

**FACULTAD DE TEOLOGÍA PONTIFICIA Y CIVIL DE
LIMA**

ESCUELA DE POSGRADO



TESIS

**REPENSAR EL EPISCOPADO DESDE LA
ECLESIOLOGÍA DE LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS
EN ÁFRICA**

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR EN TEOLOGÍA

PRESENTADA POR: JOSEPH FILS MBALLA, SAC

ASESOR: DR. GUSTAVO SÁNCHEZ ROJAS

LIMA, OCTUBRE 2023

10.7%

Fecha: 12/10/2023, 13:08

* Todas las fuentes 100 | Fuentes de internet 36 | Documentos propios 26 | Archivo de la organización 1 | Biblioteca Anti-plagio de PlagScan 37

- [0] dialnet.unirioja.es/descarga/libro/652294.pdf
2.1% 617 resultados
- [1] www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html
2.1% 600 resultados
- [2] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20040222_apostolorum-successores_sp.html
2.0% 581 resultados
- [3] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
1.6% 504 resultados
- [4] "K Berckholtz - Tesis doctoral - Conciencia de la Iglesia.pdf" fechado del 2019-11-20
1.4% 455 resultados
- [5] www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
1.1% 338 resultados
- [6] "Rivera GISELLA.pdf" fechado del 2019-12-03
1.0% 322 resultados
- [7] "TESIS TEOLOGIA FLORES JIMENEZ1.pdf" fechado del 2023-01-18
0.9% 297 resultados
- [8] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_20130211_direttorio-presbiteri_sp.html
0.9% 308 resultados
- [9] "PARIAMACHI FONSECA, RAUL - LICENCIATURA.pdf" fechado del 2022-01-24
0.8% 291 resultados
- [10] "Chico, Armando.pdf" fechado del 2019-12-05
0.7% 259 resultados
- [11] epage.pub/doc/corpus-joanico-y-cartas-catolicas-j-chapa-xy17dzz9l3
0.7% 268 resultados
- [12] www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
0.7% 225 resultados
- [13] "LEA, JUAN DE DIOS.pdf" fechado del 2021-05-28
0.7% 238 resultados
- [14] dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4490736.pdf
0.7% 266 resultados
- [15] www.sdb.org/es/Consejo_Recursos/Formación/Documentos/ratio_fundamentalis_institutionis_sacerdotalis_8_dicembre_2016
0.7% 242 resultados
- [16] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html
0.7% 219 resultados
- [17] www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html
0.6% 217 resultados
- [18] "Alvaro Paul, Otero Gonzales.pdf" fechado del 2021-06-09
0.6% 210 resultados
- [19] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_sp.html
0.6% 216 resultados
- [20] www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_sp.html
0.6% 214 resultados
- [21] www.es.catholic.net/op/articulos/19353/constitucin-dogmtica-lumen-gentium.html
0.5% 167 resultados
- [22] "P. Marko Jukic - Maestría Derecho Canónico FTPCL.pdf" fechado del 2021-02-18
0.5% 183 resultados
- [23] "PIZARRO GARCIA, RAQUEL - MAESTRO.pdf" fechado del 2022-08-19
0.5% 171 resultados
- [24] de un documento PlagScan fechado del 2017-11-16 19:56
0.5% 193 resultados
- [25] "CHAVEZ BASURTO, GUSTAVO - BACHILLER.pdf" fechado del 2022-07-04
0.4% 159 resultados

AGRADECIMIENTOS

Al final de estos años de investigación, queremos expresar nuestro profundo sentimiento de gratitud a la Sociedad del Apostolado Católico, Padres y Hermanos Palotinos, en particular al Padre Jacob Nampudakam, Rector General que nos permitió iniciar los estudios teológicos en la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma, después en Lima.

Infinita gratitud también al Padre Peter Sticco, Rector Provincial de la Provincia Inmaculada Concepción de los Estados Unidos por el financiamiento de nuestros estudios de doctorado en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima en Perú. Sin olvidar al Padre Joseph Jules Nkodo, Rector Provincial de la Provincia Santísima Trinidad de Camerún, mi país de origen.

Infinitos agradecimientos al Profesor Héctor Gustavo Sánchez Rojas quien acompañó esta investigación doctoral, desde su concepción hasta su realización final. Su inmensa cultura teológica, visiones teológicas e interés por la metodología y la enseñanza teológica han sido una baza innegable para el avance de nuestra investigación. No podemos olvidar al profesorado del Programa de Doctorado de FTPCL en Lima, por su apoyo multifacético e indefectible, su calidez humana y caridad científica.

No podemos cerrar estos agradecimientos sin mencionar a nuestros amigos encontrados en los caminos del mundo gracias a la misión de la Iglesia, ya sea en Europa, América Latina y África, más particularmente en los de Lima-Perú donde vivimos actualmente en misión pastoral y experiencia académica.

En cuanto a ustedes, mi madre y mi difunto padre, mis hermanos y hermanas, sobrinos y sobrinas, todos los miembros de mi familia, simplemente mi reconocimiento infinito.

LISTA DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i>
AG	<i>Ad Gentes</i>
BETL	Bibliotheca Ephemerides Thelogicae Lovanienses
CD	<i>Christus Dominus</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983)
DV	<i>Dei Verbum</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra Aetate</i>
NEP	<i>Nota Explicativa Praevia</i>
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum</i>
OT	<i>Optatam Totius</i>
PC	<i>Perfectae Caritatis</i>
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i>
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
SC	<i>Source Chrétienne</i>
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i>
Periódicos y colecciones	
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticano II</i>
AD	<i>Acta Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II</i>
Afer	African ecclesiastical review, Eldoret
BTA	Bulletin de Théologie africaine, Kinshasa
CBP	Commission Biblique Pontificale
CIT	Commission Théologique Internationale
CRA	Cahiers des religions africaines, Kinshasa
DC	Documentation Catholique
DTD	W. Beinert (dir.), Diccionario de teología dogmática, Barcelona 1990.
DH	<i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (H. Denzinger-P. Hünermann, 38ª edición, Barcelona, Herder, 2000)
ETL	Ephemerides Thelogicae Lovanienses, Louvain
MANSI	<i>sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , J.D. Mansi, Graz 1960-1962
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Tournai
PG	J.P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus</i> . Series graeca
PL	J.P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus</i> . Series latina
ThQ	Theologische Quatalttschrift, Tübingen
ThZ	Theologische Zeitscherft, bale
US	<i>Unam Sanctam</i>
Sceam	Symposium des Conférences épiscopales d’Afrique et de Madagascar

INTRODUCCION GENERAL

1. Relevancia del tema de investigación

La cuestión de una estructuración y comprensión más actualizada de la teología del episcopado ha sido siempre una preocupación importante en la teología católica desde la aparición de este ministerio en las *Pastorales*, en particular 1Tm 3,2 y Tt 1,7¹ hasta los desarrollos postconciliares recientes². La definición conciliar sobre el ministerio episcopal, explicitada en LG III, suscitó unos años más tarde un deseo de redefinición, reelaboración, precisión y reestructuración con miras a una efectiva recepción y puesta en práctica de los datos esenciales del ministerio y función del obispo en la Iglesia universal y local. Esta situación ha sacado a la luz, a nivel de la Iglesia entera y de la Iglesia local, un sinfín de interrogantes e incertidumbres que revelaban un desconocimiento generalizado de los datos esenciales de la teología del episcopado, y en las Iglesias africanas, más particularmente, de una distancia simbólica con factores plurales entre los fieles y su obispo, a menudo considerado como un cuerpo *extraño* y *extranjero* caído y lanzado en paracaídas en la Iglesia local por Roma a través del legado papal.

Teólogos como J. Moingt³, M. Kehl, H. Küng, J. Ratzinger⁴, K. Rahner o E. Schillebeeckx, y muchos otros, se han interesado repetidamente por el ministerio ordenado, en particular el episcopado, ofreciendo contribuciones para estimular la reflexión sobre el episcopado por venir. No se puede negar el deseo de reforma de la teología del episcopado que atraviesa la historia de la Iglesia cristalizándose de manera muy expresiva en el período postconciliar y en el reciente magisterio pontificio. Más particularmente, el Papa Francisco ha presentado en varias ocasiones su *teología* del ministerio episcopal⁵. Por un lado, por tanto, podemos hablar propiamente de una *crisis*, una especie de *agonía* y *exilio* de la teología del episcopado, y por otro, afirmar estar en presencia de un movimiento de reestructuración y de redefinición del ministerio del obispo, para darle una teología más precisa, actual y contextual del *ser* y *actuar* del obispo en la Iglesia y en el mundo, en definitiva una *reforma* y una *relectura* integral de la teología del ministerio episcopal⁶.

¹ J. Dauvillier, « Chapitre XIX : L'avènement de la hiérarchie définitive » in *Le nouveau testament et les droits de l'Antiquité*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse, 2005, p.9.

² Sobre el ejercicio del ministerio episcopal, se puede hacer referencia a las siguientes obras:

- H. Bourgeois, *Le rôle des évêques*, Paris, DDB, 1994.
- Congrégation pour les Evêques, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, Vatican, 2004.
- Collectif, *L'Évêque et son Ministère*, Roma, Urbaniana University Press, 1999.
- Collectif, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001.
- J-F. Chiron, « La théologie de l'évêque de Vatican I à Vatican II » in *Les Évêques français de la séparation au pontificat de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2013.

³ Cf. J. Moingt, « Sacrements et peuple de Dieu », in *RSR*, vol. 97, n. 4, 2009, pp. 563-582.

⁴ Cf. K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg, Verlag Herder, 1965.

⁵ Uno de los hilos conductores del magisterio del Papa Francisco es su deseo de una Iglesia movida por la misericordia y el servicio a los más necesitados. En esta perspectiva, como "obispo de Roma", va presentando la visión, que no es nueva, del *obispo-pastor* frente a la imagen del *obispo-piloto* o del *obispo-príncipe*. Este horizonte tiene su origen en el Evangelio, la Tradición y, por hipótesis, en la eclesiología de Vaticano II.

⁶ M. Bergoglio, « Surveiller la cohésion du troupeau », Intervention lors du Synode sur « L'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde », in *Osservatore Romano*, 4 octobre 2015, p.10.

La idea de estructurar una teología del episcopado, por lo tanto, se ha vuelto familiar en el lenguaje y la investigación teológica, ya sea del lado de los teólogos, canonistas o del magisterio reciente. Nos hacemos la pregunta sobre el *identikit*, es decir el perfil y el prototipo del obispo del mañana en la Iglesia y en la sociedad. Esta situación se refuerza aún más en el contexto africano, que a diferencia de otras áreas geográficas parece estar rezagado debido a muchos factores endógenos y exógenos. Hay motivos serios y válidos para examinar los fundamentos teológicos y eclesiológicos de esta reelaboración de la teología del episcopado. Una empresa ardua, sin duda utópica, pero necesaria y urgente para recuperar la *verdad* de este ministerio que, según Vaticano II, constituye la plenitud del sacramento del Orden Sagrado, sacerdocio supremo, realidad total del ministerio sagrado⁷. Pretendemos encontrar uno de estos fundamentos en la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, metáfora eclesiológica que había sido asumida por la Asamblea de los Obispos como visión eclesiológica fundamental para la nueva evangelización del continente: como expresión particularmente apropiada a la naturaleza de la Iglesia para África⁸.

El episcopado tal como lo define la Iglesia católica es una realidad compleja, global y sintética, como don de Dios a la humanidad y a la Iglesia⁹. Como sacramento de la Iglesia, sigue sin embargo sujeto a un desarrollo histórico. En él confluyen un dato dogmático y un dato histórico. Es el principio mismo de la encarnación lo que se verifica por la presencia de esta bipolaridad: en su fisonomía concreta, la que le confiere la esencia dogmática de la Iglesia y de su propia esencia y naturaleza, el episcopado es *iure divino*. Hay, para decirlo más concretamente, en el episcopado, por un lado, un elemento estable, sacramental, teológico, divino, permanente e inmutable, y por otro, un elemento sujeto a fluctuaciones históricas, eclesiales y sociales: es su rostro concreto e histórico. En otras palabras, su esencia sacramental y su conformación histórica.

Desde la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa*, el concepto de Iglesia-familia de Dios ha sido identificado como la expresión africana de la recepción e inculturación de la eclesiología de comunión del Vaticano II, eje y clave de la nueva evangelización en África¹⁰. Si la validación de este concepto ya no está sujeta a discusión, no deja de ser cierto que una eclesiología propiamente africana sigue buscando su camino. Esta imagen de la Iglesia, como metáfora eclesiológica, que ha aparecido en los últimos años es particularmente expresiva, operativa, fecunda y cargada de significado porque abre nuevas perspectivas para una renovación de la teología del episcopado en crisis. En la *Relatio ante*

⁷ LG 21: El Santo Concilio enseña que por la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden Sagrado, que la costumbre litúrgica de la Iglesia y la voz de los Santos Padres designan de hecho con el nombre de sumo sacerdocio, realidad total del ministerio sagrado. Hay que notar la solemnidad de la fórmula.

⁸ Juan Pablo II, *La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000*. Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa*, n. 8. A partir de ahora se abreviará *EA*.

⁹ LG III, Constitución jerárquica de la Iglesia, más particularmente LG 18-27.

¹⁰ La metáfora de la Iglesia-familia fue consagrada por el Sínodo Africano de 1994 como concepto clave de una eclesiología africana a desarrollar y eje mayor de la nueva evangelización del continente.

disceptationem, el cardenal Hyacinthe Thiandoum, relator general del Sínodo, presenta sintéticamente esta metáfora como:

Una imagen particularmente llamativa y significativa de lo que es la evangelización es verla como la edificación de la *familia de Dios* en la tierra. Este concepto, tantas veces evocado en las respuestas a los *Lineamenta*, tiene profundas raíces en nuestra cultura africana. Expresa también los profundos valores cristianos y africanos de comunión, fraternidad, solidaridad y paz. En efecto, en una verdadera familia africana, las alegrías, las dificultades y las pruebas se comparten en un diálogo confiado¹¹.

Desde su nacimiento en Burkina Faso, su elaboración más o menos sistemática en la teología africana contemporánea, su recepción más institucional que eclesial en las comunidades cristianas del continente, esta metáfora ha pasado de la etapa de simple intuición teológico-histórica a la adquisición del estado de *modelo eclesiológico* a través la investigación, la producción teológica, la práctica pastoral. El Sínodo de 1994 invitó a un trabajo más profundo expresando el deseo de que teólogos y pastores elaboren la teología y la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios con toda la riqueza que abunda en este concepto, resaltando su originalidad, especificidad y complementariedad con las demás imágenes de la Iglesia. Es este modelo eclesiológico inculturado el que nos interesa en nuestra tesis.

El tema de nuestra investigación *Repensar el episcopado desde la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África*, analiza esta metáfora eclesiológica, para mostrar cómo la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios puede contribuir a la refundación de la teología del episcopado. A la inversa, ¿cómo puede una refundación del ministerio episcopal contribuir a la progresiva asunción y transformación de la Iglesia-familia? En otras palabras, ¿puede la elaboración de la eclesiología de la Iglesia-familia asumir la urgencia de refundar el modelo episcopal que tanto necesitan las Iglesias y la sociedad africanas? Evidentemente, el estudio del ministerio episcopal en África contribuye a hacer más eficaz, creíble y pertinente la metáfora de la Iglesia-familia en un África estrangulada, desencantada y desorientada. ¿Desde una perspectiva dialéctica, la imagen de Iglesia-familia no cuestiona el modelo episcopal presente en las Iglesias de África en lo que conlleva como carencia y desequilibrio? Hay por tanto, para decirlo sin rodeos, una interfecundación entre este modelo eclesiológico y el modelo episcopal que queremos promover.

Más de cincuenta años después de la clausura de Vaticano II, más de quince años después de la publicación de *EA*, estas peticiones no parecen haber gozado de la atención que merecen en proporción a su importancia, sino sólo de una implementación muy tímida hecha de avances aprensivos, menores y despreciables. La renovación de la teología del episcopado sigue siendo una cuestión urgente y actual, diríamos, un *imperativo categórico* de carácter eclesial y social, para usar el lenguaje del pensamiento kantiano. El tema de la refundación de la teología del episcopado cuestiona la teología, la eclesiología africana, la teología de los ministerios, la teología sacramental, etc.

¹¹ Cf. "Informe introductorio del cardenal Hyacinthe Thiandoum" in M. Cheza, *Le Synode africaine*, Paris, Karthala, 1996, p.30.

El desafío de esta tesis, más allá de una simple refundación de la identidad episcopal desde el modelo eclesiológico inculturado de la Iglesia-familia de Dios, es sustentar la posibilidad de una interfecundación entre el ministerio episcopal y un modelo eclesiológico inculturado. Esta es, sin duda, una característica específica de nuestra investigación. Su interés va mucho más allá de la simple cuestión del ministerio episcopal. La queremos como una contribución constructiva a la eclesiología africana, a la teología del episcopado, a la relación trídica entre obispo-Iglesia local-Iglesia universal, a la articulación entre la Iglesia entera y la Iglesia local, el *ordo episcoporum* y la *communio Ecclesiarum*, el Primado y la Colegialidad, etc.

2. Status quaestionis

La investigación articula dos categorías importantes de la teología católica: *Episcopado* y *Eclesiología* que nunca han sido objeto de reflexión sistemática en la teología africana, aunque se pueden encontrar obras que las tratan separadamente. Hay, pues, motivo para constatar una desarticulación entre el modelo eclesiológico de Iglesia-familia y el modelo episcopal. Antes de hacer el estado de la cuestión, conviene proceder a una metódica aclaración de los conceptos destacados.

2.1. Iglesia-familia de Dios

Iglesia-familia de Dios, categoría eclesiológica, aparece discretamente en algunos textos de Vaticano II, y obtiene una especie de consagración oficial durante la Asamblea Sinodal de las Iglesias de África de 1994, tras la adopción por la Iglesia del Alto Volta (Burkina-Faso) de este acercamiento al misterio de la Iglesia y a la pastoral de las pequeñas comunidades eclesiales de base. Tiene un fundamento escriturístico, magisterial, patristico, y traduce esta verdad fundamental de la fe cristiana: la Iglesia es producto de la paternidad de Dios, del don de su Hijo único en quien se edifica, en la comunión del Espíritu Santo, la fraternidad que une a la familia de Dios. Por el bautismo, los fieles cristianos son miembros de la Iglesia-familia, Iglesia-fraternidad, comunión-comunidad, y son tocados y guiados por los mismos principios de atención a los demás, solidaridad, acogida, diálogo y confianza. Una imagen de Iglesia es relevante sólo si habla al alma de un pueblo, expresando el ser misterioso de la Iglesia y, al mismo tiempo, suscitando en este pueblo una conciencia de pertenencia, identificación y compromiso. Se comprende, pues, la preferencia de los padres sinodales por esta metáfora en detrimento de otras imágenes de la Iglesia muy frecuentes en los documentos conciliares. Al optar por presentar a los pueblos de África a la Iglesia bajo la imagen de la *familia Dei*, la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África en 1994 ofreció a estos pueblos mejor oportunidad de ir al encuentro de Dios a través de una Iglesia que ya no les resultará ajena puesto que se presenta bajo un rostro más familiar y significativo. Esto sólo puede ser alentador cuando se conoce el significado

simbólico que transmite la noción de familia en esta parte del globo¹². En el despliegue de nuestra reflexión, en el momento oportuno, explicaremos su génesis histórica, relevancia como imagen auténtica y complementaria de otras imágenes tradicionales de la Iglesia, los escollos a evitar, etc. Convencidos de la exigencia de su carácter performativo, una de las hipótesis de nuestra investigación es que ésta, como visión eclesiológica relevante, debe inervar todas las instituciones eclesiales, y sobre todo fertilizar el proceso de refundación de la teología del episcopado en la Iglesia africana.

2.2. Episcopado

En cuanto al episcopado propiamente dicho, a partir de los documentos conciliares, en particular LG 21, podemos decir que designa sobre todo el grado más alto del sacramento del Orden Sagrado: " la consagración episcopal confiere la plenitud del Sacramento del Orden Sagrado, y que " por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de tal manera que los Obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo"¹³.

El obispo, *en y frente* a su Iglesia local, en comunión con los demás obispos, es el signo (sacramental) para su Iglesia de que todo le viene de Otro: el Cristo de Dios en el Espíritu. Preside su Iglesia, es su pastor: tiene así la responsabilidad primera de la misión del anuncio del Evangelio (apostólico), que incumbe a toda la Iglesia (función magisterial); dirige pastoralmente a su Iglesia (función jurisdiccional); habiendo recibido por la ordenación sacramental el carisma de la presidencia eclesial, está facultado para presidir también la celebración de los sacramentos de la fe que edifican la Iglesia, o cuidar de que esta celebración se asegure según las reglas de la comunión eclesial (función sacerdotal). Cuando hablamos de ministerio apostólico, se trata también, por tanto, de autoridad: autoridad de enseñanza, autoridad de gobierno. Primero, la autoridad docente o magisterial del obispo.

En virtud del oficio recibido en la sucesión apostólica, los obispos son auténticos predicadores del Evangelio, es decir, dotados ministerialmente (sacramentalmente) de la autoridad de Cristo en el Espíritu¹⁴. Como tales, son cada uno (signos) garantes de la autenticidad (verdad) y unidad (en legítima diversidad) de la fe de su Iglesia y, con los demás obispos, de toda la Iglesia, es decir, con la autoridad de los sucesores de los apóstoles, regulan la fe de la Iglesia. También los obispos enseñan en comunión con los demás obispos y en particular con el Obispo de Roma. Ahora llegamos a la autoridad del gobierno. Encargado de una Iglesia local como sucesor de los apóstoles, el obispo la dirige en el nombre de Cristo: ejerce allí su autoridad apostólica y su potestad pastoral, estrictamente "con miras

¹² Cf. J. P. Betengne, « De quelques exigences canoniques pour la réalisation effective de l'Église-famille de Dieu », in *L'Année canonique*, vol. 1, n. 1, 2008, pp. 77-100.

¹³ LG 21.

¹⁴ LG 25, § 1.

a la edificación en la verdad y en la santidad de su grey"¹⁵, recordando que el mayor es el que sirve¹⁶. Esta potestad pastoral es propia, no es en modo alguno una delegación del Papa, aunque se ejerza en la ordenada comunión de la Iglesia. En virtud de esta potestad pastoral, los obispos tienen el derecho y, ante el Señor, el deber de legislar para sus fieles, dictar juicios y reglamentar todo lo que concierne al orden del culto y del apostolado¹⁷. Los obispos ejercen este poder cada uno, *en y para* su Iglesia y colegiadamente, *en y para* la Iglesia entera o la comunión de sus Iglesias locales. Así, el orden de los obispos que sucede al colegio apostólico en el magisterio y en el gobierno pastoral constituye, en unión con el obispo de Roma, su presidente (esta unión está implícita en la noción misma de colegio episcopal definido en Vaticano II), “el sujeto de un poder supremo y plenario sobre toda la Iglesia”¹⁸ que se ejerce solemnemente en un concilio general y puede ser ejercido también por los obispos dispersos, siempre que el presidente del colegio los llame a actuar colegialmente o al menos apruebe o acepte libremente (*recipiat*) esta acción conjunta (*unitam*)¹⁹. El obispo de Roma, como presidente del colegio episcopal, goza de un poder de primado que se extiende a todos, pastores y fieles. Este poder pastoral es “pleno, supremo y universal” y el Papa “puede ejercerlo siempre libremente (*semper libere*)”²⁰.

A lo largo de nuestra investigación vamos a volver sobre esta correlación que existe entre eclesiología, una visión histórica de la Iglesia, y teología del episcopado, ya Vaticano II nos da un ejemplo patente de ello: la eclesiología, o las corrientes eclesiológicas presentes notablemente en LG presidieron a la definición de la visión del episcopado contenida también en LG. En este sentido podemos decir que LG es a la vez un documento bipolar: el polo *Iglesia* y el polo *Episcopado*, de manera armonizada y equilibrada. Vamos a preferir el enfoque de Vaticano II sobre la Iglesia, es decir la Iglesia en su encarnación en un espacio geográfico específico: la Iglesia local, para resaltar esta interconexión entre la Iglesia local y el Episcopado. Antes de cerrar este análisis sobre el ministerio del episcopado, en el plano práctico de la vida y ministerio de los obispos, no es raro escuchar muchas críticas. Y del episcopado africano, ¿qué decir en un momento en que algunos lo califican de *episcopado acorralado*, *episcopado-mendigo*, *episcopado bajo órdenes*? Frente a lo que algunos han llamado *episcopacatura*, *eclesiología del cacicazgo*²¹, conviene examinar, el procedimiento de selección de candidatos y

¹⁵ LG 27, § 1.

¹⁶ Lc 22, 26-27.

¹⁷ LG 27, § 1.

¹⁸ LG 22, § 2.

¹⁹ LG 22, § 2.

²⁰ LG 22, § 2.

²¹ Neologismo bastante presente en la teología africana del ministerio ordenado, se compone de dos expresiones: *episcopado* y *dictadura*, y designa el ejercicio de la autoridad episcopal con métodos militaristas, opresivos y obsesivos. Si CD 31 le confiere la prerrogativa de nombrar presbíteros, el ejercicio de esta facultad no conduce siempre al establecimiento de una cultura de la fraternidad en las diócesis. El Obispo es quien hace y deshace, crea personalidades presbiterales que deshace y destruye a su antojo. Procede, como un *deus ex machina*, a nombramientos-promociones y nombramientos-sanciones que a veces están en el origen de la deserción de ciertos presbíteros. Esta práctica crea fanáticos, cortesanos y otros aduladores astutos y celosos que lo adoran con una

nombramiento de futuros obispos, para discernir claramente si estos potenciales candidatos poseen las dotes necesarias para un buen pastor y doctor de la fe. En el momento de la elaboración de la eclesiología africana de la Iglesia-familia de Dios, un documento como el Directorio para la pastoral de los obispos, *Apostolorum successores*, merece una atención muy especial y una recepción eclesial africana²². Se trata también de evaluar y repensar datos esenciales de la doctrina del episcopado como la colegialidad y el gobierno episcopal, así como la relación del obispo con la Iglesia local, la mistagogia de la liturgia de la ordenación episcopal, el proceso de designación, la relación de mutua inmanencia entre toda la Iglesia y la Iglesia local, las otras formas de ejercicio del ministerio episcopal, repensar el primado y el papado desde las Iglesias africanas, la relación entre las Iglesias de África y Roma, etc.

3. Nuestra problemática

Nuestro propósito en esta investigación es, pues, saber en qué medida la elaboración de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios puede asumir la urgencia de renovar la teología del episcopado en África. ¿Contribuye el estudio del ministerio episcopal en África a hacer más eficaz, creíble y pertinente la metáfora de la Iglesia-familia? ¿Cuáles son las líneas maestras de una teología del episcopado en África en el espíritu y perspectiva de la consolidación de una Iglesia-familia de Dios y en la recepción efectiva de este nuevo modelo eclesiológico en tierra africana?

Nuestro enfoque es, por tanto, en África, establecer una conjunción o una intercomunicación dinámica entre el modelo eclesiológico y el modelo episcopal correspondiente. En otras palabras, entre la Iglesia local y el obispo.

Una pregunta nos ha rondado a lo largo de esta investigación: ¿Cómo la Iglesia-familia de Dios puede ser creadora y portadora de sentido de frente a la refundación de la teología del episcopado?

Esta pregunta central está enmarcada por otras cuatro:

- ¿Cómo ha evolucionado la comprensión del ministerio episcopal a lo largo de la historia?
- ¿Cómo deben entender los africanos el ministerio episcopal en su contexto cultural para que sea verdaderamente utopía y sacramento de liberación y reconstrucción de la sociedad africana?
- ¿Cómo, a partir del ministerio episcopal, la Iglesia-familia de Dios en África puede no sólo analizar, sino asumir con valentía los desafíos y las cuestiones existenciales de vida y de fe que surgen *hic et nunc* en el continente africano?
- ¿Cómo deducir de la eclesiología de la Iglesia-familia el esbozo de una teología del episcopado y el retrato típico del obispo que las Iglesias y la sociedad africana necesitan urgentemente?

Estas son las preguntas fundamentales a las que nos gustaría dar algunas respuestas insistiendo en la búsqueda de sentido que es la tarea central de la teología cristiana en el continente africano.

obediencia y personalidad obsequiosas, casi mortales. Otros, mentes fuertes y personalidades fuertes, simplemente son descartados, excluidos, combatidos y llevados a la deserción.

²² CPE, *Apostolorum Successores*, Directorio para la Pastoral de los Obispos, 22 de febrero de 2004.

4. Nuestras hipótesis de investigación

A partir de nuestra problemática, formulamos cuatro hipótesis que acompañarán nuestra investigación y que nos propusimos verificar:

- La Iglesia-familia de Dios lleva realizaciones teológicas y pedagógicas susceptibles de enriquecer la reflexión con miras a refundar la teología del episcopado en África.
- La problemática de la teología del episcopado cuestiona la eclesiología de la Iglesia-familia y contribuye a su elaboración.
- El proceso de redefinición del ministerio del episcopado en la Iglesia-familia pasa por una articulación de datos tradicionales y datos propios de la Iglesia-familia.
- La redefinición de la teología del episcopado pasa por la apropiación por parte de la Iglesia-familia del principio de la mutua inmanencia entre la Iglesia universal y la Iglesia local.

5. Perspectiva metodológica y límites

Explicaremos a su vez los principios fundamentales de la metodología adoptada en nuestra investigación y procederemos a su justificación.

5.1. El punto de partida: la ausencia de correlación entre la teología del episcopado y la eclesiología de la Iglesia-familia

Pastor, formador de formadores y de futuros sacerdotes, profesor de teología y pedagogía en varios institutos, universidades y centros de investigación del mundo desde hace varios años, hemos observado varias prácticas y situaciones que nos han motivado en la elección de la problemática de repensar la teología del episcopado. Frente a los llamamientos de los teólogos y del magisterio reciente a una reforma del episcopado en la Iglesia, cabe preguntarse sobre los fundamentos sólidos y convincentes de tal empresa. Podemos creer que partiendo de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, visión de la Iglesia que conviene al alma africana, podemos repensar la teología actual del episcopado, y posteriormente en sentido dialéctico, considerar el enriquecimiento de esta eclesiología inculturada desde una teología contextualizada del episcopado.

Para llevar a cabo esta investigación y darle toda su fuerza científica y su alcance histórico en el espacio y el tiempo, vamos a circunscribir sus contornos conservando un método de visión sintética para captar en su totalidad todos los datos relativos a nuestro estudio. Más allá de los datos de Vaticano II, será oportuno que interroguemos la tradición antigua, los datos de la patrística, la producción teológica y eclesiológica relativa a la doctrina contemporánea sobre el ministerio episcopal en la Iglesia con una connotación particular en la producción teológica africana. Nuestro enfoque será, pues, interdisciplinar por la consideración de la reflexión dogmática e histórica, y sobre todo por el camino que estará tomando: pasará por la historia, la sociología, la teología, la Biblia, la sacramentaria, eclesiología, derecho canónico, ciencias humanas, etc.

Esta investigación se sitúa en un enfoque praxeológico que se nos presenta como un método adecuado para llevar a cabo esta investigación. De hecho, gracias a sus cuatro momentos, promueve un enfoque hermenéutico de naturaleza cualitativa. A partir de la praxis, que constituye su elemento central, que considera

el *medium in quo* y el *medium quo* de la reflexión de donde pueden brotar estos cuatro elementos que son, de hecho, sus principales fases operativas: elaboración teológica, intervención pastoral, reconstrucción social y transformación social y eclesial.

5.2. El enfoque praxeológico y su relevancia

Esta opción metodológica tiene sus raíces en la práctica y la reflexión teológica iniciada por la Facultad de Teología de la Universidad de Montreal en los años inmediatamente posteriores a Vaticano II. Nace en el contexto marcado por varios factores concordantes: el cuestionamiento de los logros y métodos de la teología tradicional, la promoción y auge de la interdisciplinariedad en la investigación universitaria, y sobre todo el impulso dado por el *aggiornamento* conciliar. Varios elementos importantes han marcado su surgimiento: la preocupación por la pertinencia de la reflexión teológica y de la acción pastoral frente a la realidad, de ahí la importancia de una escucha rigurosa, crítica y científica de la realidad; interés por el sentido y la eficacia de las prácticas pastorales; la conciencia de que las prácticas pastorales son ante todo prácticas y, por tanto, deben ser estudiadas como tales, una lectura del Evangelio como relato interpretativo de la práctica y de la causa de Jesucristo, necesaria para captar, evaluar y relanzar las pretensiones pastorales de nuestras prácticas, etc.²³

Rechaza el método deductivo, la especulación de la teología tradicional privilegiando su punto de partida que es la realidad experimentada a partir de una situación concreta así como los problemas consecuentes. En definitiva, su punto de partida es el contexto. Supone los logros del método histórico genético o evolutivo, recomendado por el decreto conciliar sobre la formación de los presbíteros²⁴. En cuanto a la metodología praxeológica, es una teología real en contexto y que se expresa a través de los logros y análisis del método de las ciencias sociales y de los movimientos de la acción católica, el famoso tríptico: “*Ver, Juzgar, Actuar*”. El enfoque praxeológico, como teología en contexto, es una necesidad eclesial e histórica, ya que considera las circunstancias concretas en las que se plantea el acto de decir y hacer teológico, así como la verdadera realidad, el *humus eclesial* y social, en el que se encuentra la Iglesia. Constituye de hecho un círculo hermenéutico: partimos de la praxis y volvemos a la práctica con nuevas orientaciones en vista de una mejor prospectiva²⁵.

De manera sintética, el enfoque praxeológico comprende cuatro grandes momentos: observación crítica, interpretación teológica, intervención y perspectivas²⁶.

²³ Cf. J.G Nadeau, « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique » in *Théologiques*, 1, 1993, pp.79-100.

²⁴ OT 16.

²⁵ J. Nadeau, « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique », p.80.

²⁶ A través de sus etapas, es similar a la dinámica práctica del método lonerganiano. Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, Montreal, Fides, 1978, p.80.

5.2.1. Observación crítica

Este es el primer momento del enfoque praxeológico cuya validez depende de los criterios de la observación científica. Este paso exige una mirada atenta y una escucha empática y activa, siendo fundamental la atención a lo que se vive y se dice en la práctica. Es esta etapa la que funda la interpretación teológica, como resultado de la acción de todos los actores de la práctica²⁷.

Se trata de tener en cuenta los actores de la práctica, sus apuestas, sus métodos, intereses y sus relaciones con el entorno sociocultural y eclesial, su relación con el tiempo y la historia, sus modos de comunicación, elaboración y realización, sus efectos.

5.2.2. Interpretación teológica

Dos momentos constituyen la esencia de esta etapa: el primer momento que permite al agente expresar las correlaciones que establece espontáneamente entre su práctica y la tradición cristiana y el segundo momento en cuanto a él, apunta más bien a una hermenéutica de la tradición cristiana, ante todo centrada en las Escrituras²⁸.

En el enfoque de la praxeología, la interpretación teológica de la praxis dramática, parte de los referentes que se eligen en lugares teológicos tradicionales como la Escritura, la tradición, el magisterio, y lugares teológicos contemporáneos como la producción teológica y la vida de fe de la comunidad en su inmersión histórica y social. Estos diversos referentes se eligen por su capacidad y relevancia para comprender y desentrañar el drama de la práctica en cuestión.

5.2.3. Intervención

También llamada fase de reelaboración operativa de la práctica, la intervención marca el momento de la deliberación y la decisión de elecciones prácticas. Entendemos, por tanto, que este es un gran eje que da sentido y dirección a todo el proceso. Por lo tanto, son necesarias tres condiciones para llevar a cabo tal intervención: primero información válida, luego una libre elección informada por mapas cognitivos y objetivos y finalmente un compromiso interno²⁹.

La interpretación en el enfoque praxeológico tiene varios elementos estructurantes: la ruptura, la dimensión política, la dimensión profética y pneumatológica. En definitiva, teniendo en cuenta la retroalimentación y las resistencias previsibles, desarrollaremos finalmente un plan de acción concreto que incluirá, con vistas a la intervención planificada, los seis polos que ya han guiado la observación: objetivos, actores, destinatarios, etapas, operaciones, responsabilidades, plazos, objetos y métodos de evaluación, etc.

²⁷ J. Nadeau, « La praxéologie pastorale : faire théologie selon un paradigme praxéologique », p.86.

²⁸ *Ibid.*, p.90.

²⁹ Cf. *Id.*, pp.79-90.

5.2.4. Perspectivas

El eje de la prospectiva constituye la última fase del enfoque praxeológico, pero no es su punto final que cierra el proceso. La prospectiva tiene el valor de una utopía, un ideal que inspira todo el proceso. Se abre al pasado, al presente y al futuro, de ahí su valor temporal y escatológico³⁰. Técnica, la prospectiva tiene como objetivo identificar las posibilidades y consecuencias previsibles de la intervención a medio y largo plazo. Poético, remite al corazón de la práctica de la que nombra su propia memoria, esperanza, horizonte.

Estas fases del enfoque praxeológico constituyen de hecho las cuatro subdivisiones principales del presente estudio.

5.3. Articulaciones de investigación

El desarrollo anterior impone a esta investigación cuatro partes que estarán enmarcadas por una introducción general y una conclusión general.

5.3.1. Observación crítica y análisis: el ministerio episcopal y la Iglesia-familia

En la primera parte, expondremos la problemática del ministerio episcopal en la teología africana analizando en primer lugar la obra de determinados autores, teólogos y literatos, escogidos entre los más representativos sobre dicha problemática. Luego, se procederá a un estudio exhaustivo de la eclesiología de la Iglesia-familia, su génesis histórica, sus fundamentos teológicos, su relevancia en nuestra problemática, su reapropiación en la teología africana, su crítica, etc.

5.3.2. Interpretación teológica: comprender el episcopado en la Iglesia

En la segunda parte, explicaremos la doctrina católica del episcopado desde un método interpretativo. Partiremos de datos escriturísticos y patrísticos, desarrollos históricos, en particular la Edad Media y la teología tomista. Un punto fuerte de esta presentación será la producción conciliar, es decir Trento, Vaticano I, con un punto de honor los datos de Vaticano II sintetizados en LG III, sin olvidar la producción posconciliar.

5.3.3. Hermenéutica teológica y eclesiológica de la problemática: El episcopado en la Iglesia-familia

La tercera parte pretende ser una hermenéutica cuyo propósito es resaltar las diferentes correlaciones, las resonancias teológicas y eclesiológicas de la problemática de la redefinición de la teología del episcopado analizada en la parte anterior. Si la Iglesia-familia debe entenderse como Iglesia local, debe casarse con los contornos de una Iglesia regional en el contexto africano. Desde este ser-eclesial, podemos pues repensar dos hechos fundamentales de la doctrina conciliar del episcopado, colegialidad y gobierno episcopal. Aquí abogaremos por la posibilidad de una reconfiguración del *affectus collegialis* por un lado y la

³⁰ *Id.*, p.94.

transversalidad entre sinodalidad, colegialidad, comunión de Iglesias, colegios episcopales y primado papal en el gobierno episcopal del otro.

5.3.4. Intervención y perspectivas: Iglesia-familia de Dios y Episcopado. Interconexiones

La cuarta parte se ocupará de la prospectiva-intervención que se deriva de la hermenéutica de la redefinición de la teología del episcopado desde una eclesiología inculturada. ¿Cómo se enriquecen mutuamente la Iglesia-familia y el episcopado? Partiremos de la mistagogia del rito de la ordenación episcopal para poner de manifiesto esta estrecha relación entre estas dos categorías que, de hecho, son inseparables. En este sentido afirmaremos que la Iglesia-familia *hace* el Episcopado y el Episcopado *hace* la Iglesia-familia. Además, mostraremos cómo la articulación entre *lex credendi* y *lex orandi* se confirma una vez más en nuestra investigación: una eclesiología inculturada se expresa a través de una liturgia de ordenación episcopal inculturada. También se estudiará desde esta misma perspectiva la delicada cuestión del proceso de nombramiento de los obispos: aquí, adoptando el *modelo heurístico* de H. Legrand preconizando la consulta del mayor número, quisiéramos devolver a la Iglesia local lo que le pertenece *ex officio*. Vamos a concluir nuestra investigación con los elementos que estructuran una teología inculturada del episcopado, en particular a partir de tres elementos importantes. En primer lugar, la relación Iglesia-local y Episcopado, analizada en términos de interconexión y mutualidad recíproca. Luego la conexión entre Primado-Episcopado y finalmente las diferentes formas de ministerio episcopal al servicio de la misión en la Iglesia-familia.

Resaltemos brevemente las limitaciones de nuestra investigación. Para no quedarnos en el mundo de la abstracción y los genéricos, nuestra investigación está marcada por una triple limitación: geográfica, cronológica y temática. En el espacio, vamos a concentrar nuestra investigación en las Iglesias del sur del Sahara, en particular los países del África francófona. Dadas sus múltiples afinidades y parentescos culturales e históricos, las designamos con la expresión sintética “Iglesias de África”. De igual forma, no entraremos en una reflexión filosófica, sociopolítica y económica sobre ciertos temas relacionados con nuestra investigación.

Esta reflexión, que es una contribución a la elaboración de la eclesiología africana de la Iglesia-familia de Dios y de la teología del ministerio episcopal, nos llevará, por un lado, a desarrollar las virtualidades y las potencialidades que ofrece la eclesiología de la Iglesia-familia para renovar la identidad episcopal, y por otro, fecundar una eclesiología inculturada desde el ministerio episcopal. Este movimiento dialéctico entre el modelo eclesiológico y el modelo episcopal correspondiente se nos presenta en términos de interfecundidad simétrica, interrelación mutua, interpenetración y fecundidad mutua y recíproca. Como qué, la Iglesia-familia de Dios *hace* el episcopado, el episcopado *hace* la Iglesia-familia de Dios.

PRIMERA PARTE:

OBSERVACIÓN CRÍTICA Y ANÁLISIS DESCUBRIENDO EL MINISTERIO EPISCOPAL Y LA IGLESIA- FAMILIA DE DIOS EN ÁFRICA

Introducción

La teología del episcopado, como reflexión teológica sistemática sobre el grado pleno del sacramento del Orden Sagrado, es en sí misma un rasgo bastante raro en la producción de teólogos africanos. Poco se dice al respecto, casi nada, dejando la impresión de una realidad perfecta definida de una vez para siempre. A veces, se encuentran investigaciones que aluden a la persona y la función del obispo, sin ser, sin embargo, una elaboración estructurada desde el punto de vista científico y teológico. Hay, sin embargo, ciertos elementos dispersos que se pueden encontrar aquí y allá, en un discurso más amplio que se refiere específicamente a la *cuestión* sacerdotal. Es en este sentido que vamos a partir de una visión más amplia, la del sacramento del orden, para analizar lo que se dice sobre el ministerio y la función del obispo en la teología africana. El propósito de esta primera parte de nuestra reflexión es proceder a una cuidadosa observación y análisis de la problemática del episcopado en la teología africana. Materialmente constará de tres capítulos que en realidad son la base analítica y crítica de nuestra investigación.

Primero recorreremos la producción literaria y teológica africana para sacar a la luz el *status quaestionis*, partiendo del análisis de la situación actual, una evaluación diagnóstica para resaltar los problemas recurrentes y las soluciones regularmente recomendadas y ciertas cuestiones que quedan en suspenso. En el segundo momento, se procederá a un análisis de las bases escriturísticas y patrísticas de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, su recepción-interpretación a nivel de los teólogos africanos tras su reconocimiento oficial por el Sínodo africano de 1994, su relevancia para la refundación de la teología del episcopado. En el último momento de esta primera parte, se tratará de proceder a un análisis hermenéutico del concepto eclesiológico de Iglesia-familia de Dios, entre recepción-creadora¹, inculturación africana de la eclesiología de comunión. Estudiaremos sus fundamentos teológicos, su génesis histórica, su significado y especificidad, etc. Completaremos este análisis con la reapropiación de esta eclesiología inculturada por ciertos teólogos africanos, en particular F. Appiah-Kubi, A. Ramazani y J-M. Ela que son las figuras más representativas de esta eclesiología africana en proceso de sistematización.

¹ Cf. Y. Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », in *RSPT*, 56,1972, p.392.

CAPÍTULO 1. LA PROBLEMÁTICA DEL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA TEOLOGÍA AFRICANA

Introducción

Esta sección se propone resituar las líneas maestras y las ideas principales que dan cuenta del carácter problemático de la teología del episcopado en la literatura y la teología africanas y que legitiman la urgencia de una refundación de la identidad episcopal. Como se anunció anteriormente, el medio de acceso a una visión del episcopado es sin duda el análisis de la *cuestión* sacerdotal en la teología africana, ya que aún no encontramos una producción teológica que se refiera específicamente al ministerio y la función del obispo en África. Nos limitaremos, pues, a lo que se dice del presbiterado, como figura más visible del sacramento del orden. Nuestra investigación tendrá dos puntos precedidos por el análisis integral de la situación africana: análisis de la identidad sacerdotal en la literatura africana y en la teología africana. Esta investigación se centra en escritores y teólogos africanos del África subsahariana de expresión francesa.

1.1. Análisis de la situación africana: *Status quaestionis*

El propósito de esta sección es resaltar la situación ambigua en la que se encuentra el ministerio ordenado en las Iglesias de África. Situación provocada por una doble carencia de fundamento: teológico y pastoral. Se actuó como si el modelo sacerdotal africano debiera tener como paradigma el modelo tridentino, ya en desuso en el mundo occidental, sin enraizarlo en una teología y eclesiología africanas que constituirían su justificación y su fundamento teológico.

Teniendo en cuenta el análisis de algunos observadores y otros teólogos, contrariamente a la situación en otros continentes, la situación del ministerio ordenado en las Iglesias africanas es bastante encomiable y admirable: la vitalidad de las Iglesias, el número de ordenaciones anuales en constante progresión, la superpoblación de seminarios y casas de formación, el fervor y disposición vocacional en el seno de familias tradicionalmente católicas, etc. El sacerdocio ministerial iría pues bastante bien, e incluso tendría por delante largos y hermosos días, tanto más cuanto que el sacerdocio se beneficia de un consenso social favorable. Y, sin embargo, como muestran algunos estudios recientes, esta vitalidad en realidad enmascara un trasfondo representativo de diferentes problemáticas muy variadas. R. Luneau y A. Hasting, en sus investigaciones, han puesto de manifiesto numerosos desequilibrios y disparidades sintetizados por dos expresiones: desde el punto de vista teológico-pastoral, es la *carga pastoral* más alta del mundo, la insuficiencia de los recursos materiales y las distancias muy largas entre

comunidades¹. Una situación que, en opinión de E. Kumbu, explica y justifica legítimas preguntas sobre la vida y el ministerio de los presbíteros en África².

¿Cuál es la situación exacta del ministerio ordenado en las Iglesias africanas más allá de los estereotipos y otros prejuicios endógenos y exógenos?

Según E. Kumbu, las discusiones sobre el ministerio sacerdotal en África plantean dos cuestiones fundamentales: el significado del ministerio en la vida y estructura de la Iglesia, y la forma concreta de la figura social del clero indígena africano.

En cuanto al significado del ministerio ordenado en la vida y estructura de la Iglesia, el contexto eclesial según el autor sería un fuerte desafío a las formas tradicionales del ministerio sacerdotal en la Iglesia católica en general y en las diócesis en particular. El caso típico es el de la Iglesia de Kinshasa, donde la autoridad eclesiástica pretende confiar a laicos formados responsabilidades eclesiales que ya no los conviertan en meros auxiliares del clero³.

La valoración de estos datos partiría del cuestionamiento de D. Nothomb según el cual: ¿La evangelización de África puede hacer la economía del ministerio ordenado?⁴. Unas décadas después de la publicación de su investigación, la pregunta sigue siendo relevante. Si aceptamos, según la doble experiencia sinodal africana, hablar de nueva evangelización, también debemos reconocer que no podemos ocultar los problemas, directamente o indirectamente ligados a la identidad sacerdotal, en un momento en que suenan las campanas de la nueva evangelización en las Iglesias del continente. La refundación de la identidad episcopal constituiría, según nosotros, el punto cero de esta nueva etapa de evangelización.

En su análisis, E. Kumbu, después de haber expuesto la investigación de un cierto número de teólogos sobre las cuestiones vinculadas al futuro del ministerio ordenado en África, puede deducir que la constante que surge de ella es la propuesta de una reestructuración de los ministerios eclesiales. En esto se centrará el trabajo de la Octava Semana Teológica de Kinshasa sobre el tema: "ministerios y servicios en la Iglesia"⁵.

1.1.1. Obispos

Se advierten algunas carencias por la falta de preparación a asumir su oficio: falta de iniciativa y planificación, tendencia a imponerse en lugar de buscar y

¹ Según el trabajo de R. Luneau y A. Hasting sobre el ministerio sacerdotal en África, el cuidado pastoral de los presbíteros que ejercen en África es el más alto del mundo. Se obtiene calculando la relación entre el número de ordenaciones y el número de bautismos administrados en una diócesis durante un período determinado. En 1987, por ejemplo, había 1 presbítero en África para 4.024 católicos. Treinta años después, los datos no han cambiado considerablemente, según las últimas estadísticas de la Agencia *Fides* publicadas el 21/10/2018, en el momento de nuestra investigación, el número de católicos por sacerdote ha aumentado en general en 39 unidades, alcanzando la cifra de 3.130. Se registran aumentos en África (+7), América (+74), Europa (+22) y Oceanía (+52) mientras que se confirma un descenso, como el año pasado, en Asia (-13).

² E. Kumbu Ki Kumbu, *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, Paris, Karthala, 1996, p.8.

³ Cf. Actes de la VIII^{ème} semaine théologique, *Ministères et services dans l'Eglise*, Kinshasa, 1979, p.5-6.

⁴ Cf. D. Nothomb, « *Mission en Afrique sans prêtres ordonnés* », in *Communio*, VI, 6, 1981, p.86.

⁵ Cf. Actes de la VIII^{ème} semaine théologique, *Ministères et services dans l'Eglise*, Kinshasa, 1979, p.9.

establecer un diálogo franco y sincero, falta de visión general en la dirección de las diócesis y en la organización de la pastoral.

1.1.2. Presbíteros

Si se advierte la caída vertical de las vocaciones y la rarefacción de los presbíteros, persiste el peso de ciertos hábitos clericales: la consideración de los laicos como simples auxiliares pastorales y simples ejecutores, la crisis de identidad tomada lamentablemente como crisis de representación social, la consideración que tienen ciertos presbíteros para adoptar la posición dominante o condición de notables. Uno no puede omitir dos cuestiones espinosas y obsesionantes, a saber, el celibato y la subsistencia material de los presbíteros.

1.1.3. Diáconos

Su situación es aún más compleja dada la ambigüedad en la que nos hemos instalado en África a pesar de las directivas y recomendaciones conciliares y posconciliares⁶. Generalmente las Iglesias del continente no tienen suficientes diáconos permanentes. ¿Cómo entender ciertas reservas expresadas por ellas frente a la restauración del diaconado permanente por LG 29? ¿No deberían confiarse ciertas responsabilidades comunitarias a los laicos, ya que ellos pueden cumplir prácticamente todas las funciones atribuidas a los diáconos por LG 29? ¿O también, esta institución no fue vista demasiado por ciertos obispos como una fase intermedia pendiente de la ordenación sacerdotal de los hombres casados? ¿Deberíamos constituir otra casta clerical en una Iglesia que ya sufre de exceso de clericalismo? ¿Cuál sería el *estatus* eclesial de estos diáconos, *superlaicos* o *minisacerdotes*?

En otras palabras, la situación de callejón sin salida en la que están sumidas las comunidades africanas es más una cuestión metodológica de fundamentación que de orientación práctica, menos aún teológico-pastoral. Podemos, pues, comprender por qué, por ejemplo, ciertas propuestas no serán teológicamente satisfactorias, ni convincentes, aunque desde el punto de vista de la práctica y de las necesidades del momento, resultarán oportunas y adecuadas. Se debe hacer una distinción entre lo teológicamente correcto y la conveniencia práctica. ¿Deberíamos limitarnos a confiar, por ejemplo, la presidencia de una comunidad cristiana del tamaño de una parroquia africana, y de manera estable y duradera, a un cristiano que no ha recibido la ordenación sacramental?, ¿Qué hacer con la teología tradicional del gesto simbólico de la imposición de manos que consagra al sujeto, le comunica el Espíritu Santo, le concede una misión ministerial, le inserta en la sucesión apostólica, le da poder actuar *in persona Christi*?⁷ ¿Deberíamos considerar otro tipo de ordenación en la teología católica sin derribar todo el edificio de la teología ministerial católica tradicional?

⁶ LG 29.

⁷ G.Greshake, *Essere preti in questo tempo. Teologia. Prassi pastorale. Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2008, p.18.

1.2. Problemas recurrentes y soluciones recomendadas

El ángulo desde el que analizamos la situación africana nos permite subrayar el necesario anclaje eclesiológico que sería la base de cualquier esfuerzo de reestructuración ministerial. No parece haber interés en la definición y comprensión general de los ministerios, especialmente el ministerio ordenado. Ni siquiera tratamos de vincular las recomendaciones a una visión y una teología, conciliar o no, para mantener el vínculo teológico Iglesia-ministerio como si el adagio *la Iglesia hace el ministerio* estuviera desprovisto de toda verdad y todo sentido. Antes de profundizar en esta situación, nos corresponde destacar los problemas recurrentes y recomendaciones comunes basadas en las investigaciones existentes en la teología africana. Al hacer un balance de dichas investigaciones sobre el tema, no podemos prescindir de las contribuciones de autores como: René Luneau, Jean Marc Ela y Dominique Nothomb.

1.2.1 Problemas recurrentes

Sin querer hacer una presentación seguida de sus diversas aportaciones, agruparemos sus aportaciones en dos categorías: problemas de orden práctico y problemas de orden teológico.

Desde un punto de vista práctico, la situación de las Iglesias africanas es bastante particular y dramática por un doble fenómeno: la elevadísima carga pastoral⁸ y el *hambre de Eucaristía*. La escasez eucarística, presentada como la punta del iceberg, parece cuestionar toda la práctica sacramental de las Iglesias africanas. Esta situación de hambre eucarística es incluso la causa de la vulnerabilidad de ciertos católicos ante la seducción de las sectas, por no poder participar en celebraciones que refuercen la identidad religiosa. El peligro tan temido por muchos teólogos es la *protestantización* de comunidades cristianas obligadas a alimentarse exclusivamente de la Palabra sin celebración eucarística como las Iglesias resultantes de la Reforma⁹.

Desde el punto de vista teológico: por un lado, algunos autores denuncian la dependencia multifacética que caracteriza las Iglesias de África, J.M. Ela por ejemplo denuncia el cristianismo mimético, copia exacta del modelo occidental. Esta dependencia con respecto a las Iglesias occidentales concierne tanto al personal apostólico como a las instituciones creadas por los misioneros: edificios, vestido y alimentación, organización pastoral organizada en torno a las obras de asistencia. El peso de este maná providencial se ha vuelto demasiado pesado para las espaldas débiles¹⁰. El cristianismo misionero se caracterizó también por una arquitectura gigantesca, compuesta por grandiosas iglesias, vastos seminarios, obispados y servicios administrativos, etc. Hoy en día, por falta de recursos para asegurar el mantenimiento de estos edificios, algunas diócesis están en quiebra, gestión financiera escandalosa, colapso financiero, etc. Estas infraestructuras

⁸ Un elemento que destaca el carácter dramático de las comunidades africanas es el hecho de que a medida que crecen las comunidades, disminuye el número de sacerdotes destinados a servirlos.

⁹ Cf. R. Luneau, *Laisse aller mon peuple. Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987, p.112.

¹⁰ Cf. J.M. Ela-R. Luneau, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Harmattan, 1981, p.228.

aparecen, pues, como una bola y una cadena que las diócesis arrastran dolorosamente alrededor de sus pies, frenando así su marcha hacia la autonomía financiera, una piedra de molino atada a su cuello que les quita el aliento a la identidad eclesial como Iglesias *sui generis*.

Por otra parte, se denuncia la rigidez de las normas del derecho vigente, lo que lleva a un proceso de divorcio entre la teología sacramental de la Iglesia, las condiciones exigidas por el derecho de la Iglesia y las necesidades espirituales de las comunidades creyentes en plena mutación. Hay, pues, una cierta teología del sacerdocio que se pone en tela de juicio.

Una reflexión que merece ser destacada es la aportación de J.M Ela, sobre la trágica situación en la que se encuentra el ministerio ordenado en las Iglesias africanas. Según él, "el mimetismo y la dependencia finalmente se refieren al modelo eclesial mismo"¹¹.

En la práctica actual, ministerio de la Palabra y ministerio de la Eucaristía se disocian en nombre de una práctica dogmatizada que confisca la presidencia de la Eucaristía en beneficio de una clase sacerdotal. (...), parece urgente dejar que las Iglesias locales se inventen ellas mismas como Iglesias de Cristo con usos propios, tipo de servicios y ministerios que respondan a sus necesidades espirituales¹².

Para él, no se trata de África, sino de un modelo de ministerio que, por no haber sido reinventado desde la base, hace que las comunidades vivan en dependencia del exterior y obstruyendo su marcha hacia la mayoría. Esta afirmación lleva al autor a recomendar lo que él llama "ética de la transgresión", es decir, un cuestionamiento global de los modelos impuestos desde fuera.

Es importante captar cabalmente el sentido de las palabras de J.M. Ela, que lejos de rechazar el sustrato de la tradición católica, sin embargo, apoya la posibilidad de permitir que las Iglesias locales se dejen interpelar directamente por el evangelio en el sentido de una recepción creativa de los datos de la Revelación y de la necesidad de asumir su identidad como Iglesia de Cristo. En otras palabras, el referente epistemológico para operar una refundación del *ser* y acción eclesial africana debe ser más un fundamento evangélico y cristológico que dogmático o cultural occidental. Debe permitirse una relación directa entre el futuro de la vida eclesial y la revelación evangélica.

Este análisis de la situación del ministerio ordenado en África destaca el carácter dramático y trágico que es fuente de preguntas inquietantes.

1.2.2. Soluciones y orientaciones recomendadas

Este conjunto de problemas ha dado lugar, según los teólogos, a varias soluciones, unas más audaces, innovadoras e insatisfactorias que otras. Otros simplemente las juzgaron teológicamente insatisfactorias porque se basaban demasiado en el oportunismo pastoral o contextual. Estas soluciones se pueden agrupar en varias categorías.

¹¹ *Ibid.* p.131.

¹² J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, 2008, p.355.

1.2.2.1. A nivel práctico

Ante los problemas vinculados al ministerio en las Iglesias de África, una de las recomendaciones más originales se refiere a la institución de un ministerio de presidencia comunitaria que, sin embargo, no se basa en la ordenación. Queremos salir de la situación de excesiva concentración de esfuerzos en los seminarios porque esto inhibe el debate sobre los ministerios ya que las prioridades apostólicas centradas en las vocaciones sacerdotales refuerzan así un modelo de Iglesia clericalizada que ya no queremos producir. Otra solución considerada insatisfactoria se refiere a la ordenación de hombres casados para compensar la escasez de sacerdotes¹³. Basado en una larga serie de posiciones tomadas por algunos altos eclesiásticos y grupos de investigación que ya han abogado por la ordenación de hombres casados, su autor R. Luneau está convencido de que para el cumplimiento de la misión y el bien de las comunidades cristianas, "no hay exclusividad: no es ni lo uno ni lo otro, sino la convivencia fraterna de los dos por el bien de la comunidad"¹⁴. Sin valoración teológica de estos argumentos, R. Luneau aporta tres argumentos principales: el recurso a la historia, la importancia de la Eucaristía para la edificación de la Iglesia y el derecho de las comunidades a la Eucaristía¹⁵. En todo caso, se trata de diversificación de los tipos de presbíteros según las necesidades de las Iglesias de África. Más explícitamente, debemos ordenar presbíteros con o sin formación académica, con o sin empleo remunerado, llamados a vivir en celibato o en matrimonio, en el clero o en el mundo. Esta solución, aunque apoyada por ciertos círculos de reflexión, es incapaz de resolver el problema del ministerio en la medida en que los argumentos a su favor no son teológicamente satisfactorios: la posibilidad de limitar el ejercicio del ministerio a una sola comunidad, por un tiempo determinado y para un *poder determinado*, en este caso el de presidir la Eucaristía¹⁶, la integración de los candidatos en su ambiente de vida, la posible oposición entre dos tipos de ministros-presbíteros.

1.2.2.2. A nivel teológico

La actitud de las autoridades romanas ante el problema del ministerio es denunciada por el mantenimiento de la disciplina eclesiástica y la tendencia a imponer la uniformidad a través del centralismo romano. Nos encontramos en medio de una situación en la que dos eclesiologías chocan sin llegar, sin embargo, a un entendimiento mutuo.

Otra solución considerada insatisfactoria se refiere a la restauración del diaconado permanente que ha recibido una acogida mixta por parte de las Iglesias

¹³ Cf. J.M. Ela-R. Luneau, *Voici le temps des héritiers*, pp.117-118.

¹⁴ *Ibid.*, p.120

¹⁵ En su análisis, R. Luneau completará de antemano su argumentación respondiendo a las diversas objeciones comunes: el riesgo de un sacerdocio a precio de saldo, el peligro permanente del clericalismo y el peso de las dificultades económicas.

¹⁶ El tercer autor, D. Nothomb, que aboga por mantener el *statu quo*, señala que la propuesta de ordenar a hombres casados se formula a menudo en términos de ordenación para la presidencia de la Eucaristía, y ¿qué pasa entonces con los otros sacramentos necesarios para la vida de la comunidad? Su poder se referiría sólo a la Eucaristía, su competencia se limitaría a su pueblo o barrio, y no formaría parte del clero en absoluto. Cf. « Ordonner prêtres des animateurs (mariés) de communauté de base ? » in *RAT*, VII, 14, 1983, pp.181-203.

de África, ya que el diaconado aparece como una institución clerical y su promoción por el concilio parece haber sido demasiado pensada según la disminución irreversible del clero. La ordenación al diaconado no parece necesaria para cumplir nuevas funciones comunitarias. A este nivel, se podrían evocar algunas razones que justifican las reticencias de los episcopados africanos con respecto al diaconado permanente: el temor a un clero inferior, la consideración del diaconado permanente como una primera victoria para la ordenación de hombres casados, la falta de especificidad del diaconado permanente en relación a lo que pueden hacer ciertos ministros laicos, el temor de crear una nueva clase de clérigos que reclaman privilegios, la carga financiera para la diócesis, la imposibilidad de volver a casarse en caso de muerte de la primera esposa, etc.

Cabe señalar dos aportaciones muy destacables a este nivel: la de D. Nothomb, que marca el paisaje por su particularidad y milita a favor de mantener la disciplina actual y la de J.M. Ela que propugna la presidencia de la Eucaristía por *delegación episcopal*.

En contra de las opiniones de los mejores especialistas en la materia, D. Nothomb piensa que a pesar de lo trágico de la situación de las Iglesias del continente, una evangelización en profundidad sólo sería posible con la presencia de sacerdotes bien formados y preferiblemente célibes. Para ello, es esencial que los pastores de la Iglesia estén bien formados y sean célibes, porque hablar de una Iglesia sin clero o sin sacerdotes ordenados es un exceso que expone a la Iglesia a graves carencias y no le permite alcanzar su plena realización o su normal estatura como Iglesia de Jesucristo¹⁷. La resistencia al cambio se justifica por la existencia de un miedo multifacético: miedo a ver desaparecer el celibato sacerdotal, miedo a que la ordenación de hombres casados socave la vocación de los sacerdotes célibes, miedo a crear un clero de segunda clase e insuficientemente formado. Al enfatizar la importancia de la ordenación de presbíteros, se basa en el hecho de que es la ordenación la que permite a los presbíteros actuar *in persona Christi capitis* cuando presiden. Luego recuerda lo que podemos llamar el argumento histórico, traducido por la expresión "desde los orígenes", *ab antiquo*, es por la imposición de manos que uno se establece como pastor o sucesor de los apóstoles para heredar su misión de enseñar la doctrina de la fe. Por lo tanto, esta práctica debe continuar hoy y en el futuro. El ministerio sacerdotal sólo puede ser confiado desde el principio a célibes que prometen no casarse, y a hombres casados que se comprometen según la enseñanza de los apóstoles a practicar la continencia perfecta desde su ordenación¹⁸.

En cuanto a la ordenación de hombres casados, nuestro autor simplemente encuentra insostenible proceder a la ordenación de hombres casados por tres razones principales: la posibilidad de una responsabilidad limitada en el tiempo y el espacio (ordenación *ad tempus*), la preparación requerida de los candidatos y la disponibilidad de ministros casados. Estas reservas son compartidas también por

¹⁷ Nothomb, « Mission en Afrique sans prêtres ordonnés », p. 92.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, pp.191-192.

J.M. Ela que se pregunta en estos términos: “¿Podemos limitar el ejercicio del ministerio sacerdotal a una determinada comunidad? ¿Podemos también limitar este ejercicio en el tiempo y a una *potestas*, la Eucaristía? ¿Podríamos dar a estos hombres una formación más avanzada, teniendo en cuenta su situación familiar y profesional?¹⁹.”

Por su parte, J.M. Ela marcará la teología africana primero por la originalidad de su producción teológica y sociológica, pero sobre todo por la perspicacia de sus propuestas para resolver el problema de los ministerios eclesiales en su conjunto. Si relaciona la cuestión de los ministerios y los problemas de las Iglesias jóvenes es para resaltar mejor la novedad de su aportación que podemos resumir en estos términos: para solucionar el problema de la falta de sacerdotes es necesario repensar el modelo eclesial heredado de la implantación misionera y proponiendo otra modalidad de acceso al ministerio: una *delegación episcopal* con vistas a la presidencia eucarística.

El punto de partida de su reflexión es el análisis de la situación africana que, según él, está marcada por una dependencia multifacética, un cristianismo mimético que es una copia del modelo occidental, creando dependencia y mimetismo del modelo eclesial importado, segregando así dependencia y extraversión.

Lo que se cuestiona en esta crítica es la existencia en las Iglesias de África de una eclesiología no criticada, la de la primera implantación misionera; es este modelo de Iglesia el que hoy lleva a las comunidades cristianas de África a un callejón sin salida. Desprovista de ministerios y recursos de su entorno, cada comunidad está condenada a vivir en dependencia del exterior. A nivel puramente teológico, sumisión a un esquema teológico y eclesiológico que hace del presbítero el ministerio necesario de la Eucaristía, porque este esquema conduce a un camino que privilegia el modelo clerical de la presidencia. Es por tanto una situación de confiscación de la presidencia de la Eucaristía por parte de una clase sacerdotal. Si bien critica la ordenación de hombres casados como solución al problema de la escasez de sacerdotes, nuestro autor piensa que esta propuesta resulta simplemente de un análisis insuficiente de la crisis actual de los ministerios y de las necesidades reales de las comunidades cristianas de fecha reciente²⁰. La tesis que defiende es que los laicos deben poder ocupar su lugar en todos los ministerios esenciales para la vida y el crecimiento de la Iglesia²¹. La propuesta original de J.M. Ela es cuando sugiere que el reconocimiento de la presidencia de una comunidad vaya acompañado de una delegación pastoral con vistas a la presidencia de la Eucaristía.

Un argumento decisivo es cuando señala que tal como está, no parece que el ministerio sacerdotal derive del sacerdocio del pueblo de Dios del que se participa por el bautismo, sino que deriva de la estructura del *épiscopé* en la Iglesia, este

¹⁹ J.M. Ela « La question des ministères en Afrique », in *Spiritus*, 69, 1977, p.347.

²⁰ *Ibid.*, p.345

²¹ Cf. J.M. Ela, *Ma foi d'africain*, pp.88-89. Entre estos nuevos ministerios que sugiere el autor, destaca en particular la celebración de los funerales, la confesión y especialmente la presidencia de la Eucaristía por medio de una delegación especial del obispo.

cargo que tomó el relevo de la institución de los Doce²². Por tanto, es necesario vincular y arraigar la presidencia de la Eucaristía por un laico a este *épiscopê*, evitando así el gesto tradicional de la imposición de manos en favor de la comunión con el centro visible de la unidad de la Iglesia local.

El criterio suficiente para el cumplimiento de las funciones sacramentales ya no sería necesariamente la imposición de manos, sino la comunión en el centro visible de la unidad en la Iglesia local. Cuando se salvaguarda el vínculo con el ministerio de la unidad, la comunión de toda la Iglesia en el ministerio de Cristo en el Espíritu parece entonces justificar una Eucaristía sin sacerdote²³.

El análisis de la propuesta de J.M. Ela sigue siendo el más esclarecedor, pertinente y eficaz según la orientación de nuestra investigación en el sentido de que aboga por una ruptura con el modelo eclesial importado y aboga por una reinvencción del modelo eclesial a la luz de la Tradición para solucionar los problemas actuales del ministerio. Los ministerios eclesiales en su conjunto, y el ministerio ordenado en su especificidad, son parte integrante de una eclesiología de la que son expresión y justificación. Forman un todo unitario con esta visión de la Iglesia que los lleva y los funda. Repensar y refundar la identidad sacerdotal implica, pues, necesariamente una reconfiguración eclesiológica. Volveremos sobre esta relación más adelante de nuestra investigación.

En conclusión, notemos que hay tres tipos de soluciones que se proponen para salir de la situación de callejón sin salida en la que se encuentra el ministerio en las Iglesias de África.

- La primera clase apoya el mantenimiento del *statu quo*: se gustaría mantener no sólo la existencia de un clero uniformado, célibe y bien formado para anunciar el Evangelio a una sociedad africana cada vez más educada, sino también las diversas formas y condiciones actuales para la admisión a la ordenación.
- El segundo tipo reclama, en nombre de la especificidad africana, más flexibilidad y libertad frente a la disciplina eclesiástica vigente. Aquí, se defiende la existencia de un clero diversificado, soltero o casado, educado o pobremente educado, asumiendo un trabajo remunerado o no.
- La última corriente, más teológica que práctica, denuncia el modelo eclesiológico heredado de la evangelización misionera, y propone otras modalidades de acceso o habilitación al ministerio: bien por delegación episcopal con vistas únicamente a la presidencia eucarística y ejerciendo en una comunidad muy precisa, o por un rito de ordenación pero que no tendría el efecto sacramental de introducir al candidato al presbiterio.

El problema del ministerio ordenado no es una cuestión exclusivamente teológica, también está presente en la literatura africana posterior a la independencia. ¿Existen líneas de continuidad y discontinuidad entre lo teológico y lo literario? ¿Cuáles pueden ser las diferentes configuraciones y presentaciones que emergen de la pluma de ciertos escritores? Tendremos que responder a estas preguntas analizando las propuestas literarias de dos autores: Mongo Beti y A. Mbembe.

²² *Id.*, « La question des ministères en Afrique », p.349.

²³ *Id.*, « Ministère ecclésial et problèmes des jeunes Eglises », p.67.

1.3. En la literatura africana: Mongo Béti y Achille Mbembe

Antes de explicar las distintas figuraciones literarias que toma el hecho sacerdotal de la pluma de nuestros escritores, conviene resituar la relación mantenida en África entre estas dos expresiones del saber, la literatura y la teología.

1.3.1. Interconectividad entre lo literario y lo teológico

Se admite que la teología siempre ha tenido una relación especial con la literatura, la palabra del hombre, ya que ella misma se define como la palabra acerca de Dios. ¿Cómo componer obras literarias que sean a la vez cristianas y de calidad? Según F. Gugelot, los escritores católicos del siglo XIX y especialmente del XX asumieron este desafío introduciendo en sus obras el personaje de un sacerdote para analizar sus luchas y dramas²⁴.

En el caso de Camerún, por ejemplo, el tema religioso y la ideología cristiana está bastante presente en la literatura aparte de las razones citadas anteriormente, la mayoría de los escritores provienen de una educación confesional cristiana, católica o protestante, de ahí la influencia de las misiones cristianas en las novelas²⁵. Los novelistas cameruneses, por ejemplo, se han visto marcados por el contexto de la enseñanza religiosa cristiana²⁶. Por tanto, podemos admitir la realidad del impacto de las misiones cristianas en la constitución de los campos literarios locales en África. Podemos citar algunas figuras importantes: Ferdinand Oyono (1929-2010), Benjamin Matip (1932-) y René Philombe (1932-2001), Mongo Beti (1932-2001) de quienes comenzaremos recordando algunos elementos biográficos.

1.3.2. El presbítero en la obra de Mongo Beti (1932-2001)

Antes de proceder al análisis de las funciones simbólicas que el autor asigna al sacerdote en el conjunto de su obra, haremos sobre todo un repaso a ciertos elementos biográficos que sin duda incidieron en la visión que tiene de la sociedad camerunesa y del clero.

1.3.2.1. Biografía

Mongo Beti, cuyo verdadero nombre es Alexandre Medza Biyidi Awala, es uno de los más grandes escritores africanos. Nacido el 30 de junio de 1932 en Akometan (Mbalmayo), perdió a su padre a la edad de 7 años. Su madre, viuda valiente y madre cristiana ejemplar, tenía estrictas creencias y prácticas religiosas. En 1945, fue expulsado durante el año escolar que debía terminar en Ebolowa. Esta humillación, sentida como una injusticia, parece haberlo lastimado profundamente. Alexandre Biyidi se dedicará por un tiempo al cultivo de cacao en la plantación familiar. En 1947 fue admitido en el Lycée Leclerc de Yaundé, donde se vio influido por el clima secular y libertino, el de un ambiente donde la religión era

²⁴ F. Gugelot, « La Messe est dite. Le Prêtre dans la littérature d'inspiration catholique au XIX^{ème} siècle », in *RHR*, 3, 2017, p.89

²⁵ Citamos por ejemplo *Ville cruelle, Une vie de boy, Le Pauvre Christ de Bomba, Un sorcier blanc à Zangali, Le Vieux Nègre et la médaille*.

²⁶ A. Moutombi, « Christianisme, éducation, création littéraire et vision du monde chez quelques romanciers camerounais des décennies cinquante et soixante » in *Études littéraires africaines*, 35, 2013, pp.49-59.

libre, optativa y secundaria. Añadamos que el viento del nacionalismo político sopla al mismo tiempo que el del anticlericalismo: la fundación de la UPC (Unión de las Poblaciones de Camerún) se produce el 10 de abril de 1948. En 1951, habiendo obtenido el bachillerato, Biyidi se va a Francia, inició sus estudios universitarios en la Facultad de Letras de Aix-en-Provence, estudios que continuará en la Sorbona. Es un intelectual fértil, polifacético y contundente: ensayista, panfletista, editor, librero y, sobre todo, novelista. En el contexto de esta contribución, nos interesarán particularmente las siguientes obras románticas: *Ville cruelle*, *Le Pauvre Christ de Bomba*, *Mission terminée* et *Le Roi Miraculé*²⁷.

1.3.2.2. Presentación del Padre Drumont como develamiento del imaginario social e histórico sobre el sacerdote

¿Cuáles son las diferentes representaciones del sacerdote que surgen de la pluma de Mongo Beti? La literatura de Mongo Beti es sin duda una crítica cáustica a la religión cristiana, a la misión evangelizadora, y particularmente al carácter del misionero y de su mundo. Denuncia el papel inhibitor y soporífero del cristianismo, verdadero "opio del pueblo", poderoso factor de dominación y engaño al servicio de la colonización. Sin embargo, surge de los diversos relatos que el misionero es un personaje muy complejo, es una figura cuestionada y ambigua. Es cierto que tiene algunos aspectos positivos, pero sobre todo tiene fallas y defectos tan sorprendentes que se convierte en un vigoroso contra testimonio del mensaje de amor que vino a llevar a estos paganos que son los nativos. Sus relaciones de solidaridad, incluso de complicidad con sus hermanos blancos y el poder político representan el más grave reproche que le dirigen los colonizados. Estos lo abruman con otros agravios: la codicia, la hipocresía, la injusticia flagrante, el malestar social, la inmoralidad, la alienación de las conciencias de los indígenas y el nacionalismo cauteloso.

Más concretamente, dentro de su considerable producción literaria²⁸, es la obra *Le Pauvre Christ de Bomba* y su personaje central, el padre Drumont, las que nos interesan en nuestro análisis²⁹. Como mostrará la historia, el destino de Mongo Beti estará sellado por los giros y vueltas que experimentará este libro. Recibirá el rechazo de su editor por su tono demasiado comprometido, luego será explicado y finalmente censurado extraoficialmente por el obispo R. Graffin, y después de la independencia, seguirá siendo leído en secreto³⁰.

²⁷ Cf. Eza Boto, *Ville cruelle*, Éditions africaines, 1954, 221 ; *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, R. Laffont, 1956 ; *Mission terminée*, Paris, Buchet/Chastel, 1957 ; *Le Roi Miraculé. Chronique des Essazam*, Paris, Buchet-Chastel-Corrêa, 1958.

²⁸ Citamos la obra de Mongo Beti, *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation*. Paris, F. Maspéro, 1972, p.240.

²⁹ Cf. Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, R. Laffont, 1956. La historia de esta obra refleja la densidad y singularidad de su autor. Sin duda influirá en la trayectoria científica y existencial de Mongo Béti. Es más, B. Mouralis, por ejemplo, no duda en considerarla como una de las obras más importantes de la literatura en lengua francesa en el África subsahariana y probablemente también de la literatura romántica francesa durante la primera mitad del siglo XX.

³⁰ La expresión es de A. Owono-Kouma, « La carrière littéraire et intellectuelle de Mongo Béti après la « censure officieuse » du Pauvre Christ de Bomba par Mgr Graffin » in *Études littéraires africaines*, 35, 2013, p.13.

La novela destaca dos personajes paralelos: el joven narrador Denis, monaguillo y muchacho de 15 años, y su padre espiritual, el Reverendo Padre Superior (R.P.S.) Drumont, de origen francés y residente en el sur de Camerún por veinte años. Estamos en la década de 1930³¹.

A lo largo de la historia, el gesto del Padre Drumont y la acción de los misioneros en África se entrelazan para hacer una misma cosa. Veremos por ejemplo a su vez que el padre Drumont muestra una gran violencia cuando rompe los instrumentos musicales de los aldeanos que organizaban una fiesta pagana con bailes el primer viernes del mes dedicado al Sagrado Corazón³². Lo vemos de nuevo en el trabajo cuando le propina una paliza a Catherine para castigarla por la relación adúltera que tiene con Zacharie, el marido de Clémentine que acompaña al Padre en su gira. También se menciona el cruce del río donde el padre Drumont casi se ahoga³³, el enfrentamiento con Sanga Boto, el brujo del espejo³⁴, las contradicciones entre la enseñanza y el comportamiento de los misioneros: la RPS ignora principios como el amor al prójimo, la caridad, la justicia e igualdad, la intolerancia religiosa, la mala paga de los empleados de RPS, el engaño como técnica de captación de nuevos creyentes mediante el matrimonio de mujeres para atraer a los hombres a la Iglesia. Los personajes indígenas que gravitan alrededor del sacerdote blanco observan con lupa sus más mínimos actos y gestos para reírse de ellos. Podemos concluir que los personajes son los delegados de los autores en su empresa anticolonialista y anticlerical.

1.3.3. La clase sacerdotal en la obra de Achille Mbembe

A diferencia del autor analizado anteriormente, A. Mbembe realiza un trabajo que va más allá de la simple literatura, es un teórico del conocimiento, además todos coinciden en reconocer su paternidad y la conceptualización del concepto *poscolonial* y sus derivados.

1.3.3.1. Elementos biográficos

A diferencia de Mongo Beti, novelista y escritor, espíritu libre, A. Mbembe es profesor universitario y filósofo, teórico del poscolonialismo, nacido en 1957 en Camerún, estudió historia en Francia de 1982 al 1986. Obtiene un doctorado en el Panthéon-Universidad de la Sorbona en 1989, luego fue profesor asistente de 1987 a 1990 en la Universidad de Columbia, Nueva York, Estados Unidos.

Continúa dando clases en Estados Unidos como profesor invitado en la Universidad de Harvard y publica ensayos que desmantelan las formas de pensar y

³¹ Cf. Riesz János, « Les « filles mères » et le sixa dans *Le Pauvre Christ de Bomba* de Mongo Beti. *Ex fornicatione ortus* », in *De la littérature coloniale à la littérature africaine. Prétexes, Contextes, Intertextes*, Paris, Karthala, 2007, pp.297-317.

³² Cf. Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, pp.121-124.

³³ *Ibid.*, p.125

³⁴ A. Owono-Kouma ha escrito otro artículo donde aborda el mismo tema pero presentándolo desde el ángulo de una búsqueda de autonomía en la literatura africana. Cf. « Quête d'autonomie en littérature africaine. La carrière littéraire et intellectuelle de Mongo Béti après la censure officieuse du Pauvre Christ de Bomba par Mgr René Graffin », in *Synergies*, Brésil, 10, 2012, pp.97-110.

operar en el África descolonizada. En *Sortir de la grande nuit*³⁵, *Critique de la raison nègre*³⁶ et *Politiques de l'inimitié*³⁷, ataca uno de los fundamentos del mundo occidental: la forma en que la alteridad y la diferencia han sido concebidas en términos de raza, para justificar las relaciones de dominación. y explotación que culminó en la trata de esclavos, la colonización y el apartheid. Sus principales áreas de interés son la historia africana, la política africana y las ciencias sociales.

A. Mbembe se le conoce como el teórico del poscolonialismo, tema que ya está presente en *Afriques Indociles*³⁸, obra que contribuirá a darle a A. Mbembe una influencia planetaria. Es este último trabajo el que nos interesa en el resto de nuestro análisis.

1.3.3.2. ¿Cómo encaja el tema sacerdotal en el concepto de indocilidad y poscolonialismo en *Afriques indociles*?

El libro *Afriques indociles* fue publicado en 1988 con el subtítulo *cristianismo, poder y Estado en la sociedad poscolonial*, un título incisivo, bastante evocador, incluso provocador y subversivo. Su propósito es afirmar el carácter no pasivo de las sociedades africanas en su encuentro con el acontecimiento colonial en su doble figuración, eclesial y administrativa. África, por lo tanto, nunca ha sido un todo inmóvil, un receptáculo inerte, pasivo puro "las prácticas ancestrales consideradas inmemoriales, fueron de hecho" construcciones históricas resultantes de las relaciones de poder dentro de las sociedades, que, contrariamente a lo que pretendíamos ignorar, fueron ellos mismos afectados por numerosas divisiones y conflictos de diversa índole³⁹.

Del lado de la Iglesia, la situación es aún más explícita. Cuando analiza la rápida y masiva conversión de los africanos, logra calificarla de *conversión selectiva*⁴⁰. En su imposibilidad de sustraerse al hecho cristiano, el africano se sirvió sabiamente de él poniendo en práctica lo que él llama "la artimaña de los pobres" puesta en práctica mediante ingeniosas recomposiciones para no desaparecer ni ser aplastado por el estado colonial y la Iglesia. Lo que será visto como venganza por el paganismo, o inercia, es en realidad sólo una expresión de la capacidad de resistencia que no es tan fácil de superar. "El hecho de que el indígena se niegue a declarar públicamente sobre el carácter radicalmente negativo del evento poscolonial o que se le obligue a guardar silencio no significa que haya callado efectivamente o que ya no sepa lo que le sucedió. Lo sabe y lo dice, en lenguas, historias de discursos que hay que saber descifrar⁴¹": Este es el principio de la indocilidad.

³⁵ Cf. A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, Paris, La Découverte, 2010, p.9.

³⁶ Cf. *Id.*, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

³⁷ Cf. *Id.*, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.

³⁸ *Id.*, *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988, pp.16-17.

³⁹ *Ibid.*, p.59.

⁴⁰ *Id.*, p.10.

⁴¹ *Id.*, p.210.

En relación con el tema que nos interesa, se aborda la situación del clero en el complejo y amplio marco del principio de indocilidad, afín a lo que él llama la *gubernamentalidad del estómago* y el *conflicto del comer*.

¿Cómo entender el concepto de indocilidad? El autor de *Afriques indociles* procede por una explicación en dos fases: la acción colonialista y la reacción indígena.

En cuanto a la primera fase, observa que

En su pretensión de hacer pasar lo particular por lo universal, la religión étnica que es el cristianismo ha logrado labrarse regiones simbólicas importantes para sí misma, a medida que penetra en las sociedades negras, sin embargo, nunca ha logrado imponer a estas últimas la hegemonía que alguna vez ocupó. tenía en Occidente. Muchas otras esferas simbólicas se le han escapado, habiendo las sociedades africanas, al final, aceptado transacciones solo en las áreas para las que necesitaban un aumento de magia para negociar con las nuevas estructuras de restricciones (el régimen de servidumbre colonial en particular) dentro de las cuales en adelante fueron convocados a ejercer su historicidad.

En última instancia, el principio de indocilidad es sinónimo de la capacidad de auto creación, auto reconstrucción e indisciplina implementada por la sociedad indígena para perpetuarse. Es una respuesta-reacción al deseo de dominación pero sobre todo de explotación, es *inculturación*, es astucia y cálculo desplegado por los africanos para explicar su aparente sumisión y conversión. Se presenta como una reelaboración creativa de la sumisión africana. Según la opinión de A. Mbembe, los mensajes cristianos fueron reelaborados, modificados, integrados y participaron de la recomposición del campo religioso indígena. Las viejas categorías y sistemas se reutilizan en nuevas luchas simbólicas y materiales y producen nuevas construcciones para dominar el evento poscolonial. Lo que él llama "la venganza del paganismo"⁴² es entonces parte de la línea histórica de indisciplina de las sociedades africanas y, al permitirles sobresalir del poder, representa una crítica implícita a la dominación vigente. ¿Cuáles son estos frutos y sus consecuencias a nivel eclesial, y precisamente el uso que de ellos hace el mundo sacerdotal? Se trata de los mecanismos, los modos de ser, de actuar y de pensar presentes en el ambiente sacerdotal y que provienen del estado colonial.

1.3.3.3. Anti-intelectualismo

El autor observa que la mayoría de los funcionarios de lo sagrado están monopolizados por la urgencia de tareas demasiado inmediatas para poder dedicarse, con alguna credibilidad, al ejercicio de funciones estrictamente intelectuales. Comparte la opinión de F. Eboussi que, ya en 1977, evocaba la superpoblación de los seminarios e insuficiencia del acompañamiento teológico, pedagógico e intelectual. En esta misma obra, ya denunció la multiplicación en África de una "casta sacerdotal ritualista con rendimientos cada vez más débiles, (...), cuanto más se multiplique tal clero, menos recursos habrá para ellos, más agravará la obsesión con dinero, ausentismo por negocios, venalidad, superación ritualista, incluso el vagabundismo de muchos de ellos"⁴³.

⁴² *Id.*, p.213.

⁴³ F. Eboussi, *Pour un concile africain*, Paris, Présence africaine, 1978, p.128.

Según él, el anti intelectualismo en boga en las sociedades africanas poscoloniales se refleja en el clero, ya sea expatriado o indígena. Este estado de cosas no predispone a las Iglesias cristianas de África a un distanciamiento serio de las preocupaciones alimentarias globales. Así como “este sopor intelectual coincide con el ascenso al poder de corrientes religiosas y “espirituales” que propugnan el abandono del mundo como condición esencial de la salvación. En la práctica del clero actual se ve un ritualismo invasor y degradante que antepone los ritos, devociones, actos de piedad, oraciones, procesiones, en fin, lo milagroso. Tantas prácticas que se consideran suficientes para instruir una comprensión y una práctica de fe frente a los desafíos del África contemporánea⁴⁴.

1.3.3.4. El conflicto de comer

En la jerga vigente en las ciudades africanas, la política del vientre se manifiesta por un campo semántico propio que podría resumirse en la expresión *homo manducans*⁴⁵, en los sistemas de acumulación de bienes y títulos, en particular automóviles y casas⁴⁶. A. Mbembe observa: “es evidente, desde finales de los años sesenta, que *el conflicto de comer* dividió profundamente a la clase sacerdotal”. Siendo consecuente del anti intelectualismo, el conflicto del comer se convierte en sinónimo de la *gubernamentalidad del vientre* que persiste, estructura toda acción sacerdotal⁴⁷. Aquí aparece, en la clase sacerdotal, el concepto de *éxito eclesial* que se parece fácilmente al éxito social. Con este fin, F. Bayart habla de la *política del vientre* y del *reparto de la torta eclesial*⁴⁸. Por ejemplo, el individuo que se hace sacerdote, de él, diremos que ha subido de rango social, es elevado; “no era nada, se hizo alguien” al entrar en el ministerio. Este éxito es también el de la comunidad de la que procede y que se movilizará con motivo de su ordenación, por ejemplo para ofrecerle un coche o la reparación del lugar de culto⁴⁹. Asistimos paulatinamente al surgimiento de una clase de clérigos mal formados, sumamente preocupados por su estatus social, acumulación desmedida de bienes y propiedades diversas, atraídos por el juego del dinero, alcoholismo, comodidades fáciles, etc. Esta antropología también debe tener en cuenta las luchas de poder dentro de las burocracias eclesiásticas (cargos episcopales, ejercicio patrimonial de la autoridad,

⁴⁴ Cf. A. Mbembe, *Afriques indociles, christianisme*, pp.16-17.

⁴⁵ Según J.F. Bayart, el *homo manducans* solo actúa según sus estomago; Cf. « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial » in *Politique africaine*, 35, 1989, pp.3-36.

⁴⁶ Los muebles y los inmuebles, o incluso la casa y el automóvil como bienes simbólicos para las necesidades vitales de la residencia, por tanto la protección y el movimiento, por tanto la búsqueda de la subsistencia, son signos reveladores de la comodidad social en la concepción colectiva en este contexto. Para las generaciones más jóvenes de sacerdotes, estas son las dos primeras cosas que deben adquirir.

⁴⁷ Una de las expresiones que se utilizan para expresar la gubernamentalidad del vientre es que la boca que come no habla, o incluso la cabra pasta donde está pegada. Es en este campo semántico que debemos entender la expresión el silencio de los saciados utilizada para significar la inacción del clero en connivencia porque gozando de todos los privilegios en la incompreensión del clero de segunda clase expresándose en susurros desesperados

⁴⁸ J.F. Bayart, « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre », p.56.

⁴⁹ Un análisis de la ceremonia de ordenación sacerdotal sería bastante provechoso para darse cuenta de la expresividad masiva de los mecanismos del conflicto del comer y la política del estómago. Para J.F. Bayart, la suntuosidad de las ceremonias de ordenación es indicativa de ese clima de orgullo y emulación digno de los rituales políticos del partido único. Señala algunos elementos que van en esta dirección: el ambiente es el de grandes fiestas, muchedumbre, la presencia de figuras políticas y líderes tradicionales, una gran recepción ofrecida por una élite, etc.

nepotismo y clientelismo, luchas étnicas), las estrategias a través de las cuales los clérigos esperan compartir el prestigio y rango de los dominadores de las sociedades postcoloniales.

1.3.3.5. La participación del clero en el *ethos de la munificencia o evergetismo*

En su definición original, el evergetismo consiste, para los notables, en permitir que la comunidad se beneficie de su riqueza. Su sinónimo es munificencia como disposición que lleva a dar con largueza y generosidad. ¿Cómo se traducen concretamente en la práctica del clero? El mundo clerical comparte muchas acciones con el mundo político poscolonial. Si el sacerdote es beneficiario de la munificencia como disposición a dar con generosidad, también puede recibir muchos dones y ventajas debido a su nuevo estatus social, puede buscar el patrocinio de personas influyentes capaces de apoyarlo, como los políticos que son los primeros evergetes en el caso camerunés⁵⁰. Pero el sacerdote también puede adherirse al *ethos* de la munificencia, puede compartir sus riquezas con la comunidad. Aquí el sacerdote se identifica con la élite del distrito o del pueblo, es un operador económico, avicultor, cazador, carpintero, transportista, propietario y arrendador que, a través de sus actividades, busca asegurar su propia supervivencia, pero también financiar obras en la parroquia o dar testimonio de una contribución del cristianismo a la tarea del desarrollo.

Si lo literario y lo teológico se presentan como dos caras de una misma moneda, ¿cómo dar cuenta de esta relación en el campo de la problemática de la identidad sacerdotal? Habrá que responder a estas preguntas después de analizar las propuestas del cardenal Malula y Jean Marc Ela.

1.4. En la teología africana: Card. J.A Malula y J. Marc Ela

Las representaciones que se hacen de la figura del sacerdote en la teología africana son diversas y correlativas al lugar y tiempo de su surgimiento. Nos centraremos en dos presentaciones: Card. Malula y Jean-Marc Ela. Si la primera es singular por su opción pastoral y existencial, la segunda en cambio es teológica y eclesiológica.

1.4.1. Cardenal Joseph-Albert Malula

El cardenal Joseph-Albert Malula puede ser considerado por generaciones de cristianos y teólogos africanos como uno de los padres de la Iglesia africana, considerando su gran influencia en el proceso de afirmación y autonomía de las Iglesias del continente. Rodhain Kasuba Malu también lo considera “como uno de los fundadores de las Iglesias de África, seguidor de los santos Atanasio, Cipriano

⁵⁰ La colusión entre lo eclesial y lo político sería, según el concepto de indocilidad, uno de los frutos preciosos del período colonial. En Camerún, la génesis y la experiencia de esta alianza tácita son múltiples. Ciertos obispos y ciertas autoridades políticas son antiguos camaradas del seminario, y no es tan raro encontrar en una misma pequeña familia la presencia de estos dos poderes.

y Agustín, y padre del rito congoleño de la misa. La admiración de la que es objeto sigue siendo considerable⁵¹.

1.4.1.1. Elementos biográficos

Joseph-Albert Malula nació el 17 de mayo de 1917 en Léopoldville. Fue arzobispo de Kinshasa de 1964 a 1989. Fue uno de los principales símbolos de la resistencia de la Iglesia contra el régimen dictatorial de Mobutu. Escapando por poco de una ejecución programada, incluso fue enviado al exilio forzoso en Roma, antes de regresar al país gracias a una intervención del Papa Pablo VI⁵².

Como la mayoría de las grandes figuras del episcopado africano antes y después Vaticano II, su erudición teológica y su genio pastoral cayeron en el anonimato después de su muerte. Lamentablemente, el pensamiento y la obra del cardenal Malula siguen siendo poco o mal conocidos fuera de las fronteras de África. Ninguna cátedra universitaria que lleve su nombre ni un centro para el estudio de su pensamiento teológico. No obstante, destacamos la valiosa aportación de la obra de León de Saint-Moulin⁵³ y la inestimable aportación de François Luyeye⁵⁴. Se notará, por ejemplo, que la primavera de su pensamiento se produce entre 2005 y 2007, años que consagran el retorno del pensamiento de Malula al primer plano de la vida teológica africana por la aparición de dos contribuciones considerables: *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africaine et le Saint-Siège* de Jean Mpisi⁵⁵, y *L'Église et sa mission dans l'œuvre du cardinal J. A. Malula* de Rodhain Kasuba⁵⁶.

1.4.1.2. Teología de la identidad sacerdotal según el Card. Malula

En 1988 se publicó en la *Documentación Católica* un artículo con un título muy evocador: “Ensayo sobre el perfil de los sacerdotes del año 2000 en Zaire”. Su finalidad, como sugiere el título, es trazar el *identikit* del presbítero que necesitan las Iglesias de África para el tercer milenio. Una empresa audaz pero necesaria si tenemos en cuenta la trágica situación en la que se encuentra el clero africano al final del segundo milenio, donde la cuestión de la identidad sacerdotal es uno de los problemas fundamentales que deben afrontar las Iglesias del continente.

Más precisamente, mientras se negaba a catalogar a los hombres y a distinguir entre los puros por un lado y los impuros por otro, esta eminente figura del catolicismo africano deploraba tres grandes tendencias de la nueva generación sacerdotal: una especie de *triángulo de las Bermudas* del vicio sacerdotal, uno podría decir.

1. La búsqueda exagerada del dinero, la comodidad, la vida fácil.
2. La sed de poder

⁵¹ R. Kasuba, *Joseph-Albert Malula, Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014, p.10.

⁵² Palabras del obispo Monsengwo recogidas por la Agencia Católica Internacional de Prensa (Apic).

⁵³ Léon de Saint-Moulin, *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, Kinshasa, Facultés Catholiques, 1997.

⁵⁴ F. Luyeye, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XXIII, 1998.

⁵⁵ J. Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africain et le Saint-Siège*, Paris, Harmattan, 2005.

⁵⁶ Cf. R. Kasuba, *L'Église et sa mission dans l'œuvre du cardinal J. A. Malula*, Paris, Karthala, 2014.

3. Búsqueda exagerada de la compañía de mujeres y muchachas.

Este análisis diagnóstico se abrió como era de esperar, para una mente de altos vuelos, a una propuesta teórico-práctica: el cardenal Malula traza el perfil del sacerdote para el tercer milenio.

Nos complace constatar que muchos jóvenes sacerdotes ya están manifestando en su vida las buenas tendencias que emanan de Vaticano II y que caracterizarán el perfil de los sacerdotes del año 2000. Por tanto, un nuevo tipo de sacerdotes emerge en el horizonte. Es necesario que, en los seminarios, todos los formadores, conscientes de lo que está en juego, se esfuercen por formar de manera sistemática este nuevo tipo de sacerdote: sacerdote con verdadero sentido de fraternidad y solidaridad sacerdotal; sacerdote amante del compartir, del diálogo, sin olvidar el espíritu de obediencia; sacerdote sabiendo escuchar a los demás y trabajar en equipo; sacerdote presente en el mundo pero también consciente de los peligros que esto conlleva; sacerdote que reunió al pueblo de Dios y fundador de una Iglesia inculturada. En definitiva, nuestro pueblo necesita sacerdotes que hayan recibido una sólida formación espiritual. Esta formación hará de ellos *forma gregis*, modelos del rebaño, sacerdotes creíbles que el pueblo de Dios necesita hoy⁵⁷.

1.4.1.3. Pertinencia teológica y pedagógica de la propuesta del Card. Malula

El sintetiza este perfil que caracterizará al sacerdote del año 2000 con doce atributos, alusión cierta a la numerología bíblica, la idea de perfección y síntesis: sacerdote devoto del concilio, poseedor de un verdadero sentido de fraternidad y solidaridad sacerdotal, amando compartir, diálogo, obediencia, escucha y colaboración en equipo pastoral, presencia en el mundo y prudencia relacional, unificador, fundador de una Iglesia inculturada. En definitiva, un sacerdote según el paradigma del Buen Pastor según la teología joánica, sacerdote pastor del rebaño, sacerdote creíble.

El valor añadido de esta visión es cuádruple. En primer lugar, pone en estrecha relación la pedagogía de la formación sacerdotal y la identidad sacerdotal en estos términos: "En los seminarios, todos los formadores, conscientes de lo que está en juego, deben esforzarse por formar de manera sistemática este nuevo tipo de sacerdote". En un segundo momento, ya fija la finalidad de lo que llamamos *Proyecto Formativo*. Se trata de un proyecto que define rigurosamente el ideal, el tipo de sacerdote a formar: "Esta formación hará de ellos *forma gregis*, es decir, modelos del rebaño, sacerdotes creíbles de los que hoy tiene necesidad el pueblo de Dios". En un tercer momento, ya especifica los actores y los medios: "en los seminarios, todos los formadores, conscientes de lo que está en juego, se esfuerzan al máximo para formar de manera sistemática este nuevo modelo de sacerdote". Finalmente, enmarca este proyecto teológico con una pedagogía sacerdotal coherente, científica y rigurosa, evitando cualquier tipo de improvisación y amateurismo, consciente de la necesidad de que exista un proyecto formativo performativo y eficaz en la formación de los futuros sacerdotes: "...para formar sistemáticamente este nuevo modelo de sacerdote (...)"

Solo nos queda analizar la aportación del teólogo camerunés J.M. Ela.

⁵⁷ Card. Malula, « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre », in *DC*, 1961, 1 mai 1988, pp. 463-469.

1.4.2. J.M. Ela: papel y misión del sacerdote en la teología elaniana

J.M. Ela es, a juicio de todos, el padre de la teología de la liberación africana. En sus obras proyecta las bases de una teología bajo el árbol que es una teología de la solidaridad a través de las luchas de liberación. Su teología pretende ser una relectura del Evangelio para la liberación de las masas oprimidas.

1.4.2.1. Biografía

Nacido el 27 de septiembre de 1936 en Ebolowa, en el sur de Camerún, J.M. Ela es sacerdote de la diócesis de Ebolowa con un doble doctorado primero en teología y en antropología en Francia. De regreso en Camerún en 1970, para sorpresa de todos, se encuentra con Baba Simon, el misionero descalzo y padre de los Kirdi, figura que lo fascinó durante sus estudios y que se convirtió en su maestro espiritual⁵⁸. En la montaña del norte de Camerún, más precisamente en Tokomberé, *el lugar donde se combate*, le impacta mucho la miseria de la gente cuando escucha lo que dicen porque viven en situaciones de servidumbre oculta y es el nacimiento de esta pasión por los pobres. “Me organicé para que estas personas pudieran redescubrir una cierta dignidad en nombre del Evangelio”, admitió⁵⁹. Estas comunidades en gestación, estas situaciones de injusticia y dominación, situaciones eclesiales de impasse y estancamiento serán el fermento de todo su pensamiento que buscará siempre, con distintas trayectorias, profundizar y encontrar respuestas a los enfados de esta joven Kirdi que durante una reunión nocturna alrededor del fuego había gritado: Dios, Dios, ¿y después?⁶⁰. Un verdadero grito de desesperación, asimilado al de Jesús en la Cruz, grito de todos los explotados e injustificados del África agonizante. La pregunta de esta mujer le rondará las noches. Podría traducirse como: “¿Qué significa Dios para las personas que se encuentran en situaciones de pobreza, sequía y hambruna, injusticia y opresión?”⁶¹.

De esta praxis, nacerán varias obras cuyo fin es releer el Evangelio con los ojos de los pequeños. Esta línea de pensamiento hará de él un teólogo comprometido para unos, el portavoz del África de los pequeños para otros, o incluso un sociólogo de la gente común, de la pobreza muda, del campo que muere y de las ciudades que asfixian y no un activista político. Tras esta estancia en el norte de Camerún, volvió a Yaundé donde fue vicario en un barrio obrero y pobre entre gentes cuya supervivencia dependía del ingenio y el ejercicio de pequeños trabajadores informales y simultáneamente impartía cursos en la Universidad de Yaundé. Si el compromiso de J.M. Ela no ha perdido brío, el régimen político vigente ha institucionalizado mecanismos para el ejercicio de la violencia y represión de los intelectuales⁶². Tras sus protestas públicas después del asesinato del jesuita camerunés E. Mveng con quien estuvo muy vinculado, será objeto de numerosas amenazas por haber desafiado al poder al que responsabilizaba de este

⁵⁸ Cf. J. B. Baskouda, *Baba Simon, Le Père des Kirdis*, Paris, Cerf, 2010, p.10.

⁵⁹ *Ibid.*, p.56.

⁶⁰ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.8.

⁶¹ *Ibid.*, p.9.

⁶² Cf. A. Mbembe, « Etat, violence et accumulation. Leçons d’Afrique Noire », in *Foi et Développement*, v.164, Paris, 1988, p.6.

asesinato además de recordarle su función de proteger a las personas. Amenazado de muerte por el gobierno de su país, llegó a Canadá el 6 de agosto de 1995 donde solicitó asilo pocas semanas después. Será ayudado por un círculo de amigos que estarán en el origen del *Memorandum* que protesta contra el destino que le está reservado y responsabiliza al gobierno camerunés de su seguridad física⁶³. Como todo exiliado, la estancia canadiense será tan ardua como generosa. Esta vez le permitirá hacer una mirada retrospectiva a toda su carrera y su obra. De este retiro nacerán sus dos últimas publicaciones, *Repenser la théologie africaine*, que es la síntesis revisada de sus primeras intuiciones. Murió el 26 de diciembre de 2008 en Vancouver⁶⁴.

1.4.2.2. Teología elaniana del ministerio ordenado

En cuanto al tema más amplio de la teología del ministerio ordenado en la Iglesia, y más concretamente en las comunidades de África, su aportación está contenida en varios libros y artículos. Sin embargo, su trayectoria investigadora se interesa por temas como el ministerio eclesial, los problemas de las iglesias jóvenes, la cuestión de los ministerios en África, la dependencia ministerial de las comunidades en África frente a Occidente, la reestructuración de los ministerios para salir de situaciones de impasse inducidas por la falta de sacerdotes, la hambruna eucarística, la preponderancia clerical, el mimetismo y la dependencia del sistema eclesial, los bloqueos a que ha conducido la exigencia del celibato, la no invención de ministerios a partir de la base, la dependencia sacramental de la comunidad frente al ministro, la tiranía de los clérigos o el primado de lo clerical, en definitiva la relación ministro-comunidad, la clericalización de los ministerios y de la comunidad, la ambigüedad de la renovación del diaconado permanente, la no ministerialidad de los laicos y las cuestiones subsidiarias, las situaciones de impasse inducidas por el modelo de "Iglesia sacerdotal y ritualizadora"⁶⁵, las tareas del ministerio sacerdotal en la comunidad, la presidencia de la comunidad, la revalorización de la doctrina del carácter sacerdotal. La autonomía de las Iglesias, el derecho a la diferencia, la ética de la transgresión, el árbol de la palabrería, la pastoral del desván vacío, la pastoral de la inteligencia cristiana, la reestructuración de los ministerios forman un *todo inseparable* en el pensamiento teológico y eclesiológico de J-M.Ela.

Más precisamente, la aportación de J-M.Ela en la teología del ministerio ordenado viene en términos de sacerdocio profético, dirá que la tarea del sacerdote en el mundo es una tarea profética. Vamos a explicar su aportación acercándola según una triple presentación: el eje teológico, pastoral-existencial y las distintas soluciones recomendadas para volver a empezar.

⁶³ Y. Assogba, A. Mbembe et C. Monga, *Mémoire au sujet des menaces de mort à l'encontre du Professeur Jean-Marc Ela et de son départ forcé du Cameroun*, Hull-Ottawa, Québec, Canada, Miméo, Août 1995.

⁶⁴ La fecha de su muerte sigue siendo debatida, algunos adelantan el 15 de diciembre y otros la retrasan al 26 de diciembre de 2008.

⁶⁵ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.290.

1.4.2.2.1. Eje teológico: presupuestos teológicos del sacerdocio profético

Este proyecto pasa por la reinención del cristianismo, la articulación de lo universal y lo particular, unidad y diversidad, evitando “cualquier atisbo de estrecha militancia”. Este proyecto pretende sacar la fe en Jesucristo de cualquier condicionamiento mediterráneo y occidental con la premisa de que podemos alcanzar una fe pura, un cristianismo en estado puro. La reapropiación del proyecto de los misioneros, como señala I. Ndongala, se abre a tareas de invención, de creatividad eclesial, a partir de la particularidad existencial africana y con respecto a los problemas concretos que surgen de la historia actual. De ahí la cuestión eclesiológica y teológica de que las Iglesias locales “puedan vivir y celebrar la memoria de Jesucristo en su propio nombre”, y la propuesta de una reestructuración del ministerio eclesial en su conjunto. Las propuestas de los teólogos africanos se refieren al ritual de los sacramentos, las materias eucarísticas, la presidencia eucarística, la existencia de un rito propio, de un derecho particular para las Iglesias de África, así como la diversificación de los ministerios⁶⁶.

¿Cómo conciben J-M.Ela y los demás teólogos africanos esta empresa de refundación del cristianismo? Según J-M.Ela, la búsqueda de una nueva comprensión de Cristo debe orientar al teólogo africano más hacia la Biblia que hacia la dogmática de la Iglesia⁶⁷. Por su parte, I. Ndongala sostiene que “es necesario, por tanto, que los teólogos africanos propongan otro modelo eclesial capaz de permitir a las comunidades cristianas enraizadas en su entorno darse una fisonomía específica y particular⁶⁸”.

Además, la pregunta fundamental se formula en estos términos: ¿Qué ministerios necesitan las Iglesias de África para anunciar la salvación en Jesucristo? El punto de partida de su propuesta es su convicción de que el estatuto clerical y sacerdotal de los ministros ordenados no agota todos los carismas presentes en la comunidad. Por lo tanto, es necesario construir comunidades bajo el modelo de las comunidades del NT y diversificar los ministerios según el *sitz im leben* de estas comunidades creyentes llamadas a responsabilizarse para ser autosuficientes⁶⁹. Favorece la consideración de las especificidades de cada contexto sociocultural⁷⁰.

Más precisamente, su propuesta subraya este punto esencial: el derecho de las Iglesias de África a darse los ministerios que necesitan. Lo cual se traduce en otra pregunta fundamental: ¿Podemos hablar de un derecho a la diferencia dentro de la Iglesia Católica? Por eso rechaza este modelo eclesiológico que hace del presbítero el ministerio necesario, no sólo de la Eucaristía, sino de toda la vida de la comunidad creyente, sustentando el fuerte vínculo entre comunidad y ministerio.

⁶⁶ En opinión de estos teólogos, concentrarse exclusivamente en el surgimiento del clero indígena es de hecho perpetuar y reforzar un modelo eclesial que mantiene a las Iglesias en dependencia, es perpetuar el modelo eclesial mimético y de extraversión.

⁶⁷ J.M. Ela, *Ma foi d'africain*, p.202.

⁶⁸ I. Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, p.27.

⁶⁹ Como modelos de estas comunidades, J.M. Ela tiene en mente las comunidades del NT, en particular las comunidades de la época de Pablo y Bernabé. Comunidades que experimentan la acción permanente del Espíritu Santo y así se dan ministerios que contribuyen a su edificación como cuerpo de Cristo. Son pneumatológicas, inventivas y evangelizadores.

⁷⁰ J.M. Ela, *Ma foi d'africain*, p.88.

Así, por ejemplo, encontraríamos soluciones pertinentes al hambre eucarístico que obliga a las comunidades al fenómeno de la protestantización. ¿Qué sugiere?

Su propuesta se refiere a la delegación al cargo pastoral, así los ministros laicos recibirán oficialmente una delegación episcopal para la presidencia de la Eucaristía. Sería otra modalidad participativa en el ministerio jerárquico y pastoral de la Iglesia, siguiendo el ejemplo de la ordenación sacramental.

Al refutar la ordenación de hombres casados, que califica de *solución problemática*, J-M. Ela aboga por la posibilidad de presidir la Eucaristía por delegación episcopal. A la imposición de manos como medio de entrada en el ministerio, propone otra modalidad que califica la presidencia de la Eucaristía: la comunión de toda la Iglesia en el ministerio de Cristo en el Espíritu.

1.4.2.2.2. El eje pastoral y existencial

A principios de los 80, J-M.Ela hablaba de los presbíteros vagabundos y denunciaba su obsesión por el dinero. El concepto del sinhogarismo de los presbíteros es la síntesis de un artículo que publicó en la revista *Effort Camerounais*, el bimensual de la Conferencia Episcopal Nacional de Camerún, cuyo título es de por sí muy sugerente: “De los presbíteros-vagabundos. De la obsesión por el dinero a la obsesión por la evangelización”⁷¹.

Estamos en 1971, solo seis años después de la clausura del concilio, las palabras del autor vienen a romper una creencia común: el ministerio ordenado en las Iglesias de África estaba exento de toda crítica e idea de refundación. Sin embargo, él sintetiza el ser y la acción sacerdotal en las Iglesias de África a través del enigmático concepto de “presbíteros-vagabundos”.

¿Qué es exactamente? Esta situación según J-M.Ela es, en su dimensión activa, el modo de existencia y acción de los presbíteros que viven al margen de su identidad sacerdotal, ejerciendo el ministerio y viviendo la pastoral sin ética ni deontología. Caracteriza este flagelo con expresiones muy fuertes como: la preocupación obsesiva por el dinero, el ruido del dinero es extremadamente desagradable alrededor del altar, la estrechez del espíritu del clero, la mentalidad *mamonizada* que se cierre a todas preocupaciones cristianas, la obsesión por el dinero conduce a la *esclerosis* de la vida espiritual porque reduce el ministerio sacerdotal a una profesión, un lucro o a una carrera⁷². Si su principal obsesión es el dinero, significa que tienen una visión mercantilista del ministerio que, sin embargo, los sitúa como guías de la comunidad. Su modo de actuación, cuando no tiene en su origen un frenesí en la búsqueda de dinero, tiene como principio estructurante la escalada de los sacramentos como el bautismo, la primera comunión o incluso la celebración de funerales. Son numerosos los ingredientes para caracterizar el *modus operandi* del presbítero-vagabundo: tráfico sobre las misas, pinchazo sobre las colectas cuando éstas no se multiplican sin justificación o consulta previa y sin la opinión de los consejos parroquiales, imposición de

⁷¹ *Id.*, « Des prêtres clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation » in *L'Effort camerounais*, 796-797, nov.-déc. 1971, p.795.

⁷² *Ibid.*, p.796.

servicios pastorales como los funerales, misas en casas, bendiciones de hogares, sanación del árbol genealógico, etc.

J.M.Ela advierte el advenimiento de una clase sacerdotal cuya propensión a una vida de lujo es una ofensa a Cristo que se identificó con todos los pobres de la humanidad. Se dedica a la vida fácil, refractaria a la formación intelectual y no puede vivir desinteresadamente la fraternidad sacerdotal, como no está dispuesta a vivir la colaboración dentro del presbiterio, ni a promover un laicado responsable y maduro. Es autoritaria con los laicos, particularmente con el mundo femenino. Presbíteros amantes del alcohol y adeptos de las fiestas populares. Es un eufemismo si J-M.Ela no compara esta clase con el mercenario del que habla el Evangelio de Juan⁷³. Constatamos por un lado la falta de imaginación de las Iglesias africanas con respecto a la formación sacerdotal inicial y permanente, y por otro lado la vida y el ministerio de los pastores. Aquí, observa, prima el ingenio donde “cada uno se las arregla como puede” y la mentalidad de “salvar a quien pueda”. Entonces nota que cada presbítero logra obtener dinero. Cualquiera que no tenga éxito en este empeño es considerado un incapaz, un fracasado o un idiota. Estos sujetos manifiestan una doble enfermedad: la ceguera y desconocimiento de las realidades cotidianas en las que tantos hombres y mujeres luchan por dar pequeños pasos hacia la liberación⁷⁴. Entendemos, pues, que se trata de un clero alejado de las luchas del pueblo, ignorando u oponiéndose a las aspiraciones de liberación de los oprimidos, sin pasión de los pobres⁷⁵.

J.M.Ela encuentra el origen de esta búsqueda desordenada de medios de subsistencia en la falta de organización de la Iglesia, que debe preocuparse seriamente por la vida material de sus presbíteros, sólo el lujo insolente de ciertos presbíteros y dignatarios eclesiásticos, la obsesiva preocupación entre el clero en su conjunto son tan inaceptables como la condición de "vagabundo" a la que a veces son condenados ciertos presbíteros.

¿Qué hay que hacer? Los laicos deben implicarse en la búsqueda de soluciones al problema de la supervivencia material del clero y en una planificación eficaz para evitar que el clero esté constantemente expuesto a la búsqueda anárquica de los medios de vida. Así podrá pasar de la *obsesión por el dinero* a la *obsesión por la evangelización*. Una cuestión que permanece abierta y que merece una verdadera profundización.

1.4.2.2.3. El eje de las soluciones propuestas

Como soluciones a esta situación de crisis, las propuestas de J-M. Ela es muy elocuente y perspicaz. Podemos agruparlos en cinco categorías: teológica, pedagógica, pastoral, espiritual y profesional.

⁷³ Jn 10,12.

⁷⁴ J.M. Ela, *Ma foi d'Africain*, p.19.

⁷⁴ *Ibid.*, p.21.

⁷⁵ *Id.*, p.20.

1.4.2.2.3.1. Teológico

Sobre todo, el postulado es pasar del modelo eclesial resultante del cristianismo misionero a una eclesiología rediseñada en la base, y es a partir de esto que estructuraríamos las líneas maestras de un nuevo modelo sacerdotal rediseñado al contrario del modelo sacerdotal tridentino vigente en las Iglesias de África. No se trata de mover un punto del tablero sino de revisar la estructura del conjunto del tablero. Luego, debemos volver a la esencia de la identidad sacerdotal, a lo que constituye la naturaleza misma del ministerio. Según él, es necesario partir de la misión principal del sacerdote que explica en estos términos "la preocupación primera del siervo de Cristo es el advenimiento del Reino de Dios: es la difusión de la Buena Noticia que justifica la existencia sacerdotal, su obra esencial es contribuir a la humanización de las condiciones de existencia de los hombres para que podamos decir verdaderamente que son imagen de Dios⁷⁶. Milita por una existencia sacerdotal simple y pobre: La fuente de nuestras miserias materiales, argumenta, es también la tentación de elevar nuestro estilo de vida al nivel de modelos impuestos por las sociedades de consumo y burgueses occidentales. En verdad, el teólogo camerunés sitúa al sacerdote en la profunda inmersión y asunción de la existencia humana. Es insertándose profundamente en la vida de su pueblo, comprometiéndose en la historia de los hombres, que el sacerdote puede participar en su desarrollo y en su liberación. Esta vocación la lleva a ser solidaria con las categorías sociales más desfavorecidas⁷⁷.

1.4.2.2.3.2. Espiritualidad

Lo que hace latir el corazón del *ser sacerdotal* es lo que él designa con la expresión "espiritualidad de Nazaret", que es una espiritualidad del trabajo y no una mística del entierro. Se trata de contribuir a la redención del trabajo. Ya había definido la relación entre vida contemplativa y misión en el contexto de las Iglesias locales.

En cuanto la salvación es el Reino de Dios en este mundo, el mensaje del Evangelio debe nutrir la reflexión y la meditación cristiana teniendo en cuenta los lugares de encuentro del Dios vivo en nuestra historia. Asimismo, la espiritualidad cristiana, que no puede confundirse con la interioridad, exige romper con una religión desinteresada para asumir las aspiraciones humanas y la totalidad de la creación a través de mediaciones históricas cuyo papel salvífico debe ser reconocido⁷⁸.

1.4.2.2.3.3. Pedagógico

El propósito de J.M Ela es repensar toda la formación para que los presbíteros puedan ejercer una profesión, pero reconoce instantáneamente un bloqueo estructural ante esto: No veo cómo es posible con un cierto culto de seminarios de tipo tridentino. Por tanto, es necesario pasar de un modelo sacerdotal, de tipo

⁷⁶ *Id.*, p.21.

⁷⁷ *Id.*, p.23.

⁷⁸ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.253.

tridentino, a un modelo sacerdotal rediseñado en la base según el contexto africano y los desafíos vinculados al anuncio del Evangelio en las comunidades africanas.

Es cierto que hay una brecha entre el clero y la población tanto en los pueblos como en las ciudades. Además, el clero forma parte de una clase social privilegiada. En general, no vive en la escasez. Creo que hay que repensar la formación del sacerdote. Desafortunadamente, Roma tiene modelos de clero, modelos de sacerdotes. Sin embargo, estos modelos no son necesariamente los que nos conviene y el programa de formación en los seminarios no parece haber integrado del todo las cuestiones que plantea este mundo con el que nos toca convivir cuando nos encontramos ya sea en un pueblo o en un distrito de ciudad con sus problemas. La formación que se da sólo tiene la función de reproducir una raza que, aquí en Europa, está en vía de extinción. La solución sería que el clero africano hiciera una opción solidaria con los pobres, con los desposeídos y caminara con ellos con miras a su reconstrucción, a su renacimiento. Es un problema de elección a realizar⁷⁹.

1.4.2.2.3.4. Profesional

Esta es una de sus principales novedades: propugna la existencia de un clero que viva de su actividad profesional. Sería más exactamente una parte del clero: presbíteros que han recibido una formación profesional previa. ¿Cómo se justifica esta actividad profesional del presbítero? De entrada, subraya, el trabajo es una actividad y una experiencia humana fundamental. Para el presbítero, no trabajar es jugar al ángel. Pero el angelismo no siempre es evangélico. Para dar consistencia a su propuesta, no tuvo mejor camino que utilizar el modelo de Cristo: “Cristo acepta ensuciarse las manos para cumplir su misión de Salvador, (...), Cristo no vivió como un clérigo: su vida se parece a esa de un laico. Lo mismo ocurre con los apóstoles: Pedro era pescador y Pablo tejedor de tiendas”. El modelo es el mismo Cristo que trabajó con sus manos, porque el Redentor del género humano es también el carpintero de Nazaret. Luego, plantea los prolegómenos de la aceptación y el ejercicio de la actividad profesional del sacerdote: “el trabajo aquí sólo es aceptable si permite una distribución de los recursos. Esto supone una reorganización previa de la vida comunitaria, un redescubrimiento de la fraternidad sacerdotal. En un equipo sacerdotal, se podría admitir que ciertos presbíteros hacen vivir a otros por el oficio que ejercen o por su profesión. Lejos de hacer una propuesta ingenua, inmediatamente subraya que esta posibilidad choca con el individualismo clerical, habría que repensar las mentalidades para evitar la constitución de un doble clero: un clero que vive de los recursos que provienen de un trabajo profesional y un clero pobre porque no tiene posibilidad de encontrar un empleo remunerado. La condición salarial del presbítero sería un camino cerrado por las contradicciones que engendra. La oficina no es necesariamente el único lugar de encuentro para los hombres.

La actividad profesional del clero, lejos de ser una búsqueda del pan de cada día, es más bien una mística de presencia revestida de una finalidad misionera. Se trata de compartir las condiciones de vida de los hombres con miras a la

⁷⁹ Conférence de Jean-Marc Ela, « Vers des Sociétés plus justes : les défis de l'Afrique, Qu'as-tu fait de ton frère ? », 23 Février 1997, Conférence CCFD, Paroisse Saint Germain de l'Auxerrois.

evangelización del mundo del trabajo, porque "el subdesarrollo no debe hacernos perder la finalidad misionera de la actividad profesional del presbítero". Esta obra pretende, en primer lugar, que el presbítero asuma la condición de su pueblo con sus dificultades materiales y económicas. En base a la prescripción del decreto conciliar sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, "los presbíteros no podrían ser ministros de Cristo, si permaneciesen ajenos a la existencia de los hombres y a su condición de vida"⁸⁰, J-M. Ela sostiene que es insertándose profundamente en la vida de su pueblo, es comprometiéndose en la historia de los hombres que el presbítero puede participar en su desarrollo y en su liberación. Su consagración no es separación del mundo, mucho más no es indiferencia ni desprecio, no se opone a la humanidad, al contrario, se une a ella⁸¹.

Esta vocación la lleva a ser solidaria con las categorías sociales más desfavorecidas. El presbítero debe estar presente en todos los ambientes donde se prepara el futuro del mundo, llegando a los marginados⁸². Concluye, en esta perspectiva;

Ser presbítero no es un subempleo. En un país subdesarrollado, el sacerdote debe ignorar el complejo de inutilidad. Es el hombre más preocupado en cuanto su vida misma es una participación en el cuidado de los hombres, en sus preguntas y sus angustias. La tarea del sacerdote se hace más exigente por la misma situación de subdesarrollo de su pueblo. Porque, en este sentido, el sacerdote es la conciencia de esta situación: es la voz de los que no tienen voz. La tarea de los sacerdotes en el mundo es una tarea profética⁸³.

Evidentemente, recuerda, el principal problema del clero no es particularmente el de su inserción en la sociedad por medio de un trabajo, no le basta tener un trabajo, su trabajo esencial es contribuir a la humanización de las condiciones de vida de los hombres. Los presbíteros, por lo tanto, deben salir de sí mismos para mirar más allá de sus problemas de la vida material.

1.4.2.2.3.5. Pastoral

J-M.Ela sugiere que para pasar de la obsesión por la búsqueda de dinero a la obsesión por la evangelización, es urgente resolver la cuestión de la falta de estructuras de seguro efectivas en las diócesis. Es necesaria una planificación para definir las necesidades prioritarias del clero y los medios para satisfacerlas. Sin esta medida, los presbíteros estarían constantemente expuestos a la búsqueda anárquica de los medios de vida. Según él, es necesario cambiar la mentalidad individualista de muchos presbíteros y desarrollar la preferencia por profesiones que pongan al sacerdote en la masa humana.

Estas reflexiones de J.M.Ela, que encontramos desarrolladas en algunas de sus obras, conferencias y otros artículos, estructuran básicamente una teología del ministerio ordenado suficientemente consistente y coherente con los presupuestos teológicos, históricos, eclesiológicos, pedagógicos, pastorales y existenciales. Esta es su especificidad y su distinción desde las perspectivas de otros teólogos

⁸⁰ PO 3.

⁸¹ J.M. Ela, « *Des prêtres clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation* », p.790.

⁸² Pablo VI, Encic. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: AAS 56, 1964, pp. 627-638.

⁸³ J.M. Ela, « *Des prêtres clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation* », p.791.

analizados anteriormente. Sugiere refundar el modelo eclesial y, por otro lado, el modelo sacerdotal que confiere al sacerdote una identidad y una misión muy precisas dentro de la Iglesia y de la sociedad. Sólo nos queda explorar la producción de la experiencia sinodal africana.

1.5. Identidad sacerdotal en la experiencia sinodal africana: *Ecclesia in Africa y Africa Munus*

La experiencia sinodal africana, comparada con otras Iglesias del mundo, es bastante pobre. África hasta ahora ha conocido solo dos sínodos.

1.5.1. Génesis de la sinodalidad eclesial africana

En la tradición de la Iglesia, las asambleas de obispos, también llamadas sínodos, son de antigua tradición y constituyen un órgano consultivo instituido por Pablo IV en 1965 para responder al deseo de los padres conciliares de mantener vivo el espíritu de colegialidad engendrado por el concilio⁸⁴. Etimológicamente, la palabra sínodo proviene del griego antiguo *sun-odos*. Está formado por *odos*, *caminar* juntos. Significa por tanto: viajar juntos, pero también tiene el significado de: cruzar el mismo umbral o vivir juntos, por lo tanto, reunirse. Al igual que los otros sínodos, es una asamblea consultiva convocada por el Papa sobre una cuestión específica relativa a áreas geográficas bien definidas o un continente⁸⁵. Desde el punto de vista organizativo, el sínodo reúne a representantes del episcopado designados por las conferencias episcopales, así como cardenales, obispos, religiosos, rectores y líderes de movimientos y asociaciones designados por el Papa como padres sínodos y expertos o *periti*. El Papa, con sus colaboradores y los dicasterios de la curia, se inspira en el contenido de las propuestas, las evalúa, las profundiza. Después escribe una exhortación postsinodal que define una orientación sobre una determinada cuestión pastoral y estimula el celo de los creyentes. Por su naturaleza y por su función eclesial, el sínodo es consultivo. Por tanto, no debe confundirse con el concilio que tiene un carácter ecuménico, deliberativo y en el que están llamados a participar todos los obispos del mundo.

La Iglesia africana beneficia de una doble experiencia sinodal y su práctica sinodal africana tiene una prehistoria. En efecto, fue en septiembre de 1977, en Abidjan, durante un simposio organizado por la Sociedad Africana de Cultura sobre "La civilización negra y la Iglesia católica" que el filósofo camerunés Fabien Eboussi Boulaga propuso "que se convoque un concilio de la Iglesia católica en África"⁸⁶.

Desde la idea explícita de un concilio africano hasta el anuncio de la convocatoria de la Asamblea Especial para África del Sínodo de los Obispos en

⁸⁴ Pablo VI, motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, 15 de septiembre de 1965.

⁸⁵ Según el motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, en ciertos casos, el Papa puede otorgar poder deliberativo al sínodo de los obispos. Todavía depende de él, en última instancia, ratificar las decisiones tomadas por esta asamblea. El Código de 1983 en su canon 343 insiste en el carácter verdaderamente ocasional de este voto deliberativo.

⁸⁶ Las Actas de este simposio aparecieron en 1978 bajo el título "La Civilización Negra y la Iglesia Católica. Actas del simposio de Abidjan 12-17/9/1977", Paris-Dakar, African Présense-New African Editions, 1978 ; se encuentra allí la llamada de F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine, (étapes et organisation) », p.342.

enero de 1989 por Juan Pablo II, se inicia una historia de un malentendido entre Roma y las Iglesias africanas. Si su convocatoria es, en opinión de algunos, el resultado de un compromiso entre partidarios de un concilio africano y opositores por miedo al aspecto reivindicativo que podría tener una reunión continental, no obstante reconocemos su carácter innovador en algunos niveles, pero no gran declaración doctrinal respecto a nuestro tema.

1.5.2. Evaluación africana de la experiencia sinodal

El Sínodo Africano suscitó tanto entusiasmo como decepción. Unos se alegran del renacimiento de la evangelización “hacia el gran jubileo del año 2000”; otros, confrontados con la vida cotidiana de las comunidades, tienen la impresión de que el sínodo se celebró lejos de ellos y no produjo ningún cambio concreto; algunos, finalmente, expresan su pesar por el carácter centralizador de la Iglesia romana. A sus ojos, no es necesario que el servicio de unidad confiado al sucesor de Pedro pase por el derecho latino. Quieren el surgimiento de un derecho eclesiástico africano. Además, estando el gusano en el fruto, no cabía esperar una gran innovación y propuesta teológico-eclesiológica del sínodo africano. La pedagogía adoptada por el sínodo sitúa la realidad eclesial africana en un lugar de subordinación al magisterio romano más que un lugar sacramental de comunión⁸⁷. Es sin duda en este sentido que M. Cheza dirá que “la institución sinodal es más una cuestión de primado papal que de colegialidad episcopal”⁸⁸. Se notará, después de otros, que el procedimiento del sínodo continental hace que los intercambios y propuestas de los obispos se inclinen hacia las perspectivas de la enseñanza del Papa. Hace prevalecer el punto de vista romano sobre el testimonio de fe de los pastores de las Iglesias locales. Saliendo del sínodo, la impresión clara es que Roma ha hecho oír su voz y reafirmado sus posiciones más que haber escuchado a las comunidades africanas. ¿Cuál es la teología de la identidad sacerdotal que emerge de la doble experiencia sinodal africana y su relevancia teológica?

1.5.3. El primer sínodo africano

A petición de Juan Pablo II, con vistas a un renovado esfuerzo de evangelización del continente, se celebró del 10 de abril al 8 de mayo de 1994 la Primera Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África sobre el tema: “La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000: seréis mis testigos (Hch 1,8)”. El análisis de las propuestas de los padres sinodales y el contenido de la exhortación *EA* es la expresión clara de este doble lenguaje entre Roma y las Iglesias africanas, una situación de incongruencia tanto teológica como eclesiológica. Es como se señaló anteriormente, es una historia de fracturas, verdadero diálogo de sordos donde el Santo Padre y los padres sinodales no se entienden, no se escuchan, pero piensan en conversar juntos. Entre el texto de las propuestas de los Padres y el texto definitivo de *EA*, nos encontramos con

⁸⁷ Cf. I. Ndongala Maduku, « Un synode continental à l'épreuve de l'ecclésiologie », in *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique*, Actes des journées d'études à Louvain-la-Neuve, 2008, pp.18-28.

⁸⁸ M. Cheza, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Harmattan, 1996, p.60.

numerosas omisiones, rectificaciones voluntarias por parte del Santo Padre, ciertas orientaciones retomadas por la exhortación no reflejan el espíritu de las propuestas de los Padres sinodales.

A continuación, identificamos estas fracturas mediante el análisis de las Propositiones relacionadas con el tema de nuestro estudio⁸⁹.

1.5.3.1 Presentación de la exhortación *Ecclesia in Africa*

EA fue publicada por Juan Pablo II en Yaundé el 14 de septiembre de 1995. Incluye ocho grandes articulaciones, haciendo un total de 144 números.

Más concretamente, el documento dedica tres números al sacramento del Orden, presentándolo desde una perspectiva martirológica y evangelizadora (Seréis mis testigos en África). Lo cual, por tanto, ya puede identificar toda la teología ministerial que será defendida por el magisterio pontificio a través de la exhortación. Un estudio sincrónico de todos los números permite comprender que los ministros ordenados están llamados a definirse en África como agentes de evangelización, mediante un testimonio de santidad en el seno de las comunidades eclesiales vivas mediante la promoción de los laicos, catequistas y otros agentes pastorales trabajando por la promoción de la mujer, jóvenes, consagrados, consagradas, etc.

1.5.3.2. El episcopado en *Ecclesia in Africa*

Con respecto específicamente al episcopado, la declaración del Santo Padre en el número 98 de la exhortación es una exposición muy densa del ministerio episcopal.

Los Obispos mismos deben tener gran cuidado en apacentar la Iglesia que Dios se adquirió con la sangre de su propio Hijo, cumpliendo así el encargo confiado a ellos por el Espíritu Santo (*Hch* 20, 28). Dedicados, según la recomendación conciliar, a «prestar atención a su misión apostólica como testigos de Cristo ante los hombres», deben ejercer personalmente, colaborando confiadamente con el presbiterio y con los demás agentes pastorales, el insustituible servicio de la unidad en la caridad, atendiendo con solicitud los ministerios de la enseñanza, de la santificación y del gobierno pastoral. Han de procurar atender además a la profundización de su cultura teológica y al afianzamiento de su vida espiritual, participando, en cuanto sea posible, en las jornadas de *aggiornamento* y de formación organizadas por las Conferencias episcopales o por la Sede Apostólica. Nunca han de olvidar, en particular, la exhortación de san Gregorio Magno, según la cual el pastor es luz de sus fieles sobre todo por una conducta moral ejemplar e impregnada de santidad⁹⁰.

Se pide a los obispos, en el ejercicio de su oficio apostólico en colaboración con sus sacerdotes y otros agentes pastorales, que se comprometan personalmente en el servicio de la unidad. El tema vuelve al contenido del ministerio del obispo, como sucesor de los apóstoles, declinado aquí por la trilogía: enseñanza, santificación y gobierno pastoral. También es muy significativa la exhortación a la santidad, para fortalecer su vida espiritual. La referencia al modelo de pastor que

⁸⁹ Eso es un total de 64 propuestas publicadas el 6 de mayo junto con el Mensaje.

⁹⁰ *EA* 98.

propone san Gregorio Magno, presentando al pastor como luz de sus fieles, cierra esta nota enteramente evangélica y cristológica: Pastor, luz de sus fieles. En definitiva, esta doctrina del ministerio episcopal contenida en este número está en gran parte en continuidad con la doctrina conciliar sobre el episcopado.

Brevemente, podemos afirmar que más allá de las propuestas prácticas que hace el magisterio, estamos muy lejos de una teología ministerial original, elaborada y estructurada. Nos mantenemos en el horizonte de la repetición, de la exhortación, de la regla, sin innovar abordando las inquietudes y otras cuestiones que han quedado sin resolver y planteadas por algunos padres sinodales en sus propuestas⁹¹. Presentado por el Papa como sínodo de la Resurrección, sínodo de la esperanza⁹², no fue así en lo que se refiere al ministerio episcopal: ninguna nueva declaración, ninguna innovación que vaya en el sentido de alguna refundación.

1.5.4. El Segundo sínodo africano

Anunciada por Juan Pablo II en marzo de 2005 y convocada por Benedicto XVI poco después de su elección, la segunda asamblea del Sínodo de los Obispos dedicada a África llega quince años después del primer Sínodo africano. Esta segunda asamblea sinodal se celebró del 4 al 25 de octubre de 2009 en Roma, sobre el tema: “La Iglesia en África al servicio de la reconciliación, la justicia y la paz”. Un tema al que el Papa adjuntó el verso: “Vosotros sois la sal de la tierra; vosotros sois la luz del mundo” (Mt 5,13).

¿Cuál es su contexto? La situación africana no es la más halagüeña ya que ha empeorado considerablemente: inestabilidad política y guerras civiles, empobrecimiento y migración. En resumen, África está muriendo lenta e irreversiblemente. ¿Por qué un segundo sínodo? ¿Se siente inacabado? Ciertamente, como señala Pius Rutechura, convocar un segundo sínodo para África significa que la Iglesia en África tiene una agenda inconclusa⁹³.

1.5.4.1. El episcopado en *Africae Munus*

Una lectura rápida de *AM* permite darse cuenta de la abundancia de datos relativos al ministerio del episcopado. El documento presenta dos partes principales y en la segunda trata el ministerio ordenado “A cada uno se le da la manifestación del espíritu para el bien común (1Co 12,7)”. Más específicamente, el Capítulo I está dedicado a los miembros de la Iglesia como agentes de reconciliación, justicia y paz. Y el subtítulo I está dedicado a los obispos, conjunto formado por ocho números, que van desde el n.100-n.107. Analizaremos estos diferentes datos y responderemos a la siguiente pregunta: ¿Se puede hablar de una teología del episcopado en la exhortación *Africae Munus*?

⁹¹ Por ejemplo, en las sugerencias importantes que se habían destacado en la *Relatio post disceptationem*: por ejemplo, el establecimiento de estructuras eclesiales para construir la Iglesia como familia y comunidad, con nuevos ministerios, (nº 21 y 22).

⁹² EA 13.

⁹³ P. Rutechura, « Church in Reconciliation: Justice and Peace in the AMECEA », in *AFER* 50/3-4, 2008, p.170.

Notamos una consideración más importante del ministerio del episcopado en comparación con el primer sínodo que había dedicado solo un número al episcopado (EA 98). Desde un punto de vista estructural, el episcopado es tratado en la segunda parte de la exhortación, y en el capítulo I dedicado a los miembros de la Iglesia, capítulo que comienza con los obispos, traicionando la eclesiología piramidal subyacente por la que se sitúan los obispos en la cima del pueblo de Dios.

A modo de conclusión, en comparación con el primer Sínodo africano, el segundo Sínodo presenta avances considerables en la visión del episcopado en la Iglesia de África. En primer lugar desde un punto de vista cuantitativo, se dedica una presentación más amplia, un total de 8 números. Y luego, a nivel cualitativo, una nueva conciencia expresada por una nueva terminología: gobierno de la Iglesia local, colegialidad, *tria munera* episcopal, comunión con el obispo de Roma, papel de las conferencias episcopales nacionales y regionales, administración y gestión de las diócesis, la promoción del SCEAM, etc.

A pesar de estos varios elementos convincentes, que son una repetición de la doctrina conciliar sobre el episcopado, no se puede considerar la experiencia sinodal africana como un ejemplo de elaboración de una teología del episcopado en la Iglesia-familia. Las dos exhortaciones quedan al nivel de simple repetición y exhortación, sin pretender elaborar una reflexión sistemática sobre el episcopado. Por lo tanto, debemos examinar esta opción del magisterio pontificio.

Conclusión

Acabamos de revisar la problemática del ministerio episcopal en la teología africana. Nos correspondía exponer sucintamente el *status quaestionis* del episcopado a partir de un análisis y una observación crítica de la situación actual de la *questión* sacerdotal. Surge que la visión panorámica es rica en colores y variantes considerando, por ejemplo, la extensión y naturaleza de los problemas recurrentes y soluciones propugnadas, ya sea en la literatura africana o en la teología. Si los dos sínodos africanos representan momentos de síntesis, expresión y orientación de la fe en las Iglesias africanas, no podemos, sin embargo, reconocer su condición de órgano de redefinición, menos aún de propuesta y elaboración de una nueva teología del episcopado.

Por lo tanto, creemos que vale la pena analizar actualmente la identidad específica de la Iglesia-familia de Dios en África, en particular su génesis histórica, su relevancia para nuestro tema y los escollos que deben evitarse para hacerla una realidad performativa en la estructuración de una teología del episcopado.

CAPÍTULO 2. IGLESIA-FAMILIA DE DIOS: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS Y ESCRITURÍSTICOS Y REAPROPIACIÓN AFRICANA

Introducción

En esta parte de nuestra reflexión, se tratará de analizar los fundamentos teológicos y escriturísticos de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, su recepción a nivel de los teólogos africanos tras el reconocimiento oficial por el Sínodo africano de 1994 y su relevancia para la renovación de la teología del episcopado. Un momento importante será pues la reapropiación de esta *eclesiología inculturada* por algunos teólogos africanos, en particular F. Appiah-Kubi, A. Ramazani y J-M. Ela que son las figuras más representativas de esta eclesiología africana en proceso de sistematización.

2.1. La Iglesia-familia de Dios: fundamentos bíblicos

Un dato ya adquirido por la mayoría de los eclesiólogos es la existencia de una pluralidad de imágenes eclesiológicas, aunque el desafío permanece en el nivel de la coexistencia y complementariedad entre ellas¹. Según G. Danneels, quien resultó ser uno de los teólogos que desarrolló la eclesiología de comunión como participante en el Sínodo de 1985: La Escritura misma usa una plétora de imágenes para significar la realidad de la Iglesia: ninguna de estas imágenes puede expresar plenamente lo que es la Iglesia. El NT contiene al menos 96 términos diferentes para expresar la realidad de la Iglesia: rebaño, campo, vid, sarmiento, templo, casa de Dios, novia, esposa, reino, familia, madre, fraternidad². Incluso LG ofrece su propia lista³. Son en cierto modo varios prismas, facetas y ángulos que juntos permiten tener una imagen exacta de la realidad que significan. Si la Iglesia-familia es una de estas metáforas eclesiológicas, debe por lo tanto ser confrontada con los datos normativos de la Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia y con otros modelos eclesiológicos para seguir siendo relevante, verdadera y creíble. En cuanto a los fundamentos escriturísticos, nos limitaremos al análisis de los sinópticos y del cuarto evangelio para poner de manifiesto la actitud de Jesús frente a la familia.

2.1.1. La Iglesia-familia de Dios en los Evangelios

Tras una explicación etimológica de *familia*, se procederá al análisis de las perícopas relativas al término familia en los sinópticos y el cuarto Evangelio.

2.1.1.1 Precisión terminológica

Del latín *familius*, sirviente, nació el latín clásico *familia*, que designaba para los romanos a todos los *famuli*, es decir, a los esclavos adscritos a la casa del amo,

¹ A. Dulles es consciente de que el número de modelos de la Iglesia puede variar. Admite que en sus análisis anteriores invocó la existencia de siete, incluso ocho modelos (Comunidad de discípulos, cap. XIII, "Modelos de la Iglesia"). Sin embargo, para facilitar la presentación de la investigación, propone el análisis de sólo cinco modelos. Cf. A. Dulles Avery, *Models of the Church*, p. 23.

² Cf. G. Danneels, « Le Synode extraordinaire de 1985 » in *NRT*, 108, 2, 1986, pp.161-173.

³ Cf. LG 6-8.

teniendo como sinónimo *casa* o *domus*. Esta comunidad humana básica recibe en griego el nombre de *oikos*, palabra sin equivalente en castellano, y que ha sido normalmente traducida como *casa*, *hacienda* o *familia*⁴. *Oikos* viene de una raíz indoeuropea, *woik/weik*, de la que proviene *vicus*, barrio. *Oikos*, que designa a la unidad básica de producción y reproducción en Grecia antigua, y *oikonomia*, el saber que se ocupa de él, y del que deriva la palabra actual *economía*.

La Iglesia como familia u *oikos* de Dios, en sentido metafórico, los habitantes de la casa de Dios, tal vez se entiende más profundamente por qué los cristianos han tendido a llamar el permanente cuidado de Dios sobre ellos como una economía, *oikonomia*, cuidado de la casa. Aunque no haya una correspondencia exacta entre el significado de estos diferentes términos, se puede decir sin duda, como se demostrará más adelante, que *familia Dei*, está en continuidad, pero más en discontinuidad, con los diferentes significados que *oikos*, *oikonomia*, *casa* y *domus* pueden asumir.

2.1.1.2 *Familia Dei* en los Evangelios

El estudio de los datos contenidos en los sinópticos revela un cambio en la comprensión que Jesús tenía de la familia. La acción de Jesús traduce un paso y un cambio: de su familia natural a la familia de Dios considerada como su *nueva familia*. Estos datos se pueden dividir en dos subconjuntos: por un lado, la *ruptura* y la *distancia* tomada por Jesús frente a la familia y los lazos familiares, y, por otro lado, el *prototipo* de familia deseado por Jesús al hablar de la relación Padre-Jesús-Discípulo destacando categorías como paternidad divina, filiación divina y fraternidad entre los hombres. Comenzaremos con los textos referentes al primer conjunto, y luego los que explican el segundo.

Mt 8, 19-22; Lc 9,59-60: la familia de Jesús, exigencia del abandono

Entonces se aproximó un escriba y le dijo: «Maestro, te seguiré adonde vayas». Jesús le respondió: «Los zorros tienen sus cuevas y las aves del cielo sus nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza». Otro de sus discípulos le dijo: «Señor, permíteme que vaya antes a enterrar a mi padre». Pero Jesús le respondió: «Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos».

Este texto pertenece a la tradición común de Mateo y Lucas o *fuentes Q*⁵. Se trata de la respuesta de Jesús a un escriba que desea seguirlo y Jesús le recuerda las exigencias de la vocación apostólica frente a una obligación familiar. Jesús lleva a su interlocutor a redescubrir otros lazos más universales, incluso un nuevo tipo de relación, contrario a los lazos familiares. En la versión de Lucas, la iniciativa viene de Jesús dirigiéndose a un posible futuro discípulo, quien le responde: Déjame ir primero a enterrar a mi padre, replica Jesús: “Deja que los muertos entierren a sus muertos, pero tú vas a anunciar el Reino de Dios”. La respuesta de Jesús es bastante provocadora, aquí podríamos ver la negativa de Jesús a sacrificar el deber sacrosanto de un hijo a su padre para darle una sepultura digna. Según A.D.

⁴ Cf. E. Karabelias, “Le contenu de l’*oikos* en droit grec ancien”, in Mnimi Georgiou A. Petropoulou, I. Atenas, 1984, pp. 443-462 ; MacDowell, D.M. : “*The oikos in Athenian Law*”. CQ, 39 (1989), pp. 10-21.

⁵ Cf. F. Amsler, *L’Évangile inconnu : la source des paroles de Jésus (Q)*, Paris, Labor et Fides, 2006.

Jacobson⁶ o de J. Nolland y R. Brown⁷, las opiniones son contradictorias, pero se admite claramente que para Jesús la llamada a ponerse a disposición del anuncio del Reino es imperiosa, urgente, apremiante, ante la cual las obligaciones y los lazos familiares caen. Siguiendo a Jesús, entrar en su familia es más exigente y urgente que enterrar a su padre.

Mt 10, 37-39; Lc 14, 26-27: ruptura e inserción en la nueva familia de Jesús:

El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará.

Al igual que el primer texto estudiado, éste también puede ser descrito como un enunciado *a-familiar*, con la única diferencia de que Jesús va *in crescendo* en su discurso sobre la familia: sus enunciados son aún más severos. “Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí”. Se hace el llamado al discípulo a dejarlo todo para seguir a Jesús, pero con la nota impactante: abandonar a su padre para seguir a Jesús, en una sociedad netamente patriarcal donde la figura y el papel del padre se acentúan y son dominantes.

Del análisis de estas dos perícopas, ¿podemos retener la impresión de *frialdad* de Jesús frente a su familia subrayada por R. Schnackenburg⁸ o la perspectiva de ir más allá de los lazos familiares sostenidos por A Mello⁹? Por supuesto, compartimos la afirmación de que, a partir del análisis del verbo *amar* (a su padre, madre, hermano, hermana) es *phileo* y designa el amor natural y no el amor teológico traducido por *agapao*, Jesús se sitúa en la perspectiva del amor divino. Esto implica que el amor familiar, paterno, fraterno y filial debe ser transfigurado y trascendido por el amor divino: podemos por tanto romperlo todo, dejarlo todo para formar e integrar la familia reunida en torno a Jesús. Suscribimos la tesis de R. Schnackenburg según la cual los discípulos que siguen a Jesús constituyen una comunidad reunida en torno a él, y se convierten en su verdadera familia, es la Iglesia; y para convertirse en miembro de ella, uno puede transformarlo todo, sacrificarlo todo y trascenderlo todo¹⁰.

Si estudiáramos otros textos como Mt 10, 31-36 y Lc 12, 51-53, llegaríamos a la misma conclusión: Jesús es la causa de división y principio de unión y la adhesión al *movimiento de Jesús* exige una ruptura-distancia con los lazos de la familia, la reconstitución de nuevos lazos, la creación de una nueva red de relaciones, la creación de una nueva familia con nuevas relaciones y esta nueva familia de Jesús es la Iglesia¹¹.

⁶ A.D. Jacobson, « Jesus against the family : the dissolution of family ties in the gospel tradition », in *Leuven University Press*, Peeters, 2000, p. 191.

⁷ R.E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris, Fayard, 2000, p.223.

⁸ R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy, Xavier Mappus, 1963, p.129.

⁹ Cf. A. Mello, *Evangelie selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, 1999.

¹⁰ R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, p.67.

¹¹ G. Theissen, « Le mouvement de Jésus », in *RTL*, 3, 2007, p.412.

2.1.2. La nueva y verdadera familia de Jesús: la Iglesia

Mc 3, 20-21; 31-35

Jesús regresó a la casa, y de nuevo se juntó tanta gente que ni siquiera podían comer. Cuando sus parientes se enteraron, salieron para llevárselo, porque decían: «Es un exaltado». Entonces llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose afuera, lo mandaron llamar. La multitud estaba sentada alrededor de Jesús, y le dijeron: «Tu madre y tus hermanos te buscan ahí fuera». Él les respondió: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?». Y dirigiendo su mirada sobre los que estaban sentados alrededor de él, dijo: «Estos son mi madre y mis hermanos. Porque el que hace la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre».

A diferencia de las dos perícopas estudiadas anteriormente, aquí ya no se trata de preferir el apego a Jesús, ni de odiar su parentesco para seguirlo, sino de una designación directa y explícita de la verdadera familia de Jesús y de las condiciones para convertirse en miembro ante el deseo de su familia de apoderarse de él, y traerlo de vuelta al pueblo porque se ha vuelto loco¹². El resto de la historia destaca la intervención de la multitud y la familia de Jesús, la reacción de Jesús ante la multitud: una respuesta directa y negativa y la designación por parte de Jesús de su verdadera familia. Hay, por tanto, un contraste evidente entre la familia natural y la verdadera familia de Jesús. Si S. Legasse analiza la expresión "su familia estaba fuera" no como un rasgo descriptivo, sino como la expresión simbólica de una relación ajena con Jesús, se puede comprender que convertirse en miembro de la verdadera familia de Jesús es *permanecer dentro, entrar dentro*¹³. La familia natural, por lo tanto, podría convertirse en familia real aceptando salir de este estado extraño y ajeno para estar dentro. En su reacción "aquí está mi madre y mis hermanos. El que hace la voluntad del Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre", Jesús anuncia el Reino: el hermano, la hermana, la madre y el padre de Jesús ya no son padres según la carne, sino que son sustituidos por la nueva familia formada por los que hacen la voluntad del Padre Celestial. En este sentido, señala J. Dupont "la verdadera familia de Jesús no es aquella a la que está unido por lazos de sangre, sino la constituida por aquellos que creen en su palabra y se unen a él por docilidad a la voluntad de Dios"¹⁴. Otros elementos significativos caracterizan a esta verdadera familia de Jesús: "estar sentados en torno a él en círculo" (Mc 3,34-35); los miembros no son designados por sus nombres o funciones ya que, en su declaración y designación de su verdadera familia, Jesús no dice "padre", es decir la vocación relativiza, trasciende, supera y prevalece sobre los lazos familiares.

En resumen, "hacer la voluntad de mi Padre que está en los cielos", tal es el principio de esta nueva relación en virtud de la cual se es *hermano, hermana y madre* de Jesús. La comunidad creyente, que la fe en el Evangelio reúne en torno a Jesús, se convierte en *familia de Dios*. Es Dios quien es el *Padre* de la nueva familia de los discípulos en torno a Jesús. De hecho, no es la continuidad, una réplica y

¹² Para un análisis exegético-teológico de esta perícopa y el estudio del debate sobre la verdadera identidad de los "hermanos de Jesús". Cf. J. Gilles, *Les frères et sœurs de Jésus. Pour une lecture fidèle des Evangiles*, Paris, Aubier Montaigne, 1997.

¹³ Cf. S. Legasse, *L'Evangile de Marc, Commentaire 5*, t.1, Paris, Cerf, 1997, pp.238-250.

¹⁴ J. Dupont, *Etudes sur les Evangiles synoptiques*, t.1, Leuven, Leuven University Press, 1985, p.137.

mucho menos un calco de la familia natural. Aquí, sólo Dios es el Padre. Es la superación de la expresión familia de Jesús, y por tanto se convierte en familia de Dios, en Iglesia. Sin embargo, a estos elementos que ya podemos retener como resultados de nuestro análisis, debemos agregar otros dos: la familia de Dios como *promesa escatológica* y el alcance *abierto y universal de la Iglesia*, temas presentes en las perícopas Mt 19, 27- 29; Mc 10, 28-30 y Lc 18,28-30.

Pedro, tomando la palabra, dijo: «Tú sabes que nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. ¿Qué nos tocará a nosotros?». Jesús les respondió: «Les aseguro que en la regeneración del mundo, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, ustedes, que me han seguido, también se sentarán en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel. Y el que a causa de mi Nombre deje casa, hermanos o hermanas, padre, madre, hijos o campos, recibirá cien veces más y obtendrá como herencia la Vida eterna.

Terminemos este estudio de algunos fundamentos escriturísticos de la Iglesia-familia de Dios notando que el análisis semántico de la palabra *adelphos* y las metáforas de la Iglesia-familia de Dios en el cuarto Evangelio y en el corpus paulino, (Ef 3,14-15)¹⁵, como procede de F. Appiah y muchos otros, nos llevó a las mismas consideraciones. Si *adelphos* designa a los miembros del pueblo o de la familia de Dios, con los lazos de solidaridad familiar e igualdad fundamental, en la lógica de Dios y en la realización de su designio salvífico, la fraternidad establecida por filiación divina trasciende la consanguinidad y otros lazos familiares. Hay, pues, una unidad fundamental entre la paternidad divina, la filiación divina y la fraternidad universal. Del análisis de los escritos joánicos, el misterio de Iglesia-familia se sitúa en el misterio pascual donde el Verbo hecho carne revela la única y verdadera paternidad de Dios, la filiación divina y la fraternidad humana.

De este estudio surge que la eclesiología de la familia de Dios se basa principalmente en la Escritura, que es su fundamento *normativo* y *crítico*. Como se ha señalado, los datos del AT marcan una etapa apreciable pero no decisiva. El estudio de ciertas perícopas de los sinópticos y del corpus juanino muestra claramente que la familia trinitaria es el modelo y el fundamento de la Iglesia-familia de Dios, su prototipo, su fuente y fundamento por la existencia de la unidad perfecta entre las tres Personas divinas, en suma por esta trilogía claramente presente y definida en los datos escriturísticos: paternidad divina, filiación divina, fraternidad¹⁶. Estos son los ejes de comprensión e interpretación de la eclesiología de la familia de Dios. ¿Seremos capaces de sacar todas las consecuencias teológicas y pastorales de esto, más precisamente en el empeño de la refundación de la teología del episcopado en África?

¹⁵ Cf. J. Manuel Granados, *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses*, Roma, PIB, 2008, p.89.

¹⁶ La analogía entre la Trinidad y la familia cristiana es una constante en la teología patristica, por ejemplo en San Agustín. Cf. *De Trinitate*, Libro XII, V, 5.

2.1.3. Fundamentos patrísticos de *familia Dei*

Un bosquejo de los datos patrísticos revela que los padres de la Iglesia recurren a *familia Dei* para hablar del misterio de la Iglesia¹⁷, aunque esta categoría no puede considerarse como expresión dominante¹⁸. Ignacio de Antioquia por ejemplo exhorta a los Magnesios tratar con veneración a su joven obispo porque deben ver en él a Dios Padre¹⁹: el obispo que preside la Iglesia, se le atribuye la virtud de Dios Padre, y a Dios Padre se le llama Obispo invisible. Un papel parecido, el padre de familia que representa a Dios, será asignado más tarde por Cipriano al obispo, “el servidor puesto a la cabeza de la familia del Señor”²⁰. En las obras de San Agustín, hay varios lugares en los que se habla de la Iglesia como *familia Dei*. La pertenencia a esta familia es por adopción y la permanencia en ella por libre elección²¹. El medio para entrar en esta familia es por la regeneración en el sacramento del bautismo. La categoría *familia Dei* aparece también en *De Civitate Dei*. Al responder a la acusación de algunos, con ocasión del saqueo de Roma, de que Cristo no había protegido a sus fieles, el obispo de Hipona recurre a la idea de una divina providencia que, a pesar de terribles estragos materiales, produce beneficios espirituales para los cristianos. En este contexto, Agustín habla de la cristiandad como la familia de Dios con una nota escatológica, la de una reunión con Dios en la eternidad, que es la meta de su familia²². Advierte, sin embargo, el Doctor de Hipona que es posible separarse de esta familia, si uno abandona su doctrina o su disciplina. Refiriéndose a los donatistas, dice “quien combata esta herencia, prueba bastantemente que se ha separado de la familia de Dios”²³. Encontramos notas similares en los escritos de San Ireneo²⁴ y San Cirilo de Alejandría²⁵.

2.2. Reapropiación y profundización de la eclesiología de Iglesia-familia de Dios por teólogos africanos

Respondiendo a la invitación de Juan Pablo II y para marcar su contribución a la catolicidad, los teólogos africanos no esperaron mucho para ponerse a trabajar con el objetivo de desarrollar una eclesiología africana inculturada en armonía con la eclesiología conciliar y posconciliar. Tres autores llaman especialmente nuestra atención aquí: en primer lugar, el teólogo y sociólogo camerunés J-M. Ela que dedica la totalidad de la tercera parte en su última obra *Repenser la théologie*

¹⁷ J. Alviar, *Esbozo de una teología de la Iglesia como familia Dei. Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo*, XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, pp. 113-123.

¹⁸ Es muy interesante darse cuenta que los estudios acerca de las figuras patrísticas de la Iglesia no suelen mencionar *familia Dei*. Cf. R. Brunet, *Eglise II ; Figures et images de l'Eglise*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/1, 1960, pp.384-402.

¹⁹ Ignacio, *Carta a los Magnesios*, 3,1.

²⁰ Cipriano, *Epist.*, 59, 7,2.

²¹ San Agustín, *Enarr. In Ps. CVIII*, 16.

²² *De Civitate Dei*, I, 29: comentando la oración “Venga a nosotros du reino”, dice “se llama Reino de Dios el lugar donde su familia reinará con el feliz y eternamente”. Cf. *De anima et eius origine*, 3,11, 17

²³ *Epist.*, 43,9, 25.

²⁴ Ireneo, *Adv. Haer.*, 3, 18, 15, 21, 2.

²⁵ Cirilo de Alejandría, *Comm. In Ioann.*, XI, 18, 11.

africaine. Le Dieu qui libère, un total de cuatro capítulos, a este tema²⁶. A continuación, F. Appiah-Kubi, presbítero de Ghana, eclesiólogo, profesor y formador en el Seminario Regional de San Pedro, Cape Coast, Ghana. Nos van a interesar los resultados de su investigación publicados bajo el título *L'Eglise, famille de Dieu*²⁷. Por último, A. Ramazani Bishwende, congolés, que es uno de los teólogos africanos que investiga en los últimos años el campo de la eclesiología de la Iglesia-familia. Limitaremos nuestro análisis a *L'Eglise-famille-de-Dieu: Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, teniendo en cuenta toda su publicación relativa a nuestra problemática²⁸. Antes de continuar con este estudio detallado de la contribución de los teólogos africanos, conviene analizar los modelos que recogen todas las propuestas de los teólogos del continente sobre la eclesiología de la Iglesia-familia.

2.2.1. Iglesia-familia: tres modelos

Los teólogos africanos sostienen tres figuraciones eclesiológicas vinculadas a la metáfora de *Iglesia-familia*. Unos hablan esencialmente de *Iglesia-familia* de Dios, otros privilegian *Iglesia-fraternidad*, mientras que otros buscan equilibrar estas dos tendencias optando por el binomio *Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad*.

2.2.1.1. Iglesia-fraternidad: M. Dujarier

En una obra sobre el estudio de los orígenes del binomio *adelphotès-fraternitas* en los tres primeros siglos del cristianismo²⁹, M. Dujarier sostiene que el término *adelphotès* se usa solo dos veces en todo el NT, y solo en la *Prima Pétri* (2, 17; 5,9), y designa claramente a la comunidad de los creyentes que se han hecho hermanos por la iniciación cristiana: es la Iglesia a la que se llama "Fraternidad". *Fraternitas* se convirtió así, como también atestiguan los documentos griegos del siglo II, en el término común para designar a la Iglesia como comunidad de hermanos y hermanas. Incluso la patrística entenderá a la Iglesia como Fraternidad en Cristo, y los cristianos vivirán en esta conciencia eclesial de ser Iglesia y fraternidad al mismo tiempo.

2.2.1.2. Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad: A. Ramazani Bishwende

La especificidad de esta tendencia radica en la articulación del binomio *Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad*, ¿excluye la una a la otra o se complementan? Pero como muestra también F. Appiah, los defensores de esta propuesta tienden

²⁶ Cf. F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008.

²⁷ Cf. Entre nuestros tres teólogos africanos estudiados, cabe señalar que A. Ramazani Bishwende es quien más ha escrito sobre el modelo eclesiológico de Iglesia-familia de Dios en África, es decir, un tríptico *L'Eglise-Famille-de-Dieu: Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, Paris, Harmattan, 2001 ; *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu: Annonce et débat avec les contemporains*, Paris, Harmattan, 2007 ; *Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation: théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, Harmattan, 2006.

²⁸ Cf. B. Roamba, « Une ecclésiologie de l'Eglise-famille de Dieu. Genèse théologique et pastorale de l'expression Eglise-famille de Dieu au Burkina-Faso », in *Telega* 1-2, 1997, pp.43-68.

²⁹ Cf. M. Dujarier : *L'Eglise-Fraternité. I : Les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Cerf, 1991 ; *Id.*, : « Eglise-Famille ; Eglise-Fraternité », XX^{ème} Semaine Théologique de Kinshasa, Kinshasa, 1997, pp. 169-221.

más bien a privilegiar la fraternidad en detrimento de la familia y se basan en su mayor parte en una crítica al concepto de Iglesia-familia de Dios³⁰. A. Ramazani Bishwende es el líder de esta corriente que desafía abiertamente el optimismo y la idealización, a veces ingenuos, que rodean la imagen de la familia en la reflexión teológica en África. Las conclusiones de la Semana Teológica de Kinshasa, un año después del Sínodo, van en la misma dirección: “Es nuestra fraternidad en Cristo la que funda el uso del simbolismo familiar. Es en este sentido que sin duda debemos entender las palabras de M. Pasinya, la fraternidad es sin duda el aspecto más importante a implementar en una Iglesia-familia³¹.”

2.2.1.3. Iglesia-familia: A. T. Sanon

Esta es la tercera y última tendencia a la que nos adherimos y que constituye además la metáfora eclesiológica oficialmente reconocida y promovida por el magisterio africano en el Sínodo Africano de 1994. El punto de partida, a petición de los teólogos africanos, es elaborar además de otras imágenes de la Iglesia, una eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África a partir de una recepción crítica de los valores de la familia africana más allá de la diversidad y variabilidad de modelos familiares que se pueden encontrar en África. Cada vez son más los estudios e investigaciones que se realizan en esta dirección: hacer de la eclesiología de Iglesia-familia el punto de partida, intersección y llegada en la búsqueda de las diversas soluciones que se plantean en el continente³². Aunque sean necesarias aclaraciones teológicas, el caso del callejón sin salida creado por el enfoque antropológico-sociológico en este caso³³, esta metáfora nos parece más cercana a la verdad de la problemática que nos corresponde para repensar el episcopado desde un paradigma eclesiológico inculturado, sin excluir el aspecto de la fraternidad.

2.2.2. Recepción creativa de la eclesiología de la Iglesia-familia

Más allá de estos tres modelos estudiados anteriormente, vamos a detenernos en la recepción africana de esta eclesiología a través de la reflexión de tres teólogos africanos que se nos presentan como los más representativos de esta corriente. Cronológicamente, J.M. Ela, F. Appiah Kubi y F. Ramazani.

2.2.2.1. Iglesia-familia en la reflexión de Jean Marc Ela

J.M. Ela ya había realizado varias reflexiones en eclesiología en línea con el derrumbe de paradigmas³⁴ y el retorno a la teología³⁵ que obligan a repensar todas

³⁰ A. Ramazani Bishwende, *L'Eglise-Famille-de-Dieu : Esquisse d'une ecclésiologie africaine*, Paris, Harmattan, 2001, p.89.

³¹ L. Monsengwo Pasinya, « *L'Eglise-famille et les images bibliques de l'Eglise à l'aube du troisième millénaire* », in *Actes du colloque spécial post-synodal*, Abidjan, p.137.

³² Mencionamos las investigaciones de A.T. Sanon, « *Eglise-famille de Dieu* » in *Mission de l'Eglise*, 123, avril 1999, pp.61-69 ; B.D. Yanoogo, « *Eglise-famille en Afrique : Originalité du concept* », in *Actes du colloque spécial post-synodal*, Abidjan, pp.139-150.

³³ Cf. La investigación de J.-M. Some Bekuone, « *L'Eglise-famille de Dieu. Approche anthropologico-sociologique de la famille Dagara* », in *Actes du colloque spécial post-synodal*, Abidjan, pp.67-80.

³⁴ Cf. J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, pp.38-48.

³⁵ *Ibid.*, pp.49-51.

las prácticas derivadas del cristianismo misionero. En este sentido, repensar el modelo eclesiológico vigente en las Iglesias de África resulta una necesidad y una emergencia. Es en este sentido que en *Le cri de l'homme africain*³⁶, aborda temas eclesiológicos como el misterio de la Iglesia, Iglesia como sacramento de liberación, Eucaristía y cuestiones conexas, materia eucarística, ministerios eclesiales que deben ser repensados de acuerdo a los desafíos encontrados por las comunidades de fe y teniendo en cuenta el contexto de la liberación integral de los africanos. Sin embargo, es en su obra-síntesis *Repenser la théologie africaine* donde encontramos una reflexión sistematizada sobre la Iglesia-familia de Dios contenida en la tercera parte titulada “Faire mémoire de Jésus-Christ dans une Eglise-famille”³⁷. Sitúa esta eclesiología en la larga línea de recepción de la eclesiología de comunión y le da una específica orientación liberadora, ministerial y, por tanto, sacramental porque se trata de repensar la Iglesia planteando la cuestión central de los ministerios en los lugares donde el Evangelio llama a los fieles a recordar a Jesucristo en la celebración de la fe”, y afirma que la teología de los ministerios está en el centro de los desafíos de la eclesiología contemporánea³⁸. Por lo tanto, la eclesiología elaniana se orienta hacia una perspectiva ministerial. Iglesia y ministerio son inseparables, uno depende del otro y viceversa.

El pensamiento de J.M. Ela sobre la eclesiología de Iglesia-familia de Dios gira en torno a cuatro ejes principales: La Iglesia-familia de Dios y el misterio cristiano; la misión de los laicos en la vida sacramental; ministerios laicos en comunidades cristianas; por una Eucaristía sin sacerdote.

Antes de desarrollar estos temas, conviene cuestionar la pertinencia de la definición, historia, contornos e implicaciones teológicas, pastorales y existenciales que hace de la noción de Iglesia-familia de Dios. Para J.M.Ela,

Entre las imágenes del pueblo de Dios, la más querida de Jesús es la familia de Dios, cuya existencia es un acontecimiento de los tiempos escatológicos. Esta familia sustituyó a la familia terrena a la que el mismo Jesús y los discípulos que lo acompañaban tuvieron que renunciar (Mc 10,29). En la familia de los últimos tiempos, Dios es el padre (Mt 23,9). En cuanto a Jesús, él es el maestro de la casa mientras que los suyos son la gente de la casa (Mt 10, 25). Sus verdaderos parientes, sus madres y sus hermanos, son las mujeres, los hombres y los jóvenes que escuchan su voz (Mc 3,34). Son a la vez los pequeños, los hijos de la familia (Mt 11,25). Jesús les habla como a niños, aunque por su edad son adultos (Mc 10,24). En otro nivel, Jesús amplía la familia de Dios más allá del estrecho círculo de los que adhieren a su palabra. Los que él llama sus hermanos son todos los que quedan atrás, todos los que son probados y abandonados. Jesús incluye, pues, a los pequeños, a los pobres en la familia de Dios (Mt 25,40). Pero esta familia de Dios se manifiesta también en la comunidad que se crea en torno a la comida que anticipa el banquete de la salvación en el momento de la consumación (Mc 2,15-17). Hay que reconocerlo: la reunión del pueblo de Dios que Jesús realiza será sobre todo mediante la participación “en la mesa del Señor” (1 Cor 10, 21). Aquí es donde debemos arraigar la Iglesia-familia de Dios³⁹.

³⁶ *Id.*, *Le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1980, p.90.

³⁷ *Id.*, *Repenser la théologie africaine*, pp.261-336.

³⁸ *Ibid.*, p.261.

³⁹ *Id.*, p.271.

2.2.2.1.1. Iglesia-familia de Dios y misterio cristiano

La comprensión que nuestro autor tiene de la eclesiología de Iglesia-familia de Dios se sitúa en el marco de la profundización-recepción de la eclesiología de comunión y sobre todo se sitúa en la urgencia de repensar el modelo eclesial vigente desde el arraigo del misterio cristiano en un ámbito cultural determinado: la Iglesia-familia es necesariamente *Iglesia local* invitada a celebrar el misterio *hic et nunc*, proclama el Dios que libera, tiene una consistencia propia y se inscribe en la dinámica de una evangelización liberadora.

Para ello, en esta Iglesia local, fe, memoria y liberación son correlativas. La Iglesia es el lugar donde se hace memoria de Jesucristo como lo pidió a sus discípulos (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20). Pero este hacer-memoria no es una simple cuestión, un "recuerdo de los hechos pasados, sino el anuncio de las maravillas que Dios ha hecho por los hombres, (...), además, la memoria de que se trata aquí es más que memorizar: actualiza el acto fundacional; ciertamente hay un recuerdo, una *anamnesis*, pero esta memoria está vuelta hacia el futuro. Por lo tanto, es escatológica"⁴⁰. "Por eso debemos insistir hoy en la unidad entre celebración del misterio cristiano y misión de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo"⁴¹.

Así definida, la Iglesia-familia se entiende ante todo como Iglesia local, es una comunidad eucarística, una comunidad de anuncio de la Palabra y que exige revisar y repensar la cuestión de los laicos, una respuesta global y participativa, porque "debemos evitar confinar a los laicos a tareas puramente religiosas, si Vaticano II reconoció su dignidad desde el sacerdocio real con el que participan del misterio de Cristo, ¿En qué medida los laicos ejercen realmente su ministerio como "sacerdotes"?"⁴²

2.2.2.1.2. La misión de los laicos en la vida sacramental

La pregunta que moviliza la reflexión del autor podría expresarse en estos términos: ¿En qué medida los laicos ejercen realmente su ministerio de "sacerdotes"? Una de las particularidades de la eclesiología desarrollada por J.M.Ela es su carácter inclusivo y participativo. Desde el principio, explica la misión y función de los laicos en la Iglesia afirmando que debemos evitar confinar a los laicos en tareas puramente religiosas. Como nos recordaba Pablo IV, su vocación específica los sitúa en el corazón del mundo y a la cabeza de las más variadas tareas temporales⁴³. Basándose en las declaraciones conciliares y magisteriales, en particular LG 33, AA 2 y EN de Pablo VI, J.M.Ela llega a la afirmación según la cual los laicos también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con sus pastores al servicio de la vida eclesial ejerciendo ministerios muy diversificados. Vemos aquí la necesidad de articular los ministerios de los laicos en la sociedad y en la Iglesia⁴⁴. Señala aquí una "paradoja asombrosa": por

⁴⁰ *Id.*, p.263.

⁴¹ *Id.*, p.266.

⁴² *Id.*, p.268.

⁴³ Cf. AA 2; 7; LG 31; GS 43, 4.

⁴⁴ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p. 274.

un lado, el teórico, Vaticano II, el magisterio postconciliar y la reflexión teológica han reconocido, reafirmado la participación de los laicos en la misión de Cristo, único sacerdote, y por otra parte, en la praxis eclesial, los laicos se ven reducidos a desempeñar sólo funciones secundarias, preferiblemente lo menos posible, como sustitutos y, de hecho, en ausencia de ministros sagrados. La Iglesia-familia de Dios es, por así decirlo, una Iglesia donde el laico se sentirá en su casa sin tener la sensación de ser un sustituto, un paliativo, un intruso o un simple extraño. Una intuición que ya encuentra en las palabras del *relator* del Sínodo Africano: “Si el presbítero toma todo en sus manos y ejerce demasiado control, los laicos vivirán en la pasividad total. Por lo tanto, es necesario desarrollar la confianza mutua y el espíritu de equipo. Los laicos no deben ser considerados como sustitutos donde no hay suficientes sacerdotes. Deben instituirse nuevos ministerios que permitan a los laicos cumplir su función sacerdotal, profética y real⁴⁵”.

En este sentido entendemos su crítica frente a la anarquía del clero donde todo lo relacionado con el ministerio pastoral sería automáticamente asunto del clero y donde la celebración del misterio estaría reservada, en última instancia, únicamente al clero. “Debemos, cuestionar el peso de estas afirmaciones en un momento en que la Iglesia se está asentando en una crisis duradera del sacerdocio tridentino⁴⁶. Su crítica al modelo sacerdotal vigente en las Iglesias africanas es aún más dura: “Si, a pesar de las apariencias, este modelo constituye un ideal superado, ¿no deberíamos reexaminar el Evangelio para reinventar el ministerio cristiano para afrontar los desafíos de hoy?⁴⁷. Propone *sine die* una ruptura con una eclesiología clericalista y piramidal. Es obvio que esta eclesiología no puede responder a las expectativas de la Iglesia-familia de Dios que buscamos promover en África⁴⁸. La Iglesia-familia no puede ser, pues, una Iglesia sacerdotal y ritualizadora, es decir, una Iglesia que tiende a clericalizar la acción salvífica de Cristo en el cumplimiento de su misión. O más precisamente, el ritualismo implica la primacía de lo clerical. Ante esta tentación, el autor relee el fenómeno de la escasez de sacerdotes en las Iglesias de África volviendo a uno de los puntos fuertes del Concilio: la valorización del sacerdocio común de los fieles que no puede asimilarse a un sacerdocio subordinado” frente a un “sacerdocio ministerial” ejercido por un “supercristiano⁴⁹”.

Y en cuanto al contexto de la Iglesia-familia de Dios en África, su propuesta es aún más audaz: “En lo que se refiere a África, el problema ministerial en la Iglesia no es sólo tener más sacerdotes ordenados, incluso diáconos. Se trata de poner a toda la Iglesia en un estado de diaconía⁵⁰. La visión de J.M.Ela es bien clara, “el problema de fondo, a nuestro juicio, es el de la asunción por los laicos de

⁴⁵ M. Cheza, *Le Synode africain*, pp.186-187.

⁴⁶ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.278.

⁴⁷ *Ibid.*, p.279.

⁴⁸ *Id.*, p.280.

⁴⁹ *Id.*, p.290.

⁵⁰ *Id.*, p. 289.

sus responsabilidades ministeriales. Se trata pues de desclericalizar los ministerios para dar acceso a los laicos a la diaconía de la Iglesia⁵¹.

2.2.2.1.3. Ministerios laicales en las comunidades cristianas

Al hablar de la relación entre Eucaristía y liberación, como en las reflexiones precedentes, el autor parte siempre de un principio: "No se puede profundizar la reflexión sobre la celebración del misterio cristiano en la Iglesia-familia de Dios sin asumir el desafío de la credibilidad del mensaje del evangelio en el contexto en que se encuentra hoy el hombre africano"⁵². Por tanto, conviene devolver a la Eucaristía toda su dimensión social y su fuerza crítica. En efecto, en la Eucaristía, Dios y el hombre están vinculados". Por eso, aquellos a quienes Dios invita a su mesa están llamados a hacer crecer un mundo nuevo en esta tierra hasta el regreso de Cristo. Por tanto, si la Iglesia-familia es Iglesia-eucarística, hay que precisar que aquí la Eucaristía es sacramento de justicia y de liberación: "viviendo en profundidad lo que significa la Eucaristía, la Iglesia puede entonces convertirse, en lo cotidiano, en sacramento de justicia y liberación. "La Eucaristía debe ser vivida en la Iglesia como signo y fermento de liberación, llama a trabajar por el advenimiento del día en que ya no habrá "ni amo ni esclavo" (Gal 3,28). Por lo tanto, debemos romper aquí con el ritualismo y el formalismo que privan a la Eucaristía de su verdadero significado. Al considerar la Misa como una devoción piadosa, perdemos de vista su función crítica y su dimensión social⁵³. Aquí en la Iglesia-familia, la celebración de la Eucaristía es una celebración de la liberación total del hombre⁵⁴.

Según él, las pequeñas comunidades cristianas son una nueva forma de ser Iglesia. Siguiendo a los padres sinodales, reconoce la importancia de estas pequeñas comunidades cristianas cuya necesidad afirman en la perspectiva de una eclesiología basada en el concepto de Iglesia-familia de Dios⁵⁵. La Iglesia-familia de Dios, dice la *Relatio finalis*, supone la creación de pequeñas comunidades eclesiales vivas o comunidades eclesiales de base. En tales comunidades, que son células de la Iglesia-familia, somos formados para vivir auténticamente la experiencia de la fraternidad (...). Estas Iglesias-familias tienen el deber de trabajar para transformar la ciudad⁵⁶.

Las pequeñas comunidades cristianas se convierten así en el lugar de florecimiento y experimentación de la diversidad de ministerios. Se menciona el ejemplo de la intervención de Mons. Jitangar, obispo de Sahr (Chad). Este último sugiere hacerse cargo de ciertos ministerios que merecen reconocimiento oficial. Deben organizarse para ser aún más eficientes y liberar al sacerdote para otras tareas. Se trata de

⁵¹ *Id.*, p.292.

⁵² *Id.*, p.301.

⁵³ *Id.*, p.306.

⁵⁴ Cf. M. Cheza, « L'Eucharistie dans l'Eglise-famille en Afrique à l'aube du troisième millénaire », in XXII^{ème} Semaine théologique de Kinshasa, 28-31 mars 2001.

⁵⁵ *Id.*, *Le Synode africain*, pp.312-313.

⁵⁶ *Ibid.*, p.226.

- Ministerio de reconciliación comunitaria;
- Ministerio de la catequesis, primera etapa de la iniciación cristiana;
- Ministerio del relevo eucarístico;
- Ministerio para la promoción de la vida y la familia;
- Ministerio de los enfermos;
- Ministerio de funerarias;
- Ministerio de asistencia a las viudas;
- Ministerio de animación comunitaria⁵⁷.

Esta propuesta está en línea con la doctrina conciliar: debemos tener ministros capaces, a los que prepararemos en el tiempo que convenga a la situación de cada Iglesia⁵⁸. Según el espíritu del concilio, para la implantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana, son necesarios diversos ministerios que, suscitados por la llamada divina desde el seno mismo de la base de la asamblea de fieles, deben ser fomentados y respetados por todos con gran cuidado⁵⁹.

2.2.2.1.4. ¿Por una Eucaristía sin presbítero?

En esta perspectiva, ya no es suficiente dejar que los laicos distribuyan la comunión. Es la Eucaristía la que debe celebrarse en una comunidad que necesita de ella para vivir y alimentar plenamente su fe⁶⁰. Siendo así, ya puede abordar la cuestión de la celebración de la fracción del pan por parte de un ministro no ordenado: ¿Para una Eucaristía sin presbítero? En otras palabras, ¿Es realmente necesaria la intervención de un ordenado para que los cristianos, cuando se reúnan, puedan hacer memoria de Jesucristo compartiendo el pan y la copa y den a su encuentro un carácter de Alianza? Porque no podemos admitir la existencia de comunidades de fe donde la Eucaristía sea un acontecimiento excepcional, una práctica limitada a uno o dos días al año⁶¹. No hace falta recordar la importancia de la Eucaristía en la vida cristiana, piensa que: "basta meditar sobre esta reflexión de K. Rahner que destaca el papel de la Eucaristía en la ubicación de la Iglesia: la celebración de la Eucaristía constituye la forma más intensa de la Iglesia para hacerse presente en un punto del tiempo y del espacio. La Eucaristía hace visible, de la manera más palpable, la unidad de los fieles con Cristo y su unidad entre ellos. En fin, la Eucaristía existe porque está la Iglesia, pero está la Iglesia porque está la Eucaristía"⁶². Sólo, según el concilio, la asamblea eucarística, que es el centro de la comunidad cristiana, está presidida por el presbítero. Para él, esta estructura vertical y uniforme del ministerio de la presidencia de la Eucaristía es un obstáculo para el surgimiento de formas de servicio eclesial adaptadas a las necesidades de las comunidades cristianas que se están creando en África⁶³.

De ahí su propuesta de reevaluar la doctrina del carácter sacerdotal y el vínculo indisoluble entre celibato y ordenación.

⁵⁷ *Id.*, p.266.

⁵⁸ AG 20.

⁵⁹ AG 15.

⁶⁰ J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.267.

⁶¹ *Ibid.*, p.330.

⁶² Cf. K. Rahner, *Mission et grâce, t.III, Serviteurs du peuple de Dieu*, Paris, Mame, 1963, 30-31.

⁶³ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.333.

Hay una especie de injusticia y violencia que Roma ejerce hacia las Iglesias africanas a las que impone una disciplina que las priva de la Eucaristía al vincular la presidencia a un estatuto clerical que nada tiene que ver con la naturaleza del sacerdocio ministerial además al obstáculo inherente a la teología del carácter, el derecho a la Eucaristía es vulnerado en nuestras comunidades por motivos relacionados con el celibato que son extrínsecos a la esencia del ministerio⁶⁴.

Para ello, J.M. Ela procede a un análisis de los datos normativos del NT, de la tradición de la Iglesia y del magisterio y llega a afirmar que “notamos que la doctrina sobre la que se basa el monopolio clerical del ministerio de la Eucaristía representa sólo una enseñanza ordinaria y reciente de la Iglesia latina. Porque la doctrina del carácter, desconocida en su forma moderna, nunca ha sido aceptada por los orientales, para reconocer que “lo que aquí justifica el ministerio de la Eucaristía no es la doctrina del carácter, sino la apostolicidad del ministerio”⁶⁵, aquí se apoya en teólogos como E. Schillebeeckx para quien “el NT no establece en ninguna parte una relación explícita entre el ministerio eclesial y la presidencia de la Eucaristía. Esto no implica en modo alguno que cualquier fiel pueda presidir la Eucaristía. En las comunidades domésticas de Corinto, son los dueños de casa quienes dirigen la celebración familiar, pero son al mismo tiempo presidentes de estas comunidades⁶⁶. De ahí la sentencia de J.M. Ela: “En este sentido, la teología actual de la presidencia de la Eucaristía es el reflejo de una praxis eclesial dogmatizada”⁶⁷.

Enumeremos las diferentes condiciones en las que se puede hablar de una Eucaristía sin presbítero. Primero, lo que él llama “ministerio extraordinario de la Eucaristía” sólo puede ser legitimado por situaciones excepcionales que, en derecho, imponen siempre medidas de emergencia; el *reconocimiento* del fiel celebrante. Esta es la *sacramentalidad* del ministro no ordenado que se fundamenta en el ministerio episcopal que reconoce y legitima el servicio eclesial realizado por un líder comunitario presidiendo una asamblea eucarística; la comunión con la Iglesia, por tanto el Obispo, que en la potestad de consagración, porque es el la inserción de la comunión con el Obispo que el presidente de una comunidad cumple su papel, si la Eucaristía se hace en nombre del obispo y en comunión con él, es una verdadera Eucaristía⁶⁸, es el principio de la *diputación eucarística*, no es necesaria la imposición de manos si la comunión con el obispo puede realizarse y verificarse por delegación o mejor aún, *diputación eucarística* o *delegación pastoral*. De hecho, esta propuesta apunta a lo que él llama el *self-ministring*⁶⁹, principio por el cual la Iglesia debe dotarse de ministerios que necesita para celebrar su fe y nutrir la fe de sus miembros⁷⁰. Nuestras Iglesias particulares en África sólo

⁶⁴ *Ibid.*, p.335.

⁶⁵ *Id.*, p.338.

⁶⁶ E. Schillebeeckx, « La communauté ecclésiale et sa présidence » in *Concilium*, 153, 1980, p.143.

⁶⁷ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.340.

⁶⁸ Dice el autor: "Para comprender el significado de la acción ministerial, debemos abandonar aquí la noción escolástica de *carácter* para hablar, como el NT, de *envío* de Dios en nombre del obispo que, en una Iglesia, sucede los apóstoles". Cf. J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.365.

⁶⁹ *Ibid.*, pp.366-369.

⁷⁰ Card. Malula, « Discours d'ouverture », in *Ministères et services dans l'Eglise*, Kinshasa, 1979, pp.13-14.

serán real y verdaderamente particulares si gozan de la plenitud de sus propios medios de salvación. Entre estos medios específicos, debemos mencionar necesariamente los ministerios específicos adaptados a las necesidades de nuestras respectivas Iglesias. En este sentido, la Iglesia-familia de Dios sólo puede realizarse en África entrando en lo que aquí debe llamarse el tiempo del *self-ministring*⁷¹.

2.2.2.2. Iglesia, familia de Dios, según Francis Appiah-Kubi

La investigación de F. Appiah-Kubi sobre la Iglesia-familia de Dios tiene como principal objetivo acreditar la tesis según la cual el concepto de familia es el más adecuado para decir la Iglesia en África y para que los africanos conciban mejor el misterio de la Iglesia-comunión. Podemos traducirlo en tres puntos principales: estudio hermenéutico, histórico y crítico del surgimiento de la imagen de Iglesia-familia de Dios en el contexto conciliar y su evolución en el contexto de la cristiandad africana; los fundamentos bíblicos y teológicos; evaluación de la relevancia teológica y dinamismo pastoral en el contexto africano. Es por esto que los tres puntos de la obra del autor serán presentados a través de un plan de cuatro partes: acercamiento hermenéutico, histórico y crítico al concepto de *familia Dei*; la Iglesia de África y la imagen de la Iglesia-Familia; evaluación de la relevancia teológica de Iglesia-familia; la figura de la Iglesia-familia de Dios en el cristianismo antiguo.

2.2.2.2.1. Aproximación hermenéutica, histórica y crítica a *familia Dei*

El autor nota la fuerte recurrencia del uso de *familia* y la versatilidad del significado que se le atribuye. En efecto, inicialmente la palabra designa a la *familia* en el sentido natural o humano, universalmente reconocida como unidad social básica. El segundo significado que le da Vaticano II es el de familia cristiana, *ecclesia domestica*, es decir, la célula de la pequeña comunidad cristiana fundada en el sacramento del matrimonio y viviendo la fe cristiana⁷². Luego, tiene el significado de familia espiritual o eclesial para designar a las congregaciones, institutos religiosos u otras instituciones eclesiales que se llaman hermanos y viven en realidad en fraternidades llamadas familias religiosas⁷³. Finalmente, el concilio da un cuarto sentido al término, que más llama la atención del autor y que es objeto de su investigación: el sentido eclesiológico de la expresión *familia Dei*.

Desde una perspectiva hermenéutica rigurosa, no sólo se comentan e interpretan estas recurrencias de Iglesia-familia de Dios, pero la noción misma se sitúa en un contexto histórico y teológico. Así, según el autor, de los textos conciliares sobre *Iglesia-familia* se puede retener lo siguiente: en *LG*, si bien esta imagen no ha recibido una elaboración sistemática, aún conserva su relevancia, valor y significado teológico⁷⁴. En efecto, subraya la igualdad fundamental de todos los hijos de Dios y de todos los bautizados en cuanto a la dignidad y a la actividad

⁷¹ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.369.

⁷² F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p. 27.

⁷³ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁴ *Id.*, p. 35.

común⁷⁵ en el seguimiento de Cristo, en la misión en el mundo y en la marcha⁷⁶ hacia la patria celestial en la fuerza del Espíritu Santo y bajo el régimen de la misma ley del amor⁷⁷. Esta igualdad fundamental trasciende todas las distinciones o diferentes ministerios eclesiales, y es el fundamento de la unidad⁷⁸.

En cuanto a *GS*, utiliza la noción de *familia Dei* como una imagen eclesiológica entre muchas otras. F. Appiah señala aquí la misión que el concilio reconoce en la Iglesia-familia de Dios, que no es otra que la que Cristo realizó: "El cumplimiento progresivo y doloroso de la Pascua de la humanidad en la Pascua de Cristo, es decir el paso misterioso de todo lo terrenal a la gloria de Dios"⁷⁹.

El autor considera también otros documentos conciliares que contienen *familia Dei* sin que sean objeto de una reflexión desarrollada: el decreto sobre el ecumenismo *UR*, el decreto sobre el apostolado de los laicos *AA*, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *AG* y el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *PO*⁸⁰.

La lectura crítica de los textos conciliares que hace el autor merece subrayar algunas puntualizaciones relevantes que formula:

- El autor señala el uso de *familia Dei* como imagen eclesiológica entre otras utilizadas en los dieciséis documentos conciliares. Cuando el concilio la usa, designa a la Iglesia, su naturaleza, su esencia y no su estructura institucional o jurídica.
- Aunque la expresión *familia Dei* se usa menos que otras imágenes en los textos conciliares, el autor nota que se da en varias articulaciones clave: para mostrar el espíritu que debe animar a los miembros de la Iglesia o la vida de la Iglesia, el Concilio ha recurrido a la imagen de la *familia Dei*. Sucede que lo completa con otras imágenes conocidas con connotaciones bíblicas como el cuerpo de Cristo, el Templo del Espíritu o incluso el Pueblo de Dios.
- De las cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones que componen los dieciséis documentos conciliares, la expresión *familia Dei* como imagen de la Iglesia aparece con un poco más de frecuencia en las constituciones dogmáticas y pastorales sobre la Iglesia y en los decretos⁸¹.

Emerge una profunda unidad y una real homogeneidad entre las constituciones, los decretos y las declaraciones en torno al eje central que representa *LG*. F. Appiah-Kubi lo declina en estos términos: "Por todas partes se manifiesta la preocupación por un arraigo sólido en la Escritura y en la tradición patristica"⁸². Sin embargo, observa que es cuando Vaticano II trata de la Iglesia, ya sea a nivel doctrinal (*LG*) o a nivel pastoral (*GS*), que recurre más a la imagen de la Iglesia como *familia Dei*⁸³.

Al final de su análisis hermenéutico de los textos conciliares sobre *familia Dei*, F. Appiah-Kubi llega a una conclusión en dos puntos: la Iglesia misteriosa

⁷⁵ *Id.*, p. 35-36.

⁷⁶ *LG* 51.

⁷⁷ *LG* 32.

⁷⁸ F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.36.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰ Cf. *Id.*, pp. 43-46.

⁸¹ *Id.*, p. 47.

⁸² *Id.*, pp. 47-48.

⁸³ *Id.*, p.48.

tratada al comienzo de la constitución dogmática LG es a la que se refiere la constitución pastoral GS como es en este mundo y vive y actúa con él⁸⁴. Eclipsada por la eclesiología del Pueblo de Dios o del Cuerpo de Cristo, esta imagen teológica de la Iglesia interesó solo a unos pocos individuos hasta que fue destacada por la primera Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África en 1994⁸⁵.

2.2.2.2.2. La Iglesia en África y la imagen de Iglesia-familia

F. Appiah-Kubi nota que en Vaticano II, que se destaca de los anteriores, por la preocupación que lo anima a definirse, es difícil discernir la participación africana, y nota el tono bajo de la voz de África en el debate en torno a la imagen de la Iglesia-familia de Dios. Más bien, fueron los Padres conciliares quienes la debatieron y defendieron con fuerza⁸⁶.

Por otra parte, según el autor, esta imagen eclesiológica experimentó una evolución desde Vaticano II (1965) hasta el Sínodo de África (1994): a partir de modelos eclesiológicos africanos que surgieron, lo que refleja el deseo de apropiación africana del misterio de la Iglesia, podemos retener el de una *Iglesia-clan de-asociados-en-vida*⁸⁷, una *Iglesia de rostro negro*⁸⁸, una *Iglesia-Familia de Dios*. Este último modelo acabó acaparando la atención de la comunidad de discípulos de Cristo en suelo africano. La imagen, dice F. Appiah-Kubi, se sitúa teológicamente en el contexto del advenimiento de un cristianismo africano, pero pastoralmente en el marco de la creación de comunidades cristianas vivas⁸⁹ hacia una madurez eclesial según el deseo del Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar⁹⁰.

Este deseo de los pastores del continente comenzó a hacerse realidad a través del proceso de apropiación de la imagen eclesiológica iniciado por el pueblo de Dios dentro de las estructuras eclesiales⁹¹.

En cuanto a la evolución del concepto y su aceptación por las Iglesias de África como elemento esencial en la construcción de su modelo eclesial, F. Appiah-Kubi reconoce que la visión de la Iglesia como familia de Dios corresponde a una manera vívida a la sensibilidad cultural africana⁹². Entender así a la Iglesia no significa querer cambiarla sobre la base de que debe presentar un nuevo rostro y

⁸⁴ GS 40.

⁸⁵ F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p. 50.

⁸⁶ *Ibid.*, p.79.

⁸⁷ Este modelo propuesto por V. Mulago presenta a la Iglesia como clan y como comunidad de asociados cuyo fundador es Cristo que, al instituir el nuevo clan universal, nuevo pueblo, suplanta al primer antepasado fundador del clan primordial y de sus derivados. (todos los clanes humanos). El límite de este modelo radica en que refleja una eclesiología de clan capaz de reforzar una inclinación por la jerarquía piramidal.

⁸⁸ Este modelo propone una reflexión sobre la relevancia de la africanidad de la Iglesia en relación con el patrimonio cultural de África.

⁸⁹ F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.81.

⁹⁰ *Ibid.*, p.82.

⁹¹ SCEAM, Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité. *Déclaration des Evêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4^{ème} synode épiscopal mondial*.

⁹² En este sentido el autor cita "la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios" en Burkina Faso (antiguo Alto Volta) cuna de la conciencia eclesial como familia en África (1969). Esta experiencia eclesiológica local fue objeto de una tesis doctoral escrita por B-D. Yanoogo, *Eglise Famille de Dieu au Burkina Faso. Contribution théologique et perspectives pastorales*. Abidjan, Imprimob, 2005.

una nueva forma de ser en África. Se compromete a aspirar a una nueva forma para que los africanos sean Iglesia⁹³. Se trata de transformar lo que ya existe para que sea más fiel a lo que debe ser la Iglesia⁹⁴.

2.2.2.2.3. Evaluación de la relevancia teológica de Iglesia-familia

Si el concepto de Iglesia no siempre es claro, como lo demuestra la densidad de la literatura de la que es tema incesante, tampoco es fácil captar el significado del término *familia*. Así, se puede entender el hecho de que la noción de Iglesia-familia es a la vez simple y compleja, fácil y difícil de fijar tanto en la eclesiología en general como en la eclesiología africana en particular⁹⁵. La relación entre los dos conceptos se establece gracias a Cristo: La Iglesia es la familia de los hijos de Dios, porque Jesucristo, haciéndose hombre para que el hombre llegue a ser Dios, da acceso, por el don de su Espíritu, a la comunión con el Padre⁹⁶. Vaticano II y las sagradas escrituras lo evocan en estos términos: “Por Cristo, Verbo hecho carne, los hombres tienen acceso en el Espíritu Santo al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina”.⁹⁷

F. Appiah-Kubi deduce de esto que es necesario comprender mejor el misterio de la comunión familiar de este encuentro de los hijos de Dios⁹⁸. A ello puede contribuir la imagen de la Iglesia-familia de Dios cuando pretende expresar la experiencia de fe que se desarrolla en y para las comunidades eclesiales de África⁹⁹.

Para sustentar aún más su reflexión teológica sobre la Iglesia-Familia de Dios como imagen de la Iglesia, el autor hace reflexiones críticas sobre la necesidad de pluralidad y unidad de imágenes en materia de eclesiología. Estos llevan a la conclusión afirmativa de que la Iglesia-Familia de Dios es una de las imágenes auténticas de la Iglesia¹⁰⁰. Así el autor puede afirmar, siguiendo al concilio Vaticano II ya ciertos teólogos a los que se refería, que el acercamiento simbólico de la Iglesia se hace a través de la multiplicidad de imágenes¹⁰¹.

2.2.2.2.4. Iglesia-familia de Dios en el cristianismo antiguo

La necesidad y la urgencia de un fundamento bíblico y patrístico de nivel científico sobre la Iglesia-familia de Dios¹⁰² para una verificación teológica y bíblica de las afirmaciones conciliares justifica esta parte de la investigación realizada por F. Appiah-Kubi, porque este simbolismo es rico en profundas resonancias humanas y considerables aportes bíblicos¹⁰³.

⁹³ F. Appia-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.109.

⁹⁴ *Ibid.*, p.110.

⁹⁵ *Id.*, p. 122.

⁹⁶ *Id.*, p. 123.

⁹⁷ DV 2.

⁹⁸ F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.122.

⁹⁹ *Ibid.*, p.124.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² *Id.*, 124.

¹⁰³ *Id.*, 127.

En un planteamiento que quiere ser bíblico y sistemático, el autor comienza enumerando y agrupando ciertas expresiones del NT como *Dios Padre*, la designación de los discípulos como *hijos de Dios*, como *hermanos de Jesús y hermanos* entre sí, [...] susceptibles de contribuir a la construcción de una eclesiología en torno a los textos que se refieren, primero a la actitud de Jesús hacia la familia, luego a la designación de los discípulos por el término *adelphos*.¹⁰⁴

En cuanto a la expresión que *todos sois hermanos* utilizada por Jesús a propósito de sus discípulos en los evangelios sinópticos, la interpretación teológica que el autor hace de ella gira en torno a tres puntos: la fraternidad de los miembros de la comunidad; el cristianismo debe entenderse según por la unicidad del verdadero y único maestro, Jesucristo; por su fundamento teológico: el único Padre¹⁰⁵. En Mt, la expresión tiene un fundamento cristológico, porque el maestro-guía identificado con el Mesías reúne a los discípulos, que constituyen el núcleo de la Iglesia, la gran familia de Dios-Padre. Como familia, la Iglesia es un espacio para vivir la solidaridad fraterna y la obediencia a Dios. Por eso, todos, comenzando por los cabezas de pueblo o de familia, deben sentirse responsables del destino de sus hermanos y ayudarlos a vivir en la fe.

Desde este punto de vista, F. Appiah-Kubi coincide con R. Hoet en que un acto de traición no puede anular un vínculo de sangre ni la exigencia de solidaridad que implica. La hermandad entre Jesús y sus discípulos se muestra tan real como la hermandad de sangre¹⁰⁶. Recomienda una solidaridad entre hermanos que implica una responsabilidad mutua por el bienestar, la felicidad y la vida de los hermanos. El autor descubre también la figura de la Iglesia-Familia presente en los escritos joánicos, precisamente en el misterio pascual y en lo que se conviene llamar, según él, la triple elevación de Cristo: la elevación de Cristo de la tierra, la elevación de Cristo en la Cruz, y la elevación de Cristo al cielo.

Los miembros de la familia divina no nacen de sangre ni de voluntad humana; los que creen en el Cristo según Juan han recibido también el nuevo nacimiento, no de un germen corruptible sino de un germen incorruptible, por la Palabra de Dios: es un nuevo nacimiento no de carne, sino de agua y espíritu. Estos se convierten finalmente en la nueva familia, instituida por Cristo Crucificado, cuyos miembros, sus hermanos, adquieren por su resurrección una nueva condición, la dignidad de hijos de Dios¹⁰⁷.

Uno de los puntos fuertes del autor es su capacidad para identificar estrechamente la comunión de los hermanos, es decir, los discípulos de Cristo con y en la Trinidad, *prototipo de toda familia*. El autor ha logrado, incorporándose a la perspectiva de la teología trinitaria de tradición joánica, destacar la relevancia del vínculo que se establece entre el amor manifestado por Dios Padre, en el don de su hijo, y la exigencia del amor fraterno (Jn 4, 10-11)¹⁰⁸. La cuestión teológica

¹⁰⁴ *Id.*, pp.129-130.

¹⁰⁵ *Id.*, pp. 159-160.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp.163-164. El autor menciona R. Hoet, *Omnnes autem vos fratres estis. Etude du concept ecclésiologique des frères selon Mt 23, 8-12*, Roma, PUG, 1982, p. 171.

¹⁰⁷ F. Appiah, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.163.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.174.

actual se refiere a la articulación y la potenciación de las relaciones intrínsecas en el seno de la familia divina, la Iglesia, en relación con la familia trinitaria¹⁰⁹.

2.2.2.2.5. La eclesiología de Iglesia-familia de A. Ramazani Bishwende

La investigación de A. Ramazani Bishwende titulada *Eglise-Famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*¹¹⁰, debe considerarse como una respuesta a la llamada de los padres sinodales a trabajar en profundidad este concepto para hacerlo más operativo para el pensamiento teológico y la pastoral eclesial. Utilizado en esta investigación doctoral, su trabajo se presenta en torno a tres puntos que parecen proporcionar elementos útiles para la construcción de una eclesiología africana: escollos a evitar para hacer operativos los conceptos eclesiológicos; la familia: institución en evolución y estructura relacional; condiciones de posibilidad de una eclesiología de la Iglesia-familia.

2.2.2.2.5.1. Trampas a evitar para hacer operativos los conceptos eclesiológicos

En la primera parte titulada: *Jalons et contexte de la conscience historique de l'Ekklesia in Africa*, el autor esboza sucintamente la historia del proyecto eclesiológico emanado del sínodo africano de 1994. Más allá del valor informativo que implica, este capítulo presenta ciertos peligros transmitidos por el concepto de Iglesia-familia e identificados por los teólogos.

2.2.2.2.5.1.1. Evitar la trampa del “desequilibrio doctrinal”

Si bien permite a los africanos pensar y decir la Iglesia desde una imagen resultante de la realidad humana y social que les habla, la analogía Iglesia-familia es insuficiente para traducir la Iglesia. Si se usa sola, correría el riesgo de introducir lo que él llama un desequilibrio doctrinal en la eclesiología¹¹¹, debido a la compleja realidad que representa la Iglesia. Esto es lo que dice:

Por un lado, ella (la Iglesia) está esencialmente ligada al misterio de la comunión trinitaria. No tiene consistencia en sí misma. Por otro lado, es una figura social e histórica en peregrinación hacia su realización escatológica. Es un signo del Reino inaugurado por Cristo Resucitado al que pertenece cada hombre no por generación carnal sino por una decisión personal de conversión, por la vida de fe y de comunión fraterna¹¹².

Para evitar el error del desequilibrio doctrinal, el autor recomienda salvaguardar el carácter analógico de los diferentes modelos¹¹³. El autor evoca y define las otras perspectivas eclesiológicas africanas no menos importantes que la de la Iglesia-familia de Dios que ha sido preferida a ellas: la Iglesia-fraternidad valora la fraternidad crística en la religión cristiana; la articulación Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad quedaría resguardada de una eclesiología piramidal y jerárquica en un contexto africano de familia patriarcal, gracias a la consideración

¹⁰⁹ *Id.*, p.175.

¹¹⁰ Cf. A. Ramazani Bishwende, *Eglise-Famille-de-Dieu*, Paris, Harmattan, 2001.

¹¹¹ *Ibid.*, p.67.

¹¹² *Id.*, p.68.

¹¹³ *Id.*, p.69.

de la fraternidad. La perspectiva de la Iglesia-familia de Dios invita a la Iglesia de África a adquirir el espíritu de familia africana y a ser ella misma familia.

2.2.2.2.5.1.2. Liberar los conceptos de ambigüedades y purificar la esencia de la familia

El autor propone dos condiciones para que estos conceptos sean operativos y este proyecto eclesiológico fecundo: primero, los conceptos deben estar libres de toda ambigüedad. Este es el caso del concepto de “familia” que se refiere a la biología y la reproducción. Hablar de la Iglesia como familia es pasar del significado biológico al lenguaje simbólico¹¹⁴. Esta operación pretende vaciar el concepto de realidad material, visible y observable que se le asigna, y recubrirlo de aquello que le da toda su consistencia, a saber, su capacidad de relacionar, en comunión, lo visible y lo invisible.

Su referente prepasual y pasual es la autorrevelación de Dios en Jesucristo; y como referente postpasual: la Iglesia, la comunidad de los creyentes. Por un lado, se refiere a Dios, eterna comunión de amor así revelada en Jesucristo, Don definitivo y simbólico del Padre, que se realiza en la historia humana. Por otro lado, la familia como símbolo remite a la Iglesia, comunidad de creyentes que, corporativamente, hacen simbólicamente presente y activo en el mundo al Crucificado-Resucitado, desde la Ascensión (el fin de la presencia física de Jesús entre sus discípulos) hasta la Parusía (el regreso en gloria de Jesús al final de los tiempos). Este misterio de la presencia y de la acción de Cristo se cumple simbólicamente en todos los gestos de salvación de la comunidad, pero se afirma más clara y fuertemente en esta acción sacramental donde la comunidad se reúne (se vuelve corporal) para realizar explícitamente esto que es en realidad toda su acción: una acción de gracias a Dios en el Espíritu por la salvación ofrecida en Jesucristo y un compromiso de extender la salvación hasta los confines de la tierra, haciendo, en memoria de Jesús, lo que Jesús mismo hizo por nosotros, es decir, ofrecer nuestra vida por aquellos a quienes amamos¹¹⁵.

La segunda condición emitida para hacer operativos estos conceptos radica en la purificación del espíritu o esencia de la familia que son la fraternidad y la solidaridad. En efecto, la fraternidad, la vitalidad de toda familia es esencialmente carnal¹¹⁶. En cuanto a la solidaridad africana, aunque puede abrirse a extranjeros y amigos, es de clan y étnica¹¹⁷. Al contrario, la fraternidad eclesial es evangélica; encuentra su fuente y su vitalidad en la comunión trinitaria. La Iglesia es *icono* de la Trinidad¹¹⁸.

2.2.2.2.5.1.3. Anticipar y evitar el peligro de una eclesiología piramidal y patriarcal

La investigación documental realizada sobre la eclesiología de Iglesia-familia a partir de teólogos africanos le lleva a decir que estos investigadores respetan la diversidad de perspectivas que legitima la fecundidad de las Iglesias

¹¹⁴ *Id.*, p.13.

¹¹⁵ *Id.*, pp.13-14.

¹¹⁶ *Id.*, p.12.

¹¹⁷ *Id.*, p.15.

¹¹⁸ *Id.*, p.17.

locales africanas: Iglesia-fraternidad; Iglesia-familia-de-Dios/Iglesia-fraternidad; Iglesia-familia-de-Dios. Por otro lado, nos advierten del surgimiento de una eclesiología piramidal y patriarcal, que nos puede alejar de los logros del concilio, y del riesgo de la etnización de la Iglesia. Coinciden en el fundamento teológico de la Iglesia-familia de Dios, de la que dicen que encontraría su origen, su forma y su futuro en la Santísima Trinidad y el misterio de la Redención: cruz, muerte y resurrección de Nuestro Señor¹¹⁹.

2.2.2.2.5.2. Familia: institución en evolución y estructura relacional

En la segunda parte titulada *La Famille: évolution historique et structure relationnelle*, el análisis sociológico del concepto de familia realizado lo lleva a hacer la observación de que la institución familiar se encuentra en un proceso irreversible de evolución histórica, cambios y adaptaciones debido a su encuentro con otros pueblos y naciones¹²⁰. Así, se pueden reconocer dos características: primero, la familia africana es a la vez tradicional y moderna, es decir, extrae su especificidad y su identidad de la tradición africana¹²¹. Al mismo tiempo quiere ser tensión dinámica y apertura a nuevas aportaciones, a los cambios que se producen en la historia¹²².

2.2.2.2.5.3. Condiciones de posibilidad de una eclesiología de la Iglesia-familia

La tercera y última parte se titula *L'Eglise-Famille-de-Dieu: projet d'une ecclésiologie trinitaire en Afrique*. A pesar de las limitaciones de la imagen de la familia africana para inspirar una eclesiología de la familia, un análisis crítico que aborda los diferentes enfoques propuestos por teólogos y algunos obispos africanos, asegura sobre la posibilidad de una eclesiología de la Iglesia-familia de Dios. Esto es posible si se cumplen dos condiciones:

- Que la Iglesia en África se convierta al mismo tiempo en una familia, una fraternidad, una comunión¹²³.
- Que la familia no sea considerada en su materialidad concreta, sino que sea percibida en la lógica simbólica del universo cultural africano donde se cruzan lo sagrado y lo profano. La familia también puede funcionar en este contexto como un símbolo sagrado¹²⁴.

Al final de su investigación, el autor se inscribe en la perspectiva del surgimiento de una eclesiología africana fiel a la herencia evangélica, patristica, y al impulso de Vaticano II. En este sentido, propone que la Iglesia africana viva

¹¹⁹ *Id.*, p.64.

¹²⁰ La evolución histórica de la familia tradicional africana ha visto su ruptura: El África con la migración de los pueblos ha provocado crisis dentro del sistema familiar tradicional, las estructuras de la familia tradicional africana han sido profundamente transformadas por el encuentro con otras civilizaciones, la práctica de la esclavitud, la presencia del Islam y el cristianismo, la colonización y el advenimiento de los Estados. Cf. *Id.*, pp. 67-82.

¹²¹ *Id.*, p. 80.

¹²² *Id.*, p.83.

¹²³ *Id.*, p.170.

¹²⁴ *Id.*, p.170-171.

según la tradición de la Iglesia-familia-de-Dios, de la Iglesia fraternidad en Jesucristo, y de la Iglesia comunión del Espíritu Santo¹²⁵.

2.2.2.2.5.4. Síntesis de los tres autores

La reflexión eclesiológica de cada uno de nuestros tres autores es particular, si bien la de J.M. Ela sobre la Iglesia-familia es bastante original considerando su alcance y su relevancia. Para él, la reflexión sobre la Iglesia-familia de Dios está motivada por varios factores, entre otros la urgencia de responder a las necesidades y desafíos que enfrentan las comunidades eclesiales vivas, específicamente el hambre eucarística; la dotación de las comunidades de ministerios necesarios para su supervivencia, autonomía y afirmación como Iglesias de Cristo; la necesidad de instaurar un modelo eclesial y sacerdotal inculturado. La Iglesia-familia es por tanto una asamblea eclesial donde las necesidades del momento exigen una reconsideración de la dogmática de la Iglesia para iniciar el *self-ministring*. En otras palabras, la eclesiología de la Iglesia-familia es una eclesiología eucarística, liberadora y ministerial, más exactamente del *self-ministring*.

El pensamiento teológico de F. Appiah-Kubi se ha restaurado aquí a través de un proceso de cuatro etapas. En primer lugar, su aproximación hermenéutica, histórica y crítica al concepto de *familia Dei* muestra que esta imagen eclesiológica se utiliza entre otras en los documentos conciliares para designar la naturaleza y esencia de la Iglesia, y no su estructura institucional o jurídica, y que se emplea manifestar el espíritu que debe animar a los miembros de la Iglesia o a la vida de la Iglesia. Por lo tanto, la imagen se utiliza a nivel doctrinal (*LG*) y a nivel pastoral (*GS*). Luego, F. Appiah-Kubi evoca la historia de la recepción de esta imagen eclesiológica en África (1994). Está marcada por el surgimiento de varios modelos eclesiológicos y la apropiación definitiva del de Iglesia-familia. Es por tanto una imagen auténtica para evocar el misterio de la Iglesia entre la multiplicidad de imágenes y garantizar un conocimiento equilibrado. Finalmente, al resaltar la figura de la Iglesia-familia de Dios en el cristianismo antiguo, F. Appiah-Kubi muestra que los datos del NT resultan más fructíferos que todos los enfoques sociológicos y antropológicos para fundar teológicamente una imagen de la Iglesia. En el misterio pascual, Cristo instituye la Iglesia-familia de Dios cuyos miembros son hermanos llamados a la solidaridad fraterna.

Las obras de A. Ramazani Bishwende presentan tres elementos útiles para la construcción de una eclesiología africana. Considera que es necesario ante todo hacer operativos los conceptos eclesiológicos: esto consiste ante todo en salvaguardar el carácter analógico de la Iglesia-familia, complementándolo con otros modelos para evitar el desequilibrio doctrinal. Esto significa que también es necesario despojar a los conceptos de ambigüedades y purificarlos: pasar del significado biológico o carnal al significado simbólico de la familia, que remite a la realidad simbolizada probada en la presencia de lo divino en el corazón del mundo, y a la comunidad evangélica; finalmente, esto significa que evitamos el

¹²⁵ *Id.*, p.14.15.198.

riesgo de desarrollar una eclesiología piramidal y patriarcal cuyas perspectivas no estarían en sintonía con los logros conciliares.

2.2.2.2.5.5. Reflexiones siguiendo a los teólogos

Después de la presentación del trabajo sobre la eclesiología de la Iglesia-Familia de Dios de J.M. Ela, F. Appiah-Kubi y A. Ramazani Bishwende, caben algunos comentarios sobre la eclesialidad de la imagen de la Iglesia-familia desde el discurso teológico desarrollado por estos autores. Estamos en el centro de la contribución de estos autores a la presente investigación. Esto servirá de trampolín para la articulación entre la cuestión de la Iglesia-familia y la de la elaboración de una teología del episcopado en África. Así, se afinará aún más la problemática de esta investigación. Vamos a organizar nuestras intervenciones en torno a los siguientes puntos: la Iglesia-familia de Dios: imagen teológica de la Iglesia; la familia trinitaria, modelo y fundamento de la Iglesia-familia de Dios; Iglesia-familia: La Iglesia-familia de Dios cuestiona nuestro ser Iglesia.

2.2.2.2.5.5.1. La Iglesia-familia de Dios: imagen teológica de la Iglesia

La reflexión teológica bíblica realizada por F. Appiah-Kubi tuvo como primera tarea identificar las características de la comunión de Jesús con sus discípulos a quienes introdujo en la familia del Padre. En este sentido, el estudio del campo semántico de la expresión *hermano* y el examen de ciertos temas familiares y teológicos como *hermano*, *hijos*, *hijo de Dios*, resurrección, nos han permitido identificar mejor la fecundidad y la relevancia de la imagen de la Iglesia como familia de Dios¹²⁶.

Más explícitamente, el hombre nuevo en Cristo es el hombre enamorado de Dios y reconciliado con los demás¹²⁷. Esto es precisamente lo que dice la primera epístola de Juan cuando nos enseña que la comunión entre los discípulos arraiga y se inscribe en la profundidad de la comunión de las tres Personas divinas; y que estar en familia significa para los discípulos y exige de ellos que estén en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo¹²⁸, es decir que se renueven en lo que constituye a la vez el fundamento de la Iglesia-familia, y el modelo de una comunión entre sus miembros: la Trinidad.

2.2.2.2.5.5.2. Trinidad, modelo, fundamento de la Iglesia-familia de Dios

La revelación del Dios Uno y Trino por Jesucristo levanta el velo de las relaciones existentes entre las personas divinas. Es una unidad perfecta entre el Padre y el Hijo en un solo Espíritu. La Escritura da cuenta de esto cuando Jesús le habla a su Padre o habla de Él: el Padre ama al Hijo y ha puesto todo en su mano¹²⁹. Además, el amor con el que Cristo ama al Padre es incondicional, entonces, hace de su voluntad su alimento, su bebida, su vida. La intimidad de vida entre el Padre

¹²⁶ *Id.*, p.205.

¹²⁷ *Id.*, p. 206.

¹²⁸ 1 Jn 1,2; 1 Jn 1,6-7.

¹²⁹ Jn 3,35. Cf. 5, 21.26.36; 17,4.8.11.

y el Hijo se expresa en las acciones de Cristo de tal modo que la enseñanza¹³⁰ que imparte, la misión¹³¹ que cumple y el sacrificio¹³² que hace de su vida obedecen al amor del Padre. Esta intimidad se expresa en Juan en estos términos: El Padre está en mí como yo en el Padre¹³³; El Padre y Yo somos uno¹³⁴. Por eso se puede entender la siguiente observación de F. Appiah-Kubi:

La familia de Dios, la Iglesia trasciende los límites del tiempo y del espacio, así como todo particularismo humano. No se trata aquí de una unidad superficial e indiscernible sino de una unidad en la complejidad: doctrina, culto o adoración y gobierno. Perteneciente a la familia de Dios, la Iglesia produce una profunda integración de las personalidades. Alcanza la profundidad de la conciencia humana y establece la solidaridad creando lazos eclesiales y sociales, da sentido a la comunión de todos los miembros¹³⁵.

De esta cita surge la idea de que, por su origen, su fundación y su pertenencia a la familia divina, la Iglesia no es una comunidad ordinaria. Pero, está formada por hombres cuya misión es encarnarla en la sociedad. Este es un proyecto con graves consecuencias, cuyo alcance demuestra F. Appiah-Kubi:

El principio de unidad en la familia de Dios, sobre el que se fundamenta el testimonio de todos los fieles, es Cristo y su Espíritu. Esta Iglesia debe, por tanto, trascender cualquier comunidad biológica y superar todos los lazos fuertes de la familia humana, del clan y la nación, de la comunidad política y cultural. Debe ser edificada como familia de hijos de Dios en y por Cristo, una familia donde todos los miembros son hijos del mismo Padre. Esta Iglesia-familia penetra, pues, en todas las estructuras humanas sin dejarse absorber jamás por ellas. A partir de entonces, en él se derriba todo muro¹³⁶.

2.2.2.2.5.6. Relevancia teológica de la Iglesia-familia de Dios en la elaboración de una teología del episcopado

La eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, tal como la elucidamos hasta aquí en nuestro análisis, ¿puede ser portadora de una dinámica refundadora de una teología del episcopado? Procederemos en tres pasos. Primero explicaremos la relevancia teológica del concepto de Iglesia-familia, luego analizaremos la dimensión sacramental de la Iglesia-familia, y la reapropiación africana de esta eclesiología, esto nos permitirá finalmente afirmar la legitimidad de nuestra problemática al considerar ya como postulado de nuestro análisis la capacidad de la eclesiología de la Iglesia-familia para la elaboración de una teología del episcopado en las Iglesias de África.

¹³⁰ Jn 7, 16. La enseñanza de Jesús parte de su conocimiento inmediato del Padre y no de ninguna tradición escolar, ni de un aprendizaje autodidacta o informal.

¹³¹ La misión de Jesús debe conducir a la creación de una comunidad, la Iglesia, que continuará su obra después de su partida hacia el Padre: Cf. 3, 11-13.31-36; 5.19-23; 12.49-50.

¹³² En la tradición bíblica, sólo el amor hace posible el conocimiento entre las personas. En este sentido, el amor que une al Hijo y al Padre da sustancia al conocimiento que une a Jesús y sus discípulos. La pasión-muerte de Cristo es la máxima expresión de este amor. Cf. Jn 10, 17-18. Jn 13,1 ; 14.30-31 ; 15, 13.

¹³³ Jn 10, 38.

¹³⁴ Jn 10, 39.

¹³⁵ F. Appiah-Kubi, *L'Eglise famille de Dieu*, p.206.

¹³⁶ *Ibid.*, p.209.

2.2.2.2.5.6.1. Relevancia teológica del concepto de Iglesia-familia de Dios

Los fundamentos teológicos y eclesiológicos de la metáfora de la familia para decir Iglesia son compartidos por todos los autores que se interesan por la cuestión. J.M. Ela, A. Ramazani Bishwende y F. Appiah-Kubi se hacen eco de esto: la Trinidad es el fundamento de la Iglesia-familia, y la unidad de la familia trinitaria nutre y fecunda la unidad de la Iglesia-familia. En efecto, las relaciones interpersonales de amor total entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hacen que cada persona sea irreductible a las demás. Es la *común-uniión* del amor, es decir del Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo que lo permite. Como él, el Dios Uno y Trino reúne en una sola y única familia a todos los hombres, de todas las razas, lenguas, pueblos y naciones. Esta reunión en una sola familia de Dios se produce también en la lógica de la Encarnación, por la Palabra de Dios y los sacramentos de la Iglesia a la base del fundamento eclesiológico de la Iglesia-Familia de Dios¹³⁷. En efecto, convocados por la Palabra de Dios, fundamento de la Iglesia¹³⁸, los hermanos reunidos celebran los sacramentos que les dan vida. El primero de ellos es el bautismo, cuya gracia los constituye a todos miembros vivos de una sola realidad sobrenatural, la familia de Dios, cuya unidad se fortalece en la Eucaristía, considerada fuente y cumbre de la vida de la Iglesia y de todos¹³⁹.

La Iglesia edificada, Cuerpo de Cristo, cuerpo eucarístico, o comunidad eclesial-eucarística¹⁴⁰, se realiza finalmente en la Eucaristía, *topos*, lugar de reunión, lugar de la *koinonía* de la familia de Dios¹⁴¹, familia de los hermanos. Estos no son hermanos de sangre, sino en y por Cristo su Hermano Mayor y su figura-referencia es Dios-Padre cuya voluntad debe cumplirse (Mt 12, 46-50; 18, 15.20), luego deben experimentar la corrección fraterna y el perdón (Cf. Mt 19, 29), signo a los ojos de los hombres de su pertenencia a la familia de Dios (Tit 2,14; Ef 2,19). Esto deja entrever la vocación misionera de la Iglesia-familia de Dios.

2.2.2.2.5.6.2. Iglesia-familia, Iglesia-sacramento

La Iglesia-familia de Dios devuelve a los africanos la eclesiología conciliar de comunión que encuentra su fundamento y luz en la teología trinitaria. Esto exige que no neguemos a la Iglesia su modelo trinitario, que según Y. Congar, “no debe ser puramente paternal, lo que favorecería una autoridad patriarcal y paternalista; no ser puramente cristológico, lo que podría conducir a una visión piramidal y clerical; pero también ser pneumatológico, que establece la participación de todos

¹³⁷ Cf. Jean Paul II, *La Parole de Dieu. Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes*, Paris, Le Sarmant/fayard, 2000, p. 54. Juan Pablo II reconoce que “la palabra de Dios está destinada, en primer lugar, a edificar y sostener a la Iglesia, a contagiar fuerza a sus hijos, a dar alimento al alma y a ser fuente de vida espiritual pura y permanente.

¹³⁸ Cf. CEC 1324 ; LG 11.

¹³⁹ Cf. Jean-Paul II, *L'Eglise vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique. Présentation de Mgr Jean-Richard*, Paris, Bayard/ Fleurus-Mame/ Cerf, 2003, p.3.

¹⁴⁰ W. Kasper, *Sacramento de l'Unité : Eucharistie et Eglise*, Paris, Cerf, 2005, p.106.

¹⁴¹ Cf. J. Rigal, *Le mystère de l'Eglise. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996, pp.99-104.

en la construcción del Cuerpo de Cristo, y un sistema de significación sinodal (concilios, etc.)”¹⁴².

La eclesiología paulina ya había sacado a la luz esta característica de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (1 Cor 1, 13; Ef 1, 23) cuya participación de cada uno de sus miembros contribuye al bien de todos. (1 Cor 12,27; Ef 4,12; 5,30; Rom 12,4-6). A. Ramazani Bishwende no dice lo contrario cuando muestra que la Iglesia-familia de Dios se refiere por un lado a la comunión trinitaria, hecha históricamente visible por el Crucificado-Resucitado, en su misterio pascual, y que por otra parte, se refiere a esta comunidad fraterna, reflejo de la Trinidad. El surgimiento de tal eclesiología de comunión tuvo como efecto, en la eclesiología posconciliar, el desarrollo de la noción de *Iglesia, sacramento de salvación, sacramento de Cristo*, signo y medio de la íntima unión con Dios y de la unidad de la todo el género humano¹⁴³, manifestación y actualización del misterio del amor de Dios por el hombre¹⁴⁴.

Así, la sacramentalidad de la Iglesia con sus efectos comunionales, salvíficos, cristológicos y misionológicos¹⁴⁵ contribuye a descubrir en la imagen de la Iglesia-familia de Dios la expresión del vínculo eclesial, es decir, de la identidad cristiana que encierra. Este vínculo eclesial parece ser pensado como vínculo social o identidad por los miembros de la comunidad cristiana.

Como sabemos, la Eucaristía ha tenido una importancia capital en la vida de las comunidades cristianas desde las primeras horas de la fe cristiana¹⁴⁶. Vaticano II reconoce con fuerza que es la fuente y cumbre de toda la vida cristiana e incluso el magisterio posconciliar¹⁴⁷. Uno de los aspectos principales de la manifestación de la sacramentalidad de la Iglesia-familia es la celebración eucarística. Sí, la Iglesia-familia es una familia eucarística y la eclesiología de la Iglesia-familia es necesariamente una eclesiología basada en la Eucaristía, sin caer en los unilateralismos de la *eclesiología eucarística*¹⁴⁸. Afirmar la naturaleza eucarística de la Iglesia-familia no es un simple hecho en la correcta comprensión de esta eclesiología considerando las múltiples dificultades ligadas a la práctica eucarística en las Iglesias de África. ¿Realmente la Eucaristía todavía *hace Iglesia* en nuestras comunidades en África? Nos limitaremos a dos obstáculos que surgen de la praxis eucarística en África y nos reservaremos en el resto de nuestro estudio un análisis más detallado de estas dramáticas situaciones en las que viven varias comunidades cristianas en África: al *hambre eucarística* y a la *materia eucarística* y sus consecuencias en el anuncio del Evangelio y en la vida de las Iglesias de África.

¹⁴² LG 1 ; Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*. Paris, Beauchesne, 1984, p.82.

¹⁴³ LG 1, 9, 48; SL 5; GS 45; AM, 5.

¹⁴⁴ Cf. J-M. Pasquier, *L'Eglise comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Eglise de Möhler à Vatican II*, Academic Presse Fribourg, Editions Saint-Paul, 2008, pp.278-279.

¹⁴⁵ LG 11.

¹⁴⁶ Mc 3, 33-35; Mt 12, 48-50; Lc 8, 20-21.

¹⁴⁷ Cf. Pablo IV, *Mysterium fidei*; Juan Pablo II, *Dominæ Cenæ*; Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*.

¹⁴⁸ B. Forte, *Corpus Christi*, M. Napoli, D'Auria Editore, 1982 ; La *Chiesa nell'Eucaristia. Per un'eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1988.

2.2.2.2.5.7. Iglesia-Familia de Dios y elaboración de una teología del episcopado: legitimidad de una problemática eclesiológica

La metáfora eclesiológica *familia Dei* no carece de fundamento bíblico para tener una consistencia teológica y ser creíble en la elaboración de la eclesiología posconciliar. El Sínodo de los Obispos para África de 1994 la elevó a la vanguardia de las imágenes capaces de *expresar* y ayudar a *vivir* la Iglesia en África. Sin embargo, como cualquier modelo conceptual, no es suficiente por sí solo para definir completamente la Iglesia. Por eso, llegados a este nivel de nuestro análisis, tenemos derecho a afirmar que la eclesiología de la Iglesia-familia está cargada de una capacidad operativa y dinámica para la elaboración de una teología del episcopado en África. Sí, a partir de sus fundamentos escriturísticos y patrísticos, su relevancia teológica, su carácter sacramental y eucarístico, es claro que es legítimo que nos planteemos la elaboración de una teología del episcopado desde la eclesiología de la Iglesia-familia.

Conclusión

El objetivo de este capítulo era primero explicar los fundamentos bíblicos y teológicos de la Iglesia-familia, luego estudiar, a partir de tres teólogos africanos, su apropiación y relevancia en la teología africana. Surge que la Iglesia-familia de Dios es una visión eclesiológica que podemos considerar de gran aporte desde África en el desarrollo de la doctrina de la Iglesia bajo el aspecto de comunión o familia. Desde el punto de vista escriturístico, podemos afirmar que la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios es una noción bíblica: la encontramos en los sinópticos, especialmente en ciertas perícopas donde Jesús experimenta su propia familia humana y sobre todo su deseo de formar una nueva familia¹⁴⁹; en las epístolas apostólicas, especialmente en las epístolas paulinas donde "hermanos" y "hermanas" aparecen 140 veces. De este estudio de las referencias bíblicas se desprende que la nueva familia de Jesús está formada por sus discípulos y, constituyendo la Iglesia, se convierte en un concepto eclesiológico. La Iglesia-familia de Dios es, pues, aquella donde los miembros asumen las consecuencias existenciales de la paternidad divina, de la filiación divina y de la fraternidad, es decir, por y en la Iglesia-familia, Cristo revela la figura del Padre, así como la filiación y hermandad de todos los hombres. Esta nueva familia quiere ser y se afirma claramente distinta y distanciada de la familia humana, hay hombres y mujeres de diversas categorías sociales.” Todos sois hermanos, porque tenéis un solo Padre: el Padre que está en los cielos”. De esta fraternidad, Cristo es el único Maestro. Estas palabras son importantes: en la comunidad reunida por Jesús, las relaciones fraternas prevalecerán siempre sobre las relaciones jerárquicas y consanguíneas. Aquí, esta nueva familia es la Iglesia y por eso se la llama “la familia de Dios¹⁵⁰” o incluso la fraternidad (*adelphotês*)¹⁵¹. Su regla de vida es la comunión fraterna, la *koinonía*, tanto el compartir los bienes como la unión

¹⁴⁹ Ef 2, 19- 22; 1 Tm 3, 15.

¹⁵⁰ Rm 8, 29; Hch 2, 11, 17.

¹⁵¹ Heb 2, 44-45 ; 4, 32,34-35.

espiritual: un solo corazón, una sola alma¹⁵². Del análisis de estos datos, por tanto, se desprende que la justificación teológica de esta visión eclesiológica también queda claramente expresada: se sitúa en el dogma trinitario, en el sentido de que la Iglesia-familia tiene su fuente en la Santísima Trinidad en que el Espíritu Santo es la relación de comunión.

En cuanto a la recepción africana de esta eclesiología, hay que reconocer que los teólogos africanos respondieron con prontitud a la invitación de Juan Pablo II a proseguir con valentía la profundización de la comprensión y experiencia de la Iglesia-familia de Dios, en la formación en la oración, en la palabra de Dios, en el conocimiento de la doctrina y en el compromiso misionero en todos los ámbitos. Si inmediatamente buscaron un fundamento trinitario para esta eclesiología inculturada, todos opinan sobre la coexistencia del binomio Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad. Además, la Iglesia-familia es Iglesia-sacramento y debe responder a una triple vocación: eucarística, ministerial y liberadora. La Iglesia-familia según nuestros tres teólogos está llamada a celebrar el misterio cristiano, es una Iglesia-eucarística. Debe redescubrir y vivificar su ministerio eclesial favoreciendo el florecimiento de pequeñas comunidades cristianas, lo que exige el cambio de ministerios y la diversidad de funciones sacerdotales, es una Iglesia-ministerial, y su ministerialidad es auto ministerial, en este sentido que debe dotarse de todos los ministerios para responder a las necesidades y desafíos vinculados al anuncio del Evangelio que libera.

¹⁵² Proposición 20.

CAPÍTULO 3. ORÍGENES DE LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS. ECLESIOGÉNESIS.

Este capítulo pretende profundizar en el modelo eclesiológico de Iglesia-familia de Dios que D. Nothomb presenta como concepto clave del Sínodo de los Obispos para África¹, partiendo obviamente de la Iglesia-comunión y del concepto de comunión como clave hermenéutica para una relectura actualizada de la eclesiología vaticana².

En primer lugar, procederemos a un análisis hermenéutico del concepto de Iglesia-comunión, su significado y su especificidad. Después de haber explicado su significado teológico, destacaremos sus fundamentos teológicos, su surgimiento histórico a partir del período postridentino y el desarrollo de dos eclesiologías consideradas como precursoras de esta eclesiología. Prestaremos especial atención al trabajo de Y. Congar y D. Doyle³. En segundo lugar, se procederá a un análisis hermenéutico del concepto eclesiológico de Iglesia-familia de Dios, entre la recepción creativa⁴, interpretación e inculturación africana de la eclesiología de comunión. Vamos a realizar un estudio de *familia Dei* en la producción conciliar, más precisamente en LG y GS, su recorrido histórico evolutivo desde la experiencia conciliar hasta la doble experiencia sinodal africana. Pasando por una crítica a la eclesialidad de la familia africana, llegaremos a la afirmación *familia Dei* como imagen auténtica de la Iglesia: como expresión inculturada, interpretada de la eclesiología conciliar⁵.

3.1. Los orígenes de la Iglesia-familia: la eclesiología de comunión

La mayoría de los teólogos interesados en las cuestiones africanas son unánimes en afirmar que Vaticano II indujo una revolución copernicana no sólo en la ciencia teológica y, por tanto, en la vida eclesial en su conjunto, sino sobre todo por el impulso de una nueva hermenéutica en el estudio de las cuestiones a las que se enfrenta la teología africana, incluyendo eclesiología y temas relacionados. Por lo que, Vaticano II debe ser considerado como el punto de partida de la eclesiología de la Iglesia familia de Dios. Desde la renovación eclesiológica conciliar, ya podemos pretender identificar líneas fuertes para construir una eclesiología que responda a la realidad contextual africana en términos de derecho y necesidad, nunca como una concesión externa. Más precisamente, el nuevo aliento que instauro Vaticano II en el campo de la eclesiología depende de la contribución de

¹ Cf. D. Nothomb, « L'Eglise-famille : concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique, une réflexion théologique et pastorale », in *NRT*, 1, Vol. 117, Janv.-fév. 1995, pp.44-64.

² Cf. G. Routhier, « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de W. Kasper à l'herméneutique de Vatican II » in *RLTP*, Vol. 60, 1, 2004, pp.13-51.

³ Cf. A. Nisus, « The Genesis of an Ecclesiology of Communion in the Work of Yves Congar », in *RSPT*, 2, 2010, Tome 94, pp.309-334.

⁴ Y. Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », in *RSPT*, 56, 1972, p.392.

⁵ Para una profundización de la hermenéutica conciliar, C. Geffré, « Pour une herméneutique conciliaire », dans *Croire et interpréter*, Paris, Cerf, 2001, pp.39-51; Hünermann, « Il concilio Vaticano II come evento », in M.T. Fattori et A. Melloni, *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1998, pp.63-92.

las reformas internas precursoras que han estimulado la novedad conciliar⁶. Es a este nivel que debemos buscar el ascendiente eclesiológico de la Iglesia-familia de Dios, especialmente en la *Mistici Corporis* de Pío XII que ya presenta a la Iglesia como el cuerpo de Cristo. Imagen que será retomada por Vaticano II en relación con otras imágenes bíblicas⁷. Podemos comprender, por tanto, la nueva perspectiva de LG que dice e inserta a la Iglesia en una visión muy bíblica del misterio de la salvación. La Iglesia se sitúa realización del reino del designio del Padre que todo lo creó, como obra salvífica del Hijo que todo restauró y como lugar de comunicación del Espíritu que viene a santificarlo todo. Es una excelente expresión de comunión intratrinitaria, tanto estética como teológicamente. Si el concilio, especialmente en LG, trata del misterio de la Iglesia, es porque ella es obra del Padre, por el Hijo y en el Espíritu; es, ante todo, comunión y reflejo terrenal de la comunión intratrinitaria. Es su naturaleza más exacta. Y es en esta perspectiva más abarcadora donde debe situarse la eclesiología de la familia de la Iglesia, y nunca fuera de ella. En efecto, ¿qué es la eclesiología de comunión, sus fundamentos teológicos y escriturísticos, su recorrido histórico-genético, su especificidad, sus precursores, sus líneas maestras y su recepción posconciliar? La respuesta a estas preguntas constituye el marco de la continuación de nuestra reflexión.

Sería muy pretencioso presentar sistemáticamente en unas pocas líneas la eclesiología de comunión en el marco de esta investigación, que no es directamente objeto de nuestro estudio. Nos detendremos, por tanto, en algunos datos esenciales seleccionados según el objeto de nuestro estudio.

De entrada, cabe señalar que la eclesiología de comunión es vista en la teología contemporánea como la clave hermenéutica, no sólo de la eclesiología conciliar, sino de toda la producción teológica posconciliar.

El Sínodo de 1985 hará una especie de relectura de los documentos del Vaticano II, particularmente LG, utilizando el concepto de “Iglesia-comunión” que ya aparece en el concilio, donde se utiliza casi 80 veces, a menudo en un contexto eclesiológico. La eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental de los documentos conciliares⁸. Este concepto quedó en la sombra y no empezó a brillar hasta el sínodo extraordinario de 1985 donde recibió algún tipo de reconocimiento oficial. Es destacada por Vaticano II como una realización concreta de la autodefinición y el autoconocimiento de la Iglesia. Tiene una fuerza creativa, renovadora y crítica para la Iglesia y para todo su ser y su acción. Por lo tanto, no se puede negar la idoneidad y la verdad del concepto de comunión para contar la esencia del misterio de la Iglesia como clave para leer un nuevo comienzo y un nuevo soplo de la eclesiología católica.

La Iglesia es parte del plan salvífico del Padre, está históricamente constituida por Cristo y animada por su Espíritu, permanece siempre la misma en su ser como sacramento de salvación, pero en el curso de su evolución histórica, se

⁶ Cf. G. Routhier, P. Roy, K. Schelkens, *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*. Belgique, Thurnout, Brepols, 2012.

⁷ LG 6-8.

⁸ *Relatio finalis*, II, C.1.

concibe y se define de manera diferente dependiendo de las situaciones contextuales. Según G. Hernández, la conciencia que tiene de sí misma, contrariamente a su esencia teológica, no es un dato inmutable, por tanto está sujeta a constante evolución como lo demuestra la historia de la eclesiología⁹.

Podemos comprender, por tanto, la diversidad de nomenclatura a la que ha estado sujeta a lo largo del tiempo: en tiempos apostólicos, es una comunidad de fe y de vida en Jesucristo; con Agustín de Hipona, es la *Ciudad de Dios*; en la Edad Media, era una corporación de cristianos; más tarde, será una institución de santificación dotada de medios de gracia, así el septenario sacramental. A principios del siglo XX, operando un retorno a la tradición primitiva, se definirá cada vez más como el Cuerpo Místico de Cristo. Será esta línea la que estará presente en continuación: la Iglesia siempre se volverá más hacia adentro, siempre privilegiando su dimensión neumática, sacramental y escatológica.

No podemos dejar de mencionar la contribución decisiva de Y. Congar en este gran movimiento que hará realidad esta eclesiología de comunión. He aquí lo que escribe en el prefacio de *Verdadera y falsa reforma*: la Iglesia no es sólo un marco, un aparato, una institución, es una comunión¹⁰. Recordemos que su obra eclesiológica consistirá en encontrar los fundamentos de la eclesiología que prevaleció en el primer milenio, y articularlos con los logros de la eclesiología societaria. Probablemente fue Y. Congar quien lo reintrodujo primero en la eclesiología católica ya que, como se subraya, ya en la década de 1950, lo utilizó en sus escritos y aconsejó su uso para expresar el misterio de la Iglesia subrayando su valor ecuménico¹¹.

3.1.1. La noción de comunión: sentido, fundamentos, historia

El uso del término *koinônia* introduce un término bíblico importante en la eclesiología, porque recuerda todo lo que une a los cristianos entre sí. La *koinônia* es sin duda un aspecto antiguo e importante de la Iglesia y de su unidad y se puede traducir de muchas maneras: comunidad, pertenencia, comunión, participación, asociación, compartir, etc.

3.1.1.1. Hermenéutica de *koinonía*

¿Cómo se entiende el término *comunión* en la teología contemporánea? Nos vamos a referir a los estudios de J. Hamer quien fue uno de los primeros teólogos en analizar la noción de comunión. Según él, no debemos entender *communio* como un conjunto de elementos o agrupaciones, ni en el sentido de sociedad, asociación. Un análisis del concepto destaca su carácter polisémico. Debe situarse en la enseñanza bíblica y en la tradición patristica para utilizarla como clave hermenéutica de la teología y la eclesiología conciliar¹².

⁹ Cf. G. Hernández, « La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques », in G. Baraúna-Y.M. Congar, *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, Paris, Cerf, 1966, pp.175-209.

¹⁰ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1969, p.6.

¹¹ Cf. Y. Congar, *Sainte Église. Etudes et Approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963, pp.21-24.

¹² Cf. J. Hamer, *L'Eglise est une communion*, Paris, Cerf, 1962.

En su etimología, la raíz del término griego *koinônia* incluye como primer significado el de participación, se trata de participar en algo o tener algo en común, o incluso de actuar junto con alguien.

Según J. Hamer, el hombre como *zôon politikon* se siente esencialmente social y comunitario. La comunión es, por tanto, un deseo humano fundamental.

En la eclesiología del Vaticano II, el misterio de la Iglesia se describe definitivamente como *koinônia*. La comunión entre los cristianos se da en la participación en la Eucaristía, que es también fuente y cumbre de la comunión eclesial, así como de la comunicación de la Palabra divina. La noción de *koinonía* es también fundamental para el orden en la Iglesia y especialmente para una correcta armonización entre unidad y diversidad en la Iglesia, para la participación y la corresponsabilidad a todos los niveles y también para la responsabilidad ecuménica.

3.1.1.2. Fundamentos escriturísticos y teológicos

En el NT, el concepto de comunión encuentra expresión por primera vez en el término *koinônia* con sus 19 recurrencias. En Pablo, por ejemplo, se repite 14 veces en un uso polisémico: indica la contribución concreta de una comunidad a las necesidades en que se encuentra otra, mostrando así el profundo vínculo de caridad que las une (2Cor 9,13). En otras ocasiones indica participación por la fe en la vida de Cristo (1Cor 1,9), en el sufrimiento (Fil 3,10) y en la consolación (2Cor 1,57). Este término indica también la participación en el cuerpo y sangre de Cristo, que tiene lugar en la bendición del cáliz y en la fracción del pan (1Cor 10,16). Hablamos también de la comunión del Espíritu (2Cor 13,13). En Hch 2,42, la expresión adquiere un sentido *eclesiológico*: la comunión implica una pertenencia recíproca de los fieles que se consideran miembros unos de otros.

En Juan, este tema aparece no sólo en el término “comunión” (1Jn), sino también en diversas imágenes y discursos donde son comunes las expresiones “estar-en, permanecer-en y demorar-en”, por ejemplo, “la vid y los sarmientos”. Juan 15.1-9. Aquí la comunión se refiere a la relación entre el Hijo y el Padre, que en el Espíritu se hace accesible a los discípulos (Jn 17,21)¹³.

En definitiva, podemos afirmar que *koinônia* en el NT significa un modo de vivir, de ser y de actuar, una relación con Dios y con los hombres, propia de la comunidad cristiana, un modo de *vivir*, de *ser* y de *actuar*, es una relación con Dios y con los hombres. Es la situación recíproca de los cristianos entre sí, en común dependencia de Cristo y del Espíritu Santo.

Históricamente, el término *koinônia*, según J. Hamer, inicialmente fue la forma de *estar en Iglesia*, luego de lo cual terminará designando la estructura institucional. En la Iglesia primitiva, designaba las relaciones recíprocas de Iglesia a Iglesia o entre cristianos; y en la Iglesia, es comunión con Dios y con los hombres.

¹³ Thomas d’Aquin, *Commentaire sur l’Évangile de saint Jean : II. La Passion, La Mort et la Résurrection du Christ*, Paris, Cerf, 2006, pp.211-230.

En la comunión exterior hay un factor de autoridad, el obispo; y la Iglesia de Roma juega un papel privilegiado.

En cuanto a los fundamentos teológicos, nos remitimos a la explicación dada por W. Kasper durante la conferencia que pronunció con motivo de su doctorado *honoris causa*, durante la cual resume en pocas palabras el significado teológico de la *koinonía* en estos términos¹⁴:

Según él, *koinônia-communio* tiene el significado de participación más que de comunión.

Si partimos del concepto de *koinônia/communio* de la Biblia y de la Iglesia primitiva, entonces debemos notar desde el principio que originalmente *koinônia/communio* no significaba "comunión" sino "participación", es decir, concretamente, participación en los bienes de la salvación, mejor aún, participación en la vida del Dios uno y trino por medio de Jesucristo. Esto se logra a través de la predicación del Evangelio ya través de los sacramentos, especialmente el bautismo y la Eucaristía.

La comunión se ha desarrollado a lo largo de la historia, especialmente en la patrística.

La participación común en estos bienes de salvación establece en segundo lugar la comunión entre los cristianos. Para la Iglesia primitiva, especialmente para San Agustín¹⁵, el texto de 1 Cor 10, 16s. fue particularmente importante: "Puesto que hay un solo pan, todos somos un solo cuerpo; porque todos participamos de este único pan". Al participar en el único cuerpo eucarístico de Cristo, nos convertimos en el único cuerpo eclesial de Cristo. Esta eclesiología-comunión fue repetida varias veces por el Concilio¹⁶.

Tiene una dimensión horizontal y una vertical.

A este dato le sigue otro, que es doble:

1) La unidad eclesial es una realidad prescrita para nuestra actividad. En primer lugar, no se realiza "horizontalmente" por la creación de una comunidad o de una reunión de personas o de Iglesias, la comunión eclesial se funda "verticalmente" por Cristo; no es nada que nosotros mismos podamos "hacer"; es una gracia y un don. En la Iglesia, el primado de recibir prevalece sobre el de actuar y hacer.

2) La Iglesia es el lugar donde se anuncia y recibe en la fe la Palabra de Dios y donde se celebra la Eucaristía. La Iglesia, por tanto, se realiza cada vez como Iglesia particular.

La comunión tiene su origen en la Trinidad y en el Espíritu que es su artífice principal, supone la consideración de otra realidad eclesiológica: la asamblea o comunidad eucarística.

Según Juan Pablo II, dirigiéndose a los obispos de los Estados Unidos, "el concepto de *comunión* está en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia, como misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los demás, iniciada por la fe, y orientada hacia la plenitud escatológica en la Iglesia celestial, siendo ya una realidad en germen en la Iglesia en la tierra"¹⁷.

No cabe duda de que sus numerosas apariciones en Vaticano II (LG 4,8,13-15,18,21,24-25) nos demuestran suficientemente que la eclesiología de comunión abre caminos insospechados, inesperados en el proceso de renovación de la

¹⁴ K. Walter, « Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique », in *RSR*, 2001, p.6.

¹⁵ Cf. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich 1933, pp.390-413.

¹⁶ UR 2.

¹⁷ Juan Pablo II, Discurso a los obispos de los Estados Unidos de América, 16-IX-1987, n. 1.

eclesiología católica, aunque haya que esperar, como se decía al principio, al Sínodo de los Obispos de 1985, que, de manera más formal y desarrollada, vio en este concepto un tema adecuado y una clave de lectura para la renovación eclesiológica. Además de estas recurrencias antes mencionadas, Vaticano II subrayará el origen trinitario de la comunión eclesial (LG 2-4), dirá que comunión es también la palabra más apropiada para expresar la catolicidad; se utiliza en la configuración de las relaciones entre la Iglesia local y universal (LG 13, 23), del vínculo colegial entre los obispos (CD 5); entre los obispos con el Papa (LG 13, 22).

In fine, podemos recordar que para que el concepto de *comunión*, que no es unívoco, sirva de clave de interpretación eclesiológica, debe entenderse dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patristica, en la que la *comunión* implica una doble dimensión: *vertical* (comunión con Dios) y *horizontal* (comunión entre los hombres). Es pues esencial, para tener una visión cristiana de la *comunión*, reconocerla ante todo como don de Dios, fruto de la iniciativa divina realizada en el misterio pascual¹⁸.

Además, comunión, don y misión, gracia y responsabilidad, no encierra a la Iglesia en sí misma, mucho más la abre a las alegrías y angustias del mundo, tiene una dimensión *ecuménica*. Y esta es la gran aportación de J.M. Tillard, para quien sólo la eclesiología de comunión permite romper las cadenas de las incomprensiones, de las susceptibilidades, en las que están encerradas las diversas tradiciones eclesiales¹⁹.

La eclesiología de comunión, tal como surgió del debate conciliar, es una doctrina sintética e integral. Integra las diversas influencias y tendencias eclesiológicas del momento, y manifiesta el deseo de una nueva mirada sobre el presente y futuro de la Iglesia. Es una doctrina rica, elaborada y nueva, en el sentido de que se distancia y se diferencia de la eclesiología postridentina. ¿Se nos acusaría de pecar por exceso al afirmar, por sorprendente que parezca, que ningún concilio anterior ha formulado una eclesiología tan innovadora y completa como la del Vaticano II? Y. Congar lo recuerda lacónicamente: En LG es la primera vez que la Iglesia se autodefine formalmente²⁰.

De manera más sintética, Vaticano II, al adoptar esta eclesiología, bebió de lo nuevo y viejo: se inspiró de las corrientes eclesiológicas preconciliares, en particular la Iglesia percibida como *societas perfectas* y *hierarchica*²¹, una noción

¹⁸ CDF, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, Roma, 28 de mayo 1992. En adelante se abreviará como *Cn*.

¹⁹ Cf. J.-M. R. Tillard, *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

²⁰ Y. Congar, «En guise de conclusion», in G. Baraúna-Y. Congar, *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, p. 1365.

²¹ El concepto de una sociedad perfecta no es de origen cristiano; de hecho, es más antiguo que el cristianismo. La eclesiología romana lo tomó prestado de la filosofía política de la antigua Grecia, donde originalmente se aplicó al estado como una comunidad humana estructurada dotada dentro de sí misma con todos los medios necesarios para lograr sus objetivos. La transposición del concepto de sociedad perfecta del ámbito sociopolítico a la eclesiología se produjo en la Edad Media, en el contexto de las luchas de la Iglesia por defender su autonomía frente a los poderes seculares. En eclesiología, la expresión *societas perfecta* no debe entenderse en el sentido moral de una sociedad impecable o ejemplar, cuyos miembros serían todos *santos*. Por analogía y paralelismo con el uso secular, la expresión *societas perfecta* sirve para afirmar dos rasgos esenciales de la constitución de la Iglesia en este mundo, a

societaria de la Iglesia que dominará la eclesiología latina durante siglos, pero que sigue siendo una visión unilateral de la Iglesia que se matizará y equilibrará asociándole una eclesiología de comunión que privilegiará así la dimensión espiritual de la Iglesia.

3.1.1.3. El surgimiento de la eclesiología de comunión

E. Hahnenberg es quien más que nadie ha estudiado la génesis histórica de la eclesiología de comunión. Incluso publicó una “genealogía de la eclesiología católica de comunión”²². Según él, como modelo eclesiológico, la eclesiología de comunión es un fenómeno posconciliar. Pero se beneficia de dos raíces que ya se desarrollaron en la primera mitad de la década de 1920 gracias, por un lado, al redescubrimiento de Möhler²³, que representa el itinerario católico y alemán en torno a la Escuela de Tübingen, y por otro, un itinerario ortodoxo y francés en torno al movimiento eslavófilo del Centro Saint Serge de París. Los dos itinerarios se encuentran en el movimiento de la Nouvelle Théologie, cuyas investigaciones se publican en la colección *Unam Sanctam*, obra eclesiológica marcada por el interés ecuménico de figuras dominicanas como Marie-Dominique Chenu, Y. Congar. Este último servirá como punto de intersección entre los dos.

3.1.2. La eclesiología de Vaticano II: una eclesiología en tensión entre *societas* y *communio*

Como se sugirió anteriormente, la doctrina eclesiológica de Vaticano II había madurado mucho antes del concilio, para cristalizarse gradualmente durante los tres años del concilio. LG tiene una *prehistoria*, *historia* y *poshistoria* según la expresión de G. Philips²⁴. Se recuerda la historia de la larga y laboriosa elaboración de LG, tanto en el *plenum* como en las comisiones.

Según las investigaciones de A. Acerbi, la doctrina de Vaticano II sobre la Iglesia está marcada por una bipolaridad que se expresa en tensiones entre dos modelos eclesiológicos distintos implementados durante el proceso de preparación y elaboración de la LG: un primer modelo eclesiológico de carácter *socio-jurídico* (*societas perfectas* y *hierarchica*) y un segundo de tipo *sacramental* y *comunional*²⁵. ¿Deberíamos ver allí una cierta incoherencia o una verdadera dicotomía, como apunta U. Kuhn al hablar de una eclesiología en tensión?²⁶ ¿O

saber, su independencia de todo poder externo, en particular del Estado, y su autosuficiencia, sus propios fines: posee en sí misma todos los medios necesarios para conducir a los fieles a la salvación. Durante muchos siglos, la Iglesia se describió a sí misma esencialmente como una sociedad compuesta por fieles, que, bajo la guía de una autoridad legítima y en obediencia a las leyes establecidas, se esforzaban por tender juntos hacia su fin común, la salvación eterna de las almas.

²² Cf. E. Hahnenberg, «*The mystical body of Christ and communion ecclesiology: historical parallels*», in *Irish Theological Quarterly*, 70, 2005, pp.3-30.

²³ Cf. P. Fransen, «*La communion ecclésiale, principe de vie*», in G. Alberigo, *Les Eglises après Vatican II*, p.194.

²⁴ Cf. G. Philips, «*L'Église et son mystère au II^{ème} Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen gentium*» in *RTL*, 1^{er} année, fasc. 1, 1970, pp.97-99.

²⁵ Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium*», Nuovi Saggi, Teol., 4, Bologna, 1975.

²⁶ U. Kuhn habla de una eclesiología en tensión. Cf. U. Kuhn, «*Eglise*», in Lacoste, J.Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p.379.

incluso Á. Antón hablando de una cierta yuxtaposición de las dos tendencias eclesiológicas?²⁷

Es la segunda corriente la que nos interesa porque de ella surgirá la eclesiología de comunión. Frente a esta eclesiología societaria, aparece una nueva tendencia dentro de la asamblea conciliar y está representada por la mayoría de los padres y fuertemente apoyada por los *periti*. Es, de hecho, el surgimiento de una nueva conciencia eclesial en el mundo que percibía a la Iglesia, ante todo, como una comunión divino-humana. Ya desde finales de la década de 1950, una eclesiología de comunión se abría paso en la reflexión teológica sobre la Iglesia. Una nueva visión eclesiológica teniendo como punto de partida la vida misma de la Iglesia y apoyándose en los principios doctrinales de los movimientos precursores de Vaticano II, teniendo una marcada opción metodológica que le permitió liberarse de las garras del juridicismo y el institucionalismo de Trento para ver el ser y la vida de la Iglesia en su complejidad divino-humana y a la luz del misterio. En la perspectiva de esta evolución, la eclesiología de comunión se presenta a la vez como culminación de una larga reflexión de la Iglesia sobre sí misma y como fijación por escrito de su autocomprensión en un momento determinado de su evolución histórica. En efecto, la perspectiva de comunión ha permitido mirar de nuevo la Iglesia en su conjunto: su naturaleza y su constitución terrena, su papel en el plan de Dios y su fin último, su relación con el mundo y su afinidad con toda la humanidad. La amplitud del cambio iniciado por el concilio al optar por una eclesiología de comunión aparece aún más claramente al recordar la eclesiología preconiliar dominada, durante mucho tiempo, por la idea de *societas perfecta y hierarchica*²⁸.

Según esta eclesiología, la Iglesia es ante todo una comunión de tipo sacramental, que se constituyó a partir del misterio trinitario y no a partir de las leyes eclesiásticas o definiciones dogmáticas de los concilios. Insiste en que la comunión intratrinitaria es tanto el origen como el término de la Iglesia. En este sentido, la eclesiología de comunión plantea la dimensión espiritual e invisible del ser eclesial, y no solo su constitución humana y aparato jerárquico e institucional como lo hacía la eclesiología societaria. En esta nueva perspectiva, la Iglesia se presentaba ante todo como el cuerpo místico de Cristo, que no podía identificarse unilateralmente con la institución romana. En esta misma perspectiva, se destacaron otros factores antes olvidados, como la perspectiva ecuménica, la concepción comunitaria de la unidad eclesial, la consideración de la teología de la Iglesia local, el acercamiento con otros cristianos, el estatuto de la Iglesia de Roma como centro de la comunión eclesial y no la cumbre, se articulan armónicamente la valorización de la función episcopal y una nueva teología de la colegialidad, el primado petrino

²⁷ Á. Anton, « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », in R. Latourelle, *Vatican II. Bilan et perspectives (1962-1987)*, t. 1. Montreal, Paris, Bellarmin, Cerf, 1988, p.419.

²⁸ Considerando la importancia de la evolución iniciada por esta elección, algunos han afirmado que después del Concilio la comunión eclesial entró en una nueva era en su historia. Cf. G. Thils, « Vingt ans après Vatican II », in *NRT*, 107, 1/1985, p.41.

y la colegialidad episcopal²⁹, una nueva interpretación de la infalibilidad papal, (interpretación eclesial y no personal en relación con el *sensus fidei*), el primado se sitúa ahora en la perspectiva de la colegialidad que constituye realmente su marco eclesial. Así abandonamos la tendencia a oponer primacía y colegialidad como lo hizo la eclesiología societaria postridentina. En consecuencia, con estas ideas innovadoras, el esquema inicial, según Acerbi, ha sido rediseñado, reelaborado, incluso reestructurado. Un año más tarde, es decir en la sesión de 1963, se presentará a los padres un nuevo esbozo, éste comenzará con un capítulo *De Ecclesiae mysterio*, título que ya mostraba suficientemente la nueva perspectiva eclesiológica, el nuevo espíritu que soplaba en la eclesiología. Recordemos que el esbozo inicial de *De Ecclesia* presentado durante la primera sesión autónoma del concilio en 1962 comenzaba con el capítulo *De Ecclesiae militantis natura*, marcando así el juridicismo afirmado por el cual la Iglesia se revela ante todo como una institución dirigida por leyes, se pone el acento en el carácter jerárquico de la comunidad eclesial y en la distinción entre jerarquía ministerial y laicos. Continuando con el impulso de innovación, teniendo en cuenta los comentarios de los padres, y especialmente siguiendo las discusiones plenarias y las quejas, se hicieron modificaciones adicionales después de la sesión de 1963, y avanzando pacíficamente hacia la afirmación y la aceptación de una eclesiología de comunión. No es de extrañar que, después de las enmiendas de la última sesión, el esquema revisado y refinado fuera aceptado casi unánimemente por la votación del pleno del 21 de noviembre de 1964³⁰. Es por tanto este esquema, provisto de una *Nota explicativa praevia*, el que será promulgado como constitución dogmática sobre la Iglesia LG.

¿Qué queda del enfrentamiento entre las dos tendencias eclesiológicas? En poco tiempo hemos pasado de una eclesiología claramente societaria y jerárquica a una eclesiología dinámica donde la Iglesia se presenta como misterio de comunión divino-humana, organismo vivo, cuerpo de Cristo animado por su Espíritu. Además, como era de esperar, LG parece más como una compilación de dos eclesiologías paralelas. La presencia visible de la eclesiología de comunión no obstruye por completo la sombra y las ramificaciones de la eclesiología societaria: la *communio* y la *societas perfecta* se cuelan en la textura de la constitución. La síntesis entre las dos visiones no parece estar siempre perfectamente sincronizada y, según algunas opiniones, el texto final aparece a veces como una recopilación de dos eclesiologías paralelas. La mayoría de los teólogos católicos creen que LG contiene una *eclesiología en binomio*, una *eclesiología de compromiso* marcada por una cierta dicotomía de pensamiento. Y. Congar, ante estas hesitaciones y vacilaciones eclesiológicas, considerará que Vaticano II se ha quedado a medio camino, proponiendo soluciones de compromiso no sólo por las fórmulas

²⁹ El colegio episcopal se presentaba así como un cuerpo pastoral y doctrinal que actuaba y hablaba en nombre de toda la Iglesia, especialmente cuando se reunía en concilio ecuménico. El Papa, como el primero de los obispos, estaba ciertamente a la cabeza del colegio, pero como obispo no estaba elevado por encima de él.

³⁰ Sobre los últimos enfrentamientos entre las dos tendencias y el refinamiento del *textus prior* en el aula conciliar. En cuanto a la votación, fue casi unánime: 2151 *placet* y 5 *no placet*.

utilizadas, sino también por el contenido eclesiológico de estas afirmaciones. Ejemplos de esta dicotomía³¹: la relación entre colegialidad episcopal y primado papal (queda esta oposición binaria entre el Romano Pontífice y los obispos); la dialéctica entre papado y colegialidad (por un lado LG inserta al Papa en el colegio episcopal, por otro lo distingue radicalmente del colegio al conferirle dominio y poder absolutos sobre toda la Iglesia y sobre cada uno de los obispos). B. Lambert habla incluso de una tensión violenta entre, por un lado, la preocupación por restaurar, por instaurar en las conciencias el primado del sucesor de Pedro y, por otro lado, las dimensiones comunitarias del Pueblo de Dios y de colegialidad³².

3.1.2.1. El concepto de comunión como clave hermenéutica para una relectura actualizada de la eclesiología de Vaticano II

La producción magisterial del período posconciliar se ha dado la misión de profundizar esta orientación eclesiológica. Veremos, por ejemplo, el sínodo de 1985 con motivo del 20 aniversario de la clausura de Vaticano II. Según el sínodo, la eclesiología de comunión es el concepto central y fundamental de los documentos conciliares. Por tanto, era necesario, según la *Relatio finalis*, atribuirle un lugar de primera importancia en la reflexión teológica católica y en la acción eclesial hasta el punto de convertirlo explícitamente en clave eclesiológica, ya sea para una lectura actualizada o para una recepción creativa, la doctrina conciliar en su conjunto³³. El concepto de comunión, lejos de ser una expresión comodín, es más bien una expresión abarcadora, sintética y programática, en el sentido de que permite tanto una sincronización de ciertas tensiones y polaridades que han caracterizado a la eclesiología postridentina, como una revitalización del futuro de la eclesiología actual en cuanto debe ser tanto la norma como la crítica de las diferentes eclesiologías contextuales posconciliares. Así como también es expresión de unión y unificación de los opuestos, de los extremos en vista de una eclesiología equilibrada para el bien del anuncio del Evangelio³⁴. Permite también la búsqueda de nuevas soluciones a muchos de los problemas prácticos de la vida eclesial que se plantean con agudeza en la teología, como la unidad y la diversidad en la Iglesia, las Iglesias de la periferia y del centro (RF, II, C, 2), Iglesias orientales (RF, II, C, 3), colegialidad (RF, II, C, 4), conferencias episcopales (RF, 5),

³¹ La mejor ilustración de esta *eclesiología en binomio* es la *Nota explicativa praevia* que acompaña a la constitución. Se afirma, por una parte, que la ordenación episcopal confiere una participación ontológica en las funciones sagradas y, por otra parte, que esta participación se convierte en poder efectivo en la Iglesia sólo después de haber sido determinada jurídicamente por el Papa (Nota, n° 2). Mientras se afirma la pertenencia del Papa al colegio, se deja claramente de lado la idea de igualdad entre los miembros del colegio y su cabeza (n° 1). Al hablar de la comunión entre el Papa y los obispos en el seno del colegio, se dice que es una comunión jerárquica que está determinada por una estructura jurídica (n° 2). Mientras que el colegio siempre y necesariamente está de acuerdo con su cabeza (n° 3) y no goza de ningún poder propio sin el consentimiento de la cabeza, el Romano pontífice puede ejercer su poder en cualquier momento y a su discreción (n° 4), como tanto sobre la Iglesia universal como sobre el colegio mismo (n° 3).

³² Cf. B. Lambert, « La constitution (LG) du point de vue catholique de l'œcuménisme », in G. Baraúna ; Y. Congar, Y., *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution sur l'Eglise*, Paris, Cerf, 1966, pp.1263-1277.

³³ G. Danneels, « Le Synode extraordinaire de 1985 », in *NRT*, 108, 2, 1986, p.78.

³⁴ A. Denaux, « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », in *NRT* 110, 1988, p.31.

participación y corresponsabilidad en la Iglesia (RF, II, C, 6), finalmente, el compromiso ecuménico (RF, II, C, 7).

Sin embargo, la CDF en una carta publicada el 28 de mayo de 1992 señaló que el concepto de comunión no es unívoco y por lo tanto se presta a varias interpretaciones, a veces divergentes y en el peor de los casos, contradictorias³⁵. Es por eso que los teólogos católicos aún deben usarlo en fidelidad a la doctrina de fe de la Iglesia. La Congregación revela que *ciertas visiones eclesiológicas* no armonizan correctamente el concepto de comunión con los conceptos de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, y dan un lugar insuficiente a la relación entre la Iglesia como comunión y la Iglesia como sacramento³⁶. Si bien confirma que la noción de comunión sigue siendo un concepto central en la eclesiología católica contemporánea, la carta insta a los teólogos a usarla en fidelidad a la fe católica³⁷.

3.1.2.2. Eclesiología de comunión hoy

La noción de eclesiología de comunión no es inequívoca. Puede desarrollarse de manera diferente según las convicciones y orientaciones eclesiológicas de los autores que la utilizan. Pero debe notarse que el período posconciliar ha estado marcado por una pluralidad de enfoques relacionados con la eclesiología de comunión con diferentes énfasis aquí y allá sin convertirlo en un *concepto-maleta* o *cajón de sastre*.

Casi todos los grandes teólogos posteriores al concilio han producido estudios de calidad sobre la eclesiología de comunión. W. Kasper, por ejemplo, especifica que en los textos conciliares, el vocabulario de comunión designa más el misterio de la Iglesia que sus estructuras. Una de las ideas rectoras de la eclesiología de Vaticano II, quizás la idea rectora misma del concilio: la *communio*, un rápido repaso confirma que estamos referidos al concepto de comunidad, comunión de los santos, conciencia comunitaria, o incluso de comunión desde el punto de vista de la vida religiosa³⁸.

Operaremos, a modo de ilustración, una síntesis del pensamiento eclesiológico de Y. Congar y D. Doyle. Mientras que el primero nos ofrece una eclesiología de comunión sistematizada, el segundo nos da cuenta de seis modelos de eclesiología de comunión dentro de la teología católica contemporánea.

3.1.2.2.1. La eclesiología de comunión: La visión congariana

La síntesis de la reflexión de Y. Congar sobre su aporte a la eclesiología de comunión nos la presentan dos teólogos: Alain Nisus³⁹ y Pablo Ubierna⁴⁰ quienes sostienen que es bastante reconocido que Y. Congar fue uno de los grandes

³⁵ Cn 3.

³⁶ Cn 1.

³⁷ Cn 2.

³⁸ Cf. W. Kasper, « L'Eglise comme communion », in W. Kasper, *La théologie et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1987, pp.389-410 ; G. Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.

³⁹ Cf. A. Nisus, « La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar », pp.309-334.

⁴⁰ P. Ubierna, « Quelques notes sur Y. Congar et l'ecclésiologie orientale », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, BUCEMA*, Hors-série n° 7, 2013.

precursores de la noción de comunión en la eclesiología⁴¹. Tal alegato es confirmado por A. Dulles quien argumenta que la noción de comunión es central en la eclesiología de Y. Congar⁴². Teólogos como B.-D. de La Soujeole y J. Famerée también presentan su teología como una teología de la comunión eclesial⁴³. Sin embargo, reconoce A. Nisus, si la categoría de comunión juega un papel importante en su eclesiología, no la ha sistematizado ni tratado *ex professo*⁴⁴. Por ejemplo, la categoría de comunión ocupará un lugar cada vez más importante en su eclesiología con una orientación pneumatológica más clara, ya que es el Espíritu quien crea la comunión.

Después de señalar su rechazo a la polarización Iglesia-institución e Iglesia-carismática defendida por ciertos discípulos de H. Küng, en particular Hasenhütt, Y. Congar presenta una nueva visión eclesiológica: Hablaremos en adelante de una eclesiología de comunión: comunión entre personas que son vistas como tantos sujetos originales de dones que comunican a los demás, según la llamada apostólica (1 Pe 4,10) que Vaticano II retoma aplicándola también a las comunidades particulares o Iglesias locales⁴⁵.

Presentaremos sistemáticamente los diferentes rasgos de la eclesiología de comunión según Y. Congar:

1. La Iglesia es una comunión en forma de sociedad.

Afirma que el concepto con el que conviene entrar en la teología de la Iglesia es el de comunión y no el de sociedad⁴⁶. La Iglesia no se define principalmente como una sociedad visible, sino como un misterio de comunión. Es ante todo una comunión de personas con el Dios uno y trino; es también comunión de los creyentes entre sí, *communio fidelium*; sigue siendo una comunión de Iglesias locales, *communio Ecclesiarum*. La Iglesia es una comunión espiritual, estructurada sacramentalmente.

2. Los fundamentos de la comunión.

- a) La noción de koinonía;
- b) Fundamentos trinitarios y pneumatológicos
- c) La dimensión horizontal de la comunión

3. La Iglesia es una comunión espiritual con base sacramental y en forma de sociedad.

- a) Prioridad de la “ontología de la gracia de base sacramental”
- b) El derecho que brota de la comunión

Además, tal eclesiología de comunión integra necesariamente una antropología espiritual: es conveniente reintroducir la antropología en la eclesiología, lo que implica reintroducir la pneumatología⁴⁷. Y. Congar expresa a menudo su pesar porque se ha construido una eclesiología en la tradición católica romana que no incluye la antropología⁴⁸. Los comentarios que dos teólogos

⁴¹ A. Dulles, *Models of the Church*, New York, Image Books, 1982, p.53.

⁴² *Ibid.*, p.54.

⁴³ B.D. De La Soujeole, « L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican », p.229.

⁴⁴ P. Ubierna, « Quelques notes sur Yves Congar et l'ecclésiologie orientale », p.67.

⁴⁵ Y. Congar, « Actualité renouvelée du Saint-Esprit », in *Lumen Vitae* 27, 1972, p.549.

⁴⁶ *Id.*, « Pneumatologie dogmatique », in B. Lauret et F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie, t. II : Dogmatique I*, Paris, Cerf, 1982, pp.495-496 : « Para entrar en la teología de la Iglesia es preferible un concepto diferente al de sociedad : el de comunión ».

⁴⁷ *Id.*, « Actualité d'une pneumatologie », p.125.

⁴⁸ *Id.*, *Le Concile au jour le jour II*, Paris, Cerf, 1963, p.108.

ortodoxos, Nissiotis y Schmemmann, le hicieron durante el concilio y de los que informa a menudo, lo afectaron profundamente. Estos dos autores le dijeron que si iban a escribir un capítulo de eclesiología, incluirían un capítulo de pneumatología y un capítulo de antropología y eso sería todo⁴⁹.

3.1.2.2.2. La perspectiva sintética de D. Doyle

Contrariamente a la eclesiología sistematizada por Y. Congar, D. Doyle, por su parte, ha hecho más bien un trabajo de marcación y síntesis. Identificó al menos seis modelos de eclesiología de comunión dentro de la teología católica contemporánea⁵⁰.

1. La de la CTI que insiste en la prioridad de la Iglesia universal y de ciertas estructuras visibles de la Iglesia.
2. La de K. Rahner que enfatiza la sacramentalidad de la Palabra y la comunión con Dios disponible en toda la humanidad.
3. La de Hans Urs Von Balthasar que centra su interés en la singularidad de la revelación cristiana y su carácter estético.
4. Las de las teologías de la liberación que incluyen un claro énfasis en la opción preferencial por los pobres y las implicaciones políticas de la comunión.
5. Las de teologías contextuales que enfatizan la importancia del género, la etnia y el vínculo social como contexto para apreciar la relacionalidad.
6. Finalmente la versión reformista que defiende la idea de que la Iglesia Católica debe reevaluar sus presupuestos eclesiológicos en vista del futuro progreso ecuménico.

En resumen, a pesar de la diversidad de interpretaciones posibles de la eclesiología de comunión, podemos, sin embargo, como señala sabiamente D. Doyle, identificar algunas constantes. Una eclesiología de comunión, desde el punto de vista católico, consiste en:

1. La recuperación de la visión de la Iglesia que tenían los cristianos en el primer milenio, antes de las divisiones (ortodoxa y protestante).
2. Un énfasis en el elemento de la comunión espiritual entre los seres humanos y Dios, que contrasta con enfoques legales que sobrevaloran los aspectos institucionales y legales de la Iglesia.
3. La afirmación de la necesidad de unidad visible realizada por la participación común en la Eucaristía.
4. Una interacción dinámica entre unidad y diversidad en la Iglesia, entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. También permite luchar contra el individualismo así como contra el juridicismo y el institucionalismo.

Al final del análisis del concepto de comunión, podemos decir con G. Alberigo que *koinônia* constituye un nodo semántico no unívoco⁵¹, en el sentido de que generalmente se acepta que tiene varias acepciones no unívocas, y esto tanto en el universo cultural precristiano que cristiano⁵². A pesar de ello, la *Relatio finalis* del Sínodo de 1985 la convirtió en la clave fundamental de la eclesiología conciliar e incluso en el punto de partida de la renovación eclesiológica posconciliar. Sólo nos queda mostrar su parentesco teológico con la Iglesia-familia y las implicaciones

⁴⁹ Y. Congar informa detalladamente de esta discusión en *Mon journal du Concile*. II, Paris, Cerf, 2002, p.483.

⁵⁰ D. Doyle, *Communion Ecclesiology. Vision and Versions*, New York, Orbis, 2000, p.19.

⁵¹ A. Giuseppe, A. Daniel. « La *koinônia*, voie et âme de l'Église Une » in *RSR*, 68, fascicule 1, 1994, pp.47-71.

⁵² Cn 3.

de esta interconectividad en el desarrollo de una nueva teología del ministerio episcopal en África.

¿Cómo ha logrado la Iglesia de África, en la recepción e interpretación de la eclesiología de comunión, hacer propia la metáfora eclesiológica de la Iglesia familia de Dios? En términos generales, la evolución iniciada continuó en la eclesiología posconciliar, y allí la idea de comunión se hizo preponderante. Y de ahí brota la eclesiología de la Iglesia familia de Dios.

3.2. Iglesia-familia de Dios, entre recepción-creativa, interpretación e inculturación africana de la eclesiología de comunión

La reflexión eclesiológica contemporánea tiene como una de sus primeras misiones desallorar y profundizar la eclesiología de comunión. Si la Carta de la CDF subraya su adecuación para expresar la intimidad del misterio de la Iglesia y ciertamente puede ser una clave de lectura para una renovación de la eclesiología católica, entonces se debe reconocer que la profundización de la realidad de la Iglesia como comunión es, en efecto, un desafío de particular importancia, que ofrece un vasto campo de reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, cuya naturaleza es tal que permite siempre nuevas y más profundas⁵³.

Si bien D. Nothomb sitúa los signos precursores de esta eclesiología en el opúsculo de monseñor Tharcisse Tshibangu publicado en 1987, titulado *La Théologie africaine*⁵⁴, donde el autor preveía que en el campo de la eclesiología cabría esperar una gran contribución de África en el desarrollo de la doctrina de la Iglesia bajo el aspecto de comunión o de familia, habría que esperar en efecto a la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África, del 10 de abril al 8 de mayo de 1994, para que el concepto de *Iglesia-familia* se propone con un relieve particular⁵⁵.

Después de los debates conciliares, la Iglesia de África reflexionó sobre el modelo de Iglesia-comunión, de un modo bastante original, contextual y autónomo, tomando como punto de partida la situación global del continente y los múltiples desafíos eclesiales y sociales del momento.

Según F. Appiah-Kubi, el modelo eclesiológico que surge de esta reflexión de la fe, con respecto a todas las categorías de personas que forman las respectivas comunidades eclesiales, se centra en una eclesiología de comunión, centrada en la familia⁵⁶. Como recepción contextual de la eclesiología conciliar, la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios tiene como punto de partida el plan salvífico de Dios que toma la libre iniciativa de salvar a todos los hombres y mujeres de África, reuniendo a toda la humanidad en una familia, por medio de su Hijo, Jesucristo, y en el Espíritu Santo.

⁵³ Pablo VI, Discurso de apertura de la Segunda Sesión de Vaticano II, 29-IX-1963: AAS 55, 1963, p.848.

⁵⁴ Cf. T. Tshibangu, *La théologie africaine*, Kinshasa, Saint-Paul, 1987.

⁵⁵ Cf. D. Nothomb, « L'Eglise-famille : concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique, une réflexion théologique et pastorale », in *NRT*, 1, vol.117, 1995, pp.44-64.

⁵⁶ F. Appiah-kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008, p.29.

En las siguientes líneas, en primer lugar, llevaremos a cabo una relectura de ciertos documentos conciliares elegidos de acuerdo con los objetivos asignados a nuestra investigación con el fin de afirmar el origen conciliar y el reconocimiento de las fuentes conciliares de la Iglesia-familia. En segundo lugar, cuestionaremos la evolución histórico-teológica de esta metáfora eclesiológica en la teología africana posconciliar. Una de nuestras premisas aquí es la afirmación teológica de que la Iglesia-familia de Dios no es sólo una imagen de la Iglesia entre muchas otras, pero es una de las imágenes más apropiadas para decir la Iglesia en África y *en africano*.

3.2.1. La Iglesia-familia de Dios en la producción conciliar

La expresión *familia* aparece muchas veces en la producción conciliar, prueba de la importancia que las sesiones conciliares habían dado a esta realidad. Sin embargo, no podemos negar su uso polisémico y polivalente, como fue el caso de *koinônia*, de la que es una expresión inculturada.

Ya presente en el NT, recordemos, *familia* está presente en los textos conciliares. Aparece 4 veces en LG⁵⁷; 8 veces en GS⁵⁸; 2 veces en UR⁵⁹; 1 vez en PO⁶⁰; 1 vez en AG⁶¹. Esta presencia es sin embargo muy modesta. El concepto de Iglesia-familia no se retuvo posteriormente como un concepto principal. Otros títulos lo eclipsaron rápidamente, especialmente el de "Pueblo de Dios", que gozó del éxito que sabemos, a veces abusivamente, pero también de "Sacramento de salvación universal", y de "Cuerpo de Cristo".

Del análisis de estas recurrencias se desprende que la expresión *familia* designa a veces a la familia en el sentido natural o humano, a veces a la familia cristiana en el sentido de Iglesia doméstica, a veces a la familia espiritual además la Iglesia. Por lo tanto, la palabra *familia* se usa, como señala F. Appiah, en cuatro niveles de significado distintos, aunque complementarios. Sólo el cuarto sentido tiene valor *eclesiológico*. Y es este último el que será el objeto central de nuestro análisis. De entrada, notemos que los tres significados fundamentales de *familia* en los documentos conciliares son el significado humano, la familia cristiana en el sentido de Iglesia doméstica, la *familia* en el sentido espiritual.

3.2.1.1. Primer significado: familia humana

El primer significado se refiere a la familia humana, célula básica de la sociedad humana, compuesta por el padre, la madre y los hijos. Esta familia humana universalmente conocida se basa en el matrimonio, cuyas leyes y costumbres varían

⁵⁷ LG 6: "La Iglesia, casa de Dios (1 Tm 3, 15) en la que habita su familia"; LG 28: "Los sacerdotes reúnen a la familia de Dios, una fraternidad que tiene una sola alma..."; "llevar a toda la humanidad a la unidad de la familia de Dios"; LG 51: "...todos nosotros, hijos de Dios, que en Cristo somos una sola familia".

⁵⁸ GS 32,3: "...la familia de Dios"; 32,5: "...una familia de Dios amada por Dios y por Cristo hermano..."; 40.1: "...la familia de los hijos de Dios fundada en Cristo"; 40.2: "...familia de Dios..."; 43, 4: "la familia de los hijos de Dios"; 43,5: cita de LG 28; 50.1: "su (= de Dios) propia familia"; 92.3: "la familia de los hijos de Dios".

⁵⁹ UR 2,4: "la familia de Dios"; 4, 5: "la familia católica" (= la Iglesia católica).

⁶⁰ PO 6: cita de LG 28.

⁶¹ AG 1: "una sola familia y un solo pueblo de Dios".

de un país a otro, de una civilización a otra, de una religión a otra. Es en este sentido propio que aparece por ejemplo en el primer capítulo de la segunda parte de *GS*⁶².

En África, es una realidad más amplia que la familia occidental calificada como familia nuclear, es una familia extensa. Según la SCEAM, «la familia africana designa más bien un clan o el linaje de un clan cuyos miembros del clan o del linaje se creen descendientes de un antepasado común o se supone que, por este motivo, tienen un vínculo familiar»⁶³.

3.2.1.2. Segundo significado: familia cristiana

El segundo significado se refiere a la familia cristiana, la Iglesia doméstica. En África, la familia cristiana, como señala M. Cheza, es la primera célula de la pequeña comunidad cristiana. Encuentra su modelo y su vitalidad espiritual en la sagrada familia de Nazaret y es justamente llamada Iglesia doméstica⁶⁴. Se trata de una familia humana fundada en el sacramento del matrimonio y viviendo la fe cristiana. Del mismo modo, así como la familia dentro del cuerpo humano es la célula básica de la sociedad, la familia cristiana es la primera célula de la pequeña comunidad cristiana. Esto es lo que se quiere decir cuando hablamos de la familia como Iglesia doméstica gracias a la cual se hará efectiva la vitalidad de la Iglesia-familia de Dios. Esta noción de Iglesia doméstica se irá precisando con el tiempo, desde la intuición de *GS* hasta la pura y simple asimilación de la *ecclesia domestica* y la familia cristiana en Pablo VI⁶⁵ y Juan Pablo II⁶⁶. En este sentido, Juan Pablo II dirá, la familia cristiana puede y debe llamarse a sí misma Iglesia doméstica porque es revelación y realización específica de la comunión eclesial, y durante el Sínodo de los Obispos de 1980, dirá la pequeña Iglesia, la Iglesia doméstica, indica la familia que vive en el espíritu del mandamiento del amor: su vida interior, su esfuerzo cotidiano, su belleza espiritual y su fuerza⁶⁷.

3.2.1.3. Tercer significado: familia espiritual

Además de los dos significados ya desarrollados, humano y cristiano, Vaticano II reconoce un tercero: familia espiritual o eclesiástica. Más concretamente, se trata de congregaciones, institutos religiosos u otras instituciones eclesiásticas que se hacen llamar hermanos, hermanas, viven en realidad en fraternidad denominadas familias religiosas. Según el concilio, en particular *PC*, la comunidad, como una verdadera familia, reunida en el nombre del Señor y goza de su presencia (Mt 18,20)⁶⁸. F. Appiah comenta que, según los documentos conciliares, parece que este último sentido de la familia se refiere a tres sentidos de tipo relacional: unión o comunión en una comunidad religiosa, unión entre Iglesias

⁶² GS 47-52

⁶³ SCEAM, *L'Eglise-famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, SCEAM, 1998, p.20.

⁶⁴ M.Cheza, *Le Synode africain*, Paris, Karthala, p.246.

⁶⁵ Cf. *DC*, 1704, 1979, pp.754-755.

⁶⁶ Cf. Jean Paul II, *Lettre aux familles*, Paris, Editions de l'Emmanuel, 1994, pp.2-3.

⁶⁷ *Id.*, « La voie de l'homme est uniquement à travers la famille », in Synode des Evêques de 1980.

⁶⁸ PC 15.

hermanas, ritos diferentes, vínculo o relación maestro-discípulo en casas de formación como los seminarios⁶⁹.

3.2.1.4. El significado eclesiológico de *familia Dei*

Es el cuarto significado, que como hemos subrayado es objeto de nuestro estudio: *familia Dei* como modelo eclesiológico. Dado que la elección de los documentos no está justificada, vamos directamente tras una elección selectiva de ciertos documentos, para proceder por un acercamiento hermenéutico e histórico a sus numerosas apariciones. Privilegiamos desde el principio la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, luego la constitución pastoral sobre la Iglesia, *Gaudium et spes*. Conscientes de que *familia Dei* también aparece en otros documentos de Vaticano II, presentaremos, en forma de síntesis, los resultados de nuestros análisis con el contenido de estos últimos documentos.

3.2.1.4.1 Hermenéutica de *familia Dei* en LG

No cabe duda de que LG es el punto de partida de la eclesiología conciliar, uno de los documentos-síntesis de la teología conciliar. Una lectura rápida revela cuatro recurrencias de *familia Dei*, a saber: LG 6; 28; 32 y 51.

3.2.1.4.1.1. LG 6

A veces también la Iglesia es designada como *edificación* de Dios (*1 Co* 3,9). El mismo Señor se comparó a la piedra que rechazaron los constructores, pero que fue puesta como piedra angular (*Mt* 21,42; *Hch* 4,11; *1 P* 2,7; *Sal* 117,22). Sobre este fundamento los Apóstoles levantan la Iglesia (*1 Co* 3,11) y de él recibe esta firmeza y cohesión. Esta edificación recibe diversos nombres: casa de Dios (Cf. *1 Tm* 3,15), en que habita su *familia*; habitación de Dios en el Espíritu (*Ef* 2,19-22), tienda de Dios entre los hombres (*Ap* 21,3) y sobre todo *templo* santo, que los Santos Padres celebran como representado en los templos de piedra, y la liturgia, no sin razón, la compara a la ciudad santa, la nueva Jerusalén.

Este número trata explícitamente de la naturaleza de la Iglesia y de la realidad eclesial en su conjunto. Así, para explicitar el misterio de la Iglesia, el concilio utiliza el campo léxico de la arquitectura y la construcción. La Iglesia se compara a una construcción: casa de Dios, familia de Dios, habitación de Dios en el Espíritu, morada de Dios. Como observa F. Appiah, en el *textus prior* del Concilio, antes de la publicación de los textos definitivos, la Iglesia estaba claramente designada como "Familia de Dios": *est Dei familia, eisque templum et domus quae, in lapideis sanctuariis repraesentata, a sanctis Patribus laudatur, in qua Deus in spiritus et veritate adoretur*⁷⁰. Pero en las últimas versiones se ha eliminado la expresión *familia Dei*. ¿Por qué? Buscaremos las causas a continuación de nuestra reflexión.

Hagamos tres observaciones previas. En primer lugar, digamos que LG, al tratar directamente las imágenes de la Iglesia, sitúa en primer lugar el origen de la Iglesia en el designio salvífico de Dios, luego en el sentido escatológico de la Iglesia, que Cristo atrae hacia sí a todos los hombres a ser parte de su Reino;

⁶⁹ F. Appiah-kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.29.

⁷⁰ AS, vol.II, *periodus tertias, pars I, sessio publica IV, Congregationes generalis LXXX*, p.146.

finalmente sobre el papel del Espíritu Santo en la Iglesia⁷¹. Así, la Iglesia está directamente unida al misterio trinitario. En segundo lugar, en la perspectiva de la promoción del ecumenismo, los padres conciliares antepondrán este número 6 incluso a los números que hablan de la Iglesia como cuerpo místico, expresión eclesiológica que hasta ahora ha marcado lo esencial de la eclesiología católica. En tercer lugar, nos sorprende muy gratamente la enumeración que hace la constitución: las imágenes se enumeran en el sentido de una interioridad creciente y orientadas hacia el *eschaton*.

3.2.1.4.1.2. LG 28

Ejerciendo, en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada con espíritu de unidad, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu. En medio de la grey le adoran en espíritu y en verdad (*Jn 4,24*).

A diferencia del número anterior, LG 28 trata más de la estructura de la Iglesia, en el sentido de que se trata del ministerio eclesiástico, de su institución divina y del ejercicio de su función. Más precisamente, la expresión se inserta en la explicación de la teología conciliar del ministerio sacerdotal. Es en el desarrollo de las relaciones que el presbítero debe mantener con Cristo, los obispos, el presbiterio y el pueblo cristiano, que aparece esta doble recurrencia de *familia Dei*. Sí, es la promoción de la comunión y la unidad de toda la humanidad, es parte integrante de la *missio sacerdotalis*, de ahí la invitación dirigida a los presbíteros a trabajar por la reunión de todos los hijos de la familia de Dios, a rendir culto a Dios en medio de ellos, y para servir al pueblo de Dios⁷².

3.2.1.4.1.3. LG 32

Los laicos, del mismo modo que por la benevolencia divina tienen como hermano a Cristo, quien, siendo Señor de todo, no vino a ser servido, sino a servir (*Cf. Mt 20,28*), también tienen por hermanos a los que, constituidos en el sagrado ministerio, enseñando, santificando y gobernando con la autoridad de Cristo, apacientan a la familia de Dios, de tal suerte que sea cumplido por todos el nuevo mandamiento de la caridad⁷³.

Si los números 6 y 28 de LG nos revelan la naturaleza y la estructura de la Iglesia, el 32 en cambio nos sitúa en la extensión de la recuperación conciliar de la naturaleza y la misión de los laicos en la Iglesia. Este número forma parte del Capítulo IV dedicado a los laicos. ¿Cómo entender esta inserción de la expresión *familia Dei* en lugar de la dignidad de los laicos? La intención del concilio es, sin duda, subrayar el vínculo de fraternidad y corresponsabilidad entre sacerdotes y fieles, recordando las responsabilidades esenciales y las funciones de cada miembro para la edificación de la Iglesia-familia de Dios. Por primera vez y de forma muy positiva, el concilio se ocupa de los laicos y define su papel en la economía de la salvación, insistiendo en la unidad y diversidad de funciones en una misma familia.

⁷¹ Esta mención del Espíritu Santo, como señala nuestro autor, ante las imágenes de la Iglesia, puede considerarse oportuna para el diálogo ecuménico.

⁷² F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.33.

En este número se afirman tres verdades esenciales: todos los cristianos poseen la misma e igual dignidad fundamental (*communis dignitas membrorum*), gozan de la misma gracia de la adopción filial (*communis filiorum gratia*) y tienen la misma vocación a la santidad (*communis ad perfectionem vocatio*). En conclusión, por estas tres afirmaciones, la dignidad común y la igualdad en la diversidad de funciones y ministerios dentro de la familia de Dios concierne a todos los miembros: laicos, religiosos y clérigos.

3.2.1.4.1.4. LG 51

Porque todos los que somos hijos de Dios y constituimos una sola familia en Cristo (*Heb 3,6*), al unirnos en mutua caridad y en la misma alabanza de la Trinidad, secundamos la íntima vocación de la Iglesia y participamos, pregustándola, en la liturgia de la gloria consumada.

En el penúltimo capítulo de LG encontramos la última aparición de *familia Dei* con la particularidad de que el concilio define y explicita el carácter escatológico de la Iglesia, Iglesia en movimiento y en unión con la Iglesia del cielo.

Tres elementos determinantes en la comprensión de este número: la referencia trinitaria, la referencia escriturística *Heb 3,6* y finalmente la nota escatológica reforzada por la expresión la liturgia de la *gloria perfecta*. El carácter eclesiológico de *familia* se basa en el misterio trinitario. La carta a los hebreos no usa la palabra *familia* sino *domus* para traducir el griego *oikos*. Este vocabulario expresa tanto, observa F. Appiah, la diferencia como la proximidad de significado de los términos *familia*, *domus* y *oikos* en la eclesiología conciliar. El carácter eclesiológico de *familia Dei* es aclarado y reforzado aún más por la nota escatológica de la Iglesia que dice lo que debe ser y lo que será al final de su camino terrenal.

3.2.1.4.1.5. Síntesis conclusiva

En este primer nivel del estudio hermenéutico de *familia Dei*, podemos destacar algunas constantes. Aunque no goce de la misma consideración de Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios, *familia Dei* es una imagen real de la Iglesia según la consideración conciliar. El hecho de no ser objeto de una adecuada sistematización como sus dos expresiones hermanas, conserva toda su relevancia y valor teológico y eclesiológico. Se nota que la metáfora *familia Dei* enfatiza la igualdad fundamental de todos los hijos de Dios desde el punto de vista de la actividad y la dignidad común. Según LG 51, la familia de Dios va caminando hacia la gloria perfecta, y todos sus hijos son iguales en dignidad, unidos y comparten la misma vocación. Esta igualdad fundamental trasciende todas las particularidades funcionales, ministeriales y carismáticas.

3.2.1.4.2. Estudio hermenéutico de *familia Dei* en GS

No podíamos limitarnos a LG en nuestro estudio hermenéutico de *familia Dei*. En el resto de nuestra reflexión, nos centraremos en GS. ¿Una pregunta guiará nuestra reflexión? ¿En qué marco teológico se refiere GS a *familia Dei*? Si la

constitución trata de la Iglesia, según la definición de *GS*, es una comunidad visible de creyentes que viven en este mundo con sus alegrías y angustias, y su misión es reunir a todos los hombres en una sola familia de Dios, para afirmar el misterio de la Cristo como el único capaz de conducir al hombre a su destino. Aquí se articulan tres importantes nociones teológicas: el destino del hombre, la misión de la Iglesia y el misterio salvífico de Cristo.

Los pasajes donde se menciona *familia Dei* se relacionan con esta triple articulación: cristología, eclesiología y antropología. A diferencia del estudio más extenso realizado con *LG*, aquí nos concentraremos solo en 3 de las 9 ocurrencias principales de *familia Dei* y usaremos el mismo método que antes.

3.2.1.4.2.1. *GS 32*

La imagen eclesiológica de la Iglesia-familia de Dios está ausente en la primera parte de la *GS*, sólo en el capítulo II relativo a la "comunidad humana", se hace mención. La doble recurrencia vincula *familia Dei* a la encarnación del Verbo y a la solidaridad entre los hombres.

En su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos fuesen uno. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos (Jn 15,13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva angélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor⁷³.

Aquí, *familia Dei* traduce claramente la idea fundamental de la eclesiología de comunión, utilizando en particular expresiones como hermanos, que todos seamos uno, amigos, ley del amor, etc.

El análisis hermenéutico de este tema destaca ciertas características de la Iglesia, a saber, su carácter apostólico y escatológico, las virtudes de la unidad y la fraternidad. La mención *apóstol* aquí se refiere al carácter apostólico de la Iglesia, así como la plenitud destaca la dimensión escatológica de la Iglesia, moviéndose hacia la plenitud de la ley del amor.

3.2.1.4.2.2. *GS 40*

A diferencia del capítulo IV sobre el papel de la Iglesia en el mundo, *familia Dei* aparece tres veces.

Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano *la familia de los hijos de Dios*, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor. Unida ciertamente por razones de los bienes eternos y enriquecida por ellos, esta *familia* ha sido "constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo" y está dotada de "los medios adecuados propios de una unión visible y social". De esta forma, la Iglesia, "entidad social visible y comunidad espiritual", avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del

⁷³ GS 32.

mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y *transformarse en familia de Dios*⁷⁴.

Estas tres apariciones de *familia Dei* declaran explícitamente la misión de la Iglesia en términos de evangelización en el mundo. La transformación del hombre así como la asunción de toda la humanidad al final de los tiempos. Esta familia es nueva, evangélica, formada por hijos e hijas, como dice el Prólogo, nacidos no de sangre, ni de la voluntad del hombre, sino del misterio de la pasión de Cristo.

3.2.1.4.2.3. GS 42

Por esto, la Iglesia advierte a sus hijos, y también a todos los hombres, a que con este familiar espíritu de hijos de Dios superen todas las desavenencias entre naciones y razas y den firmeza interna a las justas asociaciones humanas⁷⁵.

Dos elementos que nos interesan: el carácter trascendente y singular de la naturaleza de la Iglesia y el *espíritu de familia Dei*.

Desde el primer elemento, el concilio advierte contra cualquier intento de identificar a la Iglesia con una determinada cultura o con un sistema político, económico o social. La Iglesia no está al servicio ni atada a ninguna cultura, ideología, sistema político o económico. Ella es Iglesia de Dios, Iglesia de Cristo, Iglesia del Espíritu al servicio de la salvación del género humano. Esta es su naturaleza exclusiva, su misión. En consecuencia, subraya F. Appiah, la Iglesia-familia de Dios no debe identificarse con la familia humana. No es una familia, es más que una familia, es la familia de los hijos de Dios, la familia divina⁷⁶.

Del segundo elemento, se hace mención explícita del *espíritu de familia de los hijos de Dios*. ¿Qué espíritu es? ¿Existe una familia humana sin un espíritu que la funda y la gobierna diariamente? Si la familia de los hijos de Dios es la Iglesia de Cristo, sólo puede ser el espíritu de amor y comunión, de solidaridad, de libertad, de ayuda mutua, de hospitalidad, de tolerancia. Este espíritu es principio de vida, de unidad y de comunión.

La expresión *familia Dei* también aparece en otros números como el GS 43; 50 y 92 que no serán analizados en el marco de nuestro estudio porque no encontramos elemento nuevo que explique los tres puntos que consideramos esenciales que conducen a la nueva visión. de la eclesiología: la naturaleza de la Iglesia, su estructura y su misión⁷⁷.

In fine, GS reconoce *familia Dei* como una imagen entre varias imágenes de la Iglesia, además de precisar su naturaleza, estructura y misión. Una misión que no se diferencia de la de Cristo, ya que Cristo la realiza por ella y en ella. Una misión que asume las legítimas esperanzas y deseos de la familia humana. Después de haber procedido a este estudio hermenéutico de los documentos conciliares, vamos ahora a proceder a una relectura crítica.

⁷⁴ GS 40.

⁷⁵ GS 42.

⁷⁶ F. Appiah Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.41.

⁷⁷ Como se indicó al comienzo de este capítulo, la expresión *familia Dei* también aparece en otros documentos conciliares, como UR 1; AA 8; AG 1; PO 6 y CD 16.

3.2.1.5. Reapropiación y relectura crítica de *familia Dei* en LG y GS

En el desarrollo anterior destacamos la historia del camino eclesiológico preconiliar y las tendencias eclesiológicas resultantes del debate conciliar. La expresión *familia Dei* en la intención conciliar es una imagen de la Iglesia, no se trata de estructuras eclesiales, en el sentido jurídico o institucional. La expresión *familia Dei* en sentido eclesiológico se refiere más bien a la realidad concreta de la Iglesia: su naturaleza, su estructura, su misión, en definitiva, su esencia. La imagen *familia Dei* explicita así la naturaleza de la Iglesia más que su estructura.

Nuestro estudio ha demostrado que *familia Dei* no presenta un tratamiento menos considerable en los documentos conciliares en comparación con otras imágenes de la Iglesia. Según F. Appiah, *familia Dei* interviene en varias articulaciones claves, el concilio recurre a *familia Dei* cuando se trata de manifestar el espíritu que debe animar a todos los miembros de la Iglesia o la vida íntima de la Iglesia y la asocia a otras metáforas eclesiológicas como Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu o Pueblo de Dios.

Vamos a centrar nuestra lectura en torno a cuatro observaciones: la naturaleza de los documentos donde la recurrencia de *familia Dei* es masiva.

Como señala F. Appiah, *familia Dei*, en cuanto imagen de la Iglesia es algo más recurrente en las constituciones y decretos. Sin querer, sin embargo, cuestionar la diferencia estatutaria entre constituciones y decretos, optaremos por una línea interpretativa diferente. Ya conviene señalar que la mayoría de las apariciones de *familia Dei*, en sentido eclesiológico, están presentes en dos grandes constituciones, es decir, en dos documentos que comprometen la doctrina y tienen una importancia más decisiva en la vida de la Iglesia. Es decir seis veces en LG y nueve en GS. Por lo tanto, podemos deducir que *familia Dei* aparece precisamente cuando el concilio trata a la Iglesia en el plano doctrinal y pastoral. Vayamos un paso más allá, ¿cómo entender la diferencia en la aparición de *familia Dei* en las dos constituciones, visto que LG trata explícitamente de la Iglesia, su naturaleza y su misión, y que es este documento constituye el eje central que confiere una unidad orgánica a todos los documentos conciliares y que éstos se refieren a él. Además, ¿cómo entender que *familia Dei* aparezca más en GS que en LG? En otras palabras, ¿*familia Dei* se referiría más a la actividad pastoral de la Iglesia que a su naturaleza? En la intención del concilio, esta referencia masiva de *familia Dei* en GS que en LG no traduce más la primacía de lo pastoral sobre lo doctrinal? O simplemente no es esta otra situación incongruente de los debates conciliares?

Otra forma de entender esta preferencia de la GS de referirse a *familia Dei* se encuentra en el hecho de que GS contiene un mensaje de solidaridad de la Iglesia hacia el mundo, es un grito de esperanza, de compromiso en la promoción de esperanza al final del siglo de la desesperación. La eclesiología de GS es una mística de acompañamiento, de empatía eclesial hacia el mundo. Las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de este tiempo, ¿no son también las de la Iglesia? *Familia Dei* quiere ser esa Iglesia que quiere caminar peregrina con el mundo, solidaria con todos los hombres para construir y edificar una verdadera comunidad, una Iglesia que se comprende a sí misma según el

dinamismo crístico del camino de Emaús. Una Iglesia, como dice el Papa Francisco, un hospital de campaña después de una batalla. Una *familia Dei* con capacidad de curar heridas y calentar el corazón de los fieles, cercanía, simpatía⁷⁸. Luego mostraremos cómo la Iglesia-familia de Dios puede ser levadura y alma de la sociedad africana, en cierto modo sacramento de transformación política, económica y social.

Terminemos este estudio hermenéutico valorando la naturaleza de la relación entre la eclesiología de comunión del Vaticano II y la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios promovida por el Sínodo de los Obispos para África. Un análisis más profundo destaca la existencia real de una relación entre las dos eclesiologías. A juicio de F. Appiah, es un vínculo de *complementariedad y reciprocidad*. Obviamente, situamos la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en el contexto de recepción-creativa, contextualizada y renovación eclesiológica de Vaticano II.

Según F. Appiah, hay expresiones comunes a estas dos imágenes: la armonía fraterna, el rechazo de todo motivo de dispersión, la superación de toda disensión, la unidad en la fe, la reunión, etc.⁷⁹.

A modo de síntesis, digamos que la Iglesia de que se trata en *LG* es la misma que en *GS*, es la misma Iglesia que nos presenta la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios traducida por la expresión conciliar *familia Dei*. F. Appiah señala que no recibió una elaboración teológica, ni en los textos conciliares promulgados, ni en los años inmediatamente posteriores al concilio. Había pasado desapercibido, o había sido eclipsado por la eclesiología del Pueblo de Dios o del Cuerpo de Cristo⁸⁰.

3.2.2. Recorrido evolutivo de la eclesiología de Iglesia-familia de Dios, desde Vaticano II hasta el segundo sínodo africano (1965-2009)

Continuando en la misma línea reflexiva, vamos a proceder a un análisis hermenéutico del concepto *familia Dei*. En este punto dedicado al estudio evolutivo de *familia Dei*, antes de profundizarlo, analizaremos la imagen de la Iglesia-familia de Dios en los debates conciliares.

3.2.2.1. Familia Dei durante las sesiones conciliares

Anteriormente habíamos afirmado que *familia Dei* es una imagen eclesiológica conciliar como las demás imágenes, Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. Por lo tanto, fue objeto de debate durante las audiencias conciliares.

Centraremos nuestra atención en el esquema *De Ecclesia* para resaltar, entre otras cosas, la naturaleza, estructura y misión de la Iglesia. Partiremos de las aportaciones de los padres conciliares de África para ver qué tipo de imagen de

⁷⁸ “Veo claramente que lo que más necesita la Iglesia hoy es la capacidad de curar las heridas. Veo la Iglesia como un hospital de campaña después de una batalla. Es inútil preguntarle a una persona gravemente herida si tiene colesterol o si su nivel de azúcar es demasiado alto. Tenemos que curar las heridas. Luego podemos hacer el resto”. Cf., Entrevista al Papa Francisco, el 19.09.2013, *Je rêve d'une Eglise mère et pasteur*.

⁷⁹ F. Appiah Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.49.

⁸⁰ *Ibid.*, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.50. El desarrollo teológico de este concepto de Iglesia-familia de Dios siguió siendo obra de iniciativas individuales hasta que fue destacado por la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África.

Iglesia propusieron durante los debates conciliares. ¿La eclesiología de la Iglesia-familia de Dios está presente en el pensamiento de los padres conciliares africanos? ¿Podemos hablar de una contribución africana a la elaboración de esta eclesiología de *familia Dei*?

Las fuentes de cualquier investigación de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios siguen siendo sobre todo los volúmenes de las *Acta Synodalia Concilii*, y de las *Acta et Documento Concilio ecumenico Vaticano II*, sin olvidar otras investigaciones que también presentan informaciones relativas a África de manera muy limitada, incompleta y evasiva. La perspectiva que adoptan ciertas obras es de carácter histórico, sin profundizar doctrinalmente en la aportación específica de la Iglesia de África al debate conciliar, más concretamente en la elaboración del esquema *De ecclesia*. Una de las obras que presenta una perspectiva más amplia y detallada sobre el tema es la investigación histórico-teológica de J.P. Messina⁸¹.

Cronológicamente, el concilio constó de cuatro sesiones: la primera fue del 11 de octubre al 8 de diciembre de 1962. La segunda fue del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963⁸², la tercera del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964 y la cuarta del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965. La discusión sobre el esquema *De Ecclesia* comienza el 30 de septiembre y termina el 31 de octubre de 1963. Ocupa el concilio de la 37 a la 59 de las congregaciones generales, es decir un total de veintitrés sesiones.

Nuestra preocupación sigue siendo determinar cuál fue la contribución de los obispos africanos durante los debates conciliares en relación con el surgimiento de Iglesia *familia Dei*. Esta pregunta nos obliga a analizar la situación de la Iglesia en África en los años que precedieron al concilio.

África estaba muy entusiasmada con la convocatoria del concilio. Según G. Conus, la Iglesia de África acude al concilio para darse a conocer, hacer oír su voz, legitimar su presencia y transmitir su valor cultural en el mundo y en la Iglesia, como una Iglesia local frente a las demás Iglesias de los demás continentes. En el plano político, es la descolonización plena en los países africanos recién independizados, es el soplo de la emancipación y del desarrollo de los pueblos. A nivel estrictamente eclesial, este período coincide con el nombramiento de varios obispos africanos en sedes episcopales, los obispos africanos en el concilio son relativamente jóvenes, alrededor de los cuarenta años en su mayoría y provienen de sociedades misioneras. Podemos detectar signos anunciadores de lo que sucederá después: estos obispos jóvenes para la mayoría estuvieron ausentes durante los trabajos preparatorios, además de su número insignificante. De los 350 obispos que representan a África, sólo una treintena eran africanos. Por lo tanto, África estaba, por así decirlo, representada por un episcopado extranjero y dispar. ¿Qué se podía esperar de un episcopado tan extranjero y, además, misionero?

⁸¹ Cf. J. P. Messina, *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Le cas du Cameroun*, Paris/Yaoundé, Karthala/UCAC, 2000.

⁸² La primera sesión fue presidida por Juan XXII, fallecido el 3 de junio de 1963. Fue Pablo VI quien, decidiendo continuar el concilio, presidió la segunda sesión. Es también él quien presidirá la clausura del concilio el 8 de diciembre de 1965.

F. Appiah resume la situación que se vive en el episcopado africano en el concilio con una trilogía muy sugerente: gran expectativa, gran falta de preparación, poca experiencia. Algunos obispos ni siquiera sabían que podían estar acompañados por teólogos. Otro elemento ya dilucidado que no carece de importancia es la débil representación numérica del episcopado africano frente a los grandes conjuntos del episcopado de Europa, América y Asia⁸³.

Tantos elementos que explican su falta de intervención durante el debate doctrinal en el concilio. Ante tal situación, no cabía esperar una participación efectiva del episcopado africano en el debate doctrinal sobre la renovación eclesiológica. La intención del episcopado africano en el concilio está menos preocupada por definir una imagen de la Iglesia que por la afirmación de una presencia y promoción de la cultura negro-africana; no pretendieron definir o proponer una imagen eclesiológica específica como *familia Dei*, aunque reivindicaron la contribución cultural africana a cualquier obra teológica.

La contribución del episcopado africano será considerable sin ser decisiva, los padres conciliares no trajeron proyectos elaborados de reforma. Las intervenciones relativas al esquema *De Ecclesia* afectarán a la imagen de la Iglesia y su relación con el patrimonio cultural africano. ¿Se sentía el africano como en casa suya en la catolicidad? ¿Íbamos a darle a Cristo un rostro africano? Más allá de aportes formales como la organización del trabajo en equipo, el principio del vocero del grupo, su contribución no será decisiva.

La intervención más significativa del episcopado africano se produce durante la 38ª congregación general sobre los principios generales del esquema *De Ecclesia*. Es el cardenal L. Rugambwa quien pide una presentación dinámica de la Iglesia insistiendo en la correlación dinámica entre tensión escatológica y tensión misionera de todo el pueblo de Dios. Así como Mons. Hurley Dionysius, obispo de Durban, en su crítica al esquema *De Ecclesia*, se regocijó por el hecho de que el concilio hubiera integrado imágenes bíblicas en la definición de la Iglesia, reconectando así con la tradición bíblica. Mons. Van Cauwelaert, obispo de Inongo, por su parte, expresó su total decepción con el esquema *De Ecclesia* en cuanto a la presentación jurídica y estática de la Iglesia, para finalmente proponer una definición de Iglesia con un fuerte significado ecuménico "*Omnes homines ad fraternam in Deo communionem vocari et Christum, proprio sacrificio, omnem divisionem vicisse*", en otras palabras, todos los hombres están llamados a la comunión fraterna en Dios desde que Cristo borró toda división con su propio sacrificio. Al proponer una revisión de todo el esquema, proponía una eclesiología de la fraternidad cristiana.

La primera definición más o menos explícita de la Iglesia como *familia* por parte de un prelado africano durante los debates conciliares, fue la intervención de Mons. A. Durrieu, de Alto Volta, utilizando la expresión *gran familia* para designar a la Iglesia universal.

⁸³ Según G. Conus, el episcopado africano está un poco temeroso, aplastado por la enorme masa de prelados de Europa y América, entre los que hay muchos teólogos de renombre.

El Cuerpo Místico de Cristo no es otra cosa que la Iglesia, la reunión visible de todos los que creen en Cristo, los que son bautizados, los que participan de la Eucaristía, asamblea jerárquica donde los fieles reciben la vida de Cristo a través de los demás, diáconos, sacerdotes, obispos; *gran familia* donde todos deben ser consumidos por la unidad, no sólo en la armonía interior de los corazones sino de manera visible⁸⁴.

Según él, la Iglesia es ante todo Cuerpo místico de Cristo, luego una asamblea jerárquica y finalmente una *gran familia*. Por tanto, el Alto Volta puede ser considerado con razón como la cuna propulsora de esta imagen de Iglesia en la Iglesia africana. Por tanto, no es de extrañar que en el momento de acudir al concilio los obispos de Alto Volta ya estuvieran designando a la Iglesia como *familia*, en una carta pastoral dirigida a los fieles de sus diócesis. La Iglesia es tanto una comunidad de vida divina como una sociedad instituida por Dios. La familia es probablemente la sociedad a la que más se parece. Tenemos un sentido de familia en África, la Iglesia es la familia de los hijos de Dios⁸⁵.

A través de las intervenciones de los representantes del episcopado africano, vemos nacer una nueva forma de *ser y hacer* Iglesia: no es sólo una sociedad cuya unidad se hace desde arriba, sino que es sobre todo una comunidad donde las solidaridades horizontales son los músculos y la carne de la gran familia de Dios. La introducción de *familia Dei* en los textos conciliares, así como el debate suscitado en torno a esta expresión, y su defensa, no es obra de los representantes africanos.

Si es así, ¿de dónde viene la expresión *familia Dei*? Digamos que este modelo eclesiológico es obra común y colegiada de los padres conciliares. En la "vota" de la fase ante preparatoria, es un obispo asiático, Mons. Simon Hoa Nguyen-Van Hien, originario de Vietnam, quien expresa el deseo de que la Iglesia se defina como una gran familia divina inspirada de la vida trinitaria: Dios es el Padre, Jesucristo es el hermano mayor y el Espíritu es el Espíritu Santo.

3.2.2.2. Introducción y debate en torno a *familia Dei* en el concilio

¿Cómo entró la imagen Iglesia-familia de Dios en el debate conciliar y finalmente en el texto final? Nos inspiraremos de las investigaciones del teólogo J.M. Dabire Kusiele que analizan la cuestión de la introducción de la *familia Dei* en los esquemas preparatorios de LG.

En el primer esquema distribuido a los Padres, *Aeternus Unigeniti*, están presentes varias imágenes eclesiológicas, a excepción de *familia Dei*. Entendemos por qué este esquema fue rechazado por su estrechez y su juridicismo, sin referencia a la tradición eclesiológica bíblica y patristica. Es en el segundo *esquema Philips*, *Concilium Duce Spiritu*, donde aparecerá por primera vez la mención de *Ecclesiae famuliam*, y no de *familia Dei*. La perspectiva del *esquema Philips*, a diferencia de *Aeternus Unigeniti*, consagró y dio más importancia al tema del Pueblo de Dios y al de Esposa de Cristo. Un documento que representa cambios y desarrollos teológicos y eclesiológicos: *Ecclesiae famuliam* en la intención de G. Philips quiere

⁸⁴ AS Vol I, 1, *sessio publica* 1, 67.

⁸⁵ F. Appiah, *L'Eglise, famille de Dieu*, p.64.

expandir los límites de la Iglesia militante a la Iglesia misterio y determinar el sentido eclesial más allá del exclusivismo. De esta forma se evitaba la abstracción y se abrían en gran medida las puertas al diálogo ecuménico y a la unidad de los cristianos, ya que *Ecclesiae familiam* no se identifica únicamente con la Iglesia católica. Esta perspectiva tiene al menos una triple ventaja: la afirmación de la existencia de una entidad eclesial no sólo jurídica, orgánica, sino mística y comunitaria; comunión expresada en la estructura sacramental y comunión en una estructura jerárquica de la Iglesia.

Después, pues, del *esquema Philips*, encontraremos por primera vez la expresión *familia Dei* en su afirmación eclesiológica en la continuación de los debates conciliares, más precisamente entre la XXXI y la XXXVI sesión.

Cabe señalar tres intervenciones importantes en este sentido durante las cuales se utiliza *familia Dei* en el sentido eclesiológico: Mons. J. d'Avack; Mons. A. Charue y Obispo S. Hoa Nguyen-Van⁸⁶. El punto de inflexión se produce durante el debate de la XXXI sesión, donde la expresión *familia Dei* hace su entrada entre las imágenes de la Iglesia en el esquema *Constitutionis dogmaticae, De Ecclesia*.

A diferencia de las dos primeras intervenciones, la tercera, la de Mons. S. Hoa Nguyen-Van Hien, justifica teológicamente la expresión *familia Dei*, desde la paternidad de Dios y la fraternidad de todos los hombres con fuertes referencias bíblicas⁸⁷. Su presentación subraya nuestra unidad como hijos del Padre en Jesucristo y en el Espíritu, en una sola familia, un solo cuerpo. Concreta también nuestra relación con el Padre, en la unidad de Cristo que nos introduce en la comunión intratrinitaria. Somos hijos juntos, solidariamente unidos inseparablemente al Padre como en una familia, la Iglesia.

Esta presentación de la Iglesia subraya ciertos elementos e imágenes inspirados en la Escritura y la tradición: el alcance universal de la Iglesia a través de la teología de la paternidad y la fraternidad divinas, la participación en la Eucaristía. Su dimensión cristológica también es bastante clara: Cristo, Hijo de Dios y hermano de los hombres, está al centro de la Iglesia. Esta naturaleza tiene implicaciones pastorales y morales: el comportamiento cristiano es una ética, una estética, un *vademécum*. El plan litúrgico subraya fuertemente el cambio de perspectiva litúrgica: la oración cristiana se convierte en levadura para la transformación del mundo.

A partir de entonces, *familia Dei* estará más presente en los debates conciliares con la aportación del episcopado italiano e intervenciones del episcopado alemán.

3.2.2.3. *Familia Dei* en el segundo período del debate conciliar

Estamos hablando de la trigésima séptima sesión a la trigésima novena sesión. Este período está marcado por cinco intervenciones en las que aparece *familia Dei*. En el documento del 30 de noviembre presentado por la comisión

⁸⁶ AS I, IV, 512.

⁸⁷ AS I, IV, 513.

central del concilio, al hacer un inventario de las imágenes de Iglesia, figura de manera destacada *familia Dei: Est familia Dei, eisque templum et domus quae*⁸⁸.

Primera intervención: es obra de Mons. Emilio Guano, obispo de Livorno, y tuvo lugar durante la 39ª Congregación General, cuyos debates giraron en torno al rechazo de cierto juridicismo, triunfalismo y dogmatismo. El obispo Emilio subraya el hecho de que todo el pueblo de Dios constituye una sola familia, todos son hermanos de Cristo, hijos del Padre que está en los cielos⁸⁹.

Segunda intervención: esta es la intervención de Mons. A. Elchinger, obispo coadjutor de Estrasburgo. Se basa en la teología de la encarnación y la teología paulina⁹⁰ para resaltar el propósito del plan salvífico de Dios de reunir a todos los hombres en una sola familia, que es la Iglesia. “El fin de la encarnación es la filiación adoptiva y la santificación de los hombres, y por tanto su reunión en la familia de Dios, en el santo templo de su presencia”⁹¹.

Tercera intervención: Nuevamente tenemos la intervención en julio del Mons. Simon Hoa Nguyen-Van Hien⁹². Esta vez incidiendo en la multiplicidad de imágenes eclesiológicas. En su intervención propone completar la imagen paulina del cuerpo con otras imágenes de Iglesia, como *novo populo Dei, novo Israele*, o incluso la *Nempe Ecclesiam esse filiorum Dei adoptivorum in Christo familiam*, la Iglesia de los hijos de Dios adoptivos en la familia de Cristo. Según él, designar a la Iglesia como Iglesia-familia adquiere un aspecto multidimensional con fundamentos bíblicos, teológicos, litúrgicos, escatológicos e incluso ecuménicos. Esta perspectiva es muy rentable y gana por su carácter sintético. Así, el argumento ecuménico se basa en la teología de la filiación y fraternidad de todos los hombres con y en Cristo, reforzada por el bautismo y la eucaristía por la que la Iglesia se reúne en torno a la misma mesa familiar, *eandem mensam familiarem*.

Cuarta intervención: en este segundo período del debate conciliar, la Iglesia se define explícitamente como *familia Dei*. Esta vez se trata del episcopado germánico y de la conferencia episcopal escandinava encabezada por el cardenal Frings con el teólogo J. Ratzinger como *peritus*. Una evolución en la reflexión porque *familia Dei* estaba ausente en sus anteriores intervenciones en las que la metáfora eclesiológica que se plantea es *Ursakrament*, la Iglesia como sacramento. Durante esta intervención, en cambio, subrayan que la Iglesia debe crecer como familia de Dios, su templo, su casa.

Quinta intervención: esta es una intervención conclusiva, los redactores del texto definitivo del concilio sienten la necesidad de prestar más atención a *familia Dei*. Por ejemplo, volverá al debate sobre la colegialidad episcopal, *De collegialitate episcoporum*, del mismo Mons. S. Hoa Nguyen-Van Hien, por tercera vez consecutiva, recurre a *familia Dei* como una de las imágenes de Iglesia⁹³.

⁸⁸ AS II, 219.

⁸⁹ AS II, 1, *sessio publica II*, 508.

⁹⁰ Ef 1, 1-13; Fil 2, 6-11.

⁹¹ AS II, 1, *sessio publica II*, 508.

⁹² En esta intervención, *familia* en sentido eclesiológico aparece once veces.

⁹³ AS II, II, 826.

El análisis del recorrido que acabamos de hacer nos permite darnos cuenta de la entrada progresiva de *familia Dei* en el debate conciliar, imagen ausente en la tradición bíblica, tanto en los documentos de la fase ante preparatoria, como en el primer esquema conciliar sobre la Iglesia. De entrada progresiva, *familia Dei* se sumaría a otras imágenes clásicas de la Iglesia tras justificaciones y fundamentos bíblicos y antropológicos. A partir de ese entonces, formará parte de la eclesiología posconciliar clásica articulándose con otras metáforas eclesiológicas.

3.2.2.4. Evolución de *familia Dei* desde Vaticano II hasta los sínodos africanos

El teólogo africano Kä Mana señala que el “concilio constituyó un momento de refundación de la fe católica en sus relaciones con el mundo, una fuerza de reorientación, revitalización, removilización de su misión, un tiempo de reorganización y reajuste de sus métodos y estrategias”⁹⁴. Desde un punto de vista estrictamente eclesiológico, este período está marcado por la aparición de nuevos modelos eclesiológicos africanos. Desde Vaticano II hasta los sínodos africanos, ¿cuáles son los cambios, crisis y acontecimientos que han preparado y contribuido al resurgimiento de esta nueva conciencia eclesiológica que ha llevado al proyecto de edificar una Iglesia-Familia de Dios en África? Desde el punto de vista histórico, entre 1965 y 1994, se nota en la teología africana, algunos intentos en la definición de una eclesiología africana. Notamos la aparición de tres modelos eclesiológicos: Iglesia clan, Iglesia de rostro negro e Iglesia-familia de Dios.

3.2.2.4.1. Iglesia, clan de asociados-en-vida

Esta es la propuesta de la tesis presentada en Roma por V. Mulago sobre la cuestión del rostro africano del cristianismo. Muestra que la esencia de la Iglesia se puede expresar perfectamente a través de categorías de la tradición africana. Partiendo del principio de unión vital que une a los miembros de una misma comunidad, hace surgir un principio de orden eclesial que resulta de la participación de los miembros de la Iglesia en el misterio de la única y misma vida de Cristo⁹⁵. Concluye que la unión vital *bantú*, por ser comunidad de vida, comunión, solidaridad, expresa de manera más viva para los *Bantúes* el cuerpo místico de Cristo que es su Iglesia. Una visión que lo convertirá, como atestigua E. Mveng, en un pionero de la eclesiología africana, y su propuesta como paradigma revolucionario en relación a su tiempo, demostrando la pertinencia de un acercamiento africano a las realidades contenidas en los primeros capítulos de la LG⁹⁶.

⁹⁴ Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, Paris, Karthala, 1993, p.87.

⁹⁵ Cf. V. Mulago, « Naturalisme du christianisme en dehors de l'Occident, à la lumière de Vatican II », in *Euntes docete*, 20, 1967, pp.241-262.

⁹⁶ Cf. E. Mveng, « Visage africain du christianisme. Pour une ecclésiologie africaine », in *Combat pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du Prof. Mulago*, Kinshasa, FTC, 1981, pp. 133-135.

3.2.2.4.2. Iglesia con rostro negro

En 1974, durante el Sínodo sobre la Evangelización en Roma, apareció la expresión Iglesia con rostro negro. Durante dicho sínodo, los obispos recomiendan la creación de pequeñas comunidades cristianas y comunidades eclesiales de base, como lugares teológicos mayores para la inculturación del mensaje evangélico.

3.2.2.4.3. Iglesia-familia de Dios

La Iglesia-familia quiere ser la culminación temporal del discurso eclesiológico africano. *Familia Dei* marca la madurez eclesiológica de las jóvenes Iglesias africanas con el programa de evangelización de la cultura, encarnación del mensaje, inculturación del cristianismo, cristianización de África, etc. Por eso veremos aparecer aquí y allá prácticas eclesiales destinadas a promover y fortalecer esta comprensión eclesiológica en las Iglesias de África.

3.2.2.4.4. CCV o CEV: Eclesiogénesis

El caso de la creación de las CCV o CEV como células de la *familia Dei* y esta iniciativa será vista por Mons. A.T. Sanon, como una experiencia eclesial en el origen de la Iglesia-familia de Dios. La figura de la Iglesia-familia de Dios se arraiga en la experiencia del encuentro entre fe y cultura según el Espíritu de la Iglesia. La idea de la Iglesia-familia de Dios no es fruto de una investigación teológica o un pensamiento aislado, se apoya en la praxis eclesial, experiencia y práctica pastoral de la Iglesia en Burkina Faso.

3.2.2.4.5. Iglesia-familia de Dios: la experiencia de Burkina Faso (1975-1977)

¿Dónde situamos la génesis histórica de la Iglesia-familia de Dios? La década de 1970 fue decisiva para el surgimiento de una eclesiología de la Iglesia-familia y la Iglesia-fraternidad. Teólogos como J-M Dabire Kusiele y B. Roamba dan cuenta de su génesis histórica, sus fundamentos teológicos y antropológicos. Un acontecimiento muy determinante es la crisis escolar que se produce en los años 1964-1969 con el enfrentamiento de la Iglesia con el Estado sobre la cuestión de la gestión de la educación escolar. Según B. Roamba, esta crisis despierta en los fieles la conciencia de su identidad cristiana, se sienten interpelados a comprometerse en la vida de la Iglesia, a formar una comunidad cristiana activa donde cada uno asume su compromiso y, bien motivado, hace su parte. Esta conciencia será cada vez más marcada en el tiempo, especialmente en la historia de esta Iglesia, siempre con la misma constante: arraigar la fe recibida en Jesucristo en la cultura del pueblo, llenar el abismo existente entre praxis eclesial de fe y cultura, entre vínculo social y sentido eclesial.

La expresión Iglesia-familia de Dios no es sólo una imagen renovada y más rica de la Iglesia, sino que también evoca un programa, un *ser-Iglesia* y un *ser-Iglesia-en-el-mundo*. Al nivel pastoral, se trata de crear un sentido de pertenencia eclesial por el que nadie se sienta extraño o excluido, haciendo hincapié en valores

como la solidaridad colectiva, la fraternidad familiar, la dimensión comunitaria de la Iglesia, etc.

3.2.2.5. *Familia Dei* en el Sínodo extraordinario de 1985

El desarrollo teológico de la eclesiología *familia Dei* vivirá un momento importante durante el Sínodo extraordinario de 1985 que celebra el vigésimo aniversario de la clausura de Vaticano II. Esta asamblea pretende ser evaluativa, celebratoria y programática. En este contexto interviene el obispo A.T. Sanon para presentar la realidad de la Iglesia-familia de Dios en el contexto de Burkina Faso. Desde el concilio se ha producido una toma de conciencia bastante excepcional de la realidad de la Iglesia a través de la concepción de la Iglesia-familia de Dios. Si hay que tomar un propósito, es el de proseguir con valentía la profundización de la comprensión y de la experiencia de la Iglesia-familia de Dios, el espíritu de la gran familia implica solidaridad y comunión fraterna⁹⁷. Por eso, sin duda, encontraremos ciertas alusiones a la imagen de la Iglesia-familia en el texto final del Sínodo extraordinario entre tantas otras⁹⁸.

3.2.2.6. Evaluación cronológica: del Sínodo extraordinario de 1985 al Sínodo Africano de 1994

Este intervalo se caracteriza por un silencio en la referencia a la Iglesia-Familia. F.Appiah señala por ejemplo la ausencia de *Iglesia-familia* durante las catequesis de Juan Pablo II dedicadas a la Iglesia como comunión. En la Carta de la CDF sobre ciertos aspectos de la Iglesia entendida como comunión, no hay una palabra sobre Iglesia-familia. Al igual que en el CEC, aunque citando LG 6, Iglesia-familia no aparece por ninguna parte⁹⁹ ¿Cómo entender estas numerosas omisiones, son voluntarias o están vinculadas únicamente a circunstancias históricas y fácticas? Nuestro autor nota sin embargo la profusión de esta metáfora eclesiológica a nivel de la celebración litúrgica, en particular la tercera plegaria eucarística: “Atiende los deseos y súplicas de esta *familia* que has congregado en tu presencia. Reúne en torno a ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo”¹⁰⁰.

Si observamos un silencio a nivel del magisterio posconciliar, la reflexión eclesiológica sobre la Iglesia-Familia ha seguido un claro crecimiento en África. Se está trabajando mucho aquí y allá, por ejemplo la reflexión del teólogo beninés J. Agossou Medewale sobre la eclesiología de la fraternidad¹⁰¹. Según él, la noción de fraternidad es la designación que califica el tipo de vida de las primeras comunidades cristianas, especialmente las de África en tiempos de Tertuliano, Cipriano y Agustín.

⁹⁷ A.T. Sanon, *Synode extraordinaire, Rome, 1985 ; vingt ans après Vatican II*, Paris, centurion, 1986, pp.75-76.

⁹⁸ Por ejemplo, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Esposa de Cristo, Templo del Espíritu Santo, Familia de Dios, en “Síntesis del trabajo de la Asamblea”, en *DC*, 1909, 1986, p.38.

⁹⁹ CEC 756.

¹⁰⁰ PE III, “III Edición Típica Latina Emendata” del Misal Romano.

¹⁰¹ Cf. J. Agossou Medewale, *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987.

3.2.2.7. *Familia Dei* en el Sínodo de África de 1994: oficialización

¿Cuál ha sido el recorrido histórico de *familia Dei* en las diferentes fases preparatorias y celebrativas del Sínodo de 1994?

La historia de *familia Dei* comienza en el Sínodo con malos signos. Ni en los *Lineamenta* ni en el *Cuestionario* que los acompaña, se hace alusión a ella. Muy significativo es el hecho que es más bien en las respuestas a los *Lineamenta* donde la idea de la Iglesia como familia surgirá varias veces. Si nuestro propósito no es retomar toda la prehistoria y la posthistoria del Sínodo, es sin embargo oportuno que volvamos a algunos momentos significativos que marcarán definitivamente la adopción de *Iglesia-familia* como modelo eclesiológico africano¹⁰². La Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África se celebró en Roma del 10 de abril al 8 de mayo de 1994 con el tema: "La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000: "Seréis mis testigos (Ac 1, 8). Juan Pablo II lo presentará como un sínodo de esperanza para África dado el contexto histórico marcado por el genocidio de Ruanda a solo tres días de la apertura del sínodo¹⁰³.

Durante las dos primeras semanas, los obispos abordan el tema de la familia, no en el sentido eclesiológico sino en una perspectiva pastoral para abordar la crisis que atraviesa la familia africana, en particular el tribalismo y el etnocentrismo. Sólo tres ponentes optarán por una perspectiva eclesiológica: Mons. Sanon, protagonista de esta eclesiología en Burkina Faso, y Mons. E. Djitangar, obispo de Sarh en Chad, finalmente Mons. Jean-Noël Diouf de Tambacounda, quienes insisten en la importancia que teníamos que apegarnos a la imagen de la Iglesia como *familia Dei*. Aunque los ángulos de enfoque divergen, todos sin embargo están de acuerdo en reconocer que la familia africana contiene una dinámica y una diversidad de riquezas aprovechables para una comprensión inculturada de la noción de Iglesia. En su segundo informe, la *Relatio post disceptationem*, cardenal H. Thiandoum afirmará que la solidaridad familiar africana es una base sólida sobre la que se puede fundar una eclesiología según la cual la Iglesia es vista como la familia de Dios en la tierra¹⁰⁴. Todos los bautizados nacen de lo alto y forman una familia donde Dios es Padre y el Gran Ancestro¹⁰⁵. Esta imagen será, por tanto, reforzada en el *Mensaje final*¹⁰⁶, que es una especie de oficialización de esta metáfora eclesiológica: "El Sínodo ha puesto de manifiesto que vosotros sois familia de Dios... Nosotros somos de la familia de Dios. ¡Éstas son las buenas noticias! La misma sangre circula por nuestras arterias y es la sangre de Jesucristo, el mismo Espíritu nos anima y es el Espíritu Santo, fecundidad infinita del amor divino"¹⁰⁷.

Ampliando su presentación, el Cardenal asigna otras misiones urgentes a realizar en el sentido de la edificación de la Iglesia-familia: inculturación de estructuras eclesiales capaces de ofrecer nuevos ministerios apropiados y la

¹⁰² Cf. R. Luneau, *Paroles et silences du Synode africain, (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997.

¹⁰³ EA 12.

¹⁰⁴ DC, 2095, 5 juin 1994, p.524.

¹⁰⁵ H. Thiandoum, « Relatio post disceptationem », in *SEB*, 25, 23-04-1994, p.2.

¹⁰⁶ En el texto del Mensaje final, la imagen de la Iglesia como familia de Dios aparece especialmente en los números 20; 26; 27; 31; 56; 57 y 68.

¹⁰⁷ M. Cheza, *Le Synode africain*, p.8.

creación de pequeñas comunidades a escala humana, comunidades eclesiales vivas o comunidades eclesiales de base que son células de la Iglesia-familia y dentro de las cuales se forma para vivir auténticamente la experiencia de la fraternidad. En ellas reina la gratuidad, la solidaridad, la suerte común; allí todos están motivados para construir la familia de Dios, una familia enteramente abierta al mundo, y que no excluye absolutamente a nadie”¹⁰⁸.

Como evaluación del Sínodo, reconocemos que las cuatro semanas han sido muy provechosas en la afirmación y adopción de la imagen de la Iglesia como familia de Dios. Por ejemplo, las 64 propuestas enviadas al Papa para la elaboración de la exhortación apostólica postsinodal, sitúan esta imagen de la Iglesia en el misterio del amor de Dios trinitario, y encargan a los teólogos a elaborar una “eclesiología africana basada en la Iglesia como familia”¹⁰⁹. Por su parte, Juan Pablo II reconocerá y reafirmará la opción fundamental hasta calificarla como “la idea principal de la Iglesia-familia de Dios para África”¹¹⁰.

El Sínodo no solo habló de inculturación, sino que la aplicó tomando, para la evangelización de África, la idea clave de la *Iglesia familia de Dios*. Los Padres vieron en ella una expresión particularmente adecuada de la naturaleza de la Iglesia para África. La imagen, de hecho, enfatiza la atención a los demás, la solidaridad, la calidez de las relaciones, la hospitalidad, el diálogo y la confianza. La nueva evangelización tenderá, pues, a edificar la *Iglesia familia*, excluyendo todo etnocentrismo y todo particularismo excesivo, abogando por la reconciliación y una verdadera comunión entre las diversas etnias, favoreciendo la solidaridad y el compartir en cuanto a personal y recursos entre las Iglesias particulares sin consideraciones étnicas indebidas. Se desea vivamente que los teólogos elaboren la teología de la *Iglesia familia* con toda la riqueza del concepto, destacando su complementariedad con otras imágenes de la Iglesia¹¹¹.

Ya podemos advertir a este nivel el impresionante recorrido de la imagen de Iglesia-familia de Dios a la que los *Lineamenta* no hacían referencia y que pocos años después fue reconocida y afirmada por la voz de Juan Pablo II. Hay que decir que el Sínodo constituyó un momento histórico en la vida de la Iglesia y en la búsqueda de una eclesiología africana inculturada. La maduración de la conciencia eclesial de África iniciada desde Vaticano II ha dado durante la Asamblea del Sínodo de los Obispos para África el hermoso fruto de la Iglesia-familia de Dios. Al final, podemos reconocer que el Sínodo de 1994 fue para la Iglesia-familia, lo que el Sínodo de 1985 fue para la Iglesia-comunión: lugar y tiempo de oficialización, afirmación y reconocimiento.

3.2.2.8. Crítica de la eclesialidad de la familia africana

La pregunta se formula en estos términos: ¿De qué manera la familia africana en su pluralidad puede constituir una base sólida y permanente que permita una elaboración eclesiológica teológicamente válida y duradera en un momento en que los valores de la familia africana se desmoronan? En otras palabras, ¿recorrir a la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 244.

¹¹⁰ EA 63.

¹¹¹ EA 63-64.

familia africana para decir el misterio de la Iglesia no es un estrechamiento o un exclusivismo?

De entrada, notemos que no se trata de quedarnos en una descripción plana de la familia africana sociológicamente constituida para establecer una concordancia entre ella y la Iglesia misterio. Nunca se tratará de reemplazar la Iglesia por la familia o viceversa, de lo contrario caeríamos en la teología de la adaptación o de *piedras de espera*, juzgadas como extrínsecistas y concordistas. Para evitar estas analogías y otros exclusivismos y unilateralismos del género, debemos presentar siempre la noción de Iglesia en su verdad y en su naturaleza misteriosa, siempre más allá de cualquier realidad puramente humana, como la familia. La referencia a la familia africana es, pues, adecuada, pero requiere una elevación teológica para evitar cualquier visión reduccionista de la Iglesia¹¹². Por eso es importante precisar la realidad de la Iglesia-familia por un lado y de la familia por otro, sin confusiones, ni sobrevaloraciones, ni generalizaciones. La Iglesia-familia no es la simple radicalización de la Iglesia en una determinada tribu o clan. Si es así, caemos en el clanismo eclesiológico, tribalismo y etnofascismo, la *eclesiología de la tribu*, la *eclesiología del jefe*, la *eclesiología patriarcal*, que no aboga por la fraternidad universal.

La Iglesia-familia es donde el Evangelio se asume en su totalidad, pasando por lo más profundo de la conciencia étnica y tribal, hasta lo más profundo de los cimientos del ser humano concreto. Por eso, en línea con las consideraciones anteriores, nos corresponde rectificar el nombre común, *Iglesia-familia*, para sustituirlo por *Iglesia-familia de Dios*. Así dejamos esta consideración de Iglesia-familia como erradicación y confiscación de la Iglesia por parte de una tribu o un clan¹¹³. La Iglesia-familia de Dios traduce el siguiente hecho: la Iglesia-familia de Dios tiene como *humus*, material, la humanidad, realiza el plan divino de salvación insertando aquí los imperativos del Evangelio y celebrando la Eucaristía y los demás sacramentos de la salvación. Partir de la realidad de la familia, sí, pero la familia en el proyecto de Dios y lo que debe llegar a ser en el proceso de divinización del hombre y de transformación de la sociedad. Es la familia en Dios, porque Dios es familia según la expresión de Jean Galot, porque el Espíritu de la Trinidad es el de la familia¹¹⁴.

Terminemos este análisis reconociendo que la Iglesia es una realidad de orden propiamente sobrenatural, que las imágenes y los conceptos tomados de las realidades de un orden natural nunca podrán expresarla adecuadamente en su esencia y en su totalidad. Siendo un misterio, una realidad compleja que ninguna imagen humana puede expresar y agotar la riqueza, es necesario recurrir a varias imágenes complementarias. Esta es la opción conciliar expresada por los Padres en LG 6, y de la que J. Rigal nos da una feliz síntesis. Según él, hay 80 imágenes y

¹¹² J.-M.R. Tillard, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, p.11.

¹¹³ Es en tal consideración eclesiológica que se desarrollan los virus que destruyen la fraternidad universal, como el racismo, el tribalismo, la marginación de los pobres, la idolatría del dinero y de la ganancia. Tal eclesiología está en clara oposición a la eclesiología de comunión conciliar. Aquí no se acepta otra imagen de la Iglesia, incapaz de soportar la diversidad y la divergencia.

¹¹⁴ J. Galot, « Dieu, une famille », in *L'Osservatore Romano*, n°21, 24.5.1983.

figuras bíblicas relativas a la institución eclesial en el NT. Por su parte, *LG* utiliza treinta y cinco imágenes agrupadas en torno a cuatro temas: vida pastoral, vida agrícola, arquitectura, vida social, y finalmente vida familiar y conyugal¹¹⁵. Por tanto, es necesario articular pluralidad y unidad de imágenes eclesiológicas para expresar el misterio de la Iglesia. Esta es la relevancia y la verdad de varios teólogos recientes que han sistematizado su pensamiento sobre la Iglesia. Mencionaríamos a J. Rigal, J.M Tillard, J. Hoffman entre otros. Para el primero, por ejemplo, “nuestra palabra sobre la Iglesia nunca transmite plenamente lo que realmente es: una presencia activa de Dios, siempre susceptible de nuevas exploraciones”¹¹⁶. Por su parte, A. Dulles, ya citado, recomienda una integración de las afirmaciones fundamentales de cada modelo eclesiológico con miras a una teología equilibrada. De ahí su propuesta de seis modelos eclesiológicos que no se excluyen entre sí, sino que se complementan entre sí.

Conclusión: Iglesia-familia de Dios, imagen auténtica de la Iglesia

Al final de estos análisis, notemos que Iglesia-familia de Dios traduce el pensamiento eclesiológico asumido, promovido y propuesto por el Sínodo como modelo eclesiológico a promover en las Iglesias africanas. Incluso es presentada como una idea clave por Juan Pablo II. Para una mejor comprensión de esta apropiación africana de la eclesiología conciliar, era necesario ir más allá de la analogía con la familia africana, la familia en cuestión es la familia de Dios. Como recepción creativa, interpretación contextual e inculturación africana de la eclesiología de comunión, la Iglesia-familia de Dios considera a la Iglesia en su realidad interior y verdadera, en su conformidad y origen trinitario, en el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. La cuestión ya no se plantea en términos de posibilidad de existencia, de reconocimiento oficial, de legitimidad o no de Iglesia-familia de Dios como imagen auténtica de la Iglesia, sino en términos de pertinencia con vistas a la renovación del modelo episcopal vigente en las Iglesias de África. Si según J. Moltmann ya citado, “cualquier teoría de la Iglesia debe pues preguntarse y aceptar que se le pregunte a quién debe servir y para quién y en interés de quién se elabora”¹¹⁷, nuestra reflexión, por tanto, quiere ir más allá de esta legitimidad, y apuntar al ámbito de la credibilidad y pertinencia de este modelo eclesiológico para renovar la teología del episcopado en la Iglesia-familia. Volveremos más adelante en nuestra discusión.

¹¹⁵ J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 2000.

¹¹⁶ *Id.*, *Découvrir l'Eglise. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris, DDB, 2000, p.15 ; *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 2000, pp.9-56 ; *Le Mystère de l'Eglise. Fondements et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996, pp.105-108

¹¹⁷ J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Cerf, 1980, p.17.

Conclusión de la parte

Esta primera parte de nuestra reflexión se caracterizó por su carácter introductorio de los temas abordados en nuestro estudio y afirmativo de nuestra opción metodológica: es precisamente la base estructurante, analítica y crítica de toda nuestra investigación. Algunos datos pueden aparecer como resultados fundamentales y muy relacionados de nuestra investigación. Los explicaremos en algunos aspectos destacados.

1. El ministerio episcopal como tal es un hecho que no existe en la teología y la literatura africana antes y después de la independencia. Esto refuerza aún más la situación problemática del ministerio ordenado en las Iglesias de África.

2. La Iglesia familia de Dios, como recepción africana, contextualizada y actualizada de la eclesiología de comunión, es una metáfora performativa para explicitar a los cristianos del continente africano el misterio de la Iglesia. Más allá de los procesos de explicación, purificación, precisión de los conceptos, *familia-Dei* es una imagen auténtica de la Iglesia al igual que las imágenes tradicionales de la Iglesia presentes en LG 6. En este sentido, se pueden comprender sus fundamentos teológicos, bíblicos, patrísticos y magisteriales. *Familia Dei*, ausente en el primer esquema de *De Ecclesia*, aparecerá durante el debate conciliar hasta su aparición en el texto final de LG y GS, y su oficialización por Juan Pablo II durante el sínodo africano de 1994 en la exhortación postsinodal *Ecclesia in Africa*. Como tal, *familia Dei* adquiere su nobleza y su capacidad para promover una teología del ministerio episcopal en las Iglesias de África. Una seguridad que nos permite entrar en la interpretación y comprensión teológica del ministerio episcopal en la Iglesia. Este será el objeto de la segunda parte de nuestra investigación.

SEGUNDA PARTE:**INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA Y COMPRENSIÓN DEL
MINISTERIO EPISCOPAL EN LA IGLESIA.****Introducción**

La cuestión de una estructuración y comprensión comprobada de la teología del episcopado ha sido siempre una fuerte preocupación en la teología católica desde la aparición de este ministerio en las *Pastorales*, especialmente 1 Tim. 3.2 y Tit. 1,7¹ hasta los desarrollos post conciliares recientes. Después de haber procedido, en la primera parte de nuestra investigación, por un lado, a una observación y análisis críticos de la problemática del episcopado en la teología africana y por otro lado a un estudio de los fundamentos teológicos y bíblicos de la eclesiología de Iglesia-familia de Dios, vamos a iniciar en esta parte una hermenéutica teológica del ministerio episcopal en la Iglesia. A diferencia de la metodología para tratar nuestra problemática en la parte anterior, aquí centraremos nuestra investigación en el episcopado de manera más particular.

Nos proponemos pues descifrar la teología del ministerio episcopal en su sentido original y exacto que la Iglesia amablemente le ha concedido. Para ello, a través de una metodología diacrónica y sincrónica, escrutaremos los datos normativos de la revelación bíblica, la patrística, analizaremos la evolución de los datos históricos de la Edad Media, la teología de Santo Tomás de Aquino, la producción tridentina y Vaticano I, en particular la formulación de la primacía papal y la infalibilidad. Un punto destacado de nuestro análisis será el estudio de la renovación operada por el Vaticano II en la teología del episcopado a través de la síntesis de LG III. Terminaremos con el estudio de la profundización posconciliar, en particular la recepción de LG III en el magisterio reciente.

¹ Cf. J. Dauvillier, « Chapitre XIX : L'avènement de la hiérarchie définitive » in *Le nouveau testament et les droits de l'Antiquité*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse, 2005.

CAPÍTULO 4. EL EPISCOPADO EN LA REVELACIÓN BÍBLICA Y EN LA PATRÍSTICA

Introducción

En opinión de varios teólogos interesados en la cuestión del ministerio eclesial, la Escritura representa la autoridad cuya referencia es decisiva para estructurar cualquier teología de los ministerios de la Iglesia. Cumple pues una doble función: es una instancia directiva, por lo tanto, normativa, y un órgano crítico. Este modo de pensar se verifica con agudeza a propósito de la teología del ministerio episcopal. El propósito de este capítulo es releer ciertos datos de la revelación bíblica para esbozar las líneas maestras de lo que podría ser el ministerio episcopal según la Escritura. Procederemos en cuatro momentos distintos pero unidos: la teología bíblica del episcopado, la conciencia episcopal en la Iglesia primitiva, la distinción entre obispos y presbíteros, y la sucesión apostólica.

4.1. La teología bíblica del episcopado

Se trata del estudio del nacimiento de una conciencia episcopal en la Iglesia a partir de los datos escriturísticos.

4.1.1. Análisis de los datos del NT: la institución de los Doce y el papel de Pedro

Hay varios métodos o caminos de acceso a lo que podría llamarse teología bíblica del episcopado. Vamos a proceder a una lectura sincrónica de los datos del NT para sacar las ideas principales del ministerio episcopal.

El análisis de los datos que nos ofrece el NT sólo puede partir de un fundamento inmediato, que no excluye un fundamento lejano, es la institución de los Doce por Jesucristo. Cristo mismo instituyó los órganos esenciales de la jerarquía de la Iglesia, el Colegio de los Doce Apóstoles, al que sucederá el episcopado, y el primado de Pedro, fundamento del primado de la Iglesia romana. Estableció esta jerarquía, destinada a conducir al pueblo de Dios hacia su fin sobrenatural, al mismo tiempo que fundaba la Iglesia, de modo que sea imposible separarlos. Los Evangelios atribuyen a los Doce un doble papel: simbólico-colegial y misionero-personal.

Su papel *simbólico-colegial* se refiere a su *ser-doce*, al hecho de que constituyen este número: al constituir doce apóstoles, Jesús expresa la voluntad de reunir en su entorno, en el Reino, al *Israel escatológico*, realización del Israel terrenal fundado en los antiguos patriarcas, expresa claramente su voluntad de inaugurar los tiempos mesiánicos, se muestra como el Mesías que convoca al pueblo escatológico, no quiere constituir un grupo elitista, sino reunir a Israel en su verdad y en su totalidad. Por eso, el número doce ya es expresivo en sí mismo antes de que les encomiende alguna misión: es expresivo de la concepción que Jesús tiene de la Iglesia, antes incluso la que tiene del ministerio. La Iglesia naciente, aun cuando abandone esta institución de los Doce, mantendrá siempre la plena conciencia de ser una expansión de los Doce.

El papel *personal-misionero*, subordinado al primero, se refiere a su hacer-servicio: llamándolos, viviendo con ellos y enviándolos, Jesús los hace partícipes confiriéndoles sus poderes en el anuncio del Reino. El papel de los Doce se presenta en los diversos evangelios como participación en la misión de Jesús, e incluye ante todo el anuncio del Reino y las terapias (Mt. 10,7), pero también "hacer esto en memoria mía", la última cena, la celebración del bautismo (Mt. 28,19), y el poder de perdonar y retener los pecados (Jn. 20,22-23). Los Doce no son simples delegados que se limitan a transmitir el mensaje de Jesús, sino que son verdaderos *representantes* de Cristo, en la medida en que lo hacen presente y su obra entre los hombres. Este segundo papel de los Doce no es sólo misionero, es también personal: son llamados no sólo de manera colegial, sino también de manera personal. Entre ellos, Pedro ocupa un lugar primordial. Es el primero en ser llamado, (Mt. 4,18-19), es el primer nombre que aparece en la enumeración que nos presentan los sinópticos¹. A pesar de sus muchas debilidades reportadas por los evangelistas, Pedro aparece como el portavoz oficial de los Doce². Pero es sobre todo en tres perícopas donde surgió ya en la Iglesia naciente la conciencia del primado de Pedro³. Pero Mt es aún más explícito y rico en información al respecto. El hebreo *'âsar*, "atar", y el arameo *š'êrâ*, "desatar", son expresiones muy utilizadas entre los rabinos, y designan el poder de prohibir, ordenar, permitir, infligir o aliviar un dolor. Encontramos esta expresión en el Talmud, donde indudablemente tiene un significado jurídico. Aunque las interpretaciones son variadas, sobre el contenido del poder de atar y desatar, parece que Pedro recibió de Cristo de manera específica y personal la función de guía de la Iglesia: es la piedra sobre la cual, "mi Iglesia será edificada", asegura su continuidad (*mi Iglesia*) y permanencia (*las puertas del infierno jamás prevalecerán sobre ella*).

En el tiempo de Jesús, no podemos hablar de la Iglesia *in acto*, sino de la *idea* de la Iglesia. Para servir a este mensaje, hace que se forme a su alrededor lo que será el comienzo de una nueva sociedad formando un grupo a su alrededor. G. Theissen habla del *movimiento de Jesús*⁴, como un movimiento de renovación interior en el judaísmo en torno a la persona de Jesús. De hecho, es una práctica que ya encontramos presente en el antiguo Oriente y que consiste en que un maestro se rodee de discípulos y vivan juntos.

Esta comunidad mesiánica Jesús promete establecerla sobre la roca de Pedro en el momento en que Pedro, totalmente abierto al Espíritu de Dios, confiesa la mesianidad de Jesús⁵. Así Jesús llama a su *movimiento* con un término que aparece sólo una vez en el Evangelio: Iglesia, *Ekklesia*; palabra que sin duda traduce el original de Jesús *qahal* y que indica en su pensamiento que la comunidad mesiánica será el auténtico pueblo elegido de Dios. Un pueblo nuevo que solo en la organización jerárquica podrá tener la garantía y el signo exterior de su unidad: un

¹ Mt. 10,2-4 ; Mc. 3,16-19 et Lc. 6,14-16.

² Mt. 15,15.

³ Mt. 16,13-20 ; Lc. 22,31-34 et Jn. 21,15-19.

⁴ G. Theissen, *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006, p.80.

⁵ Mt. 16, 17-19.

colegio de los apóstoles, teniendo a su cabeza un jerarca calificado, Pedro, que "es para los Doce, como reconoce Leuba, lo que ellos son para la Iglesia"⁶. Es en este sentido que O. Cullmann hará de Pedro, "San Pedro, discípulo, apóstol y mártir"⁷.

El análisis estadístico por sí solo ya atestigua el lugar preponderante de Pedro en los Evangelios. Pedro es mencionado allí 114 veces (+57 en los otros escritos del N.T.) mientras que el nombre del mismo Juan es mencionado solo 38 veces (+8 en los Hch.). Pedro pertenece al círculo más íntimo de los discípulos (Mc. 5,37; 9,12; 13,3; 14,33). Testigo de la transfiguración como de la agonía. Se comporta como el representante del grupo de los apóstoles y es su portavoz (Mc. 8,22; 9,5; Mt. 17,24-27; 18,21). Incluso el cuarto evangelio le reconoce este papel (Jn. 6,66; 21,3). Es pues indudable, como nos asegura O. Culmann, que "según el testimonio de toda la tradición evangélica, Pedro ocupa un lugar particularmente representativo entre los discípulos de Jesús"⁸.

Dentro de este colegio apostólico, el mismo Cristo confirió el primado⁹ al apóstol Simón: "Tú eres Pedro (Roca) y sobre esta roca edificaré mi Iglesia; y las puertas del *šé'ól* nada pueden hacer contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los Cielos: todo lo que atares en la tierra, será atado en el Cielo, y todo lo que desatares en la tierra, será desatado en el Cielo"¹⁰. Según el uso rabínico, le dio un nuevo nombre, *Kêphâ*, que significa "roca". Este término arameo se traduce imperfectamente en griego por *Κηφᾶς*, que es el que usará con preferencia Pablo, y que también se encuentra en Juan. En arameo, *Kêphâ* en el sentido de roca es masculino, y el juego de palabras es perfecto. "Tú eres Roca y sobre esta roca" (...). Ya en la traducción siríaca aparece una ligera disonancia: *Kêphâ* es masculino cuando designa a la persona, pero es femenino en el sentido de roca. Ya a las comunidades griegas y romanas era necesario explicarles el significado de estos términos, tal como aparece en Juan. Este prefirió informar "Tú eres Simón, hijo de Juan; serás llamado *Kêphâ*, que significa Pedro"¹¹. En griego y latín, es imposible traducir este juego de palabras. Ha sido una paradoja por parte de ciertos exegetas, seguidos por Harnack y más recientemente por Von Campenhausen, afirmar que este pasaje fue interpolado. Todo contribuye a establecer su autenticidad. Tiene un color semítico muy pronunciado y Mateo obviamente visible tradujo los mismos términos que usó Cristo¹².

Podemos concluir con F. Refoulé que, según los evangelios, Pedro recibió, en virtud de una decisión libre del Señor, independientemente de sus cualidades personales, una misión especial en favor de la comunidad mesiánica, diferenciándolo de los demás apóstoles, haciéndole participar más estrechamente que ellos en ciertas prerrogativas del Mesías¹³. Le valieron ser establecido como cabeza de la comunidad y vicario de Cristo. Este privilegio era transferible con vistas a perpetuar la misión de anunciar y proclamar el Reino. Además de la

⁶ J. L. Leuba, *L'Institution et l'Événement*, Paris, Neuchâtel 1950, p. 59.

⁷ O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*, Paris, Delachaux, 1952, p.89.

⁸ F. Refoulé, « Primauté de Pierre dans les évangiles », in *RSR*, tome 38, 1964, pp. 1-41.

⁹ Jn. 1, 42.

¹⁰ Mt. 16, 18-19.

¹¹ Jn. 1, 42.

¹² J. Van Camp, « La primauté de saint Pierre dans le contexte évangélique », in *NRT*, 73, 1951, pp.405-408.

¹³ F. Refoulé, « Primauté de Pierre dans les évangiles », p.41.

institución de los Doce, existe otro elemento que permite comprender la aparición y la naciente función episcopal, se trata de la figura del *mebaqquer* en el judaísmo esenio.

4.1.2. Influencias del judaísmo en el nacimiento del episcopado cristiano: la figura del *mebaqquer*

La cuestión general de las posibles convergencias entre el judaísmo y el episcopado cristiano se formula de la siguiente manera: ¿Cuál fue la influencia del judaísmo en la práctica y la vida de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, en particular el esenismo de Qumran y los Rollos del Mar Muerto en el nacimiento del episcopado cristiano?

Ya eminentes historiadores habían reconocido en el esenismo un *anticipo* del cristianismo. Dice A. Dupont Sommer, “el cristianismo es un esenismo que ha triunfado en gran medida”¹⁴.

Los historiadores aluden al *mebaqquer* de la comunidad de Qumran y *guardián* de la comunidad de Damasco¹⁵, quien podría ser un ejemplo para el gobierno de las comunidades cristianas.

El *mebaqquer*, era maestro y director de la comunidad, presidente, juez, administrador de los bienes materiales, examinador de candidatos, con facultad para admitirlos o rechazarlos. Es posible que con el tiempo el poder centralizado en el *mebaqquer* se haya reducido en beneficio de una colectividad, un grupo. No parece que esta posición, al menos en los primeros tiempos desde sus orígenes, fuera vital. “El superintendente de todas las haciendas será un hombre de treinta a cincuenta años de edad”¹⁶. Las funciones ejercidas por el *paqid* o *mebhaqqér* corresponden, al menos en parte, a las ejercidas en la comunidad judeocristiana por los *episkopoi*, es decir, los responsables de la comunidad local¹⁷.

Según J. Schmitt, el episcopado tiene una importancia particular en los documentos que tienen un carácter judeocristiano más pronunciado¹⁸. Por tanto, debe concluirse, añade, que la institución de los *episkopoi* no fue peculiar de las iglesias pagano-cristianas, ni de las comunidades paulinas, sino de las Iglesias palestinas¹⁹. Según J. Daniélou, la institución de los presbíteros o *episkopoi*, jefe de la comunidad local, es por tanto uno de los datos más claros del estrato más antiguo de la cristiandad. Parece ser una institución apostólica, como lo demuestran las epístolas pastorales. Pero lo importante es que parece que para esta disposición de la comunidad, los Apóstoles se inspiraron en la organización esenia²⁰. Éste, en efecto, conoce a los *mebhaqqér*, inspectores, que presiden las juntas, velan por la

¹⁴ A. D. Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Cerf, 1950, p.121.

¹⁵ Documento de Damasco, 13.9

¹⁶ CDC 14, 9.

¹⁷ 1 Tim. 3, 1; Tit. 1, 7.

¹⁸ 1 Ped. 2, 25 ; 1 Tim. 3, 2 ; Tit. 1, 7.

¹⁹ J. Schmitt, « Qumran et la première génération judéo-chrétienne », in M. Delcor, *Qumran*, 1978, p.385.

²⁰ Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo Christianisme*, Paris, Desclée, 1958.

administración de los bienes²¹. Su título griego es *epimélétes* que recuerda *Episkopos*. Las comparaciones son tales que equivalen a una certeza. La institución de los *episkopoi*, inspirada de la comunidad de Qumran, adoptó ciertos elementos típicos de Qumran, como ciertos aspectos de la disciplina penitencial, exclusiones temporales o permanentes, que fueron muy importantes en Qumran, y que en el libro pastor Hermas dice que jugaron un gran papel en el judeo-cristianismo. Otra peculiaridad era la administración de los bienes de la comunidad por parte de los *episkopoi*²². La institución del *mebhaqqér* es obviamente paralela a la institución apostólica del *Episkopos*. Ahora bien, este paralelismo es igualmente completo y exclusivo. Hagamos alusión a algunos puntos:

- Más adelante aparece otro término, también llamado a tener gran fortuna, para designar a los que gobiernan las comunidades cristianas. Es el de ἐπίσκοπος, que tiene el significado de *supervisor, inspector*. Lo encontramos, junto al de πρεσβύτερος, que no eliminó, en las epístolas de San Pablo, en relación con las comunidades que fundó, y en los Hechos, en el discurso que pronunció a los ancianos de la Iglesia de Éfeso.
- Los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto²³ han abierto nuevas perspectivas sobre el posible origen del episcopado cristiano, sin tener que salir del mundo judío. De hecho, encontramos el término *mebhaqqér*, que significa, como ἐπίσκοπος, *supervisor o inspector*. Los que nombra no son simples supervisores, sino líderes de la comunidad, como los obispos cristianos. También se ha escrito que esta dignidad reformista está en el origen del episcopado.
- En el documento de Damasco, la comunidad de los "campos" tenía dos líderes: uno, que era sacerdote, calificado como "sacerdote inspector de los muchos" (*hak-kôhên ham-mûphqadh 'al hâ-rabbîm*)²⁴ y el otro, que era laico, era "el supervisor de todos los campamentos" (*ha-mebhaqqér 'aser lekôl ham-mahanôth*)²⁵. Ejerce las funciones de justicia, gobierno y administración de los bienes de la comunidad.
- Además, cada campamento tiene un *mebhaqqér*, que también es laico. Él es quien examina a los nuevos seguidores. Su tarea principal consiste en enseñar la doctrina a los "muchos", es decir a los que se incorporan definitivamente a la comunidad, que podrían calificarse de profesos.
- Esta explicación, que encuentra el origen del *episcopado* en el *mebhaqqér*, sigue siendo una hipótesis, pero parece más satisfactoria que la hipótesis helenística. Este último, en efecto, cumple funciones de gobierno, enseñanza, vigilancia pastoral y control disciplinario, que lo acercan al episcopio cristiano.
- También se explica que el término *Episkopos* sólo aparece bastante tarde en las comunidades cristianas y es ignorado por las de Jerusalén y probablemente de Palestina. De hecho, este término no se usa en los Hechos con respecto a la comunidad de Jerusalén, donde, sin embargo, por primera vez, después de la dispersión de los Apóstoles, se logró un gobierno unitario. Tampoco aparece en la Epístola de Santiago. Tampoco lo encontramos en los Hechos con respecto a las comunidades de Palestina, de las cuales nada indica que hubieran conocido un episcopado monárquico en ese tiempo.
- Por otra parte, el término *Episkopos* aparece en las Iglesias paulinas, especialmente en las de Éfeso y Filipo, y figura en el vocabulario de Pablo. En estas comunidades se

²¹ Cf. Cullmann, « Die Neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen », in *Neutstamentl. Studien* f. K. Bultmann, Berlin, 1954, pp.35-51.

²² Hermas, *Sim.*, 9, 27.

²³ H. Von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, pp. 275-281.

²⁴ CDC XIV, 6-7.

²⁵ CDC XIV, 8-9.

mezclaban judíos y paganos de origen, y los cristianos que desconocían el culto del Templo no se escandalizaron por la actitud de los qumranianos. Los conversos de esta secta pudieron formar parte de ella e incluso figurar en la jerarquía, siguiendo el ejemplo de *Manahen*, probablemente de origen esenio, en la Iglesia de Antioquía. Allí pudieron ejercer una influencia real, aunque no podemos medirla, e introdujeron el término *mebhaqqér-ἐπίσκοπος* para designar a los líderes de la comunidad²⁶.

Para poner de manifiesto lo que podemos considerar como conciencia de la función episcopal, vamos a analizar la aparición de la jerarquía eclesial en las Iglesias de fundación paulina y el lugar preponderante que ocuparon ciertos colaboradores de Pablo, en particular sus colaboradores directos.

4.1.3. En las Iglesias paulinas

Las Iglesias fundadas por san Pablo, se ubican en su gran mayoría entre los paganos. Las que se encuentran en Asia menor, en Grecia, en Macedonia, en Creta, son las más conocidas porque reúnen a la mayoría de los fieles en el mundo cristiano del siglo I. Tienen una jerarquía con dos grados: un colegio que cumple las funciones litúrgicas y ejerce el gobierno de la comunidad, y por debajo los diáconos. Durante la primera misión en Galacia, cuando Pablo y Bernabé juzgaron la solidez de sus primeros convertidos, les establecieron en cada Iglesia *πρεσβύτεροι*. El término *χειροτονήσαντες* significa elegir, nombrar, instituir e imponer las manos²⁷. Así, las comunidades de Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia tenían presbíteros a la cabeza.

La Iglesia de Éfeso también está gobernada por presbíteros. Cuando Pablo, no queriendo quedarse en Asia, decide no detenerse en Éfeso, va a Mileto y convoca allí a los *πρεσβύτεροι* de la Iglesia de Éfeso²⁸. En el mismo texto de los Hechos, éstos son calificados como *ἐπίσκοποι* y se indica claramente su función de gobierno: “Cuidad de vosotros mismos y de todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha establecido *ἐπίσκοποι* para apacentar la Iglesia de Dios²⁹. Por lo tanto, estos caracteres son idénticos. Tienen la responsabilidad de la comunidad: Pablo compara su papel con el del pastor con respecto a su rebaño. Y esta función de gobierno parece ser colectiva, por lo tanto, colegiada.

La epístola a los Filipenses está dirigida a todos los santos, es decir, a los fieles que están en Filipos, a los *ἐπίσκοποι* y a los diáconos³⁰. El término *ἐπίσκοποι*, que es plural, corresponde exactamente al de *πρεσβύτεροι*: no se puede sostener que sólo uno de los presbíteros recibió el *ἐπισκοπή*. La jerarquía aparece aquí así también constituida por dos grados: por un colegio de *Episkopoi*, personajes idénticos a los presbíteros, y por debajo de los diáconos.

En la carta a Tito, aparece que cada ciudad de Creta tiene una Iglesia, en la cual este delegado apostólico deberá establecer *πρεσβύτεροι*, ya si no lo tienen³¹.

²⁶ Cf. F. Notscher, « Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter ? Episcopos und Mebaqqer, Die Kirche und ihre Ämter und Stände », in *Festgabe Kardinal Frings*, Cologne, 1960, p. 315-338.

²⁷ Hch. 20, 28.

²⁸ Hch. 20, 17.

²⁹ Hch. 20, 28.

³⁰ Fil. 1,1.

³¹ Tit. 1, 5.

Sobre esto Pablo, que se expresa en singular (εἰ τις ἐστίν), comienza a indicar las cualidades que debe poseer cada uno de los presbíteros y continúa esta enumeración utilizando el término ἐπίσκοπος³², que evidentemente designa a cada uno de estos personajes. Encontramos en la primera epístola a Timoteo la lista de cualidades requeridas para ser *episkopos* y que son casi idénticas. En esta primera epístola a Timoteo, a quien Pablo prescribe permanecer algún tiempo en Éfeso, los πρεσβύτεροι aparecen formando un colegio organizado: es el colegio de presbíteros el que le ha impuesto las manos³³. Esta es la primera mención explícita del presbiterio.

Estos presbíteros de Éfeso reciben su oficio por imposición de manos³⁴. Tienen la misión de presidir la comunidad, προεστῶτες. Pablo hace especial mención a los que ejercen bien la presidencia y entre ellos a los que se dedican a hablar y a enseñar³⁵. A la función de presidencia, algunos añaden, por tanto, la función de enseñanza. Los que cumplen bien estas dos misiones, especialmente la última, son considerados dignos de una doble consideración, que debe incluir además una remuneración adicional. Pablo habla a Timoteo sobre el cargo del ἐπισκοπή, visiblemente idéntico al del presbítero. Si alguien aspira a ello, desea una noble tarea. Y al respecto Pablo expone las cualidades que se le deben exigir al *episkopos*. El que cumple este oficio administra la Iglesia de Dios; así que hay que elegir a alguien que se haya mostrado capaz de gobernar su propia casa. Así se califica al *episkopos* como aquel que cuida de la Iglesia de Dios: ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται.

El verbo para dar una descripción del ministerio de los *episkopoi*: se trata de *cuidar*, como el buen samaritano (el único otro testimonio de este término en el NT). Sin embargo, el verbo también puede significar "supervisar" las obras, celebrar y/o asegurar el buen orden en el templo. Por lo tanto, nada está establecido en cuanto al significado exacto del término, y menos en cuanto a los *episkopoi* a los que se refiere.

En la *Prima Petri*, san Pedro habla desde Roma a los elegidos, extranjeros de la diáspora, que se encuentran en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. Se llama a sí mismo Apóstol, ἀπόστολος, testigo de los sufrimientos de Cristo, y πρεσβύτερος, Ancianos. Exhorta a los πρεσβύτεροι que están entre ellos, el que es συνπρεσβύτερος, presbítero como ellos³⁶. “Apacienta el rebaño de Dios que te ha sido confiado, velando (ἐπισκοποῦντες), no por obligación, sino voluntariamente, no por interés sórdido, sino por devoción; no como gobernantes de las Iglesias, sino como modelos del rebaño”³⁷. Designa a Cristo con el nombre de ἀρχιποίμην, pastor supremo, y también “pastor y *episkopos* de vuestras almas”³⁸.

³² Tit. 1,7.

³³ 1 Tim. 4, 14.

³⁴ 1 Tim. 5, 22.

³⁵ 1 Tim. 5, 17.

³⁶ 1 Ped. 5, 1.

³⁷ 1 Ped. 5, 2-3.

³⁸ 1 Ped. 5, 4.

El autor de la Epístola a los hebreos, contemporáneo de la persecución de Nerón y de la *Prima Petri*, utiliza un término expresivo, tomado del lenguaje cotidiano: se trata de la palabra ἡγούμενοι, que es la transposición griega de un término que se refiere a oficiales generales y se origina en la jerarquía militar del ejército romano. “Acordaos de vuestro ἡγούμενοι que os habló la palabra de Dios. Obedece a tus ἡγούμενοι, sé sumiso a ellos, porque ellos velan por vuestras almas, como teniendo que dar cuenta de ellas”³⁹. El autor termina su epístola con estos términos: "Saludad a todos vuestros ἡγούμενοι y a todos los santos"⁴⁰. La jerarquía, por lo tanto, aparece claramente distinta de los fieles y no parece incluir ninguna diferenciación entre estos líderes.

Pero no se puede equiparar completamente el poder ejercido por este colegio de presbíteros sobre la ciudad y el territorio circundante con el que disfruta el obispo sobre su diócesis. ¿Se podría decir que, si los presbíteros tienen la potestad de orden, no ejercen la jurisdicción episcopal, que estaría reservada al Apóstol Fundador de la Iglesia local? Esta distinción, demasiado precisa, no corresponde exactamente a la realidad. El presbiterio ejerce en efecto, colectivamente, una potestad de gobierno en el sentido más amplio, que clasificaremos más adelante bajo el título de jurisdicción episcopal: en su discurso a los presbíteros de Éfeso, San Pablo les dice que el Espíritu-Santo les instituyó *episkopoi* para apacentar a la Iglesia de Dios (ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ)⁴¹.

Reprocha a la Iglesia de Corinto por no haber utilizado su más alto poder judicial, el derecho a excomulgar a uno de sus miembros, culpable de incesto⁴².

4.1.4. En el período post apostólico: el auxiliar de los apóstoles y el delegado apostólico

Encontramos personas, incuestionablemente dotadas de potestades episcopales, entre los auxiliares de los apóstoles. Están asociados con ellos en el mismo ministerio y están dotados de poderes espirituales extendidos, sin ser extraordinarios. Son misioneros, que constituyen, bajo su autoridad, una jerarquía itinerante. Los apoyan y aparecen como sus auxiliares, que actúan a veces en su dependencia, a veces de forma más autónoma.

Estos personajes recibieron sus poderes de la imposición de manos, que les fue dada por un apóstol, quien puede haber asociado con este gesto el presbiterio de una Iglesia local; sólo podrían haberlo recibido de este presbiterio. Aunque nunca han llevado ninguna de estas denominaciones, tienen por tanto facultades análogas a las de los presbíteros o *episkopoi* de las Iglesias locales y aún más amplias. Se podría decir de ellos que constituyen una especie de *presbiterio* itinerante. Pertenecen pues a la jerarquía institucional e incluso ocupan, después de los apóstoles, el rango más alto. Y es normal que entonces la jerarquía misionera prevaleciera sobre la jerarquía local, en un momento en que la Iglesia vivía su

³⁹ Hch. 13, 17.

⁴⁰ Hch. 13, 24.

⁴¹ Hch.13, 25.

⁴² 1 Cor. 5, 2.

primera expansión y aún no había constituido cuadros territoriales superiores. Pero su autoridad no se ejerce dentro de un marco territorial propio, y donde excluiría el de sus colegas en el episcopado. Son esencialmente misioneros itinerantes⁴³. En el NT, donde el lenguaje técnico aún está en formación, aún no se les ha dado un nombre propio, como también aparece en Eusebio⁴⁴. Se ha propuesto llamarlos "apóstoles por medio de los hombres", pero no se les dio esta denominación de apóstoles, excepto a Bernabé, por una ligera extensión fuera de los Doce, y al mismo Pablo, a quien se le asimila⁴⁵. En un sentido amplio, el término apóstoles designa a los carismáticos, que pueden ser tanto miembros de la jerarquía como laicos.

Pablo los describe como *συνεργοί*⁴⁶, auxiliares, colaboradores o incluso *συνστρατιώτης*⁴⁷, compañeros de armas, y estos son los términos que conserva Eusebio⁴⁸. Todavía encontramos en el vocabulario de Pablo *κοινωνὸς ἔμοϋ*⁴⁹, "mi compañero". La *Prima Clementis* llama a aquellos que, después de los Apóstoles, ponen a los miembros de la jerarquía local a cargo de "personajes eminentes", *ἐλλογίμοι ἄνδρες*⁵⁰.

Pero a diferencia de los Doce y Pablo, no tienen poder para promulgar la revelación. Deben limitarse a custodiar el depósito revelado⁵¹ y convertirse en predicadores y defensores de la Tradición. San Pablo insiste con fuerza en el carácter tradicional que debe asumir su enseñanza⁵². "Aférrate", le escribió a Timoteo, "a lo que has aprendido y de lo que has adquirido certeza"⁵³.

Entre estos misioneros itinerantes, vemos dos grupos: algunos, como Bernabé y Apolo, querían mantener su autonomía y toda la libertad de sus iniciativas. Otros, que se sentían de menor estatura, se contentaban con un puesto más subordinado, preferían permanecer en la órbita de un Apóstol, aunque ocasionalmente tomaban iniciativas personales y actuaban sin necesidad de autorización especial.

La situación cambia cuando Pablo escribe sus *Pastorales*, entre el 63-67. Probablemente Pedro haya desaparecido. Pablo está impedido por enfermedad o cautiverio de visitar las comunidades. Tuvo que hacer frente a una situación nueva, provocada por persecuciones y por dificultades excepcionales. Recurrió entonces a los auxiliares, a los que dotó de poderes más amplios, que gobernaban grupos de Iglesias y que podían llamarse delegados apostólicos. Por supuesto, no les concedió, sin embargo, los privilegios incommunicables de los apóstoles: promulgar la Revelación y gozar de la infalibilidad personal.

⁴³ Hch. 11, 1.

⁴⁴ Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3, 4, 4, 8.

⁴⁵ Hch. 11, 1.

⁴⁶ Rm. 16, 21; 2 Cor. 8, 23; Col. 4, 11.

⁴⁷ Flm 1, aplicado a Arquipo.

⁴⁸ Hch. 3, 4.

⁴⁹ 2 Cor. 8, 23, aplicado a Tito.

⁵⁰ 1 Ped. 4, 3.

⁵¹ 1 Tim 6, 20.

⁵² 1 Tim. 1,3-4,6 ; 4, 6-11.

⁵³ 2 Tim. 3,14.

El delegado apostólico ejerce primero una función magisterial. Tal es la misión que Pablo encomienda a Tito en Creta, a la que evangelizó y que está a punto de dejar, como a Timoteo en Éfeso. Pero debe ceñirse a lo que recibió de la tradición de los Apóstoles.

Recibe los más amplios poderes, primero para fundar y organizar las Iglesias, donde las comunidades cristianas son todavía inorgánicas, los fieles dispersos o escasamente agrupados y la jerarquía local todavía inexistente o rudimentaria. La primera preocupación de Tito será organizar las Iglesias de Creta, todavía nacientes. Primero debe buscar, elegir y establecer presbíteros en cada ciudad, imponiendo sus manos sobre ellos⁵⁴. San Pablo determina las cualidades que deben distinguirlos, indica los vicios de los que deben estar exentos.

Donde fue necesario llenar los vacíos en la jerarquía, Timoteo ejercerá un papel preponderante en el reclutamiento del clero: a él le corresponde imponer las manos, y no debe proceder apresuradamente; de lo contrario se haría cómplice de los pecados de los demás⁵⁵: esto implica que, aun cuando no haga una elección personal, el delegado apostólico está obligado a probar las cualidades de aquellos que la comunidad propone, y es responsable ante Dios de las malas elecciones que aceptaría.

Timoteo controlará a todo el clero: cuidará de que los presbíteros desempeñen bien sus funciones y mostrará doble consideración a los que lo merecen, especialmente a los que luchan en el habla y la enseñanza⁵⁶.

El delegado apostólico está dotado del más amplio poder judicial, que ejerce personalmente. A los ojos del clero, Timoteo recibe el poder de despedir a los indignos y ya este poder está regulado según las formas judiciales: sólo debe aceptar una acusación contra un presbítero con el testimonio de dos o tres testigos⁵⁷. Asimismo, en Creta, tras dos advertencias, Tito excluirá de la comunidad a los rebeldes que se adhieran a desviaciones doctrinales, lo que ya es una excomunión⁵⁸.

No se puede, por tanto, negar a estos delegados apostólicos la plenitud de los poderes episcopales, que ejercen sobre las Iglesias de las que son responsables, y que los canonistas calificarán como poderes de magisterio, orden y jurisdicción. Y los ejercen por encima de los colegios de presbíteros y posiblemente frente a ellos.

Pero la misión que asumen es temporal. No gozan de poder permanente sobre un territorio específico; no tienen diócesis, ni *παρoικία*. Siguen perteneciendo a la jerarquía itinerante. Y en esto se diferencian de los obispos que, desde la época de Ignacio de Antioquía, ejercían los mismos poderes sobre las Iglesias que gobernaban. Así, al final de la epístola que le dirige, Pablo le anuncia a Tito que su misión pronto llegará a su fin. Para reemplazarlo, enviará a Artemas o a Tíquico, la elección aún no se ha hecho, y tan pronto como el designado haya llegado a Creta, Tito deberá apresurarse a reunirse con él en Nicópolis, en Epiro, donde decidió

⁵⁴ Tit. 1,5-9.

⁵⁵ 1 Tim. 5, 22.

⁵⁶ 1 Tim. 5, 17.

⁵⁷ 1 Tim. 5, 19.

⁵⁸ Tit. 3, 10-11.

pasar el invierno⁵⁹. De "delegado apostólico", Tito volverá a ser un simple auxiliar, aunque eso signifique recibir más tarde una nueva misión en Dalmacia.

En este momento, Tito está en Dalmacia⁶⁰: es probable que Pablo lo haya enviado allí y que haya recibido los poderes extendidos de un delegado apostólico. Asimismo, en la conclusión de esta segunda epístola a Timoteo, el Apóstol le informa que está terminando su misión y lo invita a apresurarse a unirse a él lo antes posible antes del invierno⁶¹. De delegado apostólico, Timoteo volverá a ser un simple auxiliar.

4.2. El Episcopado en los Padres de la Iglesia

Tras el análisis de los datos del NT relativos al surgimiento de la figura del obispo, vamos a ampliar el estudio de determinados documentos de los Padres de la Iglesia sin pretender hacer un estudio exhaustivo. Nos limitaremos a las figuras más representativas.

4.2.1. *La Didachè*

El primer documento encontrado en orden cronológico es la *Didachè*⁶². Según G-D Benoît, es un manual catequético, litúrgico y disciplinario, compuesto a finales del siglo I o principios del siglo II⁶³. Dejando de lado los problemas que plantea: lugar de origen, fecha de composición, dependencia de otros documentos, etc., aceptamos en general la tesis de J.P. Audet que lo sitúa en las últimas décadas del siglo I⁶⁴.

- 1. Elijan obispos y diáconos dignos del Señor, que sean hombres humildes, no amantes del dinero, veraces y bien probados, porque también ellos los sirven a ustedes como profetas y maestros.
- 2. No los menosprecien, puesto que tienen entre ustedes el mismo honor que los profetas y maestros
- 3. Amonéstense unos a otros, según los preceptos del Evangelio, en paz y no con ira. Que nadie hable al que pecare contra su prójimo, y no se le tenga ninguna consideración entre ustedes, hasta que se arrepienta.
- 4. Las oraciones que hagan, las limosnas que den y todo cuanto hagan, háganlo según los preceptos dados en el Evangelio de nuestro Señor ⁶⁵.

Un primer análisis del documento revela la importancia que el autor concede a los profetas cuya misión es hablar en el espíritu, ocupan un lugar destacado en la Iglesia, en la celebración de la Eucaristía donde se les concede dar gracias usando la fórmula no tradicional y ampliándola cuanto quieran, son los presbíteros en las comunidades cristianas, por tanto, ministros de la Palabra y del culto. A pesar de ello, el autor ordena a las comunidades que elijan a sus obispos y a sus diáconos, subrayando al mismo tiempo las cualidades que deben tener los elegidos.

⁵⁹ Tit. 3, 12.

⁶⁰ 2 Tim. 4, 10.

⁶¹ 2 Tim. 4, 9. 21.

⁶² Cf. J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris, J. Gabalda, 1958, pp.187-210.

⁶³ B. Grimont-Damm, « Le sacrifice eucharistique dans la Didachè » in *RSR*, Tomo 64, 1990. pp. 9-25.

⁶⁴ *Didachè*, 2,15.

⁶⁵ *Id.*15.

Asistimos a un acontecimiento de importancia decisiva y determinante en la vida de la Iglesia: el ministerio de los profetas y apóstoles carismáticos está llegando a su fin. Las comunidades se ven privadas de sus servicios y de manera particular cuando se generaliza la costumbre de celebrar la Eucaristía en el día del Señor. Así, los profetas carismáticos itinerantes que han dejado en la sombra el ministerio de los obispos no pueden servir a todas las comunidades y deben ser reemplazados por un ministerio sedentario que siempre estará presente en las comunidades. Los obispos y diáconos reemplazarán a los profetas y maestros carismáticos. La función primordial en la que deben sustituir a los profetas y que determina las cualidades requeridas para la elección es la celebración de la sinaxis dominical, como se desprende del análisis del texto y del contexto inmediato. Pero no es sólo eso, los obispos y los diáconos sustituirán a los profetas en toda su magnitud, y por tanto serán también los ministros de la Palabra, de la predicación.

Los términos *επισκοποι και διακονοι* toman en esta ocasión una gran carga ligada a su valor semántico original. El obispo es el administrador, el tesorero, el mayordomo. El diácono es el servidor, el ministro del obispo.

Estos ministros son elegidos o escogidos por el pueblo o por la comunidad y para la comunidad, pero no se indica el modo y forma de esta elección. En este primer documento de la Iglesia primitiva, el oficio episcopal sigue siendo eclipsado por profetas y maestros carismáticos. Aunque esto se deba a una circunstancia nueva en la vida de las comunidades cristianas, la sinaxis dominical, el obispo es el hombre de la liturgia, del culto eucarístico, el hombre de la Palabra, el *ecónomo* de la comunidad. Todavía no complementa el ministerio de los carismáticos, pero ejerce este ministerio en paralelo con ellos. Su proyección es todavía particular: la de la comunidad para la que fue elegido, nada se dice de su responsabilidad por la Iglesia universal. Los obispos son, en una palabra, los jefes de la comunidad. Por tanto, conservamos este documento como testimonio de la compleja cuestión del "sacerdocio" de los ministros cristianos mediante una doble prueba: en primer lugar, es, de hecho, en la literatura cristiana de los dos primeros siglos, el único escrito que, por una parte, califica explícitamente a los ministros de la comunidad, en este caso a los profetas, con un título eminentemente sacerdotal: Sumos Sacerdotes⁶⁶, mientras que en el resto prevalece una terminología desacralizadora. En segundo lugar, especifica la función sacerdotal del obispo, especialmente en la celebración de la sinaxis dominical que se llama sacrificio⁶⁷.

4.2.2. El ministerio episcopal en Clemente de Roma

La *Prima Clementis* es la expresión de la conciencia romana al final del reinado de Domiciano⁶⁸. Su autor Clemente, obispo de Roma durante los últimos años del siglo I, es el tercer Sucesor de Pedro, después de Lino y Anacleto. Sobre su vida, el testimonio más importante es el de san Ireneo, obispo de Lyon hasta el

⁶⁶ *Id.*, 13, 3.

⁶⁷ *Id.*, 14.

⁶⁸ Cf. A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens, introduction, texte, traduction*, Paris, Cerf, 1971.

año 202⁶⁹. Él atestigua que Clemente "había visto a los apóstoles", "los había conocido y tenía" todavía en sus oídos su predicación y su tradición anterior, sus ojos"⁷⁰.

El motivo de la carta nos lo explica San Ireneo: "En efecto, los presbíteros de las comunidades habían sido depuestos por varios jóvenes manifestantes"⁷¹. Bajo Clemente, habiendo surgido un conflicto importante entre los hermanos de Corinto, la Iglesia de Roma envió una carta muy importante a los corintios pidiéndoles que se reconciliaran en paz, que renovaran su fe y anunciaran la tradición. Para Benedicto XVI, esta carta constituye un primer ejercicio del Primado Romano tras la muerte de San Pedro⁷².

Analicemos el contenido de esta carta, además de la rebelión de los fieles contra los jefes de la comunidad de Corinto, de los jóvenes contra los ancianos constituidos en autoridad, lo que motiva su redacción, su fin era defender a los presbíteros contra estos insurgentes y reafirmar el carácter apostólico de su institución⁷³. Por tanto, está claro que para Clemente hay una jerarquía, una autoridad, en la comunidad de Corinto. La pregunta que debemos responder se relaciona con la identidad de estos jefes. ¿Quiénes son y cómo se presentan en la carta? Para lograr esto, se nos presentan varios escollos. El primer problema al que nos enfrentamos es el de una terminología un tanto anárquica y muy fluctuante e imprecisa, ya que a veces se hace referencia a los líderes de la iglesia de Corinto con una variedad de términos diferentes entre sí: por ejemplo; *γουμμενοι*⁷⁴; *επισχοποι*⁷⁵; *πρεσβιτεροι*⁷⁶ et *απαρσαι*⁷⁷.

El término *γουμμενοι* se usaba en la antigüedad para designar a las personas que tenían autoridad civil, militar y sagrada, tanto pagana como cristiana. El N.T. lo usa en plural en los Hechos⁷⁸ y tres veces en la carta a los hebreos⁷⁹.

Los *γουμμενοι* son para Clemente los principales líderes de la comunidad de Corinto, los que fueron depuestos y a los que antes estaban sujetos los fieles⁸⁰. Con el mismo valor semántico, Clemente utiliza el término *πρεσβιτεροι*. Los presbíteros son precisamente aquellos que han sido destituidos de su cargo⁸¹. Por el hecho de haber sido *constituidos*, merecen todo el honor y respeto de parte de los fieles. Por lo tanto, son los jefes de la iglesia de Corinto.

Llama la atención la insistencia con la que Clemente advierte que obispos y presbíteros han sido *constituidos* en su cargo⁸². Este es sin duda el punto central de

⁶⁹ Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 3, 3.

⁷⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 3, 16.

⁷¹ *Ibid.*, 3, 3, 3.

⁷² Benedicto XVI, *San Clemente, obispo de Roma*, Audiencia general, 7 de marzo de 2007.

⁷³ L. Lemarchand, « La composition de l'épître de saint Clément aux Corinthiens », in *RSR*, 1938, pp. 448-457.

⁷⁴ B. Ruiz, *Carta primera de S. Clemente a los Corintios*, Madrid, BAC, 1950, p. 6.

⁷⁵ 1 Clem 1, 3; 3, 3; 21, 6; 47, 6; 54, 2; 57.

⁷⁶ *Id.*, 42, 4, 5.

⁷⁷ *Id.*, 42, 4.

⁷⁸ Hch. 15, 22; 1 Clem 1, 3; 21.

⁷⁹ Heb. 13, 7, 17, 84.

⁸⁰ 1 Clem 1, 3; 21.

⁸¹ *Id.*, 1, 3; 3, 3; 21, 6; 54, 2; 57.

⁸² *Id.*, 1, 3; 54; 2.

su pensamiento: defender a los jerarcas caídos, poner fin a las divisiones internas y volver a la cohesión eclesial.

Otro término con el que Clemente nombra a los líderes de la comunidad de Corinto es *επισχοποι*. Si los fieles de Corinto no pueden revocar a los obispos de sus funciones, es porque fueron constituidos obispos y diáconos por los apóstoles⁸³. Los ministros caídos son los obispos y los diáconos constituidos. Clemente todavía conoce a estos ministros caídos como *απαρσαι*, las primicias, los primeros en abrazar la fe⁸⁴.

Por último, hay personajes en torno a los que hoy gira un problema que trata de ver en ellos a los verdaderos sucesores apostólicos, los obispos. Son ellos a quienes Clemente designa con el término de "personajes eminentes", cuya misión es establecer obispos como lo habían hecho los apóstoles⁸⁵.

Aquellos que han sido así encargados por los apóstoles, o más tarde por otros personajes eminentes, con la aprobación de toda la Iglesia, que habéis servido irrepreensiblemente a la grey de Cristo con humildad, tranquilidad y distinción, de la cual todos habéis dado buen testimonio desde hace mucho tiempo, no creemos que sea justo, rechazar del ministerio⁸⁶.

Esta simple enumeración de varios términos confirma el carácter todavía fluctuante e impreciso de la terminología utilizada para designar la realidad episcopal en la *Prima Clementis*. ¿Qué representan y significan todos estos personajes?

Poca luz nos da el término *ιγουμενοι* usado por Clemente quien lo utilizó para designar a los jefes de las legiones romanas, pero subordinadas al emperador⁸⁷. Ni siquiera la posible relación de esta carta con la epístola a los hebreos nos aclara más, ya que el autor utiliza este término para designar a los jefes de la Iglesia sin precisión alguna⁸⁸. Los *ιγουμενοι* de Clemente son simplemente los jerarcas de la comunidad cristiana de Corinto. A una conclusión similar se llega analizando los términos presbíteros y *episkopoi*. En primer lugar, los presbíteros mencionados por Clemente son en realidad las dos cabezas de la Iglesia de Corinto. Lo ocurrido en Corinto es un fenómeno que tiene sus manifestaciones en otros tiempos, es la lucha de dos generaciones, la de los jóvenes contra los viejos. Clemente alude a este fenómeno: el conflicto enfrentó en parte a los jóvenes contra los viejos⁸⁹. Por eso llama a la necesidad de educar a los jóvenes en el temor de Dios para que aprendan a honrar a los ancianos⁹⁰.

Estos *presbíteros* se identifican con los *episkopoi*. Los *presbíteros* según él no pueden ser depuestos y derrocados, porque fueron constituidos por los apóstoles

⁸³ *Id.*, 42, 2.

⁸⁴ *Id.*, 42, 4.

⁸⁵ Clemente reserva la elección y ordenación de obispos o presbíteros a los apóstoles u obispos, y la aprobación o consentimiento se deja a la Iglesia. La fisonomía de las elecciones será un poco diferente más adelante cuando la gente intervenga más activamente.

⁸⁶ 1 Clem 44, 3.

⁸⁷ *Id.*, 40.

⁸⁸ Heb. 13, 7, 17, 24.

⁸⁹ 1 Clem 3, 3.

⁹⁰ *Id.*, 44, 3.

como obispos y diáconos de la comunidad y si no lo eran directamente, al menos lo eran por sus sucesores, una vez juzgados sus capacidades personales. Por eso los apóstoles, sabiendo que habría luchas por este cargo u oficio episcopal, dispusieron que sólo accedieran a él los más perfectos. Y esto es lo que sucedió en Corinto, a pesar de que los *presbíteros* eran hombres honrados, gloriosos, sensatos, servidores intachables del rebaño de Cristo, es decir, hombres probados, como exigían los apóstoles para ser elevados a las funciones del episcopado.

Pero quedan esos personajes a los que aludíamos antes y que han polarizado la atención de la crítica en la actualidad: estos son los *ellógimoi ándres*⁹¹. ¿Quiénes son en la mente de nuestro autor? Muchos son los que se han vuelto hacia ellos para ver en ellos a los verdaderos sucesores de los apóstoles, nuestros obispos actuales, y esto por la función que cumplen: constituir hombres probados. En el NT conserva el mismo significado. Pablo, escribiendo a su discípulo Tito pidiéndole que complete la obra de organización iniciada en Creta, le ordena que *constituya* sacerdotes en las ciudades de la isla, no sin antes probarlos y juzgarlos dignos del ministerio al que debían ser promovidos.

Esta función de *constituir* ministros se presenta como exclusiva de los apóstoles y sus delegados. En el caso de Pablo, son Tito y Timoteo, luego serán los que Clemente llamará *hombres excelentes*. De esta manera, estos personajes para Clemente son los verdaderos sucesores de los apóstoles, y así la conclusión clementina es obvia y contundente: los fieles no pueden expulsar de sus cargos a los presbíteros, obispos y diáconos, porque nadie los puede remover de sus cargos y funciones porque fueron instituidos por los apóstoles o por sus legítimos sucesores⁹².

Eusebio de Cesarea describió la actividad de estos personajes en la Iglesia primitiva. Durante la persecución de Trajano, según Eusebio, hubo un grupo de sucesores de los apóstoles que se destacó particularmente en la Iglesia, entre los que cita a Quadratus. Estos, como discípulos de tales hombres iluminados, completaron la obra iniciada por los apóstoles en ciertas comunidades y extendieron por primera vez el reino de Cristo a regiones donde los apóstoles no habían ido. Una vez que hubieron sembrado la primera semilla cristiana, *constituyeron* pastores a quienes encomendaron las nuevas comunidades, partiendo inmediatamente a otras regiones⁹³.

¿Hay en Clemente una conciencia de las funciones episcopales? Es difícil responder categóricamente. Es un hecho que en la mente del autor de la carta hay funciones en las comunidades primitivas ejercidas por el obispo. Clemente cita dos: la función de *constituir* ministros y la de *predicar* la Palabra de Dios. Quienes ostentan estos poderes son los verdaderos sucesores de los apóstoles, ya que son sus herederos en las funciones que los apóstoles se reservaron en vida y que

⁹¹ Para un estudio en profundidad de esta figura particular de *Ellógimoi*, se podría leer la investigación de A.M. Javierre, *La primera «Diadoché» de la patrística y los «Ellógimoi» de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión Apostólica*, Torino, 1958; Los «*Ellógimoi* andres de la Prima Clementis y la Sucesión Apostólica», in *Salesianum*, 19, 1957, pp. 420-451.

⁹² 1 Clem 44, 5.

⁹³ Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, 1, 3. c. 37; PG, 20, 293-294.

comunicaron a sus discípulos. Esta herencia se efectúa en virtud de un mandato apostólico, al menos implícito.

Clemente no dice nada sobre su relación con la comunidad. Pueden ser obispos itinerantes que gobiernan una o varias comunidades a la cabeza de las cuales han puesto ministros para atender las necesidades de los fieles. Pueden ser obispos sedentarios y monárquicos como él mismo lo es en la Iglesia de Roma. El obispo es para Clemente el sucesor de los apóstoles en sus poderes. No importa que el término *Episkopos* aún no adquiera su significado técnico, pero la realidad está ahí, aunque expresada con otras grafías, con otros fonemas.

4.2.3. Ignacio de Antioquía

¿Alguien ha hablado tan bien del *episcopado* y del *obispo* como San Ignacio de Antioquía, uno de los primeros escritores eclesiásticos? Prometido al martirio en Roma y llevado encadenado, hacia el año 110, el obispo Ignacio escribió a las Iglesias por las que pasaba, para recomendarles su Iglesia y exhortarlas a la unidad y obediencia al obispo. Se puede considerar sin riesgo de error a San Ignacio como el promotor y el ilustrador providencial del episcopado fundado en los apóstoles. Siete cartas son el precioso testimonio de un cristiano enamorado de Cristo y de un pastor apasionadamente preocupado por la unidad de la Iglesia, escritos que hoy, la crítica casi reconoce como auténticos⁹⁴. A diferencia de Clemente de Roma, la terminología de Ignacio gana en claridad y precisión, está tan esbozada que se utilizan los términos *episkopos*, *presbyteros* y *diakonos* bajo su comprensión técnica ¿Podemos hablar de una teología del episcopado en Ignacio? ¿Cuál es la visión del obispo en Ignacio? Intentaremos una síntesis de los datos recopilados y los agruparemos en tres clases: la eclesiología de la unidad, la sacramentalidad del episcopado y la interconectividad episcopado-eucaristía.

4.2.3.1. Eclesiología de la unidad

La figura que Ignacio nos pintó del obispo está enmarcada por otros dos cuadros que la perfilan y desarrollan: la eclesiología y su doctrina trinitaria.

San Ignacio es el hombre de la unidad, es una obsesión en su mente, se hace su heraldo no sólo por la existencia de disensiones internas entre las Iglesias, menos aún por el peligro real de que puedan existir precisamente a causa de falsas doctrinas y otras herejías nacientes, sino porque está convencido de que es una dimensión constitutiva de la vida de la Iglesia. Por lo tanto, sería una mala interpretación decir que escribe por miedo. Es toda una concepción de la Iglesia la que lo impulsa a escribir y la que se siente obligado a recordar y defender. El aspecto principal de la Iglesia en las cartas Ignacianas es el de la comunidad mística de los fieles con Dios: la Iglesia es el templo del Padre erigido por el Hijo y en virtud del Espíritu Santo, cuyas piedras son los fieles⁹⁵. Es la Iglesia de Dios, la

⁹⁴ Para una vista panorámica de estas cartas, Cf. R. Gryson, « Les Lettres attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique » in *RTL*, 10^e année, fasc. 4, 1979. pp. 446-453.

⁹⁵ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios*, 9,1.

asamblea de Dios⁹⁶. La unidad con la Santísima Trinidad es el principio de la unidad de la Iglesia, unidad que Ignacio representa a través de la metáfora de la armonía y la eúritmia musical⁹⁷. La unidad de la Iglesia con la santísima trinidad es su razón de ser; además, es también la fuente trascendente de su fuerza, vitalidad y triunfo⁹⁸.

De él, *Pater luminum* irradia toda energía, toda gracia y toda bendición y todo vuelve a él, porque Jesucristo es el pensamiento del Padre y el Espíritu del Hijo está en los obispos de la Iglesia, y, unido a estos, los mismos fieles, están incluidos en este círculo sobrenatural de la vida que abarca el cielo y la tierra. Él es el Padre de todos los redimidos por la carne y la sangre de su Hijo Eterno. El Hijo mismo tiene su misión y su poder del Padre. Por eso la unidad de la Iglesia culmina en el Padre⁹⁹. El Padre es el principio y el fin de todo lo que existe¹⁰⁰. Y es en este conjunto de ideas donde encaja perfectamente la jerarquía. “Por muy espiritual que sea esta unidad de la Iglesia con el Padre por medio de Cristo, no es puramente mística, se encarna en una sociedad que, fuertemente constituida, es el órgano visible de esta unidad mística”¹⁰¹.

En esta sociedad visible, el Padre ha puesto a su representante al frente de su gobierno y administración. Este representante del Padre es el obispo. El Padre se hace visible en el obispo¹⁰². El obispo ocupa, pues, el lugar de Dios Padre y preside la comunidad en su nombre. Honrar al obispo, obedecer al obispo, engañar al obispo, recibir al obispo, es obedecer, honrar, engañar y recibir al Padre. El obispo ocupa una posición cardinal en la vida de la comunidad cristiana. En primer lugar, el obispo es el principio básico del gobierno eclesiástico. Siendo el obispo el representante de Dios a quien ha confiado la administración de su casa, de él ha recibido su autoridad y su poder. El poder del obispo tiene su origen en la misma paternidad de Dios. El obispo participa en el episcopado universal de Dios¹⁰³.

El obispo visible o carnal, garante de la unidad visible de la comunidad cristiana, es la actualización del obispo invisible o espiritual, que es el mismo Cristo: Debemos considerar al obispo como el mismo Señor¹⁰⁴. Él ocupa el lugar de Dios (*eis topon*), es la imagen (*typos*) de Dios¹⁰⁵. Estos dos niveles de realidad entran en una correspondencia real: al obispo invisible corresponde el obispo visible que verdaderamente ejerce el episcopado de manera correspondiente al de Dios¹⁰⁶.

⁹⁶ *Id.*, *Carta a los Tralianos*, 2, 3; 12, 1.

⁹⁷ *Id.*, *Carta a los Efesios*, 4, 1-2.

⁹⁸ R. Gryson, « Les Lettres attribuées à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique », p.456.

⁹⁹ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios*, 9.1.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 3, 1

¹⁰¹ J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, Cerf, 1956, p. 349.

¹⁰² Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirniotas*, 6, 1.

¹⁰³ *Id.*, *Carta a los magnesios*, 6,1.

¹⁰⁴ *Id.*, *Carta a los Efesios*, 6,1.

¹⁰⁵ *Id.*, *Carta a los Tralianos*, 3,1.

¹⁰⁶ E. Mazza, *L'Action eucharistique, origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 2005, p. 112.

¹⁰⁶ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Tralianos*, 8,2.

4.2.3.2. Interconectividad entre Eucaristía y Episcopado

En segundo lugar, el obispo es el centro de toda la vida litúrgica de la Iglesia. Para Ignacio, la Eucaristía es “la mesa de la comunidad teándrica” en el centro de la Iglesia. Los cristianos, por la comunión de la santísima Eucaristía, se vuelven carne y sangre como una sola carne y sangre, un solo cuerpo real y místico, de modo que la Eucaristía se presenta como el centro de la comunidad y el centro de cohesión de toda la comunidad. Ahora bien, la Eucaristía tiene una relación íntima con el obispo, imagen viva de esta unidad. Es el Pontífice de la Eucaristía¹⁰⁷. Por eso Ignacio advierte a los cristianos contra las Eucaristías que se realizan a espaldas del obispo¹⁰⁸.

Según Luc de Bellescize, hay en él una interconexión entre la sacramentalidad del ministerio episcopal y la sacramentalidad de la Eucaristía. Las dos son inseparables¹⁰⁹. Ignacio usa cinco veces la palabra *eucharistia*, signo de un uso ya bien establecido en la Iglesia, bajo la presidencia del obispo.

La Eucaristía es para Ignacio, sin que él la exprese tan explícitamente como la tradición posterior, el sacramento de la unidad. La Iglesia hace la Eucaristía, es decir la celebra, unida al obispo que la preside, y esta Eucaristía edifica la Iglesia, la recrea por una íntima unión con la carne y la sangre de Cristo: “Recreaos en la fe, que es la carne del Señor, y en la caridad, que es la sangre de Cristo”¹¹⁰. Lo que se dice de la relación obispo y eucaristía se dice también de los demás sacramentos, como el bautismo y el matrimonio. No está permitido bautizar sin el permiso del obispo¹¹¹. A él le corresponde presidir la entrada de los fieles en la comunidad¹¹². Del mismo modo, la unión de los cristianos no será válida si se lleva a cabo sin la aprobación del obispo¹¹³.

La oración de la comunidad adquiere también un valor particular cuando se une a la de su obispo¹¹⁴. El obispo, por tanto, se presenta como el sumo sacerdote de la Nueva Alianza, el que encarna en la liturgia, la unidad del pueblo cristiano en Jesucristo. Todo culto depende de él y no puede celebrarse legítimamente sin él¹¹⁵.

Finalmente, el obispo es el doctor de la comunidad cristiana, el poseedor de la doctrina de Jesucristo y de los apóstoles. Por eso, para Ignacio, no hay mejor defensa contra las herejías que permanecer unidos a Jesucristo, a Dios, a los apóstoles y al obispo¹¹⁶. Herejes que no son de la voluntad del Padre, buscan engañar a los hijos de la verdadera luz cautivándolos con terrible placer; pero nada puede estar en contra de ellos si permanecen unidos en torno al obispo. El gran deseo de todo cristiano debe ser unirse al pensamiento de Dios, para lo cual es

¹⁰⁷ *Id.*, *Carta a los Esmirniotas*, 8, 3.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 9.

¹⁰⁹ L. Bellescize, « L'Eucharistie chez Ignace d'Antioche-Polycarpe de Smyrne », in *NRT*, 2010/2, pp. 197-216.

¹¹⁰ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Tralianos*, 8,2.

¹¹¹ *Id.*, *Carta a los Esmirniotas*, 8,2.

¹¹² *Id.*, *Carta a Policarpo*, 5, 2.

¹¹³ *Id.*, *Carta a los Efesios*, 5, 2.

¹¹⁴ *Id.*, *Carta a los Esmirniotas*, 8, 2.

¹¹⁵ *Id.*, *Carta a los Tralianos*, 7, 1.

¹¹⁶ *Id.*, *Carta a los Efesios*, 2,2.

necesario unirse al pensamiento de los obispos, que están de acuerdo con el pensamiento de Cristo, que es el pensamiento del Padre¹¹⁷.

Para san Ignacio, la posición del obispo en la comunidad cristiana es algo muy grande, como muestra su doctrina. El entendimiento del obispo con la Iglesia que preside es tan íntimo que toda la comunidad está centrada y polarizada en él, por eso Ignacio ve en cada uno de los obispos que han salido a saludarlo en sus respectivas comunidades¹¹⁸. Por eso, “dondequiera que aparece el obispo, hay muchedumbre, así como donde está Jesucristo, allí está la Iglesia *católica*”¹¹⁹.

Siendo imagen del Padre en la comunidad y ocupando su puesto, el obispo se convierte, como el Padre, en el centro de la unidad de la Iglesia, el principio del que todo procede y el fin al que todo se ordena en su camino hacia Dios. En primer lugar, Ignacio nos habla, y ciertamente por primera vez, de la Iglesia católica, es decir, de la Iglesia que se extiende por todo el mundo. Por otra parte, todos los obispos están tan unidos entre sí que forman un solo pensamiento con Jesucristo¹²⁰.

4.2.3.3. Sacramentalidad del episcopado

Esta sacramentalidad del episcopado se extiende también a los presbíteros que son el senado de los apóstoles¹²¹. Invita al creyente a una opción radical: quien desobedece o se aparta del obispo, desobedece o se aparta de Dios. Es necesario estar dentro del santuario, es decir, estar visiblemente unido al obispo y al presbiterio, para participar del pan de Dios: Si alguno no está dentro del santuario, se priva del pan de Dios¹²². La unidad de la Iglesia con Cristo en su Eucaristía, “pan de Dios”, sólo se hace posible por la unidad de los cristianos en torno al obispo. La unión visible del bautizado con la Iglesia jerárquica es el signo seguro de su unión con Cristo¹²³.

A pesar de las prerrogativas que Ignacio atribuye al obispo, éste no es apóstol. Hay algo de los apóstoles que el obispo no heredó. Ignacio no nos dice nada sobre la elección de los obispos, salvo que Dios está en el origen mismo de esta elección, hecha sin duda con la ayuda del pueblo. Su actividad no se cierra dentro de los límites de su Iglesia, es responsable de la Iglesia Católica como miembro del cuerpo episcopal. Este es el testimonio sobre el episcopado que nos dejó Ignacio de Antioquía. Esta correspondencia establece la legitimidad y certeza de la acción eucarística, que debe celebrarse bajo la presidencia del obispo en lugar de Dios, condición necesaria para la unidad católica de la comunidad. Es pues, se podría decir, desde la sacramentalidad del episcopado que Ignacio pone los cimientos de una concepción sacramental de la Eucaristía. Uno encontraría ideas similares en Ireneo, Tertuliano, Cipriano. No es de extrañar, dada la densidad de su doctrina del episcopado, que las cartas de Ignacio sean citadas por LG, por su

¹¹⁷ *Ibid.*, 4, 1-2.

¹¹⁸ *Id.*, *Carta a los Efesios*, 1, 2.

¹¹⁹ *Id.*, *Carta a los Esmirniotas*, 8,2.

¹²⁰ *Ibid.*, 8, 1.

¹²¹ *Id.*, *Carta a los magnesios*, 6,1.

¹²² *Id.*, *Carta a los Efesios*, 5,2.

¹²³ *Ibid.*, 8,2.

importancia fundamental respecto a la constitución jerárquica de la Iglesia católica¹²⁴.

4.2.4. Policarpo de Esmirna

Policarpo, en griego πολύκαρπος, polykarpos (muchas frutas), nació en 69-70 de padres cristianos. Aprende las enseñanzas de Cristo, de los apóstoles y se convierte en discípulo de Juan. Es su discípulo Ireneo, entonces obispo de Lyon, quien lo cuenta así como el historiador Eusebio de Cesarea: “Policarpo no sólo fue educado por los apóstoles, sino que también vivió con muchos de los que habían visto al Señor; pero también fue establecido por los apóstoles en Asia como obispo de la Iglesia de Esmirna¹²⁵.”

4.2.4.1. La carta a los filipenses

Es una carta pastoral en la que anima a los cristianos de Filipos a manifestar su fe en Cristo con obras hermosas, paciencia y perseverancia. Su estilo recuerda las epístolas del NT y la teología de Juan, con sinceridad, con ánimo de edificación y aliento.

4.2.4.2. La doctrina del episcopado

Si del único documento que tenemos de este santo obispo se dedujeran sus pensamientos sobre el episcopado, el resultado sería sin duda frustrante. En su carta a los Filipenses, conoce dos grados en la jerarquía de esta comunidad: *presbíteros* y *diáconos*. No se menciona la presencia del obispo en la Iglesia de Filipos, lo que sugiere que no había obispo dentro de esta comunidad. En ausencia de un obispo, ¿existía entonces un tipo de gobierno colegiado? Imposible responder a esta pregunta. Lo único que se puede decir con certeza es que el término *presbíteros* para él designa a los responsables de la comunidad. Cuarenta años antes, Pablo, en la carta a los Filipenses, saluda a los jerarcas con los términos *episkopoi* y *diakonoi*¹²⁶, mientras que Policarpo lo hace sólo para presbíteros y diáconos. ¿Han tenido cambios mientras tanto a nivel de la organización jerárquica de esta comunidad? No, no podemos decir eso del análisis de la carta. Sin duda, los dos términos, presbíteros y episcopios, tienen el mismo valor semántico. Sin embargo, Policarpo es un obispo monárquico de la comunidad de Esmirna, elegido por los apóstoles como obispo de esta ciudad y rodeado de unos pocos sacerdotes que constituyen el presbiterio.

Por ejemplo, fue elegido como representante de las Iglesias de Asia y enviado a Roma hacia el año 160 para discutir con Aniceto¹²⁷, obispo de esta ciudad, varios puntos de divergencia entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente. A pesar de todo, no encuentran acuerdo, en la fecha de la Pascua, se separan sin acuerdo, pero “en

¹²⁴ Cf. C. Pietri, « L'ecclésiologie patristique et Lumen gentium. Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965) », Actes du colloque, Rome, 28-30 mai 1986, in *Collection de l'École française de Rome*, 1989, pp. 511-537.

¹²⁵ Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* III, 3,4; Eusebio de Cesare, *Historia eclesiástica*, IV, 14, 3,4.

¹²⁶ Policarpo, *Carta a los Filipenses*, 1,8.

¹²⁷ San Aniceto fue el undécimo papa del 155 al 166.

amistad” y respeto mutuo por el bien y la unidad de la Iglesia. Aniceto incluso dejó que Policarpo celebrara la Eucaristía en la iglesia de Roma. Las razones dadas por los dos obispos para defender sus puntos de vista son interesantes a este respecto. Policarpo respeta la autoridad de los apóstoles y más precisamente la de San Juan, con quien vivió. Aniceto se basa en la tradición de sus predecesores¹²⁸.

Policarpo se mantiene fiel y obediente a la autoridad del obispo de Roma, actitud que ya recuerda lo que recomienda a los cristianos de Filipos: "Por eso deben abstenerse de todo eso, y someterse a los presbíteros y diáconos como a Dios y a Cristo"¹²⁹. Su actitud anticipa ya dos datos fundamentales de la teología del episcopado del Vaticano II, a saber, la comunión del obispo con el Romano Pontífice y la colegialidad.

4.2.4.3. Obispo, defensor del *depositum fidei* en la colegialidad

Policarpo es un hombre que se aferra firmemente al *depositum fidei*¹³⁰, lo que justifica su lucha contra muchas sectas consideradas heréticas y gnósticas, en particular el marcionismo. Ireneo nos dejó un testimonio que pinta el retrato de nuestro autor. El obispo de Lyon relata que Policarpo en su vejez enseñó a sus discípulos la fidelidad a la tradición de los apóstoles.

En sus conversaciones, el anciano obispo recordaba la relación familiar que tenía con San Juan y con otros apóstoles que habían visto al Señor, cómo recordaba las palabras y todas las cosas que había oído sobre el Señor. Todo lo que había aprendido de sus milagros y su doctrina Policarpo lo relató como lo había recibido de testigos presenciales y todo de acuerdo con las Escrituras¹³¹.

Pero Policarpo no se siente *solo* en este papel de preservar la verdad recibida de los apóstoles. Sabe que en la Iglesia hay también otros obispos que, como él, guardan en su integridad el depósito recibido. El obispo sabe que es el guardián de una tradición que viene de los apóstoles; pero también sabe que es parte de la Iglesia *una y católica* y que los demás obispos también están en posesión de la misma tradición.

4.2.4.4. La solicitud universal del obispo

La carta de Policarpo a los filipenses es una prueba más de lo que acabamos de decir. Aunque invitado por los fieles de la ciudad, Policarpo les escribe la única carta que nos ha llegado. Y si es verdad que es humilde, agradecido de no tener la autoridad de Pablo, su primer maestro, sin embargo, por su modo de proceder es muy significativo: aconseja y exhorta a los fieles sencillos y a los jerarcas, los primeros a la obediencia y sumisión a los presbíteros y diáconos como a Dios y a Cristo, y a los segundos, ser muy moderados también ustedes en esto, y no los

¹²⁸ Ireneo, *Adversus haereses*, 1, 3, c. 3. PG. 7, 851.

¹²⁹ Policarpo, *Carta a los Filipenses*, III.

¹³⁰ La expresión *depositum fidei* se encuentra en las dos cartas de san Pablo a Timoteo (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14) y en relación con la noción de “doctrina de la fe”. Designa, estrictamente hablando, el patrimonio de la fe que, encomendado a la Iglesia, pide ser transmitido por ella fielmente y explicado sin error. Al *depositum fidei* pertenecen la palabra escrita de Dios, los dogmas, los sacramentos, la moral y el orden jerárquico constitutivo de la Iglesia.

¹³¹ Ireneo, *apud Eusebidm*, o. c., 1. 4, c. 14. PG. 20, 338.

tengan por enemigos; pero hazlos volver como miembros dolientes y perdidos, para salvar todo tu cuerpo. Porque según él, los presbíteros tienen como primera cualidad la misericordia *hacia todos*¹³². Es interesante la actitud de Policarpo en el caso de la deserción del sacerdote Valente de la comunidad de Filipos¹³³. Aunque no lo conoce, se atreve a esbozar a los líderes de la comunidad el curso de acción que deben seguir en circunstancias delicadas, para mantener la unidad y la caridad¹³⁴.

No hay duda de que Policarpo sabe lo que es y significa el obispo en su Iglesia y en la Iglesia universal. El obispo es cabeza de su comunidad particular, cabeza única y suprema de ella, alrededor de la cual se encuentra el presbiterio, como se desprende de la situación particular de la iglesia de Esmirna y del prólogo de su carta. En su comunidad, el obispo es heredero y depositario de la doctrina de los apóstoles y por tanto su primera obligación es la de conservar fielmente esta doctrina recibida. El obispo es el doctor supremo de su Iglesia particular.

Al ver que Policarpo se afirmaba resueltamente cristiano, "toda la multitud de paganos y judíos establecidos en Esmirna, desatando la ira, comenzó a lanzar fuertes gritos: "Aquí está el doctor, διδάσκαλος de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses; es él quien enseña a tanta gente a no sacrificar y no adorar¹³⁵.

Esto nos valió la primera mención del título de Padre dado a un obispo, denominación que se hizo común a partir del siglo III y que lamentablemente ha desaparecido en la actualidad. Volveremos sobre él en el momento oportuno para revalorizar este título bíblico y patrístico que mejor coincidiría con nuestros obispos actuales.

Terminemos esta breve presentación hablando de las influencias posteriores de Policarpo. Su carta a los filipenses se cita en LG 29. Pero no se pueden omitir alusiones claras a temas como el *munus docendi et regendi* episcopal, la colegialidad episcopal, la solicitud del obispo por toda la Iglesia, la comunión con el Romano Pontífice, la solicitud paternal hacia los presbíteros, colaboradores inmediatos del obispo, etc. En este sentido, por su visión de la función episcopal, podemos con razón considerarlo un lejano precursor de la teología católica del episcopado.

4.2.5. Ireneo de Lyon

Para nosotros, la importancia de Ireneo es doble. En primer lugar, es un testigo excepcional de la fe porque conoce el pensamiento de toda la Iglesia. Esto lo convierte en uno de los Padres de la Iglesia y el primer occidental en realizar una obra de teología sistemática. En sus escritos resuena la voz de la Iglesia de Asia, donde nació; la voz de la Iglesia de Roma, donde vivió muchos años; la voz de la Galia, donde fue obispo y murió mártir. Segundo, porque nadie como él insistió en la necesidad de la jerarquía y su misión dentro de la Iglesia universal. Además, a

¹³² Policarpo, *Carta a los Filipenses*, VI, 1.

¹³² *Ibid.*, XII, 2.

¹³³ *Id.*, 1, 14.

¹³⁴ *Id.*, XI, 4.

¹³⁵ *Id.*, XII, 2.

través de sus escritos podemos llegar a los mismos apóstoles de quienes se propuso conservar la doctrina que recibió de sus antepasados. En una palabra, Ireneo es la síntesis del pensamiento de toda la Iglesia, tanto en el espacio como en el tiempo.

El interés de Ireneo aumenta aún más cuando sabemos que su intención al resaltar la jerarquía de la iglesia no es defender esta misma jerarquía, sino salvar la tradición apostólica. ¿Quiénes son en el pensamiento de Ireneo estos personajes que sostienen la tradición de los apóstoles? Ireneo usa indistintamente los dos términos ya conocidos por los autores anteriores: *presbyteroi* y *episkopoi*.

El primero se usa en las obras de Ireneo en dos sentidos diferentes: el primero se identifica con el valor semántico original de la palabra que significa *anciano*, el segundo significa que los jefes de la comunidad corresponden perfectamente al de *obispo*. Para él, los *presbyteroi* o ancianos son en primer lugar los que se encuentran con los apóstoles del Señor, son sus discípulos, los que recuerdan sus obras y palabras. Los *presbyteroi* son también aquellos que, sin haber conocido personalmente al Señor, estaban familiarizados con los apóstoles¹³⁶.

Pero el término tiene un significado más amplio, ya que designa también a quienes en la Iglesia son los depositarios de la autoridad y doctrina heredada de los apóstoles¹³⁷.

El término *episkopos*, sin embargo, tiene un valor constante, con él Ireneo siempre designa a los jefes de la comunidad¹³⁸.

Cuando Ireneo utiliza el término *presbyteros*, incluso designando a los líderes de la comunidad cristiana, conserva siempre un matiz que recuerda su significado primitivo y original. Los *presbyteroi* eran aquellos que, habiendo conocido a los apóstoles, eran los verdaderos testigos de la verdad, y a quienes los apóstoles habían puesto al frente de las Iglesias, ejemplo de esto fue Policarpo, presbítero, escogido por los apóstoles para la Iglesia de Esmirna¹³⁹.

El término *presbyteros* es, por tanto, en el pensamiento de Ireneo, un término honorífico, sinónimo de fieles a la tradición apostólica, el título más hermoso que se puede saludar a los obispos que en la Iglesia sostienen la doctrina de los apóstoles. Los *presbyteroi* son para nuestro autor los *episkopoi* de las comunidades.

4.2.5.1. Defensores de la *Regula fidei*

¿Quiénes son estos obispos y qué significan en la Iglesia? El primer aspecto que a nuestro autor le interesa subrayar acerca de los obispos es que son los fieles custodios de la doctrina recibida, fieles testigos de la verdad revelada, depositarios de la doctrina de los apóstoles¹⁴⁰. Han permitido que el mensaje del Evangelio nos llegue en su pureza prístina, sin agregar, quitar o disminuir el contenido¹⁴¹. El ejemplo de Policarpo y Aniceto es muy instructivo. Eran tan fieles a la tradición

¹³⁶ PG. 20, 486.

¹³⁷ Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 2. PG. 7, 847.

¹³⁸ *Ibid.*, 3, 3, PG. 7, 848-849.

¹³⁹ *Id.*, 3, 3. PG. 7, 848.

¹⁴⁰ Cf. A. Faivre, « Irénée, premier théologien *systematique* ? » in *RSR*, 65, 1991, pp.14-24.

¹⁴¹ Ireneo, *Adversus haereses*, 4, 33, PG. 7, 1077.

recibida que no podían convencerse mutuamente del problema de la Pascua, creyendo así traicionar una verdad recibida de los apóstoles.

4.2.5.2. Obispo en la sucesión apostólica

Ireneo creía verdaderamente en la existencia de una sucesión de los obispos desde los apóstoles. El obispo es, pues, el custodio de la verdad apostólica en su Iglesia, verdadero *presbítero* en virtud de su función o de su ministerio. Ahora bien, esta autoridad magisterial del obispo en su Iglesia se fundamentó sobre dos hechos, uno histórico y otro sobrenatural. El primero es la sucesión apostólica. Si el obispo es el maestro de su comunidad, es porque está ligado a los apóstoles mismos por una sucesión ininterrumpida de obispos. De los apóstoles recibieron el poder de gobernar las iglesias y con el gobierno de las iglesias recibieron su doctrina¹⁴². Pero la dificultad es obvia, ¿cómo probar este hecho? Ireneo conocía personalmente cómo se había producido esta sucesión en varias iglesias, pues de niño había conocido a algunos de los que vivían con los apóstoles. De todos ellos podría hacer el catálogo episcopal, pero prefiere concentrarse sólo en la comunidad de Roma. A Lino le fue encomendada la Iglesia de Roma por los mismos apóstoles, Lino fue reemplazado por Anacleto y éste por Clemente, etc. Y junto a la iglesia de Roma la de Esmirna, ante la cual los apóstoles colocaron a Policarpo, cuyos sucesores aún viven¹⁴³. Los obispos son, por tanto, *verdaderos* sucesores de los apóstoles. La Iglesia sólo puede existir en torno al obispo que transmite la Tradición y garantiza la apostolicidad de la Iglesia en virtud de su pertenencia a una sucesión que se remonta a los apóstoles: “Así pues, la Tradición de los apóstoles... está en toda Iglesia que puede ser percibido por todos aquellos que quieren ver la verdad. Y podríamos enumerar los obispos que fueron establecidos por los apóstoles en las iglesias, y sus sucesores hasta nosotros”¹⁴⁴.

Pero Ireneo, es el segundo elemento, no se contenta con una simple sucesión apostólica. Comprendió perfectamente que esta potestad magisterial de los obispos no reside en el simple hecho de ser sucesores de los apóstoles, sino en el hecho de que posean el carisma de la verdad. “Debemos escuchar a los presbíteros que están en la Iglesia y que tienen la sucesión de los apóstoles, porque con la sucesión del episcopado han recibido el carisma de la verdad, *charisma veritatis certum*, según el consentimiento del Padre”¹⁴⁵.

4.2.5.3. El episcopado monárquico

Ireneo reconoce que el obispo es el jefe monárquico de su Iglesia. Esto se muestra en los catálogos que dio de la Iglesia de Roma y la Iglesia de Esmirna.

El obispo es pues la cabeza monárquica de la comunidad cristiana, el custodio de una tradición que recibió de los apóstoles por sus predecesores y que

¹⁴² *Ibid.*, 3, 3; PG. 7, 848-849.

¹⁴³ *Id.*, 3, 3.

¹⁴⁴ *Id.*, 3, 3, 1.

¹⁴⁵ Cf. «*Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi diacere oportet veritatem, apud quod est ea quae est ab apostolia successio*»; *Id.*, 4, 26; PG. 7, 1055-56.

se esforzará en comunicar a los que le sucedan, pero siempre bajo la acción del Santo Espíritu. Pero la visión de Ireneo va más allá de los límites de la Iglesia local. Si bien es cierto que hay muchas Iglesias locales, son, sin embargo, una sola Iglesia. "La Iglesia, habiendo recibido el kerigma y la fe de los apóstoles, aunque esparcida por todo el mundo, los guarda cuidadosamente como si habitaran una sola morada"¹⁴⁶.

En Ireneo como en Ignacio, el término *episkopos* alcanzó la cima de su valor técnico. El obispo es el principio de la regulación eclesial. Con Ireneo la regulación se hace en la Iglesia entendida como la gran Iglesia donde la sucesión apostólica corresponde a la de los obispos en un lugar y donde, en caso de duda, se puede y se debe verificar la doctrina enseñada con las demás Iglesias. La regulación es sobre todo tarea de los obispos, pero también los creyentes tienen un papel, porque hay un vínculo entre la regulación eclesial de la enseñanza doctrinal, operada por los obispos gracias al carisma recibido, y el don del Espíritu hecho a toda la Iglesia. Después de Ireneo, la regulación es obra exclusiva del cuerpo episcopal¹⁴⁷.

4.2.6. San Cipriano de Cartago (s.III)

Cipriano es un hombre apasionado por la unidad de la Iglesia. Es una verdadera obsesión para él. Sin duda, las circunstancias en que vivió le obligaron a repetir el tema con martilleante insistencia, podemos citar el intento de cisma en su propia iglesia, cisma en la Iglesia de Roma, cisma en las Iglesias de España, el problema de los *lapsi*, el bautismo de herejes, etc. La Iglesia de Cristo se constituye en forma de sociedad. Esta sociedad se compone de dos elementos esenciales: la *plebe*, grupo de fieles, y el *ordo* o clerus formado por obispos, presbíteros y diáconos. Sus cartas están dirigidas solo al obispo, o al clero si la sede está vacante, o a los fieles.

4.2.6.1. Unidad y unicidad del episcopado

Cipriano no pretendió hacer una teología completa del ministerio del obispo, pero las necesidades pastorales le llevaron a insistir en cierto número de temas. La terminología de nuestro autor es fija y constante. Los términos *obispo* y *presbítero* ya se usan en una línea específica que se mantendrá para siempre. El obispo es en la eclesiología de San Cipriano el personaje esencial, la clave, el eje en torno al cual gira toda la vida de la comunidad cristiana.

El obispo se identifica con su Iglesia de tal manera que la Iglesia está en el obispo y el obispo en la Iglesia¹⁴⁸. El primer punto, sumamente importante para un obispo que se ha enfrentado a dos cismas, es la *unicidad* del obispo, el fundamento de la unidad en su diócesis, o en su Iglesia. Se sigue como conclusión obvia y clara que nadie puede estar en la Iglesia sino con el obispo¹⁴⁹. Desde el lugar donde se refugió Cipriano, condena severamente a su clero; no hay compromiso posible ni

¹⁴⁶ *Id.*, 1, 10, 2. PG. 7, 551.

¹⁴⁷ Cf. J. Fantino, « Vérité de foi et vie des communautés chrétiennes selon Irénée », in *RSR*, 1996. pp. 240-253.

¹⁴⁸ Cipriano, *Epist.* 59 «Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo ».

¹⁴⁹ *Ibid.*, 59.

con el obispo, ni con la Iglesia, ni con los que defienden los *lapsi* contra el obispo¹⁵⁰. El obispo tiene el poder de excomulgar e integrarse en la comunión de la Iglesia. Cuando el presbítero Felicísimo y sus compañeros rebeldes se levantaron contra Cipriano, les lanzó la excomunión, *abstentum se a nobis sciat*¹⁵¹. El problema de los *lapsi* surgió con toda su dureza en Cartago mientras Cipriano estaba ausente de la ciudad y por lo mismo ordenó que no se tomara ninguna decisión hasta su regreso¹⁵².

Si por deferencia consulta al pueblo y al clero, advierte que no lo hace porque está obligado a hacerlo¹⁵³. El poder supremo y la autoridad del obispo de la Iglesia local no pueden afirmarse más categóricamente y radicalmente. El obispo es en su comunidad el juez y sacerdote que representa a Cristo. Él es su vicario, por lo tanto su misión es representarlo, reemplazarlo visiblemente entre los fieles con sus mismos poderes y autoridad¹⁵⁴. Pero aún hay más. Para él, el obispo es elegido por Dios mismo, se siente en posesión de su oficio, porque Dios lo ha elegido para eso. Repite esta idea con real insistencia, prueba elocuente de que está plenamente convencido de ello. Esto es lo que le dijo al Papa Cornelio: *ut Dominus, qui sacerdotes sibi in Ecclesia sua dignatur*¹⁵⁵. Al Papa Esteban en su discurso a los obispos asistentes al Concilio de Cartago en 252: “*sed exspectamus universi iudicium Jesus Christi, qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in Ecclesiae suae gubernatione*”¹⁵⁶. A. Antonio en defensa del Papa Cornelio: *sed de Dei iudicio qui episcopum fecit*¹⁵⁷; y en su carta a Rogaciano: *quoniam apostolos, id est, episcopos et praepositos, Dominus elegit*¹⁵⁸. La institución divina del episcopado es, por tanto, evidente para él. Por eso el obispo, investido de sus poderes, depende sólo de Dios. Sólo a Él rendirá cuenta de sus actos.

¿Cómo justifica Cipriano esta doctrina? Por la misma Escritura. Defiende la dignidad del obispo en nombre del Evangelio. La Iglesia está constituida sobre obispos, cada Iglesia local está gobernada por el obispo, y esta constitución es por voluntad divina, como lo demuestran las palabras de Cristo a Pedro: Tú eres Pedro¹⁵⁹. En su manera de explicar el texto de San Mateo, ve la institución episcopal y el principio mismo de la Iglesia, pero no porque Pedro tenga una autoridad superior a la de todos los apóstoles, sino porque la Iglesia se funda en los obispos instituidos en la misma ocasión. Cipriano, por otro lado, ve en Pedro un símbolo de la unidad del obispo en la Iglesia local, así como de la unidad del episcopado en la Iglesia universal. Cada ciudad tiene un solo obispo, de quien Pedro es el modelo, el tipo, el ejemplo. Este pensamiento constituye la columna vertebral de toda su

¹⁵⁰ *Id.*, 11, 2.

¹⁵¹ *Id.*, 38, 2; PL. 4, 330.

¹⁵² *Id.*, 11, PL, 4, 257-258.

¹⁵³ *Id.*, 38, 1.

¹⁵⁴ *Id.*, 69; PL. 4, 402.

¹⁵⁵ *Id.*, 59, 14.

¹⁵⁶ *Id.*, 72, 3; PL. 3, 1050.

¹⁵⁷ *Id.*, 10; PL. 3, 768.

¹⁵⁸ *Id.*, 65; PL. 4, 396.

¹⁵⁹ *Id.*, 33.

célebre obra: *De unitate Ecclesiae*¹⁶⁰. Para él el episcopado monárquico es por derecho divino. Se defendió así de las críticas de sus adversarios y estableció un principio que sería ya inquebrantable: el de la unidad episcopal dentro de cada Iglesia local. Pero el obispo tiene una responsabilidad que se extiende mucho más allá de las fronteras de su Iglesia. Para él, hay una Iglesia universal extendida por todo el mundo y compuesta por muchos miembros. La suma de todas las Iglesias esparcidas por el mundo constituye la única Iglesia de Cristo¹⁶¹. Ahora bien, si el obispo realiza la unidad de su Iglesia, el episcopado de toda la Iglesia realiza también la unidad de la Iglesia católica¹⁶². Cipriano piensa encontrarla en la concordia que debe existir entre los obispos. “*Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*”¹⁶³. Esta doctrina se centra en la Iglesia local y su unidad (contra los cismas), cuyo signo y fundamento es el obispo único¹⁶⁴. La unidad de la Iglesia universal se compone de la unidad en la fe y de la concordia de todos los obispos que juntos poseen el episcopado *in solidum*.

*Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quæ in multitudinem latius incremento feconditatis extenditur*¹⁶⁵.

Este singular obispo está muy profundamente ligado a su Iglesia. No sólo es el buen pastor, sino que también se identifica con ella: “la gloria de una Iglesia es la gloria de su obispo”, “el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo”.

4.2.6.2. Sucesión apostólica

Los obispos son también los sucesores de los apóstoles. Lo que Cristo dijo a los apóstoles: “*qui vos audit...*” se verifica también en sus obispos, porque suceden a los apóstoles *vicaria ordinatione*¹⁶⁶. Los obispos son los sucesores de los apóstoles y como tales tomarán su lugar; pero no es sólo que, como vicarios, ejercerán su misma autoridad y enseñarán su misma doctrina, transmitida por ellos y fielmente custodiada por una sucesión. Es una identidad que existe entre los dos extremos, los obispos y los apóstoles.

4.2.6.3. La primacía romana

El obispo de Roma es, a los ojos de Cipriano, sucesor de Pedro, no sólo por un título común, como cualquier obispo, sino por un título que le es propio. Ocupa la *Petri cathedra, la cathedra sacerdotalis; su Iglesia es Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis exorta est*. Estos son privilegios incommunicables, la base de una verdadera primacía. De hecho, Cipriano pronuncia sobre el obispo de Roma el nombre de primado, *primatus*, y no lo pronuncia sobre ningún otro. Por lo tanto, reconoce en ella cierta primacía.

¹⁶⁰ Cipriano, *De unitate Ecclesiae*. PL. 4, 494-520.

¹⁶¹ Cipriano, *Epist.* 55, 24: *Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa*.

¹⁶² *Ibid.*, 55, 24. “*Cum sit... divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum numerositate diffusus*”.

¹⁶³ *Id.*, *De unitate Ecclesiae*, V.

¹⁶⁴ *Id.*, *Epist.* XLIX, 2.

¹⁶⁵ *Id.*, *De unitate Ecclesiae*, V.

¹⁶⁶ *Id.*, *Epist.* 69. PL. 3, 1168.

La doctrina de Cipriano sobre la primacía del obispo de Roma no es del todo coherente. Cada obispo es independiente en su diócesis y sólo responde ante Dios. Por otra parte, la Iglesia de Roma es la *Ecclesia principalis*, de la que salió la unidad del episcopado¹⁶⁷; así como Pedro recibió un primado como signo y punto de partida de la unidad del colegio apostólico, Roma, la Iglesia de Pedro (*Cathedra Petri*), es el signo de la unidad de los obispos entre sí. Pero esto no implica una jurisdicción de Roma sobre la Iglesia universal. Sin embargo, es visible que Cipriano desea permanecer en comunión con el obispo de Roma.

4.2.6.4. Influencias posteriores

Siguiendo a otros Padres apostólicos, Cipriano marcará la concepción posterior del ministerio episcopal, especialmente en la eclesiología de LG. Nos limitaremos a ciertas evocaciones¹⁶⁸.

Para definir los *tria munera* episcopal, LG III utiliza a Cipriano: el pastor actúa para conducir a su Iglesia *in persona Christi*. Una hermosa fórmula tomada de la liturgia bizantina define el papel del sacerdocio supremo: su poseedor es *æconomus gratiae*, ordenado a la misión de santificar¹⁶⁹.

Para el segundo grado del sacerdocio, LG 28 da un desarrollo bastante largo que utiliza Cipriano, sobre la fraternidad que debe animar al presbiterio definiéndola como *fraternitas in unum animata*¹⁷⁰.

En la tradición patristica, y especialmente bajo la pluma de Cipriano, la colegialidad asegura la unidad para la predicación de la fe. Pues debe entenderse, con los Padres que inspiran este texto, que el colegio episcopal no forma una unidad jurídica superior, ya que toda Iglesia particular es la Iglesia, como establecen, para definir la iglesia local, las referencias a Cipriano¹⁷¹. Se hace otra alusión a Cipriano, que inspira la hermosa fórmula: *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia*¹⁷² que analizaremos más adelante al hablar del principio de mutua inmanencia entre la Iglesia universal y la Iglesia local en referencia a LG 23. Al igual que la noción del episcopado *un et indivis* tan querida por Cipriano, esta unidad debemos conservarla, afirmarla con firmeza, especialmente nosotros, los obispos, que presidimos en la Iglesia, para mostrar que el episcopado es también uno e indivisible, expresión citada por LG 26¹⁷³.

Con la contribución de San Cipriano, justamente llamado *teólogo del episcopado*, queremos cerrar esta parte dedicada a la teología del episcopado de los Padres de la Iglesia para afirmar que su doctrina del episcopado está firmemente enraizada en la Escritura que interpretan para hacer de ella la norma de su reflexión. Con el tiempo, su doctrina del oficio episcopal se enriquece, la terminología gana

¹⁶⁷ *Id.*, *Epist.* LIX, 14.

¹⁶⁸ M. Poirier, « L'évêque, les clercs, le peuple. La structure d'une communauté chrétienne au milieu du nie siècle en Occident, d'après les œuvres de saint Cyprien », in *BSN AF*, 2002, 2008. pp. 54-78.

¹⁶⁹ LG III, 21 et 27 et Cipriano, *Ep.*, 63, 14 : *Sacerdos vice Christi vere fungitur*.

¹⁷⁰ LG III, 28; Cipriano, *Epist.*, 11,3.

¹⁷¹ Cipriano, *Epist.*, 56,3, citado por LG, III, 22: *sententia multorum consilio ponderata*.

¹⁷² *Id.*, *Epist.*, 55, 24 ; LG III, 23.

¹⁷³ *Id. De Ecclesiae Catholicae Unitate*, V; LG 26.

en claridad y precisión, sigue la densidad teológica, ya encontramos en ellos las grandes temáticas de la teología conciliar: sucesión apostólica, colegialidad, primado romano, unidad y singularidad del episcopado, centralidad del obispo en la Iglesia local, la solicitud del obispo por toda la Iglesia, etc. Uno no puede sorprenderse de la influencia de su doctrina en la eclesiología de LG y en el magisterio posconciliar.

4.3. Los concilios

En las últimas décadas del siglo II aparece un nuevo fenómeno que tendrá después una importancia decisiva en la vida de la Iglesia: los concilios. Este fenómeno no apareció espontáneamente en la historia de la Iglesia, ya que tiene sus antecedentes en la reunión de los apóstoles¹⁷⁴ en Jerusalén con motivo del problema planteado por la entrada de los gentiles en la Iglesia¹⁷⁵. Respecto a nuestra problemática, los concilios son de gran importancia, porque la teología del episcopado y la historia de los concilios están entrelazadas. Un concilio es a menudo tanto la síntesis doctrinal sobre la teología del episcopado como un momento de redefinición, evolución y ajuste doctrinal. Los concilios parten del principio de que los obispos adquieran cada día una conciencia más clara de la constitución de una comunidad apostólica que sucede al colegio apostólico. Los concilios refuerzan la idea y la conciencia de los obispos que se consideran herederos *in solidum*, según la expresión de Cipriano, de la misión que los apóstoles tenían en relación con la Iglesia¹⁷⁶.

Estos contactos epistolares y visitas con motivo de las ordenaciones de obispos fueron suficientes para resolver todos los problemas dogmáticos y disciplinarios que podían afectar a las comunidades cristianas. Pero hacia el año 170, surgieron nuevos problemas en la Iglesia: la cuestión de la fecha de la Pascua, los *lapsi*, el bautismo de los herejes, etc. Para resolver tantos problemas, ya no bastaba ni siquiera la autoridad de cada obispo en su comunidad particular, ni siquiera consultas e intercambios epistolares, se impuso otro sistema según la gravedad del peligro: los concilios¹⁷⁷.

Las primeras reuniones de este tipo de las que tenemos información se remontan a los años 170-175 con motivo de las herejías de Marción y otros que pusieron en peligro a la Iglesia Católica. Por eso los obispos de Asia celebraron varias reuniones en varias ciudades y examinaron las doctrinas de estos herejes y, habiéndolas encontrado impías y blasfemas, fueron condenados y sus autores excomulgados¹⁷⁸. En opinión de G. Bardy, esta es una de las primeras veces que tal

¹⁷⁴ Preferimos la expresión "reunión de los apóstoles" a la del Concilio de Jerusalén que nos parece anacrónica y abusiva, aplicamos retrospectivamente una expresión a una realidad que aún no es lo que será el concilio en la historia de la Iglesia. Pueden utilizarse otras expresiones como "asamblea, reunión de los apóstoles".

¹⁷⁵ P.M. du Buit, « Le concile de Jérusalem », in *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 288.

¹⁷⁶ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 4, 23, PG. 20, 387.

¹⁷⁷ Cf. R. Minnerath, *Histoire des conciles*, Paris, PUF, 1996.

¹⁷⁸ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV, 16; PG 20,467. L.

medida ha sido tomada colegialmente por unos pocos obispos unidos, hecho que merece ser subrayado¹⁷⁹.

Tales asambleas deben haber tenido lugar en otra región, ya que en la carta que escribe Serapión de Antioquía a los obispos de Ponticus y Caricus, han firmado varios obispos, de los cuales Eusebio ha conservado solo los nombres de dos de ellos, aunque pudo tomar abajo sus firmas¹⁸⁰. Aunque no podemos decir nada sobre las decisiones tomadas, ya que no nos han llegado, podemos concluir que los obispos presentes procedían de diferentes regiones. Pero el problema que realmente sacude la vida de la Iglesia en los últimos años del siglo II es el de fijar la fecha de la Pascua, problema que ya había planteado Policarpo de Esmirna frente a Aniceto, obispo de Roma. De modo que cada uno defendía su punto de vista, sin que esto fuera obstáculo para la verdadera amistad y la mutua caridad. Sin embargo, el problema creció a tal punto que amenazó con hacer añicos esa misma caridad.

Por eso el Papa de Roma, Víctor, deseoso de conocer la praxis de las diversas Iglesias y de acomodarlas a la praxis romana, ordena la celebración y celebración de sínodos en todas las regiones del mundo cristiano. Eusebio nos dejó una lista detallada de los sínodos más importantes y testifica que en su tiempo se podían leer las cartas sinodales¹⁸¹. Los sínodos se celebran en los cuatro puntos cardinales del mundo romano. En Palestina, los obispos se reúnen bajo la dirección de Teófilo de Cesarea y Narciso de Jerusalén; en Roma, el Papa Víctor preside estos encuentros; los obispos del Póntico se reúnen bajo la presidencia de Palma; en la Galia, Ireneo preside estas reuniones; se reúnen también los obispos de la provincia y ciudades de Osroene y de otros lugares. Todos afirman que la práctica de celebrar la Pascua se identifica con la de la Iglesia de Roma. Solo Polícrates, que preside el sínodo de obispos en Asia, está en contra de esta costumbre y se niega a seguir la costumbre romana apoyándose en una tradición que se remonta a los mismos apóstoles¹⁸².

Habrá que esperar a que vuelva la paz para tener un desenlace favorable. Sin embargo, lo que pronto queda claro es que ya existe una cierta universalidad en la colegialidad de los sínodos locales. Un asunto disciplinario puso en marcha todo el sistema colegiado de la Iglesia bajo la autoridad del Obispo de Roma.

Pero es a partir de los primeros años del siglo III cuando el sistema conciliar adquiere todo su significado en la Iglesia primitiva. Tres problemas sacudieron entonces la vida de la Iglesia: el de la reconciliación de los *lapsi*, el valor del sacramento del bautismo administrado por los herejes y las doctrinas heréticas de Pablo de Samosata. El centro del movimiento conciliar se desplaza en estas ocasiones de Asia a África y veremos a la ciudad de Cartago con sus obispos ocupando un puesto de vanguardia.

¹⁷⁹ G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée à Nicée*, Paris, Cerf, 1945, p. 90.

¹⁸⁰ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, XII, 3-6.

¹⁸¹ *Ibid.*, 5, 23, PG., 20, 492.

¹⁸² *Id.*, 5, 24, PG. 20, 494-498.

4.3.1. Los lapsi

La situación de los *lapsi* ha creado un problema en la Iglesia universal que exige una solución también a escala universal. Los presbíteros de Roma, escribiendo a San Cipriano, expresan la necesidad de que toda la Iglesia adopte una decisión unánime, por el número de los que han caído y el peso que tendría una decisión tomada por todos. No hay nada más peligroso que dar a los paganos la impresión de que la unidad de la Iglesia es solo una palabra vacía. Es necesario un intercambio de puntos de vista para proceder de mutuo acuerdo¹⁸³. Por eso, en el año 251, Cipriano convocó un concilio en Cartago al que asistieron gran número de obispos, presbíteros y diáconos y adoptaron la medida a seguir con los *lapsi*. El sínodo envía una carta al Papa Cornelio para mantenerlo informado de las decisiones tomadas. Un sínodo celebrado en Roma confirma las decisiones tomadas en Cartago¹⁸⁴. Cornelio los comunica a Cipriano y Fabiano, obispo de Antioquía¹⁸⁵. Estos intercambios epistolares prepararon el concilio de Antioquía del año 252, convocado por Heleno de Tarso con la asistencia de Firmiliano de Capadocia y Teotisto de Palestina, al que fue invitado personalmente Dionisio de Alejandría¹⁸⁶, Italia, África y Oriente se mueven en el espacio de unos pocos meses.

Pero todo este movimiento fue posible porque entre los obispos ya había una clara conciencia de su responsabilidad en la solución de los problemas que atañen a toda la Iglesia. Dejar sin ayuda espiritual a los fieles que deben luchar es indigno de los pastores que tendrán que dar cuenta a Dios de las ovejas que les han sido confiadas. Así se expresan los obispos reunidos en Cartago¹⁸⁷. Además, cuando se reúnen en sínodos, se sienten asistidos por el Espíritu Santo y es Él quien sugiere las medidas a tomar en relación con estos pobres cristianos débiles en proceso. Estas palabras son un eco de las pronunciadas por los apóstoles en el Primer concilio de Jerusalén¹⁸⁸. Esto demuestra que los obispos asistentes se consideran herederos de la misión apostólica. Son la continuidad del colegio apostólico. Aunque no pudieron reunirse físicamente en un solo lugar, sin embargo, las decisiones fueron unánimes en todos los sínodos regionales, por lo que la decisión tomada se considera común a toda la Iglesia¹⁸⁹.

4.3.2. El bautismo de los herejes

Un problema aún más grave agitó a toda la iglesia a mediados del siglo III y que hizo que el sistema conciliar alcanzara una actividad y una dimensión insospechadas. Se trataba de resolver el problema que planteaba la validez de los bautismos administrados por herejes¹⁹⁰: la crisis bautismal. Enfrenta a Cipriano y Esteban de Roma entre sí. A principios del siglo III, en el año 218, Agripino, obispo

¹⁸³ Cipriano, *Epist.* 19.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 12. PL. 3,859.

¹⁸⁵ *Id.*

¹⁸⁶ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, 6, 46. PG. 20, 635.

¹⁸⁷ Cipriano, *Epist.* 54, 4. PL. 3, 859.

¹⁸⁸ *Visum est enim Spiritui Sancto et nobis* : Heb. 15, 28

¹⁸⁹ Cipriano, *Epist.* 54, PL. 3, 1031.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 73, 3, PL. 3, 1157.

de Cartago, celebró un sínodo en esta ciudad al que asistieron los obispos de Numidia y África proconsular, decretando la nulidad de los bautismos administrados por los obispos de Asia Menor en la ciudad de Iconio, bajo la presidencia de Firmiliano y otra en Synnada. En ambos concilios se había llegado a la misma conclusión¹⁹¹.

Como estas decisiones no agradaron ni convencieron a gran parte de los obispos africanos, Cipriano se vio obligado a convocar otro concilio a principios del año 256 con una mayor proporción de participantes y envió una carta sinodal al Papa Esteban¹⁹². El Papa rechaza estas decisiones e insta a los obispos de África y Asia a ajustarse a la doctrina de Roma¹⁹³. Esto obliga a Cipriano a convocar un nuevo concilio en septiembre del mismo año. Asisten obispos de África proconsular, Numidia, Mauritania y otras regiones. Este es el primer concilio del que recibimos los votos de todos los presentes. Los 83 obispos allí reunidos se inclinan por la sentencia de Cipriano, defendiendo la nulidad de los bautismos administrados por herejes¹⁹⁴.

Firmiliano, obispo de Cesarea, escribió a Cipriano defendiendo el punto de vista de los concilios cartagineses y desatando todo tipo de invectivas contra el Papa Esteban¹⁹⁵. La unidad de la Iglesia está en peligro. De un lado Roma y Alejandría, del otro las Iglesias de África y Asia Menor. La intervención de Dionisio, obispo de Alejandría, puso fin pacíficamente a todo el problema y con la muerte del papa Esteban se aquietaron las aguas, acabando con el triunfo de la doctrina romana¹⁹⁶.

Para el obispo, esta preocupación no es sólo por su Iglesia, es también por la Iglesia universal, porque si es cierto que en la Iglesia hay varios pastores, en cambio el rebaño es uno, compuesto por todas las ovejas de Cristo y su responsabilidad pesa sobre los hombros de todos y de cada obispo¹⁹⁷. Esta responsabilidad universal deriva del hecho de que los obispos son los herederos del *munus apostolicum*, ya que son los verdaderos sucesores de los apóstoles.

El fenómeno conciliar muestra así la conciencia de la Iglesia en torno a las funciones episcopales. En estas circunstancias, toda la Iglesia asume el aspecto de un pueblo creyente, dirigido por el colegio de sus obispos que obran bajo la inspiración del Espíritu Santo. Como sucesores de los apóstoles, sienten el grave peso de su responsabilidad universal, por lo que entienden que quienes toman las decisiones que afectan a la Iglesia católica deben estar de acuerdo unánimemente. Esta es la única explicación de la importancia decisiva concedida a estas asambleas en la Iglesia de los tres primeros siglos.

¹⁹¹ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 7, 7. PG. 20, 650-651.

¹⁹² *Ibid.*, 72, 1. PL. 3, 1044.

¹⁹³ Firmiliano de Cesarea, *Epist.* 75, V, 2-3.

¹⁹⁴ Cipriano, *Epist.* 73. PL. 3, 1052.

¹⁹⁵ Carta de Firmiliano a Cipriano, *Epist.* 75; PL. 3, 1170.

¹⁹⁶ Cipriano, *Epist.* 7, 7. PG. 20, 650-651.

¹⁹⁷ *Id.*, *De Unitate Ecclesiae*, 1, PL. 4, 501.

Conclusión

¿Estaba consciente la Iglesia primitiva de las funciones episcopales?
 ¿Entendió lo que *es* y *significa* el obispo dentro de la Iglesia?

Lo primero que adquiere la Iglesia en su conciencia del oficio episcopal es que el obispo es un verdadero sucesor de los apóstoles que ejerce *en* la comunidad y *para* la comunidad los mismos ministerios y funciones que los apóstoles. No importa si la terminología todavía es fluctuante y vacilante, pero la realidad está ahí, en el pensamiento, la conciencia, la práctica y la doctrina de la Iglesia.

Entre los poderes heredados de los apóstoles, la función magisterial ocupa un lugar preferente motivada, sin duda, por la presencia de las herejías que ya surgieron en los primeros años de vida de la Iglesia. Los apóstoles han confiado el evangelio a sus sucesores inmediatos, y ellos serán responsables de llevarlo por el mundo y conservarlo con toda fidelidad e integridad. Por eso la Iglesia es consciente de que el obispo es el guardián de la *paradosis* apostólica.

¿Son obispos monárquicos? Es difícil responder en todos los casos. El episcopado monárquico a finales del siglo I es un hecho evidente en las comunidades de Asia Menor y también en la de Roma. Los obispos saben que no están aislados, sino que forman parte de un colegio, un colegio que es *uno* como también lo es la Iglesia. De ahí nace la conciencia de una responsabilidad que se extiende a toda la Iglesia y que comparte con los demás obispos. Esta conciencia se manifiesta en dos fenómenos muy significativos: la correspondencia epistolar entre las Iglesias particulares y especialmente los concilios. Si cada comunidad se siente en posesión de la tradición apostólica gracias a la presencia de sus obispos, el episcopado está convencido de construir un *ordo episcoporum* responsable en común de la grey que el Señor le ha confiado.

En el capítulo siguiente, examinaremos la eficacia de esta conciencia episcopal en los escritos de algunas figuras clave de la Edad Media, más particularmente Santo Tomás, para resaltar los avances y las constantes.

CAPÍTULO 5. EL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA EDAD MEDIA Y EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS

Introducción

Este capítulo constará de dos partes. En primer lugar, proseguiremos nuestra investigación, considerando la edad media, analizando la aportación de ciertas figuras importantes de este período, y, en segundo lugar, profundizar la propuesta del Doctor angélico que nos parece la más sintética y rica en contenido teológico y perspectivas pastorales en su tiempo y en los siglos posteriores.

5.1. Interés del estudio de la teología medieval del episcopado

Nos interesa específicamente el estudio de las funciones eclesiales de los obispos, porque a través de ese conocimiento lograremos estructurar una verdadera teología del episcopado. Tras rechazar la pretensión de verificar un estudio completo de la producción literaria sobre el tema en la escolástica naciente, hemos seleccionado un grupo de teólogos que consideramos representativos, no sólo por el valor intrínseco de sus doctrinas, sino también por su influencia en la teología posterior.

5.1.1. San Jerónimo (340-420)

A partir de los siglos III-IV, la distinción entre episcopado y presbiterado como diferentes grados de la jerarquía eclesiástica se hizo cada vez más clara. Como se analizó en el capítulo anterior, Clemente de Alejandría, Tertuliano y Cipriano son particularmente significativos a este respecto. En el último tercio del siglo IV surge la teoría de la igualdad entre presbiterado y episcopado porque se refiere a la sacramentalidad, reduciendo la preeminencia del obispo a un ámbito puramente jurisdiccional.

Esta teoría es favorecida por el *Ambrosiaster*¹, en particular las *Quaestiones* que los Padres del Concilio atribuyen a Agustín pero que los comentarios paulinos atribuyen a Ambrosio. Jerónimo y Isidoro también contribuyen a configurar este pensamiento que influye en los autores franceses del siglo VIII y más tarde el *Decreto de Graciano* y el pensamiento medieval². Su visión del ministerio episcopal está contenida en algunos de sus escritos, en particular su carta *CXLVI* a Evagrio y su comentario a la epístola a Tito³.

San Jerónimo enseña que originalmente no había diferencia entre el obispo y el presbítero, ni en el poder de jurisdicción ni en el poder de orden. Al exponer la doctrina sobre los presbíteros, afirma que son presbíteros y como tales iguales al obispo, ya que ambos pueden consagrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo. "*Quid enim facit, excepta Ordinatione Episcopus, quod Presbyter non faciat*"⁴. A partir de entonces, la relación entre el obispo y el presbítero estuvo delimitada por el

¹ Cf. F. Vinel, *Ambrosiaster, Contre les païens et Sur le destin*, Paris, Cerf, 2007.

² Cf. Y. Bodin, *Saint Jérôme*, Paris, Beauchesne, 1966.

³ Comentario sobre Tito, CCL 77 C.

⁴ Carta a Evagrio, 85.

sacrificio eucarístico, hasta que Vaticano II abordó la cuestión desde la misión. Estas dos denominaciones se utilizaron indistintamente para designar a los mismos sujetos.

Para San Jerónimo, los obispos son los sucesores de los apóstoles. Se les reserva el derecho de conferir la ordenación más por orden eclesiástica que por disposición divina. La imposición de manos después del bautismo está reservada al obispo sólo *ad honorem*, de hecho, cualquier presbítero puede confirmar. A principios del siglo IV, el autor anónimo del libro *De septem ordinibus Ecclesiae*⁵, para defender los derechos de los clérigos frente a un obispo autoritario, utilizó los mismos argumentos que San Jerónimo. En la Edad Media, esta escritura se atribuía a San Jerónimo, y el *Ambrosiaster* a San Agustín y San Ambrosio. Encontramos rastros de esta teología en Pelagio en el siglo V, Juan Diacono en el siglo VI, Isidoro de Sevilla en el siglo VII y en un gran número de autores latinos en los siglos VIII-XII.

Entre los grandes escolásticos de la edad media prevaleció también esta opinión que hacía del episcopado, no una orden sagrada, sino un oficio. Según ellos, no puede haber acto más excelente y, por tanto, superior a la consagración del cuerpo y sangre de Cristo. Por lo tanto, el presbiterado es el rango más alto del sacerdocio. Básicamente, los argumentos de San Jerónimo son retomados por Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás y la mayoría de los teólogos del siglo XIII al XV. Recientemente ha habido defensores de esta tesis, Gonet, Billuart, Billot, Hugon.

El fundamento de la distinción entre el obispo y el presbítero, según la tradición que se remonta a San Jerónimo y al *Ambrosiaster*, no es tanto un poder de culto, sino un poder de gobierno, no el poder sobre la Eucaristía, sino el poder sobre el Cuerpo Místico. La influencia de San Jerónimo hizo que la reflexión teológica se concentrara en los poderes del sacerdocio, dejando en la sombra el problema de la gracia sacramental conferida por el rito de la ordenación.

5.1.2. Isidoro de Sevilla (h.556-636)

Es más conocido porque tradicionalmente se le considera el último Padre latino, murió alrededor del año 750⁶. Su influencia en los teólogos de la naciente escolástica en el tema que nos ocupa es muy grande y tiene la ventaja de ofrecernos una síntesis del pensamiento patrístico occidental. Su visión del ministerio episcopal inspirará la reflexión de varias grandes figuras de la época: Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Graciano, etc. Isidoro tiene nueve órdenes en la jerarquía, y el orden de los obispos se divide en cuatro partes:

*Generaliter autem clerici noncupantur omnes quoi in Ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina haec sunt: ostiarius, salmista, lector, exorcista, acolytus, subdiaconus, diaconus, presbyter y episcopus. Ordo episcoporum quadripertitus est*⁷.

⁵ *De septem ordinibus Ecclesiae*, PL, 30, 148.

⁶ Ya existe una excelente introducción a Isidoro de Sevilla. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000.

⁷ Cf. Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, 1. 2, c. 7; *Id.*, *Etymologiarum* 1. 7, c. 12. PL 82, 290.

En cuanto a su teología del episcopado, Isidoro de Sevilla dedica el capítulo II de su tratado *De los oficios eclesiásticos* a los deberes de los obispos⁸. Retoma este tema, en el contexto de una moral práctica de los estados de vida en el *Libro III* de las *Sentencias* donde hace una meditación sobre las epístolas paulinas sobre la espiritualidad episcopal⁹. En un tiempo de restauración de la Iglesia de España, Isidoro insiste en la formación doctrinal que debe nutrir la predicación, pero también en una humildad compatible con un firme ejercicio de la autoridad, en la corrección de los pecadores, en la valentía de tomar a los poderosos sin respeto a las personas. Según J. Fontaine, lo que se esconde detrás de esta insistencia es la dificultad que encuentra el episcopado de este tiempo ante una doble situación: la intrusión del poder temporal en la gestión de la Iglesia y la depravación galopante de las costumbres¹⁰. Prepararon a los obispos para desempeñar un papel de liderazgo en la sociedad Carolingia, incluso si el rey Carlos pudiera verse a sí mismo como el *episcopus episcoporum*. Sin embargo, con él, entre presbítero y obispo, hay una unidad fundamental: *Praesunt enim Ecclesiae Christi et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum et in officio praedicandi*¹¹.

Y continúa, inspirándose en *De septem ordinibus: Ac sola propter auctoritatem Summo sacerdoti clericorum ordinatio*¹².

En virtud de tal identidad, afirmará más tarde que el Apóstol: *De presbyteris omnino tacuit, quia episcopos in nomum corapréndit. Secimodus enim primo coniunctus gradus est*¹³.

Sintetizando lo dicho hasta aquí, podemos concluir que según la mentalidad jerónimo-isidoriana.

- a) El presbiterado es de institución divina y en él reside todo el poder sacramental y jurisdiccional inherente al sacerdocio.
- b) El episcopado es una institución eclesiástica, post apostólica, de tipo puramente democrático, que tiene por finalidad conservar la unidad de la Iglesia.
- c) La reserva de ciertas funciones eclesiásticas hecha a favor de los obispos tiene carácter disciplinario y tiene por objetivo evitar disensiones y escándalos y honrar a los obispos.

5.2. Hugo de San Víctor (1096-1141)

La elección de Hugo de San Víctor se debe a varias razones: su originalidad, su agustinianismo, su eclesiología que concibe a la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo más que como una persona jurídica, su conocimiento directo de Pseudo Dionisio y, finalmente, su influencia sorprendente en el pensamiento de la escolástica¹⁴.

⁸ *Id.*, *De ecclesiasticis officiis*, 2, 6, 8 sq.

⁹ *Ibid.*, 2, 6,7 ; *Sententiarum libri tres*, 3.

¹⁰ J. Fontaine, « L'évêque dans la tradition littéraire du premier millénaire en Occident » in *Les Évêques normands du XI^{ème} siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 1995, p.80.

¹¹ *Ibid.*, p.89.

¹² Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, 1. 2, c. 7.

¹³ *Ibid.*, 11; PL 83, 787.

¹⁴ Para una introducción a la biografía y pensamiento de Hugo de San Víctor, Cf. J. Robert, «Les origines de Hugues de Saint-Victor» in *RSR*, tome 34, fascicule 1, 1960. pp. 74-83.

Hugo trata nuestra problemática varias veces en dos de sus obras: el Comentario a la obra *De coelesti Hierarchia*¹⁵ de Pseudo Dionisio, y el famoso *De Sacramentis christianae fidei*. Analicemos su doctrina sobre el episcopado.

5.2.1. El comentario de *De Coelesti Hierarchia*

Siguiendo a Dionisio, él esboza una teoría sobre la jerarquía eclesiástica, pero con matices propios se aleja del platonismo dionisiaco y se inserta más profundamente en el pensamiento teológico paulino-agustiniano. Para él, la jerarquía no es más que un *principatus sacer*: un poder sagrado que domina el mundo. Como tal, reside plenamente en Dios todopoderoso y creador del universo, trinitario y único, que no contento con crear seres racionales a su imagen y semejanza y elevarlos al estado sobrenatural, quiso exaltarlos aún más haciéndolos partícipes de su poder para gobernar el mundo.

Siendo que hay dos especies de criaturas racionales, los ángeles y los hombres, se enumeran tres clases de jerarquías o poderes: divino (Santísima Trinidad), angélico (nueve coros) y humano (sacerdocio en todos sus órdenes y grados). La idea de participación es esencial a todo este sistema jerárquico: Dios comunica su poder a la segunda jerarquía y a través de ella a la tercera. Por eso se manifiesta directamente en el segundo y mediatamente en el tercero. Veamos ahora cuáles son los elementos comunes de cualquier ente jerárquico:

Primero, tal participación en el poder divino manifiesta dos atributos fundamentales de Dios: belleza y unidad. Dado que no se comunica en su totalidad a cada uno de los seres jerárquicos, sino *por parte et divisiones, et gradus et ordines*¹⁶, según la capacidad receptiva de cada uno, la belleza (*splendor ordinis* agustiniano) se manifiesta plenamente a través de tal variedad y multiplicidad. La unidad se manifiesta en el hecho de que todo poder jerárquico proviene de él, se ejerce bajo su moderación y está íntimamente relacionado con él¹⁷.

Encontramos la misma doctrina cuando Hugo de San Víctor describe la esencia de los grados jerárquicos: toda jerarquía supone, no sólo una semejanza natural con Dios desde la creación, sino también una participación en su gracia y gloria. La posesión de la potestad sagrada presupone la de la gracia o la gloria, ya que su ejercicio se dirige fundamentalmente a comunicar la gracia¹⁸. El jerarca es un ser iluminado e iluminador: iluminado porque recibe la gracia, iluminador porque participa del poder divino. Por eso toda jerarquía se compone de dos elementos: *gratia et officio, virtus et ministerium*¹⁹. La teoría dionisiaca de la iluminación, de tipo platónico y preferentemente intelectual, se convierte en una gratificación: la gracia es luz, participar en ella es ser iluminado. Comentando, Hugo señala tres características esenciales de la jerarquía eclesiástica: orden, ciencia y acción.

¹⁵ G. Burrini, *Dionigi l'Areopagita. Gerarchie celesti*, Teramo, Tilopa, 1981, p.90.

¹⁶ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, 8. PL 175, 928-9.

¹⁷ *Ibid*, col. 930.

¹⁸ *Id.*, 1. 1, c. 2, col. 928.

¹⁹ *Id.*, c. 5, col. 934 y 1. 2, c. 1, col. 935.

La jerarquía es un *orden* divino porque está ordenada por Dios y coordinada según Dios: procedente de Él y ordenada para imitarle. Y como todo poder está ordenado a hacer algo, se requieren, por tanto, los otros dos elementos: el conocimiento de lo que debe hacerse y la actividad para verificarlo. Así, tal jerarquía o poder es *deiforme*, ya que en sí mismo constituye una imitación de Dios. Toda jerarquía se perfecciona en la realización de la semejanza y la unidad con Dios: semejanza constituida por la imitación de sus atributos, unidad que consiste en seguirlo en la práctica de la vida: meta típicamente ascético-cristiana²⁰.

Según Dionisio, la función jerárquica está destinada a permitir la imitación de Dios a las almas de quienes lo aman: *Et ab eo superessentialer acta et ad possibilem Deum diligentium animorum imitationem hierarchiae manifesta*. Hugo comenta así: Dios manifiesta a través de la jerarquía los atributos de su divinidad y todo lo que ha hecho por nosotros, para que aquellos que lo aman puedan llegar a unirse con él por imitación y, en consecuencia, a su identificación de luz con gracia²¹.

5.2.2. *De Unitate Ecclesiae*

Este es el título de la segunda parte del tratado *De sacramentis christianae fidei*²². Aunque no se conocen las fuentes inmediatas de esta parte, no se puede dudar de las que influyeron en ella: El *Comentario* al libro de Pseudo Dionisio al que acabamos de referirnos. El segundo es el espíritu que animaba las *Decretales pseudoisidorianas*²³ exaltando el poder supremo del primado papal y sometiendo a él todos los poderes temporales hasta el punto de ser la primera estructuración del concepto teocrático de poder y del imperio; y como última fuente se citan las ideas políticas del *De civitate Dei* de san Agustín²⁴.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo unificado por la fe, animado y santificado por el Espíritu Santo, es ante todo una entidad universal: “*universitas fidelium*”, “*multitudo fidelium, universitas christianorum*”, compuesta de dos cuerpos diferentes, el clero y los laicos según a los dos tipos de vida que el hombre desarrolla dentro de la Iglesia: material y espiritual, celestial y terrenal. Ambas entidades se subdividen en dos grandes grupos de individuos, los que tienen poder y los que no. Tal poder se justifica en una línea de pensamiento agustiniano: la idea de justicia. En efecto, cada uno de estos subgrupos está compuesto por individuos que trabajan para adquirir bienes pertenecientes al bien común, material o espiritual²⁵.

²⁰ Naturalmente, tal concepto de jerarquía se aplica no solo a los ministerios eclesiásticos como tales, sino que también se aplica sin inconveniente a los individuos carismáticos.

²¹ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, 1003-4.

²² Cf. *Id.*, « *De sacramentis christianae fidei. Liber secundus, secunda pars : De unitate Ecclesiae quae corpus est Christi* », in *RFHIP*, vol. 23, 2006, pp. 149-167.

²³ Cf. H. Fuhrmann, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen, Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, 3 t. (*MGH*, vol. 24, 29), Stuttgart, 1972-1974.

²⁴ Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1989.

²⁵ Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiam coelestem*, p.1003.

En el presbiterado tenemos, además del simple presbítero, el obispo, que constituye con él "*unus gradus in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio*", es decir una identidad sacramental, un solo grado en el sacramento, pero una diversidad de poderes en el ejercicio del ministerio²⁶.

5.2.3. Las órdenes

La *Parte III* del *Libro II* de *De Sacramentis* está dedicada a las órdenes eclesiásticas. En el *Capítulo V* se hace una enumeración de las órdenes, que son siete en número, por los siete dones del Espíritu Santo, que Cristo poseyó plenamente y que "*omnia in semetipso exhibuit, et corpori suo, id est, Ecclesiae, imitando reliquit, cui ipsius Participationem necesse*"²⁷.

Dentro de cada uno de estos grados hay varias *dignidades*. Así, en el grado sacerdotal encontramos a los obispos, a los arzobispos, a los primados que Hugo duda en identificar con los patriarcas, y finalmente al Papa, sucesor y vicario de San Pedro, "*cui... omnis ecclesiasticus ordo obtemperare debet, qui solus praeerogativa dignitatis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram*"²⁸. Y así como se enfatiza fuertemente la preeminencia del Papa, también se afirma que los obispos son los sucesores de los apóstoles, tanto que el mismo San Pedro los instituyó personalmente en varios lugares²⁹.

En el *Capítulo XI*, copiado directamente de Ivo de Chartres, que reúne la doctrina isidoriana y pseudoisidoriana, dedicado a los sacerdotes, se afirma por un lado que los obispos son los sucesores de los apóstoles; qui "*ex necessitate ad adiutorium et suplemento sui officii in tanto multitudine populorum regendorum ministerio sibi expetunt Priestum*". La unción de la cabeza significa que el obispo es el vicario de Cristo y el anillo, como se dirá más adelante, es "*sacramentum fidei significat, quo sponsa Christi Ecclesia subarrhata est, cuius custodes et paedagogi sunt praelati*"³⁰. Todo este sentido doctrinal se basa en lo que nos dice sobre el sacramento de la confirmación, a veces llamado "*impositio manus*" y a veces "*unctio chrismatis*" reservado a los obispos, vicarios de los apóstoles, ya que en la Iglesia primitiva sólo estos tenían la potestad de impartir el Espíritu Santo por la imposición de manos. Y la lista de funciones reservadas, que luego se copiará a lo largo de la edad media, es la siguiente: consagración de basílicas, unción de altares, realización del crisma, ordenación de clérigos, confirmación, bendición solemne de los fieles, bendición de las vírgenes, presidir, distribuir, ordenar las distintas órdenes eclesiásticas³¹.

En cuanto a las funciones episcopales, simplemente afirma que son "*praepositus ecclesiae, sacerdotes et levitas efficit; omnes ordines ecclesiasticos disponit*"³². De manera sintética, podemos plantear varios puntos de interés que

²⁶ *Ibid.*, p.1002.

²⁷ *Id.*, p.1003.

²⁸ *Id.*, *De excellentia sacrorum ordinum*; PL 162, 514.

²⁹ *Id.*, *Sermon II*; PL 162, 518-9.

³⁰ *Id.* p. 5, c. 15, col. 438.

³¹ *Id.*, *De excellentia sacrorum ordinum* 1. c. col. 518.

³² Cf. *Id.*, *Libri IV Sententiarium*.

entran en nuestra problemática: es natural que, dada la metodología y el espíritu particular de la escolástica naciente, no se pudiera esperar, ni en Hugo de San Víctor ni en ningún otro un avance espectacular sobre la teología del episcopado. Sin embargo, notamos una lenta progresión que puede llevarnos a ir más allá de las tendencias jerónimos y acercarnos a la teología de los Padres, en particular de los griegos.

5.3. Alejandro de Hales

La peculiaridad del pensamiento de Alejandro de Hales es que puede considerarse tanto como la culminación de todo el proceso doctrinal que hemos seguido como el comienzo de nuevas perspectivas que servirán de base a la teología futura.

Centraremos nuestra atención en el contenido de sus obras auténticas: la *Glossa in quatuor libros Sententiarum*³³ y las *Quaestiones disputatae antequam esset frater*³⁴. En las *Quaestiones disputatae* no encontramos nada relativo a nuestro tema; el libro IV de la *Suma halesiana* va más allá de los límites fijados para nuestra investigación³⁵. Alejandro se refiere al episcopado en los asuntos dedicados al sacramento del Orden Sagrado, la confirmación, los sacramentos en general, el poder de las llaves y la predicación. Todo esto se encuentra sólo en la *Glosa*, a excepción de lo relativo al poder de las llaves, que fue desarrollado y profundizado en las *Quaestiones disputatae*, y el de la predicación, tratado exclusivamente en esta última obra. Tratemos ahora de dar una síntesis ordenada de su pensamiento.

Es apropiado comenzar con la consideración del Sacramento del Orden Sagrado. Al hacer la pregunta sobre el número de órdenes y la sacramentalidad del episcopado, señala que se pueden dar dos definiciones del sacramento. La primera es la de Pedro Lombardo, según la cual el orden consistiría precisamente en el sello o el carácter impreso en el alma por el que se le otorga un poder espiritual y una función³⁶: es un carácter de *excelencia*, que constituye a quien lo recibe como mediador entre Dios y los hombres y hacerlo participar ontológicamente de la mediación ejercida por Cristo en la cruz.

Cabe señalar en primer lugar que el problema, tal como él lo plantea, es saber qué órdenes son *sacramentos* y cuáles no; lo que supone que no basta, como aparecía implícitamente en los autores precedentes, para establecer si se trataba o no de otro orden. Alejandro inmediatamente afirma que mientras el orden se considere un poder espiritual, no hay forma de ver claramente qué orden es un sacramento. Esto es evidente en el caso del episcopado, sobre todo cuando se sabe que la colación es irrepetible y que se confiere por la unción del crisma, dos elementos que hacen sospechar la existencia de un carácter propio y distinto del carácter del presbítero. Alexander defiende el segundo argumento a favor de la

³³ Cf. Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, t. 12-15, 1951-1957.

³⁴ *Id.*, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, t. 19-21, 1960.

³⁵ *Id.*, *Summa universis theologiae*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948, 4 vols.

³⁶ *Glossa*, IV, d. 24, c. 13, II, p.902.

sacramentalidad del episcopado ya que nada dice sobre la iterabilidad, señalando que tal unción no significa un aumento en el poder sino la colación de una gracia más abundante que pone en práctica y activa los poderes ya recibidos, inherente al carácter sacerdotal³⁷.

Basta especificar el tipo de poder que se confiere. No se refiere a la Iglesia en general, cuerpo místico de Cristo, sino específicamente a la Eucaristía: *Ordo est sacramentum spiritualis potestatis ad aliquod officium ordinatum in Ecclesia ad sacramentum communionis*³⁸. Con esto, nuestro autor muestra la contradicción interna de Pedro Lombardo y de todos los autores anteriores, y parte precisamente de Hugo de San Víctor.

La nueva definición indica claramente que en el orden sacramental no hay nada superior al sacerdocio, “*in eo debet stare omnis ordo*”. El episcopado no es más que una simple dignidad añadida al presbiterado por circunstancias históricas y con la función específica de actuar como Cristo en la ordenación de los presbíteros³⁹. Otra cuestión aparte del concepto que Alejandro de Hales tiene del episcopado se relaciona con el número de órdenes y la explicación que pretende dar de ellos: en cuanto al número, abandona la explicación tradicional que se refería a los siete dones del Espíritu Santo, reflejada en las funciones facultativas que Cristo ejerció por sí mismo y legó a su Iglesia. Con esto sólo es coherente con su crítica a la teoría de la definición de la orden como potestad eclesial genérica⁴⁰.

El Pseudo Dionisio sólo conoce los tres llamados grados jerárquicos y les atribuye una institución divina. El obispo posee la plenitud del poder espiritual en la Iglesia y comunica parte de sus poderes al presbítero, quien a su vez hace participar al diácono de algunos de los suyos⁴¹.

Así, mientras enseña por un lado la identidad fundamental entre obispo y presbítero, que también retiene enseñada por Pablo, declara que el poder espiritual ha sido comunicado por Cristo en su plenitud al Papa, y desciende a los obispos que, a su vez, transmitirlo a las demás órdenes. El obispo es *caput Ecclesiae* y actúa como Cristo⁴². Las dos teorías están estrechamente vinculadas en la explicación de las diversas funciones episcopales. Su lista es más o menos la tradicional, aunque Alejandro no se molestó en hacer una definitiva, precisamente influida por Pedro Lombardo: ordenar, confirmar, bendecir las abadías a lo que hay que añadir la predicación⁴³.

En sus explicaciones se refiere únicamente a la ordenación, la confirmación, la predicación y el poder de las llaves que vamos a explicar brevemente para resaltar la especificidad de las funciones episcopales.

³⁷ *Ibid.*, IV, d. 24, p. 400.

³⁸ *Id.*, p. 401.

³⁹ *Id.*, p. 407.

⁴⁰ *Id.*, p. 408.

⁴¹ *Id.*, p. 400-2.

⁴² *Id.*, p. 425.

⁴³ *Id.*, p. 426.

5.3.1. Ordenación

Poder recibido de Cristo, como sucesor y vicario de los apóstoles, que lo recibió en San Pedro. Como ya hemos dicho, los diversos poderes propios de las demás órdenes derivan del episcopado, cuyos conceptos de vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia y el de *sponsus Ecclesiae* simbolizado por el anillo están plenamente reservados al obispo⁴⁴.

5.3.2. Confirmación

Aunque al explicar este sacramento se ponen de manifiesto generalmente entre los teólogos las contradicciones ya mencionadas, parece que Alejandro estaba exento de él, pues se limitó a decir que estaba reservado al obispo, como la ordenación y otras funciones, por simple conveniencia; por costumbre eclesiástica⁴⁵.

5.3.3. Predicación

Es un oficio ligado tanto al sacramento como al poder, tanto del presbítero como del obispo o prelado. El obispo la tiene por su poder que recibe directamente de Dios. En materia de fe y costumbres, el presbítero sólo puede predicar en virtud de una misión especial del obispo. En cambio, si se trata de cosas destinadas simplemente a estimular la piedad y la devoción, tanto el presbítero como el diácono pueden hacerlo en virtud del orden recibido⁴⁶.

5.3.4. El poder de las llaves

Él estudia esta cuestión tanto en la *Glossa* como en las *Quaestiones*. En la *Glossa*, el poder de las llaves aparece como esencial para determinar las características generales del sacramento del Orden. En una concepción de los sacramentos como remedios de los efectos del pecado original, se asignaría al orden la finalidad de remediar la dificultad de discernir o juzgar correctamente, lo que se manifiesta en el poder de las llaves adscritas al sacerdocio⁴⁷.

Las *Quaestiones antequam esset frater* ofrecen varias explicaciones sobre el número septenario de los sacramentos, a través de las cuales se comprende mejor la naturaleza del poder espiritual conferido en el sacramento del orden y precisamente la relación con las llaves. Alejandro abandona las teorías explicativas explicitadas en la *Glossa* sobre los sacramentos en su relación con las virtudes⁴⁸.

La *Pregunta 41* del *Libro III*, dedicada específicamente al estudio del poder de las llaves, nos ofrece de manera más refinada y elaborada su doctrina sobre la jerarquía eclesiástica, concebida como poder. Retomando la doctrina de la *Glossa*, Alejandro declara que el acto esencial de las llaves es la absolución sacramental. Lo judicial es accidental; como llave sigue el orden y para que sea considerada

⁴⁴ *Id.*, p. 478.

⁴⁵ Cf. *Id.*, *Glossa IV, Prolegomena*, p. 16.

⁴⁶ *Id.*, *Quaestiones disputatae antequam* I, q. 29, p. 518-9.

⁴⁷ *Id.*, *Glossa*, *Introitus*, p. 6-7.

⁴⁸ *Id.*, *Quaestiones*, q. 48, 11, 848-53.

como tal el individuo que la ejerce debe poseer orden (como el obispo), de lo contrario sería un mero poder comunicado como poseído por el arcediano, desprovisto del carácter de las llaves⁴⁹.

En esto es necesario distinguir tres facultades: la de excomulgar, que puede consistir en separar la comunión de los hombres o de los sacramentos; admitir a los penitentes excomulgados y convertidos; la de poder comunicar este último poder⁵⁰.

También se puede decir que con él se aclara la terminología y la definición de las funciones episcopales. Ahora hay claridad en la distinción entre dignidad y orden, con sus correspondientes poderes relacionados con el cuerpo sacramental y místico de Cristo. Aquí el obispo está en la Iglesia: *caput fidelium vel ecclesiae est episcopus, qui vicem Christi tenet*⁵¹.

5.3.5. Recepción crítica de la teología del episcopado de los autores estudiados

A lo largo de este análisis, tuvimos la clara impresión de haber tratado de ensamblar varias piezas de un mosaico que a veces prometen ser preciosos, pero que aún carecen de un toque definitivo que las agrupe en un todo sistemático y armonioso. Tres factores doctrinales confluyen en los autores estudiados: dos son *especulativos* y uno es *práctico o experimental*.

En definitiva, estamos sólo ante otro caso de lo que constituye una de las características más sobresalientes del tratado teológico sobre los sacramentos, en el que hechos e ideas son muy difíciles de conjugar, hasta el punto de que aún no disponemos del tratado "*De sacramentis in genere*" que puede calificarse de verdaderamente satisfactoria.

5.4. La teología tomista del episcopado

Como segundo momento de este capítulo, nos detendremos en la aportación de Santo Tomás sobre el ministerio episcopal. H. Bouëssé en un artículo resumía de manera muy sabia la visión de Tomás sobre el episcopado, donde se comprende que su pensamiento sobre la distinción entre el obispo y el presbiterado, incluso en su comentario a las *Sentencias*, es muy diferente de las diferentes propuestas de los pensadores de la escolástica⁵². En cuanto al origen histórico del ministerio episcopal, se aparta de la opinión de sus predecesores, San Jerónimo y Hugo de San Víctor⁵³, e innova afirmando que el presbiterado y el episcopado son desde el principio dos órdenes distintos "*quantum ad rem*" aunque en tiempos de Pablo los nombres eran idénticos.

In principio, licet ordines fuerint distincti, non-tamen nomina ordinum⁵⁴.

Non-quod sit indistinctio inter ordines quantum ad rem, sed quantum ad nomina⁵⁵.

⁴⁹ *Id.*, p. 1217-8.

⁵⁰ *Id.*, p. 1218.

⁵¹ *Id.*, p. 1224.

⁵² Cf. H. Bouëssé, « Épiscopat et sacerdoce (suite) », in *RSC*, tome 28, fascicule 4, 1954. pp. 368-391.

⁵³ Cf. J. Lecuyer, « Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat », in *Gregorianum*, 1954, pp.56-89.

⁵⁴ Santo Tomas, *Comentario a la carta de San Pablo a lo Filipenses*, 1, 1.

⁵⁵ I Tim 3, 1.

Differentia in re, convenienteia in nomine⁵⁶.

Recuerda a este respecto la herejía de Arrio, que no hacía diferencia entre obispos y presbíteros⁵⁷. La distinción real entre las dos órdenes se remonta a la institución del Señor, *ex Domini institutione*⁵⁸.

¿Cómo llegará a estas afirmaciones que ejercerán una gran influencia en la reflexión posterior? Dos puntos esenciales constituirán nuestro desarrollo: el estado de la cuestión episcopal en su elaboración teológica, luego la misión pastoral de los obispos.

5.4.1. El *sensus quaestionis*

¿Cómo determinar el *sensus quaestionis*, como decimos en lenguaje escolástico? De acuerdo con una práctica muy de moda de la filología aplicada, es posible distinguir dos significados del término *pastoral* que designa a los obispos:

1^{er} caso. En su sentido amplio y genérico, *pastoral* equivale a *episcopal*. Así encontramos, sin ir más lejos, que en todos los documentos de Vaticano I, la “*potestas pastoralis*” equivale a la “*episcopalis jurisdictio*”; y, más brevemente aún, la persona que posee estos privilegios o ejerce estas funciones se nombra con la fórmula ambivalente: *Pastor sive Episcopus*⁵⁹.

El obispo es, sin duda, “inspector y vigilante” del pueblo cristiano. Es el administrador fiel de quien habla el Evangelio⁶⁰; es el curador o alto administrador de una diócesis, según la exégesis legal de algunos intérpretes⁶¹. Pero también es algo más: es ante todo el Sumo Sacerdote, el Padre, el Pontífice de una diócesis. Todas estas dimensiones episcopales están plenamente englobadas en la simbología del Buen Pastor, con las resonancias que implica en su contexto bíblico e histórico.

2^{do} caso. En un sentido más concreto y práctico, el término *pastoral*, con todo lo que precede a *potestas immediata et ordinaria*, se aplica a las funciones dinámicas que el obispo ejerce hacia su grey.

Estas funciones se sintetizan también en una fórmula densa y fecunda, bíblica, estereotipada y querida por la tradición: el *pascere gregem*, es decir, apacentar las ovejas de la propia diócesis, los fieles, con miras a la *salus animarum*. ¿Cuál es el significado de la función *pascere gregem*? En primer plano, una *potestas pascendi*. Es la raíz de donde parten, como las especies de un género común, la *potestas docendi*, la *potestas regendi*, etc.⁶². En segundo lugar, el ejercicio de dichas facultades. Durante Vaticano I, en los debates sobre los poderes del obispo, el teólogo Zinelli trató de aclarar el sentido de este ejercicio describiendo el siguiente panorama:

Corresponde al obispo pastorear el rebaño. No hay, en la Sagrada Escritura, en las obras de los Santos Padres, en el lenguaje cristiano ordinario, una imagen más familiar del

⁵⁶ Santo Tomas, *De Perf. Vit. Spir.* 23, 4.

⁵⁷ *Id.*, *Comentario a Tit.* 1, 2; II-IIae, 184, 6, 1.

⁵⁸ *Id.*, *De Perf. Vit. Spir.* 23, 4.

⁵⁹ J.-P. Torell, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961, p. 11.

⁶⁰ Mt. 25, 21-23.

⁶¹ J.-P. Torell, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, pp. 113-114.

⁶² *Ibid.* p. 127.

gobierno episcopal que la del obispo como pastor que pastorea su rebaño. Bien ahora; el obispo apacienta su rebaño tanto por el ejercicio de la potestad de orden como por el ejercicio de la potestad de jurisdicción (...). Por tanto, la jurisdicción episcopal se extiende a todo lo que es necesario para que los fieles alcancen la vida eterna. Y, por tanto, el obispo debe dedicarse a las siguientes tareas: 1) administrar los sacramentos; 2) promulgar leyes para el bien del pueblo cristiano; 3), monitorear el cumplimiento; 4) visitar la diócesis; 5) predicar; 6), ser juez en los conflictos religiosos, 7) castigar a los culpables, etc. Todas estas y otras funciones similares implican la palabra *pascere*⁶³.

Para Santo Tomás, este conjunto de funciones vinculadas al ministerio del obispo se presenta como un conjunto concreto, práctico y pragmático, bien delimitado, y lleva el nombre de *misión pastoral*.

5.4.2. Los obispos titulares

Según Santo Tomás, el estudio de la *misión pastoral* de los obispos tropieza inmediatamente con un problema que plantea un nuevo límite metodológico a nuestro trabajo: la existencia de obispos titulares⁶⁴. Hay varias categorías de obispos en la Iglesia: residenciales, coadjutores o auxiliares, titulares. Naturalmente, la misión pastoral, concretada en un área definida, que es una *diócesis*, no se refiere a obispos puramente titulares; es decir, a aquellos obispos que, siendo *tales* por su elección y su consagración, no tienen un territorio pastoral *in actu secundo*, lo que no les impide tener una misión de otro tipo, y formar parte del *corpus episcopal* y de sus funciones ecuménicas.

Es una pregunta curiosa para el teólogo, aunque marginal en nuestro tema, la que plantean los obispos sin rebaño, sin diócesis *real*. Parece que están sujetos a un complejo de inferioridad que se expresa inmediatamente en el campo pastoral. Entre los obispos auxiliares o los vicarios apostólicos no existe el *complejo*, ya que la titulación es una denominación legal. Pero, sin duda, hay un nudo gordiano en torno a los obispos puramente titulares. Bajo este aspecto pastoral, la dificultad se tensa y se amplifica. Son obispos, sin duda; pero ¿cuál es la razón de su existencia? El complejo de inferioridad frente a los residenciales poseedores de territorio, sea de jurisdicción propia o subordinada, se basa únicamente en el vacío pastoral: *quoad officium pastorale, non vero quoad dignitatem: quoad agere, non quoad esse*. Sin embargo, esta carencia operativa y finalista es un punto que el teólogo valora o cita con mucha fuerza. Siguiendo a Santo Tomás, deberíamos, por el momento, preguntarnos, al menos en principio, si el obispo puramente titular se encuentra en un estado de perfección, ya que la raíz de este ser no es otra que la devoción a un rebaño⁶⁵. La respuesta no es válida, fácil en teoría, pero no confirmada en la práctica: no se dedican al gobierno pastoral de una diócesis por el título *in actu*, pero sí *in praeparatione animi*⁶⁶. En efecto, el CIC de 1917 les exime de todo *deber pastoral* en la diócesis cuyo título ostentan, así como no les concede

⁶³ DH 3060; 3064; Mansi 52, 1332B-1333B. (DH por Denzinger-Hünemann. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona, Herder, 2000, DH en adelante.)

⁶⁴ Sorprende mucho el hecho de que Santo Tomás haya planteado ya en su tiempo esta incongruencia eclesiológica que persiste en la práctica actual de la Iglesia. Volveremos a él cuando sea el momento adecuado.

⁶⁵ Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 185, a.

⁶⁶ *Ibid*, lib. I, cap. 16: ed. cit., p. 57.

ningún derecho sobre ella, de lo que se sigue que la misión pastoral de la que aquí hablamos no es adecuada⁶⁷.

Para él, el problema teológico y el problema práctico de los obispos titulares sigue siendo incisivo y apasionante. Un viejo problema para teólogos y juristas. Un Melchor Cano, siempre resolutivo, afirmaba en su monumental obra *De locis theologicis: episcopi annulares sine causa in Ecclesia sunt*⁶⁸. La sentencia es firme pero quizás muy comprensible si se analiza a la luz de su contexto histórico. Durante el siglo XVI, el problema de los obispos "con anillos" se presentó en varias ocasiones. El Concilio V de Letrán lo abordó⁶⁹, pero sus decisiones fueron acatadas, por orden de aplicación, con reticencias⁷⁰. Persistió la presencia de una legión de obispos sin cargo pastoral. En el Concilio de Trento, se replanteó constantemente sin dudar. El intrépido Bartolomé de los Mártires, entonces arzobispo de Braga entre 1559 y 1582, pedirá "*quod episcopi titulares non creentur nisi exurgerissima causa*"⁷¹; y Bernal Díaz de Luco puso el dedo en la llaga al ver en la Iglesia un ejército de obispos "con anillo", promovidos a fuerza de maniobras simoníacas, que luego circulaban por aquí y por allá sin funciones ni prestaciones precisas, siendo fuente de problemas en las diócesis porque venden a bajo precio sus servicios episcopales: "*cum mundus refertus sit pauperibus episcopis titularibus*"⁷².

5.5. La misión pastoral de los obispos según la perspectiva tomista

Vamos a hacer una síntesis de la concepción teológica de la misión pastoral de los obispos tal como la enuncia Santo Tomás a través de algunas de sus obras y mostrar sus múltiples fuentes e influencias en la teología posterior.

5.5.1. Originalidad del pensamiento tomista

Se han realizado varios estudios sobre la teología del episcopado de Santo Tomás. Para resaltar su originalidad, nos referiremos al estudio de H. Bouëssé⁷³. Según él, existen varias líneas de demarcación entre Santo Tomás y sus maestros sobre la cuestión del episcopado, que son Pedro Lombardo, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Alberto Magno, etc.

Pedro Lombardo, siguiendo a Hugo de San Víctor, enseña que dentro de un mismo orden, el sacerdocio, hay dos dignidades diferentes, el presbiterado y el episcopado⁷⁴. San Alberto Magno por su parte formulará la distinción de Pedro Lombardo

Como ningún acto puede ser más excelente que consagrar el Cuerpo de Cristo, no se puede encontrar orden de presbíteros superior al presbiterado. Pero hay oficios de jurisdicción

⁶⁷ Can. 348, 2.

⁶⁸ M. Cano, *De locis theologicis*, t. I, Romae, Cucchi, 1900, p. 262.

⁶⁹ Mansi, 32, 875.

⁶⁹ Pedro Lombardo, *IV Sent.* 24,39.

⁶⁹ *Ibid.*, 24, 40.

⁷⁰ H. Jedin, *Breve historia de los Concilios*, Barcelona, Herder, 1960, pp. 97-98.

⁷¹ Cf. Concilium Tridentinum, ed. Goerresiana, Friburgi, XIII, 540.

⁷² *Ibid.*, XIII, XIII, 590.

⁷³ H. Bouëssé, « Épiscopat et sacerdoce (suite) », pp. 368-391.

⁷⁴ Pedro Lombardo. *IV Sent.* 24; P. L. 192, 904. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis*, II, 3, 5; PL 176, 423.

con relación al Cuerpo Místico, de los que están encargados los que han recibido estos oficios: y cuando los reciben, asumen una gracia, si son dignos de ella, no con miras al orden, sino para el ejercicio de una jurisdicción en la Iglesia⁷⁵.

Esta conclusión se sigue normalmente de la distinción entre orden y dignidad: el episcopado es solo un simple poder de jurisdicción⁷⁶.

San Buenaventura adopta el principio establecido por San Alberto: el episcopado no puede figurar entre las órdenes sacramentales, porque no confiere ningún poder especial sobre la Eucaristía. Es por tanto una *dignidad*, como la del arcipreste, patriarca, soberano pontífice. Santo Tomás evitará cuidadosamente esta confusión.

Además, el Doctor Franciscano difiere de San Alberto sobre la naturaleza del poder episcopal: no es un simple poder de jurisdicción, porque "el episcopado confiere una cierta elevación (*eminencia*) que permanece siempre con el carácter del orden, aunque toda jurisdicción se reprime"⁷⁷. Santo Tomás retendrá esta observación, sin admitir sin embargo la explicación de San Buenaventura: éste ve, en efecto, en la dignidad episcopal "una ampliación del poder de atar y desatar"⁷⁸. El Episcopado en cuanto se distingue del presbiterado expresa cierta dignidad, el oficio auxiliar del obispo; por lo tanto, estrictamente hablando, no es el nombre de un orden, ya que no se imprime ningún carácter nuevo, no se otorga un nuevo poder, sino que se amplía el poder previamente otorgado⁷⁹.

La posición de Tomás en su *Comentario a las Sentencias* tiene en cuenta las de San Alberto y San Buenaventura. Como ellos, enseña que los siete órdenes son sacramentales e imprimen un carácter formando un todo *potestativo*⁸⁰: la sacramentalidad del orden se le aparece desde este momento ligada al carácter⁸¹. Y es por esto que rechaza la sacramentalidad del episcopado: el carácter del sacramento del Orden se ordena a la Eucaristía; el episcopado no imprime carácter, no da nuevo poder sobre la Eucaristía; por tanto, no es un orden sacramental⁸².

Sin embargo, para dar cuenta del poder propio del obispo, desarrolló una doctrina original. A la objeción que aboga por la distinción de las dos potestades, orden y jurisdicción, para vincular las potestades episcopales, incomunicables, a la potestad de orden, responde: La potestad episcopal no es sólo potestad de jurisdicción, sino también un poder de orden, como hemos dicho, en el sentido en que comúnmente se entiende la palabra⁸³. El poder episcopal es un poder *nuevo*, no una simple ampliación de un poder ya poseído; pero no es sólo un poder de jurisdicción. Santo Tomás alega la autoridad del Pseudo Dionisio, introducido por San Alberto en la cuestión del episcopado.

⁷⁵ *Ibid.*, 39.

⁷⁶ *Id.*, 24, 40.

⁷⁶ *Id.*, *IV Sent.* 24, 3, 2, 3; 24, 3, 2, 3, 3.

⁷⁷ Bonaventura, in *IV Sent.* 24, II, 2, 3.

⁷⁸ *Ibid.*, ad 3 m.

⁷⁹ *Id.*, 24, II, 2, 3.

⁸⁰ Alberto, *IV Sent.* 24, 17; 24, 23; 24, 25; 24, 26; San Tomás, *IV Sent.* 24, 1, 2, 2; 24, 2, 3, 6; 25, 1, 1, 2.

⁸¹ *Ibid.*, *IV Sent.* 24, 1, 2, 1; 24, 3, 2, 2; 25, 1, 2, 2.

⁸² *Id.*, *IV Sent.*, 24, 3, 2, 2, 2.

⁸³ *Id.*, *IV Sent.* 24, 3, 2, 3; 24, 3, 2, 3, 3.

En su comentario sobre *La Jerarquía Eclesiástica*, escribió: Si entendemos la palabra de orden como propiamente hablado designa un poder espiritual con miras a los actos sacramentales, el episcopado no es un orden distinto del presbiterado, porque ningún acto puede exceder ese del presbítero. Pero si el poder espiritual para realizar estos actos se llama orden, entonces el episcopado es un orden por encima del presbiterado⁸⁴.

Ampliando la distinción utilizada por San Alberto entre potestades sobre el Cuerpo de Cristo y sobre su Cuerpo Místico⁸⁵, Santo Tomás reconoce en el obispo en relación con el Cuerpo Místico una nueva categoría de potestades, distintas de la simple jurisdicción: Podemos considerar la palabra *orden* según que designa un determinado oficio en relación con determinadas acciones sagradas. En este sentido el episcopado es un orden, porque el obispo posee en las acciones jerárquicas relativas al Cuerpo Místico un poder superior al del presbítero⁸⁶. El vocabulario deja entrever algunas vacilaciones, en particular sobre el concepto de actos jerárquicos⁸⁷. Su obra *De perfectione vitae spiritualis* será más afirmativa: Se equivocan los que pretenden que el episcopado no es un orden, al oír cosas absolutamente: Dionisio dice expresamente que hay tres órdenes en la jerarquía eclesiástica, obispos, presbíteros y diáconos. El obispo tiene órdenes en relación con el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia, sobre el cual recibe la responsabilidad principal y real. Pero en cuanto al verdadero Cuerpo de Cristo, que está contenido en el Sacramento, no tiene orden superior al presbítero. Que tiene, en cambio, un orden y no una simple jurisdicción, como un archidiácono o un párroco, se desprende del hecho de que, si un obispo depuesto es restituido, no es re consagrado: el poder del orden permanece, como ocurre en otros órdenes”⁸⁸.

5.5.2. Dos tendencias: dogmática y pastoral

De entrada, conviene señalar que en la enseñanza del Doctor Angélico sobre los obispos podemos distinguir dos aspectos que prevalecen, se entrelazan y engendran los otros: el aspecto dogmático y el aspecto pastoral.

5.5.2.1. El aspecto dogmático

El estudio teológico de la figura del obispo, bajo el aspecto de problemática dogmática, está lleno de altibajos evolutivos, pero en conjunto es un discurso innovador, sintético e ingenioso. J. Lecuyer revisó en profundidad y científicamente las distintas etapas de la investigación tomista⁸⁹.

Es muy asombrosa la fidelidad del teólogo a los postulados metodológicos: Tomás está siempre atento a la enseñanza de los Padres. Este amor por la *doctrina maiorum* es una constante en su obra teológica.

⁸⁴ Alberto, *De Eccl. Hier.* V.

⁸⁵ San Tomás, *IV Sent.* 24, 5.

⁸⁶ *Ibid.*, 24, 3, 2, 2.

⁸⁷ *Id.*, *IV Sent.* 2, 1, 2.

⁸⁸ *Id.*, *De Perf. Vit. Spir.* 24, 4.

⁸⁹ Cf. J. Lecuyer, « Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat », pp. 29-52.

Sobre la cuestión de la sacramentalidad episcopal, problema de primer orden en la dogmática *De episcopis*, fuerte corriente tradicional, refrendada por la "autoridad" de San Jerónimo, Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, negaba la sacramentalidad, distinción entre episcopado y presbiterado; el episcopado se reduce, por tanto, a un *oficio*, del que toma su nombre. Poco a poco, sin embargo, el problema emerge con sus finas distinciones, que se impregnan verticalmente, teológicamente: la documentación se enriquece, la terminología se vuelve más matizada y más exacta.

La conmovedora afirmación final se hace afirmando que el *ordo episcopalis* es responsable de *principalis et quasi regalis cura Corporis Mystici*; es un *ordo* y no una mera jurisdicción, ya que el obispo puede realizar ciertas acciones que el simple presbítero no puede. Que estas acciones son propias del orden episcopal se prueba por el hecho de que éste no las puede delegar, ya que la jurisdicción no es delegable⁹⁰.

El hecho de no haber podido escribir un tratado orgánico "*De sacramento Ordinis*" en la *Summa Theologiae*, nos priva de ver al mismo Doctor angélico reunir todos estos elementos dispersos en una hermosa síntesis. Sin embargo, los elementos dispersos aquí y allá, y el avance rectilíneo y punzante de los últimos escritos, permiten adivinar cuáles habrían sido sus conclusiones finales⁹¹.

5.5.2.2. El aspecto pastoral

Presenta, en la teología tomista del episcopado, más claridad y más belleza. Más claridad, porque, a nuestros ojos, las fuentes también son más cristalinas; más belleza, porque, bajo esta dimensión práctica, su presentación hace del obispo una auténtica encarnación de la imagen del Buen Pastor, solícito y amoroso, que guarda el rebaño, lo hace pastar, lo gobierna con alerta vigilancia. En sí mismos, los dos aspectos son inseparables y están intrínsecamente vinculados. El aspecto dogmático impregna la dimensión pragmática en contenido y significado; la obra pastoral del obispo deriva de su esencia constitutiva; es una implementación de la gracia recibida.

5.5.3. Los cuatro pilares de la teología tomista del episcopado

Abordaremos estos pilares en la nota final de la presentación tomista sobre el episcopado. Estos cuatro pilares, consistentes, armonizados e íntimamente ligados, forman una torre cuya sólida arquitectura está formada por diferentes piedras de tamaño variable ancladas entre sí: en orden ascendente, desde los cimientos hasta la cima. Nacen juntos y crecen apoyados de abajo hacia arriba de forma sinfónica y uniforme. Estos cuatro pilares sobre los que descansa la estructura teológica tomista de la "misión pastoral" son los siguientes:

- En primer lugar: los obispos, sucesores de los Apóstoles, continúan ministerialmente la obra de Cristo en su Iglesia.
- Segundo: la misión pastoral es la *causa última* de la existencia del episcopado.

⁹⁰ Santo Tomas, *De Perf. Vit. Spir.*, 24, 7.

⁹¹ Cf. J. Lecuyer, « Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat », pp. 51-52.

- En tercer lugar: es también la razón teológica decisiva para afirmar que el estado episcopal es un “estado de perfección”.
- Y, en cuarto lugar: la “*utilitas Ecclesiae*” o la eficacia del ejercicio de esta misión es el criterio supremo que debe guiar la elección e incluso la destitución de los obispos.

Analícemos ahora cada uno de estos puntos mostrando su interconectividad y las consecuencias en la posterior elaboración de nuestro problema.

5.5.3.1. Obispos como sucesores de los apóstoles.

La formulación tomista se expresa así: la misión pastoral de los obispos es una continuidad *ministerial*, en el espacio y en el tiempo, de la obra de Cristo, como sucesores de los Apóstoles. En esta tesis están las otras tres conclusiones que están presentes como en germen, como el árbol en la semilla. Por eso, esta afirmación principal de su teología del episcopado merece un mayor desarrollo. La forma válida de análisis o método no puede ser otra que la perspectiva estrictamente teológica, es decir la que rima con los datos revelados; estos son los indiscutibles *primeros principios* en los que se arraiga la reflexión del teólogo⁹². Estos datos están contenidos en la Tradición y en la Biblia, depósito de la divina Revelación de Dios al género humano.

5.5.3.2. La misión pastoral como *causa finalis* del episcopado

También es oportuno comenzar aquí proponiendo el enunciado de la proposición de Santo Tomás en forma de tesis: La misión pastoral es la *causa finalis* de la existencia de los obispos en la Iglesia. Los argumentos de esta aseveración nos los proporciona el Doctor Angélico con inextricable argumentación y con generosa medida. El punto de partida es el concepto mismo de *causa finalis*. Con un lenguaje culto y técnico, inspirado en Aristóteles, Tomás de Aquino desentraña la idea metafísica de la *causa final*, no en el sentido primario y negativo de completar o consumir una cosa, sino en el sentido dinámico de perfeccionar o consumir un ser, una acción, según una hermosa distinción agustiniana⁹³. En un sentido ontológico e incluso estético, la acción humana tiende a producir perfección en las cosas. Lo *final* es lo perfecto, lo *totalmente* hecho, lo *acabado* en belleza. Como el poema, como la rosa. Si hablamos correctamente, sólo el agente racional trabaja deliberadamente para un *fin*⁹⁴. Todos los actos del agente intelectual “llevan la marca del sentido finalista, la intencionalidad del fin, porque ser inteligente es precisamente eso: actuar por premeditación o por elección, por la idea del fin que se propone alcanzar”⁹⁵.

Por otra parte, *fin*, *bien* y *belleza*, en sentido ontológico, son idénticos. El bien es el objeto de la voluntad. Por tanto, cuando se actúa deliberadamente, se actúa impulsado por un “buen fin”. Todo agente está tenso por la solicitud del fin que, siendo el último en el orden de la ejecución, *in ordine executionis*, es el primero

⁹² Santo Tomás, *Metaphysicorum*, lect. 1, n.10; *Metaph.*, lect. 3, n. 60.

⁹³ *Id.*, *Summa Theologica* I-II, q. 1, aa. 1-3; PL 36, 230 (se refiere a Agustín).

⁹⁴ *Ibid.*, I-II, q. 1, a.

⁹⁵ *Id.*, IV.

en el orden de la intencionalidad, *in ordine intentionis*, del agente⁹⁶. Sólo en este sentido el fin es la verdadera causa. Esta causa que Aristóteles definió de un solo trazo: *id cuius gratia aliquid fit*. Es decir, aquel por cuya gracia o motivo actúa la causa eficiente⁹⁷. “La primera de todas las causas, dice Santo Tomás, es la *causa final*. Es que la materia no adquiere forma si no es movida por el agente, ya que nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; a su vez, el agente realiza un movimiento sólo por la intención del fin”⁹⁸. La causa real, el principio impulsor de los actos humanos, el aguijón del agente. “Con esto aparece la modalidad propia y constitutiva de la causa final. El fin es la *causa primera*, ya que el agente actúa impelido por el *deseo* y el *apetito* del fin, el cual da así a su acto una determinada tendencia y movimiento. El movimiento de la causa final es el complemento de la causa eficiente, su determinación última de actuar. El fin debe ser querido y deseado por el agente voluntario para que despliegue los resortes de su acción. Por eso el todo constitutivo de la causa final reside en la bondad objetiva del fin. Por tanto, si el fin y el bien se identifican y constituyen el objeto formal de la voluntad, el movimiento de la causa final es el mismo movimiento e influencia del bien sobre el apetito voluntario. No es necesario buscar otro modo de acción del fin fuera de la esfera de acción del bien sobre la facultad volitiva. En una palabra: la influencia de la causa eficiente consiste en actuar (*agere*); la influencia del fin consiste en ser deseado, querido⁹⁹.

Después de esta explicación de conceptos metafísicos, claramente tomistas, es hora de preguntarse: ¿Cuál es la causa final de la institución del episcopado en la Iglesia? ¿Cuál es el fin, el porqué de la existencia de los obispos en la Iglesia? Un tomista distinguirá siempre, antes de responder, una jerarquía de fines: está el *fin cui*, que es la persona *para la* que se plantea la acción; el *fin qui*, que es la acción misma; el *fin quo*, que es la posesión o cumplimiento del fin. Hay un *fin inmediato* y un *fin último*, es decir, una subordinación de un fin a otro fin superior y muy superior.

También; aplicando estos conceptos a la cuestión abierta, nos vamos a referir en el plano eclesial al término inmediato de la institución del episcopado. Para Santo Tomás, este *fin* no es otro que la *misión pastoral*. Para ello, instituyó el episcopado. Esta es su *causa final* inmediata. No se puede dejar de apreciar la excelencia de la técnica, la estética metodológica y la máxima creatividad del método reflexivo de Santo Tomás. En consecuencia, los "Obispos, que se constituyen en pleno poder sobre el rebaño, tienen que cuidar de súbditos con más responsabilidades que los mismos párrocos"¹⁰⁰.

El obispo es un "perfeccionista", lo que implica dinamismo activo, entrega a la acción¹⁰¹. “El estado episcopal consiste en comprometerse, por amor de Dios, a

⁹⁶ *Id.*, I-II, q. 1, a. 1 ad 1.

⁹⁷ Aristóteles, *Ethica*, lib. 1, c. 5.

⁹⁸ Santo Tomás, *Suma teológica* I-II, q. 1, a.

⁹⁹ *Id.*, *Summa Theologica* I-II, q. 1, a. 2; *De Veritate*, q. 22, a. 2.

¹⁰⁰ *Id.*, *De perfect. vitae spirit.*, cap. 20, pp. 140-142.

¹⁰¹ *Id.*, *Summa Theologica*, II-II, q. 184, a. 7

la salvación de los hombres”¹⁰². En otras palabras: prolongar la obra de Cristo como su fiel ministro, como su fiel imitador. Por nada del mundo, ni siquiera para entrar en un instituto religioso de vida contemplativa, se le permite abandonar el rebaño¹⁰³. Menos aún dejarlo en los dientes del lobo, como un vulgar mercenario, por miedo a perder la vida¹⁰⁴. Su misión inmediata es, por tanto, dejarlo todo, renunciar a todo para dedicarse enteramente al servicio de Dios y del prójimo¹⁰⁵ “*Ad proximorum dilectionem intendunt*”: buscan sólo el bien del rebaño. En otra ocasión, recuerda la escultórica frase de San Agustín, grabada en las entrañas del apóstol, puro sonido de alas y fuego que define el episcopado al decir que es un ejercicio de caridad: “*Est amoris officium*”¹⁰⁶. Amor de Dios, vínculo de perfección¹⁰⁷, y por amor de Dios, amor al prójimo. Era el deseo activo de “*instaurare omnia in Christo*” lo que ardía en el pecho de San Pablo. En esta obra de amor, en esta proyección total hacia las almas, la misión de los obispos alcanza un nivel igual al de la misión de Cristo y de los Apóstoles¹⁰⁸.

Est amoris officium es la esencia del episcopado. Las razones de esta entrega activa y plena al amor al prójimo las explica Santo Tomás en un capítulo jugoso y suave del librito *De perfecte vitae christianae*. Pero también nos vamos a basar en la *Suma* que contiene dos tratados sustanciales sobre el amor: el *De amore*¹⁰⁹ y el *De caritate*¹¹⁰. Las formas supremas del amor al prójimo, que van más allá de lo absolutamente necesario para salvarse y van más allá de la *perfección común*, son tres: *extensión, intensidad, obras*. Según Santo Tomás, estas tres formas supremas del amor deben encontrarse en el obispo.

La primera, en términos de extensión, porque los obispos reciben la misión de ejercer el *amoris officium* en toda su diócesis; suele haber quienes los odian, los persiguen y los blasfeman. La única respuesta es el amor, la caridad, la benevolencia material y espiritual hacia el enemigo y el perseguidor. Un ejemplo lo dieron los apóstoles, de los cuales los obispos son los sucesores: en medio de la multitud de perseguidores, ellos pagaron sólo con la moneda de la caridad, obteniendo así la salvación, la salud eterna. El Señor los envió como "ovejas entre lobos"¹¹¹ para que aunque los muerdan, traten de convertirlos. Fiel a este mandamiento, San Pablo exclamó con gozoso heroísmo, en la persona de todos los obispos que son *veri pastores*:

Hasta ahora, tenemos hambre, tenemos sed, estamos desnudos, maltratados y errantes; nos desgastamos trabajando con las manos. Somos insultados y bendecidos; somos

¹⁰² *Ibid.*, II-II, q. 185, a. 4.

¹⁰³ *Id.*, II-II, 185, a.

¹⁰⁴ *Id.*, *De perfect. vit. spir.*, cap. 16.

¹⁰⁵ *Id.*, *Summa Theologica*, II-II, q. 184, a. 7 ad 2.

¹⁰⁶ *Id.*, *In Ioan.* 21,17, tract. 123: PL 35, 1967; *Suma teológica*, II-II, q. 185.

¹⁰⁷ *Id.*, *Summa Theologica*, II-II, q. 184, a.

¹⁰⁸ Ef. 1, 10.

¹⁰⁹ San Tomás, *Summa Theologica*, 1a IIae, qu. 26-28.

¹¹⁰ *Id.*, I a IIae, qu. 23-26.

¹¹¹ Mt. 10, 16. 163; Cant. 8, 6; Jn. 15, 13; 2 Cor., 12, 15.

perseguidos y lo soportamos; somos calumniados y consolamos. Nos hemos vuelto como la inmundicia del mundo, hasta ahora la basura universal¹¹².

La segunda, en cuanto a la *intensidad*, porque los obispos están obligados a exponerse, como el Buen Pastor, a todos los riesgos, incluida la muerte, por la salvación de su rebaño. Del mismo Evangelio y de todos los comentarios de los Santos Padres se deduce que es una obligación inherente a la cura pastoral no huir de los peligros, ni siquiera de la muerte, por la salvación del rebaño que ha confiado al obispo. El amor en él debe ser más fuerte que la muerte.

La tercera, en lo que a *obras* se refiere, está anexa a la oficina. Para esto, el obispo se compromete a administrar bienes espirituales a su prójimo. Es como un *mediador* entre Dios y los hombres, actuando como el verdadero Mediador, Jesucristo. En virtud de su función, ante Dios, es el *representante* del pueblo que *ofrece* al Señor el holocausto de alabanza y el holocausto propiciatorio. Y, de *frente* al pueblo, actúa como Dios como padre, líder, juez, médico y ministro de los sacramentos. Como *persona de Dios*, *personam Dei gerit*, revestido de virtud celestial, *quasi virtute Domini*, ejerce sus funciones ministeriales.

El rito de la *ordenación* o *consagración episcopal*, tan explícito al manifestar las nuevas funciones pastorales del obispo, recuerda, en un lenguaje solemne y conciso, esta obligación del obispo de consagrar toda su vida a la *grey* transformando el amor en obras. De ahí la obligación del obispo de un servicio permanente y humilde. “Pues bien, el obispo se convierte en *servidor* de todos los fieles que se le encomiendan, de modo que debe consagrarse no a sí mismo y a los suyos, sino a los demás y al bien espiritual de ellos. Esta es la doctrina y el ejemplo de San Pablo: “como yo, me esfuerzo por agradar a todos en todo, no buscando mi propio interés, sino el de la mayoría, para que se salven”¹¹³; “Sí, libre de todos, me he hecho esclavo de todos, para ganar a la mayor parte”¹¹⁴, “Pero, poseyendo este mismo espíritu de fe, como está escrito: Creí, por eso he hablado, nosotros también creemos, y por eso hablamos, pero a Cristo Jesús, Señor, y a vosotros, siervos, os predicamos por amor de Jesús”¹¹⁵.

Pero es quizás donde el argumento tomista alcanza su síntesis más ajustada y lúcida, es en el análisis de la *moralidad* del deseo del episcopado. La pregunta surge en relación con una célebre frase de San Pablo, largamente invocada en la tradición escolástica y tal vez frecuentemente afectuosa en la imaginación de quienes aspiran a la dignidad episcopal. Escribiendo a su querido Timoteo, el Apóstol decía: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*¹¹⁶. En otras palabras: “Si alguno quiere el episcopado, buena obra desea”. La glossa tomista desmonta y resuelve el problema moral con una triple distinción. Son distinciones que constituyen principios o elementos fundamentales en la reflexión teológica de

¹¹² 1 Cor. 4, 12.

¹¹³ 1 Cor. 10, 33.

¹¹⁴ 1 Cor. 9, 19.

¹¹⁵ 2 Cor. 4. 13.

¹¹⁶ 1 Tim. 3,1.

Santo Tomás sobre el episcopado. En el episcopado, dice, se pueden considerar tres aspectos:

La primera es la *misión pastoral*. La principal y última categoría en el episcopado es el ministerio pastoral, “*episcopalis operatio*”; a través del ministerio, el obispo se entrega al servicio utilitario de los demás, es apacentar el rebaño¹¹⁷. Podemos destacar aquí la fuerza de las dos expresiones de la terminología de la metafísica de Santo Tomás ya explicadas más arriba: *causa principal* y *causa final*. Este es, pues, el aspecto fundamental del episcopado. Los otros son secundarios, concomitantes.

El segundo es el *colmo de la dignidad*. De hecho, ser obispo es una alta dignidad. Es una categoría social privilegiada. Hecha esta triple distinción, la respuesta al problema moral, ¿es lícito o no desear el episcopado?

Desear el episcopado en vista de los bienes y honores que conlleva es manifiestamente ilícito y fruto de la codicia o la ambición. Esto es lo que el Señor reprochaba a los fariseos: “Él ama los primeros asientos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, ser saludado en las plazas y ser llamado maestro, Rabhi, por los hombres”¹¹⁸. Es la *praeesse*, que la tradición opone al *prodesse*. Desear el episcopado por la excelencia de la dignidad es vana presunción, ya que nadie lo merece por sí solo. Es una nobleza que no se puede conquistar, se da y se recibe.

También es *loable* el deseo del episcopado cuando el espíritu divino enciende en el alma la llama irresistible del celo por el anuncio de la Palabra de Dios y la sed de la salvación de los demás. Isaías, ofreciéndose a Yahvé para el oficio de predicar, es un ejemplo típico de esta llama sedienta, pero antes de ser purificado por el fuego del altar¹¹⁹. Ahora bien, el oficio de predicar “es la principal misión de los obispos” en la economía de la Iglesia. Por tanto, si alguien se siente impulsado divinamente a este oficio y desea para él el episcopado, loable es el deseo, porque es una vocación que viene de lo alto¹²⁰.

La misión pastoral, en su esencia constitutiva y en su ejercicio apasionado, preside toda la arquitectura tomista del episcopado; es la clave de toda esta respetuosa y perspicaz reflexión teológica. Este es el hilo conductor de toda esta teología del episcopado. Es, en una palabra, la *causa final*, omnipresente y vivificante, del ser episcopal.

5.5.3.3. La misión pastoral y el estado de perfección episcopal.

Esta teología tomista, que es una reflexión muy innovadora sobre el ser constitutivo de la misión pastoral y sobre sus fines, sobre sus causas estáticas y dinámicas, tiene todavía sorpresas guardadas. Uno de ellos es que el ministerio episcopal se eleva a un estado de perfección. Y lo eleva precisamente apoyándose en su *misión pastoral*.

¹¹⁷ Jn. 21, 17.

¹¹⁸ Mt. 23, 6-7.

¹¹⁹ Is. 6, 8; II II, q. 185, a. 1 ad 4.

¹²⁰ Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 185, a. 1.

La afirmación también puede formularse de manera concluyente: la misión pastoral es la *razón decisiva* que eleva el estado episcopal al estado de perfección. El punto de partida de esta tesis parte de algunos pasajes de Pseudo Dionisio, pocos en número o muy claros, pero suficientes para que el Doctor Angélico, con una sutil ingenuidad teológica, elabore a partir de ellos una teoría de los estados de perfección que se convertirá en clásico más adelante. El texto básico parece ser este: Dionisio designa por *perfectores* a los jerarcas o a los obispos; y *perfectos* a los monjes, a los que designa con el nombre de monjes o terapeutas, es decir, servidores de Dios¹²¹. Ambos están en la cúspide de la trilogía dionisiaca: purgación, iluminación, perfección¹²². El término *perfector* tiene un significado *activo* evidente. Con el pequeño paquete de estas distinciones, hábilmente mezcladas, la media docena de citas se refieren casi siempre a los mismos textos, Tomás de Aquino construye su pequeño tratado sobre el estado de perfección episcopal.

El análisis de las razones que sustentan y configuran esta tesis es tema de otro artículo. Nos limitamos, pues, a subrayar que la razón decisiva por la que el episcopado es un estado de perfección deriva de la *misión pastoral*. La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad; Sin embargo, “los obispos están obligados a ejercer esta perfección desde el inicio de su cargo pastoral, que lleva consigo la vocación de servicio al prójimo”¹²³. Es una devoción estable, un estado de vida. La perfección del estado episcopal, precisó en otra ocasión, consiste en que el obispo se comprometa, por amor de Dios, a amar al prójimo¹²⁴, incluso el heroísmo, si es necesario.

*Status perfectionis duplex est: praelatorum et religiosorum; sed aequivoce, quia religiosorum est ad acquirendam perfectionem; status autem praelationis non est ad acquirendam sibi, sed ad habian communicandam*¹²⁵.

Poniendo los dos estados en una escala de valor, confiados, un poco circunspectos, dice Santo Tomás, las apariencias pueden engañar para hacer creer que el "estado religioso" es superior en belleza y en mérito objetivo al estado episcopal¹²⁶. Pero el Doctor Angélico desbarata el engaño, demostrando que el estado episcopal posee virtualmente las cualidades específicas del religioso al insistir en los títulos de perfección activa que sólo posee el obispo¹²⁷. Ejercen, repartiendo perfección, vida, amor¹²⁸. Todo el argumento de Santo Tomás gira en torno al eje áureo de la misión pastoral, en torno al “*amoris officium*”.

¹²¹ *Ibid.*, II-II, q. 184, a. 5.

¹²² PG 3, 513, 532.

¹²³ Santo Tomas, *Summa Theologica*, II-II, q. 184, a. 7 ad 2; q. 185, a.

¹²⁴ *Ibid.*, II-II, q. 184, a. 7 ad 2; q. 185, a.

¹²⁵ Mt. 19, 21 ; II-II, q. 185, a. 4 ad 1.

¹²⁶ Santo Tomas, *De perfectione vit spir.*, cap. 17.

¹²⁷ *Ibid.*, cap. 17-18, pp. 136-138.

¹²⁸ Cf. R. Carpentier, « L'Évêque et la vie religieuse consacrée », in *NRT*, 84, 1962, pp. 475-494.

5.5.3.4. La *utilitas Ecclesiae*, criterio para la elección y destitución de los obispos

La última conclusión a la que llega Santo Tomás sobre la *misión pastoral* de los obispos tiene más raíces prácticas que teóricas, y puede formularse de la siguiente manera: la *utilitas Ecclesiae* es el criterio supremo para la elección y destitución de los obispos. Se trata, por supuesto, de la eficacia en el ejercicio pastoral, eficacia ordenada y condicionada por la *utilidad* que la misión episcopal aporta a la Iglesia. Este criterio decisivo tanto para la elección como para el elector y el mandatario. A quien corresponde el nombramiento de los obispos, está obligado a administrar fielmente los ministerios divinos, es decir, administrarlos para la *utilidad* de la Iglesia, según el precepto del Apóstol (1 Cor. 4, 2). Y los ministerios divinos no están encomendados a los hombres para recibir recompensa; debe esperarlo en la próxima vida. Por tanto, quien ha de elegir o nombrar un obispo no está obligado a elegir al mejor de todos, sino según el grado de caridad de los candidatos, el que sea mejor para el gobierno de la Iglesia, es decir, al que es capaz de instruir, defender y gobernar pacíficamente a la Iglesia. Por eso dice San Jerónimo que “algunos no se preocupan de poner en la Iglesia como pilares a los que saben que pueden ser más útiles, sino a los que aman más, o a los que están obligados por sus dones, o a los que fueron encomendados o, los que silenciaron otras cosas peores, lograron con regalos ser promovidos al clero¹²⁹”.

Por su parte, el elegido, el obispo, debe regirse por los mismos criterios. “Por lo tanto, debe conservar el cuidado pastoral de su rebaño mientras pueda estar al servicio del bien espiritual de los que le han sido confiados. Ni siquiera el dulce reposo de la contemplación excusa esta tarea”. Así Pablo sufrió pacientemente para atender a las necesidades de los que se le encomendaban, la demora de la bienaventuranza¹³⁰. Menos aún pueden excusar otros motivos inferiores¹³¹. “Puede suceder, dice, que el obispo esté impedido de procurar el bien de sus súbditos, a veces por falta personal, que puede ser: de conciencia, por ejemplo, si es homicida o simoníaco; o del cuerpo, por ejemplo, si es viejo y está enfermo; o de la ciencia, por ejemplo, si no es bastante capaz de gobernar, o de la irregularidad, por ejemplo, si es bígamo. Otras veces la *inutilidad* viene de los sujetos, con los que no se puede hacer más. A lo que San Gregorio escribe: “Debemos soportar los malos con paciencia cuando entre ellos hay algunos buenos a los que podemos ser útiles”. Cuando esta utilidad ya no es posible, trabajar con los malos es completamente infructuoso¹³²”.

Si hay motivos para presentar la renuncia, el superior que impuso el cargo debe aceptarla. “Y sólo el Papa puede dispensar el voto perpetuo por el cual el obispo, al tomar posesión de su cargo, está obligado a cuidar de sus súbditos¹³³. Son

¹²⁹ Tit. 1, 5: ML. 26, 596.

¹³⁰ Flp. 1, 22-24.

¹³¹ Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 185, a.

¹³² San Gregorio, *Dialogos*, lib. II, c. 3: ML. 66, 138.

¹³³ Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 185, a. 4.

por tanto estas justas razones las que justifican la renuncia voluntaria, al igual que la deposición.

Conclusión

¿Qué se debe retener al final de este capítulo dedicado a los desarrollos de la teología del episcopado en la edad media y en el pensamiento de Santo Tomás? A primera vista, los análisis de este período parecen centrarse en la cuestión de la igualdad sacramental entre presbiterado y episcopado. Por ejemplo, a partir de los siglos III-IV será cada vez más clara la distinción entre episcopado y presbiterado como diferentes grados de la jerarquía eclesiástica. San Jerónimo es el corifeo de la igualdad entre las dos órdenes. Su enfoque para establecer la naturaleza sacramental del obispo se centra en el sacrificio Eucarístico. Enseña que originalmente no había diferencia entre el obispo y el presbítero, ni en el poder de jurisdicción ni en el poder de orden. Al exponer la doctrina sobre los presbíteros, afirma que son presbíteros y como tales iguales al obispo, ya que ambos pueden consagrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo. *Quid enim facit, excepta Ordinatione Episcopus, quod Presbyter non faciat*¹³⁴. El que sintetiza el pensamiento anterior, Clemente de Alejandría, Tertuliano y San Cipriano, y marca la reflexión posterior, el *Ambrosiaster*, el *Decreto de Graciano*, Pedro Lombardo, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor, etc. Por otra parte, Santo Tomás, que nos ofrece la síntesis medieval más elaborada, se presenta como el testafarro de las defensas de la distinción sacramental entre el episcopado y el presbiterado, pero su visión del ministerio episcopal va más allá de esta riña. Se puede resumir en cuatro pilares fundamentales: Primero: los obispos, sucesores de los apóstoles, continúan la obra de Cristo en su Iglesia en el ministerio. Segundo: la misión pastoral es la “*causa finalis*” de la existencia del episcopado. Tercero: es también la razón teológica decisiva para afirmar que “el estado episcopal” es un “estado de perfección”. Y cuarto: la “*utilitas Ecclesiae*” o la eficacia del ejercicio de esta misión es el criterio supremo que debe guiar la elección e incluso la destitución de los obispos.

A la pregunta sobre la naturaleza y el contenido del poder episcopal, la respuesta es obvia a partir de estos cuatro pilares. Consiste en el oficio asignado por Cristo de gobernar la Iglesia¹³⁵, de apacentar el rebaño del Señor¹³⁶, es decir, de instruirlo fielmente en la doctrina divinamente revelada: Id, haced discípulos a todas las naciones¹³⁷, protegiéndolos de toda mala interpretación, falsificación¹³⁸; el oficio de salvar a las ovejas del lobo, incluso dando su vida por ellas¹³⁹; oficio de proveer a los fieles para su conducta en los caminos de la salvación, líderes para la sucesión o para la fundación de nuevas Iglesias, comunidades unidas en torno a un

¹³⁴ San Jerónimo, *Carta a Evagrio*, 85.

¹³⁵ Heb. 20, 28.

¹³⁶ Jn. 21, 15-17.

¹³⁷ Mt. 28, 19.

¹³⁸ CIC. can. 1322, 1.

¹³⁹ Santo Tomás, *De perf. vit. spir.* 16.

obispo, encargado de la evangelización¹⁴⁰ y de los sacramentos¹⁴¹. Testigo, guardián de la fe, el obispo es ante todo *doctor*, porque en la Iglesia todo comienza por la fe. La cátedra es el símbolo del obispo, porque allí, *ex cathedra*, aparece como Doctor de su pueblo, en particular como doctor de los “misterios de la fe y de la perfección cristiana”¹⁴². Esta es la primera de todas sus funciones. Gobernar al pueblo fiel es “para que el hombre ande rectamente en el camino de la salvación, para asegurar a este pueblo tres cosas:

1. Orientación hacia su exacto fin; el superior debe dirigir al inferior;
2. Vigilancia, para que nadie se desvíe del camino, y eso es gobernar;
3. Corrección, para volver al camino recto a los que se han apartado de él”¹⁴³.

Vemos, pues, que la teología del episcopado a finales de la edad media ganó en consistencia teológica, claridad y precisión terminológica con respecto a épocas anteriores, en particular gracias a la aportación de grandes figuras como Jerónimo, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor y especialmente de Santo Tomás. Esto nos abre al análisis de los datos de los concilios de Trento y Vaticano I. Este será el tema del próximo capítulo.

¹⁴⁰ Heb. 6, 2; 1 Cor. 1, 17.

¹⁴¹ Santo Tomás, *Summa Theologica*, III a, 64, 2, 3: *Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta.*

¹⁴² *Ibid.*, IIIa, 72, 4, 3.

¹⁴³ *Id.*, IV Sent. 19, 2, 1.

CAPÍTULO 6. EL EPISCOPADO DE TRENTO AL VATICANO I

Introducción

Tras los desarrollos anteriores relativos a la teología del episcopado en la edad media y en la obra de Santo Tomás, vamos a proceder aquí a un análisis de los datos de la doctrina del episcopado desde el concilio de Trento hasta Vaticano I y que presentan esta característica común: la de no haber producido un *De sacramentis episcopatus*, es decir, un tratado orgánico de teología sacramental sobre el episcopado. Si bien el tema episcopal está bien presente en las sesiones conciliares de ambos concilios, beneficia sin embargo de un tratamiento disperso, no sistematizado y desarticulado, que no permite hablar de una teología lineal sobre el episcopado. Como es bien sabido, al tratar sólo del primado papal, el Vaticano I dejará, en virtud de su interrupción, un desequilibrio doctrinal que sólo será subsanado por el Vaticano II¹. Esta situación dificulta cualquier estudio que parta de un principio a otro de forma lógica y lineal. De ahí nuestra opción metodológica, de realizar un análisis selectivo de ciertos datos fundamentales sobre el episcopado que aparecen bien en las fases de elaboración de los documentos, bien en su forma final.

6.1. Trento y la teología del episcopado

En opinión de H. Jedin y de muchos historiadores, la gran lacuna del Trento sobre el sacramento del orden se refería al episcopado y no al presbiterado, ya que las tensiones y tendencias que atravesaron todas las obras relativas al sacramento del orden se limitaron a tratar de las ordenes sagradas, dando por sentada la famosa cuestión del "derecho divino de los obispos", cuando sabemos, por ejemplo, que en la XXIII Sesión, los Padres se negaron a afirmar claramente que el episcopado como institución era de derecho divino, como lo era la superioridad del episcopado sobre el presbiterado². Pero al evitar confrontar estos temas, los Padres se darán cuenta más tarde de su gran importancia porque serán tratados de manera muy particular durante el debate conciliar. La consecuencia será aceptar que los obispos reciben su jurisdicción, directamente del Papa y no de Cristo, como también aceptaron una de las tesis mayores de Santo Tomás ya explicada en el capítulo anterior, según la cual el *ordo* puede designar, o el sacramento ordenado al servicio Eucarístico, o el poder de realizar actos jerárquicos, por encima del presbiterado, con miras al cuerpo místico: en el primer sentido, el obispo no tiene nada más que el presbítero; en el segundo, el episcopado es una orden superior al presbiterado³?

¹ Según J.A. Komonchak, en opinión de la mayoría de los teólogos e historiadores, uno de los principales objetivos del Vaticano II era rectificar y completar la eclesiología del Vaticano I al tratar con la naturaleza y el papel del episcopado en la Iglesia. Cf. *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, Paris, Cerf, 1997, p.328.

² H. Jedin, *Histoire du Concile de Trente*. Tome I. La lutte pour le Concile. De la dissolution du Concile de Bâle à l'ouverture du Concile de Trente, Paris, Desclée, 1965, p.8.

³ Santo Tomás, *Suma teológica*, Suppl. q. 40, a. 5.

6.1.1. El conflicto eclesiológico entre *ius divinum* y *ordinatio divina*

En la XXIII sesión, el 15 de julio de 1563⁴, terminó el largo debate sobre la doctrina del Orden iniciado muchos años antes, el 26.04.1547⁵.

¿Cuál es el contexto eclesial y teológico en el que se desarrolló el concilio de Trento? A juicio de J. G. García Aiz, el contexto era muy particular y la situación del momento exigía, sin discusión, la reafirmación de la jerarquía en sentido estricto y de las relaciones de subordinación que implicaba⁶. En esta perspectiva, Trento buscará el término medio entre papalismo y conciliarismo⁷, por un lado, entre tendencias *presbiteranistas* y *episcopalistas*, por el otro. “¿Es el episcopado, sí o no, de institución divina? ¿La jurisdicción de los obispos deriva directamente de Cristo o del Papa? ¿Cómo se define la superioridad del episcopado sobre el presbiterado? ¿Es, sí o no, el episcopado *verus et proprius ordo*, conferido por un *verum sacramentum*? ¿La verdadera noción de sacerdocio se realiza en el presbítero o en el obispo? Todas estas cuestiones fueron discutidas en los largos, apasionados y sabios debates que tuvieron lugar entre octubre de 1562 y julio de 1563⁸.

Sabemos que finalmente Trento no se pronunció sobre la sacramentalidad propia del episcopado, como lo hará después Vaticano II, como veremos en su momento. La causa estaba, al parecer, en el presbiterianismo latente de ciertos teólogos tomistas. En efecto, Santo Tomás no hubiera enseñado que el sacerdocio de los presbíteros representa la plenitud del sacramento del orden por su función primordialmente *eucarística*, no hubiera contemplado el episcopado, por el contrario, ¿de primero en la perspectiva de la regencia de Cristo sobre la Iglesia? No es de extrañar que un obispo, durante los debates, dijera: *Taceant thomistae*⁹.

Ante el carácter explosivo de los debates y la ruptura que amenazaba entre ciertos obispos y teólogos, la asamblea finalmente se contentó con precisar que el obispo pertenece *praecipue* al orden jerárquico, es superior a los presbíteros, le corresponde exclusivamente la facultad de ordenar y confirmar¹⁰.

A la pregunta por qué el sacerdocio y la jerarquía existen en la Iglesia? Trento responde así de manera esquemática.

- En primer lugar, según la “ordenación de Dios” (*Dei ordinatione*) y la “institución del Señor” (*ex Domini Institutione*), hay un sacerdocio nuevo, visible y exterior que confiere la potestad de celebrar la Eucaristía, de perdonar o retener los pecados¹¹.
- En segundo lugar, el sacerdocio del presbítero es, por tanto, "cosa divina" (*divina res*) en el sentido de que "era conveniente, para que se ejerciera con más dignidad y respeto que el que se tiene en la estructura perfectamente ordenada de la Iglesia, diversas categorías de ministros que por su oficio estaban al servicio del sacerdocio¹².

⁴ G. Alberigo, «L'ecclesiologia del concilio di Trento», in *RSCI*, 18, 1964, p.90.

⁵ No duró más o menos 18 años, de 1545 a 1563 bajo los pontificados de Pablo III, Julio III y Pío IV.

⁶ J. Ginés García Aiz, «Consideraciones en torno al conflicto eclesiástico «ius divinum VS ordinatio divina» sobre el canon VI de la sesión XXIII del Tridentino» in *Archivo Teológico Granadino*, 74; 2011, pp. 5-31.

⁷ A. Duval, « L'Ordre au concile de Trente », in *Études sur le Sacrements de l'Ordre*, Paris, Cerf, 1957, pp.304-307.

⁸ *Ibid*, p.305.

⁹ *Id.*, p.310.

¹⁰ DH 1768, 1777.

¹¹ DH 1764; DH 1771; DH 1773.

¹² DH 1765; DH 1772.

- En tercer lugar, el Orden es un “sacramento verdadero y propio instituido por Cristo” (*un instituto Christo Domino*) que imprime un “carácter imborrable o removido”¹³.
- En cuarto lugar, en la Iglesia católica, la jerarquía es “instituida por ordenación divina (*divina ordinatione institutam*) y está compuesta por obispos, presbíteros y ministros¹⁴: esta es la afirmación más importante, ya que está formulada en uno de los cánones conclusivos.
- En quinto lugar, el Concilio declara: “Por encima de los demás grados eclesiásticos, los obispos que han sucedido a los Apóstoles que son superiores a los presbíteros (*presbyteris superiors*) pertenecen principalmente a este orden jerárquico, y que confieren el sacramento de la confirmación, ordenar ministros en la Iglesia y puede desempeñar muchas otras funciones en el ejercicio de las cuales otros ministros menores no tienen poder (*potestatem*)”¹⁵.
- Finalmente, en sexto lugar, el Concilio declara que los obispos nombrados por la autoridad del Romano Pontífice son “obispos legítimos y verdaderos” (*legitimos et veros episcopos*)¹⁶.

Para comprender el alcance de estas afirmaciones conciliares, es necesario tener en cuenta las siguientes observaciones hermenéuticas: en primer lugar, el Concilio de Trento, más que una eclesiología, aunque subyace en una cierta perspectiva eclesiológica, nos presenta un enfoque directamente sacramental, ya que “en Trento no se intenta definir el cuadro teológico de los ministerios de la Iglesia, sino partir de la potestad sacerdotal del ministerio para pensar los sacramentos”¹⁷. Luego, las dificultades que surgieron en la larga elaboración de los decretos sobre el sacramento del Orden estuvieron más motivadas por la cuestión de la potestad de jurisdicción derivada de la ordenación. Esta cuestión se intentó soslayar de ahí la exclusión definitiva de la frase “*ius divinum*” de los decretos aprobados, a pesar de que su posible inclusión fue larga y ampliamente debatida¹⁸. En tercer lugar, tras la discusión sobre el significado de *ius divinum*, el concilio optó por utilizar expresiones más vagas como *Dei ordinatio*, *Domini institutio*, *divina res*, y más específicamente *divina ordinatione* del canon VI, que será la expresión más controvertida de todas. Es impreciso y no es sinónimo de *ius divinum*, y significa que los diversos grados del sacramento del orden, más que una institución inmediata del Señor, se sitúan en el plano divino y son una disposición divina¹⁹. Para Trento, por tanto, la fórmula *divina ordinatione* en sustitución de *ius divinum* tiene un significado indeterminado, es decir, es más genérico y no equivale a una institución inmediata por parte del Jesús histórico. Y. Congar al analizar esta situación dirá que la expresión *divina ordinatione* propuesta por Trento no es sinónimo de “*a Christo instituta*”²⁰.

¹³ DH 1764; DH 1773.

¹⁴ DH 1776.

¹⁵ DH 1768; DH 1777.

¹⁶ DH 1778.

¹⁷ S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado: una interpretación eclesiológica*, Madrid, Paulinas, 1988, p.73.

¹⁸ Cf. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale: momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, Herder, 1964, pp.11-101.

¹⁹ Cf. K. J. Becker, «La diferencia entre obispo y presbítero en el decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del orden y en la Constitución sobre la Iglesia del concilio vaticano II», in *La infalibilidad de la Iglesia*, Madrid, 1978, pp.261-297.

²⁰ Cf. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, pp.31-49.

Jesús Ginés García Aiz habla de un conflicto eclesiológico en la producción tridentina entre *ius divinum* y *ordinatio divina*, es decir, una dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática de los grados del ministerio eclesiástico, que oscila entre una cierta precisión y una ambigüedad cautelosa. Según él, existen dos posiciones eclesiológicas relativas al origen de la *hierarchia ecclesiastica* en el siglo XVI: el *ius divinum* (concepción católica) o el *ius humanum* (concepción protestante).

6.1.2. Síntesis tridentina

Ahora repasemos las declaraciones fundamentales de Trento sobre ciertos aspectos del ministerio del obispo que podemos agrupar en dos categorías.

6.1.2.1. La superioridad del episcopado sobre el presbiterado

Primero, en la XXIII sesión sobre el sacramento del Orden, el concilio se negó a definir que la institución de los obispos y su superioridad sobre los presbíteros fueran del *ius divino*²¹. Sin embargo, los Padres afirmaron solemnemente que los obispos no sólo pertenecen a un grado especial en la jerarquía, sino que, en ese mismo plano, son superiores a los presbíteros²². Sin embargo, al margen de la declaración conciliar, se puede traducir cierto interés en observar que el episcopado como orden superior al presbiterado había llegado a un punto de acuerdo doctrinal casi común entre los teólogos de la época, aunque las explicaciones del hecho fueran bastante diversas²³.

6.1.2.2. La institución del episcopado

En segundo lugar, aunque el Vaticano II nunca usa la fórmula *ius divinum*, sin duda usa expresiones equivalentes: la Iglesia Católica por mandato divino tiene el deber de ir por todo el mundo y predicar el Evangelio a toda criatura²⁴. El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro tiene como institución divina (*ex divina Institutione*) la potestad suprema, plena, inmediata y universal para la cura de almas²⁵. Por institución divina (*ex divina Institutione*) los obispos sucedieron a los apóstoles²⁶. “Como miembros del colegio episcopal, cada uno, en virtud de la institución y precepto de Cristo (*ex Christi institutione et praebeto*) está obligado a preocuparse por la Iglesia universal”²⁷. Por designio divino (*ex divina institutione*), la santa Iglesia se organiza y gobierna sobre la base de una variedad admirable²⁸. El concilio examina sus declaraciones sobre la cuestión históricamente difícil del origen del ministerio: Cristo estableció que los apóstoles y sus sucesores, los obispos, comparten su misión, y estos últimos transmitieron el ministerio a otros en

²¹ J. Pegon, « Épiscopat et Hiérarchie au Concile de Trente », in *NRT*, 82-6, 1960, pp.580-588.

²² DH 1768 ; 1777.

²³ Cf. B. Dupuy, « La théologie de l'épiscopat », in *RSPHTh*, 49, 1965, pp. 288-342.

²⁴ CD 2.

²⁵ Cf. CD 2 ; DH 3064.

²⁶ LG 20.

²⁷ LG 23.

²⁸ LG 32.

diversos grados²⁹: "Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversas órdenes por quienes, desde la antigüedad, se han llamado obispos, presbíteros y diáconos"³⁰.

Sic ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus executor ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur.

Como cita significativa, por un lado la ausencia de la expresión *ius divinum* referida directamente al episcopado en Trento³¹ y Vaticano II³², pero por otro lado, todo el contexto y las fórmulas que intencionalmente sustituyen tal expresión, en particular *divina ordinatio/institutio*, que dan testimonio de una comprensión diversa del *ius divinum*. Esta expresión también se usa en Vaticano I para hablar de la perpetuidad en la sucesión de Pedro calificada como *iure divino*³³. Por lo tanto, es claro aquí que la lectura de la Escritura interpretada por la Iglesia es una forma legítima de reconocer que una institución es de *ius divinum*³⁴. Así, ni la paráfrasis de la institución-ordenación divina de Trento y Vaticano II, ni el *ius divinum* del Vaticano I, deben identificarse con un fundamento exclusivo explícito del Señor, ya que varias estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como testifican las Escrituras, o por la divina providencia que dirigió a la Iglesia post apostólica.

Para eliminar estas ambigüedades, J.M Miller ha propuesto, refiriéndose específicamente al ministerio petrino, que la expresión *ius divinum* se reserve para los estudios históricos, y que se haga una distinción entre la fórmula *institutio divina* para el ministerio petrino y *ordinatio divina* para la realización de la historia del papado³⁵. En este contexto, es también significativo el uso de la expresión de *divina providentia* en LG 23, formulación de alto valor teológico, que subraya el carácter no puramente humano del desarrollo eclesial³⁶.

Trento tuvo como punto de referencia para su doctrina sobre el Sacramento del Orden la carta a los hebreos, enseñando que los apóstoles fueron constituidos sacerdotes por el Señor en la última cena, cuando instituyó la Eucaristía. Por eso, el Orden es un sacramento instituido por el Señor³⁷. Por lo demás, hay varias órdenes, y a cada una de ellas se accede por ordenación³⁸.

6.1.3. Crítica de la perspectiva tridentina

En lugar de fundar toda la jerarquía eclesiástica en la institución, como hace Trento, parece más adecuado partir de la Escritura y la Iglesia, el "sacramento original", como hacen O. Semmelroth, E. Schillebeeckx y K. Rahner³⁹. De este

²⁹ A. Bonet, «Diritto e potere nel momento originario della potestas hierarchica nella Chiesa, stato della dottrina in una questione canonicamente disputata», in *IusCa*, 15, 1975, pp.76-157.

³⁰ LG 28.

³¹ Cf. DH 1776.

³² Cf. LG 28.

³³ Cf. DH 3058.

³⁴ Cf. DH 3054.

³⁵ J. M. Miller, *The divine right of the Papacy in recent ecumenical theology*, A.G., Roma, 1980, p.65.

³⁶ S. Pie, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2007, p.104.

³⁷ Cf. DH 1764, Sesión XXIII, Capítulo I.

³⁸ Cf. DH 1765, Capítulo II.

³⁹ K. Rahner, *Les sacrements de l'Église*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p.89.

modo, el orden y la Iglesia histórica no se separan, situándose la primera, en cierto sentido, por encima de ella. El orden es una dimensión de la Iglesia. La Iglesia es la representación, la manifestación visible de la presencia, activa y en misterio, de Cristo; es el sacramento primordial y cada uno de los sacramentos es un aspecto de esta manifestación. Un sacramento es un acto fundamental de la Iglesia, esencial a su existencia, aunque la reflexión sobre la especificidad sacramental derivada del ser de la Iglesia fue tardía. Un sacramento puede haber sido instituido directamente por Cristo. Pero también puede, es el caso de la mayoría, no referirse a una palabra explícita de institución por parte de Jesús. Como es el caso del orden. “Jesús instituyó el ministerio en la Iglesia. Pero no nos dejó palabra expresa sobre su carácter sacramental⁴⁰. Sin embargo, el orden es parte de la esencia misma de la Iglesia. Es un acto por el cual ella realiza su ser, y es en este sentido, propiamente hablando, que podemos decir que es un sacramento.

6.1.4. Síntesis conclusiva

Pues bien, para una síntesis de la proposición tridentina, vimos que en el Canon VI sobre el sacramento del Orden, se dice que en la Iglesia hay una jerarquía por institución divina, que se compone de obispos, presbíteros y ministros⁴¹. La primera parte del Canon no ofrece dificultad de interpretación, ya que enseña la existencia de la jerarquía en la Iglesia. La segunda parte, la que se refiere a la *ordenación* divina para sustentar la existencia de los tres grados ministeriales, comenzó a ser objeto de controversia durante las mismas sesiones conciliares.

Al interpretar este canon, es necesario recordar que su redacción fue el resultado de quizás el encuentro más difícil que tuvo que enfrentar el concilio. Y todo ello a causa de las dos tendencias antagónicas defendidas por los padres conciliares y teólogos: los españoles y el grupo mayoritario o curialistas, como comúnmente se les llama, o “el partido zelanti”⁴², cuya presión se dejó sentir con fuerza en las discusiones sobre el Orden, ya que se oponían a los que defendían que la jurisdicción del obispo era de derecho divino, y que se recibía directamente de Dios en la consagración episcopal, a los que sostenían que el obispo recibía la jurisdicción del Papa que ejerció en su diócesis. Los debates de esta discusión fueron arduos y duraron casi un año, hasta que finalmente se encontró la expresión *divina ordinatione* como fórmula de compromiso.

Para medir la indeterminación que acompaña a esta fórmula, bastará recurrir al testimonio de Pedro González de Mendoza⁴³, Obispo de Salamanca y padre conciliar en Trento, quien escribe lo siguiente en sus “Memorias de lo acontecido en el Concilio de Trento”⁴⁴.

⁴⁰ R. Arnau García, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid, BAC, pp. 213-231.

⁴¹ DH 1776.

⁴² Expresión acuñada por H. Jedin, en referencia a los obispos italianos. Cf. H. Jedin, *El concilio de Trento en su última etapa*, Barcelona, Herder, 1965, p.32.

⁴³ C. Gutiérrez, *españoles en Trento*, Corpus Tridentinum Hispanicum, vol. I, Valencia, 1951, pp.934-946.

⁴⁴ P. González de Mendoza, *Fragments de la memoria de lo sucedido en el concilio de Trento*, in M. Serrano y Sanz, *Autobiografías y memorias*, Madrid, 1905, pp.239-270.

Sobre esta palabra *institutione divina* había algunas contradicciones porque les parecía que esta palabra era muy general y que de allí no se podía sostener que los obispos de Cristo fueran instituidos, porque reyes y magistrados y otras cosas *dicuntur fieri in Ecclesia ordinatione divina* (...) esta palabra *ordinatione divina* es tan universal que puede tomarse en varios sentidos, por lo que algunos endosaron persuasivamente este decreto, que significaba que los obispos son instituidos por Cristo, y otros con la convicción de que la dignidad en términos de jurisdicción viene del Papa, porque todo lo que el Papa hace con la autoridad que Dios le ha dado se dice *ordinatione divina*; de manera que no parece que todos oyen una sola cosa, lo cual es un gran inconveniente para hacer un decreto *sub nomine anatematis*⁴⁵.

Para llegar a la redacción del Canon VI sobre el sacramento del Orden sagrado, el concilio fue sometido a una astuta presión. Como ha dicho K. J. Becker⁴⁶, la redacción de este canon fue una obra maestra de la hábil diplomacia del Cardenal Juan Morone asistido por el Cardenal de Lorena Carlos de Guisa, lo que hace la propuesta de este canon, desde el punto de vista teológico, confusa y poca clara⁴⁷. En las intervenciones que conocemos, el término *ordinatio divina* se trató sólo en relación con los obispos, y en las conclusiones finales se introdujo la referencia no a un solo grado ministerial, sino a tres (obispos, presbíteros y ministros)⁴⁸. Por eso, *ordinatio divina* puede traducirse como *disposición divina*, *plan divino*, *decreto divino*. Los Padres conciliares eran conscientes de haber aprobado un texto que no contenía ninguna falsedad, pero que no era del todo claro y daba lugar a malentendidos. ¿Podría una traducción fiel ser diversa? Suponiendo que sea posible una traducción, parece que la propuesta de Piet Fransen, a saber, “*disposición divina* (Fügung göttliche)”, “*plan divino* (göttliche plan)” responde mejor a esta situación. La estructura jerárquica de la Iglesia, formulada primero por la expresión “institución divina” (*divina institutione*), fue atenuada en la redacción final por una simple ordenación divina. Y todo esto, porque Dios en su providencia permitió históricamente que sucedieran cosas así.⁴⁹

En definitiva, y sin entrar en consideración al período neotestamentario, partimos de la tesis, ahora fundamentalmente aceptada, de que el ministerio eclesiástico experimentó una evolución lenta y desigual durante los dos primeros siglos⁵⁰. En particular, elegimos la feliz fórmula de Trento, que prefería la *ordinatio divina* al *ius divinum*, aunque sus motivos fueran diferentes a los nuestros.

6.2. Vaticano I y el episcopado: *ex institutione divina*

Cuatro siglos después de Trento, Vaticano II abordó la cuestión del episcopado y su relación con el “*ius divinum*”. El único concilio entre ambos, el Vaticano I (1870), centró su atención en el papado y en este caso utilizó la expresión explícita *ius divinum* en el canon final del segundo capítulo sobre la perpetuidad del primado de San Pedro en los romanos Pontífices, equivalente a *Christi Domini*

⁴⁵ *Ibid.* pp.256-257.

⁴⁶ Cf. K. J. Becker, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehmt*, p. 101.

⁴⁷ *Ibid.*, p.103.

⁴⁸ El CIC de 1917 y el Código de 1983 así lo afirman en sustancia.

⁴⁹ P. Fransen, «Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio», in *Concilium*, 80, 1972, pp.537-549.

⁵⁰ Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Herder, 1973, p. 32.

*institutio*⁵¹. Esta última fórmula se repite en el canon del capítulo anterior sobre la institución del primado apostólico en la persona de San Pedro con la expresión *a Christo Domino constitutum (...) ab eodem Domino nostro Iesu Christo direct et immediata accepisse*⁵². En cuanto al segundo canon en su redacción final, distinguimos muy claramente que el derecho de sucesión es de derecho divino⁵³. Por otro lado, no se define que este modo particular de sucesión en la línea de los obispos romanos sea por derecho divino. Dado que Vaticano I estaba incompleto, es por eso que el episcopado no fue tratado de manera concluyente, satisfactoria y definitiva, sin embargo el *Esquema II* sobre la Iglesia enseñaba que el episcopado era *ex institutione divina*⁵⁴.

Presentar una teología del episcopado en Vaticano I sigue siendo una ficción y una utopía, ya que no produjo un tratado organizado y sistematizado sobre la cuestión. El episcopado, por tanto, se ha encontrado de manera dispersa tratado aquí y allá sin una línea guía de la que fluya una teología del episcopado propiamente dicha. Por lo tanto, es necesario reunir diferentes elementos para reconstruir un rompecabezas. Para ello, debemos pues hacer una importante elección metodológica eligiendo un ángulo de enfoque para estudiar esta *teología del episcopado* desde dos categorías: el binomio/relación *Primado-Episcopado*, y la doctrina de la *infalibilidad*. Este método tiene una doble ventaja: desde el punto de vista diacrónico, para abordar la figura del obispo en su devenir histórico, y sincrónicamente, para abordar el tema en los documentos de Vaticano I.

6.2.1. Primado-Episcopado en *Pastor aeternus*

Como sabemos, la constitución dogmática *Pastor aeternus* es la carta del Primado que está en el centro de las preocupaciones contemporáneas, teológicas, pastorales pero también ecuménicas⁵⁵. Lo que estaba disperso y difundido a lo largo del magisterio anterior se ha concentrado y expresado claramente aquí.

6.2.1.1. Génesis histórica de *Pastor aeternus*: su eclesiología

Conviene ante todo presentar el marco eclesiológico que rodea a *Pastor aeternus*. Según A. Chavasse, la eclesiología del Vaticano I no puede reducirse a la proposición de *Pastor aeternus* sobre el primado y la infalibilidad papal. Le había precedido un texto más amplio y bastante completo (*Supremi pastoris*), y al texto definitivo le seguiría una segunda constitución (*Tametsi Deus*) que la habría completado debidamente. Incluye dos esquemas: el esquema inicial sobre la Iglesia,

⁵¹ Cf. DH 3058.

⁵² Cf. DH 3055.

⁵³ J. Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid, BAC, 1983, p.78.

⁵⁴ Cf. J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961, pp. 256-258.

⁵⁵ Particularmente en lo que se refiere al alcance ecuménico de una redefinición del primado papal, podemos referirnos a las palabras de Pablo VI que lo había confesado durante un discurso en el Secretariado para la Unidad el 28 de abril de 1967: "El Papa, como bien sabemos, es sin duda el obstáculo más serio en el camino hacia el ecumenismo". Cf. AAS 59, 1967, p. 498. También se puede leer el estudio de B. Chenu, «Le ministère de Pierre a-t-il un avenir œcuménique?», in *Études*, vol. 399, 9, 2003, pp. 213-225; K. Schatz, «Primato, ministero di comunione», in *Il Regno-attualità*, 8, 1997, pp. 238 ss.

del que se deriva la Constitución; un segundo esquema que lo prolonga: su elaboración comenzó una vez tomada la decisión de hacer del capítulo dedicado al Romano Pontífice del esquema inicial, el capítulo XI, una constitución separada. El *Esquema I* titula su primer capítulo: *La Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo*⁵⁶, e indica que esta imagen es excelente porque “una correcta apreciación del aspecto exterior de la Iglesia requiere atención a su forma interior”⁵⁷.

En el *Esquema II*, la noción de Cuerpo Místico ocupa un segundo lugar en favor de la de *coetus fidelium*⁵⁸. Sin embargo, su ponente, Kleutgen, justifica extensamente el uso de este concepto, que matiza "recordando los nombres bíblicos de la Iglesia y la realidad interior que la anima: es por tanto una sociedad exterior, visible, al mismo tiempo como Cuerpo Místico, realidad de la gracia"⁵⁹. Pero es un pensamiento incompleto, si todo parecía claro, aquí surgirá una dificultad. En el primer esquema, la Iglesia es el Cuerpo Místico de Cristo. Sin embargo, al hablar de su organización social, de su unidad exterior, ya no se refiere a esta imagen, sino al molde clásico de la sociedad perfecta⁶⁰. En definitiva, Vaticano I expresa la doble dimensión de la Iglesia, exterior e interior, recurriendo a la imagen del Cuerpo Místico. Pero la noción de unidad que debe corresponderle es en realidad heterogénea: su dimensión interior es precisamente la del Cuerpo Místico; el exterior, en cambio, se basa en otra referencia: la de la sociedad.

6.2.1.2. Doctrina del *Pastor aeternus*

Pastor aeternus definió la supremacía e infalibilidad del primado papal, estableciendo la relación primado-episcopado en términos que se han identificado habitualmente, también en los últimos tiempos, como el principal obstáculo para la unión ecuménica, especialmente en lo que se refiere a la Iglesia ortodoxa⁶¹. Después de haber expuesto la institución del primado apostólico en la persona de Pedro⁶² y la perpetuación del primado en los romanos pontífices⁶³, el canon que cierra el capítulo tercero de la constitución define, como sabemos, la ampliación de la potestad de jurisdicción del primado calificándolo de *plenam, supremam, ordinariam e immediatam in universam Ecclesiam*⁶⁴, sobre todas y cada una de las Iglesias, y sobre todos y cada uno de los pastores y fieles, añadiéndolo en el texto de la constitución, no en el canon dogmático, su condición de poder *vere episcopalis*⁶⁵.

A esta evaluación reduccionista de la posición de los obispos diocesanos contribuyó también la doctrina predominante entre canonistas y teólogos sobre la bipartición de la *sacra potestas*. Según esta doctrina, los obispos recibieron la

⁵⁶ Mansi 51, 53 9 B.

⁵⁷ Nota de los Padres al texto del esquema: Mansi 51, 553.

⁵⁸ Por las reacciones que suscitó en los Padres: Cf. Mansi 53, 319 D.

⁵⁹ Mansi 53, 309.

⁶⁰ Cap. IV y VI del esquema I: Mansi 51, 540-541.

⁶¹ W.A. Vissert Hooft, *pionnier de l'œcuménisme Genève-Rome*, Paris, Cerf, 2002, p. 178.

⁶² DH 3053-3055.

⁶³ DH 3056-3058.

⁶⁴ DH 3064.

⁶⁵ DH 3060 ; R. Minnerath, *Le pape, évêque universel ou premier des évêques ?* Paris, Beauchesne, 1978, p.212.

potestas regiminis sobre su propio rebaño por acto jurídico del Romano Pontífice a través de la *missio canonica*, de la que se deriva una relación concreta de dependencia de la potestad jurídica de los obispos diocesanos respecto de la potestad primacial.

Correspondió a Vaticano II haber delimitado, en el marco de un desarrollo temático de la doctrina católica sobre el episcopado, la posición jurídica que corresponde al primado papal y la que ocupan los obispos al frente de sus respectivas diócesis. Esta doctrina se expuso en relación con la estructura sacramental de la Iglesia entendida como comunión: comunión estructural que, como dice la carta *Communio innotuit*, se expresa en términos de recíproca interioridad entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, y que se transcribe de la comunión que existe entre los miembros del Colegio Episcopal⁶⁶.

6.2.2. Infallibilidad

La eclesiología de Vaticano I, en su genética y significado, ya ha sido suficientemente estudiada⁶⁷. Antes de analizar la formulación dogmática de la infalibilidad, pasaremos al estudio de la historia redaccional que conducirá a esta formulación, destacando las diversas confrontaciones y discusiones teológicas, modificaciones y precisiones, los diversos actores y momentos importantes de este proceso que culminará el 18 de julio de 1870 con la proclamación por el concilio del dogma de la infalibilidad papal.

6.2.2.1. Génesis histórica

El lunes 18 de julio de 1870, Pío IX promulgó la constitución *Pastor aeternus* sobre el primado y la infalibilidad. Los 535 obispos presentes en la ciudad eterna habían emitido un voto casi unánime: solo había 2 *non placet*⁶⁸. Cabe señalar que unos días antes, el 13 de julio, los Padres que participaron en la votación eran todavía 601, y 88 de ellos dijeron: *non placet*⁶⁹. De hecho, esta declaración debe ser analizada en el vasto campo de la eclesiología de Vaticano I, e incluso de las visiones eclesiológicas anteriores a este concilio. Ir directamente a este dogma es hacer una interpretación tendenciosa que ignora la historia real del concilio y del preconilio. La prueba de esto es que el concilio había planeado y redactado una *Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia Christi*, la constitución *Tametsi Deus*, cuyo tema va más allá de la cuestión papal por todos lados⁷⁰.

Esta constitución, que no se tuvo tiempo de definir, ni siquiera fue elaborada en un segundo movimiento, como en una especie de arrepentimiento, para completar un primer texto juzgado demasiado incompleto. En realidad, es el esquema más desarrollado el que vio la luz primero. Incluso antes de que se decidiera redactar una constitución particular que tratase del primado del Papa y de

⁶⁶ CDF, *Communio innotuit*, 9-11.

⁶⁷ A. Chavasse, « L'ecclésiologie au Concile du Vatican. L'infaillibilité de l'Église », p.56.

⁶⁸ Mansi 52, 1253 B.

⁶⁹ Mansi 52, 1337-1347.

⁷⁰ Mansi 53, 308-317.

su infalibilidad, cuyo texto no fue presentado a los Padres hasta el 9 de mayo de 1870, ya había existido una *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi*, la Constitución *Supremi Pastoris*, en quince capítulos y veintiún cánones, cuyo texto había sido transmitido a los Padres el 21 de enero de 1870⁷¹. Si sólo se definió la exposición doctrinal restringida, todo el resto del primer esquema se recogió, se completó con seriedad y se expuso extensamente en el esquema *Tametsi Deus*, que ya hemos mencionado.

Para medir la magnitud del primer esquema, el del 21 de enero, y el de la *Constitutio secunda*, que entró en vigor después del 2 de mayo, basta releer los títulos de estos larguísimos capítulos. Es bien cierto que el primer esquema se abstuvo de hablar *ex professo* de obispos, pero esta laguna fue suficientemente colmada en la *Constitutio secunda*. En todo caso, los hechos que acabamos de recordar permiten comprender cómo, en el punto que nos ocupará, hemos tendido hacia una formulación más equilibrada de la doctrina. Vale la pena, por tanto, recordar los títulos de los quince capítulos doctrinales del primer esbozo, y los de los diez capítulos de la *Constitutio secunda* para ver la evolución indudablemente ligada a una nueva conciencia durante las discusiones.

Aquí están los del primer diagrama:

1. Ecclesiam esse corpus Christi mysticum.
2. Christianam religionem non nisi in ecclesia et per ecclesiam a Christo fundatam excoli posse.
3. Ecclesiam esse societatem veram, perfectam, spiritualem y sobrenaturalem.
4. Ecclesiam esse societatem visibilem.
5. De visibili ecclesiae unitate.
6. Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam.
7. Extra ecclesiam salvari neminem posse.
8. De ecclesiae indefectibilitate.
9. De ecclesiae infallibilitate.
10. De ecclesiae potestate.
11. De romani pontificis primatu.
12. De temporali sanctae sedis dominio.
13. De concordia inter ecclesiam ac societatem civilem.
14. De iure et usu potestatis civilis secundum ecclesiae doctrinam.
15. De specialibus quibusdam ecclesiae iuribus in ratioe ad tatem civilem.

Estos son los títulos de la *Constitutio secunda*:

1. De divina ecclesiae institutione.
2. Ecclesiam a Christo institutam esse coetum fidelium.
3. Esse in ecclesia potestatem divinitus ordinatam.
4. De ecclesiastica hierarchia.
5. De membris ecclesiae.
6. Unam esse veram ecclesiam, neque extra gain salutem sperandam,
7. De ecclesiastico magisterio.
8. De ecclesiastica iurisdictione.
9. Ecclesiam esse verum regnum, divinum, immutabile et sempiternum.
10. Veram Christi ecclesiam non esse aliam nisi Romanam.

⁷¹ *Ibid.*, 51, 539-553.

El análisis de dos documentos destaca el siguiente hecho: el primer texto ni siquiera mencionaba la infalibilidad del Romano Pontífice y fue necesario esperar al capítulo XI para encontrar que allí se trataba la cuestión del primado del Papa. Vamos pues a explicar esta evolución en la elaboración del dogma.

6.2.2.2. El tema de la infalibilidad: evolución diacrónica

Examinado y corregido por la Comisión de Teólogos, entre el 5 de marzo de 1868 y el 10 de junio de 1869⁷², el texto del primer esquema *De ecclesia Christi* fue enviado, el 20 de octubre de 1869, a la Comisión cardenalicia que dirigió los trabajos preparatorios. Dicha Comisión lo leyó en sus reuniones de los días 26 y 29 de octubre y lo aprobó⁷³. El texto fue distribuido a los padres conciliares el 21 de enero de 1870, en la XIV Congregación General⁷⁴. Este primer esbozo, que comenzaba con las palabras *Supremi Pastoris*, comprendía quince capítulos doctrinales y veintiún cánones⁷⁵, y el conjunto iba acompañado de copiosas notas explicativas, en número de setenta⁷⁶.

6.2.2.2.1. El contenido del Capítulo IX

El capítulo IX trataba de *De Ecclesiae infallibilitate*, y uno de los cánones, el noveno, estaba relacionado con este capítulo, pero como este canon solo tocaba el tema de la infalibilidad, no necesitamos preocuparnos por él, menos por ahora.

En el capítulo IX había dos notas importantes, las notas 15 y 16, en las que los teólogos habían especificado la estructura y el contenido del capítulo IX. Según el análisis dado en las notas 15 a 16, después de haber afirmado que la infalibilidad es una propiedad necesaria de la Iglesia de Cristo, el capítulo IX indica sus características, efectos, objeto y finalidad⁷⁷. Luego, la última frase del capítulo aborda la cuestión del sujeto que goza de esta prerrogativa: “*Haec autem infallibilitas. . . magisterio inest. . .*”⁷⁸. En el resto del capítulo se trata siempre de la infalibilidad de la Iglesia, y eso precisamente del título: *De ecclesiae infallibilitate*.

La nota 15, que se adjunta a este título, invoca también un texto de Belarmino, tomado de su *De Ecclesia militante*, lib. III, cap. 14, que expresa muy claramente en qué sentido se tomó la palabra *Ecclesia*, y cómo toda la Iglesia es sujeto de infalibilidad:

Et eum dicimus ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum, ita ut sensus sit eius positionis “ecclesia non potest errare”, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide ; e imitar id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide⁷⁹.

⁷² *Id.*, 49, 629-708.

⁷³ *Id.*, 49, 609-610.

⁷⁴ *Id.*, 50, 418.

⁷⁵ *Id.*, 51, 539-553.

⁷⁶ *Id.*, 51, 553-636.

⁷⁷ *Id.*, 51, 579-581.

⁷⁸ *Id.*, 51, 543.

⁷⁹ *Id.*, 51, 579 C.

Hay, pues, por lo menos, cierta discrepancia, en este punto, entre la mayor parte del Capítulo IX y la última oración de este capítulo.

¿Cómo ocurrió esta discrepancia? La respuesta la proporciona el trabajo de la Comisión de Teólogos. En su primera forma, el texto del esquema de constitución presentado a los teólogos el 5 de marzo de 1868 presentaba el tema de la infalibilidad por medio de esta fórmula: *infalibilitas. . . universae ecclesiae competit*⁸⁰. Esta frase fue retocada el 12 de marzo, pero seguía siendo una cuestión de la Iglesia universal: *infalibilitas... ad universam ecclesiam spectat*⁸¹. Al expresarse así, los redactores, luego los correctores, usaron una expresión que era plenamente consistente con todo lo que la precede en el Capítulo IX. Pero, de la sesión del 19 de diciembre de 1867, durante la cual se había examinado el pasaje del *Votum* del P. Perrone que estaba dedicado a la infalibilidad de la Iglesia, la intervención de algunos teólogos preveía la edición que daría origen al texto que sería sometido a los Padres el 21 de enero de 1870.

Estos teólogos habían pedido que se añadiera al texto “*aliquid de magisterio ecclesiae*”. Hicieron también la siguiente observación: “*Subiectum vero dictum est esse sucesiónem apostolicam, quae depositum revolutionis custodit sub assistentia Spiritus sancti*”⁸².

Cuando se revisó el texto del esquema el 20 de abril de 1868, los correctores acordaron modificar la última frase del capítulo IX, y le dieron la forma y contenido que presenta en el esquema presentado a los Padres el 21 de enero de 1870. “Para hablar del tema de la infalibilidad, señalan, se debe decir: *Infalibilitas autem haec, cuius finis est fidelium societatis in fide et moribus intemerata Veritas, magisterio inest, quod Christus, etc.*»⁸³.

6.2.2.2.2. Críticas de los Padres

El 22 de febrero de 1870, el Presidente del Concilio pidió a los Padres que entregaran por escrito, en el plazo de diez días, las observaciones que debían hacer sobre los diez primeros capítulos del esquema⁸⁴. El día 23, el secretario precisó que estas observaciones también debían relacionarse con los cánones 1 a 13, y que los informes debían entregarse antes del 4 de marzo⁸⁵. Presentadas por los Padres, algunos de los cuales actúan en nombre propio, y otros, en nombre de un grupo a veces bastante numeroso de signatarios, las críticas se dividen en dos clases, como hemos sugerido.

1. Algunos Padres notaron el carácter restrictivo del texto y propusieron completarlo distinguiendo entre la infalibilidad de la Iglesia *in credendo* y la infalibilidad de la Iglesia *in docendo*⁸⁶.

⁸⁰ *Id.*, 49, 630 D.

⁸¹ *Id.*, 49, 630 D

⁸² *Id.*, 49, 627 B, C.

⁸³ *Id.*, 49, 634 B.

⁸⁴ *Id.*, 50, 855.

⁸⁵ *Id.*, 51, 638 C.

⁸⁶ El P. Kleutgen, encargado de preparar una *Constitutio secunda de Ecclesia* (que nunca fue sometida a los Padres, ya que Vaticano I fue prorrogado sine die después de la ocupación de Roma), se expresa de la misma manera:

2. Todas las demás críticas se centraron en el carácter relativamente indeterminado de la palabra *magisterium*. Sólo un Padre encontró excelente esta indeterminación⁸⁷. La mayoría pidió, por el contrario, que se levantara esta indeterminación, ya sea porque querían encontrar, en este lugar del texto, la mención del magisterio de Pedro o de su sucesor⁸⁸, o porque querían introducir, en este mismo lugar, la mención del magisterio episcopal y la del concilio ecuménico⁸⁹.

6.2.2.2.3. Hacia la definición de la infalibilidad papal

La formulación final seguirá también varios momentos evolutivos hechos de complementos, adiciones, rectificaciones y reconciliaciones.

6.2.2.2.3.1. Para complementar el capítulo XI del primer esquema

El primer esquema *De ecclesia Christi* contenía un capítulo bastante largo dedicado al primado del obispo de Roma, el capítulo XI. Pero ni en este capítulo ni en los demás se habló de la infalibilidad del Romano Pontífice. De hecho, las comisiones preparatorias habían decidido no someter la cuestión de la infalibilidad papal al concilio por su cuenta y esperar a que el concilio tomara la iniciativa. No pasó mucho tiempo para que sucediera. Entre el 18 de diciembre de 1869 y el 27 de febrero de 1870, circularon textos que recibieron muchas firmas y pedían que el concilio considerara la cuestión de la infalibilidad papal⁹⁰. Luego se presentaron otras solicitudes solicitando el rechazo de esta cuestión⁹¹. Los días 28 y 29 de enero, estas diversas solicitudes fueron presentadas oficialmente a la Comisión encargada de examinar las propuestas de los Padres⁹². El 9 de febrero, después de examinar estas solicitudes, esta comisión decidió proponer la cuestión para la consideración del concilio⁹³. El 1 de marzo el Papa dio su aprobación, y la decisión fue comunicada al secretario del concilio por carta fechada el 1 de marzo y transmitida el 2⁹⁴.

El 6 de marzo, el secretario del concilio dirigió a los Padres el texto de un nuevo capítulo, que trata de la infalibilidad papal. El texto se distribuyó el día 7 y se propuso añadir este capítulo al capítulo XI del primer esbozo, que ya trataba del primado papal. El secretario pidió, al mismo tiempo, que, entre el 8 y el 17 de marzo, los Padres proporcionen por escrito sus observaciones sobre el capítulo XI, sobre el nuevo capítulo anexo, y sobre los cánones 14, 15 y 16, que se refieren al capítulo XI.

Llegado a este punto de los debates, el primer esbozo *De ecclesia Christi*, completado por el capítulo sobre la infalibilidad papal, parecía susceptible de ser definido en su conjunto, después de las modificaciones juzgadas útiles. Pero nuevos

distingue entre infalibilidad *in credendo* e *in docendo*, teniendo este último como sujeto el colegio episcopal o el romano pontífice. Cf. Mansi, 53, 313AB; 53, 324D-325A. Esta misma doctrina se repite en LG 12.

⁸⁷ Mansi, 51, 815.

⁸⁸ *Ibid.*, 51, 819, n° 434, 436, 438; 822, n° 454; 904 A, n° 596.

⁸⁹ *Id.*, 51, 814, n° 413; 815, n° 419; 818, n° 426; 819, n° 433; 822, n° 455; 921, n° 601.

⁹⁰ *Id.*, 51, 639-677.

⁹¹ *Id.*, 51, 677-686.

⁹² *Id.*, 51, 687, nota 2.

⁹³ *Id.*, 91, 687-696.

⁹⁴ *Id.*, 51, 696-697.

acontecimientos estaban en marcha y tendían a separar del texto en su conjunto el contenido del capítulo XI y el nuevo capítulo adjunto. Había un movimiento creciente para que los textos sobre la primacía del Papa y su infalibilidad fueran inmediatamente sometidos a discusión, antes que el resto del esquema.

6.2.2.2.3.2. Para la discusión inmediata de los textos *De primatu et infallibilitate Romani pontificis*

Mientras tanto, de hecho, se habían presentado nuevas solicitudes para la discusión inmediata del texto sobre la infalibilidad papal. Estas solicitudes oscilaron entre el 28 de febrero y el 3 de mayo de 1870⁹⁵. Se hicieron otros pedidos, al mismo tiempo, para que esta discusión tomara su lugar, cuando, en la discusión de toda la constitución, se abordaría el capítulo XI del primer bosquejo y el capítulo anexo, de donde los Padres venían a recibir el texto. Estas solicitudes de oposición se realizaron entre el 13 de marzo y el 16 de abril⁹⁶.

6.2.2.2.3.3. El tema de la infalibilidad en la *Constitutio dogmatica secunda*

Para introducir el tema de la infalibilidad, el texto especifica cuidadosamente cómo la Iglesia universal creyente (*fideles universi, credendo*) y la Iglesia universal docente (*ii qui potestate docendi totam ecclesiam praediti sunt*) son a su vez, y cada una según términos y condiciones específicos, investido de este privilegio:

*Iam vero praeelsum hoc donum quo “ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est” (I Tim., 3, 15), in eo positum esse definimus ut neque fideles universi, credendo, nec ii qui potestate totam ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errorem docendi labi possint*⁹⁷.

Luego, al tratar el objeto de la infalibilidad, el texto tiene cuidado de expresarse de tal manera que, al presentar las tres formas en que el magisterio se compromete infaliblemente, recuerda indirectamente que la Iglesia creyente como tal está preservada de todo error⁹⁸. Esta forma de unir estrechamente la Iglesia universal creyente y la Iglesia universal docente es muy feliz, porque evita el peligro de separar entre sí la Iglesia considerada como creyente y la Iglesia considerada como maestra. No hay aquí dos Iglesias, sino dos aspectos de la única Iglesia, que Cristo garantiza del error tanto en la profesión de su fe como en la enseñanza de esta misma fe.

*QUAECUMQUE igitur in rebus fidei et morum ubique locorum sub episcopis, apostolicae sedi adhaerentibus, tanquam indubitata tenentur vel traduntur, necnon quae sive ab iisdem episcopis, accedente Romani pontificis confirme, sive ab ipso Romano pontifice ex cathedra loquente, ab omnibus tenenda et tradenda definiuntur, ea pro infalibilidad veris habenda sunt*⁹⁹.

El texto del antiguo canon IX se modificó en consecuencia. En lugar de limitar su contenido al objeto de la infalibilidad, el nuevo canon IX retoma la

⁹⁵ *Id.*, 51, 703-711, 722-724.

⁹⁶ *Id.*, 51, 711-716.

⁹⁷ *Id.*, 53, 313 A.

⁹⁸ En la primera frase, le *sub episcopis* y el *tenentur*, se distinguen de *traduntur*.

⁹⁹ Mansi 53, 313 AB.

cuestión del sujeto y vuelve a distinguir los dos aspectos de la única Iglesia, según los cuales está protegida contra el error:

*Si quis dixerit Christi ecclesiam, sive credendo, sive docendo, a vera fide deficere posse; aut eerte in aliis nullis quam in iis quae per se ipsa in verbo Dei continenter, ab errore immunom esse, anatema sit*¹⁰⁰.

El primer esbozo de la constitución *De ecclesia* y el de la *Constitutio dogmatica secunda* se sitúan, correctamente, desde el punto de vista de la Iglesia, y de la Iglesia universal, considerada en primer lugar como tal, sin más distinción. En efecto, es toda la Iglesia la que es objeto de la promesa infalible y beneficiaria de la asistencia del Dios fiel. La infalibilidad de la Iglesia no es otra cosa que el fruto de esta fidelidad divina y de esta asistencia eficaz, que la falibilidad inherente a la criatura no puede comprometer.

Por lo tanto, la profesión de fe de la Iglesia universal, así como la enseñanza de la Iglesia universal, están ambas garantizadas contra el error. El criterio de infalibilidad es, por tanto, en cada caso, la universalidad, como subraya oportunamente la *Constitutio secunda*, y esta universalidad se realiza incluso cuando sólo interviene el Papa, porque entonces enseña como "pastor y doctor de todos los cristianos", como se define por la *Constitutio dogmatica prima*. Gracias a las adiciones que hizo al primer esquema presentado a los Padres del Concilio, la *Constitutio secunda* logró un buen equilibrio.

6.3. La teología del primado de Pedro y Roma

Como hemos visto, de los datos de estos dos concilios se desprenden dos características fundamentales de la naturaleza del cuerpo episcopal: el primado y la colegialidad, cuya relación viene determinada por el papel respectivo del soberano pontífice y del colegio episcopal cuyo desarrollar la doctrina en la continuación de nuestro trabajo. Se tratará de revisar los datos esenciales de esta primera característica de la naturaleza del episcopado.

Pastor aeternus es la carta del Primado del sucesor de Pedro. Lo que está disperso y difundido por todo el Magisterio está aquí concentrado y claramente expresado, hasta el punto de que esta verdad de tradición será afirmada formalmente en el Vaticano II en varias ocasiones: por ejemplo, en LG 18, el primado está claramente afirmado y relacionado con la unidad de la Iglesia por una declaración muy fuerte: el soberano Pontífice es el principio perpetuo y el fundamento visible de la unidad de la fe y de la comunión. El oficio de primado se realiza para la unidad de la Iglesia. El análisis debe, por tanto, realizarse sobre cada uno de los dos términos de esta relación para hacer emerger la concepción de unidad presente en Vaticano I.

6.3.1. Definición dogmática de la primacía

Se ofrecen varias fuentes para enmarcar la definición de primacía en una comprensión adecuada. Más allá de la diversidad de estudios, vamos a privilegiar la explicación de Juan Pablo II que se expresó en muchas ocasiones en este sentido,

¹⁰⁰ *Ibid.*, 63, 316 D.

y particularmente en su Encíclica *Ut unum sint* en la que quiso dirigir especialmente a los pastores y a los teólogos una invitación a “encontrar una forma de ejercicio del primado abierto a una nueva situación, pero sin renunciar en modo alguno a la esencia de su misión”¹⁰¹.

En las audiencias generales de los miércoles entre noviembre y marzo, Juan Pablo II desarrolló una serie de catequesis sobre el primado del Papa. Comenzando por una exégesis de los textos del NT que relatan la institución del primado y su ejercicio por San Pedro en los primeros tiempos de la Iglesia y posteriormente, apoyándose en los testimonios de la Tradición, explica cómo los primeros sucesores de Pedro, ya en Roma, siguió ejerciendo la misma autoridad, universalmente aceptada por los cristianos. Finalmente, mostró en qué consiste la misión del Romano Pontífice, con especial atención a la función magisterial.

El pasaje evangélico donde se refiere a cómo Jesús confirió a Pedro la suprema autoridad en la Iglesia (Mt 16,13-19) afirma que la confesión del apóstol (Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo) tiene un origen sobrenatural. La respuesta de Jesús (no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos) declara que más allá y por encima de todo elemento relacionado con el temperamento, el carácter, el origen étnico o la condición social (carne y sangre), Simón recibe de lo alto una iluminación y una inspiración, que Jesús describe como revelación.

6.3.2. Desarrollo histórico de la doctrina de la primacía

La constitución dogmática fue aprobada por unanimidad por los 535 Padres conciliares presentes "*después de largas, alegres y agitadas discusiones*" como dijo Pablo VI durante una audiencia general, calificando este día como "*una página dramática en la vida de la Iglesia, pero no menos clara y definitivo*"¹⁰². Ochenta y tres padres conciliares no participaron en la votación. La aprobación del texto llegó el último día de Vaticano I, suspendido a causa de la guerra franco-prusiana iniciada el 19 de julio de 1870 y prorrogada *sine die* tras la toma de Roma por las tropas italianas el 20 de septiembre del mismo año, que marcó el final de los Estados Pontificios. La constitución refleja una posición intermedia entre las distintas reflexiones de los participantes, excluyendo por ejemplo que la definición de infalibilidad pueda extenderse igualmente e integralmente a las encíclicas u otros documentos doctrinales.

La primera función reconocida a la Iglesia de Roma y a su obispo es la de garante de la tradición apostólica. La tradición apostólica de Roma, siendo la tradición del primer apóstol llamado Pedro, es una con la que las otras tradiciones apostólicas necesariamente deben estar de acuerdo. Esta función lleva al obispo de Roma a ejercer una doble misión con respecto a las demás Iglesias; vigilar su fidelidad a la tradición apostólica y juzgar la legitimidad del organismo a través del cual se transmite y conserva esta tradición apostólica en cada Iglesia; es decir, para

¹⁰¹ Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 25 de mayo de 1995, 95.

¹⁰² Audiencia general del 10 de diciembre de 1969.

asegurar la legítima sucesión apostólica de los obispos. Presente ya en los primeros siglos, esta conciencia se va traduciendo en actos concretos de gobierno a través de un largo proceso histórico caracterizado por tres factores:

- a) Conciencia y afirmación de la jurisdicción universal justificada por la “Sucesión de Pedro”;
- b) Intervenciones esporádicas en la vida de otras Iglesias;
- c) Intervenciones decisivas y recurrentes, cada vez más normales cuando la vida de la Iglesia ha ido poniendo de relieve la necesidad de una autoridad única que garantice su unidad, su santidad, su capacidad de reforma, su catolicidad y su independencia frente a las comunidades locales. o intereses nacionales.

La conclusión de este proceso histórico es la doctrina católica actual del primado papal contenida en la enseñanza de Vaticano I y en la práctica de la Iglesia hoy.

6.3.3. Formulación del dogma de la primacía

En *Pastor Aeternus*, Pío IX, antes de la proclamación del dogma sobre el primado, recuerda la oración de Jesús al Padre para que sus discípulos sean "*uno*": Pedro y sus sucesores son "*el principio permanente y el fundamento visible*" de la unidad desde la Iglesia¹⁰³.

Como explicó Pío IX en su Alocución tras la promulgación de *Pastor aeternus*: "*Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adiuvat, non detrit sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in caritate, et fratrum, scilicet Episcoporum, iura firmat atque tuetur*"¹⁰⁴.

Pastor aeternus indicaba en su prólogo la finalidad del primado, dedicando luego el cuerpo del texto a exponer el contenido o marco de su propia potestad. Por su parte, Vaticano II, reafirmando y completando las enseñanzas de Vaticano I¹⁰⁵, abordó principalmente el tema de la finalidad, con especial atención al misterio de la Iglesia como *Corpus Ecclesiarum*¹⁰⁶. Esta consideración ha permitido resaltar con mayor claridad que la función primacial del obispo de Roma y la función de los demás obispos no están en contradicción sino en una armonía original y esencial.

6.3.4. Doctrina actual

El Romano Pontífice tiene una doble función magisterial y una doble jurisdicción. La función episcopal del Papa por un lado es similar a la de otros obispos y se refiere a la diócesis de Roma. Por otra parte, la función primacial le es exclusiva y se extiende a toda la Iglesia. Por ella, el Romano Pontífice es el único centro de la verdad y el único custodio de todas las jurisdicciones para toda la Iglesia.

¹⁰³Cf. *Pastor aeternus*, cap. III: DH 3061; Cf. Declaración colectiva de los obispos alemanes, enero-febrero de 1875: DH 3112-3113; León XIII, *Satis cognitum*: DH 3310.

¹⁰⁴ Mansi 52, 1336 A/B: "Venerables hermanos, esta suprema autoridad del Romano Pontífice no oprime, sino que ayuda, no destruye, sino que edifica, y muchas veces confirma en la dignidad, une en la caridad, confirma y protege los derechos de nuestros hermanos los obispos".

¹⁰⁵ LG 18.

¹⁰⁶ LG 23.

La función primacial que da al Papa una verdadera función episcopal para cada diócesis y para cada fiel, no está en contradicción con la autoridad y la función propia de los obispos, sino que, por el contrario, pretende fortalecerla y facilitarla. La diversidad de funciones de los obispos y del Papa descansa en la diversidad de los dones y poderes comunicados por Jesús al colegio apostólico (y a Pedro como miembro de él), y a Pedro personalmente en oposición a los demás apóstoles. Dones y poderes que se imparten de manera diferente. El cuerpo episcopal en su conjunto sucede al colegio apostólico; pero sólo el obispo de Roma sucede personalmente al apóstol Pedro. Esto determina en la Iglesia una doble línea de sucesión apostólica:

- 1) Por el sacramento del Orden, todos los obispos son iguales entre sí, están en relación de sucesión directa e inmediata con el colegio apostólico y tienen poderes válidos de santificación destinados a toda la Iglesia.
- 2) Pero como no hay una transmisión inmediata y autónoma de la potestad de gobierno de cada apóstol a cada obispo, sino sólo de Pedro al obispo de Roma, el uso legítimo de estas potestades no puede tener lugar sólo en comunión con toda la Iglesia y, sobre todo, todos, con el obispo de Roma, centro de la comunión católica.

Así, la potestad primacial del Pontífice es a este respecto diferente de la potestad episcopal de todos los demás obispos, pero no por ello separados u opuestos. La enseñanza de la misma verdad, la conservación de la misma disciplina y la administración de la misma salud, tienden a los mismos fines. El Romano Pontífice, sin embargo, tiene poder de decisión autónomo en la elección de los medios, mientras que los demás, en su enseñanza y gobierno, tanto en lo privado como en lo colectivo, están obligados por las decisiones del Papa.

6.3.5. El magisterio infalible del Papa

En el primado del Papa, escribe Pío IX, está contenido también el supremo poder del magisterio, conferido a Pedro y a sus discípulos “para la salvación de todos”, como “lo confirma la tradición constante de la Iglesia. (...). Pero como en este tiempo, que exige en lo más alto la saludable eficacia del oficio apostólico, no faltan hombres que impugnen su autoridad, hemos creído absolutamente necesario afirmar solemnemente la prerrogativa que tiene el unigénito Hijo de Dios se ha dignado unirle al supremo oficio pastoral. Por eso, apegados fielmente a la tradición recibida desde el origen de la fe cristiana, para gloria de Dios nuestro Salvador, para exaltación de la religión católica y salvación de los pueblos cristianos, con la aprobación del santo concilio, enseñamos y definimos como dogma revelado de Dios: el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando, en el ejercicio de su oficio de pastor supremo y doctor de todos los cristianos, define, en virtud de su suprema autoridad apostólica, que una doctrina sobre la fe o la moral debe ser sostenida por toda la Iglesia, goza, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona de San Pedro, de aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que su Iglesia fuera provista, cuando define la doctrina sobre fe y moral. Por tanto, estas definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no en virtud del consentimiento de la Iglesia”.

6.3.6. Una aplicación de la utilidad del primado en la Iglesia: Primado al servicio de la unidad de la Iglesia según el *Pastor aeternus*

Esta doctrina del primado, si bien es anterior a la formulación de Vaticano I, vivió un momento decisivo en su formulación y su aplicabilidad en la vida de la Iglesia, sin embargo será perfeccionada en la formulación de Vaticano II e incluso en el magisterio posterior donde se reconoce claramente que las características del ejercicio del primado deben entenderse sobre todo a partir de dos datos constitutivos que le son intrínsecos, a saber, la unidad del episcopado y el carácter episcopal del mismo primado.

6.3.6.1. Primado y unidad

La unidad es una nota de la Iglesia, es decir, una de sus propiedades, manifestada exteriormente, y la función que en ella cumple el oficio primado es un servicio auténticamente pastoral. El estudio de la relación Primado-Unidad no puede, por tanto, desvincularse de un contexto propio de las ciencias eclesiológicas y teológicas. El servicio de la unidad es la razón formal y el fin del oficio papal. Es un atributo del oficio primacial. Históricamente, desde el siglo V hasta la era del Vaticano, su importancia ha ido en aumento hasta el punto de constituir para algunos la realidad básica del oficio de Pedro. La misma palabra *Papa* proviene de un diminutivo griego de “padre”¹⁰⁷ que significa, por lo tanto, una función de unidad. P. Batiffol enumera algunos títulos que convienen tanto al Obispo de Roma como a la Sede Apostólica: en un aspecto u otro, en diversos grados, tienen una relación íntima con la unidad¹⁰⁸.

¿Cómo puede sorprendernos, después de una selección tan rigurosa, encontrar títulos que de hecho son prerrogativas exclusivas del Papa, los que mejor se refieren al “principio y fundamento de la unidad”?

- Vicario de Cristo: esta expresión secular expresa maravillosamente cómo la misión de salvación-unidad de Cristo pasa por Pedro y a través de él.
- Cabeza de la Iglesia: expresa el papel de principio vital que juega el Sumo Pontífice en la unidad, papel de autoridad y animación¹⁰⁹ tanto respecto de todos los fieles como del colegio episcopal.

“Vicario de Cristo” se refiere a la razón formal del Primado: principio y fundamento de la unidad. Es una palabra ausente del Evangelio, aunque las ideas que subyacen están presentes allí¹¹⁰. La tradición la aplica a los obispos a partir del siglo III, y pasa a ser exclusiva del Papa con Inocencio III en el siglo XIII¹¹¹. Contiene dos ideas principales que desarrollaremos.

¹⁰⁷ L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Paris, Mame, 1993, p.486.

¹⁰⁸ P. Batiffol, *Cathedra Pétri. Études d'histoire ancienne de l'Église*. Paris, Cerf, 1938, p.80.

¹⁰⁹ J. Hamer, « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT*, 105, 1983, p. 644.

¹¹⁰ Cf. R. Naz, « Vicaire forain » col. 1498-1499 in R. NAZ, *Dictionnaire de Droit Canonique*, tome VII, Paris, 10 Librairie Letouzey et Ané, 1965.

¹¹¹ *Ibid.*, p.30.

6.3.6.1.1. La idea de representación

Santo Tomás habla del Sumo Pontífice como el sustituto de Cristo¹¹². En *Pastor aeternus*, esta idea se expresa en principio y fundamento: en cuanto a la fundación de la Iglesia, Cristo lo es con todo lo que ella posee, incluida la unidad de la fe y de la Comunión. Pero en cuanto a su continuidad, el Soberano Pontífice, su cabeza visible, asume todo lo que Cristo fue en su fundación¹¹³.

6.3.6.1.2. La idea de plenitud de poder

En el derecho público imperial, quien “toma el lugar de” es sujeto de una concesión de poder¹¹⁴. Como vicario, el Romano Pontífice debe utilizarlo como instrumento¹¹⁵ en beneficio de la misión de salvación-unidad de Cristo.

a) La plenitud del poder considerada desde el punto de vista de su titular. El Papa es el pastor a quien Cristo ha confiado su rebaño. A él le corresponde guiarlo, pero también asegurar su conservación y la propagación de la vida en él¹¹⁶. Aquí encontramos la doble función de unidad del soberano Pontífice en la Iglesia, captada por la expresión “principio y fundamento”.

b) Plenitud de poder considerada en sí misma. Como Vicario de Cristo, el Sumo Pontífice está investido de una misión particularmente elevada, con una responsabilidad excepcionalmente grave. ¿*Pastor aeternus* no dice que él fue, por eso, colocado "al frente", *praeponens*, de todos los demás?¹¹⁷.

- El poder vicario, tal como se presenta, representa una categoría separada dentro de los poderes de la Iglesia¹¹⁸. Este es un concepto erróneo en varios aspectos:

- El poder primacial es un poder supremo. Por la naturaleza de las cosas, ésta sólo puede ser único, cualquiera que sea el tipo de sociedad que se considere. El poder supremo es de hecho el primer principio de la unidad social. Este primer principio es necesariamente único; de lo contrario, la sociedad no podría seguir siendo una. Cristo, al constituir a la Iglesia como sociedad visible, quiso que se conservara en la unidad de la comunión. Desde un punto de vista formal, por tanto, el poder supremo no puede multiplicarse en la Iglesia¹¹⁹.

- La Tradición de la Iglesia al igual que la eclesiología del Vaticano II no establecen una distinción entre poderes eclesiásticos y papales, sino que conciben los poderes eclesiales de manera unitaria¹²⁰.

- Por lo tanto, debemos rechazar la distinción entre poder vicario y poder ordinario y afirmar que, en la Iglesia, todos los poderes son tanto divinos como humanos. Son divinos porque todos tienen el mismo origen divino; en este sentido todos pueden ser llamados vicarios, ya que su fuente común está en la misión dada por Cristo. El poder primacial no es una excepción a esta regla.

¹¹² C. Journet, *Théologie de l'Eglise*, Paris, DDB, 1987, p.335.

¹¹³ U. Betti, *La costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vatican I*, Col.Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Roma, Ed. Pontificio Ateneo Antoniano, 1961, p.587-588.

¹¹⁴ Cf. Y-M. Hilaire, *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, p.80.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.89.

¹¹⁶ Cf. C. Journet, *Théologie de l'Eglise*, p.205.

¹¹⁷ DH 3051/1821.

¹¹⁸ Cf. U. Navarrete, « Observaciones al concepto y teorías actuales de la potestad vicaria del Romano Pontífice », in *Atti del congresso internazionale di Diritto canonico*, I, 1970, Romae, vol. n, 2, p.951.

¹¹⁹ Cf. R. Gagnebet, « De duplici subiecto unicae potestatis supremae », in *Acta congressus internationalis de theologia Concilia Vaticani II, IX-X (1966)*, 1968, pp.118-119.

¹²⁰ G. Thils, « Précisions sur l'infaillibilité papale », pp. 183-190.

6.3.6.2. El primado y la *communio Ecclesiarum*

En línea con nuestros análisis sobre *Pastor aeternus*, su contexto histórico, las fases de su elaboración, hemos subrayado que podemos considerarla precisamente como la *carta magna* de la primacía papal, en el sentido de que trata extensamente de la primacía de la jurisdicción, su institución, su origen, su alcance. Según G. Dejaifve, la unidad de la *communio Ecclesiarum* constituye un atributo del oficio primacial. “Pero es un atributo de relevante importancia. Históricamente, desde el siglo V hasta la era del Vaticano, su importancia ha ido en aumento hasta el punto de constituir para algunos la realidad básica del oficio de Pedro. De hecho, está en manos del Papa como un instrumento al servicio de la conservación y promoción de la unidad”¹²¹.

Añadamos también que la función capital del soberano Pontífice se refiere, en cuanto a la unidad, a la de fundamento y principio. *Pastor aeternus*, citando a Ambrosio, declara que de la Iglesia romana "derivan todos los derechos de la venerable comunión", asimilando así la actividad de la cabeza en el cuerpo a la de un principio del que emana la unidad¹²².

6.3.6.2.1. La función capital del Papa

El sentido jerárquico especifica la actividad de la cabeza en el cuerpo desde el punto de vista de la supremacía sobre los demás miembros, como órgano distinto, sede del poder. Su obra unitaria deriva de su posición separada y superior.

6.3.6.2.1.1. Su expresión en la tradición y en el magisterio

El análisis de los textos tradicionales evocados sobre el Primado de Pedro, la promesa (Mt. 16, 17-19); confirmación (Lc. 22, 31-32); la colación (Jn. 21, 15-17), pone de manifiesto la dimensión jerárquica de la función capital, su papel diferencial, su situación indivisa en el concierto de los discípulos¹²³. *Pastor aeternus* los cita en la misma perspectiva, la misma que inscribe en una terminología adecuada que se encuentra a lo largo del texto de la Constitución: *caput, princeps, principium, primatus, fundamentum prae* en preposición o prefijo, etc.

6.3.6.2.1.2. Su efecto unitario

Lo que caracteriza al primado en su aspecto jerárquico es la supremacía jurisdiccional. Vamos a ver cómo encaja el primado en la misión del oficio primacial por deducción de la doctrina del cuerpo místico presente en Vaticano I, el análisis de *Pastor aeternus* y del magisterio más reciente.

Por lo tanto, la unidad se realiza de acuerdo con las propiedades del primado: poder pleno y supremo, ordinario, inmediato, universal. Lo que el primado necesariamente y por sí mismo asegura es que la unidad de la Iglesia universal y de

¹²¹ Cf. G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Malines, DDB, 1961, p.90.

¹²² DH 3057/1824.

¹²³ Cf. P. Dreyfus, « La Primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament », in *Istina*, 2, 1955, p.341 ; P. Refoules, « Primauté de Pierre dans les Evangiles » in *RSR*, 38, 1964, p.14.

las iglesias particulares se realiza efectivamente por la jurisdicción de una sola cabeza visible.

6.3.6.3. Su valor instrumental surge del análisis de *Pastor aeternus*

a) La terminología utilizada por la constitución indica que el concepto de primacía se toma en sentido material. Se dice allí, por ejemplo, que Pedro se vio dotado de un primado de jurisdicción¹²⁴ y el Romano Pontífice lo posee para que la Iglesia sea una; etc.¹²⁵

b) En el preámbulo de *Pastor aeternus* se inscriben las declaraciones de intenciones de los Padres conciliares. Aquí es donde se explica el objeto de las definiciones dogmáticas contenidas en los cuatro capítulos de la constitución. He aquí el comunicado: salvaguardia, seguridad y crecimiento del rebaño¹²⁶. Es equivalente a ese otro que hemos estudiado: conservación y crecimiento de la unidad. El preámbulo indica así que la justificación de la superioridad jurisdiccional del Papa está en el servicio de la unidad. La conclusión del Capítulo III va en la misma dirección: después de haber afirmado toda la jurisdicción especial del Obispo de Roma, el texto da su razón de ser última: "Así, manteniendo la unidad y la comunión y una sola profesión de fe con el Romano Pontífice, la Iglesia de Cristo sería un rebaño bajo un solo pastor¹²⁷."

6.3.6.4. Primacía de jurisdicción y servicio de unidad

Sólo nos queda considerar la cuestión de cómo la primacía de jurisdicción, en manos del soberano Pontífice, sirve a la unidad. En la sección anterior, vimos que la preservación y crecimiento eran dos aspectos inseparables de la función central del Papa en la comunión. Lógicamente, estas dos perspectivas deben encontrarse en el servicio que presta la primacía de la jurisdicción a la unidad.

Para armonizar estos dos textos y derivar su significado completo, necesitamos referirnos a la opinión de un consultor de la comisión teológica¹²⁸. Aquí está el resumen de su argumento: Toda la unidad de la Iglesia descansa sobre este fundamento instrumental que es el Primado de Pedro. Este fundamento es la *primera piedra* de la Iglesia, es decir, el principio de su unidad. Como fundamento de la unidad, el Primado la sostiene, la conserva¹²⁹.

6.3.6.5. Primacía y colegialidad: principios de colaboración

Para una presentación global de lo que podemos llamar al final de este capítulo teología del episcopado, debemos, a modo de síntesis, elaborar algunos

¹²⁴ DH 3054/1822.

¹²⁵ DH 3060/1827. El significado instrumental de la terminología latina (instruere, obtinere, etc.)

¹²⁶ DH 3052/1821.

¹²⁷ DH 3060/1827 ; J. M. Tillard, « La juridiction de l'évêque de Rome », in *Irénikon*, 5 1,1978, p.373.

¹²⁸ Cf. G. Gomez-Heras, *Temas Dogmáticos del Concilio Vaticano I, Aportación de la comisión Teológica preparatoria a su obra doctrinal*, Tomes I et II, Vitoria, Ed. Eset, 1971.

¹²⁹ Según P. Pégourier, *Pastor aeternus* establece el principio de "*Prima salus est, rectae fidei regulam custodire*" (DH 3066/1833) del que se sigue que la infalibilidad es "*ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur*", DH 3071 /1837. Cf. « Primauté et unité : le premier concile du Vatican et ses prolongements », in *Cuadernos doctorales*, n° 1,1983, p.570.

principios de una buena colaboración entre primado y episcopado a partir de los datos de los dos concilios analizados hasta aquí. En términos de principios, se pueden enumerar cuatro.

6.3.6.5.1. El principio de unidad

El principio de unidad refleja varios elementos igualmente importantes. Podemos citar la unidad de fe, de espíritu y de comunión jerárquica y sacramental. Este principio es el primer bien de la Iglesia y la primera condición de su actividad apostólica.

6.3.6.5.2. El principio de pastoralidad

Sin embargo, la unidad de la Iglesia no es el fin último, sino la condición querida por Cristo para alcanzar el fin último de la salvación y santificación de almas. Salvación y santificación de los fieles que ya pertenecen a la Iglesia, y extensión de la Iglesia por todo el mundo. De aquí se deriva el *principio de pastoralidad*. Esfuerzo continuo de adaptación y encarnación. La necesidad de realizar diversas soluciones históricas sólo en la fe y sólo en la disciplina sacramental y moral, querida positivamente por Cristo.

6.3.6.5.3. El principio del respeto a las tradiciones

Otro principio puede ser el principio del respeto por las *tradiciones*. Su formación en la Iglesia es un hecho histórico-providencial. No sólo se basa en contingencias históricas de origen humano, sino también en la diversidad de dones sobrenaturales. Se pretende hacer más rica y completa la manifestación de la gracia múltiple de Dios.

6.3.6.5.4. El principio de catolicidad

Estas diversas tradiciones espirituales en la Iglesia han de ser el camino y el medio para facilitar la salud y la santificación de cada una de las comunidades locales y para enriquecer la comunidad de la Iglesia universal. Esto implica que cada una de las tradiciones espirituales puede y debe ser comunicable de una Iglesia a otra: este es el principio de la *catolicidad*.

6.3.7. Recepción posterior de la doctrina del episcopado de estos dos concilios

¿Podemos limitar la contribución de Trento y Vaticano I en las numerosas citas y referencias de sus textos en el último concilio? Por supuesto que no. Con razón podemos reconocer el alcance de estos dos concilios en el magisterio posterior, particularmente en relación con tres temas: primado, colegialidad y ecumenismo.

Pablo VI, en una audiencia de 1969, reivindicó la actualidad del concilio Vaticano I y la conexión con el concilio siguiente:

Los dos Concilios Vaticanos, el primero y el segundo, son complementarios" aunque difieran mucho "por muchas razones". Así, la atención prestada a las prerrogativas del

Pontífice en el Vaticano I se extiende en el Vaticano II a todo el Pueblo de Dios con los conceptos de colegialidad y comunión, mientras que el énfasis puesto en la unidad de la Iglesia, que tiene en Pedro el punto de referencia, se desarrolla en un fuerte compromiso con el diálogo ecuménico. Tanto es así que Juan Pablo II en *Ut unum sint* puede lanzar un llamamiento a las comunidades cristianas para que encuentren una forma de ejercicio del primado que, "sin renunciar a lo esencial de su misión, se abra a una nueva situación", como "un servicio del amor reconocido por todos y cada uno"¹³⁰.

Y el Papa Francisco en *Evangelii gaudium* habla de una conversión del papado.

El Concilio Vaticano II, afirmó que, de manera análoga a las antiguas Iglesias patriarcales, las conferencias episcopales pueden "contribuir de modos múltiples y fructíferos a la realización concreta del sentimiento colegial". Pero este deseo no se ha realizado plenamente, porque aún no se ha aclarado suficientemente un estatuto de las conferencias episcopales que las conciba como sujeto de atribuciones concretas, incluida una cierta autoridad doctrinal auténtica. La excesiva centralización, en lugar de ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera¹³¹.

Conclusión

Al final de este capítulo, nos corresponde reconocer la gran contribución de Trento y Vaticano I en el desarrollo de nuestra problemática hasta el punto de desconocer su contribución en la doctrina actual del ministerio del episcopado sería un gran déficit para la correcta comprensión de este ministerio.

Si la conciencia episcopal de la Iglesia primitiva y de los Padres encontró en la edad media una creciente organización de ideas en varias direcciones, Trento y Vaticano I marcan un momento decisivo en este largo proceso de construcción de una teología del episcopado.

De la elaboración tridentina se pueden retener tres ideas principales: la afirmación durante la XXIII sesión de que los obispos no sólo pertenecen a un grado especial en la jerarquía de la orden, sino que, en ese mismo nivel, son superiores a los presbíteros, haciendo aquí del episcopado un orden superior al presbiterado. Luego, la cuestión de la institución de la jerarquía eclesiástica. Con este fin, Trento consagra la expresión *ius divinum* refiriéndose directamente al episcopado. Finalmente, Trento habló esencialmente de jerarquía, y atribuyó a una *ordenación divina* la determinación de un triple ministerio compuesto por obispos, presbíteros y diáconos. El Vaticano I, por su parte, más allá del particular contexto histórico que lo enmarca, no se limitó a la definición del dogma de la infalibilidad, sino que puede considerarse propiamente como la primera sistematización moderna de la doctrina del episcopado desde el magisterio de la Iglesia.

Para evitar una presentación exhaustiva, hemos optado por una opción metodológica estudiando el binomio Primado-Episcopado y la doctrina de la infalibilidad basada en *Pastor Aeternus*. En cuanto a la doctrina del primado, el Vaticano I es la culminación de un largo proceso que se inicia en los primeros siglos con una conciencia que se traducirá progresivamente en actos concretos de

¹³⁰ Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 95.

¹³¹ EG 32.

gobierno a través de una larga evolución histórica caracterizada por tres factores: la conciencia y afirmación de una competencia universal justificada por la “sucesión de Pedro”; intervenciones esporádicas del soberano Pontífice en la vida de otras Iglesias e intervenciones decisivas y recurrentes, cada vez más normales cuando la vida de la Iglesia ha ido poniendo de relieve la necesidad de una autoridad única que garantice su unidad, su santidad, su capacidad de reforma, su catolicidad y su independencia de los intereses locales o nacionales. En definitiva, Trento y el Vaticano I son momentos esenciales en la elaboración en la Iglesia de una teología del episcopado que, por supuesto se completará y profundizará a lo largo de los siglos siguientes, en particular por el Vaticano II. Por lo tanto, nuestro propósito en el próximo capítulo será resaltar sus líneas generales, particularmente de LG y CD, antes de abordar los desarrollos posconciliares.

CAPÍTULO 7. LA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO EN EL CONCILIO VATICANO II

Introducción

El capítulo que trata de la teología del episcopado en el Vaticano II es sin duda uno de los momentos más laboriosos y densos de nuestra investigación. El episcopado tal como lo conciben los documentos conciliares es un tema que en sí mismo requiere toda una investigación propia y es mucha pretensión poder sintetizarlo en unas pocas líneas. Característicamente, Vaticano II quería integrar, complementar y reconciliar las definiciones de la primacía papal de Vaticano I con la doctrina de la colegialidad episcopal. En este sentido, el enfoque conciliar del episcopado ha tomado como punto de referencia al colegio episcopal y al primado como supremas instancias ministeriales al servicio de la Iglesia universal. Esto llevó a una revalorización del obispo en la Iglesia local, y del colegio episcopal dentro de la Iglesia universal en relación con el primado y en relación con los miembros del colegio, relaciones que se tradujeron en una serie de instituciones de colegialidad y colaboración a nivel universal (Sínodo de Obispos), o a nivel regional (conferencias episcopales), y en otros desarrollos relevantes (transición del sistema jurídico de atribución de poderes a los obispos al sistema papal de *reserva* de poderes, etc.).

El estudio de ciertos temas importantes relacionados con la doctrina conciliar del episcopado, como la colegialidad, la sacramentalidad y la sucesión apostólica, requeriría una investigación más extensa y compleja. Pero conviene señalar que el concilio estructuró su teología del ministerio ordenado desde el episcopado, y no desde la potestad de consagrar la Eucaristía como se hacía en la Edad Media, Trento y el período postridentino.

En cuanto a la teología conciliar del episcopado, aunque presente en ciertos documentos, está sintetizada y condensada en LG y CD, pero con una orientación distinta en ambos. En cuanto a LG, tenemos la siguiente estructuración: la *sucesión apostólica*, (LG 18-20); *sacramentalidad* (LG 21); *colegialidad* (22-23), *ministerialidad* ejercida por los *tria munera* (24-27).

No conviene reflexionar según una lógica de causa-efecto sobre los contenidos de la doctrina conciliar sobre el episcopado. El Vaticano II estructuró su teología sobre el episcopado, no por deducción lineal de un principio a otro, sino por convergencia y armonía de ciertos fundamentos teológicos ya analizados en páginas precedentes: *teología de la Iglesia local*, *recuperación de la connotación colegial del grupo de los Doce*, y *de sus sucesores los obispos*, *sacramentalidad del episcopado* y su naturaleza esencialmente *diaconal* que se verifica también en el ejercicio de los *tria munera*. Estas son las dinámicas internas de las ideas que emergen de la mayoría de los estudios consultados sobre este argumento.

Se han realizado varios estudios sobre el episcopado en el Vaticano II, cada uno adoptando su propia perspectiva más allá de los elementos constantes que se

pueden señalar aquí y allá¹. Como en los capítulos anteriores, vamos a proceder a una elección metodológica favoreciendo un acercamiento más sintético a los diversos datos conciliares sobre el episcopado. Partiremos de lo que consideramos como los inicios de una buena comprensión de esta teología, luego haremos una presentación resumida de las líneas maestras de la teología conciliar sobre el episcopado, a partir del capítulo III de la LG que con razón puede considerarse como la *carta magna* del Vaticano II sobre el episcopado. Finalmente, se procederá a una lectura crítica de algunas ideas de esta misma teología destacando los límites, insuficiencias y excesos.

7.1. Premisas de una teología del episcopado en el Vaticano II

En el capítulo anterior, indicábamos que Trento y Vaticano I servirán como hitos fundamentales en la teología actual del episcopado. En particular, el preconilio estuvo marcado, en los ambientes católicos, por la conciencia de que uno de los aspectos de la teología católica en el que más se sintieron las consecuencias de la repentina interrupción de Vaticano I fue la eclesiología, y más precisamente, la teología del episcopado. Era, pues, el momento de retomar la doctrina sobre la Iglesia, donde la había dejado *Pastor aeternus*, y continuar sus enseñanzas sobre el primado del soberano pontífice y la infalibilidad de su magisterio. Como inicios de esta teología renovada del episcopado, podemos citar primero los signos para una renovación de la teología del episcopado, se trata más exactamente de movimientos de reforma interna en la Iglesia. Luego la sacramentalidad y el carácter misionero de la Iglesia, y finalmente la teología de la Iglesia local, y sus consecuencias, en particular la eclesiología eucarística.

7.1.1. Bases para una renovación de la teología del episcopado

En el período preconiliar, numerosos estudios profundizaron en la doctrina del episcopado, ofreciendo contribuciones de alto nivel que serán también de gran utilidad para la elaboración de los textos conciliares: estos son los movimientos precursores de Vaticano II². G. Routhier los declina por el término técnico *movimientos preconiliares*³.

El movimiento bíblico y patrístico, en acción desde hace algunas décadas, destaca el hecho de que la colegialidad es una nota característica del grupo de los Doce, además de ser un elemento conservado ininterrumpidamente en la Iglesia latina y oriental. Fue especialmente alguien como B. Botte quien proporcionó un estudio y documentación muy precisos sobre la colegialidad en el NT y los padres apostólicos, pocas horas antes de la apertura de Vaticano II⁴. Sin embargo, al igual que con otros estudios de gran valor, hubo una fuerte resistencia al uso de la categoría *colegio* para indicar la relación de los obispos entre sí y con el Papa. La mayoría de los estudios sostienen que la categoría de *colegio*, aunque ausente del NT, es una interpretación adecuada de la relación que existe entre los

¹ Cf. H. Legrand, C. Théobald, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001.

² Cf. G. Routhier, *Vatican II : herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006, p.213.

³ R-P.J. Roy-Karim Schelkens, *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconiliaires à Vatican II*, Louvain-la-Neuve, Bibliothèque de la RHE, fascicule 95, 2011.

⁴ Cf. B. Botte, « La collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici », in AA.VV., *Il Concilio e i Concili*, Roma, 1961, pp.19-42.

Doce (con Pedro a la cabeza), y entre sus sucesores, los obispos (con el Papa a la cabeza)⁵. La expresión, además, se ha conservado ininterrumpidamente en la liturgia romana⁶.

El movimiento patrístico fue recuperando esta categoría de *communio*. Basado en la *eclesiología eucarística*, colocó al obispo en el centro de la Iglesia local como quien la preside⁷. Durante el período preconiliar, las referencias a la *eclesiología eucarística* eran muy raras, por lo que nada se decía sobre la teología de la Iglesia local. Mientras que los teólogos ortodoxos, en particular N. Afanassief, continuaron presentándola como una perspectiva presente en el NT y los Padres, en oposición a la *eclesiología universal* de Occidente⁸. Podemos decir que, del lado católico, después de algunas evocaciones en la obra de Dom A. Grea, sólo ocasionalmente Y. Congar⁹, y más precisamente K. Rahner, han elaborado ante el concilio una teología de la Iglesia local¹⁰.

La renovación *litúrgica* favoreció la concepción del episcopado como plenitud del Orden, reaccionando a la reducción de la consagración episcopal a un simple añadido jurídico a las potestades eclesiásticas. Los estudios litúrgicos señalaron que la liturgia de la *Tradición apostólica* y posteriores habían mantenido siempre la idea de que el Orden encontraba su forma completa, no en el presbiterado, sino en el episcopado: el texto de Hipólito habla del episcopado, en varias ocasiones, como la plenitud del sacerdocio¹¹; perspectiva mantenida por las liturgias orientales y en occidente por el *sacramentario leoniano*¹². Es consciente de esta tradición litúrgica que Pío XII en 1947, en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, optó por la imposición de manos, abandonando la *traditio instrumentorum*, como materia del sacramento del Orden, y sobre todo precisando la forma del rito de la ordenación episcopal en las palabras "*Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica*"¹³.

La renovación *eclesiológica* y las *instancias ecuménicas* recomendaron recuperar del NT y de la antigua tradición la categoría de *servicio* como la más adecuada para perfilar la relación entre los sacramentos del Orden y el bautismo. Unas décadas antes del concilio, el ministerio ordenado entrará en el mundo ecuménico, pero el debate se limitará a una confrontación de posiciones formada por acuerdos y desencuentros. Una de las primeras expresiones ecuménicas sobre el argumento es la Conferencia Mundial de *Fede e Costituzione* de 1927 en Lausana, cuyo trabajo estará marcado por el estudio de las convergencias y divergencias¹⁴. Los teólogos católicos más atentos a la dimensión ecuménica prepararon así el terreno para la visión conciliar del ministerio como *servicio*.

⁵ Se puede citar, por ejemplo, las obras de J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1963 ; G. Dejaifve, « Episcopat et Collège apostolique », in *NRT*, 85, 1963, pp.807-818.

⁶ La liturgia del 24 de febrero durante la fiesta de San Matías rezamos precisamente: Dios, que has incorporado a San Matías al colegio de tus apóstoles.

⁷ L. Hertling, *Communio. Chiese e Papato nell'antichità cristiana*, Roma, PUG, 1961, p.9.

⁸ N. Afanassief, «La Chiesa che presiede nell'amore», in O.Cullmann et alii, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1965, pp.487-555.

⁹ Y.Congar, « Dalla comunione delle Chiese ad una ecclesiologia della Chiesa universale », in Y.Congar-B.D. Dupuy, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965, p.311

¹⁰ Cf. K.Rahner, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della chiesa*, in Y.Congar-B.D. Dupuy, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma, 1965, pp.321-336.

¹¹ Cf. J. Lecuyer, « La prière d'ordination de l'évêque. Le pontificat romain et la « Tradition apostolique » d'Hippolyte », in *NRT*, 89-6, 1967, pp.601-606.

¹² Cf. *Id.*, *La grâce de la consécration épiscopale*, in *RSPT*, 36, 1952, pp.389-417.

¹³ Pío XII, constitución apostólica, *sacramentum ordinis, De sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, Roma, 1947, 5.

¹⁴ Cf. P. Duprey, « La question du ministère dans les dialogues œcuméniques », in G.Farnedi-F.Rouillard, *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima*, 1982, Roma, PUA, 1985, pp.13-16.

Y. Congar, por ejemplo, presentará y defenderá la visión de la jerarquía como *diaconía, servicio*: “el tema de la jerarquía, entendida esencialmente como servicio, lo encontramos en toda la tradición cristiana”¹⁵.

7.1.2. La sacramentalidad y la naturaleza misionera de la Iglesia

Elaborando su eclesiología centrada en la *sacramentalidad* de la Iglesia vista como *signo e instrumento* de la comunión enraizada en la Trinidad, y por tanto como realidad esencialmente misionera, Vaticano II puso así las bases para una relectura integral, innovadora y fundamental del laicado y del ministerio ordenado¹⁶. En los últimos siglos, la misión parecía ser una realidad más bien accidental, accesoria y anexa a la naturaleza teológica de la Iglesia. Vaticano II, por su parte, enraizará y fundará la misión de la Iglesia en la Trinidad misma, y la considerará como una cualidad propia de la *naturaleza* de la Iglesia. Cada bautizado es, por tanto, *participante, protagonista* de la *missio Ecclesiae*: *ningún bautizado es pasivo en la Iglesia*. Dicho esto, el ministerio ordenado no puede contentarse con una posición estática, la trazada por la concepción cultural o sacral medieval y tridentina: debe más bien participar, a su *manera*, de la *missio Ecclesiae*.

La teología del ministerio tiene pues, por así decirlo, una *prehistoria* y una *historia*, y Vaticano II constituye este *intervalo*. Lo que *entra* en el concilio es el sacerdocio que tiene como *modelo y prototipo* el presbiterado, siendo finalizado *esencialmente* en la consagración de la Eucaristía; pero lo que *sale* del concilio es el *ministerio ordenado* que tiene como *paradigma* el episcopado, se articula en tres grados y finalizado en el anuncio de la Palabra, la celebración de los sacramentos y el gobierno pastoral: una *revolución copernicana*.

7.1.3. Esbozo conciliar de una teología de la Iglesia local

Sin duda, Vaticano II sentó las bases y los primeros intentos reales de una teología de la Iglesia local. Indiscutiblemente, tomó esta línea desde sus inicios. El texto frecuentemente citado que es como la referencia introductoria se encuentra en el primer documento conciliar que se promulgó, SC.

Por eso, conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al Obispo, sobre todo en la Iglesia catedral; persuadidos de que la *principal manifestación de la Iglesia* se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros¹⁷.

Este texto recoge la *eclesiología eucarística* ignacio-oriental redefiniendo el concepto de eclesialidad en torno a la eucaristía y al obispo. La principal analogía de la Iglesia es, por tanto, la comunidad eucarística en torno al obispo, necesariamente *comunidad local*, y no la Iglesia considerada universalmente, teniendo al Papa como punto de referencia. De esta manera, Vaticano II, desde su

¹⁵ Cf. Y.Congar, «La gerarchia come servizio secondo il Nuovo Testamento e i documenti della tradizione», in Y.Congar-B.D. Dupuy, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, pp.87-127.

¹⁶ LG 1.

¹⁷ SC 41.

primer documento, recupera el valor original de la *Ekklesia* del NT y la perspectiva eclesiológica de los Padres en particular Ignacio, Cipriano y otros como se explicó anteriormente.

Pero es precisamente en LG, y precisamente en el capítulo dedicado al episcopado, donde el concilio ofrece sus mejores textos sobre la teología de la Iglesia local. LG 23, por ejemplo, al tratar el tema de la colegialidad, habla de “Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en la cual y de la cual existe la única Iglesia católica”. La relación Iglesia particular/Iglesia universal no es, de suma o sustracción, sino diríamos de *mutua inmanencia*. El texto declina la relación en dos direcciones: de la Iglesia universal a la Iglesia particular, la Iglesia católica está presente en las Iglesias particulares, que son imágenes de la Iglesia universal; de la Iglesia particular a la Iglesia universal, es de ellas que existe la Iglesia católica. Sobre este tema, J.-G Pagé afirma: “Hay una sola Iglesia de Dios que no es el resultado de la asociación *post factum* de las Iglesias locales, sino que se realiza en cada una de ellas. De manera que la Iglesia local no es una sección, una provincia de la Iglesia universal: es la Iglesia de Dios realizada en tal lugar”¹⁸. La relación de reciprocidad entre la Iglesia universal y la Iglesia local se expresa en varias expresiones, las más comunes en los estudios sobre eclesiología posconciliar son: *inmanencia*, *interioridad recíproca*, *inclusión mutua*, etc.¹⁹.

Es sin duda LG 26 la que, al tratar del *munus sanctificandi* de los obispos, representa probablemente las mejores expresiones conciliares de la eclesiología eucarística: tomando a referencias de antiguos textos patrísticos y litúrgicos, el texto afirma que “esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas asambleas locales de fieles que, unidas a sus pastores, reciben, en el NT, también ellas, el nombre de Iglesias”.

Si es cierto que LG ha presentado diversas formas de pensar la relación entre Iglesia universal y particular, *totalidad/parte*, *realidad completa/imagen*, presencia, sin preocuparse de coordinarlas en un sistema orgánico, también es cierto que el esbozo de una teología de la Iglesia local ofreció a la doctrina del episcopado una perspectiva satisfactoria con graves consecuencias. La eclesiología eucarística impulsada por el concilio es de hecho incompatible con la idea de que los poderes y el mandato de gobernar sus Iglesias recaen en los obispos como “vicarios de los romanos pontífices”, expresión ausente en LG 21; pero por otra parte favorecen la idea de que son pastores ordinarios, inmediatos, propios en sus Iglesias y sucesores de los apóstoles por consagración episcopal como plenitud del Orden (LG 21). Dicho esto, ya podemos detenernos en la declinación de la teología del episcopado, con la presentación de LG III.

¹⁸ J.-G. Page, *Qui est l'Église ? I, Le mystère et le sacrement du salut*, Montréal, Bellarmin, 1977, p.146.

¹⁹ Cf. Á. Antón, « L'ecclésiologie postconciliaire, les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », in R. Latourelle, *Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Nouvelle série, 15, 16, 17, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988, p.430.

7.2. Teología conciliar sobre el episcopado: LG 18-27

En opinión de ciertos teólogos y eclesiólogos, LG III puede ser visto como uno de los textos mejor elaborados durante las sesiones conciliares.

7.2.1. La constitución jerárquica de la Iglesia: historia, texto y contexto

La historia de la LG es similar a la de la mayoría de los documentos conciliares. El documento final se presenta como un texto estratificado, fruto maduro, resultado evidente de un compromiso positivo, culminación de una evolución hecha de adiciones, sustracciones y complementos, etc.

7.2.1.1. Preliminares

Según U. Betti, la lectura del texto conciliar no puede desligarse de los acontecimientos y motivaciones que lo hicieron madurar. La interpretación del texto será teológicamente válida en la medida en que esté fundamentada históricamente²⁰. Era necesario ocuparse de la colegialidad para establecer un nuevo equilibrio entre el Papa y los obispos. Según J. Ratzinger, LG III cumplió este objetivo tomando como idea rectora la noción de estructura colegial del oficio episcopal²¹. Con las expresiones *colegialidad* y *descentralización colegial*, utilizadas antes y durante el concilio, se abordaron varios temas como la adaptación misionera del mensaje cristiano a las culturas, especialmente la liturgia, la valorización de las conferencias episcopales, la revalorización de las Iglesias particulares también desde una perspectiva ecuménica²².

7.2.1.2. Antecedentes históricos de LG III

La constitución, después de haber profundizado en la correlación existente en la Iglesia, pueblo de Dios, entre el "misterio" de la Iglesia (capítulo I) y el "sujeto histórico" que lo realiza (capítulo II), describe a continuación la jerarquía organizativa del pueblo de Dios (cap. III). El pueblo de Dios procede de lo alto, del plan de Dios, es decir, de la elección, de la alianza y de la misión. Desde su aparición en la historia, el nuevo pueblo de Dios aparece estructurado en torno a los pastores que el mismo Jesucristo eligió, constituyéndolos en apóstoles y poniendo a Pedro como su cabeza²³.

La comunidad de Jesús es, pues, una comunidad *estructurada*, dotada de su orden particular, determinada por Dios y estructurada desde el *principio*²⁴. "Esta misión divina, encomendada por Cristo a los apóstoles, debe durar hasta el fin de los siglos, ya que el Evangelio que ellos deben transmitir es para la Iglesia el principio de toda su vida en todos los tiempos. Por eso los apóstoles, en esta

²⁰ U. Betti, «La qualificazione teologica della costituzione *Lumen gentium*», in G. Baraúna, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze, Vallecchi Editore, 1968, pp. 267-274.

²¹ J. Ratzinger, «La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare», in *La costituzione gerarchica della Chiesa*, studi e commenti intorno al capitolo terzo della LG, Firenze, Vallecchi, 1968, p. 39.

²² D. Dupuy, «La théologie de l'épiscopat», in *RSPHTh*, 49, 1965, pp. 288-343; Y.M. Congar- D. Dupuy, *L'épiscopat e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, Roma, 1965.

²³ LG 18.

²⁴ Cf. R. Schanckenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Brescia, Editrice Paideia, 1975, p. 37.

sociedad jerárquica, se preocuparon de establecer sucesores”²⁵. En consecuencia, la estructura interna de la Iglesia no puede deducirse a fuerza de especulaciones filosóficas o sociológicas; por el contrario, se define exclusivamente sobre el testimonio de la Escritura y la tradición, garantes de la doctrina y la voluntad de Cristo, bajo la protección del Espíritu Santo.

Según G. Philips:

Se esperaba con cierta impaciencia una declaración de Vaticano II sobre el *lugar* y la *función* del episcopado. Obviamente, su lugar está dentro, no fuera de la comunidad. Además, sería paradójico hablar de obispos tomados por separado, sin mencionar su lugar en la estructura jerárquica, por lo tanto, el colegio. Son los pastores del pueblo de Dios: pero uno de ellos es nombrado pastor supremo de toda la Iglesia, mientras que los ministros de grado inferior, los presbíteros, y con ellos los diáconos, les asisten en sus tareas²⁶.

LG III queda así en gran medida circunscrito y situado exactamente en el *corazón* de la constitución, ya que la colegialidad debe entenderse como el corazón de esta teología del episcopado. Lástima que, a pesar de su claridad, la colegialidad siga siendo tema de discusión por las aplicaciones concretas que debe tener. Vaticano II *equilibró y salvó* Vaticano I, en el plano doctrinal, al afirmar que existe en la Iglesia, además del poder petrino, un poder apostólico, con y bajo el sucesor de Pedro.

El carácter colegial del episcopado fue uno de los temas más debatidos por el concilio. Con el fin de conocer la opinión de los Padres y orientar con seguridad los trabajos posteriores del concilio, el 30 de octubre de 1963 se sometieron a votación indicativa cinco cuestiones preliminares sobre cinco cuestiones formuladas²⁷. Los Padres fueron invitados a declarar si lo desean, el esquema debe redactarse de la siguiente manera:

1. Que la consagración episcopal constituye el grado supremo del orden;
2. Que todo obispo legítimamente consagrado, en comunión con los demás obispos y con el Papa, que es cabeza y principio de su unidad, es miembro del cuerpo episcopal;
3. Que el cuerpo o colegio de obispos sucede al colegio de los apóstoles en su misión de evangelización, santificación y gobierno, y que el cuerpo en unión con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza (cuyo derecho primacial permanece intacto y completo sobre todos los pastores y fieles), posee pleno y supremo poder sobre la Iglesia universal;
4. Que esta autoridad pertenece por derecho divino al colegio episcopal unido a su cabeza.

La quinta pregunta planteó el problema de la conveniencia de restaurar el diaconado como grado separado y permanente del orden, según las necesidades de la Iglesia en los distintos países. Las cuatro preguntas reproducen los puntos doctrinales que son como la columna vertebral del capítulo sobre la constitución jerárquica de la Iglesia. Los consentimientos de los Padres a las cuatro preguntas fueron muy altos. Este voto abrió el camino a una nueva forma de entender la

²⁵ LG 20.

²⁶ G. Philips, « Note pour servir à l’histoire de la *Nota Explicativa Prævia* (LG III) », in G. Philips, J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Prævia* (*Lumen gentium* chap. III), Leuven, Leuven University Press, 1986, p. 213.

²⁷ Sobre los desacuerdos que surgieron durante la votación de los cuatro puntos (entonces cinco). Cf. El comentario de V. Carbone, *Il diario conciliare di Monsignor Pericle Felici*, Vaticano, LEV, 2015, pp. 356-358.

constitución jerárquica de la Iglesia. El concilio adquirió una nueva palabra para expresar una dimensión fundamental de la experiencia de la Iglesia: la colegialidad.

Según K. Rahner, en LG III se deben señalar tres temas principales:

- a) La existencia y función del colegio episcopal como tal (LG 21 y ss.),
- b) La sacramentalidad de la ordenación episcopal (LG 21),
- c) El vínculo intrínseco de las diferentes *munera* del obispo y sus raíces en la ordenación episcopal (LG 21). Los debates más importantes del concilio en relación con el tercer capítulo también tuvieron lugar en correspondencia con estos tres puntos²⁸.

Según G. Routhier, las ideas clave de LG son: la colegialidad, la historia de la salvación, la Iglesia como sacramento de salvación, el Pueblo de Dios, los sujetos eclesiales²⁹.

Cabe señalar que el debate sobre la colegialidad no es una novedad absoluta del Vaticano II. Ya estaba presente en *Pastor aeternus* sobre la Iglesia de Cristo, como apuntamos en el capítulo anterior. Abordó el tema de los derechos de los obispos en dos frentes: del poder de cada obispo individual sobre su propia diócesis, del cuerpo episcopal sobre la Iglesia universal³⁰. *Pastor aeternus* afirmó que la primacía, lejos de violar los derechos de los obispos, más bien los garantizaba. En las *Acta* de Vaticano I, se encuentran a menudo términos como *corpus* o *collegium episcoporum*, *corpus* o *coetus pastorum*, que en realidad designan a todos los obispos como sujeto que actúa sobre todo cuando se reúne en un concilio ecuménico.

7.2.1.3. Estructura interna de LG III

El capítulo III, de *De Ecclesia*, puede considerarse como el capítulo central, el episcopado es lo que cobra más importancia en este capítulo. Para ilustración, el título del capítulo es *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu* (Sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular sobre el episcopado). Es cierto que al final de este capítulo se trata de presbíteros (n. 28) y diáconos (n. 29); pero todos los demás números (18-27) tratan exclusiva y extensamente de los obispos. Es cierto que el Papa y el Primado del Romano Pontífice también se mencionan en la mayoría de los números de este capítulo; pero el punto de vista principal es la doctrina sobre el episcopado y sobre los obispos. Por la importancia y solemnidad con que se proclama esta doctrina, así como por la densidad y extensión con que se desarrolla, podemos ver la importancia que le atribuye Vaticano II. Con esto, Vaticano II quiere completar las enseñanzas del Vaticano I, y bien podemos decir con Mons. Pietro Parente en su *Relatio* que este es el corazón del concilio Vaticano II³¹.

La estructura de LG III es fácil de entender. Inspirándonos en la elaboración de K. Rahner, podemos destacar la siguiente estructura:

²⁸ K. Rahner, *La gerarchia nella Chiesa. Commento al capitolo III di Lumen gentium*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2008, p. 15.

²⁹ Cf. G. Routhier, «Introduzione», in S. Noceti, R. Repole, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015, pp. 52-59.

³⁰ DH 3061.

³¹ P. Parente, *Relatio super caput III textus e mandatis schematis Constitutionis De Ecclesia*, 1964, *Relatio Prior*, de 22-27, p.9.

- 1) Introducción (“*varia ministeria*”), punto de partida (Vaticano I) y tema del capítulo: “doctrina de episcopis” (LG 18);
- 2) La base bíblica de la doctrina sobre el episcopado; el grupo de los apóstoles como *collegium* en unidad con el ministerio de Pedro (LG 19);
- 3) La continuación histórica del grupo de los apóstoles en el episcopado y su *divina institutio* (LG 20);
- 4) La esencia del oficio episcopal en general y el fundamento *sacramental* de todas las funciones (LG 21);
- 5) El colegio episcopal como tal: existencia, función en la Iglesia, relación con el primado (LG 22);
- 6) La relación del obispo con la Iglesia universal; “*Coetus episcopalis*” (patriarcados, conferencias episcopales), (LG 23);
- 7) La función del obispo: a) en general (LG 24); b) el oficio magisterial del obispo, del colegio episcopal y del Papa (LG 25); c) los poderes sacramentales del obispo (LG 26); d) el oficio pastoral del obispo (LG 27)³².

7.3. Análisis hermenéutico de LG III

Procedemos ahora a un análisis más profundo del texto de LG III desde una comprensión histórica y teológica.

7.3.1. Introducción: LG. 18

El primer párrafo de LG 18 anuncia el contenido de todo el capítulo y define el objetivo que se ha fijado el concilio. Cristo instituyó varios ministerios, todos orientados al bien de todo el cuerpo. Esto significa que se debe respetar un cierto orden (jerarquía) entre los ministerios, para que todo suceda como un servicio mutuo para la edificación de la comunidad. "Dios, en verdad, no quiere desorden, sino paz" (1 Cor 14,33). La institución de los ministerios significa que la Iglesia necesita instituciones duraderas, dotadas de poder sagrado (*sacra potestate pollent*) al servicio de todos los que pertenecen al pueblo de Dios. El tema del *servicio*, enfatizado aquí, ocupa un lugar central en la constitución, particularmente en sus primeros cinco capítulos. El tema estaba en parte oscurecido por una visión demasiado jurídica y laica de la jerarquía y el ejercicio del poder en la Iglesia, y por lo tanto poco elaborado teológicamente: “El orden eclesial se entiende exactamente sólo si se concibe como un orden de servicio”. El oficio de la jerarquía según la constitución es servicio, no en el sentido metafórico o espiritual, sino constitutivo: Este oficio que el Señor ha encomendado a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que las Sagradas Escrituras llaman significativamente *diaconía* o *ministerio* (Heb 1,17. 25; 21,19; Rom. 11,13; 1 Tim. 1,12)³³.

La constitución enfatiza la inclusión del servicio jerárquico en el de toda la Iglesia. La Iglesia es en esencia *diaconía* (LG 8; Flp 2,6). La tarea de los ministros es promover la diaconía, la cooperación libre y ordenada. Cabe señalar que el servicio eclesial no es un derecho ni un deber exclusivo de la jerarquía. Es responsabilidad propia de *todos* los miembros de la Iglesia. Desde el punto de vista del servicio, rige en la Iglesia una igualdad esencial de todos los miembros, ya que

³² K. Rahner, *La gerarchia nella Chiesa. Commento al capitolo III di Lumen gentium*, p. 17.

³³ LG 24.

todos deben contribuir a la edificación del Cuerpo de Cristo, cumpliendo cada uno la tarea que le ha sido encomendada. En el servicio mutuo, ningún miembro puede ponerse por encima de los demás. (LG 32).

El segundo párrafo afirma la posición de Vaticano II en relación con la doctrina de Vaticano I, y declara la intención de los padres conciliares de completar las definiciones de Vaticano I. Sabemos que este último, aunque definió la infalibilidad del Papa *ex cathedra*, no supo desarrollar el proyecto dogmático sobre la eclesiología. Así, Vaticano II pretende integrar y seguir la línea de Vaticano I. La enseñanza sobre las prerrogativas del pontífice no se atenúa, sino que se inserta en el contexto más amplio de la doctrina del episcopado. En particular, los padres conciliares pretenden arraigar su reflexión en la voluntad explícita de Cristo, que edificó su Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles y quiso que sus sucesores, los obispos, fueran *unidos e indivisibles* entre sí. Cristo estableció en Pedro el principio visible y el fundamento de la unidad de la fe y de la caridad eclesial. El texto revela la dificultad de combinar los preceptos del Vaticano I con la intuición de nuevas perspectivas eclesiológicas.

Son notables los títulos del Papa: Vicario de Cristo, Cabeza visible de toda la Iglesia. El primer título, vicario de Cristo, apareció a principios del siglo III y se aplicó a los obispos, estará reservado exclusivamente al Papa en el concilio de Florencia de 1439. Vaticano I lo retomó llamando al Papa el verdadero Vicario de Cristo, pero sin privar a los obispos de su propia dignidad. El segundo: Cabeza visible de toda la Iglesia, es un título que pertenece exclusivamente al Papa y recuerda implícitamente que los obispos están sujetos a su autoridad. La expresión "cabeza visible" equivale a la de "vicario", en el sentido de que el Papa tiene la tarea de hacer visible la presencia de Cristo Pastor, y esta tarea fue instituida por Cristo mismo.

7.3.2. El origen del episcopado: la institución de los Doce. LG 19

El texto conciliar inicia sus afirmaciones sobre el episcopado con un análisis del ministerio de Jesús, descubrimos que en la acción y el ser de Jesús están ya todos los elementos que estructurarán el ser y la acción de la Iglesia en los siglos por venir. En LG 19, el principal tema de discusión se refiere a la *modalidad* de la institución de los Doce. La idea fundamental sobre la que descansa toda la enseñanza posterior es que la forma que resulta del oficio de los Doce, tal como lo ha establecido el Señor, es *colegial*: constituyen un grupo estable o colegio, un *coetus* u *ordo*, aunque sea uno de los Doce, Pedro, tiene una importancia especial frente a los demás, aunque él mismo pertenezca al colegio. Los Doce actúan y cumplen la misión no como una suma de discípulos de Jesús, enviados por él, sino como un *sujeto colectivo, ad modum collegii*. Tal subjetividad colectiva no implica una negación o una subestimación del papel y la función de Pedro, cuyo texto indica tanto la llamada de Jesús *ex iisdem* (Jn 21, 15-17) como la forma específica de su ministerio, con el verbo *praefecit*.

Fundamentos escriturísticos: El Señor Jesús, después de haber orado al Padre, llamó a sí a los que quiso y designó a doce para que estuvieran con él y los

enviara a predicar el reino de Dios (Mc. 3, 13-19; Mt. 10,1-42); y los hizo apóstoles (Lc. 6,13) en forma de colegio o de grupo estable³⁴.

La afirmación fundamental se basa en los dos textos bíblicos de Mc. 3, 13-19 y Jn. 21, 15-17: Cristo instituyó a los apóstoles “como un colegio o grupo estable, al frente del cual puso a Pedro, escogido de entre ellos”. El uso del término *colegio* fue enérgicamente impugnado por los padres conciliares. Para algunos, colegio tenía un significado sospechoso e impropio, según la tradición jurídica y canónica romana que significa "los que poseen igual poder forman un colegio". Para otros, el término era antiguo y tradicional, totalmente legítimo. La Comisión Teológica decidió superar las dificultades añadiendo al término *colegio* la designación de *grupo estable*. Con este término, el concilio quería reiterar sólo esto: los Doce fueron instituidos por Cristo como una entidad inseparable polarizada en torno a Pedro, cabeza del grupo, pero al mismo tiempo uno de los Doce, por lo tanto, como los demás. Deben excluirse otros significados e interpretaciones³⁵. Con el uso del término colegio, el concilio traduce la verdad de la Escritura y la tradición. La actividad del grupo, que tiene un destino universal y perpetuo, se desarrolla *per modum unius* bajo la guía del Señor: “Id, haced discípulos a todos los pueblos...”³⁶.

De la doctrina que Cristo instituyó a los apóstoles con Pedro a la cabeza, se sigue que la Iglesia está fundada no sólo sobre Pedro, sino también sobre los demás apóstoles: está "fundada sobre los apóstoles y edificada sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza" (LG,19). Pedro (Mt. 16,18) y los apóstoles (Ap. 21,14 y Ef. 2,20) constituyen el fundamento de la Iglesia:

1. Datos bíblicos: Ef. 2,20; Ap. 21,14.
2. La contribución de la liturgia (sacramental gregoriano; *lex orandi-lex credendi*)
3. La teología de los Padres: Hermas, Hilario de Poitiers, Agustín, etc.³⁷.

La apostolicidad es una nota característica del colegio. Hay dos aspectos a considerar, la apostolicidad de la doctrina y la apostolicidad del ministerio. El primero se vive en tres categorías principales: el *sensus fidei/fidelium*, los carismas y el sacerdocio bautismal. El segundo se refiere al episcopado, presbiterado y diaconado.

7.3.3. Los obispos, sucesores de los apóstoles: LG 20

Después de afirmar la realidad de la institución del colegio de los apóstoles, Vaticano II aborda la cuestión de su sucesión en el colegio de los obispos: El santo concilio enseña que los obispos por institución divina suceden a los apóstoles como pastores de la Iglesia³⁸.

³⁴ LG 19. El texto cita como referencias bíblicas: Mc. 3, 13-19; Mt. 10, 1-42; Lc. 6:13; Jn. 21:15-17; Mt. 28.16-20; Mc. 16:15; Lc. 24,45-48; Jn. 20-28-29.

³⁵ *Nota Praevia explicativa* 1 (En adelante NEP). La adición *grupo estable* no pretende atenuar el carácter esencialmente comunitario del oficio apostólico, sino disipar los malentendidos que pudieran derivarse de la palabra *colegio*. La NEP precisa: “El colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de un grupo de iguales, que ha confiado su poder a su decano, sino de un grupo estable, cuya estructura y autoridad debe inferirse de la Revelación”.

³⁶ Mt. 28, 19-20.

³⁷ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della LG*, Milano, Jaca B, 1982, pp. 208-210.

³⁸ LG 20.

En este número se dice que la naturaleza colegial del grupo apostólico conserva su estabilidad original y perdura en los obispos que, por voluntad de Cristo, heredan su misión y la conducen a su cumplimiento. Hay tres pasajes básicos: Primero, la continuación del ministerio apostólico después de la ascensión de Cristo al cielo. Luego la transmisión efectiva del ministerio apostólico a los obispos, y finalmente la sucesión del colegio episcopal al colegio apostólico.

En cuanto a la primera afirmación, el ejercicio del ministerio apostólico tiene como principal motivación la perpetuidad de la Iglesia, la cita de Mt 28, 20: "He aquí, yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo" es de fundamental importancia. Debiendo la Iglesia durar hasta el fin del mundo, la misión de los apóstoles debe tener también la misma duración, porque Cristo la fundó en ellos. Cabe señalar que el primer párrafo no procede según un razonamiento deductivo *a priori*, sino refiriéndose a las palabras y acciones de Jesús. Aunque Jesús nunca habló expresa o directamente de la sucesión apostólica, sin embargo, en ciertos pasajes del evangelio, en particular Mt 16,18; 20, 20; Jn 14, 16; 17,17, aparece claramente que el apostolado de los Doce es universal y perpetuo, destinado a todos los pueblos, en todos los lugares y en todos los tiempos.

De la segunda afirmación, la constitución procede aludiendo al desarrollo histórico de la institución del episcopado. Quedándose anclado en los escritos del NT, el texto menciona a los *colaboradores* de los apóstoles en el ministerio, a quienes el NT y la carta romana de Clemente hacen aparecer gradualmente como *continuadores* de su misión, y finalmente como sus *sucesores*. El concilio es consciente de la existencia de una pluralidad de ministerios, como lo atestiguan el NT y los escritos post apostólicos, pero advierte que entre todos el primer lugar corresponde a los obispos. Así, como atestigua San Ireneo: por medio de aquellos que fueron instituidos por los Apóstoles Obispos y sucesores suyos hasta nosotros, se manifiesta³⁹ y se conserva la tradición apostólica en todo el mundo⁴⁰.

Y de la última afirmación, en el tercer párrafo de LG 20, se precisa la finalidad de la institución del episcopado. Los obispos, con sus *colaboradores*, presbíteros y diáconos, están llamados a asumir el servicio de la comunidad cristiana, "Los Obispos, pues, recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los presbíteros y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno". En este punto, el principio de la sucesión apostólica se establece en forma doctrinal con esta declaración: "Y así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro; príncipe de los apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores, así también perdura el oficio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los Obispos"⁴¹.

Finalmente, la conclusión refleja un carácter claramente dogmático: "Por ello, este sagrado Sínodo enseña que los Obispos han sucedido, por institución

³⁹ Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 3, 1: PG 7, 848 A.

⁴⁰ LG 20b.

⁴¹ LG 20c.

divina, a los Apóstoles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió (Lc. 10,16) ⁴². Cabe señalar una formulación muy significativa: “*In locum apostolorum succedunt*” y debe entenderse en el sentido que, uno tras otro, tomó el relevo de los Doce. La expresión ya había sido utilizada por Trento⁴³ y Vaticano I⁴⁴. Otras veces se utiliza la fórmula: sucesores de los apóstoles⁴⁵. La sucesión tiene lugar del colegio apostólico al colegio episcopal. K. Rahner comenta: *In locum apostolorum succedunt* es de gran importancia: objetivamente no sólo dice que el ministerio bíblico petrino encuentra su legítima continuación en el primado romano, y que la dignidad apostólica bíblica (de los Doce) se encuentra en el episcopado, pero presupone sin restricción que el origen y fundamento bíblico en ambos casos son los mismos⁴⁶.

7.3.4. La sacramentalidad del episcopado: LG 21

Es un número fundamental, un punto ineludible e indispensable en la nueva comprensión del episcopado. Responde a la pregunta: ¿Cómo se produce la transferencia de un colegio al otro? Para su correcta comprensión e interpretación, es necesario tener en cuenta la evolución del esquema inicial. Según G. Philips, la afirmación solemne “*Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem confer Sacramento Ordinis*” constituye el corazón de LG 21 y es uno de los textos clave de la teología del episcopado en el Vaticano II. Consagra un verdadero punto de inflexión en la interpretación del ministerio episcopal que marcó todo el segundo milenio, con la superación de la separación y escisión de la *potestas ordinis* e *iurisdictionis*, que, desde Pedro Lombardo, fue una de las matrices de la vida eclesial y visión ministerial de la Iglesia occidental y de la Iglesia católica en particular⁴⁷.

La sucesión apostólica de los obispos encuentra su fundamento dogmático en la doctrina sobre la sacramentalidad del episcopado. Los cuatro párrafos de LG 21 se interpelan y se iluminan mutuamente.

LG 21, § 1. Este párrafo comienza describiendo la relación entre el Señor Jesucristo y los obispos, subrayando la presencia dinámica de Cristo resucitado que irradia la salvación en la Iglesia de muchas maneras y, por tanto, también en la persona de los obispos. “En la persona, pues, de los Obispos, a quienes asisten los presbíteros, el Señor Jesucristo, Pontífice supremo, está presente en medio de los fieles”. Los argumentos empleados son de carácter eminentemente bíblico (1 Cor. 4, 15), pero también patrístico⁴⁸. El episcopado es la realización permanente de la presencia salvadora de Cristo. Por el ministerio de los obispos, Cristo “(..), es por

⁴² Conc. de Trento, ses. 23, decreto *De sacr. Ordinis*, chap. 4 : DH. 960 ; 1768 ; Vaticano I, sess. 4, Const. Dogm. 1 *De Ecclesia Christi*, cap. 3 : DH. 1828 ; 3061 ; AAS 35, 1943, pp. 209. 212.

⁴³ DH 1768.

⁴⁴ DH 3061.

⁴⁵ Cf. Leon XIII, *Est sane* ; Pio XII, *Mystici corporis*.

⁴⁶ K. Rahner, *La gerarchia nella Chiesa. Commento al capitolo III di Lumen gentium*, p. 25.

⁴⁷ Cf. S. Noceti, «La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato», p. 240.

⁴⁸ Cf. Leon Magno, *Sermón* 5, 3: *PL* 54, 154.

medio de ellos en primer lugar, principalmente a través de su servicio eximio, predica la palabra de Dios a todas las gentes y administra continuamente los sacramentos de la fe a los creyentes, y por medio de su oficio paternal (1Cor. 4, 15) va congregando nuevos miembros a su Cuerpo con regeneración sobrenatural; finalmente, por medio de su sabiduría y prudencia dirige y ordena al Pueblo del NT en su peregrinar hacia la eterna felicidad⁴⁹. Esta presencia activa de Cristo en los obispos requiere un vínculo ontológico entre Cristo y los obispos mismos que pasa por el sacramento del Orden.

LG 21, § 2. El segundo párrafo comienza afirmando que el don del Espíritu Santo (una efusión especial del Espíritu Santo: Hch 1,8; 2,4; Jn 20,22-23) dado a los apóstoles se transmite a sus colaboradores por la imposición de las manos. (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6-7). El mismo texto contiene una segunda afirmación: el don del Espíritu permanece activo y continúa transmitiéndose a través de la consagración episcopal. Esta consagración tiene carácter de sacramento: es cosa clara que por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter⁵⁰. Aquí el texto remite a la definición de Trento ya explicada en el capítulo anterior⁵¹. La doctrina sobre la sacramentalidad de la ordenación episcopal presupone la de Trento sobre la sacramentalidad de la ordenación sacerdotal en general. La imposición de manos sigue viviendo precisamente y sobre todo en la ordenación episcopal⁵². La sacramentalidad de la ordenación episcopal se confirma por referencia a la liturgia y la tradición. Así, según la enseñanza de Vaticano II: “en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado”⁵³.

Vaticano II abandona intencionadamente el concepto de sacramento del orden conferido por grados, según el cual se iría ampliando progresivamente hasta alcanzar la cúspide de la consagración episcopal. Nota U. Betti: “Plenitud del sacramento del Orden: entendido no como una adición a los grados inferiores del mismo sacramento; sino como el *primer principio* del que derivan todos los demás grados. Es decir, quien es consagrado obispo, sea o no previamente ordenado presbítero o diácono, recibe la plenitud del sacerdocio de Cristo en cuanto puede ser comunicado a una criatura⁵⁴. Esta plenitud sacerdotal comporta, por necesidad congénita, todas las facultades ordenadas al ministerio de la salvación. “Los Obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo”.

⁴⁹ Cf. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano pp. 220-223.

⁵⁰ Cf. Trad. Apost., 2, ed. Botte, *Sources chrétiennes*, p. 27.

⁵¹ Cf. Concilio de Trento, Sesión XXIII, cap. tercero; DH 1766.

⁵² El Concilio de Trento, ses. 23, c. 3 cita las palabras de 2 Tim. 1, 6-7 para probar que el Orden Sagrado es un verdadero sacramento: DH, 959; 1766.

⁵³ Cf. Traditio Apostolica. 3, ed. Botte, *Sources chrétiennes*, pp.27-30, Episcopo tribuitur « primatus sacerdotii » ; Cf. *Sacramentarium Leonianum* : C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Rome, 1955, p. 119.

⁵⁴ U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, p. 368.

El ministerio episcopal ya no se entiende desde el simple sacerdocio, como su grado supremo, sino como el cumplimiento primero y completo de la ordenación sacramental para el ministerio. Todos los demás grados sacramentales participan de manera *limitada y diferenciada* en la potestad del grado episcopal, como decía K. Rahner. Una ordenación episcopal es válida incluso sin ordenación presbiteral previa. Ha ocurrido con frecuencia a lo largo de los siglos.

LG 21, § 3. La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir, los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio: *Episcopalis autem consecration, cum munere sanctificandi, munere quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.* Esta afirmación del concilio marca uno de los avances más notables y esperados en la teología renovada del episcopado. Desde la alta Edad Media se había introducido una separación entre la *potestas ordinis* (conferido por ordenación) y la *potestas iurisdictionis y regendi* (conferido por la bula papal de nombramiento). En esta línea, tendemos a distinguir muy claramente entre los dos tipos de poder, uno sacramental y otro jurídico. La expresión “*natura sua*”, referida a las *munus regendi y docendi*, fue introducida en la redacción final a petición expresa de Pablo VI. El texto debe leerse teniendo presente el discurso pronunciado por Pablo VI el 14 de septiembre de 1964, en la apertura del tercer período del concilio, donde distingue entre la potestad de orden recibida en la consagración y la potestad de gobernar, que distingue el Romano Pontífice de los obispos. El ejercicio de las *munera* de gobierno y enseñanza sólo es posible “*in communione cum collegii capite et membris*”.

La motivación teológica decisiva: incluso las funciones de magisterio y de gobierno tienen un valor santificador, por tanto, deben conferirse sacramentalmente: es la unidad del *munus*, que tiene aspectos diferentes pero inseparables entre sí. Para el concilio es clara la unidad de todos los poderes ministeriales en la Iglesia, su raíz sacramental y su carácter pneumatológico (incluido el poder jurídico) de todos los poderes. La atribución del *munus* episcopal por consagración lo convierte en el sacramento de la sucesión apostólica: el medio indispensable para formar parte del colegio episcopal, que es precisamente lo que sucede con el colegio apostólico. A partir de esta perspectiva, la fundamentación teológica se da a los obispos titulares y eméritos.

Hay, sin embargo, preguntas abiertas planteadas por esta afirmación de Vaticano II. ¿Qué pasa con un Papa electo que aún no ha sido consagrado obispo?⁵⁵ ¿Qué pasa con un obispo electo que, antes de ser consagrado, participa en el concilio ecuménico o ejerce los poderes para enseñar y gobernar? ¿Cuál es el *estatus* eclesial y canónico de un miembro recién elegido entre el nombramiento y la ordenación episcopal?

⁵⁵ CIC, Can. 332, § 1. Cf. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, pp. 371-373, 381-382.

LG 21, § 4. Las dos partes de la conclusión:

- La sacramentalidad de la consagración: En efecto, la Tradición que se expresa sobre todo por los ritos litúrgicos y por los usos de la Iglesia, tanto oriental como occidental, muestra claramente que por la imposición de manos y las palabras de consagración, se confiere la gracia del Espíritu Santo⁵⁶ y el carácter sagrado se imprime⁵⁷, para que los obispos, de manera eminente y patente, ocupen el lugar de Cristo mismo, Maestro, Pastor y Pontífice y actúen en su persona⁵⁸. Junto al fundamento bíblico, la práctica de la *communio* vigente en la Iglesia antigua, la realidad de los concilios y la liturgia de consagración que se hace colegialmente;

- La potestad sacramental que corresponde a los obispos en relación con el sacramento que los constituyó.

En la segunda afirmación (Pertenece a los Obispos incorporar, por medio del sacramento del orden, nuevos elegidos al Cuerpo episcopal), reafirma aún más el hecho de la tradición de que el episcopado es la plenitud del sacerdocio, *Episcopo tribuitur primatus sacerdotii* de la Tradición Apostólica.

Del contexto general de LG 22, se puede concluir que la totalidad de los obispos y su potestad no es la suma sucesiva de cada uno de los obispos y sus potestades, sino esta unidad global, como realidad moral-jurídica, fundada sacramentalmente, sostenida por el Espíritu Santo, *precede* objetivamente al obispo individual⁵⁹. La consagración inserta al individuo en un *Todo*, en una *Unidad*, que es el colegio, de modo que la potestad episcopal que le confiere personalmente la consagración le pertenece sólo como miembro de este colegio. La atribución personal de la autoridad para ser obispo de una Iglesia local y la inserción colegial en el órgano de gobierno de la Iglesia universal se realizan en la consagración de manera igualmente original, de manera que se influyen recíprocamente. Por eso, el oficio episcopal debe pensarse, construirse y desempeñarse *colegialmente*, ya que por su naturaleza debe servir al ministerio de la unidad de la Iglesia. La comunión jerárquica no aparece como un elemento extrínseco al sacramento del orden, sino como su desarrollo connatural intrínseco⁶⁰.

7.3.5. Colegialidad episcopal: el colegio episcopal y su cabeza, LG 22

El redescubrimiento del carácter colegial del episcopado representa una de las principales novedades de Vaticano II. El tema se aborda *ex profeso* en LG 22. Para algunos comentaristas, es el *centro de gravedad* del Vaticano II (Wenger), *columna vertebral* del concilio (Betti), *corazón* del Vaticano II (*Relatio*, Parente). El primer párrafo de LG 22 recuerda el vínculo entre el colegio episcopal-colegio apostólico analizado anteriormente. A continuación, se indican las condiciones de pertenencia al colegio. La parte central de este número está dedicada a las relaciones entre el Papa y el colegio. El último párrafo está dedicado al ejercicio de la *potestas* por el colegio.

⁵⁶ Cf. *Trad. apost. 2*.

⁵⁷ Cf. Conc. de Trento, sess. 23, chap. 4 ; DH. 960 ; 1767.

⁵⁸ Cipriano, *Epístola*, 63, 14: PL 4, 386; Juan Crisóstomo, *En 2 Tim.*, *Hom. 2, 4*: PG 62, 612; Ambrosio, *In Sal.* 38, 25-26: PL 14, 1051-52.

⁵⁹ Cf. K. Rahner, « *Kommentar zu Lumen gentium 18-27* », p. 218.

⁶⁰ Cf. J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 191-199.

Según J. Rigal, la afirmación de la colegialidad episcopal de LG 22 es sin duda un concepto central y fundamental de Vaticano II⁶¹. Sin embargo, no podemos dejar de señalar, como lo haremos ahora, los puntos oscuros en ciertos desarrollos de este número, sin duda por falta de armonización entre las diferentes eclesiologías presentes, la *universalista* y la *communio Ecclesiarum*.

El texto conciliar recoge cuatro proposiciones que se entrelazan. El orden lógico se puede construir de la siguiente manera⁶²:

- Base bíblica de la relación (Mt. 16,18-19 y Jn. 21,15; Mt. 28,16-20)
- El colegio, sujeto de autoridad (poder supremo y plenario sobre la Iglesia)
- El colegio sólo existe y funciona con su cabeza, el Papa (NEP, n. 3-4)
- El Papa siempre puede ejercer libremente su poder (NEP, n. 3).

LG 22, § 1a. La primera parte de este párrafo describe la relación entre Pedro/Apóstoles y Romano Pontífice/Obispos⁶³. El texto conciliar establece la existencia del colegio episcopal: “Así como, por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de *igual manera* se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles”. Debemos recordar primero las dificultades de la minoría de los Padres conciliares sobre esta fórmula. Se puede citar la oposición de Mons. Luigi Maria Carli, obispo de Segni, entre otros. Sostenía que *colegio* era un término inadecuado, peligroso e inútil, porque derivado del derecho civil, ajeno al Evangelio, nada añadía a la unidad ontológica del *coetus apostolorum* de antes y el *coetus episcoporum* de ahora.

El texto conciliar atribuye la institución del colegio apostólico al mismo Señor: *statuente Domino*. Entre el colegio apostólico y el colegio episcopal no hay una identidad absoluta, sino una *justa proporcionalidad*, el concilio no usa el término colegio en relación a la relación Papa-Obispo, sino una frase descriptiva: *inter se contiunguntur*. La relación de Pedro con los demás apóstoles es análoga, similar: *pari ratione*, a la relación que une al Papa, sucesor de Pedro, con los demás obispos⁶⁴. El colegio episcopal no hereda las prerrogativas extraordinarias e intransmisibles del colegio apostólico. El Papa, permaneciendo dentro del colegio, se sitúa también *frente* a la Iglesia y al colegio, aunque sigue siendo miembro: Porque el Romano Pontífice tiene sobre la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena, suprema y universal potestad, que puede siempre ejercer libremente.

También en LG 22, § 1b, se describe la realización concreta de la colegialidad episcopal. Se identifican tres hechos históricos:

- La comunicación de los obispos entre sí (por medio de cartas),
- La celebración de concilios a todos los niveles, especialmente ecuménicos,
- La presencia de varios obispos en el rito de consagración al episcopado de un recién elegido.

⁶¹ Cf. J. Rigal, « communion ecclésiale et collégialité épiscopale », in *BLE*, 107 2006, pp. 67-100.

⁶² Cf. K. Rahner, « Kommentar zu Lumen gentium 18-27 », p. 219.

⁶³ Cf. G. Dejaifve, « Le parallélisme entre Collège apostolique et Collège épiscopale », in *Istina*, 1964, pp.103-110.

⁶⁴ *NEP* 1.

La colegialidad, inscrita en el hecho mismo de la institución del colegio apostólico, continúa en la Iglesia de diversas maneras como expresión de la práctica apostólica. El concilio aborda la cuestión de las condiciones requeridas para ser miembro del colegio episcopal. Se indican en esta breve frase: Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio. (*Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica comunione cum Collegii Capite atque membris*) (LG, 22, § 1c).

El colegio no es un elemento externo a la esencia del episcopado, sino su desarrollo connatural. El oficio episcopal se cumple en la comunión mutua. La consagración sacramental misma incorpora a todos los obispos sin distinción en el colegio de obispos, incluido el Romano Pontífice⁶⁵.

Afirmación muy bien recogida por la mayoría de los comentaristas de LG III, siguiendo el ejemplo de U. Betti que reconoce que "Por tanto, desde el momento de la consagración, cada obispo unido al sucesor de Pedro es, precisamente, como miembro del colegio, ordenado a la Iglesia universal. El poder colegiado tiene una prioridad ontológica sobre el poder individual, propio de cada una de las áreas de su particular ministerio; y esta es la fuente de su implementación concreta"⁶⁶.

La incorporación en el colegio requiere:

- La consagración sacramental,
- Comunión con la cabeza y con los demás miembros del colegio.

Las dos condiciones, observa U. Betti, no están al mismo nivel: la primera es *causa eficiente*, el texto dice: "en virtud de la consagración sacramental", la segunda es *condición indispensable*, el texto dice "por la comunión". Se repite lo que sucede en la consagración que confiere la plenitud del *munus*, mientras que la comunión es sólo la condición de su ejercicio⁶⁷.

Dentro del colegio episcopal, que representa la variedad y universalidad del pueblo de Dios, el obispo de Roma, como elemento constitutivo intrínseco, personifica la unidad de la Iglesia y del colegio. En la Iglesia, pues, la *forma colegial* y la *forma primacial* de la autoridad suprema existen de manera igualmente original; las dos se pueden ejercitar juntas.

Este vínculo recíproco se aplica no sólo al colegio episcopal sino, del mismo modo, también al ministerio petrino. En esto consiste precisamente la nueva recepción por parte de Vaticano II de los dogmas de Vaticano I sobre el Papa. Las dos modalidades del poder supremo tienen un carácter igualmente original y están vinculadas entre sí. Así como Pedro no se constituyó pastor fuera del colegio apostólico, así el Papa no puede ejercer su servicio primacial por la unidad de la Iglesia fuera o por encima del colegio episcopal.

LG 22, § 2a. "El Colegio o Cuerpo de los Obispos, por su parte, no tiene autoridad, a no ser que se considere en comunión con el Romano Pontífice, sucesor

⁶⁵ Cf. L. Bouyer, *La Chiesa di Dio*, Assisi, Cittadella Editrice, 1971, pp. 448-450.

⁶⁶ Cf. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica "Lumen gentium"*, p.380.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p.382.

de Pedro, como cabeza del mismo, quedando totalmente a salvo el poder primacial de este sobre todos, tanto pastores como fieles”. El colegio episcopal está presidido por el Romano Pontífice por una necesidad intrínseca: tanto en el plano ontológico como operativo. Según U. Betti, “Esto no quiere decir que sea el Romano Pontífice quien dé existencia y autoridad al colegio como desde fuera. Al contrario: queda *dentro* como elemento constitutivo, porque es congénito. El colegio nace de la conjunción de los miembros y la cabeza, y como tal existe permanentemente. La relación Papa-Obispos, por tanto, no es unilateral, casi como si el cuerpo episcopal recibiera todo de la cabeza y finalmente se resolviera en un *Petrus totus*. A los efectos de la existencia y continuidad del colegio, la cabeza y los miembros son simultáneamente, aunque en otro caso, necesarios⁶⁸. Entonces, no se trata de la formulación “el Papa o los Obispos”, sino “el Papa y los Obispos”. El poder supremo es único, pero en forma *colegial* y *primacial*. La presencia del Papa en el colegio episcopal es simultánea a la de los demás obispos, pero también diferente: esto se expresa con la palabra “cabeza”.

LG 22, § 2 ab. El Cuerpo episcopal, que sucede al colegio apostólico en el magisterio y en el régimen pastoral, más aún, en el que perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal⁶⁹.

Hay dos puntos doctrinales declarados de gran importancia en este texto:

- El Romano Pontífice en virtud de su oficio (vicario de Cristo y pastor de toda la Iglesia) tiene sobre la Iglesia una potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre *libremente*: en otras palabras, conserva intacta su función primacial;
- El orden de los obispos es también, con el Romano Pontífice como cabeza, y nunca sin esta cabeza, sujeto de plena y suprema potestad sobre toda la Iglesia, pero su ejercicio requiere el consentimiento del Romano Pontífice.

El poder del Romano Pontífice es una prerrogativa personal porque se recibe de Cristo (Pedro fue elegido *entre* los Doce, no *por* los Doce). Esta prerrogativa, en la medida en que se confiere a un miembro del colegio cuando pasa a ser su cabeza, no es una facultad absolutamente nueva. Según U. Betti, “Consiste más bien en la concentración en él de todo el poder inherente al propio colegio. Por tanto, se diferencia de los poderes recibidos en la consagración no por su naturaleza, sino por su extensión e intensidad⁷⁰. En resumen, el primado papal es radicalmente y sigue siendo una realidad sacramental: es decir, un poder “verdaderamente episcopal” sobre toda la Iglesia.

Existe un paralelismo constante entre el poder supremo concedido por Cristo individualmente a Pedro, Mt. 16,18-19, y el supremo poder concedido por Jesús al colegio de los apóstoles unido a su cabeza, como se muestra en Mt. 18,18 y 28, 16-20. El poder que posee solo la cabeza y el que posee todo el colegio es uno y el mismo. Los dos poderes, el poder primacial y el poder supremo colegial, están en

⁶⁸ *Id.*, 383.

⁶⁹ Mansi 52, 1109 C.

⁷⁰ U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica "Lumen gentium"* p. 385.

una relación de inmediatez con respecto a Jesucristo. Por eso se subraya con insistencia que el colegio sólo puede ejercer su potestad en comunión con el obispo de Roma, sucesor de Pedro (*cum Petro et sub Petro*), a su cabeza, que conserva plenamente su potestad primacial sobre todos, pastores y fieles.

LG 22, § 2c. El texto explica el significado eclesiológico del colegio episcopal y reconoce que los obispos tienen un poder propio, ejercido en beneficio de sus propios fieles, más aún, de toda la Iglesia. Este poder es propio de todos los obispos independientemente del gobierno de una Iglesia particular. La razón es que no son los obispos individuales quienes suceden a los apóstoles individuales, sino que es el colegio episcopal el que sucede al colegio apostólico.

El texto afirma que el supremo poder colegiado también puede ejercerse en formas distintas a las propias del concilio ecuménico. La participación del Romano Pontífice es progresiva: “No hay concilio ecuménico si no es aprobado o, al menos, aceptado como tal por el sucesor de Pedro. Y es prerrogativa del Romano Pontífice convocar estos concilios ecuménicos, presidirlos y confirmarlos”⁷¹.

7.3.6. Colegialidad episcopal: las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal, LG 23

Después de haber abordado el tema de la colegialidad en las relaciones entre sus miembros y su cabeza y dado su fundamento doctrinal, el concilio analiza las relaciones de los miembros del colegio entre sí.

Los aspectos doctrinales considerados son cuatro:

1. LG 23§1. En el colegio, el obispo representa la unidad de su Iglesia particular en toda la Iglesia universal. “Los obispos son, cada uno por su parte, el principio y el fundamento de la unidad en sus Iglesias particulares”⁷².
2. LG 23§2. El obispo contribuye de muchas maneras al bien de toda la Iglesia (n. 23b).
3. LG 23§3. Esto se expresa en particular en la difusión de la fe y la iniciativa misionera (n. 23c).
4. LG 23 §4. Los grupos de Iglesias, especialmente los patriarcados históricos, expresan la multiformidad de la Iglesia de Cristo *una e indivisa*. También se menciona a las Conferencias Episcopales asignándoles una misión eclesial específica: “ De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta”.

7.4. El ministerio de los obispos: LG 24-27

Esta sección del capítulo III ofrece una reflexión sobre las funciones de los obispos, comenzando con una presentación general de los *tria munera: munus docendi, regendi y sanctificandi*.

En el primer párrafo de LG 24, el concilio subraya que la misión de los obispos debe ser de la misma naturaleza que la de Cristo, ya que de él brota. El ministerio jerárquico no es una dominación sino un servicio, una diaconía. Cristo se presentó como *siervo*.

⁷¹ CIC, Can. 227.

⁷² Cf. Cipriano, *Epístola 66*, 8: El obispo está *en* la Iglesia, y la Iglesia está *en* el obispo.

7.4.1. El *Munus docendi*: LG 25

Se considera en toda su extensión y en todas sus manifestaciones. El primer párrafo establece que uno de los oficios principales del obispo es la predicación del evangelio. El oficio docente es *preeminente* (primario) por tres razones. En primer lugar, porque el anuncio del Evangelio precede a cualquier otra actividad eclesial, porque es universal. Finalmente, es exclusiva del obispo y no puede ser delegada. Cada obispo está investido de la misión primordial de los apóstoles. Respecto a los obispos, el texto establece tres puntos fundamentales. La primera es que “Entre los oficios principales de los obispos, el de la *predicación* del Evangelio es el primero, son *praecones*, es decir, *proclamadores de la fe*”⁷³.

La nota se refiere a los decretos tridentinos donde la predicación ocupaba el primer lugar en las funciones episcopales; en realidad, cuando el concilio habla de la predicación como oficio principal, es relativo a la administración, a la emanación de decretos, a la supervisión económica de las diócesis, y no primordialmente relativo a la celebración de los sacramentos. Si para el Concilio la predicación es la principal responsabilidad, no es por fidelidad a Trento sino por una renovación de la *visión misionera* de la Iglesia, que pone en primer lugar el anuncio de la Palabra. El segundo punto es que los obispos son *doctores auténticos*, es decir, dotados de la autoridad de Cristo, enseñan no sólo sobre la base de su calidad, sino con la asistencia del Espíritu Santo. Su función de predicación se expresa en varias direcciones íntimamente relacionadas: "predicar al pueblo que le ha sido confiado la fe que ha de regular su pensamiento y su conducta, haciéndola resplandecer bajo la luz del Espíritu Santo, haciendo fecunda la fe, atentos a conjurar todos los errores que amenazan a su rebaño". El tercer punto se refiere a la adhesión de los fieles al magisterio no infalible de los obispos y del Papa: "los fieles deben adherirse al pensamiento que sus obispos expresan, en nombre de Cristo, en materia de fe y de moral, y deben darle el *asentimiento religioso* de sus mentes (*obsequium religiosum*). Este *asentir religioso* de *voluntad e inteligencia*. La enseñanza del obispo es auténtica, es decir, se ejerce en el nombre y con la autoridad de Cristo. Estas son las declaraciones de los obispos sobre “la fe para creer y aplicarla en la práctica de la vida” (n. 25a). Si el obispo cumple las condiciones requeridas, a saber, consagración válida, comunión con el Romano Pontífice y con los demás miembros, entonces su enseñanza, apoyada en la apostolicidad y la catolicidad, debe ser venerada por todos.

Los párrafos segundo y tercero tratan del magisterio en el ejercicio infalible de su enseñanza. Se detallan:

- El magisterio ordinario del Romano Pontífice
- El magisterio ordinario infalible de todos los obispos con el Romano Pontífice
- El magisterio infalible del colegio episcopal en un concilio ecuménico
- El alcance del objeto de la infalibilidad
- El magisterio infalible del Romano Pontífice
- La relación del magisterio infalible del Romano Pontífice y de todo el episcopado con la Revelación y con la Iglesia.

⁷³ Cf. Conc. de Trento, Decr. *de reform.*, sess. 5, c. 2, n. 9 ; sess. 24, can. 4.

7.4.2. El *Munus sanctificandi*: LG 26

El oficio de santificación deriva, como el de enseñar, de la consagración sacramental. Tiene un propósito menos universal que la función docente. El titular efectivo del oficio no es el colegio episcopal como tal, sino cada obispo, que lo ejerce, aunque no exclusivamente, en su Iglesia particular.

En cuanto el obispo recibe la plenitud del sacramento del Orden Sagrado, le corresponde a él, como *ecónomos*, "administrador de la gracia del supremo sacerdocio", sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente⁷⁴. El medio principal para cumplir su oficio es la celebración de la Eucaristía, presidida personalmente o por un sacerdote que colabora con él (celebración "legítima"). Aquí, pues, se expresa la dimensión sacerdotal del ministerio del obispo. La segunda parte de LG 26 trata de la función de culto del obispo: Ellos disponen la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo.

7.4.3. El *Munus regendi*: LG 27

Este oficio, más parecido aún al de santificar, se limita a la Iglesia particular confiada al cuidado del obispo. Los obispos son legados y vicarios de Cristo en sus propias Iglesias. "A cargo de las Iglesias particulares que les han sido encomendadas, los obispos las dirigen como vicarios y legados de Cristo, con su consejo, su aliento, su ejemplo, pero también con su autoridad y con el ejercicio de la sagrada potestad, cuyo uso, sin embargo, les pertenece sólo para la edificación de su rebaño en la verdad y en la santidad, recordando que el que es mayor debe hacerse pequeño a sí mismo, y el que manda, servidor (Cf. Lc 22, 26-27)"⁷⁵. "Esta potestad que personalmente ejercen en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser circunscrita dentro de ciertos límites con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles".

7.5 Perspectivas y evaluaciones críticas

Las evaluaciones de LG III tienen en cuenta las luces y sombras que caracterizan este texto muy denso y teológicamente rico, pero que sigue siendo perfectible.

Según J. C. Groot, el texto conciliar trata sobre todo de los aspectos organizativos y jurídicos relativos a la constitución jerárquica de la Iglesia. Según él, se presta atención a las relaciones jurídicas existentes entre el colegio y su cabeza y a las cuestiones de competencia que estas relaciones implican. Incluso horizontalmente, sigue observando que LG se ocupa principalmente de cuestiones de organización: la configuración de un órgano supremo que participe en el gobierno de la Iglesia, las competencias de las conferencias episcopales, la

⁷⁴ San Ignacio de Antioquía, *Carta a los Esmirniotas*, 8, 1.

⁷⁵ Pío XII, *Mystici Corporis*, 1. c., p. 211: «Los obispos pastan y gobiernan los rebaños que se les encomiendan, cada uno en lo suyo».

determinación de las atribuciones y actividades de los obispos locales resultantes de la nueva concepción de la colegialidad. Según él, no existe una reflexión sistemática sobre el *misterio* que subyace en la estructura colegial del ministerio eclesiástico como sacramento de la presencia viva de Cristo en su Iglesia. Finalmente, falta el vínculo entre la *communio episcoporum* y la *communio fidelium*. La unidad sacramental entre obispos, presbíteros y diáconos está poco desarrollada⁷⁶.

El texto lleva los signos de una Iglesia en camino, en búsqueda, *in fieri*, como lo demostrará el análisis en profundidad de A. Acerbi destacando la presencia en LG de dos eclesiologías: una eclesiología jurídica junto a una eclesiología de comunión que ambas coexisten, aunque sus tesis no son compartidas por todos, tampoco se puede negar la impresión de estar en presencia de dos visiones de Iglesias paralelas⁷⁷. Y por su parte, G. Dejaifve, dirá que es más “una flor llena de promesas” que un “fruto que madura lentamente”. No faltan repeticiones, son notorias las insistencias jurídicas en calmar los temores de los defensores del primado papal. Vaticano II dejó un “campo abierto”, como diría H. Pottmeyer, y G. Philips, definirá LG III como de “significación excepcional”⁷⁸. U. Betti dirá que se trata de un documento muy importante y que la doctrina contenida en él sigue siendo la *carta magna* de la constitución jerárquica de la Iglesia⁷⁹. Siempre según U. Betti, el LG III representa la parte más importante, la columna vertebral de todo el concilio. Para R. Aubert, LG III es el más innovador a nivel doctrinal⁸⁰.

La posición de J. Ratzinger se destaca por su perspicacia al mostrar cómo la afirmación dogmática de la colegialidad implica un elemento pastoral, en el sentido de que la afirmación se refiere al hombre, a la realidad de la vida eclesial⁸¹. La colegialidad, explica, no es sólo una declaración sobre la naturaleza del oficio episcopal, significa que la Iglesia está constituida por la comunión mutua de Iglesias locales y, por tanto, la unidad eclesial implica necesariamente el elemento de multiplicidad y plenitud. Esta declaración debe extenderse a la vida cotidiana de cada parroquia⁸².

Vaticano II, en LG III nos dejó un trabajo en proceso. Los padres conciliares esperaban mucho de la colegialidad, particularmente con miras a superar el centralismo romano, pero también con miras a una mayor libertad de adaptación misionera a las culturas y una forma más colegiada de gobernar la Iglesia. A partir de LG III comenzamos a renovar la práctica de la colegialidad episcopal, a re-comprender el papel del papado en la Iglesia del tercer milenio y a redefinir el

⁷⁶ Cf. J. C. Groot, «Aspetti orizzontali della collegialità», in *La costituzione gerarchica della Chiesa*, studi e commenti intorno al capitolo terzo della “Lumen gentium”, pp. 78-79.

⁷⁷ Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1975, pp. 522-551.

⁷⁸ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, p. 178.

⁷⁹ U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica “Lumen gentium*, p.14.

⁸⁰ Cf. R. Aubert, J. Bruls, P. E. Crunican, J. T. Ellis, J. Hajjar, F. B. Pike. *L'Église dans le monde moderne*, Paris, Seuil, 1975, p. 349.

⁸¹ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, pp. 221-245.

⁸² *Ibid.*, p.246.

ministerio del obispo. Cincuenta años después del Vaticano II, las reservas de teólogos y canonistas son numerosas⁸³, pero no faltan valoraciones positivas. Considerada por algunos como la columna vertebral del Concilio, la doctrina de la colegialidad, señala el P. Hervé Legrand, propone, hoy, su importancia y sus límites⁸⁴.

La importancia, según el P. Legrand, radica en que la doctrina sitúa el origen de la potestad de orden y jurisdicción de los obispos en su ordenación. De esto se siguen tres consecuencias:

- a) Superada toda escisión entre orden y jurisdicción, y en los obispos hay que ver a los “vicarios y embajadores de Jesucristo y no a los vicarios del Romano Pontífice (LG, 27);
- b) En el plano de los principios canónicos, nace entre el Papa y los obispos una nueva organización de poderes: el primero ya no les concede poderes, sino que se *reserva*, para su supremacía y para el bien común de la Iglesia, ciertas prerrogativas que los obispos podían, de derecho, ejercer;
- c) Ciertas instituciones permiten una expresión más viva de la comunión de las Iglesias, en particular las conferencias episcopales que contribuyen de manera profunda a que el sentimiento colegial (*affectus collegialis*) se realice concretamente⁸⁵.

Aún según el P. Legrand, la colegialidad sufre de una ineficiencia y una ambigüedad teórica que surgen en su definición a *partir* del poder primacial. En la práctica, el colegio episcopal está insuficientemente articulado con la comunión entre las Iglesias presididas por los obispos. También hay una articulación insuficiente entre el colegio episcopal y su cabeza, el Papa. Posibles desarrollos tendrán lugar a partir del axioma más reciente de Vaticano II: La única Iglesia católica existe en y desde las Iglesias particulares (LG 23). Esta es una fórmula que aún no ha dado sus frutos. Volveremos sobre esto en la última parte de nuestra investigación dedicada a las perspectivas en la Iglesia-familia.

7.6. El episcopado en el decreto *Christus Dominus*

Vaticano II también trató el episcopado en el decreto *CD*⁸⁶. Con este decreto, de fundamental importancia y lleno de novedades, el concilio ha querido “determinar más particularmente el deber pastoral de los obispos” (n. 3). Como texto conciliar, respira profundamente el espíritu y la teología de LG, en particular el capítulo III sobre el episcopado⁸⁷.

El documento, al que el canonista de Lovaina Mons.W. Onclin hizo una importante aportación, se divide en tres partes: la primera trata del obispo al servicio de la Iglesia universal, servicio que debe ejercer en unión con el Sumo

⁸³ Cf. H. Legrand, «Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta», in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, a cura di A. Acerbi, Milano, *Vita e Pensiero*, 1999, pp. 211-231.

⁸⁴ Cf. H. Legrand, «Collegialità», in J.-Y. La Coste, *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda, Borla-Città Nuova 2005, pp. 310-311.

⁸⁵ Cf. Sínodo de 1985.

⁸⁶ Cf. W. Onclin, « La genèse du Décret, le titre et la structure du Décret », in *Vatican II. La charge pastorale des évêques. Texte, traduction et commentaires*, Paris, Cerf, 1969, pp. 73-83.

⁸⁷ Cf. J. Famerée, *Christus Dominus. Une reconfiguration du ministère épiscopal ?* in Camille Focant, *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II ? Analyses et perspectives*, Leuven, Paris, Bristol, Louvain-la-Neuve, 2016, pp. 121-145.

Pontífice y bajo su autoridad. La segunda parte se refiere al obispo en su diócesis, definida no como un territorio, sino como una *porción* del pueblo de Dios, con su necesidad de procurar que las dimensiones de la diócesis estén debidamente determinadas según las necesidades de los fieles. El obispo es esencialmente pastor, ejerce el triple ministerio de enseñanza, santificación y gobierno del pueblo de Dios con total independencia del poder civil y en estrecha colaboración con su clero: obispos auxiliares, vicario general, vicarios episcopales, ministerios diocesanos, supra parroquiales o específicos, párrocos, haciendo amplio uso de la colaboración de religiosos y laicos (gracias sobre todo a la creación de consejos pastorales). La tercera parte trata de la cooperación de los obispos para el bien común de varias diócesis, y contiene una referencia a la tradición de los concilios provinciales, pero sobre todo a la importancia de las conferencias episcopales, asambleas permanentes de obispos reunidas para ejercer juntos las tareas pastorales.

J. Famerée, ya citado extensamente en nuestra investigación, declina en densas palabras la muy positiva contribución de la *CD* en la reconfiguración del ministerio del obispo.

Desde la fase ante preparatoria del concilio se esperaba una revalorización de los poderes episcopales, pero la mayoría de las veces a nivel legal, no teológico. Finalmente, en la redacción del decreto sobre la atención pastoral de los obispos en la Iglesia prevalecerá un enfoque propiamente eclesiológico, aunque conserve ciertas características universalistas. La teología significativa de la Iglesia local y de su relación con el obispo que allí se encuentra, más allá de la resistencia pasada, aún debe beneficiarse de una recepción más general y profunda. Esto permitirá el reconocimiento de las grandes Iglesias regionales y de toda la Iglesia como comunión de éstas, así como de sus adecuadas expresiones ministeriales deliberativas: conferencias episcopales, concilios particulares, sínodo permanente, concilio general. Signos favorables a esta inculturación del Evangelio son observables hoy⁸⁸.

Mientras que la constitución LG contiene las principales afirmaciones doctrinales (sacramentalidad, colegialidad, *triple munus*), *CD* formaliza en detalle los diferentes aspectos de la misión del obispo. Ambos documentos también deben tenerse en cuenta. Constituyen una especie de centro de interpretación común, y deben ser leídos según la misma hermenéutica exigida a los textos conciliares⁸⁹.

7.7. El Episcopado y la estructura de la Iglesia

Como ya hemos señalado al comienzo de este capítulo, la renovación conciliar ha inyectado en la teología del episcopado un conjunto de elementos que permitirán posteriormente una correcta comprensión del episcopado, evidentemente por su inserción en el misterio de la Iglesia, su sacramentalidad y su esencia misionera, la fusión de la *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*, la esencia diaconal de los *tria munera*, la correcta articulación entre Primado-Episcopado, de tal manera que el episcopado y la estructura de la Iglesia se interpelan. No se puede pensar en uno sin referirse al otro. Nos limitaremos, pues,

⁸⁸ *Id.*, p.130.

⁸⁹ Cf. G. Routhier- G. Jobin, *L'Autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010.

a la presentación temática en forma de tesis de lo que podría describirse como una síntesis de la doctrina sobre el episcopado tal como surge del magisterio vivo de la Iglesia.

7.7.1. El episcopado es de origen divino, existe en la Iglesia *institutione divina*.

El episcopado existe en la Iglesia del Vaticano II como un ministerio por *disposición divina*. Esta afirmación tiene otras consecuencias como reconocer por ejemplo que sus competencias y funciones están determinadas *iure divino*. Su ejercicio afecta e influye en el cumplimiento de toda la misión de la Iglesia: en la actuación en particular de los *tria munera*.

Su significado o su fin *último* consiste en haber sido instituido por Cristo como instrumento sacramental eficaz para representarlo como Cabeza visible de la Iglesia, como *Pontífice, Doctor y Pastor* en forma plenaria, para que los obispos *et in Ejus persona agant* hasta el punto de que *quos qui audit Christum audit, qui vero spernit Christum spernit y Eum qui Christum missit*⁹⁰.

7.7.2. Ministerio episcopal y sucesión apostólica

Los obispos son sucesores de los apóstoles en el sentido propio y específico de la palabra, en cuanto a los elementos permanentes de la misión apostólica, *in omnibus locis et temporibus* hasta la consumación de los siglos. La permanencia de toda la Iglesia en la palabra y el testimonio de los apóstoles, en los sacramentos y mandatos recibidos por ellos del Señor, en una palabra, su permanencia en la sucesión apostólica se hace posible por el ministerio de la sucesión apostólica recibido sacramentalmente por los obispos por la imposición de manos y garantizado por el don acompañante del Espíritu Santo. La fidelidad de la Iglesia a la herencia y a la sucesión apostólica depende estructuralmente de su fidelidad a los sucesores de los apóstoles, a sus obispos.

7.7.3. El episcopado se estructura teológicamente, jurídicamente jerárquicamente por disposición del Señor

Los obispos suceden a los Doce *pari modo* según LG 22, es decir, como colegio jerárquicamente ligado a su cabeza, el sucesor de Pedro, el Romano Pontífice, que, como Pedro es principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de la fe y de la comunión, de manera intrínsecamente constitutiva sobre todo en relación con la unidad del episcopado mismo, como *Collegium* o *corpus episcoporum*. Además, el Señor instituyó el primado de Pedro y de sus sucesores, sobre todo, para que el mismo episcopado sea *un et indivis*: “*ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset*” (LG 18,22).

⁹⁰ LG 21.

7.7.4. El ejercicio de los *tria munera* en comunión con la cabeza del colegio

El Episcopado como colegio vinculado jerárquicamente a su cabeza, el Papa, está sujeto a la plena y suprema potestad de gobernar al pueblo de Dios, aunque según “los modos canónicos” determinados por el Sucesor de Pedro también participa “cooperativamente” en la solicitud del Romano Pontífice que, como Pastor de la Iglesia, tiene la misión y el oficio de predicar el Evangelio a todos los pueblos y buscar el bien común de toda la Iglesia.

El ministerio del Romano Pontífice no disminuye en nada la propia autoridad del obispo en su Iglesia particular, que “*neque vicarii Romanorum Pontificuim putandi sunt*”; *Eorumque itaque potestas a suprema et universali potestate non eliditur, sed e contra asseritur, roboratur et vindicatur*” (LG 27).

7.7.5. El episcopado y la presidencia de una Iglesia particular

El obispo hace visible a Cristo Cabeza en la Iglesia particular, de la que constituye el fundamento de su unidad interna y de su comunión con la Iglesia universal, en la fe, en los sacramentos y en los vínculos jerárquicos. Para ello goza de un poder real para legislar, juzgar y regir todo lo que convenga al bien de sus fieles y de toda la Iglesia (LG 23,27).

Los obispos titulares, ya sean cooperadores del Romano Pontífice o coadjutores y auxiliares de los obispos diocesanos, ejercen funciones complementarias en virtud de necesidades particulares, en cierto sentido extraordinarias, de la *communio Ecclesiarum*, y para el mayor bien pastoral de ciertas Iglesias particulares (CD 10, 25-26).

7.7.6. *Affectus collegialis* en el ministerio episcopal.

Las formas canónicas de institucionalización de la cooperación colegial, o realizaciones parciales de la colegialidad episcopal, evolucionan y se adaptan a las exigencias pastorales que surgen de las circunstancias históricas cambiantes que condicionan tanto la acción salvífica de la Iglesia en el mundo.

Partiendo de esta hipótesis eclesiológica, se explica la historia, tan rica y variada en sus manifestaciones canónicas, de las instituciones intermedias al servicio de la colaboración y cooperación pastoral entre los obispos y sus Iglesias particulares, ofrecida por el pasado y el presente de la Iglesia. Es en este contexto que debe desarrollarse la discusión en torno a la naturaleza teológica, canónica y pastoral de las conferencias episcopales.

7.7.7. El ministerio episcopal se ejerce siempre *iure divino, institutione divina*, con la cooperación de presbíteros y diáconos

El obispo gobierna el pueblo de Dios que le ha sido encomendado en su Iglesia particular con la ayuda y cooperación de sus presbíteros que forman con él el presbiterio. Corresponde a la suprema autoridad de la Iglesia determinar la estructura orgánica y reglas fundamentales de funcionamiento del presbiterio.

Si es cierto que la cooperación de los presbíteros con el obispo en el ejercicio del ministerio apostólico se refiere primeramente a la Iglesia particular, sin embargo, comprende intencional y subsidiariamente el bien de la Iglesia universal. Incluso sería legítimo hablar de un *corpus presbiterorum* al servicio de la misión universal de la Iglesia, aunque de manera similar al *corpus episcoporum* (LG 28).

Conclusión

Como decíamos al inicio de este capítulo, se han encontrado varias expresiones para calificar el contenido teológico, canónico y pastoral de LG III. Si la propuesta conciliar no elabora sobre el episcopado una reflexión orgánica irreformable, inatacable, no se puede negar sin embargo su carácter innovador, conciliador y sintético. El episcopado, como plenitud del sacerdocio, es un ministerio inserto en el misterio y la constitución de la Iglesia. Se accede en particular a través de categorías constitutivas como la teología de la Iglesia local, la eclesiología Eucarística, la sacramentalidad, la colegialidad, el ejercicio de los *tria munera* y su carácter diaconal, etc. El Obispo es miembro del colegio y pastor de su Iglesia local en una relación de *simultaneidad* o de *mutua inmanencia* entre la condición de miembro del colegio y la condición de pastor de una Iglesia local. Está al servicio de la *Communio Ecclesiarum* y la colegialidad es una nota constitutiva del episcopado que desde la antigüedad forma una unidad unificada, como ya atestigua San Cipriano: "*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*"⁹¹.

El episcopado es *uno solo*, en el que el sujeto participa personalmente, pero no de forma autónoma, sino *in solidum* con los demás obispos. Varios pastores, pero una sola Iglesia, varios obispos, pero un solo episcopado. Este es el significado de las expresiones *Ordo episcoporum*, *Collegium* o *Corpus episcoporum*, es de hecho la comprensión del *épiscopê* del NT, y el significado del acto sacramental de la ordenación episcopal. Se comprende así una de las fuertes afirmaciones de Vaticano II: la unidad, *communio* o colegialidad pertenece a la esencia del episcopado. Con todos estos datos recogidos en este capítulo, nos resta examinar su recepción en el posconcilio, según una doble hermenéutica: continuidad y renovación. Esto es lo que ahora debemos destacar.

⁹¹ Cipriano, *De Ecclesia Catholica Unitate*, 4.

CAPÍTULO 8. LA TEOLOGÍA POST CONCILIAR DEL EPISCOPADO: RECEPCIÓN DE LG III EN EL MAGISTERIO POST CONCILIAR

Introducción

La particularidad de este capítulo radica en su carácter atestiguativo: es la *recepción* en sentido eclesiológico de la teología del episcopado contenida en LG III. Pocos años después de la clausura de Vaticano II, el teólogo dominico Y. M. Congar describía así el fenómeno de la recepción como “el proceso por el cual un cuerpo eclesial se apropia verdaderamente de una decisión que no se ha dado a sí mismo, reconociendo, en la medida promulgada, una regla adaptada a su vida”¹. Y más tarde explicitó una definición más precisa: La recepción no consiste en una pura y simple realización de la relación *secundum sub et supra*: implica su propia contribución de consentimiento, y posiblemente de juicio, en el que la vida de un cuerpo que ejerce recursos espirituales originales².

Una recepción de Vaticano II en opinión de varios teólogos no fue un proceso fácil, incluso Benedicto XVI, en un discurso a la curia romana, aclaró lo que se entiende hoy por recepción: “(...). Surge la pregunta: ¿Por qué la recepción del concilio, en gran parte de la Iglesia, se ha dado hasta ahora de manera tan difícil? Pues todo depende de la correcta interpretación del concilio o de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de recepción surgieron del hecho de que dos hermenéuticas opuestas chocaron y pelearon”³: la hermenéutica de la discontinuidad y la de la ruptura, que contrasta con la hermenéutica de la reforma⁴.

El propósito de este capítulo es responder a la siguiente pregunta: ¿Podemos, en el magisterio post conciliar, hablar de una recepción *efectiva* de LG III, en términos de ruptura y discontinuidad o de reforma? De entrada, digamos que las dos hermenéuticas se entrelazan en la recepción de LG III en la teología postconciliar, pero con cierta propensión a la segunda.

En este capítulo dedicado al estudio de la teología del episcopado en el período postconciliar, vamos a hacer un balance de la recepción de esta renovación del episcopado a partir de la recepción de LG III en los documentos del magisterio post conciliar hasta "la reforma del episcopado" iniciada por el Papa Francisco. Frente a la abundancia de datos y documentos, y sobre todo a la complejidad del tema, tenemos que hacer elecciones metodológicas. Estamos de acuerdo por una orientación temática, diacrónica y sincrónica de los datos relativos al episcopado. Primero, desde el punto de vista temático, nos limitaremos a la recepción de la doctrina de la colegialidad en los documentos a estudiar desde una perspectiva

¹ Cf. Y. M. Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », in *RSPT*, 56, 1972, pp. 369-403.

² *Ibid.*, p.370.

³ Benedicto XVI, Discurso a la Curia Romana, 22 de diciembre de 2005; DC, 2350, 15.01. 2006, pp. 56-63.

⁴ *Ibid.*, p. 60. Según él, “En una palabra, debemos seguir no los textos del concilio, sino su espíritu”. El verdadero concilio, con su espíritu, reside en la novedad, no en los compromisos, por lo que se debe buscar constantemente, más allá de los textos, el dinamismo innovador que se convierte en el criterio mayor de interpretación. “La hermenéutica de la reforma” se caracteriza por el contrario por la preocupación de interpretar el Concilio a la luz de una “síntesis de fidelidad y dinamismo”, según un “proceso de novedad en continuidad”.

sinóptica; e históricamente fijamos como *terminus ad quo* de nuestro estudio el año 1965, fecha de clausura del concilio, con la promulgación por Pablo VI del motu proprio *Apostolica sollicitudo*, instituyendo el Sínodo de los Obispos para la Iglesia universal, y como *terminus ad quem*, el año 2013 con la promulgación de la exhortación *Evangelii gaudium* por el Papa Francisco y sus otras intervenciones en la dirección de la reforma del papado y del episcopado.

Agruparemos los diferentes documentos en tres clases principales: Primero las relativas a las formas de colegialidad episcopal, luego los relativos a la revalorización del obispo y su ministerio en la Iglesia local y finalmente la recepción de la colegialidad episcopal en el CIC de 1983 y el CCEO de 1990.

8.1. Las formas de colegialidad episcopal: *collegialitas affectiva* y *collegialitas efectiva*

En la mayoría de los documentos magisteriales que tratan el tema de la colegialidad episcopal, surge una constante: la afirmación de que es por *derecho divino* que el episcopado se expresa colegialmente, con dos afirmaciones consecuentes y distintas.

Esta naturaleza colegial del ministerio apostólico es querida por Cristo mismo. El afecto colegial, o colegialidad afectiva (*collegialitas affectiva*), por lo tanto, existe siempre entre los obispos como *communio episcoporum*, pero se manifiesta como colegialidad efectiva (*collegialitas efectiva*) sólo en ciertos actos. Las diversas formas de llevar la colegialidad afectiva a la colegialidad efectiva son de naturaleza humana, pero materializan, en diversos grados, la exigencia divina de que el episcopado se exprese colegialmente⁵. En los concilios ecuménicos se ejerce solemnemente el poder supremo del Colegio sobre toda la Iglesia.

Esta distinción encuentra su formulación más precisa en la exhortación *Pastores gregis*⁶, pero está presente, más o menos explícitamente, en todos los documentos.

La *colegialidad afectiva* es el fundamento de la solicitud de los obispos por las demás Iglesias particulares y por la Iglesia entera. Es un concepto que se fundamenta en la ordenación episcopal y la comunión jerárquica y afecta profundamente el *ser* y la *acción* de cada obispo. El episcopado es un ministerio que debe ejercerse *necesariamente* en comunión con los demás obispos y en comunión con la cabeza del colegio. La *colegialidad afectiva* no es una cuestión de sentimiento; los diferentes grados en que se materializa son expresiones de la exigencia divina de que el episcopado se exprese de manera colegial. Juan Pablo II señaló reiteradamente como expresiones de colegialidad afectiva el sínodo de los obispos con el Papa, los concilios particulares, las conferencias episcopales, la curia romana, las visitas *ad limina*, la colaboración misionera, etc.

Sin embargo, el afecto colegial sólo se realiza *plenamente* y se expresa como *colegialidad efectiva* en la acción colegial de todos los obispos con su Cabeza, con la que ejercen el pleno y supremo poder sobre toda la Iglesia. El grado *máximo* de

⁵ Cf. Juan Pablo II, Discurso de clausura de la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, 29 de octubre de 1987, n. 4: AAS 80, 1988, p. 610; *Pastor Bonus*, 28 de junio de 1988: AAS 80, 1988, pp. 915-916.

⁶ PG 8.

ejercicio de esta figura de colegialidad se alcanza en el concilio ecuménico. Aquí el colegio episcopal aparece como sujeto de poder supremo y pleno sobre la Iglesia universal. Leemos en la exhortación *Pastores gregis*

Tal afecto colegial se realiza y expresa en diferentes niveles y de diversas formas, incluso institucionalmente, como el Sínodo de los Obispos, los concilios particulares, las conferencias de obispos, la Curia Romana, las visitas *ad limina*, la colaboración misionera, etc. Pero el afecto colegial sólo se realiza y expresa *plenamente* en la acción colegial en *sentido estricto*, es decir, en la acción de todos los Obispos con su Cabeza, con la que ejercen pleno y supremo poder sobre toda la Iglesia⁷.

El *CIC* en el can. 337 §§ 1-2 indica las tres formas de ejercer el poder supremo y pleno del colegio episcopal:

- El concilio ecuménico (§ 1),
- La acción común de los obispos esparcidos por el mundo (§ 2);
- Cualquier otra forma (como, por ejemplo, el sínodo), dejada a la discreción del Romano Pontífice (§ 3).

Las dos formas de colegialidad, afectiva y efectiva, no deben separarse. Pasemos ahora al estudio de los documentos en los que se instrumenta la *collegialitas affectiva*, el afecto colegial. La colegialidad afectiva es más amplia que la colegialidad efectiva.

8.1.1. Pablo VI, Motu Proprio *Apostolica Sollicitudo*, instituyendo el Sínodo de los Obispos para la Iglesia universal (1965)

A lo largo del análisis de estos diferentes documentos utilizaremos un método clásico de estudio de los documentos magisteriales: los analizaremos desde un punto de vista histórico y temático, destacando las novedades concretas.

8.1.1.1. Antecedentes históricos

Establecido en Vaticano II por el Papa Pablo VI el 15 de septiembre de 1965, el Sínodo de los Obispos, leemos en el motu proprio *Apostolica sollicitudo*⁸, es una estructura destinada a “fortalecer nuestra unión (del Papa) con los obispos, que no nos faltará el alivio de su presencia, la ayuda de su prudencia y experiencia, la seguridad de su consejo, el apoyo de su autoridad”, así como “darles la oportunidad de participar en un proceso más evidente y más eficazmente en nuestra preocupación por la Iglesia universal”⁹. El Sínodo de los Obispos también pudo encontrar aceptación en dos decretos votados durante la última sesión del Vaticano II, a saber, el decreto sobre los obispos *CD*, en el número 5 y el sobre las misiones, *AG*, en el número 29.

Desde entonces ha habido 29 asambleas sinodales: 15 asambleas generales ordinarias, 3 asambleas generales extraordinarias, 11 asambleas especiales.

⁷ PG 8d.

⁸ Cf. Pablo VI, Motu proprio, *Apostolica Sollicitudo*, 15.09.1965, in AAS 57, 1965, pp. 775-780.

⁹ Cf. AAS 57, 1965, p. 776.

8.1.1.2. Análisis temático

Aunque el *motu proprio Apostolica sollicitudo* comienza presentando el Sínodo de los obispos como una respuesta a los signos de los tiempos, Pablo VI indica inmediatamente el fundamento teológico de este nuevo organismo. Es el Espíritu, afirma Pablo VI, que constituyó los obispos pastores para gobernar la Iglesia de Cristo (Hch 20, 28) e inmediatamente añade que, con el mayor respeto por la plenitud del oficio episcopal, el Sínodo de los Obispos, donde obispos elegidos de los diversos países del mundo prestarán una asistencia eficaz al Supremo Pastor de la Iglesia, pretende asociar más obispos estrechamente consigo mismo, en la corresponsabilidad del gobierno central de la Iglesia.

Retomando casi literalmente el deseo expresado en CD 5, Pablo VI instituye el Sínodo como consejo permanente de obispos para la Iglesia universal, sujeto directamente al Papa y especifica su naturaleza. El Sínodo se constituirá de tal manera que sea:

- a) Un cuerpo eclesiástico central;
- b) Representante de todo el episcopado católico “*partes agens totius catholici episcopatus*”;
- c) De carácter perpetuo;
- d) De una estructura tal que su función se ejercerá de manera temporal y ocasional¹⁰.

Los fines se describen en el número II¹¹ y los demás artículos regulan la sumisión directa e inmediata del sínodo a la autoridad del Papa, los diferentes tipos de asamblea y su composición¹².

Los padres conciliares, en su conjunto, acogieron con satisfacción la nueva institución. La decisión del Papa ahora exime al concilio de continuar las discusiones sobre la colegialidad y la naturaleza del nuevo organismo. Incluso aquellos que querían un sínodo representativo de todo el episcopado, que funcionará colegialmente con el Papa en el gobierno de la Iglesia, casi como un concilio ecuménico permanente, aceptaron la nueva institución¹³. Sin embargo, señalaron algunas limitaciones: el *motu proprio* no tenía ninguna referencia a LG y a la colegialidad.

8.1.1.3. Desarrollos posteriores

La experiencia del primer Sínodo celebrado en 1967, en general positiva, convenció a Pablo VI de convocar un nuevo sínodo para el año 1969 y en su discurso al colegio cardenalicio y a la curia romana, el 23 de diciembre de 1968¹⁴.

Por tanto, la tarea del sínodo extraordinario fue reflexionar sobre la naturaleza de la colegialidad episcopal y, en particular, sobre la cooperación de las diferentes conferencias episcopales con la Santa Sede y entre ellas. El debate fue animado y apasionado. No hubo ningún documento oficial concluyente. En

¹⁰ Pablo VI, *Motu proprio, Apostolica sollicitudo*, art. I

¹¹ Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1987.

¹² Pablo VI, *Motu proprio, Apostolica sollicitudo*, art. III-X.

¹³ El proceso redaccional del *motu proprio Apostolica sollicitudo* y al que contribuyeron teólogos y canonistas no está del todo claro. Notable fue la contribución del canonista belga W. Onclin. Parece que Pablo VI pensaba más en un cierto número de obispos a ser convocados discontinuamente, elegidos según los problemas a tratar.

¹⁴Cf. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi*, Roma, p. 23.

cualquier caso, parecía que las mentes aún no estaban preparadas para afrontar tal problema en la Iglesia. El episodio más importante del sínodo de 1969 fue el establecimiento del *consilium* de la secretaría¹⁵.

El Consejo de la Secretaría General del Sínodo, con motivo del 20º aniversario de su institución, se concentró en su sesión del 26 al 30 de abril de 1983 sobre la naturaleza y funcionamiento del Sínodo. En esta misma reunión, Juan Pablo II pronunció un discurso programático en el que testificó su gran estima por el papel del Sínodo en su servicio a la Iglesia universal. El Papa vió en el sínodo un instrumento de colegialidad, poderoso factor de comunión¹⁶, además, el sínodo y el concilio están inseparablemente unidos¹⁷.

El Sínodo extraordinario de 1985, convocado para la celebración del 20º aniversario de la clausura del concilio, quiso profundizar la reflexión sobre la colegialidad. En los documentos aparece una terminología que poco a poco se va haciendo más común y segura. Hablamos de acción colegial en *sentido estricto*, reservada únicamente a la actividad de todo el colegio, con su cabeza, sobre toda la Iglesia. Su máxima expresión se encuentra en el concilio ecuménico¹⁸. Pero el mismo Sínodo señaló que el espíritu colegial es más amplio que la colegialidad efectiva entendida de manera exclusivamente jurídica¹⁹. En consecuencia, el mismo *Informe* precisa: "De esta primera colegialidad entendida en sentido estricto, es necesario distinguir las diversas realizaciones parciales, que son auténticos signos e instrumentos del *espíritu colegial*: sínodo de los obispos, conferencias episcopales, curia romana, visitas *ad limina*, etc. Todas estas implementaciones no pueden deducirse directamente del principio teológico de colegialidad, sino que se rigen por el derecho eclesiástico²⁰.

Dos años antes, es decir en 1983, el *CIC* había introducido cambios importantes que habían afectado profundamente la naturaleza del Sínodo de los Obispos. El Código ya no hablaba del Sínodo como *institución representativa de todo el episcopado*, y establecía que:

El Sínodo de los Obispos es la reunión de Obispos que, elegidos entre diversas regiones del mundo, se reúnen en fechas fijas para favorecer la estrecha unión entre el Romano Pontífice y los Obispos y ayudar al Romano Pontífice con sus consejos para el mantenimiento y el progreso de la fe y la moral, preservar y fortalecer la disciplina eclesiástica, y también estudiar las cuestiones relativas a la obra de la Iglesia en el mundo²¹.

Desde un punto de vista jurídico formal, tal descripción configura al sínodo como un *órgano consultivo primacial*, a través del cual el episcopado asiste al Romano Pontífice en el cumplimiento de sus responsabilidades. En cuanto a la competencia, el Código establece que: Corresponde al Sínodo de los Obispos discutir las cuestiones a tratar y manifestar la voluntad, pero no decidir sobre estas

¹⁵ Cf. A. Indelicato, *Il Sinodo dei Vescovi*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 137-170, 171-181.

¹⁶ AAS 75, 1983, p. 649.

¹⁷ Cf. Juan Pablo II, Discurso a la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, 30 de abril de 1983.

¹⁸ *Relatio finalis*, II, C, 4.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Id.*; Cf. A. Indelicato, *Le Synode des Évêques*, pp. 297-344.

²¹ *CIC*, Can. 342.

cuestiones ni dictar decretos, a no ser que, en determinados casos, haya recibido poder de deliberación por el Romano Pontífice, quien luego tiene que ratificar las decisiones del sínodo²².

Con el Código se aclara que los obispos en el Sínodo sólo representan al episcopado católico en un sentido moral y manifiesto de que su voto es en sí mismo consultivo, pudiendo devenir deliberativo sólo por delegación del Romano Pontífice. Todo el colegio episcopal no actúa en el sínodo y sus actos no son actos atribuibles jurídicamente a todo el colegio. Los obispos delegados al sínodo no representan a las conferencias episcopales que los eligen, pero pueden expresar su opinión personal y votar según su propio conocimiento y conciencia. El sínodo no tiene poder eclesiástico de gobierno, ni ningún poder de gobierno delegado por el colegio de obispos o por obispos individuales²³. El Sínodo tiene derecho a dar a conocer al Papa sus opiniones, aceptadas según un modelo colegial. Durante el pontificado de Juan Pablo II, la práctica del Sínodo jugó un gran papel: las exhortaciones apostólicas que publicaba después de cada asamblea tienen en cuenta las *Proposiciones* del sínodo y se denominan “post-sinodales”, para subrayar su carácter” colegial”.

8.1.1.4. Desarrollos recientes

Recientemente el Papa Francisco, con la constitución apostólica *Episcopalis communio*, renovó profundamente el Sínodo de los Obispos, insertándolo en el marco de la sinodalidad como dimensión constitutiva de la Iglesia en todos los niveles de su existencia²⁴.

En particular, el Sínodo se concibe como un proceso articulado en tres fases: preparatoria, celebración y ejecución.

El Sínodo, que cuenta con los servicios de una Secretaría General compuesta por un Secretario General, un Subsecretario y algunos Consejos Episcopales especiales, se reúne en asambleas de varios tipos:

- En **Asamblea General Ordinaria**, para cuestiones que conciernen al bien de la Iglesia universal;
- En **Asamblea General Extraordinaria**, para tratar asuntos urgentes;
- En **Asamblea Extraordinaria**, para temas que conciernen principalmente a una o más regiones específicas.

En conmemoración del 50° aniversario de la creación del Sínodo de los Obispos, se reafirmó con fuerza lo que ya había sido declarado por Juan Pablo II en 1983, a saber, que “el sínodo es uno de los lugares de interpretación y aplicación de las reformas deseadas por el concilio”²⁵.

Las palabras del Papa Francisco pronunciadas el sábado 17 de octubre, durante la conmemoración del 50° aniversario del Sínodo de los Obispos merecen toda la atención: “Desde el comienzo de mi ministerio como Obispo de Roma, quise realzar el Sínodo, que constituye uno de los legados más preciados de la última

²² CIC, Can. 343.

²³ LG 23.

²⁴ Cf. Pape François, *Episcopalis communio*, 15 septembre 2018.

²⁵ Card. C. Schönborn, *Torniamo a Gerusalemme*, in *L'Osservatore Romano*, 18 ottobre 2015, p. 7.

asamblea conciliar. Para Pablo VI, el Sínodo de los Obispos debe volver a proponer la imagen del concilio ecuménico y reflejar su espíritu y método”. El mismo Pontífice predijo que el Sínodo “con el tiempo podría perfeccionarse más”. Veinte años después, san Juan Pablo II se hizo eco de él, diciendo que “quizás este instrumento aún podría mejorarse. Quizás la responsabilidad pastoral colegial pueda expresarse aún más plenamente en el sínodo”. Finalmente, en 2006, Benedicto XVI aprobó algunas modificaciones al *Ordo Synodi Episcoporum*²⁶, también a la luz de las disposiciones del *CIC* y del *CCIO*, promulgadas entretanto. Debemos continuar por este camino (...). Es precisamente el camino de la *sinodalidad* que es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio²⁷.

8.1.1.5. Bases eclesiológicas del sínodo de los obispos

Juan Pablo II encuentra el fundamento teológico del sínodo, anclado en la unidad de la Iglesia que se expresa concreta y dinámicamente en la vida de comunión entre las diversas Iglesias locales y, directamente, en la colegialidad entre todos los obispos, en particular con el obispo de la Iglesia de Roma. Comunión, colegialidad, están íntimamente ligadas, se repiten continuamente en los discursos de Juan Pablo II sobre el Sínodo. Con particular vigor, en su discurso al Consejo de la Secretaría General del Sínodo el 30 de abril de 1983, afirmó: "El Sínodo es el instrumento de la colegialidad y un poderoso factor de comunión. Es un instrumento eficaz y ágil, puntual con todas las Iglesias locales y colegialidad"²⁸.

La *communio* eclesial es para Juan Pablo II el fundamento último sobre el que se arraiga el Sínodo de los Obispos, que es como una exigencia de unidad y de comunión. Pero al mismo tiempo el sínodo, una vez existente y funcional, se convierte en un instrumento que encuentra su propósito más profundo en la unidad y la comunión eclesial. Así, Juan Pablo II, partiendo de la necesidad de comunión afirmada en la nota de la unidad de la Iglesia, e identifica en estas dos coordenadas las raíces del nuevo organismo y su dinámica operativa, y sitúa como base inmediata de la sinodalidad el “principio de colegialidad”²⁹.

El Papa Francisco reitera el concepto de Iglesia sinodal: “Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra *sínodo*. Caminando juntos, laicos, pastores, obispo de Roma”. La referencia es al pueblo de Dios, santo por la unción del Espíritu e infalible *in credendo*. Una *Iglesia sinodal*, dice el Papa, es una Iglesia que escucha y el Sínodo es el eje del dinamismo de la escucha, que debe desarrollarse en todos los niveles de la Iglesia y que culmina en el Obispo de Roma. Iglesia y sínodo son sinónimos: recordando esta expresión de Juan Crisóstomo, el Papa relanzó la sinodalidad “como dimensión constitutiva de la Iglesia”³⁰.

²⁶ Cf. AS, 98, 2006, pp. 755-779; A. Viana, «Las nuevas normas estatutarias del Sínodo de los obispos», in *Ius Canonicum*, vol. 47, no. 94, Jul-dic. 2007, p. 657.

²⁷ L'Osservatore Romano, domingo 18 de octubre de 2015, p. 4.

²⁸ AAS 75, 1983, p.649.

²⁹ Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n° 5: AAS, 71, 1979, pp. 2634-265.

³⁰ L'Osservatore Romano, domingo 18 de octubre de 2015, p. 4.

8.1.1.6. La naturaleza jurídica del sínodo de los obispos

Se debatieron dos cuestiones fundamentales: la *representatividad* y el *poder* del sínodo. Ya hemos visto que el can. 342 tampoco afirma que el sínodo sea la asamblea de obispos que representan a la totalidad del episcopado católico, como afirma el decreto CD 5, pero afirma: "El sínodo es una asamblea de obispos que, elegidos de las diversas regiones del mundo, se reúnen en momentos determinados para fomentar una estrecha unión entre el Romano Pontífice y los mismos obispos, y para ayudar con sus consejos para estudiar los problemas". Las razones dadas por el Secretario de la Comisión de revisión del Código, Mons. Willy Onclin, para justificar la omisión del CD 5 son básicamente tres.

1. Según el canonista de Lovaina, la expresión "representante del episcopado católico" es "jurídicamente imprecisa". Desde un punto de vista estrictamente jurídico, no puede decirse que un obispo tenga funciones en otras Iglesias, porque LG establece que "Los obispos, tomados separadamente, puestos a la cabeza de cada Iglesia particular, ejercen su autoridad pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios a ellos confiado, y no sobre las demás Iglesias ni sobre la Iglesia universal"³¹. Teológicamente, se puede decir que los obispos del sínodo deben preocuparse por las Iglesias que no presiden, pero en el sentido jurídico "no se puede decir que los obispos del sínodo de los obispos representan también a las otras Iglesias o son delegados de ellas";

Si el sínodo de los obispos realmente representara a todos los obispos, sería como el concilio ecuménico y tendría un voto deliberativo, que el Derecho canónico vigente no prevé: por lo tanto, no hay *representación*;

2. De las diversas formas de asambleas sinodales que pueden celebrarse, ordinarias, particulares, especiales, hoy las asambleas particulares y especiales son cada vez más frecuentes y en ellas participan los obispos elegidos en las regiones para las cuales ha sido convocado el sínodo.

3. En este caso tampoco se puede hablar de representación de todo el episcopado. El sínodo, concluye Mons. Onclin, no representa a todo el episcopado católico"³².

Todo el colegio de obispos no actúa en el sínodo de los obispos, por lo que sus actos no son actos legalmente atribuibles a todo el colegio. Esto resulta de la comparación entre can. 337 que trata de las formas de ejercicio de la potestad suprema del colegio episcopal con el can. 343 hablando de los poderes atribuidos al sínodo: discutir las cuestiones propuestas y emitir votos.

En cuanto a la *potestad* del sínodo, ya se ha dicho que el sínodo como tal no tiene potestad de gobierno, ni ordinaria ni delegada. Tiene derecho a dar a conocer sus opiniones al Papa según el modelo colegial, pero este derecho no se configura como un poder de gobierno (can. 131). Sin embargo, el hecho de que el sínodo tenga normalmente sólo una función consultiva no disminuye su importancia³³.

Se han expresado aquí y allá varias objeciones a la configuración del sínodo de los obispos: "La colegialidad está *ligada* al sínodo"³⁴. Unos años más tarde, vuelve sobre la cuestión del ejercicio de la colegialidad en el sínodo, proponiendo algunas vías para salir de esta situación de asfixia³⁵.

³¹ LG 23.

³² Cf. J. Tomko, *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Vaticano, LEV, 1985, pp. 180-181.

³³ PG 58.

³⁴ Cf. R. Laurentin, *Le Synode permanent, naissance et avenir*, Paris, Seuil, 1970.

³⁵ Cf. L. René, « Paul VI et l'après-Concile : le Synode des évêques », in *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983)*, École Française de Rome, 1984, pp. 569-601.

También se expresarán otras objeciones en el mismo sentido: según J. Sánchez y Sánchez, los textos son ambiguos y Pablo VI los interpretó en sentido *papal*³⁶. Para A. Acerbi, es un *órgano primacial*, y no del colegio episcopal³⁷; Para A. Indelicato, se trata de colegialidad *suspendida*. El sínodo es un órgano consultivo y no deliberativo y por tanto inútil y secundario³⁸.

8.1.2. Congregación para los Obispos: Directorio para la visita *ad limina*, 29 de junio de 1988

La disciplina actual de la visita *ad limina* está contenida en la constitución apostólica *Pastor Bonus* de Juan Pablo II del 28 de junio de 1988³⁹, y su contenido deja entrever una estrecha relación con los cánones 399-400 del *CIC*. También hay un apéndice I que trata específicamente de la importancia pastoral de la visita *ad limina*⁴⁰. El *Directorio* se publicó con tres notas: *teológica* (J. Ratzinger), *pastoral espiritual* (L. Moreira-Neves) e *histórico-jurídica* (V. Carcel Ortí).

El tema de la visita *ad limina* está ampliamente presente en el magisterio posconciliar: la exhortación postsinodal *Pastores gregis* también dedicó su número 57 a las visitas *ad limina Apostolorum*. El *Directorio para la Pastoral de los Obispos* le dedica tres números específicos: 12, 15, 162.

8.1.2.1. Naturaleza teológica de las visitas *ad limina*

Las visitas *ad limina*, para Juan Pablo II, son una manifestación y al mismo tiempo un medio de comunión entre los obispos y la cátedra de Pedro (*Pastores Gregis*, n. 57°).

La visita *ad limina* de todos los obispos que presiden la caridad y el servicio de las Iglesias particulares en todas las partes del mundo, en comunión con la Sede Apostólica, tiene un sentido preciso, a saber: el fortalecimiento de su responsabilidad como sucesores de los apóstoles y de la comunión jerárquica con el sucesor de Pedro y la referencia, en la visita a Roma, a las tumbas de SS. Pedro y Pablo, Pastores y Columnas de la Iglesia Romana. Representa un momento central en el ejercicio del ministerio pastoral del Santo Padre: en esta visita, en efecto, el supremo pastor recibe a los pastores de las Iglesias particulares y discute con ellos cuestiones relativas a su misión eclesial⁴¹.

La visita *ad limina* no es un procedimiento puramente administrativo. Implica una eclesiología que traduce en actos concretos: es una eclesiología práctica.

En la *Nota teológica* se dice que la visita *ad limina* es una consecuencia concreta de la *perichoresis* entre la Iglesia universal y la Iglesia local y su centro petriño en la liturgia eucarística. La *perichoresis* entre la Iglesia universal y la Iglesia particular implica:

³⁶ Cf. J. María Navalpotro Sanchez-Peinado, «IIª Asamblea especial del Sínodo de Obispos para Europa», in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 2000, pp.505-511.

³⁷ Cf. Á. Antón, «La collegialità nel Sinodo dei vescovi», in J. Tomko, *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1985, pp. 81-89, pp. 91-106.

³⁸ Cf. A. Indelicato, *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp.8-12.

³⁹ Cf. Juan Pablo II, *Pastor bonus*; AAS, 80, 1988, pp. 841-923.

⁴⁰ Cf. AAS 80, 1988, pp. 913-917.

⁴¹ Cf. *Directorio*, Primicias; EV 11/ 1084.

- a) La *perichoresis* entre colegialidad de los obispos y primado del sucesor de Pedro;
- b) El encuentro entre la experiencia actual y la confesión permanente de fe;
- c) El encuentro entre el principio personal y el principio comunitario en el gobierno de la Iglesia⁴².

En la *Nota espiritual y pastoral* se profundiza en el vínculo entre la visita *ad limina* y la colegialidad episcopal, y como conclusión se dice que “no es posible, estrictamente hablando, definir la visita *ad limina* como un acto de colegialidad: esta expresión está reservada al concilio, así como a la acción concertada de los obispos, incluso dispersos en el mundo, si esta acción es aprobada o al menos aceptada por el Papa. Podemos decir, sin embargo, que la *visitatio* es un acto inspirado, derivado del *principio de colegialidad* y sobre todo del *espíritu de colegialidad*, gracias al cual los miembros del colegio expresan siempre su profunda relación con el jefe del colegio⁴³.

La *Nota jurídica* también destaca la naturaleza de la visita *ad limina*, que es esencialmente la de manifestar y fortalecer la unión de los obispos con el Papa, así como la de confirmar la solicitud de todos por la Iglesia de Cristo⁴⁴.

Pastores gregis considera las visitas *ad limina Apostolorum* como:

Manifestación y al mismo tiempo medio de comunión entre los obispos y la Sede de Pedro, y afirma que en efecto hay tres momentos principales de estos acontecimientos, cada uno con un significado propio⁴⁵. Sobre todo la peregrinación a las tumbas de los príncipes de los apóstoles Pedro y Pablo, que muestra la relación con la fe única de la que dieron testimonio en Roma con su martirio; luego el encuentro con el Sucesor de Pedro, "Lo que sucede entonces no es una simple información recíproca, es sobre todo la afirmación y consolidación de la colegialidad (*collegialis confirmatio*) en el cuerpo de la Iglesia", y finalmente "bajo el signo de la mutua confianza y conocimiento", el encuentro con los responsables de los dicasterios de la curia romana, los obispos tienen acceso directo a las cuestiones que son competencia de los dicasterios, y así se introducen en los diversos aspectos de la pastoral común⁴⁶.

El Directorio para la Pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* trata de la visita *ad limina* en el n. 15. “Según la disciplina canónica, el obispo diocesano realiza cada cinco años la antigua tradición de la Visita *ad limina*, para honrar las tumbas de los santos apóstoles Pedro y Pablo y para encontrarse con el sucesor de Pedro, obispo de Roma⁴⁷. El texto subraya la importancia de la visitación para la vida de la Iglesia particular y su significado para la Iglesia universal.

8.1.2.2. Consideraciones finales

A modo de evaluaciones finales, se puede decir que la finalidad de las visitas *ad limina Apostolorum* es manifestar tanto la comunión *cum Petro et sub Petro* de todos los obispos en la caridad, como la colaboración de todos con el Sucesor de Pedro, para la bien de toda la Iglesia y, por tanto, de cada Iglesia particular⁴⁸.

⁴² Cf. EV 11 / 1135-1142.

⁴³ Cf. EV 11 / 1144-1150.

⁴⁴ Cf. EV 11/1189.

⁴⁵ Cf. Juan Pablo II, *Pastor bonus*, 31: AAS 80, 1988, p. 868.

⁴⁶ PG 57.

⁴⁷ Directorio para el ministerio pastoral de los obispos, *Apostolorum Successores*, n.15.

⁴⁸ PG 57c.

8.1.3. CDF, Carta *Communiois notio*, a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión (1992)

En el debate que se desarrolló después Vaticano II sobre la colegialidad episcopal, la doctrina mostró gradualmente que la colegialidad de los obispos⁴⁹ es inseparable de la colegialidad de las Iglesias⁵⁰. Al mismo tiempo, se ha desarrollado gradualmente la reflexión sobre la Iglesia como comunión. La carta *Communiois notio*, después de haber aclarado el concepto de comunión, se posiciona sobre la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares y aborda la cuestión del episcopado desde la perspectiva de una eclesiología Eucarística.

8.1.3.1. Presentación del documento

Para una breve presentación del documento, se puede señalar que la carta *Communiois notio* reacciona a ciertas visiones eclesiológicas que revelan una insuficiente comprensión de la Iglesia como misterio de comunión, ya que no armonizan debidamente el concepto de comunión con los conceptos del Pueblo de Dios y del Cuerpo de Cristo, y atribuyen un lugar insuficiente a la relación entre la Iglesia como *comunión* y la Iglesia como *sacramento*. La reacción, sin embargo, da paso a una elaboración positiva y sintética de los datos conciliares, de forma deductiva⁵¹.

El concepto de comunión se concreta en tres aspectos fundamentales:

- En relación con otras nociones centrales de la eclesiología, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Sacramento;
- En relación con la Eucaristía y el Episcopado, recordando el sentido de unidad de la Iglesia, que se expresa en la recíproca interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares;
- En relación al vínculo entre los obispos, y entre ellos y el Sucesor de Pedro, que es el fundamento visible de la unidad de la Iglesia, dada la atención y la necesidad que emanan de la perspectiva ecuménica.

La clave hermenéutica del documento reside en la afirmación de la mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares.

8.1.3.2. Conclusión

Las aclaraciones terminológicas y conceptuales sobre la noción de comunión son muy útiles. La Carta sirvió para frenar una deriva eclesiológica, una extremización por parte de la Iglesia local, que corría el riesgo de ignorar la dimensión universal de la Iglesia. En la Carta prevalece una teología *conclusiva* y *deductiva*, cuyo objetivo principal es dar respuesta a las numerosas fórmulas de Vaticano II que han quedado abiertas. En la justa y útil afirmación de la "recíproca interioridad" entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, la Carta privilegia la *interioridad sacramental* o *eucarística*, reafirma al mismo tiempo el poder

⁴⁹ Cf. AAS 85, 1993, pp. 838-850: EV 13 / 1714-1807

⁵⁰ Cf. H. Legrand, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église » in *La charge pastorale des évêques : Décret Christus Dominus*, Paris, Cerf, 1969, p. 115.

⁵¹ Cf. D. Sicard, *L'Église comprise comme communion. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Commentaires*, Paris, Cerf, 1993.

auténticamente episcopal, supremo, pleno, universal e inmediato sobre todos, pastores y fieles, del Romano Pontífice. De fondo, encontramos la tensión entre orden (sacramento) y jurisdicción. En la Carta subsiste la doctrina de la precedencia ontológica y cronológica de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares. No se menciona la comunión entre los miembros del colegio episcopal. Así, el Papa queda profundamente aislado y el obispo aparece solitario en su relación con Roma.

8.1.4. Juan Pablo II, Carta apostólica en forma de motu proprio *Apostolos suos* sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales (1998)

De acuerdo con los documentos de Vaticano II, *Apostolos suos* especifica los principios básicos teológicos y jurídicos relativos a las conferencias episcopales y ofrece una integración normativa complementaria sobre su función doctrinal (auténtico magisterio)⁵². Vaticano II había dado un estatuto a las conferencias episcopales y contribuido a su difusión. Los había inscrito en la gran tradición de la sinodalidad de la Iglesia y había afirmado que podían dar una contribución múltiple y fecunda a la aplicación concreta del sentido de la colegialidad⁵³. En el decreto *CD*, números 37-38, se señalan normas especiales establecidas sobre su composición, estructura y competencias.

Durante Vaticano II y los años siguientes, dos cuestiones predominaron con respecto a las conferencias episcopales: su base teológica y capacidad para tomar decisiones vinculantes.

8.1.4.1. Naturaleza teológica de las conferencias episcopales

La opinión prevaleciente antes de *Apostolos suos* sobre la naturaleza teológica de las conferencias se resume en este texto de la CTI, fechado en 1985

La colegialidad episcopal pertenece a la estructura misma de la Iglesia recibida de Cristo (*iure divino*). Por otra parte, instituciones como las conferencias episcopales (y sus agrupaciones continentales) se encuentran bajo la organización o figura concreta de la Iglesia (*iure ecclesiastico*); el uso de los términos *colegio*, *colegialidad*, *colegial* con respecto a ellos, por tanto, sólo puede derivar de un sentido analógico, teológicamente impropio⁵⁴.

Según el mismo documento, la acción común de los obispos reunidos en conferencia no puede clasificarse en la categoría de *colegialidad* porque:

La colegialidad episcopal que sucede a la colegialidad de los Apóstoles es universal y se entiende, con relación a toda la Iglesia, a la totalidad del cuerpo episcopal en unión con el Papa. Estas condiciones se realizan plenamente en el concilio ecuménico. Pueden verificarse también en la acción común de los obispos residentes en todo el mundo, en las condiciones que se indican en los decretos *CD* 4 y *LG* 22, ser vistas como una expresión genuina, aunque parcial, de la colegialidad universal⁵⁵.

Las mismas condiciones no pueden darse en las conferencias episcopales.

⁵² Cf. AAS 90, 1998, pp. 641-658: EV 17/808-850.

⁵³ LG 23.

⁵⁴ Cf. CTI, *Temas Selectos en Eclesiología*: EV 9/1718.

⁵⁵ *Ibid.*

La *colegialidad* es por tanto más amplia, que su simple aspecto jurídico. El *espíritu colegial* es más amplio que la *colegialidad efectiva* entendida en un sentido exclusivamente jurídico. El *espíritu colegial* es el alma de la colaboración de los obispos a nivel regional, nacional e internacional. El *espíritu colegial* encuentra una aplicación concreta en las conferencias episcopales. Nadie puede cuestionar su utilidad y menos su necesidad en el momento actual⁵⁶.

El debate en el momento del Sínodo de 1985 también tuvo en cuenta el *munus magisterii* en relación con el obispo y la conferencia episcopal. El debate ha llevado a la formación de dos campos: muchos autores han negado el *munus magisterii* a las conferencias episcopales como G. Ghirlanda, J.P Green, G. Mucci, A. Naud, y otros lo han afirmado como À. Antón, A. Dulles, J. Manzanares, J.F Urrutia, H. Legrand, etc.

El *Instrumentum laboris* elaborado por la Congregación para los Obispos, en colaboración con otras congregaciones romanas, y enviado a las conferencias episcopales y a los obispos solicitando correcciones y propuestas, expresaba así el pensamiento dominante, al menos entre los redactores del documento: Por otra parte, estrictamente hablando, las conferencias episcopales como tales no disfrutaban de este *munus magisterii*. Por su naturaleza, se fijan objetivos operativos, pastorales y no directamente doctrinales. Las conferencias episcopales, no constituyen una autoridad doctrinal, no tienen competencia para establecer contenidos dogmáticos y morales⁵⁷.

Esta posición doctrinal no tuvo en cuenta la CIC:

Los obispos que están en comunión con la cabeza del Colegio y sus miembros, separadamente o unidos en conferencias episcopales o en concilios particulares, aunque no gocen de infalibilidad cuando enseñan, son los auténticos doctores y maestros de la fe de los fieles encomendados a su cuidado; a este auténtico magisterio de sus obispos, los fieles están obligados a adherirse con religiosa reverencia de espíritu⁵⁸.

El Código encomienda a las conferencias episcopales la tarea de elaborar normas complementarias al Código sobre diversas materias. Las competencias eran mucho más numerosas e importantes en la redacción inicial del Código, pero el temor de ver amenazada la autonomía de cada obispo diocesano ha llevado al legislador a la orientación actual. Por lo tanto, hay aproximadamente 90 referencias a los poderes de las conferencias⁵⁹ en el Código, la mitad de las cuales son de carácter legislativo.

Según S. Rechhi, en los asuntos en los que las conferencias episcopales no pueden ejercer este poder, sí son posibles procedimientos alternativos, como buscar el acuerdo de cada obispo, miembro de la conferencia, o incluso la promulgación por parte de cada obispo diocesano, en su particular Iglesia, de las decisiones, instrucciones, directivas pastorales de la conferencia. La potestad legislativa de las conferencias no tiene carácter general como en el caso de los concilios provinciales

⁵⁶ Cf. Síntesis de los trabajos del Sínodo de 1985: DC, 83, 1986, p. 40.

⁵⁷ Cf. EV 10/1888.

⁵⁸ CIC, Can. 753.

⁵⁹ Cf. M. Costalunga, « Prefazione », in J. T. Martin De Agar, *La legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Milan, Giuffrè, 1990, X-XI.

o plenarios⁶⁰, sino que se refiere exclusivamente a las materias establecidas por el derecho universal, o determinadas por una decisión particular de la Sede Apostólica. El Código establece que las conferencias episcopales “deberán” o “podrán” deliberar sobre ciertos asuntos; a veces, se les pide su acuerdo para ciertas decisiones. Las conferencias están llamadas a regular varios aspectos de la administración de las diócesis y del personal eclesiástico, a establecer normas sobre los ministerios laicos, sobre la formación para el diaconado permanente, el estatus canónico de los presbíteros, incluyendo la elaboración de una *Ratio Institutionis sacerdotalis* nacional (can 242 § 1)⁶¹.

8.1.4.2. Examen del texto

Apostolos suos es una respuesta a estas preguntas y representa un importante punto de referencia en el tema de las conferencias episcopales.

- La introducción (*exordium*) ofrece una hermosa síntesis histórica del desarrollo de la colegialidad desde la experiencia de los apóstoles hasta Vaticano II y la afirmación de la utilidad e importancia de las conferencias episcopales⁶².

- El Capítulo II se titula: *La Unión Colegial de los Obispos* (nn. 8-13). La reflexión es lineal, sólida y coherente. El punto de partida es la unidad de la Iglesia, que encuentra su *summum* en el colegio episcopal unido al Romano Pontífice (n. 8).

- El Capítulo III trata de las *Conferencias Episcopales* (nn. 14-24). Se hace la descripción de la conferencia episcopal (n. 14), se indican los temas en los que los obispos reunidos en conferencia pueden colaborar para el bien común de sus Iglesias particulares (15). Se distinguen las conferencias nacionales y supranacionales (n. 16) y se especifica la composición (n. 17). Cada conferencia debe tener sus propios estatutos revisados por la Santa Sede (n. 18). La autoridad de la conferencia se ve en estrecha relación con la autoridad y la acción del obispo diocesano (n. 19).

Se exhorta a los obispos a seguir el magisterio de la Iglesia universal y a hacerlo llegar debidamente al pueblo que les ha sido confiado (n. 21). Las declaraciones no tienen carácter de magisterio universal y deben ser aprobadas por unanimidad, de lo contrario se requiere la *recognitio* de la Santa Sede (n. 22). Se recuerda que sólo la asamblea plenaria de los obispos puede realizar actos de magisterio (n. 23).

- El Capítulo IV contiene las *Normas Complementarias* sobre el magisterio auténtico de los obispos. Por ejemplo, el artículo 1 especifica las condiciones requeridas para que una declaración de la conferencia constituya un magisterio auténtico: "Es necesario que sean aprobadas por unanimidad de los obispos miembros o que, aprobadas en sesión plenaria por lo menos por dos tercios de los

⁶⁰ CIC, Can. 445.

⁶¹ Cf. S. Recchi, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », in *L'Année canonique*, vol. 1, no. 1, 2008, pp. 53-61.

⁶² Cf. Juan Pablo II, *Apostolos suos*, nn. 1-7: EV 17 / 808-820.

prelados pertenecientes a la conferencia con voz deliberante, obtienen el reconocimiento (*recognitio*) de la Sede Apostólica”⁶³.

Apostolos suos reafirma la potestad propia de cada obispo en su diócesis, por “derecho divino” (n. 10) y subraya que las conferencias episcopales existen para ayudar a los obispos y no para sustituirlos (n. 18).

Como era de esperar, la doctrina de este documento ha sido objeto de varias objeciones por parte de los teólogos⁶⁴. En la siguiente parte de nuestra reflexión, analizaremos algunos de ellas.

8.1.4.3. Las conferencias episcopales según *Pastores gregis*

La exhortación *Pastores gregis* no contiene ninguna novedad sobre las conferencias episcopales en cuanto a la constitución apostólica *Apostolos suos*. Un pasaje merece especial atención. Comparando entre sí los concilios particulares y las conferencias episcopales, la exhortación se expresa así: "Son miembros de las Conferencias Episcopales únicamente los Obispos y todos los que por el derecho se asimilan a los obispos diocesanos, aunque no sean del mismo carácter episcopal, el fundamento teológico de estas conferencias, a diferencia de los concilios particulares, es inmediatamente la dimensión colegial de la responsabilidad del gobierno episcopal. La comunión entre las Iglesias es sólo indirecta”⁶⁵.

8.1.4.4. Cuestiones abiertas

Hay, sin embargo, varias preguntas abiertas, algunas cerradas, otras no, a pesar de la claridad y densidad doctrinal del documento: ¿Actúa la conferencia como sujeto colectivo unitario e indivisible? ¿O cada obispo conserva su individualidad? ¿Cómo interpretar la relación entre el obispo y la conferencia episcopal? ¿Se puede asimilarla a la relación que existe entre el obispo y el colegio episcopal?

A modo de comentarios finales, notemos que *Apostolos suos* goza de una muy buena estructuración, de sólidos y decisivos fundamentos teológicos.

Más allá de la relevancia teológica, cabe señalar, sin embargo, que, según varios teólogos y canonistas, en comparación con Vaticano II, carece de propulsión dinámica, por lo que existe una cierta desconfianza hacia las conferencias episcopales que resulta menos exitosas y más asfixiadas. El documento omite los datos históricos de realidades intermedias entre el Papa y el obispo diocesano.

⁶³ *Id.*, Art. 1.

⁶⁴ Cf. H. Legrand ; J. Manzanares ; A. García, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 Janvier 1988)*, Paris, Cerf, 1988 ; J. Hamer, « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », in *NRT*, t. 85, 1963, pp. 966-969 ; Cf. J. Manzanares, « Reflexiones sobre el documento « Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales », in *Revista Española de Derecho Canónico*, 46, 1989, pp. 189-202 ; Cf. H. Müller-H.J. Pottmeyer, *Die Bischofskonferenz. Theologischer und jurisdischer Status*, Düsseldorf, 1989.

⁶⁵ PG 63c.

8.2. La revalorización del obispo y su ministerio en la Iglesia local

La demanda de una nueva revalorización del ministerio del obispo es muy fuerte durante y después del Vaticano II. Pablo VI interviene con varios documentos que afectan profundamente a la figura del obispo. Con el pontificado de Juan Pablo II, el tema se desarrolló en la continuidad del concilio, abierto a una renovación constante. El Sínodo de los Obispos de 2001 (El Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la Esperanza del Mundo, *Instrumentum laboris*, Vaticano 2001) con la exhortación postsinodal *Pastores gregis* marca la culminación de la reflexión. Vamos, pues, a analizar ciertos documentos del magisterio posconciliar que recomiendan una reintegración y una justa valorización del obispo en la Iglesia local.

8.2.1. Pablo VI, Motu proprio *Pastorale munus* con el que se conceden facultades y privilegios a los obispos (1963)

Este primer documento, publicado al final de la segunda sesión del Vaticano II, comienza a modificar en profundidad el estatuto del obispo entonces llamado *residencial*, hoy diocesano y otras figuras: auxiliar, coadjutor, titular. Las facultades se conceden en adelante de *derecho* al obispo residencial desde que toma posesión de la diócesis que le ha sido confiada⁶⁶. La fórmula da testimonio de que está en marcha una nueva forma de entender la pastoral del obispo. Se pasa del régimen de *facultades concedidas* (cinco años) al pleno reconocimiento de la potestad ordinaria, propia e inmediata que corresponde al obispo diocesano para el ejercicio de su cargo pastoral. Con el régimen de *facultades concedidas*, el obispo sólo podía realizar en su diócesis lo que le había sido concedido; en la nueva visión, el obispo residencial puede hacer todo excepto aquellas causas que, por ley, están reservadas al Papa u otra autoridad. La simple lectura de las facultades concedidas permite comprender la situación que, en la época de Vaticano II, era propia de un pastor de una Iglesia particular. Las facultades concedidas, que con el *motu proprio* se convierten en derecho, se refieren a la *liturgia* (nn. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 26, 27, 28...), *personas* (nn. 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 35) y la *administración de bienes* (nn. 25, 32). También se conceden ocho privilegios a los obispos. En el Código promulgado en 1983, las *facultades concedidas* se configuran como un conjunto de obligaciones y derechos propios del oficio de obispo diocesano.

8.2.2. Pablo VI, Motu proprio *De episcoporum muneribus*, se conceden a los obispos ciertas normas relativas a la facultad de dispensar (1966)

El documento, en su inicio, se presenta como una aplicación de Vaticano II⁶⁷. Hay dos principios directores: la dignidad sacramental del episcopado y el poder del obispo en la diócesis. En la práctica, el régimen de *concesión* de poderes a los obispos por el Papa se sustituye por el de la *reserva* papal. El documento indica las

⁶⁶ Cf. AAS 56, 1964, pp. 5-12 : EV 2 / 85-134.

⁶⁷ Cf. AAS 58, 1966, pp. 467-472 : EV 2 / 707-738.

leyes generales cuya dispensa está reservada al Papa. Las demás leyes pueden ser dispensadas por los obispos en las condiciones establecidas. A nivel de principios, el documento, desde un punto de vista pastoral y ecuménico, tiene una importancia considerable. En adelante, los obispos tienen, en la diócesis que se les ha encomendado, todos los poderes necesarios para el ejercicio del oficio, mientras que el Papa se *reserva* algunos de estos poderes para el bien común de toda la Iglesia.

8.2.3. Pablo VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, que contiene las reglas para la aplicación de ciertos decretos del concilio Vaticano II (1966)

Las normas emitidas por este motu proprio⁶⁸ se refieren a 4 documentos de Vaticano II: CD, PO, PC y AG.

El ministerio del obispo en la Iglesia diocesana es particularmente valorado tanto en relación con el presbiterado como la vida consagrada. Dentro de la Iglesia diocesana, el obispo es asistido por nuevos socios institucionales: el consejo presbiteral (n. 15) y el consejo pastoral (n. 15). Se hace referencia a las conferencias episcopales (n. 41). Se sientan las bases para una nueva relación con la vida consagrada (*Mutuae relationes*). La vida pastoral de la diócesis debe desarrollarse bajo la autoridad del obispo diocesano. También se define mejor el papel del obispo con respecto a la constitución de parroquias, el nombramiento de los responsables de oficios, la organización de la diócesis, la administración de sus bienes y escuelas. El obispo es también el garante de la responsabilidad misionera de la diócesis. Las figuras del obispo coadjutor y del auxiliar están mejor integradas en la diócesis (nn. 13-14). Se fija el límite de edad en el ejercicio del oficio (n.11). La figura del obispo comienza a tomar la fisonomía indicada en LG 23: el obispo es el principio visible y fundamento de la unidad de la Iglesia particular. El Código de 1983 adoptará, perfeccionándolo, la legislación del motu proprio *Ecclesiae sanctae*.

8.2.4. Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción *Los Sínodos Diocesanos* (1997)

Después del Vaticano II, el sínodo diocesano experimentó un gran desarrollo. Muchas Iglesias diocesanas han encontrado en el sínodo, ahora abierto a la participación de laicos, un medio importante para la realización de la renovación conciliar. Los cánones 460-468 del Código regulan efectivamente la celebración del sínodo.

La instrucción⁶⁹ pretende tanto responder a las peticiones de ayuda fraterna de muchos obispos en la celebración del sínodo diocesano, como remediar algunas faltas e incoherencias que en ocasiones se han constatado. La instrucción subraya que el sínodo es contextual e inseparablemente un acto de gobierno episcopal y un evento de comunión, expresando así la naturaleza jerárquica que pertenece a la naturaleza profunda de la Iglesia. El sínodo diocesano manifiesta e implementa la

⁶⁸ Cf. AAS 58, 1966, pp. 757-758 ; *Normae* : AAS 58, 1966, pp. 758-787 : EV 2 / 752-913.

⁶⁹ Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción *Los Sínodos Diocesanos*, 19 de marzo de 1997; AAS 89, 1997, p. 706-727: EV 16 / 266-319.

comunidad diocesana y contribuye a “construirla” a través de sus declaraciones y decretos. Es importante el siguiente pasaje: “Dados los lazos que unen a la Iglesia particular y a su pastor con la Iglesia universal y el Romano Pontífice, el obispo tiene el deber de eliminar de la discusión sinodal las tesis o posiciones que difieran de la doctrina perenne de la Iglesia o del magisterio pontificio o sobre las materias disciplinarias reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica”⁷⁰. Hecho nuevo desde el punto de vista histórico: el obispo, a través del representante pontificio, transmitirá una copia de la documentación sinodal a las Congregaciones para los Obispos y para la Evangelización de los Pueblos.

8.2.5. Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Pastores gregis*, el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo (2003)

La exhortación postsinodal *Pastores gregis* es fruto de la 10ª asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos celebrada del 30 de septiembre al 27 de octubre de 2001 sobre el tema: El obispo, servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo.

El ministerio del obispo se profundiza en continuidad con el Vaticano II, en particular con LG y CD y con los documentos publicados posteriormente. El comienzo ofrece el tono de la referencia litúrgica⁷¹: “Los Pastores del rebaño, en el cumplimiento de su ministerio de obispos, saben que pueden contar con una gracia divina particular. La referencia al Espíritu vuelve en la discusión sobre el gobierno pastoral” (n. 43).

Del segundo al quinto capítulo, se perfila el perfil del obispo tanto desde el punto de vista espiritual como desde la triple función de Doctor, Pontífice y Pastor. Es una síntesis densa y eficaz de una doctrina bien asentada: El gobierno pastoral del obispo (nn. 42-54). En él, recordando el ejemplo de Cristo (n. 42), se cita un texto litúrgico que recuerda que el episcopado no es un honor, sino un servicio, porque la función del obispo es más servir que dominar, según el mandamiento de Jesús nuestro Maestro⁷².

El capítulo seis es de especial interés para nuestro estudio. Se titula: “En la comunión de las Iglesias” con el subtítulo de una exhortación del apóstol Pablo: La preocupación de todas las Iglesias (2Cor 11, 28). El obispo, como miembro del colegio episcopal, está llamado a extender su solicitud a toda la Iglesia⁷³.

A modo de conclusión, notemos que la exhortación perfila la fisonomía y los deberes del obispo al comienzo del nuevo milenio. La doctrina sigue siendo adherente y consistente con Vaticano II y documentos posteriores, aunque algunos temas particulares, debatidos ante el Sínodo (*Instrumentum laboris*, nn 75-77), siguen siendo marginales, en particular la cuestión del nombramiento de los obispos.

⁷⁰ Cf. *Instrucción*, IV, 4: EV 16/296.

⁷¹ Cf. *Rito de ordenaciones del obispo*, oración de ordenación, n. 1.

⁷² PG 43.

⁷³ LG 23.

8.3. La recepción de la colegialidad en los Códigos latino y oriental

Para ambos Códigos hay que tener en cuenta las palabras del Papa: los dos textos legislativos pueden entenderse como un gran esfuerzo por traducir al lenguaje canónico la eclesiología de Vaticano II. Es también por eso que los Códigos tienen un carácter complementario con respecto al concilio, en particular con respecto a LG y GS. Lo que constituye la novedad fundamental de Vaticano II, constituye la novedad del Código. Además, el Código de Cánones de las Iglesias Orientales pretende salvaguardar los ritos de las cinco grandes tradiciones, según lo establecido por Vaticano II⁷⁴.

8.3.1. *Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus. (1983)*

La sistemática del Código latino es materialmente fiel a las intuiciones de Vaticano II que, en LG, trata primero del Pueblo de Dios y luego define lo que es el episcopado. En el Libro II, *El Pueblo de Dios*, encontramos las normas que definen el estatuto de los fieles cristianos, considerados en la variedad de vocaciones, ministerios, carismas, luego, en la segunda parte, las normas relativas al poder supremo en la Iglesia. Tras esta exposición, el Código estudia las Iglesias particulares, sus agrupaciones y su subdivisión interna. La tercera parte está dedicada a los institutos de vida consagrada y a las sociedades de vida apostólica.

Encontramos el título del capítulo 3 de LG como título de la parte II del libro II del Código: *La constitución jerárquica de la Iglesia*. La primera sección trata el tema: *La suprema autoridad de la Iglesia: El Romano Pontífice y el colegio episcopal*.

- a) El *munus petrinum* del oficio de primado, que es “el fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión” (LG 18);
- b) El vínculo de colegialidad episcopal que existe permanentemente entre los miembros del episcopado;
- c) La *sollicitudo omnium Ecclesiarum* del jefe y miembros del colegio episcopal.

A continuación, se enumeran los cánones relativos a los órganos que asisten al Romano Pontífice en el gobierno de la Iglesia universal: el sínodo de los obispos, los cardenales de la Santa Iglesia Romana, la curia romana, los legados papales.

La potestad de que goza la función primacial tiene las características de ser ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal (can. 331). El Romano Pontífice siempre puede ejercer libremente su propia potestad que, siendo de institución divina, tiene carácter obligatorio y no puede ser limitada por ninguna voluntad humana. Sin embargo, el poder del oficio primacial se configura con sus propios límites de carácter objetivo, algunos derivados de la naturaleza misma del poder eclesiástico, otros de elementos integrantes de la constitución divina de la Iglesia.

Entre los límites objetivos, podemos señalar:

- a) En primer lugar, la finalidad institucional de la Iglesia no permite el ejercicio de la potestad eclesiástica fuera de los contenidos que son objeto de la comunión de la Iglesia y que conciernen al bien de las almas;

⁷⁴ Juan Pablo II, *Apostolicas Sacrae Disciplinae Leges*, 25.01.1983 y *Sacri Canones*, 18.10.1990.

b) Además, la existencia del episcopado, también de origen divino (LG 22), determina una necesaria atención a las competencias constitucionales de los distintos pastores en las respectivas diócesis a ellos encomendadas, así como a las distintas asambleas episcopales; c) Finalmente, la necesidad de gobernar “en vista de la utilidad de la Iglesia y de los fieles (LG 27), excluye el uso arbitrario del poder, para respetar los ámbitos de legítima autonomía de los fieles.

A la primera sección, dedicada a la suprema autoridad de la Iglesia, le sigue la segunda sección titulada: *Las Iglesias particulares y sus agrupaciones*. Por eso la atención se dirige a las Iglesias particulares como tales. Es dentro de la legislación relativa a las Iglesias particulares que encontramos los cánones sobre los obispos (diocesanos, auxiliares, coadjutores, titulares, eméritos), sobre el gobierno de la diócesis y sobre las agrupaciones de Iglesias particulares (provincias, regiones, conferencias episcopales).

Especial atención merecen las agrupaciones de Iglesias particulares. Se trata de instituciones antiguas en las que siempre hemos visto un modo concreto de fomentar la comunión entre los obispos y la solidaridad entre las Iglesias. Ellos son: la *provincia eclesiástica* (es la unión de varias diócesis vecinas, entre las cuales la sede metropolitana tiene una posición de supremacía), la *región eclesiástica* con su *coetus episcoporum* y las conferencias episcopales. El *concilio provincial*, dentro de la provincia eclesiástica⁷⁵ y el *concilio plenario*, en el contexto correspondiente a las diócesis cuyos obispos pertenecen a la misma conferencia episcopal, adquieren importancia. Siguiendo los deseos expresados por Vaticano II, estas dos venerables instituciones⁷⁶ han sido redefinidas por el *CIC* teniendo en cuenta la evolución de las circunstancias institucionales y el contexto doctrinal actual.

El Código no define el concilio ecuménico. En él reconoce que el colegio episcopal ejerce el poder sobre la Iglesia de manera solemne⁷⁷. En el can. 336 se recuerda el estrecho vínculo que existe entre el colegio episcopal y el Romano Pontífice. La potestad que los obispos ejercen en el concilio por el acto colegiado, según la norma de los can. 337 § 1 y 336, es una potestad *plena y suprema* e incluye las potestades de gobernar y de enseñar también en relación con la función de santificación.

En cuanto a la composición y estructura del concilio, el can. 339 §1, teniendo en cuenta lo establecido en CD 4 afirma que todos y sólo los obispos que son miembros del colegio episcopal participan en el concilio ecuménico con voz deliberante. El antiguo Código preveía también la participación, con derecho a voto⁷⁸, de los abades y prelados *nullius*, abad primado, abades superiores de las congregaciones monásticas, moderadores supremos de los institutos religiosos

⁷⁵ CIC, Can. 432, § 1.

⁷⁶ CD 36.

⁷⁷ CIC, Can. 337, § 1.

⁷⁸ El canon especifica que son llamados al concilio con derecho a voto: 1° los cardenales, incluso los no obispos; 2° patriarcas, primados, arzobispos, obispos residentes, incluso los no consagrados; 3° abades y prelados nullius; 4° el abad primado, los abades superiores de las congregaciones monásticas y los moderadores supremos de las religiones clericales exentas; 5° los obispos titulares, con derecho a voto, salvo disposición en contrario (CIC 1917, can. 223, §§ 1-3).

clericales exentos. Podían ser invitados teólogos y canonistas, pero sin derecho a voto⁷⁹.

La presencia del Espíritu es la garantía de la infalibilidad del magisterio. San Agustín afirmaba: *in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis*⁸⁰, es decir, la doctrina de la verdad se mantiene en el púlpito de la unidad. Los actos del concilio siempre han sido considerados también actos del Espíritu Santo. La fórmula para la promulgación de las decisiones conciliares usada en Vaticano II dice: “Y nosotros, en virtud del poder apostólico que nos ha conferido Cristo, con los Venerables Padres, en el Espíritu Santo, las aprobamos, decretamos y establecemos”⁸¹.

Las mismas observaciones se hicieron sobre el enfoque seguido por el Código respecto a LG 3. Prevalece la concepción universalista en detrimento de la visión de la Iglesia como *communio Ecclesiarum*. El Código trata de los laicos, los clérigos, el Papa, el colegio de obispos, el sínodo de obispos, el colegio de cardenales, la curia romana y los legados papales antes de haber establecido qué es una Iglesia diocesana y qué es la comunión de las Iglesias. El Código subraya la función primacial del Papa más que la acción con los obispos, más aún con toda la Iglesia (can. 333 § 2). En can. 331 y 336, el énfasis está en los poderes del Papa y el can. 336 está escrito casi en su totalidad para acentuar las prerrogativas del jefe del colegio.

La relación entre la Iglesia diocesana y las realidades supra diocesanas (provincias, regiones, conferencias episcopales) es de compromiso. La terminología del Código puede a veces introducir interpretaciones erróneas de la Iglesia, por ejemplo, la crítica a la introducción de la expresión “Iglesia particular” y el abandono de la expresión “Iglesia local”. La ausencia de la fuerte afirmación de LG 27 de que los obispos son vicarios y legados de Cristo y que no pueden ser considerados como vicarios del Romano Pontífice”, sugiere la situación de subordinación prevista en los cann. 333 § 3 y 337 § 3.

8.3.2. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Autoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. (1990)*

El Código Oriental procede por títulos. Después de haber definido las Iglesias *sui iuris* (Título II), se ocupa entonces de la autoridad suprema de la Iglesia, es decir, del Romano Pontífice y del colegio episcopal (Título III). Por eso trata primero de las Iglesias, luego de los ministros. Además, las Iglesias de derecho propio o *sui iuris* son reconocidas en su legitimidad antes de que se determine la autoridad suprema. Esta última, en la tradición oriental, debe ser salvaguardada especialmente en caso de conflicto con el Estado, pero no puede ser el régimen ordinario de la comunión de las Iglesias. Además, el Código Oriental trata del obispo eparquial (diocesano) en estrecha relación con la eparquía (diócesis). Afirma

⁷⁹ CIC 1917, can. 223, §§ 1-3.

⁸⁰ Agustín, Ep. 105 *ad Donatistas* 16: PL 33 403.

⁸¹Nota Santo Tomás: « *Ecclesia universalis non potest errare, quia a Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis* ». Cf. *Summa Theologiae*, II, q.1, a 9.c.

que el obispo gobierna la eparquía *ut vicarius et legatus Christi*⁸². El Eparca, por lo tanto, se ve en relación con el Patriarca que, a su vez, preside la Iglesia patriarcal “*tamquam pater et caput*”⁸³.

Las Iglesias *sui iuris* se dividen en cuatro clases:

- Las *Iglesias patriarcales*: Tit. IV: can. 55-150: el patriarca es elegido por el sínodo de obispos de la Iglesia patriarcal y permanece en el cargo de por vida; su elección es comunicada al Papa;
- Las *Grandes iglesias arzobispales*: Tit. V, cann. 151-154: el arzobispo, una vez elegido, debe obtener la confirmación del Romano Pontífice;
- Las *Iglesias Metropolitanas sui iuris*: Tit. VI, can. 155-173: el metropolitano es nombrado por el Romano Pontífice;
- Las *demás Iglesias sui iuris*: Tit. VI, can. 174-176, confiada a un jerarca (ordinario). Puede ser una eparquía, o incluso un exarcado apostólico, donde el exarca, no necesariamente dotado de estatus episcopal, la gobierna en nombre del Romano Pontífice (cann. 311-321).

Las cuatro clases corresponden, en orden decreciente, a los cuatro grados de autonomía eclesial desde el punto de vista canónico. Al frente de cada una de estas Iglesias hay un solo jerarca⁸⁴: a) un patriarca, b) un arzobispo mayor, c) un metropolitano, d) un obispo o exarca o vicario apostólico, a la cabeza de una diócesis o un exarcado, que no es parte de ninguna de las tres iglesias anteriores.

8.4. Papa Francisco, exhortación pastoral *Evangelii gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* en la que el Papa Francisco desarrolla el tema del anuncio del Evangelio en el mundo de hoy, a partir del aporte ofrecido por el Sínodo celebrado en Vaticano del 7 al 28 de octubre de 2012: “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana” es un documento que nos interesa en más de un sentido. Después de *Lumen Fidei*, escrita en colaboración con Benedicto XVI, *Evangelii Gaudium* es el primer texto escrito íntegramente por el Papa Francisco. Se necesita una “conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están” y una “reforma de las estructuras eclesiales” para hacerlas más misioneras. En este texto programático de su pontificado encontramos varias referencias en relación con el tema de nuestra investigación, en particular la colegialidad y el ministerio petrino.

Por ejemplo, piensa en una "conversión del papado" para que sea "más fiel al sentido que Jesucristo pretende darle y a las necesidades actuales de la evangelización". El deseo de que las conferencias episcopales puedan ofrecer su contribución para que “el sentimiento colegial se realice concretamente”. Existe la necesidad de una descentralización saludable. En este proceso de renovación, no debemos tener miedo de revisar ciertas costumbres de la Iglesia que no están "directamente ligadas al corazón del Evangelio, ciertas costumbres se han enraizado profundamente en el curso de la historia".

⁸² CIC, Can. 178 = LG 27.

⁸³ CIC, Can. 55.

⁸⁴ El jerarca es un eclesiástico investido de potestad sagrada (jerarquía), con rango de obispo o superior (CCEO Can. 984); en general, es equivalente *al ordinarius*. Cf. CIC, Can. 134.

Puesto que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, debo pensar también en una *conversión del papado*. Me corresponde, como Obispo de Roma, permanecer abierto a sugerencias dirigidas a un ejercicio de mi ministerio que lo haga más fiel al sentido que Jesucristo quiere darle y a las necesidades actuales de la evangelización. El Papa Juan Pablo II pidió ayuda para encontrar “una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar en modo alguno a lo esencial de su misión, se abra a una nueva situación.

En la próxima parte de nuestro trabajo dedicado a las perspectivas, profundizaremos en esta propuesta del Papa Francisco.

Conclusión

Al comienzo de este capítulo, nuestra elección metodológica nos llevó a circunscribir la teología del episcopado en el período posconciliar a la recepción posconciliar de la doctrina de LG III privilegiando la hermenéutica de la reforma tal como se explica por Benedicto XVI. Y como se anuncia igualmente, la categoría colegialidad, aunque central en la teología del episcopado, es como el punto de intersección de los demás elementos constitutivos del ministerio del obispo en el posconcilio.

¿Qué pasa con la recepción post conciliar de LG III? Agruparemos estos datos en siete puntos cardinales.

1) **Colegialidad episcopal**: el camino recorrido desde Vaticano II hasta hoy. El concilio abrió un capítulo, apenas comenzamos a escribirlo. La opinión de P. Y. Congar vale todo su peso en oro por su actualidad cuando señala que "la teología de las relaciones eclesiales aún no es bien comprendida"⁸⁵. Por su parte, Juan Pablo II declara: Mucho se ha hecho desde Vaticano II, pero ciertamente queda mucho por hacer⁸⁶. El Papa Francisco es de la misma opinión al expresar el deseo de una conversión del papado y la colegialidad⁸⁷. Cincuenta años después del Vaticano II, nos enfrentamos a una recepción parcial.

2) **El tema de la colegialidad es un tema abierto**. No se trata tanto de las afirmaciones conciliares de colegialidad como de las aplicaciones concretas de colaboración y corresponsabilidad de los obispos a diferentes niveles. Es necesario entrar en la colegialidad *vivida*. Una *teoría* performativa de la colegialidad debe corresponder urgentemente a una *praxis* correspondiente.

3) Varias voces desean como **instancias de realización** de la colegialidad: la Iglesia particular encomendada al obispo; la provincia eclesiástica, bajo la dirección del metropolitano; la Iglesia Nacional, bajo la dirección del Primado; el patriarcado, cuya autoridad suprema es el patriarca; el colegio episcopal. A nivel de conferencia, se puede prever la siguiente estructura: la conferencia episcopal regional, coordinada por un presidente; la conferencia episcopal nacional, coordinada por un presidente, la conferencia episcopal continental, coordinada por un presidente.

4) **Otra forma** de implementar la colegialidad puede consistir en dar mayor autonomía a diversas conferencias episcopales, no necesariamente nacionales, sino también *continentales*. Actualmente las conferencias continentales no se clasifican

⁸⁵ Y. Congar, *Église et papauté. Regards historiques*. Paris, Cerf, 1994, p.89.

⁸⁶ NMI 44.

⁸⁷ EG 32.

como conferencias episcopales sino como asambleas, secretarías o consejos, simposio, o revalorizando y renovando la institución del sínodo de los obispos y valorando también a los fieles laicos⁸⁸.

5) Cada vez son más las solicitudes, muy numerosas, para una comprensión más profunda del **principio de subsidiariedad**, desarrollado en la doctrina social de la Iglesia, y para su aplicación a las relaciones entre las Iglesias⁸⁹. En la carta de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, el principio de subsidiariedad se formula de la siguiente manera:

Así como no se puede quitar a los individuos, para transferirlos a la comunidad, las atribuciones que son capaces de cumplir por su propia iniciativa y por sus propios medios, así sería cometer una injusticia, al mismo tiempo que perturbar el orden social de manera muy dañina, que retirarse de los grupos de orden inferior, para confiarles a una colectividad más grande y de un rango superior, las funciones que ellos mismos son capaces de cumplir⁹⁰.

El principio de subsidiariedad se incluye entre los principios que la Comisión encargada de la revisión del código tuvo que seguir en la reforma de la legislación⁹¹. La objeción más frecuente es que este principio tiene un valor para las sociedades civiles, mientras que la Iglesia no es sólo una sociedad: está constituida por Cristo como comunidad de fe, esperanza y caridad y como organismo visible; en él el elemento divino y el elemento humano forman una sola realidad compleja, donde el segundo se ordena al primero⁹². Es por esto que varios autores sostienen que, más que de subsidiariedad, deberíamos hablar de “justa autonomía de vida” a ser reconocida por las diferentes entidades eclesiales en relación unas con otras y no en forma de inferioridad/superioridad como se explica en el *Quadragesimo anno*, pero en una relación de comunión. El "pueblo de Dios" es "de Dios" y no podemos olvidar que tiene a Cristo por cabeza, su condición es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, tiene por ley el nuevo precepto del amor, tiene el reino de Dios⁹³.

6) Una **nueva terminología** se ha vuelto muy común en la doctrina y en los documentos más recientes del magisterio,

- La colegialidad episcopal en *sentido estricto* (en el colegio episcopal, en diversas formas),
- *Affectus collegialis* o espíritu colegial, enraizado en el sacramento del orden,
- Formas concretas de aplicación del espíritu colegial⁹⁴.

7) Hacia **formas colegiales** o **sinodales** más articuladas, aplicables por ejemplo al sínodo de los obispos, a las conferencias episcopales, al nombramiento de obispos, etc.

⁸⁸ Cf. N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala*, Tesi Gregoriana, Teologia 112, PUG, Roma 2004, p. 154.

⁸⁹ Dal Lago, «Il principio di sussidiarietà anche nella Chiesa?», in *Credere oggi*, XXXIV, 2014, 200, pp.74-84.

⁹⁰ AAS 23, 1931, p. 203.

⁹¹ Cf. *Communicationes* 1, 1969, pp. 77-85, n. 5 : EV 2/1699-1713.

⁹² LG 8.

⁹³ LG 9.

⁹⁴ Cf. R. Sobanski, «L'uso del concetto di *collegialità* nel contesto teologico degli enunciati ufficiali della Chiesa y le sue implicanze nel diritto canonico», in *Concilium*, XXVI, 1990, fascicolo 4, pp. 63-75, pp.513-525.

Conclusión de la parte

Es necesario reconocer la importancia de esta parte en el conjunto de nuestra investigación por su problemática y los resultados obtenidos. Al momento de la conclusión, queremos desandar el camino recorrido y resaltar como puntos esenciales varios datos importantes de nuestro análisis.

Del análisis de los datos de la revelación bíblica se desprende que la Iglesia primitiva tenía una gran conciencia de la existencia y de la importancia del ministerio del episcopado que se irá estructurando de manera progresiva influida por diversos factores, históricos y eclesiales, desde un balbuceo inicial, llegaremos gradualmente a una correcta comprensión. Según la teología bíblica y la vida eclesial de las primeras comunidades cristianas, la función episcopal es la de ser un verdadero sucesor de los apóstoles que ejerce *en* la comunidad y *para* ella los mismos ministerios, las mismas funciones que los apóstoles. No importa que los términos aún vacilen, pero la realidad está ahí, en su pensamiento, en su conciencia, en su sentimiento. Esta idea se irá haciendo ya explícita a medida que la terminología se va concretando y afirmando hasta llegar a las concisas y rotundas declaraciones de ciertos Padres de la Iglesia.

Lo que ya estaba vigente en los datos del NT, experimentará una clara evolución durante la edad media, en particular por la síntesis de Santo Tomás y el apoyo en el pensamiento de los grandes maestros escolásticos para llegar al desarrollo de una sólida teología del episcopado que conocerá en los concilios de Trento y del Vaticano I uno de sus momentos de florecimiento, antes de llegar a la renovación teológica del Vaticano II, en particular por categorías como la sacramentalidad, la colegialidad, la Iglesia local, la esencia diaconal del ejercicio de los *tria munera* episcopal, el obispo en su relación con el Romano Pontífice, el colegio episcopal y su Iglesia local, etc. Precisamente, el período posconciliar estará marcado por la recepción de la doctrina de LG III, en particular la colegialidad episcopal, en la producción magisterial reciente.

Un punto a destacar sobre la teología del episcopado es sin duda su evolución, su progresiva afirmación, con momentos de concentración y profundización, uniendo el destino del episcopado y el de la Iglesia. De ahí los numerosos signos de reforma ya iniciados por el Papa Francisco llamando en varias ocasiones a una conversión del primado y del episcopado, incluida ella misma en la eclesiología de *EG*. Entendemos, pues, una de las hipótesis de nuestro trabajo relativa a la interconexión entre eclesiología y episcopado que aparece en esta parte de nuestro trabajo como un activo. La Iglesia-familia permite efectivamente una reconfiguración del ministerio episcopal en su teología y en su praxis. En la siguiente parte, a partir de estos resultados, procederemos a la hermenéutica de nuestro problema respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Qué teología del episcopado en la Iglesia-familia a partir de los datos anteriores?

TERCERA PARTE:**HERMENÉUTICA TEOLÓGICA Y ECLESIOLÓGICA DE LA
PROBLEMÁTICA. EL CASO DEL EPISCOPADO**

Llegados a la tercera fase de nuestra reflexión, nos corresponde, a partir de los datos e informaciones recogidos en las partes anteriores, hacer una reflexión teológica y eclesiológica de nuestra problemática: ¿La elaboración de la eclesiológica de la Iglesia-familia de Dios puede asumir la urgencia de elaborar una teología del episcopado en las Iglesias de África? En otras palabras, ¿A qué modelo episcopal se refiere la evocación de Iglesia-familia de Dios en África? Si la Iglesia-familia de Dios es una imagen auténtica de la Iglesia, ¿Cuál es entonces la teología del episcopado consecuente?

La particularidad de esta parte radica en su importancia en todo el proceso de resolución de la problemática: será una reelaboración de la teología del episcopado y marca el momento de deliberación y decisiones prácticas a tomar.

Tres capítulos constituirán su marco. En primer lugar, buscaremos un marco eclesiológico a partir del cual sentar las bases de la teología del episcopado en la Iglesia-familia. Proponemos la hipótesis según la cual la Iglesia regional dentro de la Iglesia-familia pueden constituir este marco. Por lo tanto, el primer capítulo será un estudio de los fundamentos teológicos e históricos de la Iglesia regional. En el segundo capítulo vamos a estructurar una nueva teología del episcopado en la Iglesia-familia a partir de una nota característica del episcopado conciliar: la colegialidad. En el tercer capítulo, analizaremos los elementos para una refundación del gobierno episcopal dentro del marco eclesiológico antes definido.

CAPÍTULO 9. IGLESIA REGIONAL: FUNDAMENTO ECLESIOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO EN LA IGLESIA-FAMILIA

Introducción

Pretendemos fundar la nueva teología del episcopado en la Iglesia-familia en la noción eclesiológica de Iglesia regional. Esta es una de las hipótesis de nuestra investigación. Hoy, si la noción de Iglesia regional se ha convertido en una expresión común en la producción teológica, hay que reconocer, sin embargo, que es el fruto de un largo camino que ha desembocado en su maduración y aceptación en la teología católica. En este capítulo nos proponemos explicitar su génesis histórica, fundamentos teológicos e históricos, y relevancia en la elaboración de la teología del episcopado en la Iglesia-familia. Para ello, estudiaremos la expresión *regio* a partir de los datos presentes en la literatura clásica. Veremos luego cómo se entendió antes y durante Vaticano II, su elaboración canónica en el posconcilio, en la enseñanza pontificia y la aportación de algunos teólogos.

9.1. La noción de región en la literatura eclesiástica

La expresión *Región* adquiere una comprensión polisémica según su contexto de uso: se puede hablar de región militar (región aérea, región de defensa militar, región marítima), de región geográfica, de región astronómica, de región apostólica, etc. La región es primeramente captada y representada en la literatura más significativa¹, como una entidad orgánica que nace, vive y muere a través de las sociedades y culturas que la habitan y que se suceden en la historia. En la antigua Roma, Servius Tillius fue el responsable de dividir Roma en cuatro regiones: Suburbana, Esquilina, Collina y Palatina².

Según el *Petit Larousse Illustré 2021*, es un territorio cuya extensión variable está determinada por una unidad administrativa o económica, o por la similitud del relieve, el clima y la vegetación, o por una comunidad cultural³. Es en este sentido que R. Brunet reconoce que la región sigue siendo "la noción de geografía más vaga y controvertida" porque hay posibles sinónimos de tal manera que el término se vuelve polisémico y en ocasiones impreciso⁴.

En la Iglesia católica, el concepto de región (*regio*) se refiere a varias realidades, y el campo que abarca es muy amplio. Así, designa a veces una provincia, un territorio, un país, una nación e incluso un continente. Vaticano II usa los términos *pars* y *natio* como sinónimos de *regio* (CD 39, 40 y 41; AG 6 y 22;

¹ La antigua Roma estaba dividida en catorce regiones, catorce zonas encabezadas por un curador. En la Edad Media, el término *región* se usaba en el mismo sentido de una división territorial a la cabeza de la cual había una autoridad, un centro de poder, pero a veces para designar el espacio alrededor de una ciudad, a veces para designar vagamente un país. Cf. P. Baud, S. Bourgeat, C. Bras, *Dictionnaire de géographie*, Paris, Hatier, 2008, article Région, p. 425.

² J-C. Richard, « *Storia di Roma* », in Arnaldo Momigliano, Aldo Schiavone, *Denys d'Halicarnasse historien des origines de Rome : Roma in Italia*, vol. 1, Pallas, 39/1993, 1988, pp. 224-229.

³ Petit Larousse Illustré 2021, p.980.

⁴ Cf. P. Baud, S. Bourgeat, C. Bras, *Dictionnaire de géographie*, p. 425-426.

SC 22 y 40)⁵. CD 2-3 son de gran interés para nuestra reflexión porque tratan de la cooperación de los obispos para el bien común de varias Iglesias ubicadas en una misma región. Es particularmente en CD 3 donde encontramos una enseñanza relativa a una estructuración regional en la Iglesia. Volveremos a ello. Por ejemplo, en CD 39, 40 y 41, la región es un término técnico al que se le añade el epíteto *ecclesiastica* y según I. Ndongala, la región eclesiástica corresponde a la realidad de las provincias y territorios que agrupan varias diócesis para atender mejor las necesidades del apostolado y hacer más fáciles y fecundas las relaciones de los obispos entre sí⁶.

También se debe enfatizar que hay otras formas en la Iglesia de entender el concepto de región. En Francia, por ejemplo, una *région apostólica* está formada por un grupo de diócesis.

[...]estructura intermedia entre la diócesis y la conferencia que permite la consulta necesaria: para asumir responsabilidades pastorales comunes en la región; discernir y tratar los problemas generales de una región; disponer la aplicación en la región de las decisiones de la Conferencia Episcopal; identificar los temas que deben ser objeto de consulta nacional⁷.

A modo de síntesis, podemos afirmar que la Iglesia regional, *regio ecclesiastica*, puede entenderse como una realidad eclesial muy compleja donde se entrelazan varios elementos: territorial, humano, cultural, histórico, el ejercicio de poderes, estrategias para una inculturación de la fe, agrupación de varias naciones o regiones. Entendemos, pues, que *regio* aplicado a la Iglesia trasciende todos los sentidos suscitados: va más allá de una consideración geográfica, histórica, económica, administrativa, etc.

9.2. La noción de Iglesia regional antes del concilio Vaticano II

Se nos ofrecen varias posibilidades para repasar los datos históricos de la Iglesia regional ante el concilio. Podemos citar entre otras las contribuciones de Dom Lambert Beauduin y las *Conversaciones de Malinas*⁸ cuya gran intuición para una configuración eclesial regional es prever una “Iglesia anglicana no absorbida”⁹. La cuarta y última *Conversación* que se reunió en mayo de 1925 es la que más nos habla de su aporte. En esta última ocasión, Dom Lambert Beauduin, a petición del cardenal Mercier, presentó su libro de memorias titulado: *La oración de la Iglesia*¹⁰ que abrió la perspectiva de la acogida de la Iglesia anglicana pero sin ser *absorbida*

⁵ Cf. P. Delhaye, M. Gueret, P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Université Catholique de Louvain, Publications du CETEDOC, 1974, pp.554-555.

⁶ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 243.

⁷ Artículo 36 § 2 de los Estatutos y reglamentos de la conferencia episcopal francesa. Cf. J. Passicos, « Vers un renouveau du droit particulier interdiocésain ou régional selon le nouveau Code de Droit canonique », in *Les quatre fleuves* 18, 1980, pp. 135-144.

⁸ Según los historiadores, se trata de cuatro o cinco entrevistas realizadas por el padre Portal, el cardenal Mercier, el arzobispo de Mechelen y Lord Halifax entre 1921 y 1926 con el fin de acercar a católicos y anglicanos.

⁹ Cf. É. Lanne, « L'Église anglicane unie non absorbée et le contexte œcuménique au moment des Conversations de Malines », in *Irénikon*, 69, 1996, pp.5-44.

¹⁰ Cf. A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, 1970, pp. 238-241.

por los ortodoxos ni por los católicos. Esto respetaría lo que es específico y auténtico en la Iglesia Anglicana.

En rigor, Dom Lambert Beauduin recomienda reducir demasiado la centralidad en la Iglesia que absorbe en beneficio y el surgimiento de otras entidades en la Iglesia para apuntar a la unidad en la diversidad. Por lo tanto, no estaba satisfecho con un reequilibrio de la centralidad. Hay una figura institucional que lo inspira y está en el centro de su reflexión: es el *patriarcado*. Según él, la unión de la Iglesia anglicana y la Iglesia católica debería conducir a la salvaguardia de la disciplina, costumbres y usos anglicanos, y Canterbury ocuparía en la unión una posición análoga a la de uno de los antiguos patriarcados¹¹. Aunque históricamente, la idea de Dom Lambert no conoció una materialización histórica, no queda sin embargo que ya, en ese momento, contempla la idea de las relaciones entre las Iglesias por un lado y la de un “configuración eclesial regional” por otro lado¹².

Para remontarnos a los orígenes de la noción de Iglesia regional, nos limitaremos a un doble enfoque: la aportación de B. Manuel y la experiencia de SCEAM.

9.2.1. La reflexión de B. Manuel

Es en la revista *Eglise Vivante*¹³ de la Sociedad de Auxiliares de las Misiones (SAM)¹⁴ donde encontramos su reflexión¹⁵. Fue esta revista la que realmente ayudó a introducir a los cristianos católicos a la reflexión de B. Manuel publicada en un artículo titulado *The idea of a Regional Church* publicado en julio-septiembre de 1959 en la revista protestante *Indian Journal of Theology*. Según I. Ndongala, la reflexión ya anticipa en ciertos aspectos los desarrollos de esta noción en la teología católica¹⁶. Con él, hay un uso *ex professo* de la terminología regional de la Iglesia. Según el citado artículo, el punto de partida es la experiencia de las comunidades cristianas jóvenes en Asia y África; y la Iglesia regional es, según él, una comunidad mayor que la Iglesia local, diocesana, episcopal. Corresponde a una región humana y como demostración de esta afirmación menciona los cinco antiguos patriarcados y la *Church of England*. B. Manuel plantea así la configuración de lo que entiende por Iglesia regional e identifica sus raíces históricas y eclesiales¹⁷.

¹¹ É. Lanne, « L'Église anglicane unie non absorbée », p. 21.

¹² Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, nota al pie nº 99 en la página 246.

¹³ Con el primer editorial publicado el 13 de abril de 1949, esta revista católica se había dado la misión de “contribuir, dentro de la actual renovación de la eclesiología, al estudio de los fundamentos teológicos de la vida misionera de la Iglesia. H. Farcy, « Perspectives œcuméniques dans la Revue Église vivante », in *Œcuménisme et pratiques missionnaires*. Actes du 21^{ème} colloque du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme organisé avec la collaboration du Centre Vincent Lebbé (Louvain-la-Neuve, 27-31 août 2000), Paris, Karthala, 2002, p.161.

¹⁴ SAM, *Église Vivante* XII, 5, 1960, p. 382-384.

¹⁵ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 246.

¹⁶ *Ibid.*, p.247.

¹⁷ *Id.*, p.248.

9.2.2. La experiencia regional de la SCEAM

La aplicación concreta de la doctrina de la colegialidad episcopal desarrollada por Vaticano II plantea una serie de dificultades. Las conferencias episcopales han encontrado un lugar en el *CIC* y en el campo, y se organizaron de manera más o menos desarrollada según los países. Sin embargo, su estatuto es objeto de controversias cuya apuesta eclesiológica no escapa a nadie. La pregunta adquiere un carácter casi oficial, prueba de su importancia en la reflexión teológica es el Coloquio Internacional de Salamanca en 1988¹⁸.

La Iglesia en África no esperó mucho para poner en práctica los logros conciliares, obviamente sin resolver la incertidumbre teológica. A nivel de la Iglesia universal, y en el estado actual de las cosas, existen cuatro asambleas episcopales continentales¹⁹. Tienen puntos en común, también diferencias: CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), FECEA (Federación de Conferencias Episcopales de Asia), CCEE (Consejo de Conferencias Episcopales Europeas) y SCEAM (Simposio de Conferencias Episcopales de África y Madagascar).

9.2.2.1. La Panafricana: antecesora de la SCEAM

Los obispos africanos presentes en Roma para el concilio iniciarán encuentros para discutir la cuestión de la evangelización del continente y reflexionar juntos sobre el futuro del cristianismo y de la Iglesia en África, compartieron con los demás padres conciliares y con los fieles de sus respectivas diócesis sus convicciones sobre el hecho de que los africanos deben ser los primeros responsables de la evangelización en África. Eran también conscientes de que la Iglesia en África se ha convertido en una Iglesia por derecho propio que debe aportar su piedra en la construcción de la Iglesia, y participar en la obra de evangelización con el genio específico de los africanos. Gracias a Vaticano II, no tardarán en dotarse de una estructura de coordinación con vistas a otorgar su voz y también a poner en común sus experiencias pastorales y misioneras²⁰.

Fue a partir de la primera sesión de Vaticano II que los obispos africanos sintieron la necesidad de crear un órgano de consulta y evaluación del trabajo conciliar, para articular mejor sus intervenciones y expresar sus agravios²¹. Como ya había varias conferencias episcopales en toda África durante el concilio²², presidentes y secretarios de estas conferencias también adquirieron la costumbre de reunirse todos los miércoles para poder finalizar sus intervenciones, que fueron

¹⁸ Las actas del congreso se publicaron ese mismo año. Cf. H. Legrand, J. Manzanares, A. Garcia y Garcia, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, 1988 ; J. Famerée, « Au fondement des conférences épiscopales : la *communio Ecclesiarum* », in *RTL*, 23^e année, fasc. 3, 1992. pp. 343-354.

¹⁹ Sobre la cuestión del desarrollo de las conferencias episcopales de África, Cf. P. Wenceslas Firmin Dandou, *Les conférences des évêques d'Afrique. Bilan et perspectives*, Paris, Harmattan, 2009, pp. 115-154.

²⁰ La creación del Secretariado del Episcopado de África Occidental tiene por objeto coordinar las acciones pastorales en los ámbitos de la comunicación, la educación, los seminarios y el clero, la Acción Católica, la acción social y la liturgia; Cf. «Événements et Informations, janvier 1963» in *DC* 1397, 1963, p. 505.

²¹ J.-P. Messina, J. V. Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun*, Paris, Karthala, 2005, p. 406.

²² J.-P. Messina, *Évêques africains au concile Vatican II : le cas du Cameroun*, Paris, Karthala, 2000, p. 71.

realizadas por el cardenal L. Rugambwa quien habló en nombre de todos sus pares africanos²³.

Para designar la coordinación de los obispos de África en el concilio, el cardenal P. Zoungana la llamará: Conferencia Panafricana-Malgache²⁴. Y. Congar había utilizado la expresión: revelación del concilio²⁵ mientras que J.-P. Messina la llama Conferencia Episcopal Panafricana²⁶. Cualquiera que sea el nombre, se trata verdaderamente de una estructura de coordinación que varios autores denominarán *Panafricana*.

9.2.2.2. Génesis y funcionamiento

Fue en este contexto de vacío provocado por la desaparición de la *Panafricana*, pero también caracterizado por el creciente número de conferencias episcopales, que en 1968, los obispos africanos volvieron a sentir la necesidad de coordinar sus esfuerzos con vistas a una pastoral integral. Luego propusieron la creación de una organización panafricana-malgache cuya naturaleza y consistencia se definirían gradualmente²⁷.

La visita de Pablo VI a suelo africano, un año después, en 1969, permitirá el lanzamiento del Simposio de Obispos Africanos. En esta ocasión se reunieron en Gaba, Uganda, 40 cardenales, arzobispos u obispos presidentes de 28 conferencias episcopales nacionales y miembros del Consejo de los 24 de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Fue en esta ocasión que los obispos de África finalmente prefirieron una organización cuya estructura sería flexible y que llamarán *Simposio de las Conferencias Episcopales de África y Madagascar* (SCEAM)²⁸.

La elección del nombre *Simposio* por parte del episcopado africano refleja la preocupación por construir una fraternidad sólida, acercar a los hermanos en conexión con la idea de un banquete eucarístico que implica una comensalidad que reúne a la comunidad de los fieles. Los obispos no quieren hacer de la institución, ni una institución burocrática, ni administrativa que perdería su misión principal, que es la de reunir a los hermanos de tal manera que rompa la división de África en sectores y dé un alma a la unidad de las Iglesias africanas²⁹. En los artículos 2 y 3 de los estatutos de la SCEAM y en los discursos de los padres fundadores, encontramos los objetivos principales. Cuando se creó SCEAM, fue el cardenal P. Zoungana³⁰ quien fue elegido presidente de la secretaría permanente³¹ con el

²³ J.-P. Messina señala que el episcopado africano está detrás de la iniciativa del vocero del grupo. Cf. J.-P. Messina, *Évêques africains au concile Vatican II*, p. 81.

²⁴ Cf. P. Zoungana, *Le symposium des évêques d'Afrique* in *DC* 1548, 1969, p. 858.

²⁵ *Informations Catholiques Internationales (ICI)*, n° 187, 1 mars 1963, p. 16.

²⁶ Cf. J.-P. Messina, *Évêques africains au concile Vatican II*, pp. 72-89.

²⁷ P. Zoungana, "Discurso de apertura en el primer simposio de los obispos de África y Madagascar", in *DC* 1548, 1969, p. 858.

²⁸ *Ibid.*, p. 223.

²⁹ *Id.*, p. 861.

³⁰ Pablo VI, « *Africae terrarum* » in *DC* 1548, 1969, p. 858.

³¹ Cf. P. Zoungana, *Discurso de apertura en el primer simposio de los obispos de África y Madagascar*, in *DC* 1548, 1969, p. 858.

obispo Amissah (de Ghana) y el obispo McCaulay (de Uganda) como asistentes. En cuanto al órgano de gobierno, se ha dispuesto que debe estar asegurado por una dirección colegiada de los presidentes de las conferencias episcopales regionales.

De nueve conferencias episcopales regionales en 1968, hubo 10 en 1990 con 42 conferencias episcopales nacionales.

Los principales criterios para la constitución de conferencias episcopales regionales están vinculados a la geografía, la cultura y la constitución de las naciones africanas que muy pronto se organizaron en regiones. Las dos asambleas especiales del Sínodo de los Obispos para África fueron ocasiones para que la SCEAM movilizara a la Iglesia africana y provocara una profunda reflexión que enriqueció las dos exhortaciones postsinodales.

9.3. El desarrollo de las conferencias episcopales regionales en la enseñanza de Vaticano II

Como premisa de nuestro desarrollo, debe reconocerse que la expresión Iglesia regional no está presente *in stricto sensu* en los documentos de Vaticano II, sino que es la terminología relativa a la región eclesiástica que encontramos (CD 39, 40 y 41), y es esto lo que nos interesa en nuestra reflexión.

Según una expresión muy fuerte de G. Alberigo el binomio *traditio-renovatio* fue el espíritu característico del *aggiornamento* conciliar. Vaticano II volverá a las fuentes de la vida eclesial³². Por eso, reencontrarse con la experiencia de comunión entre las Iglesias de las primeras horas del cristianismo será un factor determinante para potenciar el reagrupamiento de Iglesias de una misma región. Sabemos, por ejemplo, de la práctica de los lazos fraternos y de la comunión que existe entre las Iglesias del NT. Los lazos fraternos y la comunión entre las Iglesias locales en torno a desafíos comunes son en gran parte lo que explica y funda la estructuración regional de la Iglesia católica en un determinado lugar. Esta estructuración de las Iglesias regionales es una expresión característica de la comunión católica. Así, la comunión ya no se concibe sólo dentro de una Iglesia local, o entre esta Iglesia local y la *Catholica*, sino con las Iglesias hermanas vecinas. Hay un conjunto de elementos que impulsan esta *regionalización eclesial*: proximidad geográfica, historia común, cultura, desafíos pastorales comunes, prácticas y tradiciones religiosas, una cosmogonía, una visión común del mundo, etc. Podemos comprender, por tanto, que si los documentos conciliares no hablan de ello explícitamente, la realidad es sin embargo allí evocada abundantemente.

Vamos pues a analizar los documentos conciliares que tratan de la comunión y de la estructuración regional de las Iglesias locales. Subrayemos simplemente que los desarrollos de Vaticano II sobre las conferencias episcopales (LG 23; CD 36-38; AG 22) quieren revitalizar la sinodalidad fundamental de la Iglesia³³ y permitir resaltar la pluriformidad de las Iglesias particulares que constituyen un *corpus Ecclesiarum*.

³² Cf. G. Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, Sígueme, 2005.

³³ H. Legrand, « Inverser Babel, mission de l'Église », p. 323.

Evidentemente, se nos impone una elección metodológica: comenzaremos con las constituciones y terminaremos con los decretos.

- 1) Las constituciones: *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*;
- 2) Los decretos: *Christus Dominus*, *Ad Gentes*, *Orientalium Ecclesiarum*.

9.3.1. Estructuración regional en las constituciones: LG y SC

LG y SC son dos constituciones conciliares: si la primera se llama dogmática, la segunda no tiene calificativo, pero están íntimamente unidas: Una fe celebrada (SC) en la Iglesia (LG)³⁴.

9.3.1.1. La Iglesia regional en la perspectiva de LG

Aunque LG no fue el primer documento conciliar en ser promulgado, es sin embargo la piedra angular de todos los decretos emitidos por Vaticano II. Según G. Philips, los demás documentos son sólo la aplicación de los principios dogmáticos de LG, a excepción de DV³⁵. Por lo tanto, se puede justificar la elección de este documento por su autoridad, principios doctrinales y eclesiológicos contenidos en él. Aquí nos vamos a inspirar en la visión de H. Legrand que ve en LG 23 “un reconocimiento teológico y canónico de las Iglesias regionales en Vaticano II”³⁶.

Las conferencias episcopales, así como las Iglesias que se han reunido en varios *grupos orgánicamente unidos*, nos permiten iniciar una profunda reflexión que conducirá a la dimensión estructural regional de la Iglesia con, en el fondo, Iglesias que disfrutan de su propia disciplina, su propio uso litúrgico, su patrimonio litúrgico y espiritual (LG 23)³⁷.

Del análisis de este texto se desprenden los siguientes elementos:

- La existencia y el reconocimiento de grupos de Iglesias
- Esta es obra de la divina Providencia: *iure divino*.
- El fin: la búsqueda de la unidad de la fe en la Iglesia.
- Elementos constitutivos: propia disciplina, propio uso litúrgico, patrimonio teológico y espiritual, etc.
- Comunión entre las Iglesias por el vínculo más estrecho de la caridad en la vida sacramental, el respeto recíproco de los derechos y deberes
- Estas Iglesias en su variedad muestran la unidad, la catolicidad de la Iglesia indivisa.
- Las conferencias episcopales pueden contribuir a la concreción del *affectus collegialis*.

En esta institución y en su generalización, H. Legrand verá de fondo la cuestión de la estructuración regional de la Iglesia, ya que se prevé para ellas un papel análogo al de los patriarcados para asegurar una pluriformidad legítima y feliz

³⁴ Para dar cuenta de esta especificidad, sólo consideraremos las constituciones que se ocupan de la expresión dogmática de la fe de la Iglesia. Una fe celebrada (*Sacrosanctum Concilium*) en la Iglesia (*Lumen Gentium*) revelada y transmitida (*Dei Verbum*) para la gloria de Dios y la salvación del mundo (*Gaudium et Spes*).

³⁵ Cf. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. I, Paris, Desclée, 1967, pp. 5-9.

³⁶ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 3.

³⁷ H. Legrand ve en esta estructuración regional una de las peticiones de la mayoría conciliar que exigía, en términos no dogmáticos, una descentralización efectiva, una gran libertad de adaptación misionera en culturas no europeas. Cf. H. Legrand, « Préface », in I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 3.

en la comunión³⁸. Ya ve en LG 23 un reconocimiento teológico y canónico de las Iglesias regionales en el Vaticano II³⁹. La noción de Iglesia regional que construirá está ligada, según él, al equilibrio necesario para la articulación entre obispos e Iglesias y a la cuestión de la institucionalización de la sinodalidad en la Iglesia, particularmente en grandes grupos socioculturales.

9.3.1.2. La contribución de SC en la elaboración de la Iglesia regional

Hay una pluralidad de expresiones por las que situamos a SC en la hermenéutica del corpus conciliar. Los más significativos son entre otros: *premisas*, *hermenéutica* y *prefacio del concilio*. Para el P. Prétot, “es, pues, una especie de prefacio a toda la obra conciliar, entendiéndose aquí la palabra prefacio no como lo que viene *antes*, sino como un pórtico que manifiesta el proyecto mismo del Concilio⁴⁰. Goza, por tanto, de un *estatus* particular que le permite ser considerado como la puerta de entrada a los trabajos del Consejo, y también su clave de interpretación. Antes de analizar la contribución de este documento en el desarrollo de la Iglesia regional, nos corresponde destacar su contexto histórico.

El contexto para la elaboración de SC es el de una conciencia de la universalidad y catolicidad de la Iglesia⁴¹.

Consciente de este contexto, Vaticano II ha querido restaurar la liturgia en la línea de la sana tradición, haciendo avanzar la vida cristiana día a día entre los fieles y promoviendo su comunión y unión (SC 1). De estos objetivos se desprende la responsabilidad pastoral de la Iglesia, que podrá desplegarse a través de los obispos, las regiones y los territorios para que la diversidad se integre en la catolicidad. Las regiones y los territorios se están revelando como lugares privilegiados donde debe tener lugar la restauración litúrgica deseada por Vaticano II⁴². De ahí la importancia de pensar en la estructura eclesial llamada Iglesia regional. Territorialidad y praxis litúrgica van de la mano en la medida en que no podemos iniciar lo que algunos han llamado la *Reforma de la reforma* sin la inculturación de la praxis litúrgica, que pasa necesariamente por la *regionalización* de la Iglesia católica.

G. Routhier identificó expresiones relativas al campo semántico de la territorialidad eclesial en SC. Subraya numerosas recurrencias de palabras como *cultura*, *adaptación*, *pueblos*, *territorios*, *regiones*⁴³ que son tantos testimonios como de la importancia dada a la realidad de las situaciones típicas y atípicas⁴⁴.

³⁸ H. Legrand, « Églises locales, régionales et Église entière », in A. Birmélé, F. Boespelug, *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, Cerf, 1999, p. 286.

³⁹ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 3

⁴⁰ Cf. P. Prétot, « La place de la Constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican II », in *RSR*, vol. 101, no. 1, 2013, pp. 13-36.

⁴¹ Cf. G. Routhier, « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », in *La Maison-Dieu* 260, 2009, pp. 157-163.

⁴² Una de las misiones de la Iglesia es aceptar e integrar la diversidad en la catolicidad y promover la comunicación de los bienes espirituales y las riquezas materiales. Cf. SC 22, 38, 39, 40.

⁴³ Sin contar los diferentes usos de términos afines en *Sacrosanctum Concilium*, hay 8 ocurrencias para la palabra *territorio* y 12 para la palabra *región*. Cf. G. Routhier, « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », p. 163-164 note 21, p. 166.

⁴⁴ En la aplicación del principio de territorialidad P. Vaiclu distingue entre situaciones típicas y atípicas. Para las primeras, se trata de situaciones “donde una cultura expresada territorialmente se inspira en una tradición religiosa

Desde el principio de no imponer una “única redacción” enunciado en la SC 37, Vaticano II reconoce la realidad de la diversidad de los espacios humanos a los que se unen cualidades y dones que la Iglesia debe preservar y armonizar con “los principios de un verdadero espíritu litúrgico” (SC 37). Uno de los principios fundamentales de este documento es: cada espacio humano tiene su propia cultura. Por eso la Iglesia debe favorecer la adaptación litúrgica en los diferentes territorios, regiones y pueblos para hacer la liturgia más conforme a las tradiciones y costumbres de los diferentes pueblos, preservando sus riquezas (SC 37, 44).

En conclusión, retenemos que SC enseña que las asambleas de obispos legítimamente constituidas son competentes sobre un territorio determinado (SC 22), y que están llamadas a trabajar por la restauración y el progreso litúrgico.

La *Reforma de la reforma*, expresión que significa la necesaria búsqueda de la reforma litúrgica, exige hoy a toda la Iglesia repensar la inculturación, más explícitamente en ciertas regiones del mundo como África, Asia y América Latina. Según P. De Clerck y A. Haquin, la segunda obra de la *Reforma de la reforma* es precisamente la inculturación, cuya necesidad clama en los países de África y Asia en particular, también en América Latina, de hecho la de varios factores resumidos como las especificidades culturales, históricas e incluso el espíritu cartesiano⁴⁵.

A modo de conclusión, la realidad de las asambleas episcopales legítimamente constituidas llama a reflexionar sobre las formas posibles de una institución que las encarne: la Iglesia regional. La reflexión podría apuntar también a un nuevo gobierno de la Iglesia que concierne a los grandes grupos y a las nuevas formas posibles de sinodalidad de la Iglesia. La idea de una Iglesia regional puede entenderse a partir de la necesidad de una estructura sinodal y regional que vea en la Iglesia de Roma el centro de su unidad y que permita a la Iglesia asumir sus raíces en diferentes áreas culturales⁴⁶. En esta perspectiva, la Iglesia regional sería sujeto de acciones e iniciativas no sólo a nivel de liturgia, sino también a nivel de doctrina y disciplina, lo que podría bien representar un marco para fundar teológica y eclesiológicamente un modelo episcopal.

9.3.2. Las propuestas de estructuración regional en CD y AG

Analizaremos a su vez los datos esenciales contenidos en CD y AG.

9.3.2.1. ¿Cuál es la especificidad de la contribución de CD en el desarrollo de la Iglesia regional?

El 28 de octubre de 1965, Pablo VI promulgó el decreto CD sobre la pastoral de los obispos en la Iglesia. Se aprueba con un voto favorable de 2319 *placet* contra

y donde una Iglesia siempre ha sido reconocida como la Iglesia del lugar”. Para las segundas, se trata de situaciones “donde los acontecimientos históricos han dejado huellas muy profundas que no se pueden borrar fácilmente. Para estas dos situaciones, el P. Vlaivu piensa que siempre se necesita un enfoque coherente en un espíritu de economía canónica cuyo marco sea la sinodalidad, “guardián de la armonía”. Cf. P. Vailcu, « Territorialité et responsabilité pastorale », p. 189.

⁴⁵ Cf. P. De Clerck, A. Haquin, « La constitution Sacrosanctum Concilium et sa mise en œuvre. Une réception toujours en cours », in *RTL*, 44^e année, fasc. 2, 2013. pp. 171-196.

⁴⁶ G. Routhier, « La liturgie aux prises avec un monde et une Église en mutation », p. 159.

2 non placet. Si el decreto es acogido con gran entusiasmo en los años posteriores a su promulgación, las controversias no tardarán en expresarse: uno se pregunta, por ejemplo si realmente inició una verdadera reconfiguración del ministerio del obispo. La eclesiología de *CD*, con tintes universalistas no es la fuente de tantas resistencias y bloqueos que se observan aquí y allá? En opinión de J. Famerée, una recepción y una relectura parecen entonces una emergencia para encontrar la idea clave de este decreto para permitir precisamente el reconocimiento de las grandes Iglesias regionales⁴⁷.

Dicho esto, para volver a nuestro tema, hay que reconocer que los capítulos 2 y 3 del decreto son de gran interés para nuestra reflexión porque tratan de la cooperación de los obispos para el bien común de varias Iglesias. Y más concretamente el capítulo 3 donde se trata de la delimitación de las provincias eclesiásticas y de la erección de las regiones eclesiásticas (39-41).

En los números 39, 40 y 41, región es un término técnico⁴⁸. La región eclesiástica corresponde a la realidad de las provincias y territorios que agrupan varias diócesis para atender mejor las necesidades del apostolado y hacer más fáciles y fecundas las relaciones de los obispos entre sí⁴⁹.

CD precisa luego que la promoción del bien común se logró gracias a sínodos, concilios provinciales y finalmente a concilios plenarios. Fortalecido por esta rica y fructífera historia en términos de cooperación y que revela estrechos vínculos entre las Iglesias desde los primeros siglos del cristianismo, Vaticano II afirma su voluntad de estar en línea con la promoción de la verdadera institución de los sínodos y concilios a fin de proveer, según las circunstancias, de manera más adecuada y más eficaz, para el progreso de la fe y el mantenimiento de la disciplina en las diversas Iglesias (*CD* 36). Para lograr los objetivos expuestos en los números 36, 38 y 39 y en un nuevo contexto, Vaticano II vino a establecer que todas las diócesis deben estar adscritas a una provincia eclesiástica y que las provincias eclesiásticas deben agruparse en regiones eclesiásticas (*CD* 40).

Vaticano II destaca así la región eclesiástica y afirma su importancia para el progreso de la fe y el mantenimiento de la disciplina en la Iglesia católica. *CD* 36, da un fundamento histórico al recordar que desde los primeros siglos, los obispos fueron empujados a aunar sus fuerzas y su voluntad para promover el bien común de todas las Iglesias y de cada una de ellas.

Como nos informa H. Legrand, al momento de la promulgación de la *CD* el 28 de octubre de 1965, ya existían en muchos países, naciones y continentes, varias asambleas o consejos de obispos que se reunían periódicamente permitiéndoles manifestar su cuidado pastoral común con respecto a varias Iglesias locales que

⁴⁷ Cf. J. Famerée, « Le décret "Christus Dominus". Une reconfiguration du ministère épiscopal ? », in F. Camille, *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II ? Analyses et perspectives*, Leuven-Paris-Bristol, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2016, pp. 121-145.

⁴⁸ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

forman la misma unidad geográfica o cultural⁵⁰. Así nacieron las conferencias episcopales.

La cooperación entre varias conferencias episcopales a nivel regional ha llevado a hablar de conferencias episcopales regionales. Por eso pensamos que la realidad de las conferencias episcopales regionales permite plantear la cuestión de la Iglesia regional como espacio humano y cultural que reúne en la unidad a varias Iglesias particulares y que, a través del juego de la sinodalidad y adaptado y coordinado formas de apostolado, ponen en común sus experiencias. Analizando la relación conferencia episcopal-obispo diocesano, H. Legrand reconoce que la idea y la realidad de la Iglesia regional surgen así a través de la práctica de las conferencias episcopales regionales, pero también a través de la realidad de la región eclesiástica⁵¹.

9.3.2.2. Iglesia regional en la perspectiva de AG

En cuanto a la contribución de la AG, la Iglesia regional permite una mayor coordinación y cooperación de la actividad misionera en espacios culturales más amplios que los límites de una nación. La unión de las conferencias episcopales tiene una doble utilidad según AG 22. En primer lugar, la cooperación debe permitir la adaptación de la catequesis y de la liturgia al genio específico del pueblo evangelizado, teniendo en cuenta la situación concreta de cada Iglesia. Entonces, la cooperación favorecerá el proceso de inculturación en las Iglesias particulares (AG 19, 22, 39). AG 22 enfatiza la actividad misionera en y por las Iglesias particulares y en los grandes territorios socioculturales. La realidad ineludible de grandes territorios socioculturales en los que la Iglesia debe desarrollar actividades misioneras subyace a la cuestión de la coordinación regional (AG 31).

En el centro de la coordinación regional, Vaticano II sitúa las conferencias episcopales (CD 36-38) para que aseguren la unidad en la diversidad así como el bien de los fieles y de las Iglesias. Los grandes territorios socioculturales forman, por así decirlo, marcos naturales que permiten la cooperación. También permiten plantear la cuestión relativa a la organización institucional de las Iglesias-sujetos⁵² que son misioneras y que viven de sus tradiciones y de su herencia cultural, teológica y espiritual. Esta es la realidad atípica de la mayoría de los países centroafricanos donde la territorialidad administrativa es ficticia y muchas veces artificial, en detrimento de los límites culturales.

9.3.3. Estructuración regional en el decreto conciliar sobre las Iglesias orientales católicas: *Orientalium Ecclesiarum* (1964)

Aprobado por una votación de 2.110 *placet* y 39 *non placet*, por la asamblea del concilio de obispos, el decreto fue promulgado por el Papa Pablo VI el 21 de

⁵⁰ Cf. H. Legrand, « Le développement des Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », in G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II*, pp. 177-184.

⁵¹ *Id.*, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », in H. Legrand, J. Manzanares et A. Garcia, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, p. 181.

⁵² *Id.*, « Le développement des Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II*, pp. 177-184.

noviembre de 1964. Es uno de los textos más breves del concilio. Sustancialmente, el decreto reconoce el derecho de estas Iglesias a mantener sus propias costumbres y praxis litúrgicas, y las exhorta a perseverar en este camino evitando la latinización de su patrimonio litúrgico y teológico.

Según J. Famerée, recorriendo la historia redaccional, la idea de afirmación y reconocimiento de la identidad específica de las Iglesias orientales ya estaba presente en las primeras intuiciones de la Comisión Preparatoria⁵³. La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se encarga de examinar las siguientes cuestiones: el paso de un rito oriental a otro; *communicatio in sacris* con cristianos orientales no católicos; formas de reconciliar a los orientales disidentes; las principales cuestiones de disciplina, tratadas por las otras comisiones, que conciernen a las Iglesias orientales.

En cuanto a su contenido, el decreto incluye tres novedades que nos interesan especialmente porque vienen a enriquecer la reflexión sobre las agrupaciones eclesiales cuyo objetivo es asegurar la coordinación regional de las Iglesias de Oriente según bases geográficas, territoriales, cultural o incluso según el rito.

En primer lugar, está el tema de la igualdad en la comunión de todas las Iglesias católicas. En segundo lugar, el decreto destaca el mantenimiento de la institución patriarcal y las consecuencias para la sinodalidad de las Iglesias y, en tercer lugar, vuelve a la conservación del patrimonio teológico y espiritual de las distintas Iglesias particulares.

El decreto sobre las Iglesias orientales permite pensar la Iglesia en unidades orgánicas que están en comunión con la Sede de Pedro y que, según los diferentes espacios humanos, se caracterizan por su homogeneidad geográfica, social, cultural, lingüística e incluso tradicional. De manera sucinta, podemos reconocer que el decreto abrió el camino a una renovada conciencia de la *orientalidad* de las Iglesias orientales, así como a un reforzado respeto por la propia herencia eclesial por parte de la Iglesia latina, siendo ésta una Iglesia particular del mismo modo que las Iglesias orientales. La institución patriarcal con su sínodo, reafirmada por el decreto como estructura fundamental de las Iglesias orientales e instancia superior para todos los asuntos del patriarcado, verá respetada en su totalidad su autonomía, quedando, sin embargo, con el derecho de intervención del Soberano Pontífice.

Para tratar de las Iglesias católicas orientales, el concilio, en el artículo 2, aclara dos conceptos: Iglesias particulares y ritos.

Por "Iglesias particulares" debemos entender diversas comunidades de fieles orgánicamente unidas en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno y cuya cohesión está asegurada por la jerarquía. El concilio continúa, en el artículo 3, que las Iglesias particulares se diferencian entre sí "por sus ritos". Por ritos, el concilio quiere designar a la vez y conjuntamente: la liturgia, la disciplina eclesiástica y el patrimonio espiritual de una Iglesia particular (OE 2 y 3). En cuanto a la organización de las Iglesias orientales, el concilio decidió que

⁵³ J. Famerée, Les décrets *Unitatis Redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*. Quels enjeux pour aujourd'hui ? in *RTL*, Vol. 46, n° 3, juillet-septembre 2015, pp. 341-368.

su configuración eclesial requería, para unas Iglesias, una preeminencia sobre otras (OE 4, 7, 8, 9), con estructuras o medios de acción entre lo local Iglesias y toda la Iglesia.

El decreto especifica luego en el artículo 5 que las Iglesias de Oriente y las Iglesias de Occidente, que son distintas, tienen los mismos derechos y deberes en cuanto al hecho de gobernarse a sí mismas y tener una disciplina propia⁵⁴. Esta afirmación del concilio está cargada de consecuencias eclesiológicas e institucionales, ya que deja claro que las Iglesias de Oriente, como las de Occidente, si se diferencian por sus propias situaciones, en particular por sus ritos, son iguales en derechos y deberes en la Iglesia Católica.

El decreto invoca en los artículos 7 y 11 un argumento histórico que atestigua el reconocimiento de la organización regional ratificada en la Iglesia desde los primeros ocho concilios ecuménicos para demostrar, como señala I. Ndongala Maduku, que la comunión entre las Iglesias ha asumido diversas fisonomías y contenidos según las grandes áreas culturales e históricas⁵⁵. Continuando en la misma línea, el decreto permite pensar a la Iglesia como unidades orgánicas en comunión con la Sede de Pedro y que, según los diferentes espacios humanos, se caracterizan por sus características geográficas, sociales, culturales, lingüísticas e incluso homogeneidad tradicional, sin excluirse unos a otros, sin ser absorbidos por el viejo complejo de uniatismo y proselitismo romano.

El tercer punto que contribuye al surgimiento del concepto de Iglesia regional se encuentra en la decisión del concilio de mantener el patrimonio espiritual de las Iglesias orientales. Según el decreto, el patrimonio eclesiástico y espiritual de Oriente es el de toda la Iglesia de Cristo (OE 5). El mérito de la dinámica conciliar hay que apreciarlo en su justo valor: una evolución en la reflexión y el pensamiento de la Iglesia frente a las Iglesias orientales: hemos pasado del deseo de absorber, de asimilar por Roma, a la afirmación y reconocimiento de su especificidad, e incluso el concilio fue más allá: por la promoción misma de la orientalidad de estas Iglesias.

9.4. La elaboración canónica post conciliar sobre las agrupaciones de Iglesias

Ya no es necesario demostrar la relación entre la expresión teológica conciliar y su traducción canónica. La legislación eclesial canónica será sólo uno de los momentos de recepción y profundización de las realizaciones conciliares.

9.4.1. El Código de 1983

Veremos que el concepto de una Iglesia regional también tiene sus raíces en la legislación canónica que Juan Pablo II describe como el último documento conciliar⁵⁶. Así es como la Iglesia regional, o más bien las agrupaciones eclesiales,

⁵⁴ OE 5. El estatuto de Iglesia *sui iuris* se aplica aquí tanto a la Iglesia latina como a las Iglesias católicas orientales. Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 278.

⁵⁵ La organización regional de la Iglesia fue respaldada por los primeros ocho concilios ecuménicos. Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, pp. 223-226.

⁵⁶ Juan Pablo II nunca consideró el Código de 1983 como un compendio eclesiológico de Vaticano II, sino como un documento destinado a insertar todo el Concilio en la vida de la Iglesia. Cf. AAS 75, 2, 1983.

se encuentran como sujetos tratados en el derecho de la Iglesia. Más precisamente, el Código de 1983 y el CCEO de 1990 vinculan la noción de región a la de Iglesia que se realiza en un espacio humano, en un lugar, en un territorio, en una región y en un tiempo determinado.

Es en el Título II del Libro II del *CIC*, que trata de las agrupaciones de Iglesias particulares⁵⁷, que continúa nuestra investigación sobre la conceptualización de la noción de Iglesia regional, es decir, el can. 431-459. Las nociones de provincias y regiones eclesiásticas nos son útiles porque nos introducen en la realidad de las agrupaciones supra diocesanas en el marco legal según CD 39-40. Del marco legal establecido para la agrupación de las Iglesias particulares en el *CIC*, podemos señalar que si la provincia eclesiástica y la región eclesiástica tienen estatutos diferentes, el legislador quiso aplicar el mismo principio a ambas figuras. Si hay un reconocimiento explícito, siempre está la intervención de la autoridad de la Iglesia que se manifiesta por dos actos distintos: creación y supresión. Si es útil, especialmente en naciones donde las Iglesias particulares son muy numerosas, las provincias eclesiásticas vecinas pueden, a propuesta de la conferencia de obispos, ser unidas en regiones eclesiásticas por la Santa Sede (can. 433 1).

Recordemos que el *CIC* quería poner en marcha diversas instituciones al servicio de la comunión de las Iglesias vecinas. Entre las que sirven a su comunión, tenemos las conferencias episcopales y las asambleas de obispos de la región eclesiástica. Llegamos a la conclusión de que ni Vaticano II ni el *CIC* describieron de manera exhaustiva y sistemática la sinodalidad y todas las instituciones que pueden expresarla. Incluso si utiliza el concepto de región eclesiástica, I. Ndongala cree que el *CIC* no identificó un término técnico para designar la agrupación de Iglesias particulares⁵⁸. La experiencia histórica y actual de las Iglesias particulares nos muestra, sin embargo, que su comunión y solidaridad también pueden tomar la forma institucional de una agrupación regional de Iglesias. Asimismo, el término técnico Iglesia regional, entendido a la luz de la experiencia histórica e institucional, nos parece interesante porque nos permite expresar la realidad de la cooperación y la comunión en la Iglesia. También permite dar cuenta de una estructuración de las Iglesias de una región a la que se han dado los medios de regulación necesarios para la construcción de la *Catholica*⁵⁹, teniendo en cuenta las realidades contextuales, socioculturales y regionales. No es el caso de la figura dada en el canon 434 que es la traducción jurídica de la comunión de las Iglesias particulares vecinas.

⁵⁷ A pesar de la ausencia de una terminología rigurosa y a pesar de los límites conceptuales en Vaticano II y en el Código de 1983, es necesario entender aquí por "Iglesias particulares", la realidad de las "diócesis" según la definición del can. 369 y según la doctrina de Vaticano II, en particular la expresada en CD 11. La noción y la entidad de las "Iglesias particulares" equivalen a la de "diócesis" según el can. 368 que establece criterios para la asimilación de otras estructuras jurisdiccionales eclesiásticas a las diócesis.

⁵⁸ Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 189.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 228-242.

9.4.2. El código de cánones de las Iglesias Orientales de 1990 (CCEO)

R. Metz, en un libro publicado en 1997 que informa sobre la historia y la especificidad del Código de Cánones de las Iglesias Orientales (CCEO), afirma que se trata de una ley que permanece desconocida para la mayoría de los cristianos latinos⁶⁰. La codificación oriental fue promulgada por la constitución apostólica *Sacri canones* de Juan Pablo II el 18 de octubre de 1990⁶¹, por lo que el orden canónico de la Iglesia Católica incluye dos codificaciones: latina y oriental, ambas resultantes de codificaciones parciales anteriores.

El CCEO se refiere a las veintiuna Iglesias orientales en plena comunión visible con la Sede de Roma. A diferencia del Código latino, el concepto mismo del Código oriental es el de una ley marco que cada una de las Iglesias orientales católicas debe adoptar determinando las adaptaciones locales que son necesarias con respecto a su propia tradición⁶².

Con respecto más específicamente al objeto de nuestra reflexión, la elaboración de la noción de Iglesia local está contenida en el Título que trata precisamente de las Iglesias de derecho propio y de los ritos.

El CCEO revela el modelo de la *communio Ecclesiarum* con una diversidad de regiones e Iglesias que tienen su propia coherencia ya que tienen sus propios derechos y ritos. La primera mención del derecho relativo a las regiones y territorios se encuentra en el canon 35. Permite comprender que en las Iglesias orientales existen Iglesias particulares *sui iuris*⁶³ que tienen su propio rito⁶⁴. Hay veintiuna iglesias católicas orientales, seis de las cuales son Iglesias patriarcales. Vaticano II, en UR, había reconocido “la especificidad de organización” de las Iglesias orientales que “poseen desde su origen, un tesoro del que la Iglesia de Occidente ha extraído muchos elementos de la liturgia, de la tradición espiritual y legal⁶⁵”.

En el CCEO, la expresión *Ecclesiae sui iuris* debe entenderse como Iglesias que son reconocidas por la autoridad suprema de la Iglesia. Están unidas por su propia jerarquía y por el vínculo del rito. Según el canon 28 del CCEO, el rito se define como: El patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinario, que se distingue por la cultura y las circunstancias históricas de los pueblos y que se expresa del modo propio de cada Iglesia en su derecho a vivir la fe.

El CCEO presenta tres figuras de *Ecclesiae sui iuris* con la propia jerarquía que corresponde a cada una de ellas. En primer lugar, están las *Ecclesiae sui iuris*, que son antiguas iglesias patriarcales. A la cabeza de una iglesia patriarcal hay un

⁶⁰ Cf. R. Metz, *Le nouveau droit des Eglises orientales catholiques*, Paris, Cerf, 1997.

⁶¹ La percepción de J. Famerée sobre la oportunidad de su promulgación por el Papa es muy crítica: “Tampoco puede considerarse el Código de Cánones de las Iglesias Orientales (1990) una promoción satisfactoria del Oriente católico. Tradiciones canónicas heterogéneas (bizantina, etíope, armenia, siríaca) se fusionan allí en un texto, además, escrito en latín, siendo además el Código promulgado solo por el Papa. Cf. J. Famerée, *Les décrets Unitatis Redintegratio et Orientalium Ecclesiarum*, p.12.

⁶² La codificación oriental adoptó una presentación en treinta títulos, a su vez divididos en capítulos, subdivididos si es necesario en artículos, representando el conjunto 1546 cánones, es decir, 206 cánones menos que el Código latino.

⁶³ En el decreto sobre las Iglesias orientales, la expresión “Iglesias particulares” se aplica a varias comunidades de fieles católicos que tienen un rito propio y cuya cohesión está asegurada por una jerarquía compuesta por varios obispos. Las Iglesias *sui iuris* se componen de varias eparquías o diócesis.

⁶⁴ Y. Congar, *Diversités et communion : dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Cerf, 1982, p. 114.

⁶⁵ UR 14.

patriarca. Luego están las Iglesias Arzobispales Mayores encabezadas por un Arzobispo Mayor. Finalmente, están las Iglesias Metropolitanas que tienen un Obispo Metropolitano a la cabeza. Existe pues la figura del patriarca que aquí nos interesa: es obispo de una eparquía (diócesis) donde tiene los derechos y deberes de cualquier obispo, pero, sobre el patriarcado formado por varias eparquías, tiene un poder extendido que ejerce personalmente o dentro del sínodo, compuesto por obispos y metropolitanos del patriarcado. R. Metz hace incluso del espíritu sinodal una de las notas características del CCEO, es innegable la especificidad oriental del Código, así como la autonomía de la que gozan las diversas Iglesias orientales gracias al carácter *sui iuris* que se reconoce a cada una de ellas. Esta autonomía se expresa en el espíritu sinodal que anima a cada Iglesia por derecho propio⁶⁶.

Finalmente, podemos subrayar que las Iglesias católicas orientales, que no se limitan a los límites de lugar o territorio, disfrutan de un margen de libertad a nivel de disciplina⁶⁷. Así, los patriarcas con su sínodo constituyen la autoridad superior para todos los asuntos del patriarcado, incluido el nombramiento de los obispos y la institución de las eparquías, quedando a salvo el derecho del Romano Pontífice (*OE* 9. Can. 149, 168, 220 § 5). La consistencia específica de las Iglesias orientales católicas, que les permite conservar su propia identidad, abre la perspectiva de la noción de Iglesia regional como sujeto de acción y de iniciativas pastorales y misioneras.

9.5. Aportes de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II en el desarrollo de la Iglesia regional: la evangelización

Nos contentaremos con algunas de sus enseñanzas, que nos permitirán ilustrar que cada uno de los Papas, hasta entonces, ha retomado e interpretado la terminología del concilio respecto a la Iglesia local, la Iglesia particular y sus agrupaciones⁶⁸. Contribuyen así a la elaboración de la noción teológica de Iglesia regional.

9.5.1. Pablo VI y *Evangelii Nuntiandi* (1978)

Así, con respecto al Papa Pablo VI, nuestra elección recayó en la *EN*, en la que desarrolla acertadamente la realidad de las “comunidades mayores” que permiten la evangelización.

Recordemos que fue bajo el pontificado de Pablo VI, que con Vaticano II se desarrollaron las conferencias episcopales e incluso regionales. Entre las conferencias episcopales regionales, podemos mencionar la Conferencia Episcopal Europea (CEE) fundada en 1968 y el CELAM que, en 1968, se beneficiará de su

⁶⁶ R. Metz, *Le nouveau droit des Eglises orientales catholiques*, p.78.

⁶⁷ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 182.

⁶⁸ Pablo VI y Juan Pablo II, en el magisterio pontificio posconciliar, recurrieron repetidamente a los conceptos de Iglesia local y particular. Aquí damos algunas referencias. Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 58, 62, 63, 64, 68, 73. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 50, 95. Juan Pablo II, *Christifideles laici* 17, 23, 25, 26, 35, 47, 61. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 39, 40, 48, 49, 53, 62, 63, 64, 84, 85. Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa* 2, 18. Juan Pablo II, *Ecclesia in Asia*, 22, 26. Juan Pablo II, *Pastores gregis* 24, 37, 59, 62, 63. Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, pp. 191-197.

apoyo y de su presencia durante el gran encuentro de Medellín en 1968⁶⁹. Es también a Pablo VI a quien debemos la creación del Consejo de Obispos de todo el mundo como miembros de las congregaciones romanas⁷⁰ y del Sínodo de los Obispos⁷¹.

En cuanto a su contribución como tal en la elaboración teológica de la noción de Iglesia regional, es la continuación del sínodo sobre la evangelización del 7 de septiembre al 26 de octubre de 1974 con motivo del Año Santo (1975) que Pablo VI publicó el 8 de diciembre de 1975 la exhortación apostólica *EN* en la que aparece claramente su visión sobre la cuestión de la reagrupación de las Iglesias locales, contribuyendo así a madurar la noción de Iglesia regional.

En la visión que vislumbra y que expresa en el artículo 62 de su exhortación apostólica, Pablo VI destaca las figuras de las Iglesias particulares que se distinguen de las Iglesias locales (entendidas como diócesis) y que son comunidades mayores. Según el Papa, las Iglesias particulares corresponden a regiones que son escenarios propicios para la evangelización porque son espacios de humanidad y de cultura. También corresponden a una porción concreta de la humanidad que habla un idioma particular, dependiente de un patrimonio cultural, una visión del mundo, un pasado histórico, un sustrato humano específico.

Estas comunidades se caracterizan por su diversidad, pero también por su cultura, historia y lengua. En cuanto a su misión, afirma que deben anunciar el Evangelio en un lenguaje comprensible para los hombres en el ámbito concreto en el que actúan en relación con la Iglesia universal. Con Pablo VI, retenemos los siguientes cinco puntos que contribuyen a la emergencia del concepto de Iglesia regional.

1. Reconocimiento e importancia de Iglesias particulares como “comunidades más grandes”;
2. Su apertura a la Iglesia universal;
3. Los lazos de comunión que deben desarrollar con el Sucesor de Pedro y con las demás Iglesias particulares;
4. La importancia de su pertenencia vital y comunitaria para escapar de un regionalismo sin horizonte;
5. La importancia de la evangelización en todos los ámbitos de la humanidad y de las culturas.

9.5.2. Juan Pablo II y *Pastores gregis* (2003)

Respecto al Papa Juan Pablo II, nos centraremos sobre todo en presentar su desarrollo sobre las asambleas episcopales continentales en su exhortación postsinodal *Pastores gregis* en relación con lo que enseña en su encíclica *Redemptoris missio*. Para Juan Pablo II, tales asambleas, aunque no puedan sustituir a las conferencias episcopales, son útiles a la Iglesia, porque tienen un gran papel que desempeñar en la obra de evangelización.

⁶⁹ Pablo VI, *Discurso de apertura de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 24 de agosto de 1968.

⁷⁰ *Ibid.*, Motu proprio *Pro comperto sane* de 6 de agosto de 1967.

⁷¹ *Id.*, *Apostolica sollicitudo*; AAS 57, 1965, pp.775-780.

Como prehistoria del PG, es necesario remontarse a la RM en cuanto a la cuestión de las reagrupaciones de las Iglesias particulares. En efecto, en su encíclica RM, Juan Pablo II no define claramente los conceptos de Iglesia local e Iglesia particular. Hay una cuestión de diócesis en los artículos 27, 37, 39, 40, 48, 49, 52, 53, 62, 63, 64, 72, 82, 83, 84 y 85 y el significado que se le da a la Iglesia local o a la realidad de las Iglesias jóvenes equivale a la del concepto de Iglesia particular. Según el contexto, Juan Pablo II utilizó los términos Iglesia local para designar la diócesis o incluso sus agrupaciones como en AG⁷². Lo que nos parece muy interesante en RM es precisamente cuando se trata de las agrupaciones de Iglesias particulares. Si bien reconocemos todavía una terminología fluctuante y variante, notamos que Juan Pablo II reconoce la necesidad de que los obispos a la cabeza de las Iglesias locales o particulares busquen y expresen la "comunidad afectiva y eficaz del episcopado mundial" por buscando caminos para compartir y hacer efectivo su cuidado por todas las iglesias (EA 2).

Para Juan Pablo II, la colegialidad de los obispos debe entenderse como una responsabilidad de evangelización que compromete a las conferencias episcopales nacionales. Estos tienen la responsabilidad de analizar las situaciones a evangelizar para hacer surgir la visión del futuro⁷³. Lo que dice el Papa Juan Pablo II sobre CCEE se aplica igualmente a FABC, CELAM y SCEAM. Para Juan Pablo II, las asambleas sinodales, ya sean nacionales, regionales o continentales, traducen la vitalidad actual en la Iglesia de la conciencia de la misión salvífica que la Iglesia ha recibido de Cristo (EA 18).

El pastor de la Iglesia universal se preocupa también de dar un lugar a las asambleas continentales en el ordenamiento jurídico de las instituciones eclesiales. El afirma que:

Las reuniones continentales, en especial, tienen una notable importancia, pero nunca asumen las competencias que se reconocen a las conferencias episcopales. Estos encuentros ayudan mucho a desarrollar entre las conferencias episcopales de las diversas naciones la colaboración que, en este tiempo de globalización, es particularmente necesaria para afrontar los desafíos e implementar una verdadera globalización de la solidaridad⁷⁴.

Esta profundización en dirección a una reformulación que valore el *proprium* de las Iglesias regionales y el primado romano, es una urgencia para concretar la conversión pastoral deseada por el Papa Francisco. Sobre todo porque la propuesta de PG no debe hacer olvidar rápidamente la posición de Juan Pablo II en relación con las conferencias episcopales expresada en el motu proprio *Apostolos suos* donde singularmente restringe el perímetro de las conferencias episcopales al disponer que: "A nivel de la agrupación de Iglesias particulares por áreas geográficas (país, región, etc.), los Obispos puestos a su cabeza no ejercen juntos

⁷² AG fue promulgada el 7 de diciembre de 1965. *Redemptoris Missio* fue publicada el 7 de diciembre de 1990. En los números 6, 19 y 20 del decreto sobre la actividad misionera, el concepto de Iglesia particular es para designar la diócesis, mientras que en el número 22 b, el significado que se da al mismo concepto es el de agrupaciones de diócesis que tienen sus propias tradiciones culturales.

⁷³ H. Legrand, « L'évangélisation de l'Europe. Une décennie d'études au sein du CCEE » in *NRT*, 114, 1992, pp.503-504.

⁷⁴ PG 64.

su cargo pastoral por actos colegiados similares a los del colegio episcopal⁷⁵. Este punto de vista es aún más explícito en el resto de la Carta: “Cuando los Obispos de un territorio ejercen conjuntamente ciertas funciones pastorales para el bien de sus fieles, este ejercicio conjunto del ministerio episcopal aplica concretamente el espíritu colegial (*affectus collegialis*), que "es el alma de la colaboración entre los obispos a nivel regional, nacional o internacional"⁷⁶. Sin embargo, nunca asume el carácter colegial propio de los actos del orden de los obispos como sujeto de suprema autoridad sobre toda la Iglesia⁷⁷. Por eso, algunos han visto en el *Pastor gregis* un intento de suavizar la postura asumida en *Apostolos suos*.

Del análisis de algunas enseñanzas de Pablo VI y Juan Pablo II, llegamos a la conclusión de que Pablo VI y Juan Pablo II se sitúan en la continuidad de Vaticano II. En ambos hay un deseo de favorecer la colaboración franca, la solidaridad pastoral, la comunión afectiva y efectiva del episcopado a nivel mundial, continental o regional, sin dar el ansiado paso de afirmación de un fundamento *iure divino* de la Iglesia regional. Ambos se sitúan en la perspectiva de la evangelización y ven en la agrupación de Iglesias a nivel regional un apoyo mutuo en la evangelización, un fortalecimiento de la catolicidad y el desarrollo de relaciones multilaterales entre Iglesias y no sólo entre sus obispos. La terminología variable y fluctuante, en particular entre Iglesia local e Iglesia particular, no impide reconocer la altura de su contribución en la elaboración teológica de la noción de Iglesias regionales.

9.5.3. Las reagrupaciones de las Iglesias en la praxis de Benedicto XVI y Francisco: el estatuto de las conferencias episcopales y la relación con las Iglesias locales

La cuestión de la reagrupación de las Iglesias durante estos dos pontificados cristaliza en torno a dos problemáticas relacionadas: la cuestión de la relación con las Iglesias locales y el estatuto de las conferencias episcopales, y cada una de ellas se presenta de dos maneras muy distintas: si el pontificado de Benedicto XVI estuvo marcado por una clausura en cuanto a la afirmación del reconocimiento y la autonomía, el de Francisco, en cambio, se caracteriza por una franca voluntad de reforma, y por tanto de apertura. Si todos son de la opinión de afirmar que un nuevo Pentecostés sopla sobre la Iglesia desde la llegada a la sede petrina del Papa Francisco, podemos reconocer un conjunto de reformas iniciadas aquí y allá con resultados que van desde la aceptación a la media sombra a una negativa categórica. R. Nouailhat y J. Bénézit, en un artículo, hacen de la reforma de la Iglesia y de la Curia romana uno de los retos del siglo XXI que debe afrontar el Papa Francisco⁷⁸. Uno de los puntos clave de esta reforma es la concepción del gobierno de la Iglesia.

⁷⁵ Juan Pablo II, Carta Apostólica en forma de motu proprio *Apostolos suos* sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales, 21 de mayo de 1998. Sobre dos puntos importantes de la Carta que son: Las Conferencias Episcopales (III) y la Normas complementarias relativas a las Conferencias Episcopales (IV).

⁷⁶ Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos (1985), *Relatio finalis*, 7 de diciembre de 1985, II, C, 4, DC 83, 1986, p. 40.

⁷⁷ AS 14.

⁷⁸ R. Nouailhat, J. Bénézit. « Pape François et les défis du 21^{ème} siècle », in *La Pensée*, n.º. 4, 2016, pp. 73-88.

Desde entonces ha adoptado un estilo pedagógico propio, sin duda proveniente de su rico y plural bagaje: jesuita, hijo de inmigrante, latinoamericano, provincial, arzobispo de Buenos Aires, dos veces presidente del CELAM, uno de los redactores e inspiradores del Documento de Aparecida, etc. En resumen, es un Papa que viene a nosotros desde el fin del mundo⁷⁹.

Desde su elección al ministerio petrino, no ha dejado de repetir su deseo de fortalecer y afirmar la *sinodalidad* en la Iglesia, insistiendo en particular en la posibilidad de repensar el estatuto de las conferencias episcopales ante el *superpoder* de la curia romana. Su eclesiología es la de la Iglesia del pueblo⁸⁰: “El camino de la sinodalidad es precisamente el que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha: Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: uno a la escucha de los demás y todos a la escucha del Espíritu Santo”⁸¹.

Además, se afirma ante todo como obispo de Roma, según la definición de Vaticano II, es el "primero" (*primus*) entre los demás (*inter pares*): ocupa su lugar primero en un colegio episcopal, a quien corresponde colegialmente el cargo del gobierno de la Iglesia. No decide por sí mismo de forma arbitraria o monárquica. Con él, sinodalidad y colegialidad en su sentido conciliar salen a la luz para dar impulso a una nueva visión de gobierno en el seno de la Iglesia que debe, en adelante, dar lugar a la discusión y a la toma conjunta de decisiones⁸². No faltan ejemplos de su deseo de repensar el estatuto teológico de las conferencias episcopales. En Río, por ejemplo, expresó el deseo de que la colegialidad se manifieste a nivel de conferencias episcopales, nacionales o continentales que, a su juicio, deberían ser órganos decisorios para las cuestiones regionales⁸³. Por lo tanto, parece tener una visión opuesta a la de sus predecesores, que siempre se negaron a reconocer un papel real a estas conferencias, con el pretexto de que corrían el riesgo de interferir entre el obispo y el Papa.

Con toda lógica, retoma las palabras de san Juan Crisóstomo para quien Iglesia y Sínodo son sinónimos para afirmar que la sinodalidad es una dimensión constitutiva de la Iglesia, y que nos ofrece el marco más adecuado para comprender el ministerio jerárquico⁸⁴. Entonces puede recomendar esta *sinodalidad* a todos los niveles de la Iglesia: así los consejos diocesanos, pero también los consejos parroquiales, pastorales o de asuntos económicos. Estos consejos deben convertirse en lugares de “participación de los laicos en la consulta, organización y

⁷⁹ Cf. G. Defois, « Le Pape François. De la vocation prophétique à l'institution missionnaire », in *RETM*, vol. 279, n° 2, 2014, pp. 87-102.

⁸⁰ Cf. J. C. Scannone, «Lucio Gera: un teólogo “dal” popolo», in *La Civiltà Cattolica*, 3954, 2015, pp.539-550; L. Gera, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, Bologna, EDB, 2015.

⁸¹ Papa Francisco, Discurso en la conmemoración de los 50 años de la institución del Sínodo de los Obispos, Aula Pablo VI, 17 de octubre de 2015.

⁸² Por una profundización de la visión de la sinodalidad del Papa Francisco, Cf. L. Forestier «Le Pape François et la synodalité. *Evangelii gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II », in *NRT*, vol. tome 137, no. 4, 2015, pp. 597-614.

⁸³ Cf. Francisco, Discurso durante el encuentro con los obispos de Brasil, viaje apostólico a Río de Janeiro con motivo de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud, 27 de julio de 2013.

⁸⁴ Cf. San Juan Crisóstomo, *Explicatio* en Ps 149: PG 55, 493.

planificación pastoral”, dice, antes de admitir sin rodeos: “Creo que estamos muy atrasados en esto”.

Esta sinodalidad, a los ojos de Francisco, no es un principio en sí mismo sino una condición de la evangelización: es porque la organización eclesial debe estar al servicio "del pueblo de Dios en su totalidad" y no de las estructuras mismas que debe permitir una verdadera comunión entre todos sus miembros. Es en este sentido que ciertamente convocó un sínodo sobre la Iglesia y la sinodalidad en 2023 y 2024. *Para una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*: este es el tema de la XVIª asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos convocada por el Papa Francisco.

En cuanto al estatuto de las conferencias episcopales, la demarcación con el pontificado precedente es bastante notoria: pide una de las aplicaciones de Vaticano II que el cardenal Ratzinger, bajo el pontificado de Juan Pablo II, siempre ha combatido sepultando este proyecto : un estatuto para las conferencias episcopales que les da una cierta autoridad doctrinal auténtica: “*A bishop’s conference as such does not have a mandatum docendi. This belongs only to the individual bishop or the college of bishop with the Pope*”⁸⁵.

Las conferencias episcopales no tienen base teológica, no forman parte de la estructura irrefragable de la Iglesia como Cristo la quiso: sólo tienen una función práctica y concreta. Ninguna conferencia como tal tiene una misión magisterial; sus documentos no tienen un valor específico, tienen un valor de acuerdo dado por cada obispo, porque se trata de salvaguardar la naturaleza misma de la Iglesia Católica, que se basa en una estructura episcopal y no en una federación de Iglesias nacionales, sucede que la búsqueda del punto de encuentro entre varias tendencias y el esfuerzo por mediar a menudo resultan en documentos aplanados de los cuales las posiciones claras salen embotadas⁸⁶.

Benedicto XVI vió en la conferencia episcopal “un instrumento de comunión afectiva y eficaz entre todos sus miembros, y de colaboración eficaz con el pastor de cada Iglesia local, en la triple función de enseñar, santificar y gobernar a las ovejas de su rebaño. A sus ojos, los asesores y las estructuras de la conferencia episcopal existen para servir a los obispos y no para sustituirlos”⁸⁷.

Algunos se han preguntado si Francisco no quiere debilitar o aplanar el centro, el papado, el Vaticano, la curia romana, para dar más espacio a los obispos locales, a grupos de Iglesias como las conferencias episcopales, e implica a las Iglesias regionales. Esta es una de las grandes cuestiones de su pontificado. ¿Deberían las conferencias episcopales tener un papel más importante? ¿Se les puede delegar alguna autoridad doctrinal? ¿Y dentro de qué límites?

En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el Papa afirma sobre este tema:

Vaticano II afirmó que, al igual que las antiguas Iglesias patriarcales, las conferencias episcopales pueden “contribuir de múltiples y fructíferas formas a la realización concreta del sentimiento colegial”. Pero este deseo no se ha realizado plenamente, porque aún no

⁸⁵ CTI, *L’unique Eglise du Christ*, Paris, Centurion, 1985, p.38.; Una conferencia episcopal como tal no tiene un *mandatum docendi*. Esto pertenece sólo al obispo individual o al colegio de obispos con el Papa.

⁸⁶ J. Ratzinger et V. Messori, *Entretiens sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p.65.

⁸⁷ Cf. J. Ratzinger, «Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos», in *Concilium*, 1, 1965, pp. 34-64.

se ha aclarado suficientemente un estatuto de las Conferencias Episcopales que las conciba como sujeto de atribuciones concretas, incluida una cierta autoridad doctrinal auténtica. La excesiva centralización, en lugar de ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera⁸⁸.

En la entrevista concedida a *La Repubblica*, en octubre de 2013, el Papa declaraba: “La visión vaticanocentrista de la curia descuida el mundo que la rodea. No comparto esta visión, haré todo lo posible para cambiarla”⁸⁹. En una entrevista concedida a la revista jesuita *La Civiltà cattolica* con A. Spadaro, precisa: “ Los dicasterios romanos están al servicio del Papa y de los obispos: deben ayudar tanto a las Iglesias particulares como a las conferencias episcopales”⁹⁰. La curia, por lo tanto, debe dejar de ser un órgano de gobierno con un poder superior a los obispos.

Según M. Malzac, inmediatamente después de su elección, el Papa se definió a sí mismo como obispo de Roma. Esta denominación revela una visión más bien horizontal de la Iglesia⁹¹. Tal visión es diferente a la del Cardenal Ratzinger⁹². Además, Francisco tiene la intención de transformar el Sínodo de los Obispos, una representación del episcopado mundial que se reúne en el Vaticano a intervalos de varios años en un órgano de consulta permanente⁹³.

Bien podemos comprender que la postura de Francisco está bien matizada y no puede ser como a veces han afirmado los críticos al convertirlo en un anti dogma de la Iglesia. Ya podemos ver el futuro de sus intuiciones: fortalecer la subsidiariedad, promover el *proprium* de agrupaciones de Iglesias, conferencias episcopales en este caso, y todo para fortalecer la comunión de toda la Iglesia, y esto sin afectar ni un ápice del magisterio. Una descentralización con vistas a hacer brillar la fidelidad a la Escritura, a la tradición y al magisterio. Ciertos hechos van en la dirección del reconocimiento y afirmación del *estatus* de las conferencias episcopales. Por ejemplo, en el campo de la liturgia. Por el motu proprio *Magnum principium*, publicado el 9 de septiembre de 2017, encomienda a las conferencias episcopales la responsabilidad de traducir los textos litúrgicos. Esta es una ruptura con la instrucción *Liturgiam authenticam*, publicada en 2001 bajo Juan Pablo II, según la cual cualquier traducción litúrgica tenía que ser previamente autorizada por la Congregación para el Culto Divino.

En la misma entrevista concedida a A. Spadaro citada anteriormente, con aire de pesar, afirmaba: “Es impresionante ver las denuncias por falta de ortodoxia que llegan a Roma. Creo que estos casos deben ser estudiados por las conferencias episcopales locales, a las que Roma puede prestar una ayuda relevante. De hecho, estos casos se tratan mejor a nivel local. Los dicasterios romanos son mediadores y no intermediarios o gestores”⁹⁴. La voluntad del Papa de dar un papel más importante al Sínodo de los Obispos y a las conferencias episcopales debe

⁸⁸ EG 32.

⁸⁹ Radio Vaticana, 01-10-2013.

⁹⁰ A. Spadaro, Entretien avec le Pape François, in *L'Osservatore Romano*, 26/09/2013.

⁹¹ M. Malzac, « Le Pape veut-il donner plus de pouvoir aux conférences épiscopales ? » in *La Vie*, 2015, p.89.

⁹² Cf. J. Ratzinger, V. Messori, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.

⁹³ Cf. *La Croix*, 9-10-2013, « La réforme de la Curie débutera par celle du Synode des évêques ».

⁹⁴ Cf. Spadaro, Entretien avec le Pape François, in *L'Osservatore Romano*, 26/09/2013.

ciertamente leerse también en una perspectiva ecuménica, evolucionando sobre la concepción teológica del primado de Pedro. Sobre esta cuestión trabaja el Consejo de ocho cardenales, cuya tarea es ayudarlo en el gobierno de la Iglesia universal y estudiar la revisión de la constitución apostólica *Pastor Bonus*⁹⁵. Al instituir este grupo, sin duda quiere traducir *in actum* su preocupación por una praxis de colegialidad que contradiga y supere el modelo de gobierno centralizado y jerárquico de la Iglesia, permitiendo así a los episcopados participar en la toma de decisiones de la Iglesia universal. Este 5 de junio de 2022 entra en vigor la constitución *Apostólica Praedicate Evangelium*, sobre la curia romana y su servicio a la Iglesia. Un elemento es el haber reforzado la finalidad de la curia, asistir al papa en la misión de la Iglesia. De ahí el nombre de la constitución apostólica que alude al mandato de Cristo a sus apóstoles, predicar el Evangelio. Al mismo tiempo, el Papa señala que la curia romana tiene el trabajo de reforzar el vínculo entre el sucesor de Pedro, el Colegio de Obispos y las Estructuras Jerárquicas Orientales. También con cada obispo, y con los diversos organismos nacionales, regionales o continentales. Precisamente las predicciones de J. Famerée están justificadas⁹⁶.

9.6. Elaboración teológica de la noción de Iglesia regional

Después de dedicar el apartado anterior a algunas declaraciones magisteriales sobre las agrupaciones de Iglesias y sobre su misión evangelizadora, ahora vamos a centrar nuestra reflexión en la elaboración teológica de la noción de Iglesia regional a partir de teólogos que, en sus reflexiones, han tenido en cuenta la aportación de Vaticano II, el *Codex* de 1983 y la producción magisterial. No pretendemos presentar a todos los teólogos que han trabajado sobre la cuestión de las iglesias regionales. Nos acercaremos así sucesivamente a H. Legrand, H. Josef Pottmeyer, I. Ndongala Maduku. Los dos primeros para una reflexión occidental y el último para un enfoque africano de la cuestión.

9.6.1. La Iglesia regional en la reflexión de H. Josef Pottmeyer: un servicio para la *communio Ecclesiarum*

H. Josef Pottmeyer no necesita presentación para cualquier persona interesada en las principales cuestiones de la eclesiología anterior y posterior al concilio⁹⁷. Es en el marco de una renovación de la eclesiología posconciliar que aborda la cuestión de las Iglesias regionales dentro de su relectura histórica de Vaticano I y Vaticano II sobre el primado y la colegialidad de los obispos⁹⁸. Su reflexión sobre las Iglesias regionales se encuentra en su aportación a raíz de la petición formulada por Juan Pablo II sobre el posible futuro ecuménico del

⁹⁵ Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, para la reforma y reorganización de la curia romana, 28 de junio de 1988.

⁹⁶ Cf. J. Famerée, *Au fondement des conférences épiscopales*, pp. 343-354.

⁹⁷ Cf. H. J. Pottmeyer, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II », in G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne 1980*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 91-116.

⁹⁸ *Id.*, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001.

ministerio de Pedro⁹⁹. H. Josef Pottmeyer ve a la Iglesia como una comunión de Iglesias locales. La idea de una Iglesia regional para él no está muy alejada de la de G. Greshake quien también piensa que la cuestión de las Iglesias regionales tiene sus raíces en la historia y en la *communio Ecclesiarum*.

En efecto, G. Greshake plantea la cuestión de la Iglesia regional abordando la articulación de la relación entre Papa-Obispos y la articulación de la unidad basada en la diversidad. La articulación entre los obispos y el Papa y la cuestión de la unidad en la diversidad debe situarse dentro de la *communio Ecclesiarum*, teniendo en cuenta las lecciones de la historia. Para él, la Iglesia es ante todo una Iglesia local que está en comunión con las demás Iglesias. Apelando a las lecciones de la historia, señala que fue la *communio Ecclesiarum* la que moldeó las Iglesias para que tomaran la forma de reuniones de Iglesias locales en Iglesias regionales, cada una de las cuales tenía una Iglesia principal y un *Protos*. Es gracias a las Iglesias regionales que las Iglesias locales pueden salvaguardar su propia consistencia. Esta comprensión de la Iglesia regional lleva a G. Greshake a optar por una estructura triádica que incluye la Iglesia local-Iglesia regional-Iglesia universal. La Iglesia regional en esta estructura sería un cuerpo intermediario entre los otros dos¹⁰⁰.

La noción de Iglesia local en H. Josef Pottmeyer se relaciona con la de diócesis desarrollada por Vaticano II¹⁰¹ y el Código de 1983¹⁰². Por Iglesia local e Iglesia particular entiende la realidad de la diócesis. Esta visión le permite articular su reflexión sobre la Iglesia regional ya que ve en ella una *communio Ecclesiarum localium*¹⁰³. Para él, el ministerio petrino debe ayudar a restablecer la estructura de la Iglesia como comunión de Iglesias. H. Pottmeyer no se preocupa por aclarar nociones como lo hace H. Legrand. Su intención está marcada mucho más por la necesidad de restablecer la estructura de la Iglesia como comunión de Iglesias que por cualquier otra cosa¹⁰⁴. Para él, la estructura que emerge de la articulación Iglesias locales/Iglesia universal, del primado/colegialidad, debe ser pensada a partir de delimitaciones culturales, administrativas o nacionales y en el respeto de la estructura fundamental de la Iglesia que es una comunión de Iglesias locales¹⁰⁵.

Sobre esta base, las delimitaciones sólo pueden ser fundamentalmente regionales desde la perspectiva de H. Josef Pottmeyer. Cabe subrayar que, según este autor, la realidad de las Iglesias regionales ha existido siempre en la Iglesia. Continúa su reflexión mostrando que en la Iglesia antigua los patriarcados eran estructuras regionales que tenían una doble función. Primero, permitieron que las Iglesias de una región mantuvieran vínculos de comunicación y comunión entre

⁹⁹ Cf. Juan Pablo II, *Ut unum sint*, 89, 95.

¹⁰⁰ G. Greshake, « Zwischeninstanzen zwischen Paps und Orsbischöfen. Notwendige Voraussetzung der Kirche als *communio Ecclesiarum* », in H. Müller-H.-J. Pottmeyer, *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf, Patmos, 1989, pp. 88-115.

¹⁰¹ Cf. LG 22-23 et 28 ; CD 11, 37, 40-41, 49 ; AG 22, 31, 38.

¹⁰² Cf. CIC, Can. 368, 372 § 1, 374 § 1, 393.

¹⁰³ H. J. Pottmeyer, « Riposta alla conferenza di Anton Gomez », p. 605.

¹⁰⁴ *Id.*, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, p. 8.

¹⁰⁵ Cf. *Id.*, pp. 28-29.

ellas. En segundo lugar, también permitieron que diferentes Iglesias tomaran su propia forma enraizándolas en su entorno cultural. La regionalidad en la Iglesia va más allá del territorio para tener en cuenta la identidad cultural. Una realidad que encontramos precisamente en la Iglesia-familia de Dios donde tribus y pueblos que comparten una misma realidad cultural se encuentran a ambos lados de una frontera administrativa interna o externa a un país. Por eso existe una correlación entre regionalidad e inculturación.

En un análisis crítico, H. Josef Pottmeyer argumenta que, de hecho, fue el centralismo romano el que finalmente ganó al patriarcado en Occidente. Pero, afortunadamente, Vaticano II redescubrió la estructura regional de la Iglesia en la realidad de las conferencias episcopales y pudo así dar fundamento teológico a las Iglesias regionales (CD 38). Por eso CD las ha articulado en torno a la región, que puede tomar la forma de una nación o de un continente. La promoción de la inculturación en H. Josef Pottmeyer pasa necesariamente por la promoción de la responsabilidad colegial del episcopado en la lógica de la comunión. Tal promoción llevaría, según él, a una mayor cooperación entre los sujetos de la Iglesia y tendría en cuenta la propia responsabilidad de cada uno. Afirma que, al promover la responsabilidad del episcopado, las Iglesias locales, como sujetos de la Iglesia, están obligadas a apoyar activamente la responsabilidad universal del Papa a través de la práctica conciliar y sinodal¹⁰⁶. Claramente, para H. Josef Pottmeyer, los obispos están obligados a la comunión y la solidaridad y sus Iglesias con ellos. Además, los obispos son testigos cualificados de la fe de sus Iglesias particulares y de la Iglesia universal¹⁰⁷. Por eso deben contribuir también a la mejora del gobierno colegial de la Iglesia universal y favorecer una práctica sinodal reforzada que reconozca en las conferencias episcopales una mayor responsabilidad propia¹⁰⁸. Para él, la Iglesia regional cae bajo la articulación entre Iglesias locales e Iglesia universal sobre la base de fronteras culturales, administrativas o nacionales. Ve en la Iglesia regional la realización de la *communio Ecclesiarum localium*¹⁰⁹. No es una *superdiócesis* ni tiene un *superobispo*.

Situando la cuestión de las Iglesias regionales en el contexto del desafío de la globalización de la Iglesia católica, H. Josef Pottmeyer piensa que el actual ejercicio del primado del Papa, como órgano administrativo centralizado con competencia normativa universal, es una fuente de conflicto a nivel de Iglesias particulares y de Iglesias regionales¹¹⁰. Luego concibe a las Iglesias regionales como instrumentos que no sólo permitirán eliminar las tensiones y conflictos generados, sino que ayudarán al Papa a asumir su ministerio petrino porque son la consideración de la diversidad católica. Para este teólogo, si Vaticano II destacó la importancia de las agrupaciones regionales de Iglesias atribuyendo su formación a la divina providencia, ahora es necesario que permitamos que estas estructuras

¹⁰⁶ *Id.*, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II », p. 116.

¹⁰⁷ Cf. *Id.*, Le rôle de la papauté au troisième millénaire, pp. 171-172.

¹⁰⁸ *Id.*, « Riposta alla conferenza di Anton Gomez », p. 605.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 606.

¹¹⁰ *Id.*, Le rôle de la papauté au troisième millénaire, p. 16.

regionales de comunión gocen de una disciplina, de un uso litúrgico y de patrimonio teológico y espiritualidad propios¹¹¹. La Iglesia regional está pues al servicio de la *communio Ecclesiarum*.

9.6.2. La teología de la Iglesia regional y sus consecuencias desde la perspectiva de H. Legrand

H. Legrand, nacido el 5 de octubre de 1935, es un sacerdote dominico, sus numerosas publicaciones en el campo de la eclesiología y el ecumenismo lo han convertido en una figura esencial en la renovación de la eclesiología posconciliar. Dos obras llaman principalmente nuestra atención en su numerosa bibliografía¹¹². Fue a raíz de una triple observación que H. Legrand fue llevado a desarrollar la teología de la Iglesia regional. Su primera observación es que, a pesar de las múltiples determinaciones doctrinales y empíricas realizadas por Vaticano II, los conceptos identificados con respecto a la *ecclesia localis* y la *ecclesia particularis* no son muy rigurosos.

Al realizar un análisis detallado de los documentos conciliares, observa que en ellos, la Iglesia es designada 45 veces como *Iglesia católica*, 25 veces como *Iglesia universal* y 23 veces como *Iglesia entera*. De 8 usos de *ecclesia localis*, señala que 4 usos designan la diócesis; 1 uso designa la diócesis en su contexto cultural mientras que otros 2 usos se utilizan para designar un grupo de diócesis. Esta fluctuación terminológica no es insignificante.

La segunda observación de H. Legrand es que Vaticano II no elaboró una teología completa de la Iglesia local de modo que permitiera captar en un mismo movimiento el sentido más profundo de la Iglesia particular y el sentido más profundo de la misión¹¹³. La tercera observación de H. Legrand es que la eclesiología posterior al Vaticano II estuvo marcada por una cierta vacilación y vaguedad a la hora de designar los espacios para la realización de la Iglesia en una diócesis o en un grupo que agrupa a varias diócesis¹¹⁴. Es a partir de los conceptos de Iglesia local e Iglesia particular, contenidos en la enseñanza de Vaticano II, que reflexiona y elabora la teología de la Iglesia regional. ¿Qué entiende por Iglesia regional?

Para definir la Iglesia regional, H. Legrand se esforzó en aplicarle criterios humanos y culturales porque para él es una Iglesia ligada a un espacio humano y a una cultura. Las Iglesias regionales designan las agrupaciones de varias Iglesias diocesanas y pueden tomar varias formas como la de una provincia eclesiástica, un patriarcado o una Iglesia nacional por ejemplo¹¹⁵. Traducen la pluriformidad

¹¹¹ *Id.*, p.172.

¹¹² Cf. H. Legrand ; A. Garcia ; G. J. Manzanares *Les Conférences épiscopales*, 1988 ; H. Legrand, C. Théobald, *Le Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001.

¹¹³ Cf. *Id.*, « La réalisation de l'Église en un lieu », in B. Lauret et F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, pp.145-146. *Id.*, « Églises locales, Églises régionales et Église entière », pp. 291-302.

¹¹⁴ *Id.*, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 145. *Id.*, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II », p. 153.

¹¹⁵ *Id.*, *Églises locales, Églises régionales et Église entière*, p. 293.

cultural de la Iglesia¹¹⁶. También pueden tomar la expresión de una Iglesia local, regional, nacional y continental¹¹⁷.

En su intervención en la conferencia de Salamanca de 1988, afirmó que la Iglesia latina es un ejemplo de Iglesias regionales¹¹⁸. Ve también en SCEAM, en la Federación de Conferencias Episcopales de Asia y en CCEE, figuras de Iglesias particulares¹¹⁹. Sin embargo, piensa que si bien su estatus actual en la Iglesia es muy modesto, su interés es considerable para el desarrollo de una conciencia de Iglesias regionales que puedan jugar mañana el papel antes asignado a los patriarcados¹²⁰.

A partir de su artículo *Iglesias locales, Iglesias regionales y la Iglesia entera*, podemos ahora identificar las principales características de la Iglesia regional en H. Legrand y las preguntas planteadas.

La Iglesia regional según H. Legrand es una realidad que surge de la dinámica de la mutua inclusión de Iglesias particulares¹²¹. Según él, la realidad de la Iglesia regional se basa en la vocación de la Iglesia y su concepto es necesario para una sana eclesiología¹²². Situando la idea y la realidad de la Iglesia regional en la vocación de la Iglesia, H. Legrand se pregunta cómo ésta puede madurar sanamente fuera de la práctica de las conferencias episcopales¹²³. A esta primera pregunta seguirá una segunda que formula en estos términos: ¿No debería ser necesario hoy promover el fortalecimiento de las Iglesias regionales que no son órganos intermedios en la organización de la Iglesia, sino agrupaciones regionales de Iglesias en comunión?¹²⁴.

Para H. Legrand, la teología de la Iglesia regional se construye a partir de la teología de la Iglesia particular¹²⁵. Para el dominico, la Iglesia es especial por su espacio geográfico y humano en el que se da una respuesta viva a un Evangelio escuchado en su propia lengua¹²⁶. H. Legrand piensa que es porque la misión de la Iglesia es universal que ella debe ser particular. Tal afirmación demuestra que la cuestión de las Iglesias regionales no es una cuestión optativa porque el Espíritu da el mundo entero a la Iglesia para que pueda evangelizarlo siguiendo a los apóstoles que hablaban en la lengua particular de los pueblos a los que se dirigieron. Para él, reducir el anuncio de la fe a un solo idioma es imposible y es cuando la Iglesia

¹¹⁶ *Id.*, p. 294.

¹¹⁷ *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », p. 342.

¹¹⁸ Cf. *Id.*, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », pp. 179-183.

¹¹⁹ *Id.*, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II », p. 156.

¹²⁰ *Id.*, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », p. 474.

¹²¹ Cf. *Id.*, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », in *RSPT*, 75, 1991, pp. 545-568.

¹²² *Id.*, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », p. 181.

¹²³ *Id.*, p. 182.

¹²⁴ *Id.*, « Catholicité des Églises locales », in J. N. Besançon, *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures*, Paris, Desclée, 1991, p. 174.

¹²⁵ *Id.*, « Églises locales, Églises régionales et Église entière », p. 292.

¹²⁶ Según H. Legrand, la existencia de espacios lingüísticos, étnicos, ideológicos, económicos y religiosos tienen la característica de ir más allá de lo que él llama "espacio banal" y fundar la existencia de la Iglesia particular. La existencia de estos espacios rompe las fronteras de las diócesis territoriales. Cf. H. Legrand, « Inverser Babel, mission de l'Église », p. 327.

hable todos los idiomas que su tarea terminará: La Iglesia universal, por ser universal, será siempre particular y la economía del Espíritu asumirá todas las lenguas y todas las culturas, sin aceptar la superioridad de ninguna de ellas¹²⁷. La misión es esencial para H. Legrand, por lo que piensa que la vitalidad de las Iglesias regionales debe ser percibida como una contribución a la catolicidad de la Iglesia¹²⁸. H. Legrand argumentará en otro artículo de 2001 que la legitimidad de la existencia de las Iglesias particulares y regionales se funda en la catolicidad de la Iglesia¹²⁹. La catolicidad exige que fomentemos la comunicación, que arbitremos las diferencias, que ejerzamos la solidaridad y que combinemos la unidad en la diferencia sin borrar los conflictos. La catolicidad exige también el desarrollo efectivo de la vida conciliar y sinodal de la Iglesia. Piensa, pues, que la realidad de las Iglesias regionales que surgen de la mutua inclusión de las Iglesias particulares es necesaria a la Iglesia entera para que pueda cumplir su misión universal. Finalmente, la catolicidad para él es asunto de todos en la Iglesia, y de toda la Iglesia, sin que nadie, sea un grupo, una institución o una región, se tome a sí mismo por el todo¹³⁰. Suscitar Iglesias particulares es tomarse en serio el mundo porque constituyen una respuesta dinámica a los múltiples desafíos que se le plantean a la Iglesia. Las Iglesias particulares son instrumentos que permiten invertir la lógica de Babel¹³¹.

Con H. Legrand existe la voluntad de recargar las pilas, de volver a la más antigua tradición eclesiológica, según la cual la Iglesia universal se concibe como la comunión de Iglesias particulares¹³². La teología de la Iglesia regional en H. Legrand tiene consecuencias para la misión que es crear y construir comunidades particulares y verdaderamente universales¹³³. Cuando las Iglesias tienen la posibilidad de expresarse en su propio espacio cultural con su propia lengua, esto constituye una fuente de enriquecimiento de la catolicidad.

Es en el marco de una eclesiología de comunión¹³⁴ y de una comprensión de la misión de la Iglesia que H. Legrand abordó la cuestión de la clarificación conceptual y consideró la realidad de las Iglesias-sujetos particulares que se dan cada una liturgia, una himnografía, una teología, un derecho, en profunda simbiosis con su mundo¹³⁵.

Para H. Legrand, hablar de Iglesia local es referirse a un espacio. Mientras que hablar de la Iglesia particular es en referencia a la Iglesia universal. Su convicción es que es necesario tener más en cuenta la realidad de las Iglesias locales para allanar mejor el camino del reconocimiento de las potestades canónicas en las conferencias episcopales y hacer percibir con claridad la coherencia entre la

¹²⁷ Cf. *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », pp. 329-330.

¹²⁸ Cf. *Id.* « Églises locales, Églises régionales et Église entière », pp. 302-307.

¹²⁹ *Id.*, p. 494.

¹³⁰ *Id.*, p. 302.

¹³¹ *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », p.346.

¹³² *Id.*, p. 323

¹³³ Cf. *Id.*, pp.341-346.

¹³⁴ *Id.*, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II », pp. 150-154.

¹³⁵ *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », p. 331.

fidelidad a la tradición, pastoral y la fecundidad misionera, la dimensión ecuménica y la vocación a la verdadera catolicidad¹³⁶. Según él, Vaticano II con LG 23 reconoce explícitamente las agrupaciones de Iglesias. Continúa que Vaticano II, reviviendo la sinodalidad fundamental de la Iglesia a través de una estructura moderna, la de las conferencias episcopales¹³⁷, permite establecer a las Iglesias particulares como socios activos y darles los medios de su expresión dentro de la Iglesia universal¹³⁸.

Así, las Iglesias regionales accederán al estatuto de sujetos ya que:

Cuanto más tengan las Iglesias el estatuto de sujetos, más se necesitarán también recíprocamente, es decir, de la conciliaridad y del primado, necesarios además para la conciliaridad, para evitar que las diferencias culturales, las diferencias de *ethos*, el peso económico, el prestigio espiritual y teológico se conviertan en factores de división¹³⁹.

A pesar de la relevancia de su contribución al desarrollo de una teología completa de la Iglesia local y de la Iglesia particular, el mismo H. Legrand sintió la dificultad de definir las con precisión. Para él, la definición, aunque sea la menos inadecuada, sólo puede ser provisional¹⁴⁰. Porque, cualquiera que sea el criterio geográfico, cultural o lingüístico, ninguno de ellos puede expresar satisfactoriamente la vocación de la Iglesia particular abierta a la corresponsabilidad y a la comunión. Por eso insiste en subrayar el respeto, la responsabilidad y diversidad de Iglesias locales que tienen la corresponsabilidad en la evangelización. Una corresponsabilidad que exige nuevas estructuras eclesiales para la misión universal, para la evangelización y para la inculturación¹⁴¹.

Considerando el desarrollo de las medidas canónicas actuales y ciertos documentos oficiales¹⁴² que pretenden establecer una cierta subordinación de las Iglesias locales en el marco de la comunión jerárquica¹⁴³, subrayemos ahora las conclusiones a las que llega el profesor H. Legrand en lo que se refiere a las Iglesias regionales¹⁴⁴.

Al final de la presentación de la teología de la Iglesia regional según H. Legrand, pensamos que el concepto de Iglesia regional responde a los pedidos de la eclesiología de comunión en la exigencia de la catolicidad¹⁴⁵. La configuración eclesial, a la que llama este concepto, tiene la misión de promover la comunión, la apropiación y la particularización del cristianismo¹⁴⁶ en la relación Iglesia/mundo¹⁴⁷. Por tanto, es justo que la cuestión de las Iglesias regionales deba

¹³⁶ Cf. Préface de H. Legrand in I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, pp. 3. 6.

¹³⁷ *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », p. 323.

¹³⁸ *Id.*, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 299.

¹³⁹ *Id.*, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », p. 506.

¹⁴⁰ Cf. *Id.*, « Inverser Babel, mission de l'Église », pp. 300-343.

¹⁴¹ *Id.*, p. 334.

¹⁴² Cf. *Apostolos suos* 12, IV art. 2; *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, AAS 89, 1997, pp. 706-727.

¹⁴³ Cf. *Apostolos suos* 13; CIC, Can. 753. *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, AAS 89, 1997, pp. 706-727.

¹⁴⁴ H. Legrand, « Églises locales, régionales et église entière », p. 308.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 309.

¹⁴⁶ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 255.

¹⁴⁷ H. Legrand, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », p. 559.

representar "un campo de investigación decisivo para el futuro" y que requiera el esfuerzo común de pastores, teólogos, canonistas, historiadores y practicantes¹⁴⁸.

9.6.3. La Iglesia regional, una respuesta a la consistencia propia de las Iglesias locales según I. Ndongala Maduku

I. Ndongala Maduku es un sacerdote de la República Democrática del Congo. Le interesa la cuestión de la consistencia propia de las Iglesias locales y la comunión entre ellas con el fin de estructurar una teología de las Iglesias regionales. Como tal, puede ser citado entre los nuevos eclesiólogos africanos. La tesis que defendió en 1999, bajo la dirección de H. Legrand, aborda la cuestión específica de las Iglesias regionales como una elección fundamental que debe hacerse no en un espíritu de autonomía de las Iglesias de África, sino dentro de la *communio Ecclesiarum* y como oportunidad para que las Iglesias de África se hagan mayores como los patriarcados de Oriente y las Iglesias *sui iuris*¹⁴⁹. Abordar la cuestión de las Iglesias regionales, para él, es responder a las peticiones de la eclesiología de comunión desarrollada por Vaticano II¹⁵⁰ y es tener en cuenta las necesidades reales de las Iglesias locales del continente africano, pero también las particularidades contornos del *ethos* de los diferentes pueblos¹⁵¹. En las intenciones y en el planteamiento de I. Ndongala Maduku, está claro que la cuestión de las Iglesias regionales debe abordarse no de manera abstracta y general, sino sobre todo en el contexto de las Iglesias locales africanas. Su reflexión en este sentido complementa las presentaciones anteriores que más apoyan una visión occidental.

Para él, primero es necesario definir la realidad de las Iglesias locales antes de entrar en la teología de las Iglesias regionales. Luego comienza definiendo a la Iglesia local como una comunidad que, bajo la influencia del Espíritu Santo, hace presente a la Iglesia entera en un lugar determinado. La Iglesia local para él es una comunidad que: bajo la presidencia del obispo, reúne al pueblo cristiano de un lugar circunscrito. El obispo en comunión con toda la Iglesia, con la asistencia de los laicos y de su presbiterio, proclama allí la muerte y resurrección de Jesús en la celebración eucarística¹⁵².

Notamos en él la insistencia en el lugar de arraigo de la Iglesia local. Este arraigo da una asignación particular y específica del espacio humano del pueblo cristiano que el Señor convoca y reúne. Cada Iglesia local, que es el pueblo de Dios, tiene, por así decirlo, una especificidad local basada en su ambiente de surgimiento y en su lugar de arraigo marcado por factores sociales, históricos y culturales¹⁵³. Esta especificación local, esta *localidad*, es también omnipresente en la Escritura: en efecto, se dice que la Iglesia es la Iglesia de un lugar.

¹⁴⁸ *Id.*, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », p. 496.

¹⁴⁹ Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p.309.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵¹ *Id.*, p. 213.

¹⁵² Cf. A. Antón, « Le *status* théologique des conférences épiscopales », pp. 262-269.

¹⁵³ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 209.

Con respecto a esta visión de la Iglesia que se realiza en un lugar¹⁵⁴ y que se une a la de J.-M. Tillard¹⁵⁵, I. Ndongala destaca que la Iglesia local se realiza gracias a una pertenencia múltiple: personas, tradición cultural, historia. La Iglesia local no puede realizarse en una universalidad preexistente, porque no puede recibir su identidad desde un lugar geográfico¹⁵⁶. Tiene, por así decirlo, una consistencia propia, particular y específica. Confiesa su fe en su tierra y en su cultura, es su *estar-en-el-mundo* lo que se vive aquí y no en otra parte. Esto es lo que abre la cuestión de la inculturación en I. Ndongala Maduku ya que la Iglesia local celebra al Señor (liturgia), da cuenta de su fe y la profundiza (teología), define las normas morales (ética) y establece las reglas relativas a las realidades socio jurídicas (derecho)¹⁵⁷. En este espacio que constituye la Iglesia local, cabe la variedad en el vestir, es decir, la integración de la diversidad y la diferencia. Pero la Iglesia local tampoco puede quedarse clavada en su lugar de raíz, ya que es un nudo de relaciones como el ser humano en la antropología bantú¹⁵⁸. En la perspectiva de que las Iglesias de África también deben desarrollar vínculos de comunión y comunicación, I. Ndongala introduce la cuestión de la identidad de las agrupaciones de estas Iglesias que conducirá a la realidad de las Iglesias regionales.

Teniendo en cuenta que su reflexión está enraizada en el contexto de las Iglesias locales en África, muestra en qué términos la cuestión de la identidad de las Iglesias de África ha sido planteada por los teólogos africanos¹⁵⁹. Su análisis le permite identificar que la cuestión de la identidad de las Iglesias africanas no puede plantearse en términos de autonomía, sino en términos de su *mutua inclusión*. Una cosa nos parece segura: es desarrollando la comunión y la comunicación entre ellas que las Iglesias de África podrán afirmar su identidad en un movimiento centrípeto y centrífugo: *ad intra* y *ad extra*.

I. Ndongala ha optado por dar su aporte dentro de la eclesiología de comunión apoyándose en Vaticano II, lo que permite así que su reflexión tenga un fundamento sólido. Sin embargo, observa que los textos conciliares todavía no han recibido una traducción institucional en el sentido de agrupaciones orgánicas que gozarían de su propia disciplina, su propio uso litúrgico, su patrimonio litúrgico y espiritual (LG 23; OE 2; AG 22). Es esta observación la que lo llevó a comprometerse en el fortalecimiento de la teología de las Iglesias locales, viendo la comunión de Iglesias locales en forma de agrupaciones regionales de Iglesias a través de Iglesias regionales¹⁶⁰. Luego destaca la relevancia y las cuestiones eclesiológicas de las Iglesias regionales que define como entidades orgánicas que

¹⁵⁴ Cf. H. Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », pp. 145-180.

¹⁵⁵ Cf. J. M. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, pp. 34-40.

¹⁵⁶ I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 212.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

¹⁵⁸ I. Ndongala Maduku se apoya aquí en la antropología bantú y desarrolla que el *muntu* entre los bantúes es esencialmente un nudo de relaciones y se define como un ser-con-otros. Por eso siempre se le designa en su relación con los demás como hijo (hija) de tal o cual, padre (madre) de tal o cual persona, hermano (hermana) de alguien. Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 213.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 261.

reúnen Iglesias con una historia, cultura y desafíos comunes y que permitirán la coherencia específica de las Iglesias de África¹⁶¹.

La realidad de las Iglesias regionales, para él, depende no sólo de la identidad de las Iglesias, sino también del desarrollo de la comunión y la comunicación entre ellas. Para él, es importante que las Iglesias de África puedan ejercer también su propia responsabilidad dentro de esta comunión¹⁶². Se debe enfatizar fuertemente que su teología de la Iglesia regional no excluye una primacía que respete la paridad cualitativa de las Iglesias locales y la dimensión de la catolicidad de la Iglesia¹⁶³. Según él, esta teología debe demostrar que las formas actuales de relación entre las Iglesias y la de Roma no son las únicas posibles. Terminamos subrayando que la cuestión de las Iglesias regionales en su reflexión es un capítulo cargado de cuestiones pastorales, misioneras y ecuménicas. Va más allá que sus predecesores, ya que esboza con mayor extensión los fundamentos teológicos¹⁶⁴ de las Iglesias regionales y dedica buena parte de su estudio a las perspectivas que abre la realidad de las Iglesias regionales en el contexto africano¹⁶⁵. Declara que la *communio Ecclesiarum* es el gran eje de la fundamentación teológica de las Iglesias regionales. Esta *communio Ecclesiarum*, cuyas implicaciones eclesiológicas establecen una correlación entre unidad y diversidad, se articula según él en la Trinidad, modelo supremo y principio mismo de la Iglesia. La finalidad de la Iglesia, según él, es actualizar afectivamente y estructuralmente la comunión que existe en la Trinidad a nivel de las Iglesias locales y de los discípulos de Cristo. La realidad de las Iglesias regionales, según repite este autor, permite pensar e imaginar hoy el futuro de la Iglesia. Según él, la realidad de las Iglesias regionales debe ser capaz de permitir una reestructuración del patriarcado de Occidente, porque su configuración actual es una simple contingencia histórica que no tiene en cuenta el surgimiento de otras tradiciones particulares y grandes áreas culturales y religiosas como es el caso de África, América Latina, Asia y Oceanía¹⁶⁶.

9.7. Fundamentos teológicos de las Iglesias regionales

A partir del análisis de los datos de los teólogos estudiados anteriormente, se puede encontrar el fundamento teológico de las Iglesias regionales en el modelo de la *communio Ecclesiarum*, pero articulada a la Trinidad que según LG 4 es el modelo supremo y el principio mismo de la Iglesia¹⁶⁷. La Iglesia regional tiene pues una estructura trinitaria en la que se expresa la unidad diferenciada y recíproca del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG 2,3 y 4; AG 2,3 y 4). La eclesiológica de la Iglesia regional es esencialmente trinitaria. De hecho, como señaló G. Philips, en

¹⁶¹ Cf. *Id.*, p.167-214.

¹⁶² *Id.*, p. 166.

¹⁶³ A. Wittebols, *Acta et doc.* II, 5, p. 197.

¹⁶⁴ Cf. I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, pp. 251-255.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 265-302.

¹⁶⁶ Además de la reestructuración discutida anteriormente, las Iglesias regionales promoverán y establecerán prácticas institucionales de comunión.

¹⁶⁷ Cf. LG 4 ; SC 6 ; CD 11 ; PO 1 ; OT 8 ; AG 7 ; UR 15.

la Iglesia, todo comienza y termina con la Santísima Trinidad¹⁶⁸. Sólo resta deducir las implicaciones teológicas y prácticas de este paradigma: Trinidad es la armonización entre diversidad (geográfica, sociocultural, histórica) y pluralidad; variedad y pluriformidad. La Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo participa de la comunión trinitaria, se arraiga en ella y se realiza como *koinonía* local, regional y universal. Vaticano II fundó la unidad y la diversidad en las procesiones trinitarias para afirmar el reconocimiento y el respeto de las identidades de las diversas expresiones culturales. Aquí entendemos que desde el fundamento y modelo trinitario, la Iglesia regional quiere ser la concreción y la realización de esta universalidad que integra la diversidad geográfica, sociocultural e histórica. Es el reconocimiento y la promoción de la particularidad de la Iglesia. Estamos en presencia de una eclesiología de *comunión de las diferencias y afirmación regulada* de las particularidades, según palabras de J.M. Tillard¹⁶⁹.

En definitiva, el fundamento teológico de las Iglesias regionales se encuentra en la Trinidad y en la *communio Ecclesiarum*. Partiendo de la estructura trinitaria de la Iglesia, podemos repensar la unidad y articularla con la diversidad y la multiplicidad. En esta perspectiva, catolicidad, unidad, diversidad y multiplicidad van de la mano. Se rigen por el principio de Pentecostés por el que sólo el Espíritu Santo ordena todos los dones, talentos, culturas, etc., para la edificación de la Iglesia. Hablamos, pues, de inculturación, es decir, del doble movimiento de enriquecimiento recíproco entre Evangelio y cultura. Aquí se hace posible, entre otras cosas, la acogida de la diferencia, la diversidad, la promoción y el respeto del patrimonio religioso, antropológico y sociocultural de los diferentes pueblos.

Queda una cuestión por fundar el ministerio episcopal en la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África desde la Iglesia regional. ¿Son las Iglesias regionales *ius divinum* o *ius ecclesiasticum*? Esta nos parece una cuestión fundamental de nuestro análisis en la medida en que debemos fundamentar la teología del episcopado en la familia de la Iglesia sobre una base teológica y eclesiológica decisiva. Sin querer entrar en los detalles y complejidades de esta distinción entre *ius divinum* e *ius ecclesiasticum*, analizaremos las propuestas de tres teólogos ya presentes en este estudio. Este es H-J. Pottmeyer, H. Müller y H. Legrand.

Para H-J. Pottmeyer, lo que se dice del fundamento teológico de las conferencias episcopales, puede afirmarse *mutatis mutandis* de las Iglesias regionales. Otros mantienen la posición clásica consistente en afirmar que sólo el ministerio del obispo diocesano dentro de la Iglesia local y el del Papa en toda la Iglesia son de *iure divino*, relegando así, erróneamente, lo que impropriamente llaman instancias intermedias en el *ius ecclesiasticum*. Las Iglesias regionales derivarían pues de la organización, de la forma concreta de la Iglesia, por tanto del derecho eclesiástico. Muchos teólogos como H. Müller han encontrado esta

¹⁶⁸ Cf. G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, p.330.

¹⁶⁹ Cf. J.M. Tillard, « L'universel et le local. Réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales » in *Irénikon*, 60, 1987, pp.483-494.

declaración muy simplista e incompleta. Una opinión que compartimos y que cada vez gana más terreno en la reflexión teológica actual.

Por su parte, todavía en el coloquio de Salamanca, H. Legrand, partiendo de los desarrollos de H. Müller, señala que "no se puede hablar de derecho divino en estado puro, fuera del derecho humano que lo mediatiza" y precisa que el derecho divino conoce varios registros o niveles de expresión y concreción. Esto le lleva a concluir que el *ius divinum* se materializa en diversas formas históricas según el derecho, los lugares y los tiempos. Es en este sentido que, siguiendo el ejemplo de G. Greshake, afirma la importancia de las Iglesias regionales, basándose en datos históricos que afirman la precedencia de ciertas sedes episcopales definidas por Nicea I y observadas por la Iglesia, así como la evocación por Vaticano II de la divina providencia sobre la reunión orgánica de las Iglesias locales. Por eso, a partir de estas referencias, G. Greshake reconoce en las Iglesias regionales una cualidad que va más allá de los derechos humanos. Por su parte, W. Kasper, aplica a las Iglesias regionales lo que se dice de las conferencias episcopales: Son *iure ecclesiastico*, sed cum fundamento in *iure divino*¹⁷⁰.

9.8. Cuestiones eclesiológicas de las Iglesias regionales como fundamento de la teología del episcopado en la Iglesia-familia

La especificidad de las Iglesias regionales es que comparten ciertos elementos característicos geográficos, históricos y culturales, y pueden reunirse en una unidad orgánica para salvaguardar su especificidad o *proprium*. Una unidad, como ya se ha dicho, que se expresa en el misterio de la Eucaristía y en la unidad del episcopado. A lo largo de la historia han ido adquiriendo cuerpos institucionales que fueron también verdaderos primados regionales: Iglesias principales y luego patriarcados. Fue con el fin de salvaguardarlo de este *proprium* que los obispos africanos recurrieron a él durante el concilio para proponer una nueva configuración eclesial basada no en una consideración geográfica como es el caso actualmente, sino en grandes grupos culturales. Para los teólogos africanos posteriores al concilio, es necesario repensar una nueva configuración eclesial que requiere la integración de la diversidad regional, cultural y geográfica en la visibilidad de la Iglesia universal. Así, señala I. Ndongala, la *unidad* se articulará con la *diversidad*, lo *particular* con la *catolicidad*. Aquí, la diversidad es vista como una riqueza, es incluso más legítimada según Juan Pablo II y no se opondría en absoluto a la unidad de la Iglesia. Diversidad es realizar en la vida concreta de la Iglesia lo que hace el Espíritu, es decir rehacer en el espíritu de Pentecostés lo que deshizo Babel. En este sentido, la diversidad se convierte en sinónimo de catolicidad.

Además, una de las especificidades de las Iglesias regionales además de la diversidad en la unidad es la *ubicación* que les permite afirmar su propia

¹⁷⁰ Cf. W. Kasper, « Der theologische Status der Bischofskonferenzen », in Theologische Quartalschrift, 167, 1987 pp. 1-6. Las Conferencias Episcopales son de derecho eclesiástico, pero constituyen una traducción del afecto colegial del episcopado, que es consustancial a la realidad ontológico-sacramental del episcopado y su dimensión colegial. Cf. J. Manzanares, "Reflexiones sobre el documento "Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales", in REDC, 46, 1989, p. 191.

consistencia y su diversidad a través de instancias regionales de coordinación capaces de evangelizar las particularidades culturales y cualquier particularidad. Por supuesto, Roma está a menudo demasiado lejos para responder a todas las preguntas que tienen un carácter regional específico. Como se ha señalado anteriormente, compartimos la propuesta de ciertos teólogos como G. Greshake y H-J Pottmeyer en la sugerencia de una estructura triádica: Iglesia local-Iglesia regional-Iglesia entera como superación de la estructura dual (Iglesia local-Iglesia entera).

Fiel a los desarrollos de los teólogos antes citados, I. Ndongala piensa encontrar esta realización de las Iglesias regionales en la antigua tradición de los patriarcados como unidades eclesiales que han promovido la comunión de las Iglesias hermanas. Como ya sabemos, la teología actual, aunque reconoce aspectos positivos a las conferencias episcopales, pero una cosa es cierta: siguen siendo según el estado actual y su naturaleza jurídica de autoridades puramente administrativas y de acción conjunta de los obispos con poder limitado y cuya autoridad sigue siendo *intuitu personae*¹⁷¹. Si el criterio geográfico es el más retenido para la delimitación y división de las Iglesias locales y de las conferencias episcopales, nacionales o continentales, el de las Iglesias regionales es muy diferente. Si en el primer caso la división administrativa es seguida y respetada en la mayoría de los casos, en el segundo es necesario tener en cuenta parámetros como la homogeneidad social, cultural, histórica y tradicional. Aquí, lo que importa es el elemento humano, no el geográfico.

En esta comunión regional, las Iglesias locales son Iglesias hermanas y se reciben como tales. Según H. Müller, esta recepción se puede descomponer en varios términos como apropiación, incorporación, transformación, cambio, enriquecimiento, asimilación, realización. Y se refiere a elementos fundamentales del ser eclesial como la disciplina, las costumbres, las prescripciones dogmáticas, las normas éticas, la moral, la pastoral e incluso los ministerios. Así las Iglesias locales reciben y ofrecen al mismo tiempo, por lo que una de sus notas características es la comunión entre ellas y con Roma, que, “presidiendo la caridad, garantiza las legítimas diversidades y cuida al mismo tiempo de que, lejos de perjudicar la unidad, las particularidades, por el contrario, le son provechosas”¹⁷². Aquí se deben evitar los escollos para evitar el sectarismo eclesial, el nacionalismo eclesial, el regionalismo eclesial y todas las formas de fundamentalismos eclesiales o particularismos eclesiales excluyentes. No se pueden concebir las Iglesias regionales fuera de la comunión con Roma y las demás Iglesias regionales. Tantos elementos teológicos que permiten estructurar un discurso teológico relevante en la Iglesia-familia.

¹⁷¹ Cf. J. R. Villar-Saldaña, «Fundamentos teológicos de las conferencias episcopales» in *Anuario de Derecho Canonico*, 6, abril 2017, pp.119-139.

¹⁷² LG 13.

Conclusión

A modo de conclusión de este desarrollo, podemos decir que además de tener los fundamentos eclesiológicos tradicionales que son la teología de la Iglesia local, y las notas características del episcopado que son la sacramentalidad (LG 21); la *colegialidad* (LG 22-23); los *tria munera* (LG 24-27), hay que considerar que la eclesiología de las Iglesias regionales permite ir más allá del binomio colegialidad-primado que ha sido una de las notas características de la teología conciliar del episcopado. Este conjunto de elementos nos permite vislumbrar una nueva reanudación de la doctrina de la colegialidad en el contexto de la Iglesia, una colegialidad renovada basada en principios eclesiológicos vinculados a la especificidad de la Iglesia-familia.

CAPÍTULO 10. LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS : UNA RECONFIGURACIÓN DEL *AFFECTUS COLLEGIALIS*

Introducción

En línea con los desarrollos eclesiológicos precedentes, el presente capítulo pretende ser una propuesta teológica de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia. Como ya se indicó anteriormente, para no caer más en los límites de la praxis actual, quiere ser contextualizada, renovada, repensada de acuerdo con los datos normativos del NT, de la tradición, del magisterio, de los recientes desarrollos de la teología sobre la cuestión, teniendo en cuenta la afirmación de la especificidad o *proprium* de la Iglesia-familia, las peticiones relativas a la autonomía de las Iglesias locales de África como Iglesias-sujetos, la revalorización del colegio episcopal frente al primado y una conversión del ejercicio del ministerio de Pedro, etc. Un impulso que será la base de esta reflexión es el aporte de la reforma o *conversión de la colegialidad* iniciada por el Papa Francisco desde su acceso al ministerio petrino. Vamos a responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo estructurar una teología de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia? ¿Cuáles serían sus elementos fundacionales?¹

En primer lugar, repasaremos la génesis histórica de la colegialidad y su aparición en el debate conciliar, la doctrina de la colegialidad, su ejercicio y diferentes expresiones. Luego analizaremos los términos del debate actual sobre la colegialidad episcopal desde los límites observados en su práctica actual. Finalmente, nos detendremos en las perspectivas de una teología renovada de la colegialidad a nivel de la Iglesia-familia de Dios.

10.1. La colegialidad episcopal: génesis histórica

El estudio de la historia de la colegialidad hace uso de fuentes de diversa procedencia. Partiremos de fuentes jurídicas, históricas, bíblicas y patrísticas y terminaremos con el análisis de la teología conciliar de la colegialidad, en particular con el análisis de LG.

10.1.1. En el derecho antiguo

En sí mismo, el *colegio* es una congregación de iguales, es sinónimo de colectivo, comunitario, fraterno, constante, global, etc. Así definía el derecho romano la realidad del colegio. Encontramos en Ulpiano, hombre, político y jurista romano del siglo III d. de J. C, esta afirmación: *Collegiarum appellatione hi continenter qui sunt eiusdem potestatis*, es decir bajo el apelativo de colegas se entienden los que tienen el mismo poder².

La expresión *collegium* no es evangélica, proviene del derecho asociativo romano, que reunía bajo este nombre las muchas formas antiguas de sociabilidad,

¹ Cf. J-P. Jossua, J. Lécuyer, « Etudes sur la collégialité épiscopale » in *RSR*, 39, 1965. pp. 385-387.

² *Dig.* 50, 16,173.

parentesco, generaciones o vecindad, profesión, cultura o, sobre todo, de culto: en Roma había en particular *collegia sacerdotum populi Romani*. La palabra *colegas* designa a los que se rigen por la misma ley, y que por tanto tienen los mismos derechos y mismos deberes. Los senadores romanos, por ejemplo, eran colegas. Y la colegialidad designará, por tanto, una forma de organización del poder que confía la función ejecutiva a varias personas, o incluso un principio que guía las acciones de un grupo de sujetos que tienen el mismo estatus y por el cual asumen colectivamente las decisiones tomadas por la mayoría de sus miembros.

10.1.2. Argumentos escriturísticos

La doctrina de la colegialidad, nota característica del episcopado, encuentra su fundamento en los evangelios donde el Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que Él quiso, eligió a doce para que viviesen con Él y para enviarlos a predicar el reino de Dios (Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); a estos Apóstoles (Lc 6,13) los instituyó a modo de *colegio*, es decir, de grupo estable y permanente. Estarán así unidos, en su ser apóstoles y actuar, de manera colegiada, antes y después de la Pascua. También podemos añadir su función simbólica y colegial: son 12 y representan el Israel escatológico, el verdadero Israel. Además, esta nota colegial del grupo apostólico es, pues, por disposición del mismo Señor, (*ius divinum*) y no de una conveniencia sociológica.

Asimismo, la colegialidad siempre se asocia con la primacía. Los dos términos se llaman, se armonizan y se refuerzan mutuamente, según la voluntad de Jesucristo que llamó a los Doce dando a Pedro para ser la roca, el centro de unidad del colegio: “Así como, por orden del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles que forman un solo colegio apostólico, al frente del cual puso a Pedro, elegido de entre ellos mismos (Jn 21,15-17)”. En efecto, vemos a Pedro, no solo frente a la Iglesia naciente, sino también en medio de los Doce y a la cabeza de ellos, por voluntad de Cristo : Tú eres Pedro, y sobre esta Roca edificaré mi Iglesia. El Señor estableció *solamente* a Simón como roca y portador de las llaves de la Iglesia (Mt 16,18-19) y le constituyó Pastor de toda su grey (Jn 21, 15 ss); pero el oficio de atar y desatar dado a Pedro (Mt 16,19) consta que fue dado también al Colegio de los apóstoles unido a su Cabeza (Mt 18, 18; 28,16-20). Se pueden tomar otros versículos (Hch 1.15; 2, 14; 15,7 y Jn 20,3-8), para atestiguar el primado de Pedro entre los apóstoles y en los que aparece claramente que Pedro ocupaba un lugar especial en el grupo apostólico y más tarde en la Iglesia primitiva.

10.1.3. Argumento patrístico

Así lo entendió también Cipriano, obispo de Cartago en el siglo III, gran teórico de la colegialidad episcopal, si bien no fue el inventor de la fórmula "colegio de obispos" que le parece sugerida por Tertuliano, quien antes él describió a la Iglesia como una *colección* de obispos³.

³ Cf. *De Pudicitia*, 21,17. CPL 30.

Según A. De Halleux, cuestionando este *entusiasmo* por el término *colegialidad*, lo justifica por la preocupación de establecer un equilibrio entre dos teologías: reequilibrar una eclesiología unilateralmente primacial por una teología del episcopado⁴. Pero, por qué este entusiasmo por el término *colegialidad*?

Según él, el primer testigo de la cristianización del término *collegium* y el probable creador del neologismo *collegialitas* es Cipriano de Cartago, quien presidió una Iglesia africana floreciente y socialmente influyente a mediados del siglo III. Cipriano ya reservó la noción jurídica de *colegio* para los obispos, también fue uno de los primeros en calificarlos comúnmente como *sacerdotes*. El *collegium sacerdotum* de la Iglesia testimonia así al mismo tiempo una *secularización* y una *sacralización* del ministerio episcopal: la eclesiología se encuentra ya comprometida en el camino del *carácter* sacerdotal que será definido por Trento.

10.1.4. Vaticano II

Una comprensión juiciosa de la colegialidad debe partir de la primacía papal y viceversa. La colegialidad fue vista por algunos teólogos como una de las ideas rectoras del Vaticano II después de la primacía papal y la infalibilidad de *Pastor aeternus*⁵. Según U. Betti, Vaticano II debía completar e integrar la enseñanza de Vaticano I limitándose únicamente, contra su voluntad, a las prerrogativas del primado universal y del magisterio infalible del Romano Pontífice⁶. Ante esta impresión de camino inacabado, Vaticano II habría tenido la misión de precisar el papel, las funciones, el lugar y las atribuciones de los obispos, como complemento constituido por su colegialidad al primado personal del Papa⁷.

Este recurso es una clave hermenéutica esencial; porque, como argumenta M.O'Gara, comprender la colegialidad correctamente hoy requiere una comprensión profunda de la enseñanza de Vaticano I sobre la primacía. Sin esto, el significado de colegialidad no puede ser identificado, evaluado, transpuesto y vinculado a las discusiones contemporáneas⁸.

En realidad, existe una correlación entre primado y colegialidad, de modo que no se puede estudiar la función del Papa, sucesor de Pedro, independientemente de la función de los obispos, sucesores de los apóstoles y viceversa. En efecto, definir aisladamente el primado del Papa sin mencionar su vínculo esencial con el apostolado colegial de los obispos, es prejuzgar esta misma verdad que se vuelve oscura, ininteligible, despojada de sus raíces y arrancada de su medio orgánico⁹.

Es precisamente un equilibrio entre dos concepciones eclesiológicas lo que se expresó en la puesta en marcha de la Iglesia hacia esta doctrina. Algunos,

⁴ Cf. A. De Halleux, « La collégialité dans l'Église ancienne », in *RTL*, 24^e année, fasc. 4, 1993. pp. 433-454.

⁵ Cf. G. Thils, « Précisions sur l'infailibilité papale » in *RTL*, 1^e année, fasc. 2, 1970. pp. 183-190.

⁶ U. Betti, *Histoire chronologique de la Constitution, dans l'Église de Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, p. 58

⁷ Cf. H. J. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté au III^{ème} millénaire, une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001, p.89.

⁸ Cf. M. O'Gara, « Three Successive Steps Toward Understanding Papal Primacy in Vatican I », in *The Jurist*, 64, 2003, p.78.

⁹ Cf. G. Dejaifve, « Primauté et collégialité au premier Concile du Vatican », in B.D. Dupuy et Y. Congar, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, p.89.

basándose en las definiciones de *Pastor aeternus*, insisten en la primacía papal evitando que el espíritu democrático ponga en duda el papel y las prerrogativas del Papa¹⁰. Otros, en cambio, precisamente desde o inspirados en la teología ortodoxa, contemplan en primer lugar la Iglesia local constituida en torno a la Eucaristía, animada por el Espíritu Santo y dirigida por su propio obispo, pastor, y temiendo un centralismo romano, cada vez más desmedido, privilegian el camino de la revalorización del episcopado y de la Iglesia local. Volveremos sobre esto en la parte de nuestra investigación dedicada a las perspectivas.

P. Eyt en un artículo trazó la génesis histórica de la colegialidad, desde su advenimiento mitigado hasta su imposición en el debate conciliar al hacer de la intervención del cardenal Liénart en la sesión del 13 de octubre de 1962, el momento inicial de la aparición de la colegialidad en el debate conciliar para una rectificación de la metodología procesal¹¹.

Durante uno de los momentos esenciales del concilio, en la sesión del 13 de octubre de 1962, a propósito de una cuestión de procedimiento, el cardenal Liénart pidió específicamente que las conferencias episcopales pudieran consultarse juntas para proceder a la elección de los miembros de las comisiones. La intervención del obispo de Lille recibió el asentimiento casi unánime. Como han señalado algunos sagaces observadores, fue al mismo tiempo que se tomaba posición sobre un problema esencial de procedimiento, la entrada en juego, no menos decisiva, de la noción de colegialidad en el concilio. De hecho, el cardenal había presentado una moción de destitución motivada por la necesidad de una consulta previa entre los miembros de las diversas conferencias episcopales para permitir a los Padres conocer mejor a los candidatos¹².

A partir de este artículo, podemos resumir los siguientes pasos:

1. La asamblea no sintió un entusiasmo determinado por el esquema *De Ecclesia* distribuido a los Padres el 23 de noviembre de 1962. La primera discusión, que tuvo lugar del 1 al 7 de diciembre, requirió una profunda reelaboración del texto.
2. Así que se volvió al trabajo y se creó una subcomisión para elaborar un texto profundamente renovado para presentarlo en la segunda sesión. El Capítulo II titulado "La constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente del episcopado" aborda en dos párrafos el problema de la colegialidad.
3. Sobre este punto se discutió durante la 2ª sesión, del 4 al 16 de octubre de 1963. Pocos días después, el 29 de octubre, una consulta de los Padres sobre cinco cuestiones, cuatro de las cuales concernían al episcopado, dio resultados esperanzadores para la comisión y permitió pasar de ahora en adelante a una redacción definitiva.
4. Así, después de un minucioso trabajo de la *Comisión Doctrinal*, que recibió numerosas opiniones durante la entresesión, se pudo dirigir a los Padres el esquema *De Ecclesia* con su capítulo II sobre "La constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente del episcopado" en julio de 1964. Durante la 3ª sesión, este mismo capítulo fue sometido a dos votaciones, una sobre los párrafos relativos al episcopado en general, la otra sobre los números relativos a las funciones de los obispos, presbíteros y diáconos.

¹⁰ Cf. P. Eyt, « La collégialité » in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et il Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome 28-30 mai 1986) Rome, École Française de Rome, 1989. pp. 539-548.

¹¹ *Ibid.*, p. 540.

¹² Cf. J. Wicks, « I teologi al Vaticano II. Momenti e modalità del loro contributo al Concilio » in *Humanitas*, 59, Brescia, Morcelliana, pp. 1012-1038.

5. El texto reformado y aclarado fue aprobado el 17 de noviembre por 2.099 *placet*, 46 nulos y 1 voto nulo. El 21 de noviembre, toda la constitución recibió la aprobación con 2.151 *placet* a 5 *non placet*.

Así, la doctrina de la colegialidad, aunque la palabra no aparecía en el texto inicial, estaba pues en el corazón mismo de LG aceptada por el concilio y se convirtió en el tema esencial del esquema inicial. Se impuso desde los primeros días de preparación del concilio hasta convertirse en uno de sus temas esenciales.

10.1.5. ¿Cuál es el lugar de la colegialidad en LG?

Reflexionar sobre el lugar de la colegialidad episcopal en la eclesiología de LG es, de hecho, colocar la doctrina de la colegialidad en el centro de la eclesiología y la teología del Vaticano II.

Se han utilizado varias expresiones para dar cuenta del lugar de la colegialidad en la eclesiología de LG, y más allá incluso en el concilio como un todo. Las más destacadas fueron la “columna vertebral de todo el concilio”¹³ empleada por U. Betti y “centro de gravedad del Vaticano II”¹⁴ como sugirió A. Wenger. Para comprender el lugar central de la colegialidad en la eclesiología conciliar, procederemos de manera progresiva y esquemática.

El punto de partida de la eclesiología conciliar es, a juicio de muchos, la *eclesiología eucarística* que es en realidad la visión eclesiológica de LG, una recuperación y una aportación notoria de la eclesiología ortodoxa de la que J. Zizioulas fue uno de los grandes artífices. Los primeros fundamentos de su pensamiento están contenidos en su tesis sobre la unidad de la Iglesia en la Eucaristía durante los tres primeros siglos¹⁵. El fundamento de la eclesiología y su alma se encuentran en la Eucaristía.

Según H. de Lubac, el punto de partida de la eclesiología de LG es la relación interior recíproca en la realidad del Cuerpo de Cristo, la Iglesia y la Eucaristía. La Eucaristía hace a la Iglesia como la Iglesia, por el poder del Espíritu de Cristo, hace a la Eucaristía. La Iglesia expresa su realidad última cuando se reúne para y por la Eucaristía, sacrificio del Hijo ofrecido al Padre en el Espíritu¹⁶.

Ahora bien, es precisamente aquí, y LG lo afirma explícitamente, que el episcopado adquiere su pleno significado sacramental al significar y realizar precisamente la relación orgánica entre la Iglesia particular y la Iglesia universal¹⁷.

Así, el colegio episcopal no constituye la yuxtaposición de individuos con competencias estrictamente definidas y celosamente reservadas a una comunidad considerada como propiedad. Más bien, el episcopado constituye, en la misma dinámica del sacramento que lo funda, un cuerpo, un grupo, una cadena, un *ordo*, en suma, un *colegio* en el sentido que Vaticano II supo encontrar en una tradición unánime.

¹³ U. Betti, *Histoire chronologique de la Constitution, dans l'Eglise de Vatican II*, p. 56.

¹⁴ A. Wenger, *Vatican II*, Paris, Centurion, 1963-1965, p.67.

¹⁵ Cf. J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, DDB, 1994, p.90.

¹⁶ H. de Lubac, *Corpus Mysticum : Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris, Cerf, 1944, p.87.

¹⁷ LG 26.

10.2. Doctrina y praxis de la colegialidad episcopal

La mayor parte de las investigaciones realizadas sobre la colegialidad episcopal subrayan el hecho de que es parte de la estructura misma de la Iglesia, no es un elemento extraño, aunque su expresión y sus diferentes modos de ejercicio están hoy sujetos a profundos cuestionamientos.

10.2.1. ¿Qué es la colegialidad?

Es propiedad del episcopado, según la cual todos los obispos juntos forman un solo cuerpo solidariamente responsable de la Iglesia universal, bajo la autoridad del obispo de Roma, sucesor de Pedro y pastor supremo de la Iglesia. No podemos, pues, oponer la colegialidad de los obispos y el primado del Papa, ya que no hay colegio episcopal sin su cabeza, que es el obispo de Roma. En otras palabras, en esta construcción orgánica que es la Iglesia, el Papa aparece como la clave del edificio, inseparable de la bóveda que constituyen los obispos. Y la colegialidad es garante de la diversidad de la Iglesia, al mismo tiempo que de su unidad.

Según G. Woimbée, *collegium*, en la antigüedad romana, designaba a la *societas aequalium*¹⁸. Y si el derecho de la Iglesia lo usa a veces en este sentido jurídico civil, cuando se refiere a los obispos y a la autoridad suprema en la Iglesia, le da una forma *sui generis*. Como idea directiva de la teología conciliar del episcopado, la colegialidad tiene su raíz en el hecho de que los obispos forman un colegio: hablamos entonces de un colegio episcopal. Está intrínsecamente ligado a la naturaleza misma del episcopado, por tanto, sólo por la consagración episcopal se llega a ser miembro del colegio, pero también al hecho de que el carácter del episcopado no se limita a los actos del colegio. La colegialidad caracteriza el ministerio episcopal sin reducirlo a este aspecto. Además, la colegialidad sólo existe por la comunión de la que es expresión a nivel episcopal. Finalmente, la colegialidad está siempre asociada a la primacía: *cum Petro, sub Petro*. Los dos términos se llaman, se combinan y se refuerzan mutuamente, según la voluntad de Jesucristo que llamó a los Doce dando a Pedro para que fuera la roca, el centro de unidad del colegio de los apóstoles. Teológicamente hablando, la colegialidad reúne un conjunto de elementos fundamentales: la existencia de un colegio episcopal, el primado petrino, la sacramentalidad episcopal y las diversas modalidades de ejercicio de esta colegialidad. Según el derecho de la Iglesia y la enseñanza de LG 25, el colegio episcopal también es sujeto de la potestad suprema y plenaria sobre toda la Iglesia¹⁹. El obispo de Roma no la tiene en exclusiva. La autoridad única la tiene él personalmente y el colegio presidido por él y unido a él. La colegialidad designa legalmente el segundo modo de ejercicio de la autoridad suprema.

¹⁸ G. Woimbée, *La collégialité épiscopale*, in Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège, 2013, pp.255- 257.

¹⁹ CIC, Can.336.

10.2.2. El ejercicio y las diversas expresiones de la colegialidad episcopal

De entrada, debe reconocerse que la colegialidad episcopal que sucede a la colegialidad de los apóstoles sólo puede ser universal y permanente, y concierne a la totalidad del cuerpo episcopal en unión con su Cabeza.

El colegio es permanente por la permanencia de la misión evangelizadora expresada por el *euntes docete omnes gentes* o imperativo misionero (Mt 28,19). En él subsiste perpetuamente el cuerpo apostólico. En consecuencia, existe incluso fuera del tiempo en que el Papa no lo convoca. Si su autoridad depende del Romano Pontífice, su existencia no. Por tanto, existe incluso cuando no está actuando, además, está siempre *in actu pleno*, incluso si el ejercicio de la colegialidad en sentido estricto no es permanente. Esto nos lleva a precisar las dos modalidades de ejercicio de la colegialidad: plenaria y parcial.

LG es explícito sobre las diferentes formas de expresar la colegialidad episcopal²⁰. En otras palabras, el colegio ejerce su pleno y supremo poder según varios modos de los cuales es juez el Romano Pontífice que lo preside²¹.

1) Solemnemente durante el concilio ecuménico,

2) De una manera no determinada por la acción unida de los obispos dispersos por el mundo bajo ciertas condiciones.

En estos dos casos, diremos de colegialidad que su realización es *plenaria*. Es importante señalar aquí el aspecto relativamente excepcional de la acción colegiada bajo estos dos aspectos. Positivamente, es una afirmación muy fuerte desde el punto de vista teológico y eclesiológico. Negativamente, también es limitante y hasta cierto punto cuestionable. En otros casos, se dirá que es *parcial*, como en el caso del Sínodo de los Obispos, el colegio de cardenales, las conferencias de obispos, los concilios particulares, la Curia Romana, los viajes pastorales del Papa y las *visitas ad limina*. Son las denominadas formas *extraordinarias* de ejercicio de la colegialidad.

En todos estos casos, la colegialidad se ejerce realmente. Se pueden distinguir dos elementos de esta objetividad real: el *affectus* y el *effectus*. El *effectus collegialis* constituye como la *base* (es la colegialidad *in actu*) mientras que el *affectus collegialis* constituye como el *cemento* o más precisamente el *espíritu* o *actitud* teologal de fe, esperanza y caridad mantenida por los miembros del colegio. En otras palabras, en la medida en que el colegio es permanente, pero donde la colegialidad es efectiva de manera permanente, este *affectus* y todas las instituciones e iniciativas que lo promueven juegan un papel determinante en la manifestación de los lazos mutuos de una auténtica fraternidad entre todos los obispos. Entendemos que hay una limitación precisa en la extensión del *effectus collegialis*.

No podemos cerrar esta presentación sin mencionar la contribución de J. Famerée en la explicación de la colegialidad episcopal que, según él, es *indisociable* de la colegialidad de las Iglesias, la *Communio Ecclesiarum*.

²⁰ LG 22.

²¹ CIC, Can.337.

10.3. Colegialidad episcopal *en debate*

Se trata de dar cuenta del origen, la historia, las tendencias y ciertas figuras del debate en torno a la colegialidad episcopal en el post concilio. La discusión cristalizó en torno a tres tendencias principales, aunque haya desarrollos o excrecencias en estos tres polos del debate: la tendencia conservadora que aboga por el mantenimiento de la disciplina vigente y la franca progresista que estipula la revisión de la doctrina y la práctica vigentes. Están separadas por una tendencia intermedia. Más precisamente, además de las formas de expresión de la colegialidad pueden existir otras?

Podemos afirmar que proviene de la formulación contenida incluso en LG, más precisamente en la formulación de la *NEP*²². A propósito del colegio episcopal, y diferenciando el *acto pleno* del *acto estrictamente colegial*: El colegio no está siempre en *pleno ejercicio*, mucho más es sólo a intervalos que actúa en un acto estrictamente colegiado con el consentimiento de su cabeza²³. La propia redacción de la *NEP* dejará un amplio vacío abierto a diversas interpretaciones del texto, que sin duda creará esta ola de preguntas por parte de teólogos y canonistas²⁴. Así, aunque el concilio no lo haga explícitamente, teólogos y canonistas han comenzado, en sus obras, a identificar y categorizar varios *tipos* de colegialidad: colegialidad en sentido estricto/sentido amplio, colegialidad afectiva/efectiva, colegialidad plena/parcial, colegialidad desde abajo/desde arriba, etc²⁵.

Para dar cuenta de este debate, nos referiremos a uno de los estudios más completos sobre el tema, es el trabajo de F. Guillemette. De entrada, reconoce que la cuestión de la fundamentación teológica de las conferencias episcopales se encuentra en la encrucijada de varias cuestiones que se debaten actualmente en la Iglesia²⁶. Varias propuestas han sido hechas por teólogos y canonistas. Evitando una categorización franca y una presentación exhaustiva de las figuras, las agruparemos según sus propuestas.

10.3.1. La tendencia progresista

Según ellos, las conferencias episcopales pueden beneficiarse de otra forma de colegialidad. Si la colegialidad como acción se limita a los dos supuestos previstos en LG 22, el apartado 23 evoca, precisamente respecto a las conferencias episcopales, un sentimiento colegial (*affectus collegialis*) mucho más amplio en sus posibilidades de expresión que acciones colegiadas en el sentido estricto del término. Por tanto, podemos legítimamente postular y hablar de una *gradación* en la colegialidad. Podemos citar:

²² Para la historia y teología de la *Nota Explicativa Praevia* (NEP), Cf. S. Maurice, «Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la *Nota Explicativa Praevia* (Lumen gentium, chap. III). Présenté avec introduction historique, annotations et annexes par Jan Grootaers, 1986 », in *RTL*, fasc. 1, 1989. pp. 96-97.

²³ Cf. F. Guillemette, *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.

²⁴ *NEP*, 4.

²⁵ Cf. K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, zweite Auflage, Freiburg im Br., 1963 ; J. Ratzinger, « La collégialité, développement théologique », in Baraúna, *L'Église de Vatican II*, Paris, Cerf, 1966, p. 78.

²⁶ Cf. F. Guillemette, *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, p.80.

10.3.1.1. Mons. Onclin: Colegialidad en estado *latente* o *habitual*

Sobre este tema, la perspectiva de Mons. Onclin, canonista de Lovaina y *peritus* del concilio y miembro de la famosa Squadra Belga²⁷ se sitúa en las primeras horas de un intento de reformulación. Ya lo había señalado al proponer que la colegialidad episcopal podría connotar otras formas de acción y, en consecuencia, encontrar cierta expresión en las actividades episcopales que traducen las solicitudes o incluso las obligaciones legalmente definidas que tienen los obispos en su calidad de miembros del colegio episcopal. Por eso el canonista propuso hablar de colegialidad en estado latente o habitual²⁸.

10.3.1.2 A. Antón: Colegialidad *parcial*

A. Antón en su intervención sobre el estatuto teológico de las conferencias episcopales durante el coloquio de Salamanca dirá que hay un ejercicio de la colegialidad episcopal que no es ni estricto ni pleno, que está reservado a la acción de cualquier colegio, pero que es más o menos parcial²⁹. Según él, hablar de la actividad de las conferencias episcopales como una actividad *verdaderamente* colegial, aunque *parcial*, distinguiendo así esta colegialidad parcial de la colegialidad plena y completa.

10.3.1.3. A. Dulles: expresiones *limitadas* de la colegialidad

Por su parte, A. Dulles habla de expresiones limitadas de la colegialidad. En el sentido más estricto, las acciones colegiales son las que proceden del episcopado universal como un cuerpo unido. Pero muchos teólogos, correctamente desde su punto de vista, ven las conferencias como expresiones *limitadas* de la colegialidad³⁰.

10.3.1.4. R. Sobanski: colegialidad *restringida*

R. Sobanski intervino en el coloquio de Salamanca sobre el estatuto jurídico de las conferencias episcopales en el Vaticano II. Según él, sólo se puede hablar de colegialidad cuando se trata de ella en sentido estricto, donde abarca todo el episcopado, pero también cuando se realiza en un círculo restringido³¹.

10.3.1.5 J. M. Tillard: el *coetus episcoporum* en el *coetus Ecclesiarum*

Al desarrollar la expresión de la comunión eclesial, J.-M. Tillard se destaca una vez más del enfoque jurídico de las conferencias episcopales. Las promueve como expresión de una *manifestación adecuada*, de una *realización parcial* de la colegialidad episcopal, siendo la sacramentalidad del episcopado el postulado a

²⁷ Cf. M. Lamberigts, Leo Declerck, « La contribution de la « squadra belga » au Concile Vatican II », in *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21, 2012, pp.157-183.

²⁸ Cf. W. Onclin, « La Collégialité épiscopale à l'état habituel ou latent », in *Concilium*, n° 8, 1965, p.79.

²⁹ A. Antón, Le « status » théologique des conférences épiscopales, p.275.

³⁰ Cf. A. Dulles, « L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II » in *Concilium*, 208, 1986, p.20.

³¹ Cf. R. Sobanski, « La théologie et le statut juridique des conférences épiscopales au Concile de Vatican II », in H. Legrand *et alii*, *Les conférences épiscopales*, p.142.

partir del cual considera el estatuto de las decisiones tomadas por las conferencias episcopales:

La cuestión entonces no es si los obispos reunidos son *representantes* del colegio, sino reconocer que son miembros de él y actúan como miembros. Es un acto en el "colegio", ciertamente no implicando la autoridad de este último como tal, pero no pudiendo ser considerado como la simple reunión de individuos de los cuales cada uno, por ser obispo, está habitado por el sentimiento colegial (*affectus collegialis*). Aquí también debemos resistir la tentación del todo o nada y evitar pensar en un vacío colegial donde no hay acción del colegio como tal, en su acto formal comprometiendo legalmente su autoridad e involucrando a todo el *ordo episcoporum* como un cuerpo³².

En 1987, J.-M. Tillard asoció el camino de la colegialidad a la gracia episcopal por la que se piensa la comunión eclesial en términos de *coetus episcoporum*, luego en el vínculo entre el *affectus collegialis* y la comunión de las Iglesias locales³³. Además, después de decir que un acto de una conferencia episcopal es un acto en el *collegium*, precisa: Ciertamente no se trata del *collegium* en su pleno ejercicio que involucra a todos sus miembros³⁴.

10.3.2. La tendencia tradicionalista o conservadora

La colegialidad estricta involucra necesariamente a todo el colegio y se limita exclusivamente a las modalidades expresivas explicadas por LG 22.

10.3.2.1. La Comisión Teológica Internacional

En 1985, en el vigésimo aniversario de la clausura de Vaticano II, la CTI publicó un documento sobre *Temas selectos de eclesiología*. Entre ellos destaca la cuestión de la colegialidad en lugar del estatuto de las conferencias episcopales. Según este documento,

La colegialidad episcopal pertenece a la estructura misma de la Iglesia recibida de Cristo (*iure divino*). Por otra parte, instituciones como las Conferencias Episcopales (y sus agrupaciones continentales) se encuentran bajo la organización o figura concreta de la Iglesia (*iure ecclesiastico*); el uso de los términos *colegio*, *colegialidad*, *colegial* sobre ellos, por tanto, sólo puede derivar de un significado analógico, teológicamente impropio³⁵.

10.3.2.2. J. Hamer

J. Hamer durante el Sínodo de 1985 afirmó que el único sujeto capaz de acción colegial es el *ordo episcoporum* como cuerpo, pero nunca como parte, por importante que sea. Aunque su posición cambiará más adelante.

10.3.2.3. K. Rahner

K. Rahner también se interesó por este problema al afirmar que las conferencias episcopales se fundan en un elemento eclesiológico esencial que es el derecho y el deber que tiene el obispo de ser pastor de toda la Iglesia, y por tanto

³² Cf. J.M. Tillard, « Le statut théologique des conférences épiscopales », pp.291-298.

³³ Cf. *Id.*, « Conférences épiscopales et catholicité de l'Église », in *Cristianesimo nella storia*, 1988, pp. 523-539.

³⁴ *Ibid.*, p.533.

³⁵ Cf. CTI, *Documenta (1969-1985)*, Città del Vaticano, LEV, 1988, pp. 462-558.

de sus miembros más cercanos. Es decir, la colegialidad episcopal es ante todo una responsabilidad (o *solicitud*) universal confiada a cada obispo por la consagración sacramental que lo integra en el colegio episcopal.

10.3.2.4. H. de Lubac

También H. de Lubac para quien “puede haber vínculos indirectos entre el principio de colegialidad y las conferencias episcopales, pero si queremos ser teológicamente rigurosos, debemos negar la existencia de este vínculo porque la colegialidad episcopal que sucede la de los Doce es esencialmente universal³⁶.

10.3.3. M. A. Javierre: Institución con *finalidad* colegial

Una posición muy original es la de M. A. Javierre que propone una terminología completamente diferente al afirmar que la conferencia episcopal no constituye una institución *formalmente* colegial, sino que aparece más bien como una institución con *finalidad colegial*, cuando todos los obispos están representados en ella y cuando la preside el Papa. Por otra parte, podemos hablar de *institución con finalidad colegial* cuando sirve, refuerza, concretamente y encarna la conciencia colegial de todos y por tanto de cada uno de los obispos³⁷.

10.3.4. Expresión intermedia

De hecho, es un camino intermedio entre la colegialidad estricta y la colegialidad amplia. Aquí encontramos a varios teólogos.

10.3.4.1. Dejaifve: Colegialidad desde *arriba* y colegialidad desde *abajo*

Una posición que nos parece más equilibrada es la de G. Dejaifve que habla de *colegialidad desde arriba* y *colegialidad desde abajo*. Para él, lo que querían los padres era que la colegialidad se manifestara concretamente como una asociación más estrecha de los obispos en el gobierno universal de la Iglesia, una solidaridad más inmediata, más allá de las instancias de la curia pontificia, entre obispos y Papa y obispos entre sí en sus responsabilidades como pastores³⁸. Pero más allá de esta visión que proyecta la colegialidad a nivel de toda la Iglesia, es imprescindible otra percepción más global. Estos son los tipos de colegialidad que se pueden destacar al escudriñar los textos vaticanos. El primero se considera en relación con toda la Iglesia y el segundo en relación con la Iglesia particular o local³⁹.

10.3.4.2. J. Pottmeyer

J. Pottmeyer también irá en la misma dirección al presentar estos dos tipos de colegialidad y al resumir el pensamiento de J. Hamer, H. de Lubac, K. Rahner y

³⁶ H. de Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, Montaigne, 1970, p. 88.

³⁷ A.M. Javierre, «Colegialidad de las conferencias episcopales a la luz de la teología», in *Salmanticensis*, 23, 1976, p.358.

³⁸ G. Dejaifve, *Le Pape, les évêques, la collégialité : analyse du chapitre III de la constitution « de Ecclesia » du II^o Concile du Vatican*, Toulouse-Bruxelles, Fidélité-Ligue du Sacré-Cœur, 1965, p.28 ; G. Dejaifve, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1978, p.13.

³⁹ *Ibid.*, p. 484.

Ratzinger⁴⁰. Desde la más alta antigüedad, la colegialidad siempre habría apuntado en primer lugar a la Iglesia particular de una región. La colegialidad universal de los obispos sería una idea de los tiempos modernos. De allí concluye que las conferencias episcopales son uno de los modos posibles de ejercer la colegialidad que encuentra allí una realización parcial al referirse al todo⁴¹. La llamada colegialidad de *lo alto* parte de toda la Iglesia, cuyo colegio lleva la carga en unión con el Papa.

10.3.4.3. *Apostolos suos y Pastores gregis*

El motu proprio *Apostolos suos* y la exhortación apostólica *Pastores gregis* forman parte de esta perspectiva. Pero la llamada colegialidad desde *abajo* parte de la Iglesia particular o local. En este caso, toda la Iglesia es una comunión de Iglesias. La comunión, principio eclesiológico del Vaticano II, se ofrece aquí también como principio de colegialidad. La comunión de las Iglesias particulares se realiza a través de la comunión de sus pastores y de sus fieles. Despliega aquí todo su significado de comunión entendida como comunión soteriológica (comunión de los salvados); comunión sacramental (comunión del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia mediante la escucha de la palabra y la celebración de los sacramentos) y comunión eclesiológica (comunión de las Iglesias y de los fieles). El principio de este segundo tipo de colegialidad es que “en cuanto obispo, sucesor de los apóstoles, preside una Iglesia particular, es también miembro del colegio de los demás sucesores de los apóstoles”⁴². Estos tipos de colegialidad no deben excluirse entre sí sino ser parte de un sistema equilibrado.

La distinción conciliar, a nuestro juicio, entre la colegialidad y la forma específica que es la colegialidad estricta descansa de hecho en la presencia o no de un acto explícito de comunión por parte del Obispo de Roma. La mayoría de los autores que hacen una distinción de grado en las formas de colegialidad lo hacen en relación a un elemento diferente del acto explícito del Papa. Afirman que la colegialidad estricta involucra a todo el colegio. Estos autores buscan una terminología que tenga en cuenta el hecho de que las conferencias episcopales no son *todo* el colegio, y que por tanto no ejercen el mismo tipo de colegialidad. De ahí la expresión colegialidad parcial. Rechazamos, por tanto, la relación de proporcionalidad directa que algunos establecen entre el número de obispos implicados en una acción y el alcance universal de esta acción. Esta relación no puede erigirse eclesiológicamente en un principio formal porque en ella la universalidad se reduce a su aspecto cuantitativo. El alcance universal de una declaración colegial depende más de su contenido que de la importancia cuantitativa de las Iglesias representadas por los autores. Es en este sentido que J.

⁴⁰ H. J. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001, p.67.

⁴¹ Cf. H. Müller, H. J. Pottmeyer, *Die Bischofskonferenz. Theologischer und jurisdischer Status*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1989, p.9.

⁴² *Ibid.*, p 378.

Famerée señala que "cuantas más Iglesias y más Iglesias estén representadas, mayor será el nivel de colegialidad"⁴³.

10.4. Colegialidad episcopal al estilo africano: repensar el *effectus collegialis*

Más de cincuenta años después de la promulgación de la LG que define la doctrina de la colegialidad episcopal, una simple evaluación de la puesta en práctica de esta doctrina en las Iglesias africanas revela la permanencia y el agravamiento de las situaciones de bloqueo, inercia, callejón sin salida en el deseo de afirmar la identidad y la autonomía de las Iglesias de África dentro de la catolicidad como *Iglesias-sujetos*. La colegialidad quedó como una vana práctica formal e infructuosa: el centralismo romano y el primado papal no favorecieron una afirmación de las Iglesias de África como *Iglesias-sujetos* mediante la promoción de su *proprium*, seguían siendo sucursales y dependencias de las Iglesias de la metrópoli, bajo el degradante control de la curia romana como una espada de Damocles pendiente sobre sus cabezas. La colegialidad así proclamada al final del concilio fue sólo un señuelo, una consigna con apariencias seráficas, y los frutos no cumplieron la promesa de las flores.

10.4.1. *Status quaestionis*

Los problemas que encuentran las Iglesias africanas son al mismo tiempo estructurales, identitarios y relacionales. Un análisis de esta situación sugiere, entre otras cosas, varias situaciones de fracaso. Podemos citar entre otros:

10.4.1.1. Poner en perspectiva la identidad de las Iglesias de África

Aquí la praxis actual de la colegialidad no ha favorecido el libre ejercicio de las funciones vitales de la Iglesia. Para O. Bimweny Kweshi, son cuatro: la función litúrgica, ética, jurídica y teológica⁴⁴. Según él, estas funciones son elementos de unidad, diversidad y originalidad, y su libre ejercicio es condición para el surgimiento de la Iglesia local.

10.4.1.2. La falta de promoción de la emancipación y la autonomía de las Iglesias africanas

A más de cien años de su fundación, la mayoría son Iglesias bajo tutela según la expresión de M-P. Hegba⁴⁵. El África cristiana sólo estará en su casa en la Iglesia de Dios cuando deje de ser la perpetua obligada, la mendiga, la eterna menor⁴⁶. La

⁴³ Cf. J. Famerée, « Au fondement des conférences épiscopales : *la communio Ecclesiarum* », in *RTL*, 23^e année, fasc. 3, 1992, pp. 343-354.

⁴⁴ O. Bimweny Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p.390.

⁴⁵ La cuestión de la emancipación, la autonomía, la personalidad de las Iglesias africanas está presente en varias de sus obras y artículos. : *Emancipation d'Eglises sous tutelle*, Paris, Présence africaine, 1978 ; « Eglises particulières d'Afrique et Eglise universelle : autonomie et communion » in *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ?* pp.199-212.

⁴⁶ M. Hegba, « Un malaise grave », in *Personnalité africaine et Catholicisme*, Paris, PA, 1963, p.14.

práctica actual de la colegialidad no ha buscado resolver los bloqueos actuales para promover un cristianismo africano auténtico y maduro. Según el autor, las Iglesias de África siguen marcadas por el modelo de cristiandad, sus estructuras y su cuidado pastoral las mantienen en una dependencia pluriforme: estructural, personal, teológica, pastoral, litúrgica, derecho, etc.

10.4.1.3. La negación del derecho a la diferencia a las Iglesias locales

Según J.M. Ela, la situación de las Iglesias africanas se caracteriza por la dependencia y la dominación⁴⁷. La práctica actual de la colegialidad no ha permitido profundizar y dar respuesta a la siguiente pregunta ¿Podemos hablar de un *derecho a la diferencia* dentro de la Iglesia Católica? Por tanto, es necesario dejar que las Iglesias de África hagan oír su voz en cuestiones específicas que afectan a la fe, la disciplina, la organización de las comunidades locales⁴⁸.

De manera sintética, se puede reconocer que según los teólogos citados, la colegialidad episcopal no funcionó con la afirmación de la identidad de las Iglesias de África como *Iglesias-sujetos* o *Iglesias sui generis* en el marco del espacio cultural africano y en la catolicidad. Lo que debe hacer la colegialidad repensada en la eclesiología de la Iglesia-familia es trabajar por el rechazo de la normatividad occidental en favor del derecho de las Iglesias de África a la emancipación, la diferencia, la autonomía, la libertad de acción e iniciativa combinada con la autonomía financiera. Desde un punto de vista estrictamente eclesiológico, la colegialidad en la Iglesia-familia debe ir más allá de la cuestión terminológica para repensar el equilibrio de la relación entre el Romano Pontífice y el episcopado africano, para asumir el esfuerzo de Vaticano II por armonizar primado y colegialidad. Volveremos sobre esto en las perspectivas.

10.4.2. Una propuesta africana de la relación primado-colegialidad: la contribución del teólogo camerunés Jean Marc Ela

Hemos hecho un uso extensivo de la teología elaniana del ministerio de la Iglesia a lo largo de esta reflexión. En cuanto a la relación primado-colegialidad, concentró la cuarta parte de su última obra de síntesis de su teología, acertadamente titulada: "El Papa en la Iglesia: una interpelación africana" que se desarrolla en dos capítulos: ¿Servicio de Pedro o poder de Roma? y Los obispos de África bajo el control de la curia romana⁴⁹.

10.4.2.1. Redefinir el primado: una diaconía a la eclesialidad de la Iglesia-familia

De entrada, J.M. Ela se pregunta: ¿Qué Papa para qué Iglesia en África en el nuevo milenio? Una pregunta que le permitirá repensar las nuevas formas de ejercicio del ministerio petrino. Sitúa la cuestión del primado papal en el marco de las cuestiones ineludibles y urgentes de la teología africana: "Teniendo en cuenta

⁴⁷ J. M. Ela « Le rôle de l'Eglise dans la libération du continent africain » in *BTA*, VI, juillet-déc. 1984, p.298.

⁴⁸ *Ibid.*, p.290

⁴⁹ Cf. J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, pp. 373-404.

las cuestiones que se plantean en el seno de la Iglesia católica, donde la necesidad del diálogo es esencial hoy, el africano no puede sustraerse a la tarea que le llama a interrogarse sobre el estilo de ejercicio del ministerio de Pedro que conviene inventar en el momento en que el cristianismo hace su entrada en el nuevo milenio”⁵⁰. Las palabras son bastante claras y valen su peso en oro: se trata de repensar con vistas a reinventar el ministerio de Pedro, cuestionando su estilo de ejercer el ministerio, despojándolo de sus pesadeces recibidas de la historia como la imitación de las estructuras administrativas del imperio romano, los títulos de arzobispo metropolitano, la ceremonia de entrega del palio, etc. La cuestión del primado, más allá de eso, plantea el desafío de la credibilidad misma de la Iglesia, y es incluso la recepción de Vaticano II. Según él, deberíamos preguntarnos si no es necesario hoy revalorizar el episcopado frente al papado. En definitiva, a partir de la Iglesia, es urgente retomar la cuestión del ministerio de Pedro, teniendo en cuenta las grandes llamadas del Evangelio hoy⁵¹. Recordando que Pablo VI afirmó en su discurso de clausura del concilio que la idea de servicio ocupaba un lugar central en el concilio, hay por tanto razón para repensar el primado a partir de los datos del NT donde toda función eclesial es *diaconía*, y nunca un poder autoritario⁵². Es, pues, tal ministerio de Pedro el que permite la emancipación de las Iglesias bajo tutela, es decir, repensar el ministerio de Pedro a partir del estatuto de las Iglesias locales, y de las cuestiones fundamentales que plantea el anuncio del Evangelio, especialmente la inculturación y la liberación. La idea del ministerio de Pedro que finalmente permite a los cristianos africanos organizarse según su modelo reconociendo su derecho a la palabra y sobre el modo en que quieren convertirse en cuerpo de Cristo. Este mismo ministerio debe permitir que las Iglesias de África sean ante todo un lugar de encuentro y un espacio de libertad para poder anunciar el Evangelio de la liberación, porque una Iglesia bajo tutela no puede ser sacramento de liberación.

Si J.M. Ela estudia los grandes textos del primado de Pedro, el pescador de Galilea, (Mc 1,16-18; 3,1-13; 8, 29; Mt 17,1; Jn 13,6-9; Hch 2, 1-36, etc.), se trata de llegar a una afirmación que defina el ministerio de Pedro:

Ahora bien, cuando Jesús lo llama a apacentar sus ovejas, no se preocupa de hablar del poder de Pedro. Lo que preocupa al Resucitado es pedir a su discípulo que se comprometa a seguirlo dejando entrever la muerte con la que glorificará a Dios (Jn 21, 18-23). ¿Es este apóstol, misionero y mártir, cuyo ministerio ejerce el obispo de Roma, como atestigua la tradición que se remonta a los primeros siglos del cristianismo, apoyándose en san Cipriano aquel que abandona en la cátedra de Pedro sobre la que descansa la Iglesia puede jactarse de estar en la Iglesia? En efecto, donde está Pedro, allí está la Iglesia⁵³.

Si J.M. Ela subraya la importancia del primado, rechaza sin embargo la distorsión del sentido original y bíblico que se ha producido a lo largo de la historia

⁵⁰ *Ibid.*, p.373.

⁵¹ *Id.*, p.372.

⁵² Cf. J. Bank, « Le concept de pouvoir dans l’Eglise. Perspectives néotestamentaires », in *Concilium*, 127, 1988, pp.13-23.

⁵³ Cf. J-F. Mc Cue, « La primauté romaine aux trois premiers siècles », in *Concilium*, 64, 1971, pp.31-38 ; Kl. Schatz, *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992

donde la cuestión del papado está en el origen de la separación entre Oriente y Occidente, y más tarde, dentro de las Iglesias occidentales, entre Roma y la Reforma. Este proceso pasará por la pretensión del obispo de Roma de ser el sucesor del apóstol Pedro, ya atestiguada desde el siglo III y altamente consagrada por el Vaticano I, en particular por la definición del primado papal y de la infalibilidad, pasando por las disputas históricas y disputas que llevaron a la centralización del poder papal. Desde el punto de vista teológico, la eclesiología se separa cada vez más de la Biblia y del pensamiento patrístico para convertirse en un “capítulo del Derecho Canónico”. Este es el punto culminante de la eclesiología jurídica. Sin embargo, precisa, “pero la divina Revelación no piensa en ningún ministerio en la Iglesia en términos de poder sino de servicio. En la Iglesia, la autoridad es un servicio como aclara al estudiar el origen de la palabra que, como sugiere, "lo que hace crecer" y hace crecer (2 Cor 10,8; 13,10) para concluir que el ejercicio de la autoridad cristiana debe velar por la promoción de la libertad. El problema que plantea el primado es la pretensión del obispo de Roma de ejercer el ministerio de Pedro en la Iglesia universal⁵⁴.

Lejos de él la idea práctica y militante del rechazo del primado, sino la redefinición de su ejercicio: La pregunta que surge aquí no es saber si necesitamos un Papa en la Iglesia. La pregunta que surge es más bien esta: ¿Qué Papa debe estar a la cabeza de qué Iglesia?⁵⁵. Es a este nivel que precisa, apoyándose en teólogos que ya han tratado el tema, que san Pedro interpela al Papa en cuanto el magisterio episcopal y las conferencias episcopales que son una institución de la colegialidad parecen cuestionados si examinamos la manera en que el Romano Pontífice ejerce su poder sobre la Iglesia universal⁵⁶.

Una pregunta fuerte en su reflexión es cuando analiza la cuestión ¿Colegialidad o *curialidad*? En base a las múltiples funciones atribuidas a lo largo de la historia y que el Papa concentra en sus manos, además de la de Jefe de Estado del Vaticano, lo que le concede *Pastor aeternus*, y lo que el derecho canónico, supremo y total poder de jurisdicción ordinaria e inmediata, también el añadido de la *NEP* que sigue a LG, afirma "sorprenderse de la insistencia en la autoridad del obispo de Roma". Se pide, por ejemplo, "no cuestionar la plenitud del poder del Romano Pontífice", "Por ser la cabeza del colegio, el Soberano Pontífice puede disponer solo para realizar ciertos actos que de ningún modo competen a los obispos". Como Pastor Supremo de la Iglesia, el Sumo Pontífice puede ejercer su poder a voluntad en cualquier momento. Hace una crítica bastante tajante a la *NEP* donde todo se ve en términos de Romano Pontífice, cabeza, poder pleno, supremo y universal: “En qué se convierte el ministerio de Pedro en la Iglesia como comunión según este hilo conductor de Vaticano II”⁵⁷? Señala que “el vocabulario utilizado es claramente jurídico y poco bíblico o evangélico: autoridad, poder,

⁵⁴ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.379.

⁵⁵ Cf. P. Dentin, *Quel pape pour quelle Eglise ?* Paris, Cerf, 1996 ; J. Famerée, « Le ministère de l'évêque de Rome. Une perspective œcuménique », in *RTL*, 28, 1997.

⁵⁶ Cf. H. Kung, *Infallible ? Une interpellation*, Paris, Desclée, 1971 ; E. Schillebeeckx, « Le problème de l'inafaillibilité ministérielle » in *Concilium*, 83, 1973, pp.83-102.

⁵⁷ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.382.

primado, pontífice, se sigue subrayando la posición especial del Papa en relación con el episcopado”⁵⁸. Además, la idea de poder que domina en esta nota no se articula bien con la noción de comunión que es central en LG. Descarta toda preocupación de ver al Papa actuar en comunión con sus hermanos en el episcopado. También plantea la cuestión de si el ministerio del obispo de Roma no se percibiría mejor como un servicio bajo la autoridad de la Palabra de Dios.

Finalmente, el tema de la Iglesia universal deja poco espacio a la Iglesia local. De hecho, el Papa tiene poder inmediato sobre el colegio de obispos. Además, no hay nada que sospechar, dado que Roma es una Iglesia local, la de Pedro y Pablo, una Iglesia de la que, precisamente, el Papa es Obispo y, como tal, miembro del colegio de obispos que son sus hermanos en el ministerio. Ciertos hechos se mencionan para probar la notificación formal del colegio de obispos por parte del Papa. Cita por ejemplo el juramento de fidelidad en vigor desde 1987, que parece ser contrario al Vaticano II sobre el gobierno de la Iglesia. Sin embargo, en su opinión, el mérito de Vaticano II fue repensar la Iglesia en ruptura con un sistema religioso donde la colegialidad episcopal dependía demasiado del primado romano definido en 1870: más *catolicidad* y menos centralismo⁵⁹.

En su opinión, existe una voluntad por parte de algunos miembros de la curia romana de limitar la libertad de las conferencias episcopales y restaurar el *statu quo*, lo que se traduce en una mayor centralización de la Iglesia bajo Juan Pablo II. Resultados : se pone a prueba la colegialidad, uno de los grandes redescubrimientos de Vaticano II. Al sustituir la colegialidad episcopal, los dicasterios romanos no sólo someten a las Iglesias locales a la vigilancia del aparato de la administración central, sino que nos hacen volver a una tradición de intolerancia que pretende sofocar todo discurso plural en la Iglesia a través de la estructura jerárquica, el misterio de comunión de la Iglesia es reinterpretado por una eclesiología del poder en beneficio del Romano Pontífice⁶⁰. Estamos asistiendo a una hipertrofia del control de los obispos por parte del Sumo Pontífice. Esta situación de mayor centralismo está en el origen de situaciones de bloqueos a nivel de las Iglesias locales.

En el ámbito estrictamente africano, los teólogos ya habían llamado la atención sobre el poder de Roma sobre la Iglesia y reclamado la autonomía de las Iglesias locales. Cita al Padre Hegba que ya en 1976 planteó este problema en una obra que se hizo célebre: *Emancipation des Eglises sous-tutelle*, al reclamar para las Iglesias de África el estatuto de Iglesias “dignas”.

Por tanto, teniendo en cuenta el surgimiento de las Iglesias locales en África, el énfasis ya no debe ponerse sólo en el Romano Pontífice, sino en el colegio episcopal que, si permanece en comunión con el ministerio de Pedro, cuyo beneficio para la unidad de la Iglesia, no es menos responsable en la Iglesia local. Una cita del citado autor le ayuda a realizar una especie de síntesis: “En este sentido, la autonomía y la comunión son dos notas constitutivas del misterio de la Iglesia:

⁵⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁵⁹ *Id.*, p. 384.

⁶⁰ *Ibid.*, p.383.

son dos exigencias que mantienen a las Iglesias y a la Iglesia en una saludable tensión". Frente al centralismo, cuyos efectos perversos se deploran, los teólogos y obispos africanos no han dejado de recordar la actualidad del principio de subsidiariedad: no se puede hablar de los problemas reales de las Iglesias locales de África en lugar de quienes tienen experiencia en el continente que Dios ha confiado a su ministerio apostólico.

En un contexto en el que los obispos de África han optado por pequeñas comunidades cristianas para afrontar los desafíos de la segunda evangelización, vemos los graves riesgos a los que está expuesta la cristiandad si, en las cuestiones fundamentales de la fe y de la disciplina, el obispo de Roma viene a hablar solo, como si fuera un superobispo. Esta es una situación de subordinación cotidiana del magisterio de los obispos africanos: no debemos confundir la comunión jerárquica con la folclorización del episcopado católico⁶¹.

La solución preconizada por J.M. Ela es categórica: también los cristianos de África llaman a Roma a la humildad y apertura para el ejercicio de una colegialidad que participe realmente de la vida de la Iglesia, y como conclusión: "El fondo del debate es el del reconocimiento de las *Iglesias-sujetos* que es una petición del Vaticano II como bien lo mostró H. Legrand.

Esta preocupación se resume en las palabras del cardenal Thiandoum. Frente al autoritarismo romano, afirma:

Ahora nos toca a nosotros inculturar la Iglesia que hemos heredado. Significa disponibilidad para repensar con valentía el modelo de Iglesia que hemos recibido: abrírnos a nuevas actitudes, y dar cabida a experiencias y errores, con todos los riesgos que ello conlleva. Las directivas del magisterio deben ser tomadas en serio, pero al mismo tiempo leídas con sentido de responsabilidad, asumiendo todos los desafíos que lanzan a las iglesias locales. La Iglesia universal debe seguir dando a las Iglesias de África la confianza y la libertad necesarias para llevar a cabo esta tarea⁶².

Por su parte, el cardenal Etsou en el sínodo romano de 2001 señaló que las opiniones de los obispos de una conferencia nacional o regional deben ser releídas con mucha más atención en las nunciaturas y los dicasterios romanos, hoy debemos preguntarnos sobre la capacidad de Roma para escuchar desde las pequeñas comunidades cristianas de África donde la cuestión de los ministerios está ligada a la del modelo de Iglesia que debemos repensar con valentía: el ministerio de Pedro debe tender hacia más eclesialidad, y no hacia el centralismo⁶³. En otras palabras, el ejercicio del ministerio de Pedro debe ser pensado desde la base, es decir, trabajar para el despliegue del dinamismo de la catolicidad en las regiones de África teniendo en cuenta las necesidades reales de las Iglesias locales y responder a las peticiones de la eclesiología de comunión.

10.4.2.2. Repensar la relación *corpus episcoporum* y curia romana

Esta es, de hecho, la segunda parte de la pregunta principal: ¿Qué Papa para qué Iglesia? Reflexionar sobre esto equivale a reevaluar la relación entre los

⁶¹ Cf. *Id.*, p. 385.

⁶² Cf. *Id.*, p.386.

⁶³ Cf. *Id.*, p.389.

obispos africanos y la curia romana. En un momento en que Roma tiende a excluir de la discusión tesis o posiciones que no concuerdan con los puntos de vista del magisterio pontificio o que se refieren a materias disciplinarias reservadas a la suprema autoridad eclesiástica, cómo se puede hablar de la Iglesia-familia? En la misma línea, se pregunta qué significa la comunión eclesial si no se puede recibir nada válido desde las Iglesias locales hasta el obispo de Roma. El actual modo de ejercicio del magisterio romano ¿No corre el riesgo de destruir toda creatividad en la Iglesia? En otras palabras, si dejamos todas las decisiones al Papa a través de la necesaria confirmación o *recognitio*, no hemos vuelto al *statu quo* anterior a Vaticano II?

10.4.3. La figura del Obispo en la Iglesia-familia según J.M. Ela

Para él, el perfil del obispo en la Iglesia-familia es, a partir de LG 24 que presenta el ministerio episcopal como un verdadero servicio, auténtico servidor del Evangelio de la liberación. ¿Qué significa ser obispo para las personas que se encuentran en situaciones de pobreza, sequía, hambruna, injusticia y opresión? Es a partir de esta cuestión fundamental que debemos repensar el ministerio episcopal. Sí, hay que repensar la teología del ministerio episcopal a partir de las desigualdades e injusticias, del *grito* del hombre africano y del pecado contra la tierra, etc.

Es importante saber qué significa ser obispo tras las huellas de los apóstoles en un mundo de desigualdades e injusticias donde hemos tomado conciencia de que Jesús de Nazaret centró su misión en la liberación de los pobres y oprimidos y fundó su Iglesia como signo de salvación. Nos interesa la cuestión del episcopado con el único fin de reunir no a los funcionarios de Dios sino a los humildes pastores que el Espíritu suscita y envía entre nuestro pueblo para actualizar la tradición de los obispos defensores de los pobres y oprimidos⁶⁴.

Así, inscribe temas urgentes como los *olvidados de la tierra*⁶⁵ y el *pecado contra la tierra* como prioridades del ministerio episcopal en África⁶⁶.

Se citan figuras paradigmáticas por su compromiso: Gregorio de Nisa, Basilio, Juan Crisóstomo, Ambrosio y Agustín. El surgimiento de esta figura de obispos atentos al grito de los pobres debe ser una preocupación en la Iglesia-familia.

En efecto, tres elementos están en la base de la estructuración de la teología del ministerio episcopal: la Escritura, la Tradición y el magisterio. Pero la teología del episcopado para él no es un callejón sin salida, sino que abre a cuestiones más radicales como: reinsertar la colegialidad, no sólo en la esencia del ministerio episcopal, sino en la estructura misma de toda la Iglesia. Para él, a través de la actual crisis de la colegialidad, es precisamente el magisterio episcopal el que está en entredicho puesto que es puesto bajo la tutela de Roma. Los obispos de una región

⁶⁴ Cf. *Id.*, p.390. Los argumentos de J.M. Ela deben entenderse solo desde el contexto del surgimiento de su teología y los desafíos que enfrentan las Iglesias africanas para hacer que el Evangelio sea creíble en África. Haremos una lectura crítica de su pensamiento en el último capítulo de esta investigación.

⁶⁵ Cf. *Id.*, p. 66.

⁶⁶ Cf. *Id.*, p.120.

ya no tienen la capacidad de construir la Iglesia según el Evangelio por las declaraciones doctrinales de su magisterio. Sus documentos deben ser enviados primero a Roma y las correcciones propuestas por Vaticano ya no se discuten sino que se aceptan en silencio. Se da el ejemplo:

Sobre cuestiones importantes como el documento sobre el papel de la mujer en la Iglesia, el directorio para el clero, entre otros, fueron preparados sin el conocimiento de los obispos o sin consulta de las conferencias episcopales. Asimismo, la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* fue enviada a las Iglesias locales sin ninguna consulta previa, dejando a los obispos la responsabilidad de responder a las difíciles preguntas planteadas por mujeres, teólogos y otros grupos eclesiales⁶⁷.

Y para concluir : “al dar más importancia a la curia romana, descuidamos la relación colegial de las conferencias episcopales con Roma. Además, Roma no quiere que las conferencias episcopales practiquen la colegialidad entre ellas. Se enfatiza más la relación individual del obispo con el Papa”⁶⁸. Al restringir el principio de colegialidad, se busca minimizar el papel del ministerio episcopal en la Iglesia. Nada escapa a la vigilancia romana.

Podemos citar la traducción de textos litúrgicos que se debe someterse a la aprobación de una comisión de la curia romana, ninguno de cuyos miembros goza de reconocida competencia entre los pocos lingüistas del mundo que han trabajado sobre las lenguas habladas al norte de Camerún por el Mada y el Zouglo, el Mafa, el Podoko o el Kapsiki de las montañas Mandara. “Tenemos que preguntarnos si, en Roma, realmente tomamos en serio a las Iglesias de África. Así, para orar a Dios en textos traducidos a idiomas africanos, se necesitaría un *nihil obstat* del Vaticano”⁶⁹. De ahí la inquietante pregunta: “Uno puede preguntarse si, de hecho, el obispo de Roma no tiene miedo de la Iglesia misma y de la diversidad de los pueblos que reúne”⁷⁰.

El análisis que se hace de la propuesta de F. Eboussi, en el coloquio de Abiyán, de un concilio africano, lleva a criticar la decisión de Juan Pablo II de organizar una Asamblea especial del Sínodo sobre África. Aquí, los documentos preparatorios hacían una referencia marginal al magisterio de los obispos africanos, del mismo modo que sus propuestas no serán tenidas en cuenta en la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa*. Según él, todo indica que en lugar de una colegialidad efectiva, este evento, que llamamos *Kairós*, marcó más bien el tiempo de una colegialidad afectiva. Así, no se han abordado dos cuestiones fundamentales para el arraigo y la credibilidad del Evangelio en África: el matrimonio y los ministerios de las comunidades, que en realidad son dos implicaciones concretas de la inculturación que implica ella misma el reconocimiento y el pleno ejercicio del magisterio de obispos según LG 21. Roma se contentó con referirse a la *Familiaris consortio* ante los desafíos que planteaba el problema del matrimonio tradicional en las Iglesias africanas. Sugiere ir más allá del modelo único en un

⁶⁷ *Id.*, p.121.

⁶⁸ *Id.*, p.122.

⁶⁹ *Id.*, p.390.

⁷⁰ *Id.*, p.391.

ámbito donde el matrimonio es precisamente necesario⁷¹. En definitiva, el poder de Roma es el único dueño de las normas y modelos que se imponen a la catolicidad. Esto justifica la ausencia en *EA* de propuestas sinodales sobre ministerios femeninos.

Se omitió intencionalmente la *Proposición 48* sobre el establecimiento de ministerios para la mujer. Es como si la participación de la mujer en los niveles adecuados en la actividad apostólica debiera cesar a la hora de ejercer el ministerio cristiano. En otras palabras: la Iglesia-familia de Dios que queremos promover en África debe seguir siendo una Iglesia de ministerios masculinos⁷². Es toda la cuestión de la comprensión de la eclesiología de comunión la que está en peligro: ¿Debe quedarse en una simple consigna y hacer de los obispos y de las conferencias episcopales de la Iglesia-familia simples relevos y portavoces del magisterio romano? El problema que se plantea es el de la autonomía y el derecho propio de las Iglesias locales: Cabe preguntarse si en Roma hay alguien que deba determinar lo que es justo y oportuno para las Iglesias locales.

10.4.4. El nuncio apostólico y las conferencias episcopales

Otra cuestión abordada en este sentido es la de la omnipresencia de la autoridad papal a través de los nuncios apostólicos.

¿Realmente no se toma en serio el episcopado africano? ¿Cuáles son hoy los límites y las competencias de los nuncios apostólicos en el contexto donde las conferencias episcopales y cada obispo en su Iglesia están llamados a asumir sus responsabilidades apostólicas?⁷³

Si *CD* había pedido que se determinara de manera más exacta la función del legado del Romano Pontífice⁷⁴, es necesario revisar hoy la articulación de las dos funciones de los nuncios apostólicos según la propuesta del cardenal Suenens: una es diplomática, la convierte en embajador del Vaticano. La otra es religiosa, en concreto, es un miembro descentralizado de la curia romana encargado de velar sobre el mantenimiento de las leyes canónicas y de controlar a los obispos. La combinación de estas dos funciones plantea un problema⁷⁵. En la perspectiva de Suenens, la tarea de embajador podría encomendarse a un laico y la función religiosa o bien, por colegialidad episcopal, directamente dentro de la competencia de las conferencias episcopales, o en asuntos delicados, a un Encargado de negocios. Lo que hay que evitar es que el nuncio ya no se limite a la diplomacia o al juridicismo, que sea del país y deje de tener el aspecto de un cuerpo extranjero. Según J.M. Ela, partiendo de la teología conciliar sobre la colegialidad, no es necesario mantener un inspector permanente en el episcopado de cada país. Basta establecer comunicaciones verdaderas y directas, lazos verdaderamente leales y fraternales entre Roma y las conferencias episcopales⁷⁶. La causa, dice, es

⁷¹ Cf. M. Legrain, *Mariage chrétien. Modèle unique ?* Paris, Chalet, 1978, p.78.

⁷² J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.393.

⁷³ *Ibid.*, p.401.

⁷⁴ Cf. J. Famerée, «Le décret *Christus Dominus*. Une reconfiguration du ministère épiscopal ?» in C. Focant, *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II ? Analyses et perspectives*, Peeters, Leuven - Paris - Bristol, CT- Louvain-la-Neuve 2016, pp. 121-145.

⁷⁵ Cf. J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.398.

⁷⁶ *Ibid.*, p.399.

responsabilidad de las Iglesias en un contexto donde se ha reforzado el primado del Papa, en detrimento de la colegialidad. Pero no hay evangelización en profundidad sin verdaderas Iglesias locales. Por tanto, es necesario, en línea con la sacramentalidad del episcopado, que Roma renuncie a la tentación del absolutismo que impide liberar, en el seno de las Iglesias particulares, espacios para la investigación y las iniciativas creativas. Lo que se apunta a largo plazo es el surgimiento de Iglesias locales, lo que requiere un gran esfuerzo de descentralización y aceptación del pluralismo dentro de la catolicidad. África ha estado marcada por una larga historia de humillación, sometimiento, autoritarismo e incluso pobreza antropológica; es difícil repensar el ministerio de Pedro sin volver a lo esencial: la diaconía de la comunión. Sólo así podemos concebir la existencia de Iglesias que posean sus propios derechos y asuman plenamente sus propias responsabilidades.

Lo que realmente está en juego aquí son las implicaciones doctrinales de la colegialidad de los obispos, se trata de realizar la exigencia de *localización* en el marco de una eclesiología de comunión. Esto pasa necesariamente por la afirmación de la autoridad doctrinal de las conferencias episcopales y de la autonomía de las Iglesias de África haciéndolas *Iglesias-sujetos*. El significado de la palabra *autonomía* en una eclesiología de comunión plantea interrogantes. Partiendo de la afirmación de las diferencias legítimas, se debe promover la unidad en la pluralidad de experiencias litúrgicas, disciplinarias y hermenéuticas teológicas sin pensar en el espectro de la separación del centro de unidad. De lo que se trata aquí es de la verdad de la Iglesia en un lugar determinado.

10.4.5. Propuestas para una colegialidad efectiva y afectiva en la Iglesia-familia

Se hacen dos propuestas: hacer de Roma un lugar de escucha y el fin del discurso unitario.

En cuanto a la escucha, J.M.Ela subraya que la colegialidad implica el diálogo entre Roma y las conferencias episcopales y subraya que este espíritu de escucha forma parte de la tradición de la Iglesia, por lo que la práctica de la colegialidad haría más pastoral y eficaz el ministerio de Pedro. Las actuales situaciones de estancamiento y de numerosos puntos muertos serán superadas por un diálogo abierto y franco entre Roma, las conferencias episcopales y los obispos. Vivir el concilio hoy significa que los obispos pueden finalmente ejercer plenamente su auténtico magisterio basado en su consagración sacramental (LG 21). Según J.M. Ela, se necesita audacia e imaginación a nivel del episcopado africano. Se basa en un hecho de la tradición y de la historia de la Iglesia. Se trata de la controversia entre Cipriano el Africano y el romano Esteban sobre el tema del bautismo de los herejes: Cipriano considera al obispo de Roma pero no admite que intervenga en los asuntos de la Iglesia africana⁷⁷. Para él, es necesario revisar la

⁷⁷ *Id.*, p.404.

relación entre Roma y las Iglesias de África. El único centro de la Iglesia no es Roma sino Jesús crucificado y resucitado, obrando en el Espíritu Santo. El reconocimiento de las Iglesias locales pone de relieve la urgencia de una descentralización del sistema romano para liberar las dinámicas bloqueadas en las comunidades cristianas.

En cuanto al fin del discurso unitario, recomienda que Roma reconozca la originalidad de cada Iglesia, para que se convierta más en un lugar de escucha de "lo que el Espíritu dice a las Iglesias". Los cristianos de África están en busca de un servicio de Pedro en el que puedan expresar libremente las verdaderas preguntas que tienen, sin tener miedo de desafiar al obispo de Roma en un nuevo punto de inflexión que requiere decisiones valientes en vista del enraizamiento del Evangelio en suelo africano. El fin del discurso unitario es premisa de la afirmación de las Iglesias locales con el fin de poner de relieve el potencial liberador del Evangelio en la historia de los pueblos que aspiran a la liberación, a la salvaguarda de la unidad católica que pasa por el fin del discurso unitario y el reconocimiento de las diferencias legítimas⁷⁸. Se proponen medios para favorecer el florecimiento de la palabra por parte de las Iglesias locales: la investigación teológica, las tareas de reflexión e interpretación del cristianismo hacen necesario rehabilitar el magisterio de los teólogos en las Iglesias locales; la promoción de un derecho propio teniendo en cuenta las situaciones específicas a las que se enfrentaba el nuevo derecho canónico, que según él tomaba esta *forma napoleónica* y calificaba de *revisión sin revolución*. Se pregunta si es posible legislar para toda la Iglesia desde la sede de Pedro y menciona las disposiciones sobre el matrimonio que en el nuevo derecho de la Iglesia confirman la práctica actual de las regiones de África sobre el intercambio de consentimientos. ¿Cómo puede Roma escuchar "lo que el Espíritu dice a las Iglesias" cuando el nuevo Código sigue fascinado por el antiguo, legislando sobre la Iglesia, en base a un esquema centralizador donde todo forma parte de la suprema autoridad del Soberano Pontífice para llegar a la periferia? La idea de la promulgación de un Código de derecho canónico para la Iglesia africana se evoca retomando la reflexión de Mons. Sanon que plantea la cuestión del derecho canónico que tenga en cuenta los ámbitos socioculturales en su diversidad y en el Espíritu de unidad⁷⁹. Otro motivo de preocupación radica en la desconfianza de Roma hacia los experimentos que se hacen a nivel de la celebración de la fe. Si J.M. Ela celebra las novedades conciliares en el campo de la liturgia en las Iglesias de África como la celebración en lenguas africanas, la introducción de instrumentos musicales, la traducción de la Biblia, recomienda ir más allá de una simple traducción de los textos, en el sentido de ir más allá de la uniformidad del rito romano. Critica la *IV Instrucción para una justa aplicación de la Constitución sobre la liturgia*, documento publicado el 25 de enero de 1994 que establece que la sumisión al rito romano constituye el lugar de elaboración de las normas para adaptar la liturgia al temperamento y las condiciones de los diferentes pueblos. En

⁷⁸ *Id.*, p.403.

⁷⁹ Cf. M. Legrain, « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale ? », in *Année canonique*, Tome 22, 1978, pp. 81-147.

otras palabras, se debe hacer todo lo posible por arraigar la liturgia en las diversas culturas, según la Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus* de Juan Pablo II, con respeto a la unidad sustancial del rito romano expresada en los libros litúrgicos. Sin embargo, según las peticiones de las Iglesias de África reformuladas en el sínodo por el cardenal Thiandoum en la *Relatio post disceptationem*: ¿Es la inculturación de la liturgia un derecho y no una concesión?⁸⁰ ¿Cómo podemos hablar de una Iglesia local que no tiene una tradición litúrgica propia? ¿Significa la comunión con Roma, por la fe, la sumisión a la Iglesia de Occidente, a su legislación y a su rito? ¿Es la liturgia romana normativa para la Iglesia universal? ¿Las Iglesias de África, como Iglesias particulares, no tienen derecho a tener un rito de la Misa que corresponda al genio de su pueblo, a su mentalidad, a su sensibilidad religiosa?

Para concluir este análisis, J.M. Ela sugiere que las cuestiones y materias tratadas centralmente por las autoridades romanas en materia de ministerios, nombramiento de obispos, regulación del culto y liturgia, matrimonio, canonización, puede ser completamente reguladas por centros continentales como el SCEAM, donde, las Iglesias de África son un campo de aplicación del principio de subsidiariedad⁸¹. Y esto aparece como un requisito previo para la verdadera comunión en la Iglesia: No puede haber verdadera comunión eclesial sin una verdadera autonomía de las Iglesias tal como Cristo las quiso en la dinámica del Espíritu y de la misión⁸².

Al final, repensar el ministerio de Pedro permite, entre otras cosas, restaurar la colegialidad episcopal en su lugar original en la Iglesia como la tradición y el concilio lo querían, además de hacer de este ministerio una diaconía de la *communio Ecclesiarum*, despojándolo de todos los añadidos históricos que lo han convertido en un poder autoritario, autocrático, centralizador, para que esté realmente al servicio de la Iglesia, en particular del magisterio de los obispos y de la autonomía de las Iglesias locales, para finalmente abrirlo a sus solicitudes de autonomía y emancipación. Con respecto a África, el ministerio de Pedro debe desembarazarse de su pretensión de universalidad, del centralismo romano, y renunciar a las supervivencias imperiales y al oropel medieval en el ejercicio de su servicio.

Rompiendo con un modo burocrático e impersonal de regulación y relación que muchas veces resulta en una represión sistemática a través de la censura de escritos y discursos, investigaciones inquisitoriales, sentencias de excomunión, marginación y, en el límite, una especie de muerte social, uno quisiera reconocer un tono más evangélico en la voz del magisterio romano⁸³.

10.5. El futuro de la colegialidad en la Iglesia-familia

En el esfuerzo por repensar la teoría y la práctica de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia, es necesaria una reformulación de la cuestión, cómo articular las siguientes tres categorías, el Obispo, su Iglesia y la Iglesia entera para mantener

⁸⁰ Cf. M. Cheza, « Le Synode africain et l'exhortation *Ecclesia in Africa* », in *RTL*, fasc. 2, 1996. pp. 200-214.

⁸¹ J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.413.

⁸² *Ibid.*, p. 414.

⁸³ *Id.*

la intuición de Juan XXIII. Se trata, en efecto, de reflexionar sobre la articulación entre las Iglesias diocesanas, las Iglesias regionales y la Iglesia entera y buscar una mejor expresión de la relación entre primado y colegialidad, al igual que la articulación *corpus episcoporum* y *communio Ecclesiarum*, con todas las consecuencias pastorales, misioneras y ecuménicas que se derivan de ella. Ahora debemos preguntarnos ¿Cuál es el futuro del episcopado en la Iglesia-familia o el episcopado del futuro? Se pueden enunciar algunos principios, no exhaustivos, que deberían inspirar toda investigación futura sobre la cuestión del ministerio episcopal en la Iglesia-familia.

10.5.1. El elemento de la Escritura y la Tradición

La tipología episcopal⁸⁴, o modelo episcopal, la más inspiradora de la teología posconciliar es sin duda la que se encuentra en los primeros tiempos del cristianismo donde el ministerio episcopal encaja armónicamente con la comunión en la misma fe, en el mismo bautismo, en la única Eucaristía bajo la presidencia del único obispo local, etc. Es un modelo que se basa mucho en la Escritura, en particular el NT, la tradición, el magisterio y la liturgia. Es un ministerio episcopal vivido en plena comunión con Pedro, las Iglesias vecinas y, por tanto, con toda la *Catholica*. Este modelo tiene varias ventajas: la correcta articulación con el primado, la inserción en la Iglesia (*en y frente* a la Iglesia), en la Iglesia regional y la comunión con la Iglesia entera.

10.5.2. El elemento pastoral

Insertado en su Iglesia y en la Iglesia regional, y en comunión con las Iglesias y con la Iglesia entera, este modelo opta por lo que H. Legrand llama *la responsabilidad diferenciada*⁸⁵ de todos en el seno de la Iglesia local y pone en valor la articulación de la tríada: Todos, algunos y uno⁸⁶. Sólo así son posibles iniciativas encaminadas a la autonomía, la afirmación de la identidad del *proprium*. En este modelo, todos los bautizados se sienten responsables del presente y del futuro de la Iglesia-familia. Aquí la eclesialidad, la sinodalidad y la pastoral se movilizan para convertirse en sujetos-cristianos conscientes de su ser-Iglesia en el mundo.

10.5.3. El elemento comunal

Tal colegialidad en la Iglesia-familia, contrariamente a la praxis colegial actual, hará de las Iglesias del continente *Iglesias-sujetos* comprometidas en la comunión de las Iglesias, manifestando así el hecho de que se necesitan mutuamente. Se alinean entre sí. H. Legrand designa por *conciliaridad* este movimiento que une a las *Iglesias-sujetos* entre sí, es decir la sinodalidad fundamental de la Iglesia. De la conciliaridad acabamos con la primacía porque es necesaria para ella. No se puede hablar de conciliaridad aparte de la primacía. La

⁸⁴ Cf. M. Gervais, « Note sur le caractère épiscopal » in *LTP*, 28, 1, 1972, pp.3-14.

⁸⁵ H. Legrand, « Les Evêques, les Eglises locales et l'Eglise entière », p.506.

⁸⁶ *Ibid.*, p.508.

Iglesia-familia armoniza fructíferamente *colegialidad y primado papal*. Contrariamente a las dos tendencias extremistas que consisten por una parte en favorecer el primado de Pedro en detrimento del colegio episcopal, y por otra parte en reducir el papel de Pedro para realzar a los obispos. En la Iglesia-familia, la solución que contemplamos es fortalecer tanto el primado como la colegialidad. África, más allá de su diversidad cultural y étnica, está sujeta a la lógica del retraimiento identitario, a los particularismos y nacionalismos, por lo que necesita un “Pedro fuerte y un colegio episcopal fuerte⁸⁷”. La historia de la Iglesia ha demostrado que sólo un verdadero primado permite tener un concilio ecuménico, una realidad muy preciosa a los ojos de todos los cristianos. La Iglesia-familia no puede obtener su autonomía debilitando su comunión con la Iglesia universal y su centro vital y visible, su unidad interna se romperá y su libertad se perderá frente a múltiples fuerzas y gobiernos que envilecen y matan al hombre.

10.5.4. El elemento ecuménico y el diálogo interreligioso

La Iglesia-familia, como se ha señalado, es una comunidad abierta a dinámicas ecuménicas⁸⁸, ya que los hijos de Dios en África se encuentran en diversas Iglesias cristianas y religiones. El optimismo de H. Legrand se confirma pertinentemente en la práctica de la Iglesia-familia: En un cuarto de siglo, el ecumenismo ha progresado más que durante los cinco siglos anteriores⁸⁹. Aquí redescubrimos la fuerza de la intuición del concepto elaborado por H. Meyer: *diversidad reconciliada*⁹⁰ que, según él, pertenece a la fecundidad de la eclesiología de comunión. Sin embargo, más allá de las diferencias doctrinales a superar, los cristianos africanos no pueden subestimar el peso de los atavismos y malentendidos que han heredado del pasado, malentendidos y prejuicios unos contra otros. Muy a menudo la inercia, la indiferencia y la falta de conocimiento mutuo agravan esta situación. Por eso, el compromiso ecuménico debe basarse en la conversión de los corazones y en la oración, que conducirá también a la necesaria purificación de la memoria histórica. El ministerio del *épiscopê* aquí revalorizará las fuertes intuiciones de Juan Pablo II en *Ut unum sint*. Muchas de las resoluciones de *UR* han tenido un impacto rápido. Desde 1970, gracias al *Directorio para el Ecumenismo*, cada diócesis y conferencia episcopal cuenta con un organismo especializado⁹¹. Aquí por colegialidad episcopal, el ministerio episcopal se entiende como un compromiso ecuménico de la Iglesia con miras a la unidad de los cristianos, que implica la purificación de la memoria histórica para que católicos, ortodoxos y protestantes puedan "ir más allá de encarcelarlo en la condenación" de los demás de manera no evangélica, con un desprecio que parte de presunciones malsanas” y “derribar los muros de división y desconfianza” que los separan desde hace décadas. En la especificidad de las situaciones que llevaron a la separación, el

⁸⁷ *Id.*, p.507.

⁸⁸ Cf. M. Cheza, « Inculturation et dialogue œcuménique en Afrique aujourd'hui », in *RTL*, 1989. pp. 267-269.

⁸⁹ Cf. H. Legrand, « L'œcuménisme aujourd'hui », in *Raisons politiques*, vol. n° 4, no. 4, 2001, pp. 121-132.

⁹⁰ Cf. Y. Congar, *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982, pp.227-232.

⁹¹ Este Directorio emanado del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, promulgado por primera vez en 1967-1970, fue actualizado en 1993; *DC*, 90, 1993, pp. 609-646.

ministerio del obispo es una diaconía de la unidad de los cristianos. Las Conferencias Episcopales y los Sínodos de las Iglesias Orientales Católicas han instituido comisiones para la promoción del espíritu y la acción ecuménica. Estructuras similares actúan oportunamente a nivel de las diócesis⁹². Tantas acciones que se esperan del ministerio episcopal en el marco de la Iglesia-familia donde el compromiso ecuménico del obispo será visto como un servicio a la solidaridad al servicio de la humanidad: Sucede cada vez más a menudo que líderes de comunidades cristianas se posicionen juntos, en nombre de Cristo, sobre problemas importantes que afectan a la vocación humana, la libertad, la justicia, la paz, el futuro del mundo⁹³.

10.5.5. El elemento institucional

Sin duda, este es uno de los puntos más importantes de esta redefinición del ministerio episcopal en la Iglesia-familia: la colegialidad episcopal en el proceso de canonización de las costumbres africanas a la vista del código de derecho canónico africano y la mediación en el derecho procesal.

10.5.5.1. El proceso de canonización de las costumbres africanas

Aquí, repensar el ejercicio de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia equivale obviamente a repensar, por un lado, la práctica del derecho eclesiástico, su fuente y los diversos elementos que exigen un cambio en ciertas disposiciones canónicas hasta entonces vigentes y, por otro lado, cuestionar la legitimidad de un derecho en las Iglesias regionales y locales como sujetos de derecho e iniciativa dentro de la catolicidad⁹⁴. Esta pregunta se formula de la siguiente manera: ¿Es aplicable un derecho canónico específicamente africano si el respeto a la africanidad exige la elaboración de un derecho para las Iglesias de África? W. Kasper, en un intercambio amistoso con el Cardenal Ratzinger en ese momento, ya mencionó esta gran preocupación por la existencia de tensiones cada vez mayores entre las normas de la Iglesia universal y la práctica local, y concluyó: En muchos casos, debemos incluso decir que es casi un cisma en las mentalidades y en la práctica⁹⁵. Esta pregunta surge con agudeza en la Iglesia-familia y anima a una redefinición del ministerio episcopal. El objetivo es lograr una expresión armonizada de la relación entre el derecho universal y el *proprium* de la Iglesia-familia. Esta relación se expresa en la categoría de *inculturación del Derecho Canónico*. Aunque algunos afirman que es inadecuado hablar de inculturación del derecho canónico teniendo en cuenta la noción de inculturación y la esencia del derecho. ¿Cómo podemos lograr este derecho? ¿Por la inculturación del derecho canónico en África o por la “canonización” del derecho consuetudinario africano?

⁹² UUS 31-33. hablan en particular de las estructuras locales de diálogo.

⁹³ UUS 45.

⁹⁴ J.P. Betengne « De quelques exigences canoniques pour la réalisation effective de l'Église-famille de Dieu », in *L'Année canonique*, vol. Tome 1, no. 1, 2008, pp. 77-100.

⁹⁵ Cf. W. Kasper, « Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger », in *Stimmen der Zeit*, Dec. 2001, pp. 795-804.

En opinión de C. Yatala Nsomwe Ntambwe, por ejemplo, no se puede hablar de una “inculturación del derecho canónico, ni menos de una recepción del derecho canónico en África”.

La adaptación del derecho canónico a las realidades culturales africanas no es su inculturación, sino su aplicación a las realidades que está llamado a regular. En consecuencia, no se debe hablar de inculturación del derecho canónico, aunque este derecho pueda regir situaciones resultantes de la inculturación del mensaje con destino universal y que, según la convicción cristiana, es metacultural y supracultural. Tampoco podemos hablar de la recepción del derecho canónico en África ya que, salvo un cisma, no existe una sociedad eclesial africana gobernada por un orden jurídico propio en el que encajaría el derecho canónico. Pues el código de derecho canónico reconoce como sociedad sólo a la Iglesia gobernada por el Papa y los obispos en comunión con él (c. 204, §2; Cf. LG 8). Sin embargo, esta Iglesia subsiste en y desde las Iglesias particulares (c. 368), incluidas las de África. También los fieles católicos de África, sujetos a sus propias costumbres y tradiciones y pertenecientes a sus Iglesias particulares, son miembros de la Iglesia latina, sociedad está dotada de un derecho⁹⁶.

Da luego el procedimiento que podría inspirar a las Iglesias de África: Este derecho puede *eclesializar* o *canonizar* las costumbres africanas, es decir, acogerlas o integrarlas en su cuerpo normativo. El camino a seguir es, pues, el de la *canonización* de las costumbres por iniciativa de la comunidad eclesial.

El proceso de canonización de las costumbres africanas por iniciativa de una comunidad de creyentes que pretende introducir una ley se realiza a través de la *personalización* canónica de estas costumbres. Estos deben cumplir las cuatro condiciones previstas en los cánones 5 y 23 a 28:

- 1) No serán contrarias a la ley divina⁹⁷;
- 2) Deben ser razonables en sentido canónico, es decir, conformes al orden público y a la moral y no expresamente condenados por el derecho (c. 24 §2);
- 3) Deben ser introducidas en la vida eclesial por una comunidad de fieles y aprobadas por un legislador;
- 4) Deben tener una antigüedad secular o inmemorial, o haber sido observadas legal y continuamente durante treinta años completos por una comunidad capaz al menos de recibir una ley y con la intención de introducir un derecho.

Queda la pregunta: ¿Qué costumbres africanas probablemente estarán sujetas a este proceso? El Código distingue tres clases de costumbres: la costumbre *secundum legem* o conforme a la ley; costumbre *contra legem* o contraria a la ley y costumbre *praeter legem* o fuera de la ley o paralela a ella. La costumbre conforme al derecho aplica fielmente el derecho a las realidades concretas. Es sólo un modo de aplicación del derecho canónico que se asemeja a la jurisprudencia y por tanto no plantea ningún problema particular, porque es la práctica de las autoridades encargadas de hacer cumplir la ley. Así, una costumbre africana *contra legem* puede subsistir si no está expresamente condenada por la ley y si es centenaria o inmemorial (c. 5) u observada legítimamente e ininterrumpidamente durante 30 años completos. La costumbre *praeter legem* puede adquirir fuerza de ley después

⁹⁶ Cf. C. Yatala Nsomwe Ntambwe, « Le droit ecclésial et la « canonisation » du droit coutumier en Afrique subsaharienne. Pour un droit canonique africain », in *RSR*, 84 n° 2, 2010, pp. 245-262.

⁹⁷ El derecho divino es aquel que tiene a Dios como su origen. Se subdivide en derecho divino positivo, contenido en las Sagradas Escrituras, y derecho natural inscrito en la naturaleza humana.

de 30 años. Por lo tanto, las comunidades eclesíásticas del África subsahariana capaces de recibir una ley deberían comenzar a practicar las costumbres africanas con la intención de introducir una ley. Por su parte, los obispos africanos deben tener el coraje de dar su aprobación a estas costumbres para que adquieran fuerza legal. Un lugar de ejercicio del ministerio episcopal en la Iglesia-familia por explorar donde el obispo cumple la función de legislador local por iniciativa de la canonización de las costumbres africanas.

Según C. Yatala, en el marco del espacio, por legislador local, se debe entender: la Conferencia de Obispos, la provincia eclesíástica, los concilios particulares y el obispo diocesano. Todos estos legisladores pueden canonizar las costumbres africanas integrándolas en el derecho eclesial o refiriéndose a ellas mediante normas canónicas. Realizarán esta canonización en el ejercicio de su función legislativa y dentro de los límites de su competencia *ratione materiae*⁹⁸.

Dejemos de lado los ámbitos de competencia donde la Conferencia y la provincia eclesíástica pueden promulgar una ley dentro de los límites de las competencias reconocidas por el derecho universal⁹⁹, y centrémonos en el legislador que entra en el ámbito de nuestra reflexión: la agrupación de Iglesias particulares y el obispo diocesano. La ley producida por los legisladores a nivel de agrupaciones de las Iglesias particulares debe recibir para su validez y antes de su promulgación una *recognitio* (aprobación) de la Sede Apostólica, ya sea que esta ley sea promulgada por un concilio particular (c. 446) o por una Conferencia de obispos (c. 455 §2 *in fine*).

10.5.5.2. Derecho matrimonial

La acción del obispo diocesano aquí puede ser doble y centrada en la constitución del matrimonio canónico y su indisolubilidad.

10.5.5.2.1. La constitución del matrimonio canónico

Juan Pablo II subrayó el lugar preponderante del matrimonio cristiano en el futuro de la Iglesia-familia de Dios. Para él, un desafío importante, subrayado casi unánimemente por las conferencias episcopales de África en sus respuestas a los

⁹⁸ C. Yatala Nsomwe Ntambwe, « Le droit ecclésial et la « canonisation » du droit coutumier en Afrique subsaharienne. Pour un droit canonique africain », p.9.

⁹⁹ Es dentro de estos límites que puede canonizar las costumbres africanas, legislando en particular sobre las siguientes materias: vestimenta eclesíástica (c. 284); dispensa de la forma canónica de un matrimonio mixto (c. 1127); transacción, compromiso y arbitraje (c.1714); el consejo o cuerpo de mediación (c.1733, §2); la regulación de los esponsales (c. 1062, §1); la elaboración de un rito matrimonial adecuado (c. 1120). Sin embargo, según el canon 455 § *in fine*, que le da delegación y define su competencia legislativa material, una Conferencia de Obispos puede pedir a la Sede Apostólica autorización para legislar sobre una materia no prevista por el derecho universal. Las conferencias episcopales africanas pueden valerse de esta disposición para solicitar la canonización del derecho consuetudinario africano en materias no reguladas por el derecho canónico. En cuanto a la Conferencia de Obispos, los poderes de la provincia están claramente limitados por el derecho universal: fijar por decreto la cantidad de la ofrenda que se dará para la celebración de la misa (c. 952); fijar los impuestos por los actos del poder ejecutivo y el monto de las ofrendas con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales (c. 1264). La competencia legislativa de la provincia eclesíástica no le da un buen margen de maniobra en materia de canonización de las costumbres africanas.

Lineamenta, se refiere al matrimonio cristiano y a la vida familiar¹⁰⁰. Lo que está en juego aquí es el hecho de que el futuro del mundo y de la Iglesia pasa por la familia¹⁰¹. Más que un simple desafío, el tema del matrimonio africano es un tema crucial e inevitable en la apropiación de la fe por parte de los africanos. Pero lo que plantea un problema en la Iglesia-familia es su fundamento teológico y su praxis ya que según el canon 1057 §1, es el consentimiento legítimo de las partes legalmente capaces el que constituye el matrimonio. Esta disposición depende del derecho romano y del derecho alemán¹⁰². La combinación de estos dos derechos ha dado como resultado la doctrina de que el matrimonio está constituido por el intercambio de consentimiento entre un hombre y una mujer¹⁰³. Realidad y prácticas bastante contrarias a la costumbre de los cristianos de la Iglesia-familia. La tradición africana considera el matrimonio como una alianza o contrato entre dos familias y no sólo entre un hombre y una mujer. El matrimonio en África no se basa en el consentimiento mutuo de los cónyuges, porque es esencialmente familia. Esto se refleja en el hecho de que dos familias pueden ponerse de acuerdo y celebrar un matrimonio para sus hijos sin que estos últimos se hayan visto o amado previamente¹⁰⁴. El amor entre las dos familias a veces precede al amor entre los cónyuges, que puede ocurrir después, o incluso no ocurrir. Por otra parte, si el amor de dos novios no es ratificado por las dos familias respectivas, el matrimonio no puede ser celebrado, a menos que los amantes sean obstinados. En este caso, el matrimonio consuetudinario no ha tenido lugar y la pareja puede incurrir en una pena de maldición que puede resultar en esterilidad, excomunión, enfermedad e incluso la muerte. La canonización de la costumbre relativa a la existencia del matrimonio en África subsahariana puede, por ejemplo, establecer que el intercambio de consentimiento entre los dos cónyuges debe ser autorizado por sus respectivos padres. Esto no es contrario a la ley universal; es la consideración del derecho consuetudinario que quiere que el matrimonio sea una alianza entre dos familias.

10.5.5.2.2. La indisolubilidad del matrimonio

Según Can. 1141, el matrimonio celebrado (*ratum*) y consumado (*consummatum*) es absolutamente indisoluble. Pero si el matrimonio sólo se concluye y no se consuma, puede, según el can. 1142 ser disuelta por el Romano Pontífice, por justa causa, a petición de al menos una de las partes, incluso contra la voluntad de la otra. En África, el matrimonio consuetudinario se ordena a la realización de los cónyuges a través de la procreación. La validez del matrimonio está esencialmente ligada a la fecundidad efectiva. Esto debe resultar en el

¹⁰⁰ Cf. Sínodo de los Obispos, Asamblea especial para África, *Instrumentum laboris*, n. 68; Informe antes de la discusión, n. 17; DC, 91, 1994, p. 480.

¹⁰¹ Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981, 75; AAS 74, 1982, p. 173.

¹⁰² Cf. P. Hayoit, « Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage », in *RTL*, 1, 1978. pp. 33-58.

¹⁰³ Cf. Colloque de l'Institut de droit canonique de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, « Le mariage et l'échec dans le mariage », in *RDC*, 1974, pp. 289-386.

¹⁰⁴ J. B. Sourou, *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*, Paris, Harmattan, 2000, p. 78.

nacimiento de un hijo, de lo contrario el matrimonio puede ser disuelto. Por lo tanto, un legislador local en África puede decretar que para ser indisoluble, el matrimonio debe ser *ratum*, *consummatum* y *fecunditum*, sin violar la ley universal. Al contrario, lo respeta y tiene en cuenta la costumbre africana que considera disuelto el matrimonio sin descendencia. Y si el matrimonio *ratum* et *non consummatum* puede disolverse, podrá decretarse que el matrimonio sólo puede ser *ratum* si ya es *consummatum* et *fecunditum*. Tendríamos así esta trilogía cronológica: *consummatum*, *fecunditum* y *ratum*. Por supuesto, el *consummatum* está precedido por la alianza, de acuerdo con el derecho consuetudinario, entre las dos familias involucradas. Sobre todo porque la cronología *ratum* entonces *consummatum* no es más que una ficción canónica, ya que la práctica revela que el *consummatum* casi siempre precede al *ratum*. Su derrocamiento no afecta ni a la ley universal ni a la ley divina, que no establece una cronología. Y no se puede argumentar que esto es un estímulo para el sexo fuera del matrimonio. Porque el matrimonio consuetudinario ya se celebrará manteniendo su carácter dinámico. Además, canonizar este derecho matrimonial consuetudinario que insiste en la necesidad de tener hijos es conforme al designio del Creador: Sean fecundos (Gn 1,28). Este requisito de derecho divino se une también a uno de los fines canónicos del matrimonio (c. 1055 §1). Además, la exclusión de la procreación es un defecto del consentimiento, en el sentido del can. 1096, que constituye causa de nulidad del matrimonio. Además, si la indisolubilidad del matrimonio está bajo la ley divina (Mc 10; Mt 19) que la ley humana eclesiástica no puede derogar, sus condiciones están bajo esta última ley y pueden completarse por respeto a otras tradiciones y costumbres. A través de esto, las costumbres africanas relacionadas con el requisito de la fecundidad efectiva pueden ser canonizadas para los católicos en África.

10.5.5.3. La mediación en el derecho procesal

Más que cualquier otra parte del mundo, después de la Guerra fría, el continente africano se ha asociado con el conflicto y la inseguridad. A principios de la década de 1990, R. Kaplan invocó, en una frase que sigue siendo famosa, *The coming anarchy*¹⁰⁵. Veinte años después, el ganador del Premio Pulitzer, Jeffrey Gettleman, pintó la misma imagen, desesperado porque las guerras nunca terminarían y continuarían para siempre, como en sus palabras, una pandemia viral¹⁰⁶.

Pero para acercarlos con vistas al diálogo o cuando éste ha fallado entre ellos, la ley prevé el recurso a la mediación de sabios. Como el *CIC* no define el procedimiento ni la organización de la conciliación, el derecho particular puede regularla canonizando el derecho consuetudinario. Por lo tanto, deberían organizarse laboratorios para estudiar cómo funciona la resolución de conflictos en las tradiciones africanas. En la *Proposición 7* de la última Asamblea Especial para

¹⁰⁵ Cf. R. Kaplan : « The Coming Anarchy : How Scarcity, Crime, Overpopulation, and Disease is Rapidly Destroying the Social Fabric of Our Planet », in *Atlantic Monthly*, février 1994, pp. 44-76.

¹⁰⁶ Cf. H. Englund, « Culture, Environment and the Enemies of Complexity », in *Review of African Political Economy*, n° 76, 1998, pp. 179-198.

África del Sínodo de los Obispos, los padres sinodales subrayan la necesidad de llevar a cabo un estudio serio y profundo de las ceremonias de reconciliación africanas tradicionales, como el arbitraje público de conflictos por un equipo de ancianos o mediadores para ser integrados posiblemente en las comisiones de Justicia y Paz. La presencia de ancianos en el consejo de ancianos ofrece la presunción de garantía de la buena marcha del procedimiento y de la aceptación de su resultado por todas las partes.

A nivel nacional, el ejemplo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica y en otros lugares ha logrado utilizar el modelo africano tradicional del *árbol de la palabrería* y elementos cristianos, por ejemplo, conceder el perdón a quienes confiesan su pecado para evitar que el país se hunda en el caos. Podemos citar dos experiencias africanas de prevención y resolución de conflictos¹⁰⁷: Los tribunales *Gacaca* en Ruanda¹⁰⁸ y el *árbol de la reconciliación* como marco privilegiado para la resolución de conflictos en todos los Estados del África Subsahariana con variantes¹⁰⁹.

A modo de conclusión, la colegialidad episcopal tal como la concebimos en nuestra reflexión puede, mediante tal ejercicio, ayudar a los africanos a no sentirse más como extraños y extranjeros en la Iglesia porque se debaten entre el derecho consuetudinario y el derecho canónico. Esta es la cuestión de la legitimidad de un derecho para la Iglesia-familia de Dios. Podría registrarse en un corpus de cánones. Sin embargo, abundan los ejemplos. A menudo se cita el Código de Cánones de las Iglesias Orientales (CCIO). Pero para llegar allí hay un proceso histórico y eclesial al que debemos someternos: crear en la Iglesia-familia tradiciones eclesiales propias, probadas y sólidas bajo la iniciativa y el derecho del ministerio episcopal, que obligarán al legislador universal promulgar un código de derecho canónico africano. La reflexión de teólogos y canonistas es necesaria, pero insuficiente. Sobre todo, los obispos africanos deben ser valientes y conscientes de que no son vicarios del Papa, pero tanto como éste, son vicarios sólo de Cristo.

¹⁰⁷ Cf. Unesco, Département Afrique, *Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique*, Mai, 2012.

¹⁰⁸ Los tribunales *gacacas* son el principal instrumento de justicia transicional en Ruanda. Corresponden al objetivo declarado de la responsabilidad, siempre presente, al tiempo que evoca la reconciliación. En la legislación sobre el genocidio y el *Gacaca* se integraron tres principios fundamentales: la popularización o descentralización de la justicia, con la instalación de numerosas jurisdicciones en cada división administrativa de la sociedad, el principio de concordancia de cargos y culpabilidad, para aumentar la cantidad de pruebas e información disponible, y el principio de distribución por tipo de delito.

¹⁰⁸ Cf. Harri Englund, « Culture, Environment and the Enemies of Complexity », in *Review of African Political Economy*, n° 76, 1998, pp. 179-198.

¹⁰⁹ La reconciliación siempre se lleva a cabo en un lugar cargado de simbolismo: bajo un árbol, cerca de una cueva, en un promontorio o en una choza construida especialmente para este fin; todos estos lugares están marcados con el sello de lo sagrado. En principio, la palabrería está abierta a todos, lo que la convierte en un marco de expresión social y política de gran libertad. La palabrería es un asunto de largo plazo y el siempre complicado circuito de los debates invita a la paciencia. Hay todo un simbolismo de gestos ritualizados, silencios cargados de significado, siendo toda la expresión de una educación y una cultura muy elaboradas. El objeto de la palabrería no es establecer los respectivos agravios de las partes en conflicto y pronunciar sentencias que conduzcan a la exclusión y al rechazo. La palabrería aparece más bien como una logoterapia que pretende romper el círculo infernal de violencia y contra violencia para restaurar la armonía y la paz.

En espera del advenimiento de un código de derecho canónico africano, ya sería necesario canonizar las costumbres africanas. Los obispos de África, tomados individualmente o en colegios, pueden constituir lo que C. Yatala llama comunidades de brotes o laboratorios que practicarán las costumbres africanas con la intención de introducir un derecho canónico específico. Ellos mismos sólo pueden legislar en materias que el derecho universal no regula exhaustivamente o que somete a su competencia legislativa. En definitiva, nada les impide tener en cuenta en la legislación los usos y costumbres de sus áreas culturales. El derecho local también puede simplemente referirse a ella, como el derecho canónico universal que se refiere al derecho civil para ciertos asuntos. El derecho resultante de la canonización de las costumbres africanas puede denominarse *derecho canónico para las Iglesias de África* y podría, con el tiempo, constituir el núcleo del código de derecho canónico africano.

Conclusión

Venimos en este capítulo a restaurar la praxis de la colegialidad en la Iglesia-familia a partir de su génesis histórica en el derecho antiguo, datos del NT, patrística y documentos conciliares. Si las Iglesias de África se apresuraron a acoger en el tiempo la doctrina conciliar de la colegialidad, sin embargo su práctica es fuente de muchos interrogantes y preocupaciones: por ejemplo, no permitía, entre otras cosas, la afirmación y el reconocimiento de la identidad específica de las Iglesias locales de África, así como su autonomía y su futuro como Iglesias-sujetos. De hecho, es una colegialidad *en debate*. Y a nivel de la Iglesia universal, la praxis actual ha presentado muchos límites como su incapacidad para superar la escisión entre el *collegium episcoporum* y la *communio Ecclesiarum*; la dependencia del colegio de su cabeza sin que ésta tenga la obligación de actuar con él y la limitación exclusiva y exclusivista de la acción colegial al derecho divino. A partir de la aportación de J.M. Ela se hicieron propuestas: la redefinición del primado como *diaconía* a la eclesialidad de la Iglesia-familia, repensar la relación entre el episcopado africano y la curia romana, así como entre el nuncio apostólico y las conferencias episcopales. Tres perspectivas llamaron nuestra atención: fomentar una correlación entre el *collegio episcoporum* y la *communio Ecclesiarum*; la legitimación de la Iglesia regional para una asunción cristiana de las culturas africanas y una fructífera articulación entre primado y colegialidad. Con respecto más precisamente al futuro de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia para evitar los límites de la praxis actual, hemos destacado algunas de sus características como Escritura, tradición, pastoral, comunal, ecuménica, la dimensión institucional que tenemos más desarrollado debido a su importancia. Aquí nos parecieron sobresalir dos áreas: el derecho matrimonial y la mediación en el derecho procesal. Este capítulo nos permite comprender la importancia de la teología de la colegialidad en la redefinición del ministerio episcopal en la Iglesia-familia. Esto está en línea incluso con la doctrina conciliar que hizo del episcopado la plenitud del sacramento del

Orden¹¹⁰. Antes de llegar a una estructuración completa de la teología del episcopado en la Iglesia-familia, nos parece importante analizar el gobierno episcopal.

¹¹⁰ LG 21.

CAPÍTULO 11. EL GOBIERNO EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS: PRINCIPIOS E INSTITUCIONES

Introducción

Este capítulo pretende ser una manifestación de ciertas hipótesis ya expresadas hasta ahora en los capítulos anteriores. Vamos pues a repensar el gobierno episcopal a partir de los datos esenciales de la eclesiología de la Iglesia-familia, respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Cómo estructurar una teoría y una praxis del gobierno episcopal en la Iglesia-familia a partir de los datos esenciales de la teología del episcopado? ¿Cuáles podrían ser los modelos inspiradores, principios y elementos fundamentales, instituciones a revitalizar y crear en la dinámica sinodal de la Iglesia-familia?

Este capítulo constará de cuatro partes. En la primera, analizaremos la organización de la Iglesia, en particular su dimensión episcopal y los principios que rigen este gobierno. Esto nos permitirá estudiar en un segundo momento las instituciones de gobierno de la Iglesia, nos detendremos en la Iglesia particular para resaltar las diferentes instituciones que participan en el gobierno del obispo a nivel de la Iglesia particular. En el penúltimo apartado, analizaremos la visión del Papa Francisco como una nueva mística del ejercicio del gobierno episcopal. Finalizaremos con el análisis de algunos elementos prácticos que se desprenden de la visión del Papa Francisco para la praxis del gobierno episcopal que se pueden aplicar en la Iglesia-familia.

11.1. La dimensión episcopal y principios del gobierno de la Iglesia

El capítulo anterior nos permitió afirmar que el episcopado fue explícitamente uno de los grandes temas de Vaticano II, una especie de vuelta al equilibrio en la eclesiología contemporánea tras la afirmación del primado y la infalibilidad en Vaticano I, por lo que los datos conciliares constituyen el punto focal para un estudio del ejercicio del gobierno episcopal en la Iglesia.

11.1.1. El poder de los obispos en Vaticano II

Es muy interesante notar aquí lo que Vaticano I afirmó indirectamente sobre el poder de los obispos al hablar del primado papal definido como un poder pleno y soberano de jurisdicción sobre toda la Iglesia, sobre todas y cada una de las Iglesias, cada uno de los pastores y fieles¹. Tal afirmación ha empujado las interpretaciones hasta el punto de que el poder de los obispos tiene su fuente en el del Papa. El Papa Pío XII abunda en este sentido: Si los obispos gozan de la potestad ordinaria de jurisdicción, esta potestad les es inmediatamente comunicada por el soberano Pontífice². En este contexto, Vaticano II tuvo que decidir claramente si los obispos derivaban su poder de Cristo por mediación de la plenitud del poder del Papa o si este poder provenía directamente de Cristo a través de la ordenación

¹ Cf. Pío IX, Constitución dogmática *Pastor aeternus*, 18 de julio de 1870; DH 3064.

² Cf. Pío XII, *Mystici Corporis*, 29 de junio de 1943; AAS 35, 1943.

episcopal. Por supuesto, se hizo la elección de la segunda hipótesis. La sacramentalidad del episcopado fue afirmada por LG, la consagración episcopal, al mismo tiempo que el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y gobernar³. Esta innovación será muy determinante en la comprensión de la estructuración del poder y del gobierno de los obispos en la Iglesia entera y en la Iglesia particular.

11.1.2. La doctrina del poder sagrado (*sacra potestas*) y su ejercicio

Vaticano II, sin tomar posición, no entra en el debate sobre la distinción de poderes, orden y jurisdicción⁴. Desarrolla la teoría de la unidad del poder que llama poder sagrado o *sacra potestas* enseñando que

Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo. Pues los ministros que poseen la *sacra potestas* están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación⁵.

Según L. Villemin, los términos “poder de orden y poder de jurisdicción” no aparecen en los textos del concilio, en cambio utiliza el término *poder sagrado* (*sacra potestas*) que aparece dos veces en LG⁶. Sin embargo, el término poder sagrado se usa solo cuatro veces en los textos del concilio, mientras que *munus* aparece cien veces. Además, hay que decir que los textos del concilio tratan o de las tres funciones de Cristo (santificación, enseñanza y gobierno), o de la potestad sagrada, pero no dicen claramente si hay que sustituir el modelo de los *tria munera* por el de la doctrina del poder de orden y jurisdicción.

La plenitud del sacramento del orden confiere, pues, la función de santificación, enseñar y gobernar que son tres aspectos de una misma misión y tres expresiones de un mismo poder. En su sustancia, este poder es *uno e indivisible*. Con el concepto unitario de poder sagrado, ya no es posible considerar la distinción entre el poder de orden y el poder de jurisdicción como una distinción material porque estas dos dimensiones son en el nivel formal expresiones de un mismo poder.

Esta subordinación entre poder y comunión, aunque sean realidades diferentes, se expresa claramente así: La *communio* es por un lado la realidad ontológica eclesial en la que la *sacra potestas* debe actuar para ser plenamente eficaz, por otro lado, la realidad que la misma *sacra potestas* ayuda a engendrar⁷. Sin embargo, esta subordinación jurídica no debe hacernos considerar a los obispos como vicarios del Romano Pontífice porque ejercen una potestad que les es propia.

³ LG 21.

⁴ L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003, p.78.

⁵ LG 18.

⁶ LG 10 ; 18.

⁷ Cf. E. Corecco, « Structure et nature de la *sacra potestas* dans la doctrine et dans le nouveau Code de droit canonique », in *RDC*, 34, 1984, p.20.

El poder de los obispos así reconocido inaugura la transición del sistema tridentino de *concesión* de poderes al de *reserva*.

11.1.3. Del sistema de *concesión* al sistema de *reserva*

La promulgación del motu proprio *Pastorale munus* del 30 de noviembre de 1963 mucho antes de la finalización del concilio y la promulgación del *De episcoporum muneribus* en 1966 marcaron un punto de inflexión decisivo al provocar cambios sustanciales en el ejercicio del poder del obispo diocesano⁸. Por el motu proprio *Pastorale munus*, el Romano Pontífice concede de forma permanente a los obispos facultades que hasta entonces no tenían y que el Papa les confería cada cinco años. Es el tránsito del régimen de *concesión* al de *reserva*.

Por último, hay que decir que este nuevo sistema de reserva es un paso más en la potenciación no sólo del ministerio episcopal sino también de las Iglesias particulares encomendadas a cargo de los obispos que disponen ahora de un mayor margen de maniobra. Además, en este sistema, el obispo se hace más responsable frente a la porción del pueblo de Dios que le ha sido encomendada, frente a la Iglesia universal según las disposiciones del derecho, así como frente a las Iglesias de su región cuyas conferencias episcopales, nuevas instituciones de Vaticano, son lugares de expresión⁹. El obispo así restablecido en su diócesis puede ejercer sus funciones de manera relativamente autónoma. Su poder puede manifestarse como poder de orden o poder de gobierno. Esta última, que la *CIC* llama *potestas regiminis*, comprende el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder judicial. ¿Cuál es el contenido del poder de gobierno episcopal? Debemos referirnos a la formulación canónica.

El can. 135 precisa el contenido de esta potestad:

“§ 1. En el poder de gobierno, se distinguen los poderes legislativo, ejecutivo y judicial.

§ 2. El poder legislativo debe ejercerse en la forma prescrita por el derecho; el que tiene en la Iglesia un legislador inferior a la suprema autoridad, no puede ser válidamente delegado, salvo disposición expresa en contrario del derecho; una ley contraria a la ley superior no puede ser aprobada válidamente por un legislador inferior.

§ 3. El poder judicial de los jueces o de los colegios judiciales debe ejercerse en la forma prescrita por el derecho; no puede ser delegado sino para realizar actos preparatorios de un decreto o de una sentencia¹⁰.

11.1.4. El ejercicio de las tres funciones del poder de gobierno

El poder de gobierno según las normas del *CIC* se divide en poderes: legislativo, judicial y ejecutivo. Estos son poderes específicos del obispo. Puede ejercerlos tanto personalmente como con la colaboración de otras instituciones eclesiales, aunque a nivel legislativo siempre debe ejercerlo personalmente.

⁸ Cf. Pablo VI, Carta Apostólica en forma de *motu proprio* sobre la facultad de dispensar de las leyes generales de la Iglesia *De episcoporum muneribus*, 15 de junio de 1966, en AAS, 58, 1966, pp.467-472.

⁹ Cf. H. Legrand, « Évêques, Églises locales, Église entière », p.473.

¹⁰ *CIC*, Can.135.

11.1.4.1. Función legislativa

Según el can. 466§1, esta potestad legislativa es ejercida personalmente por el obispo sin posibilidad de delegarla. Incluso en el sínodo diocesano que tiene competencia legislativa, el obispo diocesano es el único legislador, teniendo los demás miembros del sínodo sólo voz consultiva; él mismo firma solo las declaraciones y decretos del sínodo que solo pueden ser publicados por su autoridad.

La función legislativa es el vasto dominio de la actividad eclesial que tiene en cuenta la emanación de las leyes. Estos últimos estructuran la vida de todo el pueblo de Dios y coordinan sus actividades.

La función legislativa obedece a dos principios: el primero es que un legislador inferior al legislador supremo no puede delegar válidamente su poder a menos que la ley se lo conceda expresamente; el segundo principio es que una ley dictada por un legislador inferior no puede ser contraria a fuentes superiores¹¹. Cada obispo, en forma de cartas o decretos generales, establece leyes particulares para su propia diócesis.

11.1.4.2. Función judicial

El poder judicial suele estar vinculado al poder de gobierno del obispo o del Sumo Pontífice. Pero en forma vicarial, se ejerce por los jueces o el colegio de jueces y no puede ser delegada sino para ejecutar los actos preparatorios de un decreto o una sentencia¹². La organización judicial de la Iglesia prevé tres niveles: el nivel diocesano, el nivel metropolitano y un tercer nivel que es el de los tribunales de la Santa Sede¹³. Los dos últimos son técnicamente llamados Tribunales de Apelación de la Corte Diocesana.

11.1.4.3. Función ejecutiva

El poder ejecutivo es a menudo considerado como el poder más ejercido en la Iglesia aunque está subordinado al poder legislativo ya que supone la aplicación de leyes. Según la legislación vigente, el poder ejecutivo se ejerce de oficio o por delegación. Cubre el vasto campo de la administración de la Iglesia. En su diócesis, es siempre el obispo diocesano quien tiene el poder ejecutivo según la norma del canon 391. Pero el párrafo 2 aclara el ejercicio de este poder: “El Obispo ejerce personalmente la potestad legislativa; la ejecutiva la ejerce por sí o por medio de los Vicarios generales o episcopales, conforme a la norma del derecho; la judicial tanto personalmente como por medio del Vicario judicial y de los jueces, conforme a la norma del derecho”. Esto significa que el poder ejecutivo también puede ser un poder vicario cuando es ejercido por una persona en nombre de otra y normalmente

¹¹ CIC, Can. 135, § 2: «§ 2. La potestad legislativa se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho, y no puede delegarse válidamente aquella que tiene el legislador inferior a la autoridad suprema, a no ser que el derecho disponga explícitamente otra cosa; tampoco puede el legislador inferior dar válidamente una ley contraria al derecho de rango superior».

¹² CIC, Can. 135, § 2.

¹³ G. Barberini, *Le Saint Siège, sujet souverain de droit international*, Paris, Cerf, 2003. Hay tres tribunales de la Santa Sede: La Penitenciaría Apostólica, el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica y la Rota Romana.

está adscrito a una oficina. Este poder ejecutivo, según la norma del canon 137, § 1, es delegable: “El poder ejecutivo ordinario puede ser delegado para un acto particular o para un conjunto de casos, a menos que la ley disponga expresamente lo contrario”¹⁴.

11.1.5. Obligaciones vinculadas a la potestad del obispo

En el *CIC* de 1983, no hay explícitamente un catálogo de obligaciones y derechos del obispo como lo hay para todos los fieles de Cristo. Sin embargo, en un examen más detenido, los diversos cánones que se ocupan del obispo no se centran sólo en el poder del que disfruta este último, ni sólo en sus derechos, sino que también abordan sus deberes. Estos se expresan ya sea como exhortaciones o como obligaciones de carácter verdaderamente jurídico.

En efecto, el obispo, como padre y pastor, está invitado a ser solidario con todos los fieles sin excepción. El fiel en una situación particular debe ser objeto particular de su solicitud paterna, como bien se lee en el can. 383, § 1: “[...] manifestando su afán apostólico también a aquellos que, por sus circunstancias, no pueden obtener suficientemente los frutos de la cura pastoral ordinaria, así como a quienes se hayan apartado de la práctica de la religión”. Además, para conducir al pueblo de Dios por el camino de la santidad y de una vida ejemplar, se requiere que Él mismo sea modelo¹⁵.

Entre otras obligaciones del obispo diocesano, podemos citar la de residencia¹⁶, la visita anual a su diócesis¹⁷, la *visita ad limina*¹⁸. Con espíritu de servicio y desprendimiento, se pide al obispo que alcance la edad de 75 años que presente la renuncia a su oficio al Sumo Pontífice¹⁹. Finalmente, mencionamos un deber central para el buen gobierno, que es escuchar²⁰. Cuando se trata de los presbíteros, los más estrechos colaboradores del obispo, el concilio es más incisivo, afirmando que debe estar dispuesto a escucharlos²¹ o que sepa escucharlos de buena gana, incluso consultarlos, y dialogar con ellos sobre las exigencias del trabajo pastoral y el bien de la diócesis²². Este deber de escucha formulado por el concilio

¹⁴El canon 129 afirma la posibilidad de cooperación de los laicos en el poder de gobierno, se podría decir que el ejercicio de esta función no es prerrogativa exclusiva de los ministros ordenados y esencialmente de los obispos.

¹⁵ *CIC*, Can. 387

¹⁶ *CIC*, Can. 395, § 1 «Al Obispo diocesano, aunque tenga un coadjutor o auxiliar, le obliga la ley de residencia personal en la diócesis».

¹⁷ *CIC*, Can 396, § 1 « El Obispo tiene la obligación de visitar la diócesis cada año total o parcialmente de modo que al menos cada cinco años visite la diócesis entera, personalmente o, si se encuentra legítimamente impedido, por medio del Obispo coadjutor, o del auxiliar, o del Vicario general o episcopal, o de otro presbítero ». Esta visita tiene un valor capital para el gobierno porque permitirá al obispo tomar el pulso a la realidad concreta de su diócesis y orientar sus acciones en consecuencia: "La información obtenida durante las visitas pastorales es de particular importancia: en efecto, más que cualquier investigación o indagación, permiten al obispo identificar las necesidades de los fieles y las orientaciones pastorales más eficaces para satisfacerlas ». Cf. Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción sobre los sínodos diocesanos *In constitutione apostolica*, en AAS, 89, 1997, p.706.

¹⁸ *CIC*, Can. 399, § 1 «Cada 5 años el Obispo diocesano debe presentar al Romano Pontífice una relación sobre la situación de su diócesis, según el modelo determinado por la Sede Apostólica y en el tiempo establecido por ella».

¹⁹ *CIC*, Can. 401, § 1.

²⁰ LG 27.

²¹ CD 16.

²² PO 7.

será asumido por el *CIC* como una obligación para el obispo de tener instituciones que lo asesoren y a las que escuche²³. Deben ser o instancias que le den su opinión o su consentimiento o crisoles para la formación de un acuerdo mayoritario como el sínodo diocesano para ciertas decisiones en vista del buen gobierno del pueblo de Dios. Expuestas así las tres funciones del poder de gobierno del obispo, acerquémonos a los principios que regulan el ejercicio de este gobierno en la Iglesia.

11.2. Algunos principios del gobierno de la Iglesia

Se trata más precisamente de sinodalidad, colegialidad, corresponsabilidad y colaboración²⁴.

11.2.1. Sinodalidad

La sinodalidad debe concebirse no sólo como el hecho de que varias personas caminen juntas, sino también de cruzar juntas el mismo umbral, de encontrarse y permanecer juntas²⁵. Para la Iglesia, que se define como pueblo de Dios y comunión, la sinodalidad es su propio modo de *ser* y de *actuar*, una de las formas específicas de su eclesialidad que encuentra su fundamento en el principio de la corresponsabilidad.

En consecuencia, la sinodalidad se presenta como una realidad con dos rostros íntimamente unidos. El primero está ligado a la naturaleza misma de la Iglesia: es el aspecto comunional; la Iglesia es por naturaleza sinodal. El segundo es el que regula las relaciones resultantes de la comunión: es el aspecto jurídico institucional²⁶. Por tanto, todos los mecanismos, procedimientos y llamadas de la sinodalidad deben inscribirse en la comunión y en el marco institucional propio de la naturaleza de la Iglesia. La sinodalidad es un elemento fundamental de la estructura constitutiva de la Iglesia por lo que desde el principio las comunidades cristianas primitivas la honraron, practicaron y valoraron. En resumen, la sinodalidad pone en movimiento a todo el pueblo de Dios y encuentra su plena realización en la comunión y unidad eclesial de la que el obispo es garante. En esto es eclesial y episcopal en sus procedimientos, manifestaciones y realizaciones²⁷.

²³ Estos son, por ejemplo, el consejo pastoral (la constitución de este consejo se deja a la discreción del obispo; por lo tanto, es opcional y será objeto de nuestra apreciación en el resto de este trabajo), el consejo presbiteral, el Consejo de Asuntos Económicos y Colegio de Consultores.

²⁴ En el capítulo anterior explicamos en profundidad la doctrina de la colegialidad, no hace falta repetirla aquí.

²⁵ Cf. A. Borrás, « Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II », in *Ephemerides Theologicae Louvanienses*, 90, 2014, p.644.

²⁶ Estos dos lados corresponden respectivamente a lo que H. Legrand llama *Iglesia-sujeto e Iglesia de los sujetos*. Cf. H. Legrand, « Le développement d'Églises-sujets à la suite de Vatican II : fondements théologiques et réflexions institutionnelles », in G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective*, Actes du colloque international de Bologne 1980, Paris, Beauchesne, 1981, pp.149-184.

²⁷ En este sentido Alfonso Borrás habla, en el procedimiento sinodal, de una implicación recíproca entre el obispo y el pueblo de Dios.

11.2.2. Corresponsabilidad y colaboración

Los principios de corresponsabilidad y colaboración son principios transversales que se encuentran tanto a nivel de las estructuras de gobierno sinodal como a nivel de gobierno eclesial colegiado, ya sea de toda la Iglesia o de Iglesias individuales.

La corresponsabilidad presupone la igualdad en el cargo y la misión, incluye la colaboración y es adecuada para tratar, por un lado, las relaciones entre los obispos dentro de los grupos de Iglesias y, por otro lado, el oficio episcopal que el colegio ejerce sobre la toda la Iglesia. La colaboración, en cambio, que no incluye necesariamente la corresponsabilidad, es más apropiada para tratar la relación entre el obispo, los clérigos y los laicos dentro de la Iglesia particular en el ejercicio de sus funciones.

El oficio de gobierno ejercido con espíritu de colaboración y corresponsabilidad permite que el poder se revele como un verdadero servicio que valora la escucha atenta, el *sensus fidei fidelium*²⁸, la búsqueda del consenso y asegura que las decisiones tomadas sean consideradas menos por la expresión autoritaria del poder jerárquico que por la orientación dada por un sentido de servicio²⁹. En este espíritu de servicio, la colaboración se manifiesta esencialmente en la preparación y toma de decisiones, así como en su ejecución. Existen estructuras apropiadas dentro de la Iglesia y permiten la expresión de esta colaboración. Sólo las indicamos aquí ya que volveremos sobre ellas en el resto de este trabajo. Se trata esencialmente de instituciones como el sínodo diocesano³⁰, consejo pastoral diocesano³¹, consejo presbiteral³², colegio de consultores³³, consejo de asuntos económicos³⁴. Vaticano II incluso insinúa que el obispo diocesano puede, según sea necesario, pensar en otros consejos que apoyen el trabajo apostólico³⁵.

Un tema controvertido que tratamos aquí es la participación de los fieles laicos en el gobierno³⁶. La cuestión no es tanto sobre la participación en el cargo de gobierno sino más bien sobre la participación en el ejercicio del poder de gobierno³⁷. La comprensión de esta cuestión impone una precisión de los términos

²⁸ El Vaticano II definió el *sensus fidei* como el sentido sobrenatural de la fe que recibe toda la Iglesia (LG 12). Permite escapar de una forma de electismo, sectarismo o incluso autoritarismo de una clase sacerdotal que supuestamente sabe todo y decide todo.

²⁹ J. Gaudemet, « Sur la co-responsabilité », in *L'Année canonique*, 17, 1973, p. 534.

³⁰ CIC, Can. 460.

³¹ CIC, Can. 511.

³² CIC, Can. 495-501

³³ CIC, Can. 502.

³⁴ CIC, Can. 492-493.

³⁵ Cf. AA, 26. Según las disposiciones del Código de Derecho Canónico, la constitución del consejo pastoral y la celebración del sínodo diocesano, en el que los laicos pueden participar en la elaboración de las decisiones de gobierno de una diócesis, no son obligatorias. Entonces un obispo podría gobernar su diócesis sin la contribución de los laicos.

³⁶ Entre los autores interesados en la cuestión de la participación laica, podemos mencionar B. Sesboüe, «Les animateurs pastoraux laïcs: une perspective théologique», in *Études*, 377, 1992, pp.253-265.

³⁷ La función de gobierno se ejerce en diversas estructuras de carácter esencialmente consultivo como los concilios y los sínodos. Por otro lado, el poder de gobierno, la potestas regiminis, que es un término canónico y clásico, se distingue en funciones legislativas, judiciales y ejecutivas. Por supuesto, la participación concierne sólo a la función

que se encuentran tanto en los textos conciliares como en el código de 1983. Estos son: potestad de gobierno, potestad de orden y *munus regendi*; tres nociones importantes que están interrelacionadas pero que siguen siendo fundamentalmente diferentes. En el Libro I del *CIC* de 1983, el poder de gobierno tiene un significado específico y estricto. Es una de las formas en que se ejerce el *munus regendi*.

Es una facultad que se otorga por derecho³⁸. El poder de gobierno no se da al bautismo ni a las órdenes sagradas. Es un poder jurídico otorgado por ley y adscrito a un cargo. En el texto y contexto de los cánones 129-144, el poder de gobierno se define como un poder público, plenamente otorgado por la ley, necesario para realizar válidamente un acto jurídico, ya sea legislativo, ejecutivo o judicial. En este sentido, el poder de gobierno, cuyo ejercicio está regulado por el derecho eclesiástico, está abierto tanto a clérigos como a laicos. Estos últimos pueden ser admitidos a cargos eclesiásticos³⁹. Pueden ser jueces y pertenecer al colegio de jueces de un tribunal. En este caso, según el canon 135, § 3, poseen potestad judicial. Otro ejemplo del poder de gobierno ejercido por los laicos es el caso de los superiores y las instituciones colegiadas en los institutos de vida consagrada o en las sociedades de vida apostólica⁴⁰.

En resumen, los laicos no disfrutan de la sacra potestas que les confiere la ordenación. Tampoco están sujetos al *munus regendi* en el sentido amplio de gobierno que implica el *munus* pastorale y la sacra potestas. Pero pueden cooperar en el ejercicio de la *potestas regiminis* que forma parte del *munus regendi* cuando la ley se lo permita. En las funciones de gobierno, los laicos pueden tomar parte importante prestando su colaboración tanto en los concilios y en los sínodos como en los diversos concilios o instituciones donde su presencia sea requerida por ley.

En definitiva, el oficio de gobierno de la Iglesia se estructura en torno al ministerio episcopal tanto en las diócesis como en la Iglesia entera. A nivel diocesano, este cargo se confía a un obispo que ha recibido la plenitud del sacramento del Orden por la ordenación episcopal y que en virtud de esta misma ordenación y por la comunión jerárquica se convierte en miembro del colegio episcopal. En su Iglesia particular, el obispo tiene todos los poderes y todas las facultades necesarias para cumplir su misión, con excepción de las que el Papa reserva para la disciplina y el bien de toda la Iglesia. La responsabilidad de gobernar toda la Iglesia pertenece al Papa y al colegio de obispos en unión con él. Como cabeza del colegio, el Papa tiene potestad ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal sobre la Iglesia, que puede ejercer libremente pero siempre en comunión con los demás obispos. Ya se trate de la Iglesia particular o de toda la Iglesia, el oficio de gobierno incluye una dimensión personal y una dimensión sinodal. Este

judicial y ejecutiva, ya que la función legislativa está reservada por ley a los obispos ya los sacerdotes que están dotados de ellos.

³⁸ Se afirma en el canon 129, § 1 que el poder de gobierno es de institución divina. Pero su ejercicio en la Iglesia está sujeto al derecho eclesiástico. Por ejemplo, los oficios recibidos por ordenación episcopal deben ejercerse conforme a lo que establece la ley.

³⁹ *CIC*, Can. 228.

⁴⁰ *CIC*, Can. 135, § 3.

último es el espacio donde operan ciertos principios de gobierno eclesial: sinodalidad, colegialidad, colaboración y corresponsabilidad en el gobierno.

11.3. Las instituciones de gobierno de la Iglesia particular

Aquí se tratará de explicar las diversas instituciones de gobierno de la Iglesia particular y su funcionamiento respectivo. También vamos a mostrar de qué manera son importantes en el esfuerzo de una teología renovada del episcopado en la Iglesia-familia.

11.3.1. El obispo y el gobierno de la diócesis

El gobierno de la diócesis como Iglesia particular es un cargo encomendado al obispo diocesano, tanto que puede decirse que es el principio activo fundamental del sistema de gobierno de la diócesis. La razón de esta centralidad del obispo diocesano se encuentra en el misterio mismo de la Iglesia y su carácter apostólico. En efecto, la diócesis gobernada por un obispo es la porción del pueblo de Dios por la que y en la que subsiste la única Iglesia de Cristo, cuya apostolicidad es una característica organizativa esencial. En efecto, el obispo, como miembro del colegio episcopal que sucede al colegio apostólico, es quien, en unión con sus otros hermanos obispos, continúa la obra misionera encomendada a los apóstoles⁴¹. El obispo, por tanto, no gobierna su diócesis por sí mismo, ni en virtud de sus cualidades individuales, sino como miembro del colegio episcopal. Su ascendencia apostólica le confiere toda jurisdicción en el gobierno de su diócesis como Iglesia particular. En su oficio de gobierno, el obispo es asistido por varias estructuras que merecen nuestra atención.

11.3.2. El sínodo diocesano

El sínodo es una institución muy antigua que la Iglesia ha utilizado durante mucho tiempo en su sistema de gobierno. Nos dirigimos particularmente al sínodo diocesano que es una de las formas más antiguas de sinodalidad experimentada por la Iglesia a nivel local durante el primer milenio⁴². La historia revela que un sínodo diocesano no fue necesario entre los siglos II y V, pero se volvió esencial en el siglo VI dado el progreso de la evangelización y la posterior remoción de clérigos⁴³. El sínodo diocesano se había convertido en el órgano necesario para dar visibilidad a un presbiterio que a menudo desarrollaba su labor pastoral lejos de la sede episcopal. El sínodo en sus inicios, además de ser un órgano de control disciplinario del clero, tenía también la función de mantener el vínculo entre el obispo y el

⁴¹ Según J. Ratzinger, “El obispo es obispo sólo por el hecho de encontrarse en comunión con los demás obispos, y no se puede pensar en el católico sin el apostolado y viceversa”. Cf. « Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité », in *Concilium*, 1, 1965, p. 38.

⁴² Para G. Alberigo, el sínodo diocesano forma parte del régimen sinodal que marcó las primeras comunidades cristianas. Cf. G. Alberigo, *Regime sinodale e Chiesa romana*, Milano, Societas christianas, 1974, p.229.

⁴³ Cf. J. Gaudemet, « Aspect synodal de l’organisation du diocèse : esquisse historique », in Institut Catholique de Paris, *Le synode diocésain dans l’histoire et dans le Code : session de droit canonique*, Paris, 30 novembre-1^{er} décembre 1988, Paris, Faculté de droit canonique, 1988.

presbiterio⁴⁴. Era una asamblea exclusivamente de clérigos, pero la mayor vitalidad y configuración eclesial que había que dar a estas asambleas sinodales llevó al XVI Concilio de Toledo a prescribir que participaran también todos los *conventus* de la ciudad y toda la *plebs* de la diócesis⁴⁵. El obispo que se desviaba de la norma y no celebraba los sínodos a tiempo según lo establecido, estaba sujeto a dos meses de excomunión. La vida de las Iglesias locales fue así animada por la celebración de numerosos sínodos hasta el concilio de Trento que ordenó que el sínodo diocesano fuera anual y que los clérigos participaran en él bajo pena de sanción. Años después de las nuevas normas del concilio de Trento, la celebración de los sínodos se ralentizó por varias razones. Vaticano I, a pesar de esta situación, legisló y redujo la celebración de sínodos a una vez cada tres años. El Código de 1917 prescribía que el sínodo diocesano se celebrara al menos una vez cada diez años y afirmaba su configuración esencialmente clerical⁴⁶. Con Vaticano II se supera esta concepción del sínodo como prerrogativa de los clérigos y la institución se convierte en una manifestación de la Iglesia como pueblo de Dios al abrirse a la participación de todos los fieles y encuentra su fundamento en la igualdad de todos los bautizados⁴⁷. Una mirada histórica a esta institución revela que ha estado sujeta a diversas configuraciones y legislaciones. El Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Sucesores* presenta la institución y los cambios históricos en estos términos:

Según una norma de actividad pastoral transmitida a través de los siglos, luego codificada por el concilio de Trento, retomada por Vaticano II y prevista por el código de derecho canónico, el sínodo diocesano ocupa, en el gobierno pastoral del obispo, un lugar de primera importancia en la cúspide de las estructuras de participación de la diócesis. Se presenta como un acto de gobierno episcopal y como un acontecimiento de comunión que expresa el carácter de comunión jerárquica propio de la naturaleza de la Iglesia⁴⁸.

El mismo Directorio pasa inmediatamente a explicar la naturaleza del sínodo: El sínodo diocesano es una reunión o asamblea consultiva, convocada y presidida por el obispo, a la que son llamados, según las prescripciones canónicas, los sacerdotes y demás fieles de la Iglesia particular, para ayudarla en su tarea de guiar a la comunidad diocesana. En el Sínodo ya través de él, el obispo ejerce solemnemente el oficio y ministerio de pastorear su rebaño⁴⁹.

El sínodo es el medio adecuado para aplicar y adaptar las leyes y normas de la Iglesia universal a la situación particular de la diócesis, indicando los métodos que deben adoptarse en el trabajo apostólico diocesano, superando las dificultades inherentes al apostolado y al gobierno, animando las acciones e iniciativas de carácter general, proponiendo la recta doctrina y corrigiendo, si los hubiere, los errores de fe y de moral⁵⁰.

⁴⁴ G. D'Ercole, « I collegi presbiterali nel periodo delle origini cristiane », in *Concilium*, 5, 1966, p.100.

⁴⁵ J. Gaudemet, « Aspect synodal de l'organisation du diocèse », p.8.

⁴⁶ En cada diócesis debe celebrarse, al menos una vez cada diez años, el sínodo diocesano, en el que sólo deben tratarse aquellos puntos que se refieran a las particulares necesidades o utilidad del clero y del pueblo de la diócesis" (CIC/17, Can. 356, § 1).

⁴⁷ Cf. LG 32 ; CIC, Can. 208.

⁴⁸ *Ap S*, 166.

⁴⁹ *Ap S*, 167.

⁵⁰ *Ap S*, 168.

La celebración del sínodo diocesano como acto pastoral se deja a la iniciativa y juicio del obispo diocesano. Puede, después de haber oído el consejo presbiteral, ordenar su celebración⁵¹. Está precedido por un tiempo de preparación donde los equipos y comisiones constituidos por el obispo elaboran las preguntas de las que se informa a los fieles, las líneas generales de los decretos, los reglamentos y el procedimiento. Todo esto debe hacerse en una atmósfera espiritual.

Durante el sínodo diocesano, mientras que los otros miembros tienen solo un voto consultivo, el único legislador sigue siendo el obispo diocesano. Sólo él firma las declaraciones y decretos sinodales que sólo pueden hacerse públicos por su autoridad⁵².

La redacción de este canon puede parecer restrictiva, pero no lo es. Acudiendo al canon anterior, el 465, que estipula que “todas las cuestiones propuestas serán sometidas a la libre discusión de los miembros en las sesiones del sínodo”, nos damos cuenta de que el obispo sólo promulga lo que se ha decidido sinodalmente. El sínodo, a nivel de la diócesis, es la única institución que ayuda al obispo en su oficio legislativo aunque sólo tenga voz consultiva. Aunque el obispo en el sínodo es el único legislador, debe notarse sin embargo que la ley habla en el canon 466 de declaraciones⁵³ y decretos⁵⁴ del sínodo y no del obispo y cuáles son los modos de expresión del sínodo, lo que equivale a decir que el obispo, al firmar los decretos del sínodo, confirma la expresión de fe de la Iglesia y se convierte en su voz⁵⁵.

Dada la importancia del sínodo, su carácter y su representación eclesial, es lamentable comprobar que la ley subordina su celebración a la buena voluntad del obispo y no la hace obligatoria, al menos en un plazo razonable. De ella se beneficiaría el dinamismo y la vida de la diócesis y sólo se fortalecería entre los fieles la psicología de pertenencia al pueblo de Dios y se estimularía su participación.

11.3.3. La Curia diocesana

La curia diocesana es el conjunto de órganos y personas, clérigos o laicos, designados por el obispo diocesano para auxiliarlo en el gobierno de toda la diócesis.

El nombramiento de quienes ocupan cargos en la curia diocesana corresponde al obispo diocesano. La curia diocesana está regulada por los cánones 469-494 del Código. El canon 469 que habla de la composición de la curia no da una lista exhaustiva de las mismas como ocurría en el Código de 1917 en el canon 363. El único órgano obligatorio según el Código de 1983 es el consejo de los asuntos económicos. La composición de la curia es, por tanto, abierta y flexible. El único criterio es que las personas y organismos que la

⁵¹ CIC, Can. 461, § 1; Can. 462, § 1.

⁵² CIC, Can. 466.

⁵³ Mediante declaraciones, la Iglesia reunida en sínodo adopta posiciones de principio sobre determinados temas de actualidad o pastorales a través del obispo.

⁵⁴ Estos decretos del sínodo se toman en el sentido legal, según los cánones 29 a 34, como decretos generales y se asimilan a leyes.

⁵⁵ Cf. R. Pagé, *Les Églises particulières*, Tome 1, *Leurs structures de gouvernement selon le Code de droit canonique de 1983*, Montréal, Paulines, 1985, pp.60-64.

componen ayuden al obispo en el gobierno de toda la diócesis. Esta opción no limitativa y no excluyente de las personas y órganos miembros de la curia significa que, respondiendo a nuevas necesidades pastorales, si el obispo crea otros oficios pastorales, puede incluirlos en la curia o no. Por lo tanto, es obvio que no habrá uniformidad en la composición de la curia de una diócesis a otra⁵⁶.

La curia diocesana tiene una función esencialmente pastoral que se expresa en la asistencia que presta al obispo según una triple orientación: primero para dirigir la actividad pastoral, luego para ocuparse de la administración de la diócesis y finalmente para ejercer el poder judicial⁵⁷. Según las disposiciones canónicas, corresponde al obispo supervisar la administración y coordinación de las actividades de la curia⁵⁸. La acción pastoral de los vicarios generales o episcopales debe ser coordinada por el mismo obispo, porque a éste corresponde, según la competencia de cada uno, el poder ejecutivo que corresponde por derecho al obispo diocesano. Por lo tanto, para evitar interferencias y superposiciones en el ejercicio de sus poderes relativos, el obispo es el más adecuado para garantizar la coordinación. Además, la ley propone la creación de un consejo episcopal que sería el marco ideal a través del cual el obispo puede asegurar mejor esta responsabilidad. En las diócesis donde las condiciones lo exijan, el obispo podrá nombrar un moderador de la curia que deberá ser presbítero⁵⁹. Este puede ser el vicario general o uno de los vicarios generales si el obispo tiene más de uno⁶⁰.

La organización interna de las estructuras de la curia se realiza en torno a tres sectores: el sector administrativo, el sector judicial y el sector económico.

El sector administrativo depende del obispo o del moderador de la curia, si lo hay. Comprende también las actividades administrativas del vicario general y de

⁵⁶ CIC, Can. 469.

⁵⁷ CIC, Can. 473.

⁵⁸ CIC, Can. 473, § 2.

⁵⁹ El papel de moderador no es obligatorio. Sin embargo, si el obispo crea uno, corresponde al moderador "coordinar los asuntos que afectan a la dirección de los asuntos administrativos, y también velar por que los demás miembros de la curia desempeñen debidamente el oficio que se les ha encomendado" (Canon 473), § 2). Trabaja bajo la autoridad del obispo porque, como pastor de su diócesis, toda la actividad de coordinación se realiza bajo su autoridad (can. 394, § 1; 680; 775, § 1). Podemos entender por la expresión "otros miembros", utilizada en este canon, cualquier persona que trabaja en la curia con excepción de los vicarios (generales, episcopales y judiciales) que trabajan bajo la coordinación del obispo.

⁶⁰ CIC, Can. 473, § 3. El vicario general tiene el mismo poder ejecutivo que el obispo y su competencia se extiende a toda la diócesis. Pero este poder no debe competir con el del obispo ya que la función del vicario general es, según el canon 479, ayudar "al obispo en el gobierno de toda la diócesis". En efecto, "toda la curia, en la que la primera función es la de vicario general, debe convertirse en un instrumento adecuado para el trabajo apostólico". Cf. F. Boulard, « La curie et les conseils diocésains » in W. Onclin, *La charge pastorale des évêques, décret Christus Dominus*, 74, Paris, Cerf, 1969, p. 242. Aquí hay que añadir que, si el obispo tiene un coadjutor o un auxiliar, es él quien debe ser nombrado vicario general (CIC, Can. 406, §§ 1-2).

los vicarios episcopales⁶¹ si los ha nombrado el obispo, del canciller⁶² y del vicecanciller⁶³ si lo hubiere, que son de hecho los notarios de la curia.

El sector judicial está presidido por el vicario judicial e incluye todos los oficios que contribuyen al ejercicio de la función judicial y las personas involucradas en la preparación de casos y la ejecución de sentencias. Aparte de los jueces, podemos citar al defensor del vínculo⁶⁴, al promotor de justicia⁶⁵ y al notario⁶⁶. Son elegidos por el obispo según las disposiciones de la ley.

En el sector económico, está el ecónomo que administra los bienes de la diócesis y el consejo de asuntos económicos. Este último está integrado por al menos tres expertos en economía y derecho civil. Son nombrados por el obispo. Es un órgano consultivo para el control y programación de la gestión económica de la diócesis. Sin embargo, cabe señalar que toda la administración de los bienes de la diócesis se realiza bajo la supervisión del obispo a través del ecónomo y el consejo de asuntos económicos. Corresponde al ecónomo presentar el balance de ingresos y egresos al consejo, que las recibe y aprueba.

11.3.4. El consejo presbiteral y el colegio de consultores

Tratamos juntas a estas dos instituciones por ser similares en su composición de carácter clerical y finalidad. Además, estas dos autoridades son aquellas a las que se delegan las tareas realizadas por el cabildo de cánones al que el Código de 1983 reserva ahora sólo funciones litúrgicas⁶⁷.

11.3.4.1. Historia y función del consejo presbiteral

La idea del consejo presbiteral comenzó a circular ante el concilio durante las consultas preparatorias⁶⁸ cuando el consejo presbiteral fue instituido por el decreto *Presbyterorum ordinis*⁶⁹. Poco tiempo después de este decreto, el motu proprio *Ecclesiae sanctae* le dio una ley marco y le asignó funciones específicas

⁶¹ El oficio de vicario episcopal es una institución reciente. Fue creada legalmente por el Concilio para que, gracias a nuevos colaboradores, el obispo pudiera ejercer lo mejor posible el gobierno de su diócesis. Cf. CD 27. El canon 476 dice: "Cuando el buen gobierno de la diócesis así lo exija, el obispo podrá instituir uno o más vicarios episcopales. El vicario episcopal goza de las mismas facultades que la ley otorga al vicario general, pero sólo en áreas bien determinadas".

⁶² El papel del canciller en la curia es asegurarse de que las actas se redacten, envíen y conserven en los archivos (CIC, Can. 482, § 1). Su firma o la de un notario certifica la personalidad jurídica del documento, con respecto a todos los actos o actos jurídicos solamente, o solo los actos de una causa o materia específica (Can. 483, § 1; Ap S, no 180).

⁶³ Si lo considera necesario, el obispo puede nombrar un vicecanciller que es al mismo tiempo notario y secretario de la curia (CIC, Can. 482, §§ 2, 3)

⁶⁴ El defensor del vínculo se constituye para las causas relativas a la nulidad de la ordenación sagrada, o la nulidad del matrimonio o su disolución. Su función es presentar y exponer todos los argumentos razonables en favor del mantenimiento del vínculo (CIC, Can. 1432).

⁶⁵ El promotor de justicia se constituye en una diócesis para intervenir y promover el bien público en los casos penales o en los casos contenciosos cuando esto esté en juego (CIC, Can. 1430).

⁶⁶ Si el obispo nombra a un notario, su firma también es pública, pero no para todos los asuntos de la curia como ocurre con el canciller y el vicecanciller. El notario sólo puede ser nombrado para un acto judicial específico (can. 483, § 1).

⁶⁷ CIC, Can. 503.

⁶⁸ Cf. F. Boulard, « La curie et les conseils diocésains », pp.247-252.

⁶⁹ PO 7.

antes de que el Código se ocupará de él, pues el texto del decreto estipulaba: El derecho deberá determinar la naturaleza y el funcionamiento de este órgano⁷⁰. También debemos señalar que, mucho antes del Código, un documento de la Congregación para el Clero detallaba esta nueva institución.

El canon 495, §1 dice explícitamente: En cada diócesis debe constituirse el consejo presbiteral, es decir, un grupo de presbíteros que sea como el senado del obispo, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudarlo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado. Como puede verse en el texto de este canon, que es fiel en su sustancia a los documentos precedentes, el consejo presbiteral tiene su fundamento en la unidad del sacerdocio ministerial⁷¹. Su constitución es obligatoria en cada diócesis. Por esta constitución esencialmente clerical, es el lugar de manifestación de la comunión jerárquica entre el obispo y sus presbíteros. El fin para el cual se constituye el consejo presbiteral es bastante claro según las palabras del canon 495, § 1 anteriormente mencionado. Para lograr este fin y hacer fructífera la estructura, el obispo la enriquecerá teniendo en cuenta en lo posible las opiniones del consejo y creando durante las reuniones un ambiente propicio al diálogo, libre expresión y escucha⁷².

11.3.4.2. Funciones del colegio de consultores

En cuanto al colegio de consultores, es también una institución nueva en el Código de 1983, al igual que el consejo presbiteral con el que está en estrecha relación ya que sus miembros proceden de allí. El canon 502, § 1 lo dice en estos términos: "Entre los miembros del consejo presbiteral, el obispo diocesano nombra libremente algunos presbíteros, en número mínimo de seis y máximo de doce, que constituirán por un período de cinco años el colegio de consultores, a quien corresponden las funciones establecidas por el derecho".

A pesar de su vínculo con el consejo presbiteral, el colegio de consultores tiene, sin embargo, sus funciones bien definidas por el derecho. En general, el canon 502, § 1 dice sin más detalle que los miembros del colegio de consultores tienen funciones conforme al derecho⁷³.

La constitución de este colegio tiene por objeto garantizar al obispo una asistencia calificada, dándole su consentimiento y su opinión conforme a lo previsto en el derecho, cuando se hagan gestiones importantes de carácter económico y, en caso de vacancia o impedimento, para velar y asegurar la continuidad del gobierno episcopal y la buena marcha de la sucesión⁷⁴.

⁷⁰ PO 7 y DC 27. Para la ley marco que define las funciones específicas, Cf. Pablo VI, Carta Apostólica en forma de motu proprio sobre la aplicación de los decretos conciliares, *Ecclesiae sanctae*, en AAS, 58, 1966, pp.757-787; DC, 63, 1966.

⁷¹ Ap S 182.

⁷² Ap S 182.

⁷³ La ley involucra al colegio de consultores en dos situaciones. En primer lugar, el colegio interviene en determinados casos siendo también funcional el consejo presbiteral (Cf. CIC, Can. 377, § 3; 404, §§ 1 y 2; 413, § 3; 494, §§ 1 y 2; 1277; 1292, § 1). La segunda situación se inicia con la vacante de la sede episcopal cuando deja de existir el consejo presbiteral (Cf. Cn. 272; 377, § 2; 382, § 3; 419; 421, § 1; 422; 485; 833, 40 1018 § 1, 2.

⁷⁴ Ap S, no 183.

11.3.5. El consejo pastoral

El consejo pastoral fue instituido por Vaticano II a través *CD* cuando declara: Es muy deseable que en cada diócesis se establezca un consejo pastoral particular, presidido por el mismo obispo diocesano y en el que participen clérigos, religiosos y laicos especialmente elegidos. Corresponderá a este consejo seguir de cerca lo que se refiere al trabajo pastoral, examinarlo y sacar de él conclusiones prácticas⁷⁵.

Los sucesivos documentos legislativos lógicamente se han interesado por la institución al precisar las características, las funciones y la relación que deberá mantener con otras estructuras⁷⁶, antes de que el Código haga su recepción en la norma que sigue: “En cada diócesis, en la medida en que las circunstancias pastorales lo aconsejen, se instituirá un consejo pastoral, al que corresponderá la autoridad del obispo para estudiar lo que en la diócesis afecta a la actividad pastoral, evaluar y proponer conclusiones prácticas⁷⁷. De lo dicho se desprende su naturaleza, constitución y poder. Tiene carácter consultivo. Su constitución es facultativa y goza únicamente de voto consultivo.

Su composición está dada por el canon 512 §1: El consejo pastoral está compuesto por los fieles que están en plena comunión con la Iglesia católica, tanto clérigos como miembros de institutos de vida consagrada, y especialmente los laicos; son designados según el modo fijado por el Obispo diocesano. Al menos una vez al año y según las necesidades, será convocada y presidida por el obispo⁷⁸. La composición del consejo pastoral sugiere algunos elementos muy interesantes para nuestro trabajo. Recordamos esencialmente su expresión de unidad eclesial y la importancia que su constitución da a los laicos. Dos elementos muy importantes en la Iglesia-familia.

Por tanto, los miembros del consejo tomados en su conjunto son un reflejo de la imagen de la Iglesia particular presente en la mente del legislador que pide que la elección de los miembros se haga de tal manera que por ellos toda la porción del pueblo de Dios que constituye la diócesis está realmente representada⁷⁹. De esta manera, podríamos a través de las asambleas del consejo pastoral, análogamente al sínodo diocesano, aunque no tenga potestad legislativa, dar al pueblo de Dios la oportunidad de expresarse, recorrer los asuntos pastorales de la diócesis y tomar el pulso. En efecto, por su composición y su misión, el consejo pastoral es expresión y realización de la colaboración de todos los fieles, cada uno según su condición, en la realización de la misión común de la Iglesia⁸⁰. El otro elemento es la representatividad mayoritaria de los laicos sugerida por la expresión *especialmente los laicos* utilizada en el canon 512 y *Apostolorum successores*⁸¹. En esta materia,

⁷⁵ CD 27. En apoyo a la invitación del decreto sobre la pastoral de los obispos, la *Ecclesiae sanctae* insiste en estos términos: el cometido de este consejo será investigar y justipreciar todo lo pertinente a las obras de pastoral y sacar de ello conclusiones prácticas, así como trabajar en la preparación del sínodo diocesano y velar por la aplicación de los estatutos sinodales (ES 20).

⁷⁶ Este es el caso en *ES*, 16 et 17.

⁷⁷ CIC, Can 511.

⁷⁸ CIC, Can. 514, §§ 1 et 2.

⁷⁹ CIC, Can 512, § 2 ; OC 7.

⁸⁰ Cf. AA 2 ; LG 32 ; CD 16 ; CIC, Can. 208 ; 209, § 2 ; 210 ; 211 ; 212, §§ 2-3 ; 216 ; Ap S, 185.

⁸¹ Cf. *Ap S*, 184.

el Código está en la línea de la Congregación para el Clero que afirmaba: “Conviene que la mayoría de los miembros sean laicos porque la comunidad diocesana se compone sobre todo de fieles laicos”⁸².

El obispo no está obligado a tener un consejo pastoral si las circunstancias no lo aconsejan. Además de su función específica establecida en el canon 511, desempeña un papel en la designación de miembros para participar en el consejo y el sínodo. En efecto, leyendo el canon 511, podemos afirmar que su competencia se limita generalmente al campo de la actividad pastoral donde tres verbos resumen su actividad: estudiar, evaluar y proponer⁸³. Dada su importancia, debe existir necesariamente en cada diócesis, además de las especificidades de la Iglesia-familia.

El gobierno episcopal dentro de la Iglesia-familia se vive, como ya se mencionó al comienzo de este capítulo, en dos niveles: en la Iglesia particular y en la Iglesia regional. Vamos pues a analizar este segundo lugar de ejercicio del gobierno episcopal.

11.4. Gobierno regional de la Iglesia

En este apartado nos dedicaremos a ver cómo la colaboración entre los obispos y su preocupación por las demás Iglesias se manifiestan en las diferentes estructuras eclesiales a nivel regional.

11.4.1. La provincia eclesiástica y el metropolitano

Es en el contexto de la vida sinodal de la Iglesia a nivel regional que se manifiesta la vitalidad del pueblo de Dios y el papel del metropolitano. En efecto, en este nivel regional donde confluyen varias diócesis, representadas por sus respectivos obispos, conscientes de su responsabilidad común, el lugar del primero entre todos corresponde al obispo de la sede de la metrópoli a quien los concilios ecuménicos atribuyeron prerrogativas⁸⁴. Todas estas Iglesias particulares forman la provincia eclesiástica a la que debe pertenecer toda diócesis⁸⁵. El objeto de esta institución es promover la acción pastoral común a las diversas diócesis vecinas, según las circunstancias de las personas y de los lugares, y favorecer mejor las relaciones recíprocas entre los obispos diocesanos y las Iglesias particulares⁸⁶.

Más que simples agrupaciones de diócesis o simples divisiones territoriales, las provincias eclesiásticas se constituyen para dinamizar la comunión y la colaboración dentro de la Iglesia. Entre el metropolitano y los obispos hay fraternidad y una preocupación común por el bien de la Iglesia. En el Código vigente, la potestad del metropolitano se ejerce en los casos expresamente previstos

⁸² OC 7.

⁸³ Cf. CD 27.

⁸⁴ CIC, Can 432, § 1. El primer concilio de Nicea (325) atribuía al metropolitano la facultad de validar la elección de un nuevo obispo, de convocar los concilios provinciales y de presidirlos, de visitar las diócesis sufragáneas.

⁸⁵ CIC, Can 431, §§ 1-2.

⁸⁶ CIC, Can 431, § 1.

por el derecho⁸⁷. Para preservar el poder propio de los obispos en las Iglesias particulares de las que son pastores inmediatos, se establece claramente que el metropolitano no tiene poder de gobierno en las diócesis sufragáneas⁸⁸. Se ocupará de promover una mejor coordinación pastoral y una colegialidad más incisiva a nivel local entre los obispos sufragáneos⁸⁹.

11.4.2. La conferencia episcopal

Las conferencias episcopales son reuniones o asambleas de obispos que surgieron de una necesidad de consulta para encontrar soluciones a problemas que iban más allá del marco estricto de una sola diócesis⁹⁰. El reconocimiento de su importancia y utilidad consagra su institucionalización en estos términos: la misma región constituye una sola asamblea y que se reúnen en fechas fijas para poner en común las luces de su prudente experiencia⁹¹. De hecho, hay asuntos pastorales y cuestiones de apostolado en la Iglesia que van más allá del marco diocesano y cuya amplitud y complejidad exigen que sean tratados por varios obispos juntos⁹².

Órgano de acción pastoral y de colaboración, la conferencia episcopal experimentó impulso y dinamismo a partir de su constitución y se reveló muy pronto como una estructura adecuada para la manifestación de la colegialidad, la diversidad y la pluralidad en la Iglesia. En estas condiciones, lo que se requiere claramente de las conferencias episcopales es ser enlaces para la enseñanza de la sede apostólica. La conferencia episcopal ejerce en última instancia su magisterio en comunión y con la autoridad de la sede apostólica, que le atribuye la potestad de dictar normas vinculantes⁹³ y las vuelve a examinar antes de su promulgación. Todas estas precauciones y estas condiciones tienen por objeto salvaguardar la autonomía de los obispos en su propia diócesis y evitar que las conferencias episcopales se conviertan en un organismo intermediario entre ellos y el Romano Pontífice, cuyas prerrogativas también se quiere proteger. Sobre estas bases, la configuración actual de la conferencia episcopal está lejos de realizar el deseo de LG, que es verlos desempeñar un papel análogo al de los patriarcados de la Iglesia antigua para contribuir de manera múltiple y fecunda al sentimiento colegial es realizado concretamente⁹⁴.

⁸⁷ CIC, Can. 436. El concilio de Calcedonia (451), conservando los derechos del metropolitano, exige que este cargo sea eclesial y no político.

⁸⁸ CIC, Can. 436, § 3.

⁸⁹ *Ap S*, 23.

⁹⁰ Para la génesis y desarrollo de las conferencias episcopales. Cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974.

⁹¹ CD 37. El decreto CD dedica un tratamiento especial a las conferencias episcopales (CD 37-38) así como el *motu proprio Ecclesiae sanctae* que especifica su estatuto (ES, n. 41). El Código de Derecho Canónico habla de ello en los cánones 447-459.

⁹² *Ap S*, 30.

⁹³ CD 38; *Ap.S.* 22: este último número mencionado nos permite hablar de un magisterio auténtico bajo ciertas condiciones como la *recognitio* de la Santa Sede, pero se queda que el magisterio reconocido a las conferencias episcopales es un tema inconcluso, pendiente.

⁹⁴ *Ap S*, 31.

11.4.3. Los concilios particulares

Bajo el término de concilios particulares agrupamos, por una parte, el concilio plenario que está a cargo de una conferencia de obispos y, por otra parte, el concilio provincial que corresponde al territorio de la provincia eclesiástica⁹⁵. Son asambleas de obispos en las que pueden participar otros clérigos o fieles laicos conforme al derecho⁹⁶.

Pero las decisiones las toman solo los obispos⁹⁷. Los dos tipos de concilios son tratados simultáneamente en el *CIC* bajo el título de "concilios particulares", esto porque, si bien tienen un régimen jurídico diferente, tienen una sola función pero en diferentes ámbitos⁹⁸: la de proveer a las necesidades de la pastoral común de las Iglesias que reúnen⁹⁹. Estas necesidades se expresan esencialmente en los campos de la fe y de la disciplina eclesiástica¹⁰⁰.

Además, para que los obispos reunidos en los concilios particulares puedan procurar una pastoral común estableciendo normas para las diversas Iglesias interesadas, se dota a los concilios de potestad legislativa que debe ejercerse con gran libertad¹⁰¹.

Para salvaguardar esta libertad de los obispos y también para evitar nacionalismos peligrosos, se requiere siempre la aprobación de la Santa Sede para la convocatoria y reconocimiento de los decretos de los concilios que cubren el territorio de una nación¹⁰². En efecto, reunidos en concilios particulares, los obispos expresan su solicitud paternal hacia las demás Iglesias y hacen efectiva la naturaleza colegial del orden episcopal. El poder de gobierno, y sobre todo legislativo, que ejercen a través de estos concilios, obliga a todos los obispos de los territorios interesados. Por esta razón, las actas de los concilios se transmiten a la Santa Sede para su reconocimiento antes de que se emitan los decretos¹⁰³.

Como conclusión parcial, notemos que nuestros análisis anteriores han mostrado que el gobierno episcopal se estructura a través de una pluralidad de instituciones eclesiales que contribuyen al gobierno de la Iglesia sobre la base de los principios de sinodalidad, colegialidad, participación y colaboración. Hemos identificado también tres ejes diferentes según el derecho que animan la vida pastoral, administrativa, disciplinaria y jurídica de la Iglesia: el eje universal, particular y regional. A cada nivel corresponde un sujeto que es principio de unidad y dotado de un poder que puede ejercer personalmente, colegial y sinodalmente.

⁹⁵ LG 23.

⁹⁶ *CIC*, Can. 439, § 1; 440, § 1.

⁹⁷ El canon 443 especifica quiénes deben ser convocados a los concilios particulares.

⁹⁸ Según los términos del canon 443, sólo los obispos tienen voz deliberante.

⁹⁹ Cabe precisar aquí que el concilio plenario no siempre coincide con un concilio nacional ya que una conferencia de obispos puede ser nacional, supranacional o infra nacional.

¹⁰⁰ Las materias que conciernen a la competencia de los concilios particulares son las expresamente expresadas en los cánones 753, 823, § 2 y 952, § 1.

¹⁰¹ *CIC*, Can. 445; *Ap S*, no 27.

¹⁰² *CIC*, Can. 439, § 1.

¹⁰³ *CIC*, Can. 446 vuelve a la *recognitio* de la Santa Sede. La *recognitio* se aplicó sistemáticamente a todos los concilios particulares, tanto provinciales como plenarios, desde Sixto X (constitución *Immensa aeterni Dei* reorganizando la curia romana. Cf. G. Ghirlanda, «Concili particolari e conferenze dei vescovi: *munus regendi* e *munus docendi*», in *La Civiltà Cattolica*, 142/2, 1991, p.120, nota 11.

Estos dos modos de ejercicio no se oponen, sino que se armonizan y complementan. Además, las estructuras de colaboración y participación del pueblo de Dios a nivel regional y particular necesitan ser más activas para que todos los fieles de Cristo puedan dar su contribución al gobierno de la Iglesia. A continuación, veremos si el impulso que Francisco da a la Iglesia en su visión de gobierno traerá algunas soluciones a los temas evocados en el marco de la Iglesia-familia.

11.5. Gobierno episcopal en la visión de Francisco

El eje que indica el Papa Francisco para el gobierno de la Iglesia depende fundamentalmente de su *eclesiología*. Por eso nos parece muy oportuno presentar su visión de la Iglesia, que lógicamente implica un estilo de gobierno y una conversión pastoral.

11.5.1. La Iglesia según Francisco

La visión que Francisco tiene de la Iglesia se puede vislumbrar en una serie de catequesis e intervenciones que dedicó a este tema. La Iglesia según Francisco es la Iglesia del concilio Vaticano II, Iglesia-comunión de la que privilegiará un aspecto hasta ahora poco explotado: Un gran don del concilio es haber redescubierto una visión de la Iglesia fundada en la comunión, y haber incluido también en esta perspectiva el principio de autoridad y jerarquía¹⁰⁴. La Iglesia, por tanto, no es como las asociaciones, fruto de la iniciativa humana¹⁰⁵, sino que está constituida por Dios en su plan de salvación¹⁰⁶. La pertenencia pasa por el sacramento del bautismo, que hace de los hombres y mujeres la Iglesia de Dios, una gran familia, en la que somos acogidos y donde aprendemos a vivir como creyentes y discípulos del Señor Jesús¹⁰⁷. En esta familia *el solo no existe, uno no puede andar solo*. Así, la comunión eclesial es, más allá de un simple vivir juntos, un vivir para. Y prosigue: La Iglesia no es algo externo a nosotros mismos, sino que debe ser vista como la totalidad de los creyentes, como el *nosotros* de los cristianos: yo, tú, todos somos parte de la Iglesia¹⁰⁸. Entendemos que para Francisco, la Iglesia comunión en su naturaleza debe ser, en su manifestación concreta, una *Iglesia sinodal*¹⁰⁹. Con esta valorización de la Iglesia-sinodal, comienza otra fase de la recepción de Vaticano II con Francisco.

Al preferir con este fin la expresión "Pueblo fiel de Dios en marcha" para designar a la Iglesia, Francisco opera un cambio de perspectiva y marca su opción por la Iglesia-sinodal que se sitúa en continuidad con las nociones "Pueblo de Dios e Iglesia-comunión". La noción de Iglesia-sinodal en esta perspectiva no es una

¹⁰⁴ Cf. J.C. Scannone, *Le Pape du peuple : Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin*, Paris, Cerf, 2015 ; *Id.*, « Lucio Gera : un teologo dal popolo », in *Civiltà Cattolica*, 3954, 2015, pp. 539-550.

¹⁰⁵ Francisco, Audiencia general, 25 de junio de 2014.

¹⁰⁶ LG 1.

¹⁰⁷ Francisco, Audiencia general, 25 de junio de 2014.

¹⁰⁸ Francisco, Audiencia general, "La Iglesia, madre de los cristianos", 11.09.2013; *DC*, 2513, 2014, p.109.

¹⁰⁹ Cf. A. Borrás, *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Montréal, Médiaspaul, 2017.

Iglesia cerrada en sí misma e inactiva, sino una Iglesia misionera, dinámica y abierta.

Al tratar de dibujar todos los contornos de esta Iglesia, hemos añadido a la noción de Iglesia-sinodal otros calificativos para obtener así especificidades de la Iglesia según Francisco que clasificamos según un orden establecido.

11.5.1.1. La Iglesia sinodal es misionera

Lo que caracteriza fundamentalmente a la Iglesia es la misión. Está llamada a extenderse a todas las naciones. Es, por tanto, una Iglesia misionera o en salida¹¹⁰ y se ve en perfecta relación con su catolicidad: Si la Iglesia nació católica, quiere decir que nació *en salida*, misionera¹¹¹. Así, para llevar el Evangelio al mundo es necesario salir de uno mismo, de una forma cansada y rutinaria de vivir la fe, de la tentación de encerrarse en los propios patrones que acaban cerrando el horizonte de la acción creativa de Dios¹¹². En esta dinámica misionera, todos los bautizados como Cuerpo de Cristo están llamados a ser una Iglesia que encuentra nuevos caminos, que es capaz de salir de sí misma e ir hacia aquellos que no la frecuentan, que se han ido o que son indiferentes¹¹³. Los obispos, en particular, deben ser hombres capaces de sostener con paciencia los pasos de Dios entre su pueblo, para que nadie se quede atrás, pero también de acompañar al rebaño que tiene el don de encontrar nuevos caminos: la misión del obispo para estar con su pueblo es triple: o por delante para indicarle el camino, o por en medio para mantenerlo unido y neutralizar las dispersiones, o por detrás para evitar que nadie se quede atrás, pero también, y fundamentalmente, porque el rebaño mismo tiene su propio instinto para encontrar nuevas rutas¹¹⁴.

11.5.1.2. La Iglesia sinodal está abierta

La Iglesia no es sólo una comunidad con puertas abiertas para acoger a cualquiera, sino sobre todo, y esto es esencial, una Iglesia abierta a la acción del Espíritu que es agente de la misión y que inspira los caminos a seguir¹¹⁵. Encerrarse en uno mismo no le hace ningún bien a la Iglesia. Esto es obvio para Francisco: La Iglesia en salida es una Iglesia con puertas abiertas¹¹⁶. En la misma línea: “Prefiero

¹¹⁰ Esto es lo que Francisco llama *misionalidad*, que es un hecho inherente a la vida de la Iglesia y expresa su carácter apostólico y católico. En efecto, la Iglesia no puede cerrarse en sí misma, sino que debe abrirse y llevarse a los demás: “Estamos llamados a ser una Iglesia en salida, ir del centro a la periferia para llegar a todos, sin miedo, sin desconfianza y con valentía apostólica” (EG 20).

¹¹¹ Francisco, Audiencia general, 17 de septiembre de 2014.

¹¹² Francisco, Audiencia general, “Dios siempre da el primer paso”, 27 de marzo de 2013.

¹¹³ A. Spadaro, “Entrevista”, 462.

¹¹⁴ Cf. Francisco, Discurso ante la Coordinación del CELAM, 28 de julio de 2013, “Una Iglesia que se erige en centro cae en el funcionalismo”, in *DC*, 2512, 2013, p.84.

¹¹⁵ Cf. EG 259; 261. La apertura es también una actitud de escucha para escucharse unos a otros y escuchar al Espíritu Santo: “Una Iglesia sinodal es una Iglesia de escucha, una Iglesia consciente de que escuchar es “más que oír”. Es una escucha recíproca donde todos tienen algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: uno a la escucha de los demás; y todos a la escucha del Espíritu Santo, “Espíritu de la verdad” (Jn, 14, 17), para saber lo que “dice a las Iglesias” (Ap, 2,7)”. El camino de la sinodalidad es el que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio. Cf. Francisco, Discurso durante la conmemoración de los 50 años de la institución del sínodo de los obispos, 17 de octubre de 2015.

¹¹⁶ EG 46.

una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos”¹¹⁷.

11.5.1.3. La Iglesia sinodal es audaz

Hoy el miedo a involucrarse y a adelantarse a los acontecimientos y a las personas es un factor que contribuye al repliegue de la Iglesia en sí misma y paraliza su vocación misionera. Ahora bien, el Espíritu de Cristo que anima a la Iglesia no es un espíritu de miedo sino de libertad.

11.5.1.4. La Iglesia sinodal es diversificada e inclusiva

La Iglesia como familia de los hijos de Dios está abierta a todo aquel que reconoce a Jesucristo como su Salvador y acoge su Palabra:

El Señor quiere que formemos parte de una Iglesia que sabe abrir los brazos para acoger a todos, una Iglesia que es no la casa de un grupito, sino la casa de todos, donde todos pueden ser renovados, transformados, santificados por su amor, los más fuertes y los más débiles, los pecadores, los indiferentes, los que se sienten desanimados y perdidos¹¹⁸.

No hay lugar para ninguna forma de exclusión: Con frecuencia nos comportamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde tienen cabida todos los que tienen su vida difícil porque en Cristo ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay hombre ni mujer (Gal 3, 28)¹¹⁹.

11.5.1.5. La Iglesia sinodal es dialogal y ecuménica

Esta característica de la Iglesia se basa en la súplica constante que brota del corazón de Cristo a su Padre: para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea (Jn 17,21). El camino de la unidad es ahora el camino de la Iglesia. Para atravesarla, está llamada a entrar en diálogo con cada persona, comunidad y cultura reconociendo la diferencia fundamental del otro pero también su presencia indispensable para que la comunidad humana y el Cuerpo de Cristo no sean amputados por uno de sus miembros. Francisco conduce resueltamente a la Iglesia en este impulso a través de sus encuentros interreligiosos y su diálogo con protestantes, ortodoxos, judíos y musulmanes y a través de sus exhortaciones a los obispos de las Iglesias particulares para que hagan de la pastoral del encuentro una prioridad de su misión¹²⁰.

11.5.2. Esencia *diaconal* del gobierno episcopal: conversión pastoral

Por conversión pastoral debemos entender una vida nueva y un auténtico espíritu evangelizador que animen a las personas y estructuras de la Iglesia en la

¹¹⁷ EG 49.

¹¹⁸ Francisco, Audiencia general, “La Iglesia, que es santa, no rechaza a los pecadores”, 2 de octubre de 2013, en *DC*, 2513, 2014, p. 127.

¹¹⁹ Cf. EG 47.

¹²⁰ Francisco está profundamente involucrado en la unidad cristiana y el diálogo ecuménico.

fidelidad a la vocación que le es propia¹²¹. Para Francisco, una palabra que lleva como convicción es que la vida nueva de las estructuras depende sobre todo de la renovación interior y profunda de las personas.

A través de la ordenación sacerdotal, los hombres son elegidos para guiar a sus hermanos y hermanas en el Nombre de Cristo. Ellos son los pastores del pueblo de Dios. La posición que la ordenación confiere a los presbíteros y obispos no quita en modo alguno la igual dignidad de todos recibida por el bautismo¹²². La ordenación sacerdotal introduce una diferencia en el ejercicio de las funciones en la Iglesia y no constituye a los clérigos en una categoría de personas superiores a las demás.

Para Francisco, la conversión personal y comunitaria es fundamental para impulsar un nuevo dinamismo al estilo de gobierno en la Iglesia. Este también es un principio ignaciano porque san Ignacio estaba convencido de que reformando la propia vida u operando una “renovación de sí mismo” siguiendo el modelo de Cristo, sólo se puede lograr la reforma de las estructuras. Al insistir en la conversión pastoral y misionera, Francisco marca su deseo de provocar cambios de perspectiva en la Iglesia, tanto en el modo de ser como en el modo de actuar de las personas y de las instituciones.

11.5.2.1. La conversión del papado

Ya en 1995, Juan Pablo II había lanzado un llamamiento a todas las comunidades, a sus pastores y teólogos a reflexionar con él para encontrar las formas en que este ministerio, el del primado, pueda realizar un servicio de amor reconocido por uno y el otro¹²³. El compromiso del Papa Francisco es una continuación de los esfuerzos ya realizados por Benedicto XVI durante su tiempo como prefecto de la CDF y durante su pontificado.

Consciente de que la cuestión del primado es un tema central en el debate sobre el gobierno de la Iglesia y un serio desafío en el camino hacia la unidad de los cristianos, Benedicto XVI expresó su deseo de trabajar para promover esta unidad¹²⁴. Sensible a la cuestión del primado y de la colegialidad que está necesariamente ligada a la cuestión ecuménica, Benedicto XVI suprime el título pontificio de Patriarca de Occidente, acto que se interpreta de diversas maneras pero que podría abrir el camino al ejercicio del primado en la comunión de Iglesias¹²⁵. En 2007, al día siguiente de la abolición de este título, la Comisión Conjunta Internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa elaboró un documento en la línea de reflexiones sobre el

¹²¹ EG 26.

¹²² Sobre el tema de la conversión pastoral, Francisco se dirigió repetidamente a los sacerdotes para exhortarlos a cambiar su estilo de vida para ajustarlo a los principios evangélicos de humildad, sencillez, cercanía y servicio: “La primera reforma debe ser la del modo de ser. Los ministros del Evangelio deben ser personas capaces de calentar el corazón de las personas, de conversar y caminar con ellas, de descender a su noche, a su oscuridad, sin perderse. Cf. A. Spadaro, “Entrevista”, p.462.

¹²³ Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica sobre el compromiso ecuménico *Ut unum sint*, 28 de mayo de 1992, 95.

¹²⁴ Cf. H. Destivelle ; K. Koch, *Conduis-nous vers l'unité parfaite : (Ecuménisme et synodalité)*, Paris, Cerf, 2018.

¹²⁵ Cf. C. Delaigue, *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, DDB, 2014.

ejercicio de la autoridad colegial cuyo título es bastante evocador: “Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad”¹²⁶.

Es en esta línea que Francisco se compromete resueltamente contra la uniformidad. Expresa su deseo de continuar la reflexión sobre el ejercicio del primado de Pedro en una visión sinodal de la Iglesia. Declaró: “Quiero continuar la reflexión sobre la forma de ejercer el primado de Pedro, ya iniciada en 2007 por la Comisión Mixta, que condujo a la firma del Documento de Rávena. Hay que seguir por este camino”¹²⁷.

Para Francisco no se trata sólo de la forma de ejercer el primado sino de la conversión del papado que es más abarcadora porque incluye tanto el ejercicio de los diferentes oficios (administración) como el ser del Papa (persona). En la manera de ser Papa, Francisco comenzó irreversiblemente por dejar su huella al adoptar un estilo simple y austero, abierto y cercano. Este modo de ser más evangélico que Pablo VI pedía con todos sus deseos, Francisco lo aplica¹²⁸.

El retorno al evangelio y la sensibilidad del pueblo de Dios determinaron la elección de Francisco por la sencillez y la austeridad a los que invita a todos los obispos que son posibles sucesores de la Sede de Pedro. Además de esta forma de vida, Francisco también está involucrado en imprimir nuevas marcas en el sistema de gobierno tanto a nivel universal como local. El papel fundamental del Papa como principio de unidad para toda la Iglesia es mantener al pueblo de Dios en la comunión y unidad de la fe que no conduce a la uniformidad sino a la integración de las diversidades inherentes a la dimensión particular de la única Iglesia de Cristo. En el plano administrativo, esto exige que el gobierno de la Iglesia no se cristalice más en una centralización excesiva y monopolar (la curia romana) sino que se abra a una polarización plural y convergente cuyo principio es la comunión eclesial. Para Francisco, tener en cuenta las realidades del terreno empuja a poner a los obispos y las conferencias episcopales más al frente de sus responsabilidades¹²⁹.

En definitiva, un estilo personal en sintonía con la sencillez evangélica y un *ars regendi* más abierto al rostro plural de la Iglesia parecen ser los dos grandes ejes de esta conversión que el Papa Francisco desea para el papado. Una conversión que debe impactar también en el episcopado.

¹²⁶ Cf. Comisión Conjunta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, *Documento de Ravena, Consecuencias Eclesiológicas y Canónicas de la Naturaleza Sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*, 13 de octubre de 2007, in *Istina*, 53, 2008, pp.283-296.

¹²⁷ A. Spadaro, “Entrevista”, p.466.

¹²⁸ Pablo VI, “Discurso al Episcopado Italiano”, in *Documentos Papales de Pablo VI*, tomo III, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1969.

¹²⁹ Un dato muy significativo de estos documentos del Papa Francisco, que no puede ser ignorado, es la abundante cita que hace de las declaraciones de varias conferencias de obispos en todo el mundo. Este es un signo de sinergia y comunión entre el Papa y los obispos en la enseñanza doctrinal y sobre todo de valorización de las conferencias episcopales que el Papa debe escuchar.

11.5.2.2. El perfil del obispo según el Papa Francisco: la conversión del episcopado

¿Cuál es el *identikit* del obispo según el Papa Francisco? Uno de los hilos conductores de su enseñanza es su deseo de una Iglesia movida por la misericordia y el servicio a los más necesitados. En esta perspectiva, ofreció progresivamente, como Obispo de Roma, a la Iglesia universal y, en particular, a las Iglesias locales presididas por obispos, la visión del *obispo-pastor* frente a la visión del *obispo-piloto* u del *obispo-príncipe*. Este horizonte tiene sus raíces en el Evangelio, la tradición y, por supuesto, en la eclesiología de Vaticano II, constituyendo así, sin la sistematización de un Benedicto XVI, una *teología del episcopado* que explicó en varias ocasiones: su saludo poco después de su elección al ministerio petrino en el 13 de marzo de 2013; varios discursos, Ángelus, audiencias, reuniones con varias conferencias de obispos, etc.

De entrada, el obispo según Francisco es un obispo del Vaticano II, es ungido para ungir; dotado de una *fragancia cristológica*; vela por su pueblo; baja e incluye; centrado en lo esencial; un buen pastor combinando pastoral y doctrina; un pastor con olor a oveja y sonrisa de padre (no la "cara de vinagre" además de no ser "pastores aburridos"); ora con su pueblo, etc¹³⁰.

En la lógica cristiana siguiendo la enseñanza de Cristo, el mayor debe convertirse en el menor y último de todos y el que ocupa el primer lugar debe convertirse en servidor y esclavo de todos (Mt 20, 26-27). Así "este oficio, encomendado por el Señor a los pastores de su pueblo, es un verdadero servicio: en la Sagrada Escritura se le llama expresamente *diakonia* o ministerio (Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13 1Tm 1,12)¹³¹ .

Casi todo el desarrollo de la enseñanza de Francisco sobre el ministerio episcopal se reduce a esta concepción del servicio: La Iglesia necesita pastores, es decir, servidores, obispos que sepan arrodillarse ante los demás para lavarles los pies¹³². Además, el pueblo de Dios quiere pastores y no funcionarios o clérigos estatales. En particular, deben ser hombres capaces de soportar con paciencia los pasos de Dios entre su pueblo, para que nadie se quede atrás, pero también de acompañar al rebaño que tiene el don de encontrar nuevos caminos¹³³. Los obispos deben ser pastores que caminen con su pueblo, que comprendan sus dificultades y las traten con mansedumbre y misericordia¹³⁴. No escatima sus palabras al dirigirse a los obispos del CELAM y a través de ellos a todos los obispos del mundo entero:

Los obispos deben ser pastores, cercanos al pueblo, padres y hermanos, con mucha clemencia; paciente y misericordioso. Hombres que amen la pobreza, tanto la pobreza interior como libertad ante el Señor, como la pobreza exterior como sencillez y austeridad de vida. Hombres que no tienen la "psicología de los príncipes". Hombres que no son ambiciosos pero que son esposos de una Iglesia local sin esperar otra. Hombres capaces

¹³⁰ Cf. D. Fares, «La figura del obispo en el Papa Francisco», in *La Civiltà Cattolica*, 13.05. 2015, pp. 433-449.

¹³¹ LG 24.

¹³² Francisco, Discurso a los obispos participantes en el seminario organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 20 de septiembre de 2014.

¹³³ A. Spadaro, «Entrevista», p.462.

¹³⁴ Francisco, Discurso ante el comité de coordinación del CELAM, 28 de julio de 2013, en *DC* 2512, 2013, 84.

de velar por el rebaño que se les ha confiado y de cuidar todo lo que lo mantiene unido: de velar con atención por su pueblo, de los posibles peligros que les amenazan, pero sobre todo de hacer crecer la esperanza: que tengan sol y luz en sus corazones. Hombres capaces de soportar con amor y paciencia los pasos de Dios en medio de su pueblo. Y el lugar del Obispo para estar con su pueblo es triple: *delante* para indicar el camino, *en medio* para mantenerlo unido y neutralizar las dispersiones, *detrás* para evitar que nadie se quede atrás, pero también, y fundamentalmente, porque el rebaño en sí mismo tiene su propio talento para encontrar nuevas rutas¹³⁵.

Para cumplir bien su misión, el obispo no puede presentarse como uno que lo sabe todo, el *robot*, un *factótum*, sino que necesita la colaboración de otros hombres y mujeres y estructuras adecuadas¹³⁶.

Aunque el obispo también debe rodearse de laicos en su oficio de gobierno, sus colaboradores, socios y aliados inmediatos en el orden sacerdotal son los presbíteros¹³⁷. En efecto, por la comunión en el mismo sacerdocio y en el mismo ministerio, los obispos deben considerar a sus presbíteros como hermanos y amigos, y ocuparse, en todo lo que puedan, de su bien, primero material, pero sobre todo espiritual. Porque sobre ellos recae, sobre todo, la grave responsabilidad de la santidad de sus presbíteros, deben preocuparse activamente por su formación permanente. Que sepan escucharlos con gusto, incluso consultarlos, y dialogar con ellos sobre lo que concierne a las exigencias del trabajo pastoral y al bien de la diócesis¹³⁸. Así quedará claro a los ojos de todo el pueblo cristiano que el presbítero es el primer prójimo del obispo¹³⁹. El mismo vínculo de afecto, filiación y paternidad que debe existir entre los presbíteros y el obispo, se pone también de manifiesto en estos términos: Por esta participación en el sacerdocio y en la misión de su obispo, los presbíteros deben reconocer en él a su padre y obedecerlo respetuosamente. El obispo debe considerar a los presbíteros, sus colaboradores, como hijos y amigos, así como Cristo llama a sus discípulos ya no siervos, sino amigos (Jn 15,15). Todos los presbíteros, pues, tanto diocesanos como religiosos, en virtud del orden y del ministerio, se articulan en el cuerpo episcopal y, según su vocación y gracia, están al servicio del bien de toda la Iglesia¹⁴⁰.

Las estructuras, en principio, constituyen eslabones indispensables para el buen funcionamiento de la estrategia de gobierno de la Iglesia, tanto particular como universal. Si bien es muy necesario implantarlas, también es necesario procurar que estén orientadas hacia la pastoral misionera y no recluidas simplemente en la administración pastoral, la de los oficios. Como señala el Papa, debemos despojarnos de la aparente tranquilidad que dan las estructuras, ciertamente necesarias e importantes, pero que nunca deben oscurecer la única

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Los mensajes de Francisco a los obispos están contenidos en una colección que resume sus intervenciones en varios momentos. Cf. Francis, *With the Smell of the Sheep. The Pope Speaks to Priests, Bishops, and Other Shepherds*, Mayknoll, NY, Orbis Books, 2017.

¹³⁷ CIC, Can. 384.

¹³⁸ PO 7.

¹³⁹ Francisco, Discurso a los participantes en el Congreso para nuevos obispos organizado por la Congregación para los Obispos y la Congregación para las Iglesias Orientales, 19 de septiembre de 2013.

¹⁴⁰ LG 28.

fuerza verdadera que llevan en sí mismas: la de Dios¹⁴¹. Siendo así, el obispo, en la porción del pueblo de Dios que le ha sido encomendada, está constantemente invitado a escuchar a su pueblo "en particular a través de los organismos diocesanos que tienen el deber de asesorarlo, promoviendo un diálogo leal y constructivo. No se puede pensar en un obispo que no tenga estos órganos diocesanos: consejo presbiteral, consultores, consejo pastoral, consejo de asuntos económicos¹⁴².

En este sentido, los obispos están llamados a ser pastores, testigos del Resucitado, kerigmáticos y orantes¹⁴³. Al final de su discurso a la Congregación para los Obispos en 2014, el Santo Padre se preguntó: “¿Dónde podemos encontrar a estos hombres, estos obispos kerigmáticos, *orantes* y *pastores*”¹⁴⁴? Tal es el tríptico por el que el Papa explica la figura ideal del obispo.

11.5.2.2.1. Obispo-pastor o naturaleza pastoral del episcopado

El Papa Francisco no es el primero en identificar a los obispos como pastores. Es simplemente parte de la larga tradición bíblica, patrística y doctrinal de la Iglesia sobre el ministerio de los obispos. El Código de 1983, al resumir la enseñanza de Vaticano II sobre el ministerio del obispo diocesano¹⁴⁵, lo define también como pastor con la colaboración de su presbiterio¹⁴⁶. Episcopado y pastoralidad son sinónimos. En este espíritu, es posible centralizar la figura del obispo del Papa Francisco en una imagen puramente pastoral: la de un pastor impregnado de *olor a oveja*: “Les pido esto: sean pastores con olor a oveja. La figura del pastor con el olor de sus ovejas y la sonrisa de un padre atrae”¹⁴⁷.

La originalidad de Francisco es el contenido que da al término pastor a partir de la definición del acto mismo que es propio del pastor, es decir, “pastar”. Para él, pastar significa acoger con magnanimidad, caminar con el rebaño, permanecer con el rebaño¹⁴⁸. Tres verbos para resumir el ser-pastor del obispo. Y si pensamos en el sudor del *Pastor que camina* con sus ovejas, imagen de una Iglesia en salida, que es paradigma de toda la obra de la Iglesia (EG 15; 17; 20). Vale la pena transcribir el texto completo: “El obispo es el que vela; mantiene viva la esperanza velando por su pueblo (1 P 5,2)”. Una actitud espiritual es aquella que enfatiza velar por el rebaño con una visión general. Es el *Episkopos* quien tiene cuidado de todo lo que mantiene unido al rebaño. Otra actitud espiritual es la vigilancia, estar alerta a los peligros. Ambas actitudes constituyen la esencia de la misión episcopal y extraen toda su fuerza de la actitud considerada más esencial, que consiste en *velar*.

El pastor acogedor es el que muestra bondad y disponibilidad hacia todos. En otras palabras, la puerta de su corazón no se cierra nunca, se desborda de

¹⁴¹ Francisco, *Discurso durante el encuentro con los niños enfermos del Instituto Seráfico*, 4 de octubre de 2013.

¹⁴² Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso de nuevos obispos*, 19 de septiembre de 2013

¹⁴³ Cf. A. Favi, *Pour un style épiscopal plus évangélique. Reflexión sur le profil de l'évêque africain dans le contexte actuel*, Madrid, Editorial Fuenteviva, 2016, pp. 55-73. En estas páginas, el autor describe el perfil del obispo según Francisco.

¹⁴⁴ Francisco, *Discurso a la Reunión de la Congregación para los Obispos*, 27 de febrero de 2014

¹⁴⁵ Cf. SC, 41 ; LG, 25, 26 et 28 ; CD, 11 ; PO, 7.

¹⁴⁶ CIC, Can. 369.

¹⁴⁷ Francisco, *Homilía en la misa crismal*, 2 de abril de 2015.

¹⁴⁸ Francisco, *Discurso a los participantes en el Congreso de nuevos obispos*, 19 de septiembre de 2013.

misericordia, permite a todos experimentar la paternidad de Dios y comprender que la Iglesia es madre¹⁴⁹. E invita a todos a caminar con todos, poniendo así a esta Iglesia (su diócesis) de la que es responsable en estado sinodal, *sun odos*, permanente.

Acoger y caminar-con solo es posible si el pastor vive en su diócesis. El obispo que vive en la diócesis puede escuchar el espíritu y la voz de los fieles. La residencia y la permanencia del obispo en su diócesis le permiten asegurar realmente su cargo pastoral que Vaticano II califica de *habitual y cotidiano*¹⁵⁰. Francisco quisiera, por tanto, que los obispos no fueran *obispos de aeropuerto*, sino que permanecieran, por obligación de residencia¹⁵¹, con el pueblo de Dios que les ha sido confiado¹⁵².

Ser pastor como se define requiere un estilo de servicio que es el de la sencillez y la humildad, la austeridad y la esencialidad¹⁵³. Es una renuncia categórica a vivir en la *psicología de los príncipes*¹⁵⁴, o en el *complejo de los elegidos*¹⁵⁵ y a armonizar vida y misión, armonía que también tiene el nombre de transparencia¹⁵⁶: transparencia de vida y transparencia en la gestión de bienes de la iglesia¹⁵⁷.

11.5.2.2.2. Obispo, testigo y mártir del Resucitado

Este criterio, que es esencial para la elección e identificación de un obispo tiene sus raíces en el procedimiento seguido por los apóstoles para llenar el vacío dejado por Judas (Hch 1, 21). Partiendo de este criterio, “el obispo es quien sabe hacer actual todo lo que le sucedió a Jesús y sobre todo sabe, con la Iglesia, dar testimonio de su resurrección. El obispo es ante todo mártir del Resucitado. No es un testimonio aislado sino junto, con la Iglesia¹⁵⁸. Ser testigo del Resucitado implica la renuncia y el sacrificio que son inherentes a la misión episcopal. El testimonio del Resucitado es, por tanto, aquel que muere cada día a sí mismo y a sus pasiones y que comprende que “el episcopado no es para sí mismo sino para la Iglesia, para el rebaño, para los demás, especialmente para los que, según el mundo, debe ser descartado”¹⁵⁹. Por tanto, el obispo es un heraldo de la Palabra.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ LG 27.

¹⁵¹ La norma canónica sobre la obligación de residencia está contenida en el Can. 395.

¹⁵² Cf. Francisco, Discurso a los participantes en el Congreso de nuevos obispos, 19 de septiembre de 2013.

¹⁵³ Cf. CIC, Can. 282, § 1 et 387. La exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis* define al obispo como un *vir pauper*. Viviendo esta pobreza y humildad en el seguimiento de Cristo, puede hacer de la Iglesia una “casa para los pobres” (Cf. LG 8; PG 20).

¹⁵⁴ Francisco, Discurso a los miembros de la Congregación para los Obispos, 27 de febrero de 2014.

¹⁵⁵ Francisco, Discurso a la Curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas, 22.12. 2014.

¹⁵⁶ La transparencia en la vida y en la misión se llama también deber de coherencia personal (PG 31).

¹⁵⁷ La corrupción es un mal que socava las sociedades humanas y no perdona tampoco a la Iglesia. Francisco es consciente de ello y, por el motu proprio *Fidelis dispensator et prudens*, da sugerencias prácticas y muy útiles. Cf. Francisco, Carta en forma de motu proprio *Fidelis dispensator et prudens*, 24 de febrero de 2014, en AAS 106, 2014, pp.164-165.

¹⁵⁸ CIC, Can. 383, § 1 menciona la solicitud que el obispo debe tener para con todos sin excepción.

¹⁵⁹ Según los cánones 386, § 1 y 753. Los obispos en unión con la cabeza del colegio y sus miembros son auténticos doctores y maestros de la fe.

11.5.2.2.3. Obispo kerigmático

“¡Ay de mí si no anunciare el evangelio!”, dice Pablo¹⁶⁰. Apóstoles de Cristo, los obispos no pueden abandonar la Palabra. Es su derecho y deber exponerla en su integridad y en fidelidad a la doctrina¹⁶¹. Pero siempre está latente la tentación de descuidar el *depositum fidei*, de considerarse no guardianes sino dueños y señores¹⁶². Para ello, Francisco continúa invitando a los obispos a ser guardianes de la doctrina y guardianes de la memoria y la esperanza¹⁶³.

11.5.2.2.4. Obispo orante

Para Francisco, el obispo está *centrado* en lo esencial, es una existencia centrada y concentrada en Cristo, lo que hace de él un hombre de oración¹⁶⁴ que “trata con Dios por el bien de su pueblo y la salvación de su pueblo como Moisés (Ex 32, 11-14)¹⁶⁵. Porque no puede ser obispo un hombre que no tiene el valor de discutir con Dios en favor de su pueblo¹⁶⁶. De la oración, el obispo recibe el impulso necesario para abrir nuevos horizontes. Francisco dice con razón: Un obispo que no ora cierra la puerta, obstruye el camino a la creatividad¹⁶⁷ y añade como advertencia: “Muy a menudo la creatividad lleva a la cruz. Pero cuando viene de la oración, da fruto”¹⁶⁸. Todo el ministerio del obispo, para ser fecundo, debe tener su fuente en la oración constante. La espiritualidad del Obispo es un retorno a lo esencial, a la relación con Jesucristo que nos dice: “Sígueme” y “haznos pastores de una Iglesia que sea ante todo comunidad del Resucitado¹⁶⁹”.

11.5.3. Elementos prácticos para una praxis de gobierno episcopal según el Papa Francisco

Como se anunció en las líneas anteriores, con su ser y su acción desde el 13 de marzo de 2013 y en el resto de su pontificado, el Papa Francisco está impulsando una mística de gobierno eclesial, y más particularmente episcopal. Aunque es prematuro pensar en un pensamiento sistemático al respecto, ya se pueden detectar elementos fundantes que estructuran esta mística del gobierno episcopal. Podemos citar entre otros: la valorización de las Iglesias particulares y del episcopado, el fortalecimiento de la comunión en la Iglesia y entre las Iglesias, la promoción de

¹⁶⁰ I Co 9,16.

¹⁶¹ Francisco, Discurso a la 15ª Congregación General del Sínodo, 18 de octubre de 2014.

¹⁶² En su discurso del jueves 14 de agosto de 2014 a la Conferencia Episcopal Coreana, Francisco da estas definiciones: “Ser guardianes de la memoria significa algo más que recordar y hacer uso de las gracias del pasado. Significa también sacar de ella los recursos espirituales para afrontar, con previsión y determinación, las esperanzas, las promesas y los desafíos del futuro”, “Ser custodios de la memoria significa darse cuenta de que el crecimiento viene de Dios (1 Cor 3, 6), y que a la vez es fruto de un trabajo paciente y perseverante, tanto en el pasado como en el presente”. Cf. Francisco, Discurso durante el encuentro con los obispos de Corea, 14 de agosto de 2014.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Francisco, Discurso ante la 66ª Asamblea; el obispo tiene la obligación de orar y celebrar la Eucaristía por el pueblo de Dios que le ha sido confiado. CIC, Can. 388.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Francisco, Discurso con ocasión del encuentro con el clero, 26 de julio de 2014.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ EG 236.

¹⁶⁹ Francisco, Discurso a la 66ª Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 19 de mayo de 2014.

los carismas, la personalización de la pastoral, la misericordia como alma que anima toda acción eclesial, la colaboración y corresponsabilidad, sinodalidad, colegialidad, escucha y discernimiento. Dada su importancia, analizaremos los dos últimos grupos, que en realidad constituyen uno solo.

11.5.3.1. Escucha y discernimiento

Los términos *escucha*, *discernimiento* utilizados en el trabajo pastoral se refieren respectivamente a sus contrapartes canónicas que son *consulta* y *búsqueda de la verdad* y son verbos altamente sinodales. Este último aparece como el objetivo de la escucha o consulta. Aquí también la concepción sinodal (poliédrica) de Francisco permite que estas actitudes pastorales y canónicas revelen toda su riqueza. De hecho, en la práctica sinodal (poliédrica), la verdad no se encuentra en la rigidez donde todo es blanco o negro. Tampoco se encuentra en el círculo cerrado de unos pocos de los que sería prerrogativa. La rigidez y el círculo cerrado son excluyentes y no conducen necesariamente a la verdad. Esto es lo que dice Francisco que, de hecho, podría aplicarse al proceso de búsqueda de la verdad que la Iglesia emprende como cuerpo:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto equidista del centro y donde no hay diferencia entre un punto y otro. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todos los elementos parciales que, en él, conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política buscan recoger en este poliedro lo mejor de cada una. Los pobres entran con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Incluso las personas que pueden ser criticadas por sus errores tienen algo que aportar que no se debe perder. Es la conjunción de pueblos que, en el orden universal, conservan su propia particularidad; es la totalidad de las personas, en una sociedad que busca un bien común, que las incorpora a todas en la verdad¹⁷⁰.

Estamos ante una llamada a cambiar el modo de proceder para hacer de la Iglesia un lugar donde la verdad brota de la aportación de todos en la docilidad al Espíritu que es transversal a todos los momentos del proceso de discernimiento: encuentro, escucha, discusión, oración y toma de decisiones.

11.5.3.2. Sinodalidad, colegialidad y corresponsabilidad: grandes principios de gobierno

Bajo este epígrafe, no se trata de un tratamiento sistemático de las diferentes nociones ya que se ha discutido en los desarrollos anteriores. Más bien, nos dedicaremos a ver cómo Francisco los integra en el discurso y el funcionamiento de la Iglesia. Al exponer su acercamiento a la Iglesia, hemos visto que para Francisco, la Iglesia-comunión está llamada a ser Iglesia sinodal porque comunión es a la vez integración y sinodalidad, lo que constituye un llamado a encontrar nuevas formas para vivir esta fecunda tensión¹⁷¹ y el camino de la sinodalidad es

¹⁷⁰ Cf. EG 236.; L. Forestier, « Le Pape François et la synodalité. *Evangelii gaudium*, nouvelle étape dans la réception de Vatican II », in NRT, tome 137, n° 4, octobre 2015, pp. 597-614.

¹⁷¹ Cf. Francisco, Conmemoración del cincuentenario de la institución del sínodo de los obispos, 17 de octubre de 2015, en DC, 2521, 2016.

precisamente el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio¹⁷². Este camino se hace en discernimiento, en todos los niveles de la estructura de la Iglesia, escuchando al Espíritu Santo y escuchándonos unos a otros. El discernimiento que es fundamental en los procesos de sinodalidad es operativo en la escucha que privilegiamos en este apartado.

En el sistema de gobierno de la Iglesia, la sinodalidad implica la participación y el interés de todos en los asuntos que conciernen a todos. De hecho, nada tiene que ver con el sistema de funcionamiento de los parlamentos civiles, como insinúa Francisco después del primer sínodo sobre la familia: “Debemos saber que el sínodo no es un parlamento, donde participa el representante de tal o cual Iglesia. No hay oposición entre facciones, como en el parlamento donde es lícito, sino confrontación entre obispos, que apareció después de un largo trabajo de preparación y que ahora continuará en otro trabajo, por el bien de las familias, la Iglesia y la sociedad”¹⁷³.

El sistema colegial (el colegio) o sinodal (todo el pueblo) en la Iglesia promueve la consulta con todo el pueblo de Dios. Presupone apertura y verdad, como lo expresa Francisco con estas palabras: “Habla con franqueza y valentía y escucha con humildad, di con valentía lo que está en tu corazón”¹⁷⁴. Todo esto implica también que cuando buscamos la voluntad de Dios, en una asamblea sinodal, siempre hay varios puntos de vista y hay discusión y eso no es malo¹⁷⁵. La discusión y la franqueza son la expresión de la libertad que debe caracterizar a la Iglesia. Cuando, por ejemplo, a nivel de toda la Iglesia, los obispos se unen en un sínodo en torno al Papa, lo que también se aplica a nivel local bajo la autoridad del obispo diocesano, esta libertad debe existir y permitir a todos expresar sin despertar ningún temor porque todo esto se hace *cum Petro et sub Petro*, es decir, en presencia del Papa, que es garantía para todos de libertad y confianza, y garantía de ortodoxia¹⁷⁶.

El pueblo fiel, el colegio episcopal, el obispo de Roma, cada uno escuchando a los demás; y todos a la escucha del Espíritu Santo, Espíritu de la Verdad (Jn 14,17), para saber lo que dice a las Iglesias (Ap 2,7). El Sínodo de los Obispos es el punto de convergencia de esta dinámica de escucha realizada en todos los niveles de la vida de la Iglesia¹⁷⁷.

Trabajar juntos como un solo pueblo en movimiento (*sun-odos*) ya no es una opción sino una necesidad porque la sinodalidad abre a la Iglesia a perspectivas muy enriquecedoras que Francisco destaca¹⁷⁸. Así, la sinodalidad propuesta por

¹⁷² Francisco, Audiencia general, 10 de diciembre de 2014.

¹⁷³ *Id.*

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ Cf. Francisco, Conmemoración del cincuentenario de la institución del sínodo de los obispos.

¹⁷⁸ A. Spadaro, “Entrevista”, p.466.

Francisco renueva el orden jerárquico de mando desde arriba y da primacía al pueblo de Dios y pasa necesariamente por la escucha y el discernimiento¹⁷⁹.

11.6. Sugerencias para dinamizar las instituciones sinodales

El ejercicio del gobierno de la Iglesia tiene una dimensión personal y una dimensión sinodal. En la práctica de la Iglesia católica latina, la primera parece haber sido demasiado enfatizada en detrimento de la segunda¹⁸⁰.

11.6.1. La vida sinodal dentro de la diócesis

La comunión obliga al obispo diocesano a promover la sinodalidad dentro de su diócesis favoreciendo, a través de las instituciones canónicas apropiadas, la colaboración y la corresponsabilidad. Es el aspecto sinodal del ejercicio de su cargo pastoral que no es sólo personal. La articulación seria de la animación de la vida sinodal diocesana, bajo la presidencia del obispo, pone en movimiento a todo el pueblo fiel de Dios, esto en un espíritu de apertura recíproca en busca del bien, útil y oportuno teniendo en cuenta las circunstancias, las necesidades y el grado de madurez y el tiempo eclesial de esa Iglesia. Como podemos leer aquí, la comunión eclesial vivida llevará al obispo a un estilo pastoral cada vez más abierto a la colaboración de todos. Hay una especie de circularidad entre las decisiones que el obispo está llamado a tomar al comprometer su responsabilidad personal por el bien de la Iglesia que se le ha encomendado y la contribución que los fieles pueden ofrecerle a través de los órganos de consulta, siguiendo el ejemplo del sínodo diocesano, el consejo presbiteral, el consejo episcopal y el consejo pastoral¹⁸¹.

Hacer verdaderamente activos y funcionales todos estos órganos permite el florecimiento y la fecundidad de los diversos carismas en el pueblo fiel de Dios bajo la autoridad del obispo. En general, estas instituciones deben ser lugares de verdad donde se respete la libertad de expresión. Según el canon 125, la libertad es un elemento sustancial y condición para que un acto jurídico sea válido. Si los miembros de un sínodo diocesano, consejo presbiteral, colegio de consultores, consejo pastoral tienen miedo de decir la verdad constructivamente al obispo porque temen ser señalados por el obispo por eso, entonces es mejor que estas instituciones no existan. Según el canon 212, § 2, “los fieles tienen la libertad de dar a conocer a los pastores de la Iglesia sus necesidades, especialmente las espirituales, así como sus deseos”. El lugar ideal para expresar libremente estas necesidades, deseos y opiniones es la asamblea del sínodo diocesano, el consejo presbiteral, el colegio de consultores y el consejo pastoral. Esta libertad de expresión también se menciona en estos términos con respecto al sínodo diocesano: Todas las cuestiones propuestas serán sometidas a la libre discusión de los miembros en las sesiones del sínodo¹⁸².

¹⁷⁹ En el discurso que pronunció Francisco en el 50 aniversario de la institución del sínodo de los obispos, se destaca este orden y esta primacía del pueblo de Dios: el pueblo fiel, el colegio episcopal, el obispo de Roma.

¹⁸⁰ Cf. A. Borrás, «Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionali», in A. Spadaro, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, p. 208.

¹⁸¹ PG 44.

¹⁸² CIC, Can. 465.

Por eso los participantes de estas diversas instituciones no van allí como aduladores o cortesanos del obispo; de lo contrario, la verdad es sofocada, pues la pastoralidad es auténtica cuando está enraizada en la verdad¹⁸³. La apertura y la búsqueda de la verdad deben conducir a superar la lógica desequilibrada y degenerada de las conspiraciones y los pequeños círculos que, en realidad, representan, a pesar de todas sus justificaciones y buenas intenciones, un cáncer que conduce a la auto referencialidad, que también se infiltra en el ámbito eclesiástico, y en particular las personas que trabajan en ellos¹⁸⁴. Sin la verdad que debe buscarse en el discernimiento y de manera sinodal (poliédrica) como decíamos, las instituciones sinodales perderán su misión de ayudar al obispo "lo más eficazmente posible" a promover el bien pastoral de su diócesis¹⁸⁵.

En cuanto al colegio de consultores, cuyos miembros son designados libremente por el obispo de entre los del consejo presbiteral, se menciona que ejerce sus funciones conforme al derecho. Como colegio, debe expresar su opinión o su consentimiento según lo establecido en el canon 127. También aquí, la libertad de elección concedida al obispo debe llevarlo a rodearse de presbíteros bastante críticos, capaces de decirle la verdad, preocupados por el bien de la Iglesia y no al contrario. La libertad de elección del obispo debe corresponder a la libertad de expresión de los miembros. Proponemos, pues, que el consejo presbiteral y el colegio de consultores no se conviertan, bajo ningún pretexto, en órganos constituidos por afinidad o en órganos formales de reunión, sino en verdaderos crisoles de diálogo franco, sincero y constructivo. Además, proponemos que la primera institución sinodal de la diócesis, el sínodo diocesano, se celebre con la frecuencia razonable que sanciona el derecho.

Pero la observación es que la institución está presente en la ley pero no en la vida de la Iglesia ya que no se celebra con frecuencia. Este es un verdadero déficit ya que la ayuda que el sínodo debe prestar al obispo abarca no sólo el campo legislativo sino también el pastoral, doctrinal y administrativo y permite aplicar el derecho universal a las realidades de la Iglesia particular¹⁸⁶. Es el lugar de manifestación de la comunión y de los diversos ministerios y funciones de la Iglesia. La no celebración del sínodo durante mucho tiempo puede dañar la vida de la Iglesia y suscitar en los fieles que se sienten pasivos un deseo de democratización de la Iglesia que nada tiene que ver con su naturaleza.

A nivel parroquial es deseable también que el consejo pastoral cobre vida y sea activo porque está bien establecido el juicio de oportunidad exigido por el can. 536 § 1. También dentro de las parroquias, la promoción de asociaciones y movimientos apostólicos permite a los fieles ejercer sus carismas y participar en la misión de la Iglesia¹⁸⁷.

¹⁸³ *Ap Suc.*, 57.

¹⁸⁴ Francisco, Discurso con motivo de la presentación de las felicitaciones navideñas a la curia romana, 21 de diciembre de 2017.

¹⁸⁵ Cf. PO 7 ; CIC, Can. 495, § 1.

¹⁸⁶ *Ap Suc.*, 168.

¹⁸⁷ Cf. A. Borrás, « La paroisse et les associations de fidèles », pp.113-134.

Aparte de las razones logísticas y financieras, la pesadez en la dinamización de estas instituciones también puede depender del obispo. Debe ser un carismático que tenga no sólo una visión administrativa de su diócesis sino también pastoral. De la constitución del obispo como pastor se derivan las tres funciones de enseñanza, santificación y gobierno¹⁸⁸. Ahora bien, el obispo-pastor, como lo hemos expuesto según la visión de Francisco, es necesariamente quien pone a su Iglesia en el camino sinodal¹⁸⁹.

Esto nos lleva a plantearnos la cuestión de la elección de los candidatos al episcopado, que ya no debe quedar sujeta únicamente a procedimientos administrativos de consulta, sino convertirse en una cuestión que puede ser resuelta a nivel de las Iglesias particulares de manera sinodal por la participación del pueblo fiel de Dios y de los obispos de la misma provincia eclesiástica, dando al metropolitano un papel decisivo¹⁹⁰. Este papel puede ser la autenticación de la elección del pueblo si se opta por un sistema de elección o la recepción de una *terna* que el pueblo también puede proponer. El Papa deberá confirmar la elección o elegir entre los candidatos propuestos. Esta participación más activa puede tomar varias formas. Esto conduciría a una revisión, en el procedimiento actual, del can. 377. El consejo de cardenales también está considerando el tema y se prevé un *aggiornamento* del procedimiento para nombrar obispos. Volveremos sobre esto en la última parte de nuestra investigación.

11.6.2. La vida sinodal dentro de las agrupaciones de Iglesias

Las instituciones en las que queremos centrarnos son la conferencia de obispos y los concilios particulares. Estas instituciones pretenden ser expresiones de colaboración y colegialidad episcopal para dar solución a las cuestiones pastorales que se plantean en las agrupaciones de Iglesias particulares. Contribuyen mucho a la vida de la Iglesia y podrían contribuir más si se liberaran de ciertas pesadeces que les limitan en su funcionamiento y en su toma de decisiones. Las cuestiones que queremos plantear aquí, según los casos, son las del ejercicio de la colegialidad y de la sinodalidad dentro de estas instituciones, la de la *recognitio* de sus decisiones y finalmente la de sus celebraciones.

Se acepta que el oficio del obispo diocesano, el del Papa y el del colegio episcopal son de derecho divino. Pero la excesiva protección y salvaguarda de la autonomía del obispo y del Papa puede perjudicar la comunión de las Iglesias (*communio Ecclesiarum*) que es una obra que el Espíritu realiza a través de los obispos reunidos bajo su inspiración y en el nombre de Cristo. Si son auténticos maestros y doctores en sus propias Iglesias, lo son también cuando se reúnen en asambleas episcopales y no hay riesgo para la garantía de fidelidad a la doctrina¹⁹¹. En esto, por ejemplo, la norma sobre la *recognitio* y unanimidad exigida en determinados casos será discutible si se trata de una tutela que pretende controlar o

¹⁸⁸ CIC, Can. 375, § 1.

¹⁸⁹ *Ap Suc.*, 167.

¹⁹⁰ Cf. A. Spadaro, *La riforma e le riforme nella Chiesa*, pp. 286-287.

¹⁹¹ CIC, Can. 753.

limitar la acción de los obispos más que la expresión de la búsqueda de la comunión eclesial. Francisco nos da el propósito de la *recognitio* en el contexto de la traducción de textos litúrgicos: *Recognitio* sólo indica la verificación y salvaguardia de la conformidad al derecho y a la comunión de la Iglesia. En este caso, la *recognitio* tiene el pleno sentido de un acto de reconocimiento de la comunión eclesial y no debe aplicarse sólo a los casos señalados en el derecho sino también a las decisiones tomadas por unanimidad si en verdad es necesario¹⁹². Esto pondría de relieve el vínculo entre colegialidad, sinodalidad y primado.

11.6.3. Armonizar primacía y colegialidad dentro de la sinodalidad

La llamada de Juan Pablo II a reflexionar sobre un ministerio del primado que realiza un servicio de amor y la de Francisco sobre una necesidad de conversión del papado y de las estructuras centrales de la Iglesia universal son los antecedentes que nos llevan aquí a proponer una conjetura. Estas llamadas son la manifestación de un equilibrio aún por buscar entre el ejercicio del ministerio petrino y el de todo el cuerpo episcopal reunido en el seno del colegio. La base de este equilibrio no es principalmente una cuestión de derecho sino una cuestión eclesiológica. Es entonces aquí donde vuelve a encontrar su peso el punto de partida que hemos identificado, a saber, la eclesiología del pueblo fiel de Dios en movimiento, que nos permite pensar la Iglesia fundamentalmente desde las Iglesias particulares. Esta eclesiología permite afirmar que la Iglesia una, santa, católica y apostólica, aunque sea universal, no debe confundirse con una Iglesia mundial de la que el Papa sería el obispo, las diócesis en provincias y los obispos en administradores y vicarios del Papa¹⁹³. Vaticano II dice explícitamente que los obispos no son vicarios del Papa¹⁹⁴.

Un activo a destacar es que el Papa no dirige una súper Iglesia mundial. Es obispo de la Iglesia particular de Roma y en esta calidad recibe el encargo del ministerio petrino de reunir en la unidad de la fe y de la comunión a todas las demás Iglesias: Ser obispo de Roma es precisamente el fundamento del ministerio petrino, que es el servicio de la presidencia a la caridad y en la caridad¹⁹⁵.

En consecuencia, el primado no debe concebirse como un gobierno cotidiano de toda la Iglesia, sino como un principio de unidad del episcopado. El primado está, pues, al servicio del episcopado por el vínculo de comunión que los une. Para que el ministerio petrino del primado se ejerza precisamente como “primado diaconal”, al servicio del episcopado, debe valorarse en la Iglesia¹⁹⁶ el vínculo que lo une a la colegialidad. Este vínculo es el de la comunión de la que los obispos son

¹⁹² Cf. Cabe señalar que tras la modificación del canon 838 por el motu proprio *Magnum principium*, se mantiene el verbo *recognoscere* del § 2 pero traducido al francés por “revoir” en lugar de “recognize” y el reconocimiento del § 3 desaparece en favor de confirmar. En una carta enviada al Cardenal Sarah, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el Papa aclara lo siguiente para una correcta interpretación: “No es correcto atribuir a la *confirmatio* la finalidad de la *recognitio*, es decir “verificar y velar por el cumplimiento del derecho”.

¹⁹³ CIC, Cann. 331, 333, 749, § 1, 1404.

¹⁹⁴ LG 27.

¹⁹⁵ LG 27.

¹⁹⁶ J. Pottmeyer, *Le rôle de la papauté*, p.148.

¹⁹⁶ Francisco, Saludo a los Patriarcas y Arzobispos Mayores, 9 de octubre de 2017.

los primeros garantes en las Iglesias particulares que les son confiadas y que representan. La comunión se construye en la base y tiende a la plenitud en la comunión de todas las Iglesias.

Es precisamente en este nivel que la visión sinodal (poliédrica) de la Iglesia propuesta por Francisco es un esquema excelente para integrar primacía y colegialidad en la sinodalidad¹⁹⁷. Este esquema libera a las Iglesias particulares y a sus pastores del centralismo de los órganos de la Santa Sede y los hace responsables. La convergencia de las Iglesias particulares hacia la *communio Ecclesiarum*, bajo la guía de los obispos en comunión entre sí y con el Papa, es el lugar donde la cuestión del ejercicio del primado puede relacionarse juiciosamente con la colegialidad¹⁹⁸. Esto lleva a dos actualizaciones.

La primera sería configurar la colegialidad dentro de la sinodalidad y la segunda, dar forma al primado en el marco de la colegialidad y no al contrario, al concebir la colegialidad a partir de un primado que rima con soberanía¹⁹⁹. Si se hicieran estas dos actualizaciones, colegialidad y primado encontrarían su equilibrio en la sinodalidad. Esta perspectiva, también conciliar, requiere una relectura de LG 23. Proponemos que, en un enfoque multidisciplinar, bíblico, histórico, teológico y canónico, se extraigan de ella con audacia todas las implicaciones para, por un lado, un mayor reconocimiento y consideración del estatuto y naturaleza de las Iglesias particulares definidas en LG y recogidas en el canon 368 y, por otra parte, para una real responsabilidad de los obispos.

Por lo tanto, es importante que se revise el método del sínodo de los obispos para una consulta más amplia como lo inició Francisco y que se ordene más a la colegialidad para ayudar mejor en el ejercicio de la primacía²⁰⁰. Su naturaleza puede ser revisada. Así, el ejercicio de la potestad deliberativa que sugiere el canon 343, nunca utilizado, puede hacerse efectivo. En consecuencia, el sínodo, en lugar de ser un órgano de elaboración de decisiones, se convierte en un órgano decisorio. Esto, en nuestra opinión, tendrá dos ventajas. La primera es que tras las exhortaciones postsinodales se podrían evitar las rencillas que surgen y desfiguran la imagen de la Iglesia. Ganaría la imagen de la unidad del episcopado y la fe de los fieles estaría menos turbada. La segunda es que ciertas cuestiones ya no necesitarán esperar a la convocatoria de un concilio ecuménico antes de ser resueltas. El poder deliberativo que la norma del canon 337, § 2 reconoce en el colegio episcopal puede encontrar su aplicación en el sínodo de los obispos donde los obispos están reunidos como delegados de las conferencias episcopales y portavoces de sus fieles que habrán sido ampliamente consultados.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cf. A. Borras, «Évolutions souhaitables en matière de synodalité sur le plan des «instances intermédiaires», dans L. Baldisseri, *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo: Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Atti del Seminario di studio organizzato dalla Segreteria generale del Sinodo dei Vescovi, 6-9 febbraio 2016, Città del vaticana, LEV, 2016.

¹⁹⁹ S. Dianich, «Primato e collegialità episcopale», p.284.

²⁰⁰ A. Spadaro, «Intervista», p.466.

La reforma ya está en marcha para que el colegio cardenalicio y la curia romana se configuren mejor en una visión sinodal y colegial del gobierno de la Iglesia. Podemos esperar que estas reformas tengan éxito.

Conclusión

El gobierno de la Iglesia depende de la comprensión de su naturaleza, constitución y misión. Por eso, en este capítulo dedicado a dar algunas orientaciones pastorales y canónicas para su gobierno, nos ha parecido fundamental identificar claramente la eclesiología a partir de la cual se hicieron. Esta es la eclesiología del pueblo fiel de Dios en movimiento. Ha permitido pensar gradualmente la constitución de la Iglesia a partir de las Iglesias particulares y de sus pastores para fortalecer en ellas la comunión que se abre a la comunión de las Iglesias donde se ponen en armoniosa relación sinodalidad, colegialidad y primado. Todos elementos característicos de la Iglesia-familia estudiada en la primera parte de nuestra investigación.

Las orientaciones pastorales basadas en la visión eclesiológica mencionada se han puesto en relación con los datos canónicos correspondientes para dar lugar también a sugerencias en este contexto. Entonces a la pastoral de la misericordia corresponde en el derecho a la búsqueda de la justicia y de la equidad canónica que no dejen lugar a la laxitud ni al rigorismo. La pastoral de la escucha y del discernimiento corresponde en derecho a la búsqueda de la verdad basada en una amplia consulta que puede requerir una revisión de procedimiento. La pastoral de colaboración y corresponsabilidad corresponde al establecimiento de marcos adecuados para la revitalización de asociaciones, movimientos e instituciones sinodales.

Hemos propuesto que estas diferentes instituciones, tanto a nivel de diócesis, de grupos de Iglesias como a nivel universal, se liberen de las trabas que impiden su buen funcionamiento.

La pastoral inculturada corresponde al desarrollo de un derecho inculturado que exige que los obispos o asambleas episcopales utilicen la institución del derecho particular para dar respuestas canónicas juiciosas y concretas a las cuestiones pastorales que se les presentan.

Este capítulo, que es una elaboración de sugerencias pastorales y canónicas para el ejercicio del gobierno en la Iglesia, ha permitido finalmente detectar que existe un vínculo transversal entre sinodalidad, catolicidad eclesial, colegialidad, fraternidad eclesial, comunión de las Iglesias, colegio de los obispos y el primado del Papa²⁰¹.

Conclusión de la parte

En esta tercera parte de nuestra investigación hemos querido, en tres momentos distintos, proseguir la reflexión sobre la problemática de nuestra investigación en su conjunto: ¿Puede la elaboración de la eclesiología de la Iglesia-

²⁰¹ Cf. A. Borras, «Sinodalità ecclesiale», p.229.

Familia de Dios asumir la urgencia de fundar una teología del episcopado en las Iglesias de África? En otras palabras, ¿A qué tipo de modelo episcopal se refiere la evocación de la Iglesia-Familia de Dios en África? Si la Iglesia-familia de Dios es una imagen auténtica de la Iglesia, ¿Cuál es entonces la teología consecuente del episcopado?

Precisamente su objetivo era ante todo definir el marco eclesiológico para la elaboración de una teología del episcopado en la Iglesia-familia, este marco lo encontramos en la Iglesia regional que no es un hecho ajeno a la eclesiología católica considerando su carácter histórico y teológico, sus fundamentos destacados, y sobre todo su pertinencia para fundar nuestra problemática. En segundo lugar, repensamos un dato fundamental de la teología conciliar del episcopado, a saber, la colegialidad, que a pesar de su relevancia requiere en la actualidad una reformulación para hacerla más eficaz, y no una simple consigna para que esté realmente al servicio de la *Ecclesiarum communio*, y en el caso de la Iglesia-familia, permite el surgimiento de Iglesias *sui iuris* o Iglesias-sujetos, capaces de afirmarse como Iglesias de Cristo en un espacio cultural específico. Finalmente, hemos analizado los elementos teológicos y canónicos con miras a una renovación del gobierno episcopal dentro del marco eclesiológico previamente definido a partir de la praxis y la propuesta del Papa Francisco.

Tantos resultados satisfactorios que nos permiten entrar en la última parte de nuestra investigación dedicada a las perspectivas.

CUARTA PARTE:**IGLESIA FAMILIA DE DIOS Y EPISCOPADO. PERSPECTIVAS PARA LAS IGLESIAS EN ÁFRICA****Introducción**

Los análisis desarrollados en las tres partes anteriores sugieren un conjunto de reflexiones que desarrollaremos en el presente apartado. Vamos a retomar el tema central de nuestro estudio: repensar el ministerio episcopal desde la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África. Como continuación de nuestro análisis, vamos a identificar perspectivas en la elaboración de una teología del episcopado desde los fundamentos teológicos de la Iglesia-familia, mostrando la importancia de tal empresa en las Iglesias africanas. Por tanto, vamos a partir de un análisis de la mistagogia de la ordenación episcopal, mostrar cómo lo litúrgico puede ser considerado como expresión de la teología del episcopado en la Iglesia-familia según el adagio *lex orandi, lex credendi*. Luego, emitir, en consecuencia, perspectivas sobre el tema del nombramiento de obispos en la Iglesia-familia. Finalmente, terminaremos con un intento de estructurar una teología del episcopado en la Iglesia-familia a partir de una hermenéutica de la continuidad. Desde la inmanencia mutua entre la Iglesia universal y la Iglesia local, consideraremos esta teología en términos de correlación y valoración entre el obispo, la Iglesia local, la Iglesia universal, el primado, la colegialidad, el *collegio episcoporum*, la *communio Ecclesiarum*, etc.

CAPÍTULO 12. MISTAGOGÍA E INCULTURACIÓN DEL RITO DE ORDENACIÓN EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS

Introducción

La particularidad de este capítulo es mostrar la importancia de la articulación entre la *lex orandi*, la *lex credendi* y la *lex vivendi* en el proyecto de renovación de la teología del ministerio episcopal en la Iglesia-familia. La fórmula *lex orandi, lex credendi et lex vivendi*, es decir la fe profesada (*lex credendi*), debe estar contenida en la fe celebrada (*lex orandi*) y manifestada en la fe vivida (*lex vivendi*), encuentra su fuente hacia 390-455, con Próspero de Aquitania, discípulo de Agustín¹. Es conocida por muchos Padres de la Iglesia que enfatizan la importancia de entender las palabras para el beneficio espiritual de la participación en la liturgia. Para P. Hidalgo, la fe celebrada determina la fe que se confiesa. La liturgia, en cuanto acontecimiento teológico, en cuanto encuentro de Dios con el hombre, es *theologia prima* y la posterior reflexión sobre ese acontecimiento litúrgico se hace *theologia secunda*². Los Padres explicaron e interpretaron a los participantes los textos de la liturgia y los sacramentos que se comprenden entonces a partir de sus textos y ritos. En este capítulo responderemos a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la teología que surge de la mistagogia de la liturgia de la ordenación episcopal? Desde este método mistagógico podemos considerar en el caso específico de la Iglesia-familia una inculturación del rito de la ordenación episcopal³? ¿Cómo contribuye la inculturación litúrgica del rito de la ordenación a la renovación de la teología del episcopado en la Iglesia-familia?

Este triple cuestionamiento da cuenta de la particularidad litúrgica y teológica de este capítulo. Para su desarrollo se procederá en dos etapas. En primer lugar, hacer una explicitación de la teología mistagógica de la liturgia de la ordenación a partir del Pontifical romano y otras fuentes litúrgicas e históricas⁴. En segundo lugar, con el fin de proponer una teología del episcopado en la Iglesia-familia más coherente, equilibrada e inculturada, analizar algunos elementos sobresalientes del rito de la ordenación con vistas a la inculturación del rito.

12.1. Teología mistagógica del rito de la ordenación episcopal

Analizaremos primero los elementos esenciales y los efectos de la ordenación, la estructura de la celebración y los elementos característicos de la ordenación en la historia de la liturgia romana. Basaremos nuestra reflexión en primer lugar en el deseo de reformar los textos litúrgicos promovidos por Vaticano

¹ Cf. Próspero de Aquitania, *Capitula, seu Auctoritates de gratia*, 8 : PL 51, col. 209-210 ; PL 45, 1031 ; P. De Clerck, « Existe-t-il une loi de la liturgie ? », in *RTL*, 38^e année, fasc. 2, 2007. pp. 187-203.

² Cf. P. Hidalgo «Lex Orandi, Lex Credendi. La relación entre fe y liturgia», in *Revista teológica límense*, Núm. 2, 2013, pp. 197-216

³ La palabra *mistagogia* (μυσταγωγία) significa iniciación en los misterios, siendo estrictamente hablando el mistagogo el sacerdote encargado de iniciar en los misterios. Las Catequesis Mistagógicas de Cirilo de Jerusalén (del 350) son un ejemplo de esta teología. Después de haber conducido a los catecúmenos al bautismo, Cirilo los prepara para el "misterio" (término griego traducido en latín por "sacramentum") de la Cena del Señor, la eucaristía.

⁴ Cf. G. Siegwalt, « Théologie systématique et mystagogique », in *RHPR*, n°3, Juillet-sept 1982. pp. 251-259.

II con el objetivo de reafirmar esta verdad común: el rito actual de la ordenación es fruto de una evolución muy compleja hecha de adiciones, modificaciones, transmutaciones y sustracciones de varios elementos.

12.1.1. *Pontificalis Romani recognitio*

¿De dónde viene este nombre sacramento del orden? *Orden* con este nombre designaba, en la antigüedad romana, los cuerpos constituidos en el sentido civil, especialmente el cuerpo de los que gobiernan. *Ordinatio* significaba integración en una orden (*ordo*). En la Iglesia hay cuerpos constituidos que la tradición, no sin fundamento en la sagrada escritura (Heb 5, 6; 7, 11; Sal 110, 4), llama desde antiguo con el nombre de *taxeis* (en griego), *ordines* (en latín). Así, en la liturgia hablamos del *ordo episcoporum*, *ordo presbyterorum*, *ordo diaconorum*. Otros grupos también reciben este nombre de *ordo*: catecúmenos, penitentes, vírgenes, maridos, viudas, etc.

Hoy la palabra *ordinatio* se reserva para el acto sacramental que integra al orden a obispos, presbíteros y diáconos y que va más allá de una simple elección, designación, delegación o institución por parte de la comunidad, porque confiere un don del Espíritu Santo que permite el ejercicio de un poder sagrado que sólo puede provenir de Cristo mismo, a través de su Iglesia. La ordenación también se llama *consecratio* porque es una consagración y una investidura de Cristo mismo, para su Iglesia. La imposición de manos por parte del obispo, junto con la oración consagratória, constituyen el signo visible de esta consagración.

En la sagrada escritura nos damos cuenta de que la ordenación tiene una larga historia: del AT al NT, de la práctica de las comunidades del NT, del siglo II al XX, se nota una evolución en el orden de los elementos esenciales que constituyen el rito de la ordenación. Hay que esperar a Pío XII, que intervino tres veces sobre el sacramento del orden, especificando cada vez los elementos esenciales, según la expresión escolástica de *materia* y *forma*. Primero en 1944, luego, sobre todo, el 30 de noviembre de 1947 por la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*⁵ y en 1957, en la encíclica *Fidei Donum*.

De materia autem et forma in uniuscuiusque Ordinis collatione, eadem suprema Nostra Apostolica Auctoritate, quæ sequuntur decernimus et constituimus: (...). Denique in Ordinatione seu Consecratione Episcopali materia est manuum impositio quæ ab Episcopo consecratore fit. Forma autem encontrar verbis “Præfationis”, quorum hæc sunt essentialia ideoque ad valorem requisita: “Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum coelestis unguenti rore sanctifica⁶.”

Después de varios siglos durante los cuales la *traditio instrumentorum* constituyó el elemento esencial de la ordenación, Pío XII, a través de estos documentos, se presenta como el Pontífice de la reforma teológica y litúrgica de la ordenación impulsando un retorno a la práctica antigua, bíblica y patrística. Para cada sacramento, un gesto y una palabra son esenciales. Para las tres órdenes

⁵ Pío XII, *Sacramentum Ordinis*, 30 de noviembre de 1947.

⁶ *Id.*, *Fidei Donum*, 21 de abril de 1957, n.5.

sagradas, el gesto sacramental (materia) es la imposición de manos y la palabra sacramental (forma) es la oración consagratoria o invocación epiclética. Vaticano II continuará esta restauración emprendida por Pío XII integrando los ministerios en el misterio de la Iglesia: episcopado, presbiterado, diaconado son los ministerios ordenados.

Después del concilio, la constitución Apostólica *Pontificalis Romani* del 18 de junio de 1968 renovó los ritos de ordenación⁷. Pero en todo esto encontramos el aliento de la tradición apostólica del siglo III.

Desde el punto de vista metodológico, para nuestro estudio teológico-litúrgico de la celebración del sacramento, y para estar más atentos al espíritu de esta reforma querida por Vaticano II a través de la revisión, la renovación de los ritos y la promulgación de nuevas normas litúrgicas y textos, tomaremos como primera referencia, el libro actual, *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, cuyo título completo es *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. Cura recognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990 (= OEPD)*⁸.

12.1.2. La estructura de la celebración

Según el Pontifical romano, de manera esquemática, la ordenación episcopal comprende tres momentos principales: los ritos preparatorios, los ritos esenciales, los ritos explicativos⁹.

Plan del rito

Apertura de la celebración

Entrada

Saludo del Consagrante Principal

Presentación del ordenando (nn. 1.11- 1.13)

Lectura del mandato apostólico (n. 1.14)

Gloria a Dios

Oración de Colecta (n. 1.15)

Liturgia de la Palabra (nn. 1.16 -1.18)

Primera Lectura (Salmo Responsorial)

Segunda Lectura (Salmo Responsorial, si hay una sola lectura)

Aclamación del Evangelio

Evangelio

Homilía

⁷ *Rituel de l'Ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Editions Desclée-Mame, 1996.

⁸ **ODPE 1968** : *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*, Editio typica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1968.

OEPD : *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioanni Pauli II PP. II cura recognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.

OVPD: *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II. Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi*, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.

⁹ **PR** : *Pontifical Romain, Les Ordinations d'un évêque, Ordination d'un prêtre, Ordination d'un diacre. Les Institutions aux ministères*, Paris, Desclée/Mame, 1977.

Ordenación

A. Ritos preparatorios

- Promesas del ordenando (n. 1.19)
- Recordatorio de las letanías (n. 1,20)
- Letanías de los santos (n. 1.21)
- Oración final (n. 1.22)

B. Ritos Esenciales

- Imposición de manos de los obispos (nn. 1.23-1.24)
- Imposición del libro de los Evangelios (n. 1,25)
- Oración de ordenación (n. 1.26-1.27)

C. Ritos complementarios

- Unción de la cabeza (n. 1.29)
- Entrega del libro de los Evangelios (n. 1,30)
- del anillo (n. 1.31)
- de la mitra (n. 1.32)
- del trasero (n. 1.33)
- Instalación en la cátedra (o entre los obispos) (n. 1.34)
- Beso de paz (n. 1.35)

Liturgia eucarística (nn. 1.38-1.42)

En cuanto a los elementos principales, la ordenación tiene su centro en el *rito esencial* que acabamos de considerar. Antes y después, hay otros ritos: *los ritos preparatorios*, es decir, la presentación del elegido, homilía, promesas, letanías, y sobre todo los *ritos explicativos*, que llevan alumbrar los dones conferidos por la imposición de manos y la invocación del Espíritu Santo¹⁰.

12.1.3. La celebración del sacramento

En el actual Pontifical, la *Prænotanda* del capítulo I *De Ordinatione Episcopi*, tras la breve exposición de la doctrina sobre el episcopado de LG III, dedica un segundo apartado a los oficios y ministerios en la celebración. En primer lugar, se recuerda el deber de todos los fieles, antes de la ordenación, de orar por la elección de su propio obispo y continuar esta oración por el obispo una vez elegido.

Es deber de todos los fieles orar por la elección de su propio obispo y por el obispo una vez elegido. Esto debe hacerse sobre todo en la oración universal de la Misa y en las intercesiones de Vísperas¹¹.

Los miembros del clero y otros fieles deben ser invitados a la ordenación, para que pueda participar la mayor cantidad de personas posible. *Cum Episcopus pro tota Ecclesia locali constituitur, ad eius Ordinationem clerici aliique fideles invitandi sunt, ut quam maxima frequentia Celebrationi intersint*¹².

La participación de otros obispos tiene un significado especial:

Según la costumbre transmitida desde la antigüedad, el obispo consagrante principal debe estar asociado, para la celebración de la ordenación, con al menos otros dos obispos. Es muy propio que todos los obispos presentes participen en la elevación del nuevo candidato a la plenitud del sacerdocio¹³, imponiéndole las manos, proclamando la parte establecida

¹⁰ OVPD, 8.

¹¹ OVPD 15/1.

¹² OEPD 15/2.

¹³ LG 22.

de la oración de ordenación y saludándolo con el beso de la paz (*osculo salutan*). Así, en la misma ordenación cada obispo expresa el carácter colegial del orden episcopal¹⁴.

La intervención de varios obispos es una costumbre muy antigua, como ya hemos visto, como lo demuestra la *tradición apostólica*, y también está prescrita por el concilio de Nicea, aunque durante varios siglos, cuando el obispo consagrante era el Papa, hacía la ordenación solo.

Normalmente, el obispo metropolitano ordena al obispo sufragáneo, mientras que el obispo diocesano ordena al obispo auxiliar¹⁵.

En cuanto al ministerio de los presbíteros durante la ordenación episcopal:

Dos presbíteros de la diócesis para la cual es ordenado el elegido, lo asisten en el rito de la ordenación; en nombre de la Iglesia local, uno de ellos se dirige al obispo consagrante principal pidiéndole que desee conferir la ordenación al elegido; ambos, y eventualmente otros sacerdotes de la misma diócesis, concelebran la liturgia eucarística con el obispo ordenado y con los demás obispos¹⁶.

El presbítero que, en nombre de la Iglesia particular, pide al obispo consagrante la ordenación del elegido, expresa visiblemente la relación de unión entre éste y el que será su pastor, principio visible y fundamento de su unidad. Con la intervención de los dos presbíteros auxiliares, se trataba de restaurar la antigua costumbre romana según la cual los delegados del clero y del pueblo presentaban al elegido y pedían su ordenación¹⁷. A partir del *PRD* se introdujo en la liturgia romana la costumbre según la cual dos obispos pedían la ordenación de los elegidos¹⁸, tradición que será acogida también por el Pontifical postridentino¹⁹.

Los diáconos también tienen una función específica en la ordenación episcopal, además de la que ya realizan generalmente en la Misa, ya que: Dos diáconos sostienen el libro de los Evangelios abierto sobre sus cabezas (*librum Evangeliorum super caput*) de los elegidos durante la oración de ordenación²⁰.

12.1.4. Lugar y hora de la celebración

En cuanto al lugar de la celebración, la *Praenotanda* establece que: El obispo que preside como cabeza de una diócesis debe ser ordenado en la Iglesia catedral. Los obispos auxiliares pueden ser ordenados en la Iglesia catedral o en otra Iglesia importante dentro de la diócesis²¹.

El hecho de que el obispo electo de una diócesis sea ordenado en la Iglesia catedral permite que después de la ordenación y la entrega de las insignias, sea

¹⁴ OVPD 16/1.

¹⁵ OVPD 16/2.

¹⁶ OVPD 17.

¹⁷ « Erat antiquus usus romanus, ut delegati cleri et populi ecclesiae episcopum desiderantis a consecratore, in hoc casu a Pontifice Romano, consecrationem Electi postularent » (J.-M. Joncas, « The Work of the « Consilium » in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination : 1965-1968 », in *Ephemerides Liturgicae*, 108, 1994, p.102.

¹⁸ Así lo explica el informe del 3 al 5 de agosto de 1965, elaborado por el grupo de expertos con miras a reformar el *De Ordinatione*, Cf. J.-M. Joncas, «The Work of the «Consilium» in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination: 1965-1968», p.93. Según ciertos códigos PRG, dos obispos presentan al elegido guiándolo al altar, pero no expresan la solicitud de ordenación. Cf. PRG LXIII, n. 10.

¹⁹ Cf. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III : Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1940.

²⁰ OVPD, 18.

²¹ OVPD 21.

entronizado en la cátedra²², y luego continuará la presidencia de la misa, y desde su cátedra episcopal, impartirá la bendición al final de la celebración a toda la comunidad diocesana.

En cuanto al tiempo: La ordenación debe tener lugar en presencia del mayor número de fieles los domingos u otras fiestas, en particular las fiestas de los Apóstoles, a menos que razones pastorales impongan otra cosa. No obstante, el triduo pascual, el miércoles de ceniza, la semana santa y la conmemoración de todos los fieles difuntos están excluidos²³.

La elección del domingo para la ordenación episcopal es muy antigua. De hecho, está atestiguado por la tradición apostólica y reaparece en las antiguas Ordines romanos. Sin embargo, la posibilidad de elegir otro día ya estaba prevista en el *Ordo 36*. El principal criterio de elección es pastoral, es decir, favorecer una mayor participación de los fieles, lo que quizás puede ocurrir durante una fiesta especial; sin embargo, las fiestas a ser favorecidas son las de los apóstoles, porque en virtud de la ordenación el obispo entra en la sucesión apostólica. No se trata de una novedad, porque en el Pontifical romano postridentino ya se establecía que la ordenación episcopal tendría lugar el domingo o en la fiesta de un apóstol²⁴.

12.1.5. Características de la Misa de ordenación

La ordenación tiene lugar durante la misa, celebrada con un rito estacionario, después de la liturgia de la Palabra y antes de la liturgia Eucarística²⁵. La Misa estacionaria es aquella a la que se refiere SC 41.

En realidad, el rito de la ordenación comienza antes de que se complete la liturgia de la Palabra, tanto porque allí se inserta la homilía como porque las letanías sustituyen a la oración universal²⁶ y el Credo se dice al final de los rituales de ordenación. Lo más importante es que la ordenación se realice durante la misa, por el estrecho vínculo entre el sacramento del orden y la Eucaristía. El rito de la ordenación, en sí mismo, es tan rico en significado que la misa ritual no se hace indispensable para expresar adecuadamente el misterio celebrado; sin embargo, su propia eucología y las lecturas bíblicas que ofrece tienen un contenido significativo muy rico²⁷. Esto es en parte una novedad de la reforma posterior al Vaticano II, ya que antes la misa a celebrar era la del domingo o fiesta²⁸, sin embargo, se añadieron una *collecta*, una *secreta* y una *postcommunio* con una sola *conclusión* a las correspondientes oraciones de la misa diaria, así como un *Hanc igitur* propiamente dicho, y desde el siglo XIII no había ni epístola ni evangelio propios de la ordenación.

En el seno del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, instituido por Pablo VI, el *Coetus* encargado de desarrollar los ritos de las

²² OEPD 55.

²³ OVPD 22.

²⁴ Cf. PR 1595, n. 136.

²⁵ OVPD 23/1.

²⁶ Se omite la oración universal, porque se sustituye por las letanías. (OVPD 23/2).

²⁷ Por “eucología” entendemos todo lo que concierne a las palabras de la liturgia, es decir, a las oraciones. El término se extiende a los encabezamientos, a las explicaciones, que los acompañan en los manuscritos.

²⁸ Cf. PR 1595, nn. 151-152, 174-175, 177-180.

ordenaciones, desde el inicio de sus trabajos, expresó unánimemente su opinión sobre la conveniencia de insertar en el misal romano, una misa propia para la ordenación del obispo. Después de estas consideraciones preliminares, entremos en la celebración propiamente dicha.

12.1.5.1. Ritos introductorios

En los ritos introductorios de la misa de ordenación, la procesión de entrada, la eventual lectura de la carta apostólica y la colecta adquieren un significado especial. La procesión destaca aún más la estructura jerárquica del ministerio ordenado. El elegido lleva ya algunas insignias episcopales, además de todas las vestiduras sacerdotales, en particular la cruz pectoral y la dalmática bajo la casulla²⁹. Sin embargo, no está entre los obispos participantes, sino entre los dos presbíteros que lo asisten, después de los concelebrantes y antes de los obispos consagrantes. Esta distinción entre obispos y presbíteros se mantiene en la disposición de sus asientos³⁰. Así, después de los ritos de ordenación, el paso del nuevo obispo del orden de los presbíteros al de los obispos se realizará con mayor expresividad.

Si la ordenación tiene lugar en la catedral del obispo electo, después del saludo inicial, el nuevo obispo, por mediación de un diácono o de un presbítero concelebrante, en presencia del canciller de la Curia, quien levantará el acta, muestra la carta apostólica al colegio de consultores que luego lee en el ambón. Todos se sientan y escuchan, y al final responden: *Deo gratias* o alguna otra aclamación apropiada³¹.

Según el can 382 § 3, el obispo toma posesión canónica de su diócesis cuando, en la misma diócesis, por sí mismo o por procurador, presenta las cartas apostólicas al colegio de consultores, en presencia del canciller de la curia que levanta el acta; o, en diócesis recién erigida, en el momento en que comunica estas cartas al clero y al pueblo presente en la Iglesia catedral; el presbítero de mayor edad entre los presentes levantará el acta.

En cuanto a la elección de la celebración, el *Missale Romanum*, 3ª edición típica de 2002, ofrece dos fórmulas para la Misa: una *In Ordinatione Episcopi* y la otra *In Ordinatione plurium Episcoporum*. Las diferencias, además del singular y el plural, son sin embargo pocas. En ambos casos, están previstas dos colectas, dependiendo de si el obispo ordenado es residencial o no residencial. Las colectas están recién escritas en la segunda edición *typica* (OEPD), incluso con respecto a la 2ª edición del *Missale Romanum*. Para un obispo residencial:

Deus, qui sola ineffabilis gratiæ largitate, vis famulum tuum *N.* presbyterum hodie Ecclesiae tuæ *N.* præficere, tribue illi digne persolvere munus episcopale plebemque

²⁹ El elegido lleva todas las vestiduras sacerdotales incluyendo la cruz pectoral y la dalmática. (OVPD 30/3).

³⁰ Cuando todo está listo, comienza la procesión por la Iglesia hasta el altar en la forma habitual. Después de los acólitos o monaguillos, siguen: un diácono con el libro de los Evangelios, los demás diáconos, los presbíteros concelebrantes, el elegido entre los presbíteros que le asisten, los obispos concelebrantes y consagrantes y, finalmente, le sigue el obispo consagrante principal. por dos diáconos que lo asisten. Al llegar al altar y luego de hacer una reverencia, todos van a sus asientos asignados. Se debe tener cuidado para asegurar que la distinción entre obispos y presbíteros también aparezca en la disposición de los asientos. OCDE 31/1-3.

³¹ En las diócesis recién erigidas, la Carta se comunica al clero y a la población presente en la catedral. El informe lo redacta el sacerdote de mayor edad entre los presentes. (OVPD 33/2).

commissam, te in omnibus gubernante, verbo et exemplo dirigere concede. Per Dominum.³²

La oración, como siempre, se dirige a Dios Padre por mediación de Cristo en la unidad del Espíritu Santo. Se amplía con una proposición relativa complementada por una proposición infinitiva con valor objetivo (*qui [...] vis famulum tuum [...] præficere*). La elevación al rango de obispo de una Iglesia particular, aunque puede realizarse por voluntad humana de quienes lo eligieron, después de todo al Papa, es en realidad más radicalmente realizada por la voluntad divina que se expresa en el hoy de la celebración. La enseñanza bíblica que atribuye a la Trinidad el don de pastores a las comunidades cristianas se hace eco de esto. En efecto, la constitución de los líderes eclesiásticos en su ministerio se atribuye al Espíritu Santo en los Hechos³³; se atribuye a Dios (Padre) en la primera carta a los corintios³⁴ y a Cristo en la carta a los Efesios³⁵. No se trata de tres visiones teológicas diferentes, sino de la única perspectiva unitaria de la fe en la Trinidad. Esta creencia es muy antigua: la hemos encontrado en la tradición apostólica, en la que, después de haber dicho: "*Episcopus ordinetur electus ab omni populo*" (c. 2), en las intercesiones de la sección epiclética de la oración de consagración del obispo, la misma elección se atribuye a Dios Padre (*Da, cordis cognitor pater, super hunc seruum tuum, quem elegisti ad episcopatum...*: c. 3); asimismo en la oración de ordenación del Sacramentario de Verona³⁶, con una frase que permaneció sustancialmente idéntica en los sacramentarios y pontificales posteriores hasta el *Pontificale Romanum* postridentino. La fórmula de la *Colecta* no atribuye la elección divina a los méritos humanos: es un don generoso de la gracia que trasciende toda razón humana (*sola ineffabilis gratiae largitate*).

El objeto de la oración, basado en la generosa voluntad de Dios, se expresa mediante dos proposiciones coordinadas, cada una completada por un subordinado infinitivo. La primera (*tribue illi digne persolvere munus episcopale*³⁷) es más genérica y aclarada por la segunda (*plebemque commissam verbo et exemplo directe concede*). En efecto, el oficio episcopal se ejerce dignamente cuando el obispo guía al pueblo que le ha sido confiado no sólo con la palabra, por necesaria que sea, sino también con el ejemplo. No es extraño pensar que la base de esta oración es la enseñanza de Vaticano II³⁸. La oración va acompañada de un ablativo absoluto (*te in omnibus gubernante*) que es muy expresivo, porque el digno cumplimiento del oficio episcopal exige un compromiso ininterrumpido (*in omnibus*) de docilidad a la voluntad de Dios. Sin entrar en detalles, conviene señalar, sin embargo, que la colecta es diferente cuando se trata de un obispo no

³² MR, p. 990.

³³ Hch 20, 28.

³⁴ 1 Cor 12, 28.

³⁵ Ef 4,11-12.

³⁶ « Et idcirco his famulis tuis, quos ad summi sacerdotii ministerium deligisti... » (n. 947).

³⁷ En la segunda edición *typica*, de 1990, de *De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum*, en lugar de *munus episcopal*, se decía *ministerium episcopalis muneris*, donde *ministerium muneris* era pleonástico.

³⁸ LG 27 a.

residente, pero mantiene el mismo contenido y la misma densidad teológica que en la colecta anterior³⁹.

12.1.5.2. Lecturas bíblicas y homilía

En cuanto a las lecturas bíblicas, durante la celebración de la misa ritual, se puede elegir entre diferentes lecturas, excluyendo las propias de la ordenación de diáconos y presbíteros. En el capítulo V de la OEPD (nn. 346-351), se indican las lecturas bíblicas, incluido el salmo responsorial y las antífonas del *Aleluya*; los textos completos se pueden encontrar en el *Lectionarium III*⁴⁰.

Como primera lectura del AT, el *Lectionarium III* ofrece dos pasajes de los libros de los profetas para la ordenación episcopal. Is 61, 1-3a contiene el pasaje proclamado por Jesús en la sinagoga de Nazaret en el que anuncia que esta escritura se cumplió precisamente en ese momento (Lc 4, 16-21); su proclamación en el *hic et nunc* de la ordenación muestra que el cumplimiento de la misión salvífica de Cristo continúa a través del ministerio del obispo. El salmo responsorial, Sal 88 (89), recuerda la vocación de David y la protección que Dios le promete, así se evoca también la vocación de obispo. El estribillo *Misericordias tuas, Domine, in æternum cantabo*, inspirado en el v. 2, se acompaña de elogios de la anamnesis del pasaje profético y del salmo. El segundo texto es Jr 1, 4-9, tomado de la vocación de Jeremías y proclamado en el marco de la ordenación, revela que el obispo es llamado por Dios; se subraya que la vocación consiste en proclamar la palabra del Señor, quien mismo garantiza al obispo su continua protección. El salmo responsorial es el Sal 95 (96), 1-3.10, con el estribillo *Euntes in mundum, docete omnes gentes*; la exhortación del salmo a contar las maravillas del Señor a todos los pueblos, situada en el contexto de la ordenación episcopal, debe interpretarse con referencia a la misión del obispo de anunciar el Evangelio a todos los pueblos, como repite el estribillo, inspirado en Mt 28,19.

En el tiempo pascual no leemos el AT⁴¹ sino los Hechos, como especifica el *prooemium* del *Ordo Lectionum Missæ*⁴². El *Lectionarium* ofrece una selección de dos textos para la ordenación episcopal. Hch 10,37-43 que recoge el anuncio evangélico hecho por Pedro en casa del centurión Cornelio y destaca en el contexto litúrgico la misión episcopal de anunciar el misterio de Cristo, función subrayada por el estribillo del salmo responsorial *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium* (Mc 16,15). El salmo 116, además de expresar a Dios la alabanza de la asamblea litúrgica, también destaca los frutos de la predicación evangélica: todos los pueblos se unen a la alabanza. La otra lectura es Hch 20, 17-18a.28-32.36, y

³⁹ « *Deus qui, pastor æternus, gregem tuum assidua custodia gubernans, vis famulum tuum N. presbyterum hodie collegio episcopali sociare, concede, quæsumus, ut, eius sancta conversatione, Christi testis verus ubique exhibeatur. Qui tecum* » (MR, p. 990).

⁴⁰ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Lectionarium III : Pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*, Editio typica, LEV, 1972, pp. 516-541.

⁴¹ Según la tradición litúrgica, el AT no se lee en el tiempo pascual. OVPD 409 [346/2].

⁴² *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo lectionum Missæ, Editio typica altera*, LEV, 1981, *prooemium*, n. 74.

está tomada del discurso de San Pablo en Mileto, dirigido a los presbíteros de Éfeso. Los versículos escogidos se relacionan directamente con la exhortación de Pablo, en la que emerge el origen trinitario del ministerio pastoral de los responsables de la comunidad eclesial y la tarea, contenida en ella, de proteger a los fieles del surgimiento de doctrinas perversas. El salmo responsorial, Sal 109 (110), 1-4, es una profecía mesiánica del sacerdocio de Cristo, cuyo significado cristológico está subrayado por el estribillo *Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchizedech panem et vinum obtulit*, y el conjunto enfatiza el sacerdocio ministerial del obispo como participación en el sacerdocio de Cristo.

Para la segunda lectura, se ofrecen nueve pasajes para elegir, por ejemplo, 1 Tim 3, 1-7 vuelve a las cualidades requeridas. Un texto cuya densidad lo convierte en uno de los textos mayores que fue muy leído desde la antigüedad, como atestiguan los *Ordines Romani* 34, 35, 35A, así como *PRG* y *PR XII*.

Para la lectura del Evangelio se proponen trece pasajes: 4 de Mt, 3 de Lc y 6 de Jn. Tras la proclamación del Evangelio, antes de la homilía, se procede a la presentación del elegido, pero, dada la estrecha relación de la homilía con las lecturas bíblicas y su peso en la adecuada elección de éstas, la examinaremos ahora.

Luego, el obispo consagrante principal da la homilía en la que ilustra las lecturas (*initium sumens e textu lectionum quæ in liturgia verbi lectæ sunt*) e informa la asamblea y al electo sobre el ministerio del obispo. A este respecto, puede pronunciar las siguientes palabras u otras análogas, adaptándolas si el obispo ordenado no es residente⁴³. No es una monición sino una homilía, en la que se parte de las lecturas bíblicas proclamadas para hablar del *munus* episcopal. El libro litúrgico ofrece un esquema algo desarrollado en el que a menudo resuena la enseñanza sobre el episcopado de LG 18-27, de hecho, el esquema sigue en gran medida al del texto conciliar. A modo de síntesis final, se subraya la dimensión trinitaria del episcopado⁴⁴.

12.1.5.3. Presentación y promesa del elegido

Después de la proclamación del Evangelio, comenzamos con la liturgia propiamente dicha de la ordenación. Se puede comenzar con el canto del himno *Veni, Creator Spiritus*, u otro himno similar, según la costumbre del lugar⁴⁵.

El canto de este himno fue introducido en la liturgia romana de ordenación episcopal a partir de ciertos códices PRD⁴⁶, en el momento de la unción del crisma durante la oración larga de ordenación, y así pasó al PR 1595, n. 161. El *Coetus* que estaba preparando el nuevo *De Ordinatione* propuso suprimirlo, porque formaba parte de una acción episcopal que ya tenía su propia fórmula, Pablo VI insistía en mantener el himno, se trasladó al inicio del rito de la ordenación. Luego

⁴³ OVPD 42 [39].

⁴⁴ OVPD 42 [39].

⁴⁵ “Después de la proclamación del Evangelio, comienza el rito de la ordenación del obispo. Todos permanecen de pie; se canta el himno *Veni Creator* u otro himno similar según la costumbre” (OVPD 36 [35]).

⁴⁶ En concreto, todos los códices indican la secuencia *Veni sancte Spiritus*, pero tres añaden como alternativa el himno *Veni Creator Spiritus* (PRD, I, XIV, n. 33, notas 3, 5 y 6). (Cf. *Editio Princeps*, nn. 160-16).

se procede a la presentación del elegido que hace uno de los dos presbíteros asistentes, quien le pide al obispo consagrante principal que ordene al elegido:

Reverendissime Pater, postulat Ecclesia N., ut presbyterum N. ad onus Episcopatus ordines.

En el caso de un obispo no residente,

Reverendissime Pater, postulat sancta Mater Ecclesia catholica, ut presbyterum N. ad onus Episcopatus ordines.⁴⁷

Que sea uno de los dos presbíteros auxiliares quien presente al elegido y pida su ordenación es una novedad del rito reformado después de Vaticano II. Para justificar esto, los expertos informaron al *Consilium* que, según la antigua tradición romana, los delegados del clero y del pueblo pedían al consagrante principal que ordenara al elegido⁴⁸, en lugar de la intervención de dos obispos que dirigían al elegido al obispo consagrante, atestiguado por algunos códigos del PRG luego por PR XII y PR XIII⁴⁹; según el PRD, los dos obispos que acompañaban al elegido expresaban la solicitud de ordenación al obispo consagrante con una fórmula similar a la actual⁵⁰. Así fue recibida por el PR 1595, pero la petición fue expresada solamente por uno de los dos obispos⁵¹.

El obispo pregunta si tienen el *mandatum apostolicum*, es decir del Papa, y se procede a su lectura:

Episcopus ordinans principalis illum interrogat, dicens : Habetis mandatum Apostolicum? Ille repondet : *Habemus*.

Episcopus ordinans principalis: Legatur. Tunc legitur mandatum, omnibus sedentibus⁵².

De esta forma, se garantiza la legitimidad de la ordenación según la norma del *CIC*⁵³. Después de la lectura, todos los presentes manifiestan su asentimiento a la elección diciendo *Deo gratias*, o en otra forma que determine la conferencia episcopal⁵⁴.

El obispo consagrante pronuncia luego la homilía, como se mencionó anteriormente, luego procede al interrogatorio del elegido, que introduce de la siguiente manera: *Antiqua sanctorum Patrum institutio præcipit, ut, qui Episcopus ordinandus est, coram populo interrogationetur de proposito fidei servandae et muneris exsequendi*⁵⁵.

La costumbre romana más antigua era interrogar al elegido el día antes de la ordenación y miraba principalmente a su idoneidad canónica⁵⁶. En la Galia, normalmente se respetaban las prescripciones de la *Satuta Ecclesiae Antiqua* y una parte sustancial de las cuestiones se referían a la justa fe del elegido⁵⁷. Algunos

⁴⁷ OEPD 38.

⁴⁸ Cf. *Ordines Romani* 34, 35-36.

⁴⁹ PRG, LXIII, 10 et 27.

⁵⁰ PRD I, XIV, 16.

⁵¹ Cf. nn. 139-140.

⁵² OEPD 38.

⁵³ CIC, Can 1013: A ningún obispo le está permitido consagrar a alguien como obispo a menos que primero se establezca la existencia del mandato pontificio.

⁵⁴ «Quo perlecto, omnes electioni Episcopi assentiunt, dicentes: Deo gratias, vel alio modo, iuxta Prænotanda generalia n. 11 statuto, electioni assentiunt» (OEPD 38).

⁵⁵ OEPD 40.

⁵⁶ Cf. *Ordines Romani* 34, 27-28.

⁵⁷ Cf. A. Santantoni, *L'Ordinazione episcopale*, pp. 126-129.

códices del PRG incluyen en la misa de ordenación, después de la colecta, la *examinatio in ordinatione episcopi secundum Gallos*⁵⁸. En el contexto romano, este uso parece ya aceptado en *Ordo Romanus* 35 B y sigue estando presente en PR XII y pontificales posteriores. En la reforma posterior al Vaticano II, el criterio que se siguió consistió en reducir las cuestiones relativas a la ortodoxia doctrinal del elegido, a privilegiar más bien el compromiso del obispo con la Iglesia y su pueblo⁵⁹.

Terminada la homilía, el ordenando se levanta y se presenta ante el consagrante principal, quien le interroga en estos términos: Es regla antiquísima de la Iglesia que en presencia del pueblo preguntemos al que va a ser obispo si se compromete a mantener la fe y cumplir con los deberes de su oficio.

Analicemos brevemente estas nueve demandas:

1. La primera se refiere a la voluntad de cumplir y ejercer el oficio episcopal hasta la muerte: *Vis ergo, frater carissime, munus nobis ab Apostolis creditum et tibi per impositionem manuum nostrarum tradendum cum gratia Spiritus Sancti usque ad mortem explere?*
2. Otra se refiere al deber de conservar intacto el depósito de la fe, según la Tradición recibida de los Apóstoles (*Vis depositum fidei, secundum traditionem inde ab Apostolis in Ecclesia semper et ubique servatam, purum et integrum custodire?*).
3. Dos se refieren a la comunión jerárquica, en concreto, a la construcción del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, y a permanecer en su unidad, con el colegio episcopal; (*Vis corpus Christi, Ecclesiam eius, ædificare et in eius unitate cum Ordine Episcoporum, sub auctoritate successoris beati Petri Apostoli, permanere?*) y vivir el ministerio bajo la autoridad y obediencia del sucesor de Pedro (*Vis beati Petri Apostoli sucesori obedientiam fideliter exhibere?*),
4. Las otras cinco preguntas se refieren a diferentes aspectos del ejercicio del ministerio episcopal: la predicación (*Vis Evangelium Christi fideliter et indesinenter prædicare?*);
5. El *munus sanctificandi* (*Vis Deum omnipotentem pro populo sancto indesinenter orare et sine reprehensione summi sacerdotii munus explere ?*);
6. El *munus regendi*, (*Vis plebem Dei sanctam, cum ministris tuis presbyteris et diaconis, ut pius pater, fovere et in viam salutis directe ?*);
7. El crecimiento del pueblo de Dios (*Vis oves errantes ut bonus pastor requirere et ovili dominico aggregare?*);
8. La acogida de los más necesitados (*Vis pauperibus et peregrinis omnibusque indigentibus propter nomen Domini affabilem et misericordem te præbere?*).

Estas preguntas traducen y proporcionan una enseñanza más que clara y precisa sobre el ministerio del episcopado y la función del obispo en la Iglesia.

El obispo consagrante principal concluye el interrogatorio con una breve oración tomada de Flp 1,6: “*Qui coepit in te opus bonum, Deus, ipse perficiat*”.

12.1.5.4. Las letanías

El canto de letanías en la liturgia de ordenación es muy antiguo, ya se encuentra en las más antiguas *Ordines Romani* 40 A, para la ordenación episcopal

⁵⁸ PRG, LXIII, 12-16.

⁵⁹ Cf. J.-M. Joncas, «The Work of the «Consilium» in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination: 1965-1968, p. 117, nota 103.

del Papa, y *Ordines Romani* 34 para las ordenaciones episcopales, y en fuentes litúrgicas posteriores, hasta PR 1595. Generalmente se les llama letanías de los santos, porque una buena parte consiste en invocaciones de los santos implorando su intercesión. El obispo consagrante principal los presenta invitando al pueblo a rezar: *Oremus, dilectissimi nobis, ut huic electo, utilitati Ecclesiae providens, benignitas omnipotentis Dei gratiae suae tribuat largitatem*⁶⁰.

Esta fórmula de invitación ya estaba presente en el antiguo sacramentario gelasiano, (n.766), formando parte del material extraído de la liturgia galicana⁶¹ como invitación a las letanías, se encuentra en varios códices de la PRG (LXIII, 29) y ha sido recibida en PR XII (X, 19) y en pontificales posteriores, hasta PR 1595 (n. 155). El horizonte de la oración litúrgica se amplía, porque no sólo se reza por el elegido, para que sea santificado y consagrado, sino también por toda la asamblea litúrgica, incluso por toda la Iglesia; y oramos también por las necesidades de la Iglesia universal y de la humanidad. El ritmo repetitivo y suplicante del canto de la asamblea, mientras el elegido está postrado, tiene una fuerza significativa que es fácilmente captada por todos los presentes: el obispo ordenado es acompañado no sólo por la comunidad reunida en la Iglesia (Iglesia peregrina), pero más aún por la cohorte de ángeles y santos, (Iglesia celestial), expresión de la *communio sanctorum*.

Las letanías terminan con una oración: *Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et inclinato super hunc famulum tuum cornu gratiae sacerdotalis, benedictionis tuae in eum effunde virtutem. Per Christum Dominum nostrum*⁶².

Como hemos visto, esta oración se encuentra en los sacramentarios veronés, gregoriano y gelasiano antiguo, antes de la oración larga de ordenación, también en el *Ordo Romanus* 35 (nn. 65-67), según la cual el obispo consagrante lo dice inmediatamente antes que el otro y otros dos obispos imponen su mano sobre la cabeza del ordenando, y así lo han recogido PRG (LXIII, 34), el PR XII (X, 22), pero todos los obispos presentes imponen sus manos; según PR XIII (XI, 23), la imposición de manos tiene lugar antes y no durante la oración *Propitiare*, así en el PRD (I, XIV, 30) y en PR 1595 (nn. 157-158), pero acompañando la imposición con la fórmula: *Accipe Spiritum Sanctum*.

La oración se dirige al Padre por mediación de Cristo, y pide que se infunda sobre el elegido la fuerza de la bendición divina y de la gracia sacerdotal, expresando así, con una imagen eficaz, la plenitud del sacerdocio que debe recibir. Para dejar claro que la oración no pertenece al rito sacramental de la ordenación, en la reforma posconciliar se decidió hacerla figurar claramente como oración conclusiva de las letanías⁶³.

⁶⁰ OEPD 41.

⁶¹ Cf. C. Braga, *De Ordinatione Diaconorum. De Ordinatione Presbyterorum. De Ordinatione Diaconorum et de Ordinatione Presbyterorum. De Ordinatione Episcopi*, « Ephemerides Liturgicae », 83, 1969, p.49, nota 20.

⁶² OEPD 43.

⁶³ Cf. J.-M. Joncas, « The Work of the « Consilium » in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination : 1965-1968 », p. 84, nota 12.

12.1.5.5. Imposición de las manos

Llegamos ahora al momento central de la ordenación:

La imposición de manos y la oración de ordenación constituyen el elemento esencial de la ordenación, donde la misma oración de bendición y de invocación determina el sentido de la imposición de manos⁶⁴.

En el PRG, se introdujo un rito de unción del cabeza acompañado de una fórmula especial en medio de la oración de ordenación. Esto se incorporó a la liturgia romana y progresivamente se le dio mayor importancia a esta unción. En la reforma posterior al concilio vaticano II, se decidió volver al rito más antiguo, común a las liturgias orientales, de la imposición de manos con la única oración de ordenación, de acuerdo con la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis* de Pío XII.

Electus surgit, accedit ad Episcopum ordinantem principalem stantem ante sedem cum mitra, et coram eo genua flectit.

*Episcopus ordinans principalis imponit manus super caput electi, nihil dicens. Deinde omnes Episcopi, accesantes sucesivos, electo manus imponunt, nihil dicentes*⁶⁵.

El gesto de la imposición de manos tiene diferentes significados en el NT, entre ellos el de institución a un cargo en la comunidad eclesial, con don espiritual gratuito (χάρισμα), de ahí su frecuente significado *epiclético*; sin embargo, el significado está especificado por el contexto en el que se realiza el gesto y por las palabras que lo acompañan.

En el contexto de la ordenación, ya sea diaconal, presbiteral o episcopal, la imposición de manos ha estado siempre presente a lo largo de la historia del rito, desde los primeros testimonios hasta nuestros días. En el rito actual, la imposición de manos se hace en silencio sobre el elegido y se completa con la oración de ordenación. En la ordenación episcopal, cada obispo impone sus manos sobre la cabeza del elegido: Así en la misma ordenación de cada obispo se expresa el carácter colegial del orden episcopal⁶⁶.

Luego el consagrante principal impone el libro de los Evangelios al elegido: El elegido permanece de rodillas. Luego el consagrante toma el libro de los Evangelios de manos de un diácono y lo impone abierto sobre la cabeza del elegido. Dos diáconos, de pie a derecha e izquierda del ordenando, sostienen el libro de los Evangelios sobre su cabeza hasta que finaliza la oración de ordenación⁶⁷.

Según el Pontifical anterior, el obispo consagrante y los dos obispos co-consagrantes, tocando con las manos la cabeza del ordenando, decían: *Accipe Spiritum Sanctum*. Esta breve fórmula que acompañaba a la unción había sido introducida por el PRD, pero, según el *Sacramentum Ordinis* de Pío XII, no pertenece a la forma de ordenación, por lo que corría el riesgo de causar confusión, por lo que se decidió borrarla.

*Post autem impositionem manuum Episcopi circa Episcopum ordinantem manum manent, usquedum Prex Ordinationis finitatur, ita tamen ut actio a fidelibus bene conspici queat*⁶⁸.

⁶⁴ OVPD 7 /1.

⁶⁵ Pío XII, *Sacramentum Ordinis*, nn. 44- 45/1.

⁶⁶ OVPD 16/1.

⁶⁷ OVPD 51 [46].

⁶⁸ OEPR 45/2.

Los demás obispos que han impuesto manos permanecen cerca del obispo consagrante principal para expresar mejor la unidad del signo sacramental; de hecho, ellos también están activos en esta oración, recitando la parte esencial. Luego el obispo consagrante principal impone el libro de los Evangelios sobre la cabeza del elegido:

Hemos visto más arriba que esta imposición del Evangelio es muy antigua, de hecho ya aparece en el *Ordo Romanus* 40 A, para la ordenación episcopal del Romano Pontífice, y en el *Ordo* 35, en el rito de la ordenación de los obispos; luego está presente en los libros litúrgicos posteriores, aunque con diferentes variaciones: o el libro se impone abierto o cerrado, o lo sostienen los obispos o los diáconos. El significado de la imposición del libro de los Evangelios se explica en los *Praenotanda*, que lo relacionan con la entrega del libro en los ritos explicativos posteriores, y así se hace evidente el significado: Al imponer el libro de los Evangelios sobre la cabeza del ordenando, durante la oración de ordenación y su entrega en manos de los ordenados, se enfatiza como principal misión del ordenando la predicación fiel de la palabra de Dios⁶⁹.

12.1.5.6. Oración de ordenación: historia y teología

En cuanto a la oración de ordenación, se ha vuelto a la antigua oración de la *Traditio apostolica*, aunque la del *Pontifical* anterior procedía del antiguo gelasiano, coincidiendo con la de los sacramentarios veronés y gregoriano pero con una interpolación notable, y desde entonces había sido utilizada en la liturgia romana. La conveniencia de sustituir esta venerable oración fue motivada por el *Coetus* que preveía la reforma del *De Ordinatione*, ya que no expresaba el hecho de que los obispos son sucesores de los Apóstoles, y decía demasiado poco sobre el *munus episcopal*, puntos doctrinales puestos evidenciado por LG III previamente estudiado; estos elementos, por otro lado, están bien destacados por la oración de la *Traditio apostolica*, que también ofrece la ventaja de ser la fuente principal de las oraciones de ordenación en los ritos sirio-occidental y alejandrino. Pablo VI aprobó esta propuesta y aceptando las motivaciones de la constitución apostólica *Pontificalis Romani recognitio*, del 18 de junio de 1968. El obispo consagrante principal, en nombre de todos los obispos presentes, proclama la oración de ordenación⁷⁰.

Concretamente, la rúbrica que precede a la oración establece: *Electo ante ipsum genuflexo, Episcopus ordinans principalis, dimissa mitra, habens apud se alios Episcopos ordinantes, pariter sine mitra, profert, extensis manibus, Precem Ordinationis*⁷¹.

Esta es la oración de ordenación que reproduce la de la *Traditio apostolica* con ligeras modificaciones estilísticas.

Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui in excelsis habitas et humilia respicis, qui cognoscis omnia antequam nascantur, tu qui dedisti in Ecclesia tua normas per verbum gratiae tuae, qui praedestinasti ex principio genus iustorum ab Abraham, qui constituisti principies et sacerdotes, et

⁶⁹ OVPD 26.

⁷⁰ OVPD 25/3.

⁷¹ OEPD 47.

sanctuarium tuum sine ministerio non dereliquisti, cui ab initio mundi placuit in his quos elegisti glorificari:

Sequens pars orationis ab omnibus Episcopis ordinantibus, manibus iunctis, profertur, submissa voce tamen, ut vox Episcopi ordinantis principalis clare audiatur:

Et nunc effunde super hunc Electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio Tuo Iesu Christo, quem Ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca, ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui.

Prosequitur solus Episcopus ordinans principalis :

Da, cordium cognitor Pater, huic seruo tuo, quem elegisti ad Episcopatum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione, serviens tibi nocte et die, ut incessant vultum tuum propitium reddat et offerat dona sanctae Ecclesiae tuae; da ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum; ut distribuat munera secundum praeceptum tuum et solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis; placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis, per Filium tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor, cum Spiritu Sancto in sancta Ecclesia et nunc et in saecula saeculorum.

Omnes: Amen⁷².

La estructura de la oración es fácilmente discernible. Gira en torno a 4 momentos importantes: invocación-anamnesis-epiclesis-doxología.

Este esquema estructural deriva de las frecuentes oraciones del AT, en las que a la invocación introductoria de alabanza a Dios sigue el recuerdo de sus intervenciones en favor del pueblo (*mirabilia Dei*), que sirve para fundar el recurso a Dios en la oración hoy para que pueda intervenir de nuevo por la salvación del pueblo. Podemos ver, por ejemplo, la oración de Salomón durante la dedicación del templo⁷³ y la de Daniel, que pide la intervención de Dios para remediar la desolación del santuario y de Jerusalén⁷⁴. En el NT encontramos este patrón en la oración de los primeros cristianos en Jerusalén⁷⁵.

La oración comienza con la invocación a Dios Padre ampliada por dos aposiciones y dos proposiciones relativas. La invocación y las dos aposiciones están tomadas de la bendición inicial de 2 Cor 1, 3: *Benedictus Deus et Pater Domini nostra Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis*. La primera proposición relativa está inspirada en el Sal 112, 5-6: *Quis sicut Dominus Deus noster, qui in altis habitat, et humilia respicit in caelo et in terra?* La segunda, de la oración de Suzanne: *Deus aeternae, qui absconditorum es cognitor, qui nostri omnia antequam fiant* (Dn 13, 42). Las amplificaciones son muy oportunas porque fundamentan la oración de la Iglesia en el misterio de Dios y su providencia salvadora, que se ha manifestado innumerables veces a lo largo de la historia de la salvación, por eso estas amplificaciones además de expresar alabanza, también tienen un valor anamnético, que conduce a la epiclesis en el momento central de la

⁷² OEPD 47.

⁷³ 1 R 8, 23-26.

⁷⁴ Dan 9, 4-19.

⁷⁵ Hch 4, 24-30.

ordenación. Es una obra de gran misericordia y consolación, porque Dios es el Altísimo, pero mira a sus humildes criaturas con ternura, su elección del elegido para el episcopado es eterna, según su eterna presciencia. La mención de su Hijo Jesucristo alude a que, en el misterio celebrado, se realiza la obra salvífica de Cristo; luego se hará más explícito en la epiclesis.

Sigue una parte estrictamente anamnética compuesta por cinco proposiciones relativas, dependiendo de una invocación al vocativo (Ti, tu) en oposición a la invocación inicial. La anamnesis está íntimamente ligada a las ampliaciones de la invocación inicial, pues lo que allí se expresó en términos generales, ahora se revela cumplido en intervenciones concretas en la historia de la salvación. En la primera frase (*qui dedisti in Ecclesia tua normas per verbum gratiae tuæ*), la expresión *verbum gratiae tuæ* se encuentra en los Hch 14,3: "*testimonium perhibente [Domino] verbo gratiae suæ*", y en los Hch 20,32: "*Commendo vos Deo et verbo gratiae ipsius*". En este último contexto, el *verbum gratiae ipsius* equivale al *evangelium gratiae Dei* de Hch 20, 24. Esta palabra no sólo es informativa, sino eficaz, porque Dios actúa a través de ella; en efecto, en Hch 20, 32 se añade: *qui potens est oedificare et dare hereditatem in sanctificatis omnibus*. Cuando el consagrante principal pronuncia estas palabras de oración, el libro del Evangelio se mantiene abierto sobre la cabeza del ordenando y entonces se amplía el significado del gesto, porque las normas dadas en la Iglesia, que son las del Evangelio de la gracia de Dios, están contenidas, precisamente, en los evangelios, y entre ellos las reglas sobre el episcopado que en este momento se confiere al elegido.

En la segunda proposición relativa, la primera parte *qui prædestinasti ex principle* se refiere al eterno plan divino, expresado por medio del verbo *prædestinare*, presente, por ejemplo, en 1Cor 2,7 *quam Dei sapientiam prædestinavit Deus ante sæcula* y en Ef 1, 5 *que prædestinavit nos in adoptionem filiorum*; y en la segunda parte el linaje de los justos descendientes de Abraham "*genus iustorum ab Abraham*" no parece concernir sólo al antiguo Israel, sino también a la Iglesia de Cristo. De hecho, en la literatura cristiana primitiva, concretamente en el Martirio de Policarpo, la frase "la raza de los justos, τὸ γένος τῶν δικαίων" también incluye a los cristianos⁷⁶.

Las cláusulas tercera y cuarta, coordinadas bajo un solo pronombre relativo, recuerdan la institución de Dios de los gobernantes y sacerdotes del pueblo de la Antigua Alianza, por la cual Él proveía para el servicio de su santuario. Así se recuerda aquellas imágenes que anunciaron a los obispos del NT, sacerdotes y cabezas de la Iglesia, que es el nuevo y verdadero santuario⁷⁷.

En la quinta proposición, la expresión *ab initio mundi*, que en la versión latina de la *Traditio apostolica* se traduce ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, recuerda Mt 25,34: *possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*, ἀπὸ καταβολῆς como también en la segunda parte de la proposición (*in his quos elegisti glorificari*) se hace eco de 2 Tes 1, 10: *cum venerit glorificari in sanctis*

⁷⁶ *Martyrium S. Policarpi*, XIV, 1 ; XVII, 1.

⁷⁷ 1 Cor 3, 16 ; 2 Cor 6, 16 ; Ef 2, 21.

suis. En esta proposición, la anamnesis se extiende a la glorificación de Dios por la realización de su plan divino, no sólo con respecto al pueblo de la Antigua Alianza, sino también con respecto a la Iglesia. Es una anamnesis que prepara la epiclesis para que, en el *nunc* de la celebración, la atribución del episcopado al elegido y el posterior ejercicio del ministerio sean una glorificación de Dios.

En este punto, la oración de ordenación alcanza su momento más esencial, subrayado por el hecho de que esta parte es dicha por todos los obispos presentes, *submissa voce tamen, ut vox Episcopi ordinantis principalis clare audiat*, como la sección:

*Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quæ a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis, qui constitutionunt Ecclesiam per singula loca ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui*⁷⁸.

Estas palabras son esenciales para su validez, como establece la constitución apostólica *Pontificalis Romani recognitio* de Pablo VI, que se encuentra en el libro litúrgico anterior al *Prænotanda generalia. Sacramento ordinis*. Así lo establece Pablo VI: Tal clarificación del magisterio papal era necesaria porque, en el rito renovado después de Vaticano II, la oración de ordenación del obispo fue reformulada en relación con la anterior, a la que Pío XII se había referido en la constitución apostólica: Finalmente, en la ordenación del obispo, la *materia* es la imposición de las manos sobre la cabeza del Elegido, que se hace en silencio por los obispos presentes, o al menos por el consagrante principal, antes de la oración de ordenación; la *forma* está constituida por las palabras de la oración de ordenación, de las que son esenciales y, por tanto, necesarias para la validez.

Mediante el *Et nunc* se destaca el paso de la anamnesis a la actualización del misterio, expresado a través de la epiclesis. Lo que la Iglesia pide a Dios Padre como efecto de la imposición de manos es la efusión del Espíritu Santo sobre el elegido. El verbo *effundo* (ἐκχέω) para indicar el derramamiento, se usa en Hch 2,17; 10, 45, así como en Tit 3, 6. La construcción de la oración de ordenación, que pone *Spiritum principalem* como aposición de *virtutem*, deja claro que la *virtus, quæ a te est*, es el mismo Espíritu Santo; sin embargo de esta manera se modifica el texto de la *Traditio apostolica*, porque decía *virtutem principalis spiritus*, interpretando correctamente *principalis spiritus* como un genitivo declarativo, por lo que se abandonó la expresión bíblica *virtus Spiritus* de Lc 4, 14 y Hch 1, 8⁷⁹. La frase *Spiritus principalis* deriva del Salmo 51 (50), 14⁸⁰ y se traduce ἡγεμονικόν πνεῦμα de la LXX como Espíritu Principal, guía⁸¹. En el texto litúrgico actual, *Spirito* se escribe con mayúscula, por lo tanto se refiere al Espíritu Santo a quien se dirige la donación del *munus* como guía para la comunidad cristiana. Es el Espíritu dado por el Padre a su Hijo amado (*quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo*), que es precisamente Cristo, es decir, el Ungido del Espíritu Santo. El Hijo dio el mismo Espíritu a los santos Apóstoles (*quem ipse donavit sanctis Apostolis*).

⁷⁸ OEPD 47.

⁷⁹ Et regressus est Iesus in virtute Spiritus in Galilæam » (Lc 4, 14) ; « accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos ». Hch 1, 8.

⁸⁰ « Spiritu principali confirma me ». Ps 50, 14.

⁸¹ Cf. B. Botte, « *Spiritus principalis (formule de l'ordination episcopale)* », in *Notitiæ*, 10, 1974, pp.410-411.

Donavit tiene el significado de tiempo perfecto en griego; en efecto, el texto griego de la *Traditio Apostolica* pone el verbo δωρέομαι en perfecto (δεδώρησαι), y esto significa así que el don permanece, y esto es lo que se exige al obispo que se ordena.

La segunda parte de la epiclesis continúa luego con intercesiones por el buen ejercicio de los diversos aspectos del *munus* episcopal. Esta parte de la oración solo la dice el obispo consagrante principal⁸². En el comienzo (*De cordium cognitor Pater, huic servante tua, quem elegisti ad Episcopatum*) refleja la oración de la comunidad de los primeros discípulos por la elección de Matías como Apóstol: *Tu, Domine, qui corda nostri omnium, ostende quem elegeris ex his duobus unum accipere locum ministerii huius et apostolatus* (Hch 1, 24-25); el nuevo obispo también es elegido por el Padre y esto ya se había expresado en la *Colecta*. Está también el discurso de San Pablo en Mileto dirigido a los ancianos de Éfeso en el que les dice: *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, pascere ecclesiam Dei* (Hch 20, 28).

La continuación de la oración consiste en poner en manos de Dios las diversas funciones del ministerio episcopal con la indicación, de vez en cuando, de las virtudes a ejercer.

- *Ut pascat gregem sanctum tuum*: el obispo debe ser el pastor del rebaño, pero tener en cuenta que el rebaño no le pertenece a él, sino a Dios; en efecto, en Hechos 20, 28 se dice que es la Iglesia de Dios a la que hay que pastorear, y en 1 Pe 5, 2: "Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, velando por él, no por la fuerza, sino voluntariamente", según Dios; no por sórdida ganancia, sino con el ímpetu del corazón". Hemos considerado anteriormente, con referencia a la *Colecta*, algunos aspectos de la función pastoral, en particular su fundamento trinitario. Se nos sugiere todavía otro aspecto que surge del adjetivo *sanctum*, que califica a la Iglesia como rebaño de Dios. El título es bíblico: en 1 Pedro 2:9, a los cristianos se les dan los títulos de nobleza de ser "linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido"; y San Pablo afirma: "Porque el templo de Dios es sagrado, y este templo sois vosotros" (1 Cor 3,17). Por eso el rebaño de Dios debe ser guiado por pastores, no sólo con criterios de eficacia humana, sino en cuanto comunidad santa y sus miembros llamados a la santidad, como dice 1 Pe 1, 15-16: "Pero, siguiendo el ejemplo del Santo que os llamó, santificaos también en toda vuestra conducta, como está escrito: Sed santos, porque yo, yo soy santo. ". Esta oración hace consciente al elegido de las exigencias del ministerio que está recibiendo, y también de que toda la asamblea está llamada a ser verdaderamente rebaño santo.

- *Summum sacerdotium tibi exhibeat sine reprehensione, serviens tibi nocte et die, ut incessanter vultum tuum propitium reddat et offerat dona sanctæ Ecclesiæ tuæ*: a los recién elegidos se les confiere la plenitud del sacerdocio, cuyo *munus sanctificandi* está subrayado por el lenguaje religioso. *Serviens* no debe entenderse en un sentido genérico de obediencia a Dios, sino en un sentido específico del ejercicio del sacerdocio por el culto a Dios⁸³, como se desprende del contexto, pues este ejercicio se realiza haciendo auspicioso a Dios y haciéndole ofrendas en su Iglesia, que es una referencia inequívoca a la oración ya la Eucaristía. Esta interpretación es corroborada por el texto griego de la Tradición Apostólica, donde encontramos el participio λειτουργοῦντα. El verbo λειτουργέω en la LXX y en el NT tiene un significado cultural generalizado⁸⁴.

⁸² « Prosequitur solus episcopus ordinans principalis » (OEPD 47).

⁸³ El significado de servir a Dios en el sentido de adorarlo es un significado común en el vocabulario litúrgico cristiano, desde los primeros textos.

⁸⁴ Cf. H. Strathmann, « λειτουργέω κτλ », in G. Kittel-G. Frieddrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, Brescia, Paideia, 1970, coll. 600-610, pp.617-627.

- *Ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum*: se destaca la potestad de perdonar los pecados en el marco de la función sacerdotal santificadora. El mandato divino, es decir, la concesión de esta potestad sacerdotal a quienes reciben el Spiritus principalis, se revela en las palabras de Cristo resucitado: “Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; aquellos de quienes se los retengas, serán retenidos” (Jn 20, 22-23).

- *Ut distribut munera secundum praeceptum tuum*: esta oración se refiere a la función de gobierno; munera tiene aquí el significado de cargos, de oficios, como corresponde a *κλήρους* del texto griego; de hecho *κλήρος* designa la parte dada por sorteo. El ejercicio del gobierno eclesiástico debe hacerse según los mandamientos divinos (*praeceptum tuum*), y no según criterios temporales.

- *Solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis*: se trata de la potestad de gobernar en el ámbito penal, porque ya se ha mencionado la potestad de perdonar los pecados, incluida también en Mt 18,18: “Ciertamente lo digo: cualquier que atares en la tierra será tenido por atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra será tenido por desatado en el cielo”.

- *Placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis*: para ejercer el gobierno pastoral, el obispo necesita clemencia y pureza de corazón; la ofrenda del *odor suavitatis* tiene un sentido sacrificial como podemos ver claramente, refiriéndose a Cristo, en Ef 5, 2: *tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*, y el obispo deberá imitarlo.

El recurso a la mediación de Cristo y la doxología final concluyen la oración de ordenación. La mención de la Santa Iglesia es muy significativa; que la Iglesia se menciona varias veces a lo largo de la oración enfatiza que la ordenación no tiene por objeto honrar al ordenando, sino beneficiar a la Iglesia misma. La Iglesia *hace* al episcopado, el episcopado *hace* a la Iglesia, podríamos decir. La finalidad de la ordenación episcopal y su ejercicio es la glorificación de la Trinidad en la Iglesia.

12.1.5.7. Ritos explicativos

El n. 8 de la *Prænotanda generalia*, se dice que los ritos explicativos “sacan a la luz los dones (*munera*) conferidos por la imposición de manos y la invocación del Espíritu Santo⁸⁵”.

12.1.5.7.1. La unción de la cabeza del elegido

El primer rito es la unción de la cabeza del elegido con el santo crisma, cuyo significado se explica en el *Praenotanda* del primer capítulo: Por la unción de la cabeza se establece la participación particular del obispo en el sacerdocio de Cristo es significada⁸⁶. El obispo Amalario de Metz, en su *Liber Officialis*⁸⁷, explica el significado de esta unción, practicada desde hace mucho tiempo en Francia, como participación en el poder de Cristo como Cabeza de la Iglesia, porque el obispo se convierte en cabeza de la Iglesia particular⁸⁸. El PRG inserta esta unción en la

⁸⁵ OVPD 8.

⁸⁶ OVPD 26/1.

⁸⁷ Cf. Amalarius, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, I, I. M. Hanssens, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, p. 41.

⁸⁸ «*Episcopus quia vicarius Christi est, in capite ungitur; ab illo enim significatur se accipere hanc unctionis gratiam, qui caput est totius corporis; imitando illum qui caput est totius ecclesiae, per unctionis gratiam fit et ipse caput ecclesiae sibi commissæ*», Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1950, pp.8-9.

oración de ordenación. En el contexto romano, este uso ahora parece estar incorporado en el *Ordo Romanus* 35 B y luego en PR XII y en los pontificales posteriores hasta la reforma después de Vaticano II que, sobre la base de *Sacramentum Ordinis* de Pío XII, restaura la unidad del rito esencial de ordenación transfiriendo la unción de la cabeza entre los ritos explicativos⁸⁹. La rúbrica no especifica cómo se debe hacer la unción, ya sea con la señal de la cruz o de otra manera; desde el PRG hasta PR 1595, se indicaba que la unción se hacía con la señal de la cruz. El obispo consagrante principal pronuncia la fórmula de la unción: *Deus, qui summi Christi sacerdotii participam te effecit, ipse te mysticæ delibutionis licore perfundat, et spiritualis benedictionis ubertate fecundet* (n. 49).

La fórmula que, en el pontifical anterior, acompañaba el gesto de la unción ha sido sustituida por ser demasiado genérica; la nueva se inspira de la primera parte de una oración que sigue a la unción de manos, ahora eliminada⁹⁰. En efecto, esta unción, utilizada desde hace varios siglos en la Galia, había sido incorporada a la liturgia romana, según el testimonio del *Ordo Romanus* 35, para los casos en que un diácono era ordenado obispo, por tanto sin haber recibido ya la unción de las manos durante la ordenación sacerdotal. El PRG añadió la unción del pulgar, acompañada de la oración del *Deus et Pater* que acabamos de mencionar. En PR XII, las dos unciones ya aparecen fusionadas en una sola, con la oración *Deus et Pater*. En la reciente reforma se suprimió la unción de manos aplicando el criterio de evitar la duplicación de ritos, ya que desde hacía tiempo quienes accedían al episcopado ya habían recibido la unción de manos en la ordenación presbiteral⁹¹.

El sentido del gesto de la unción, esclarecido por las palabras que lo acompañan, ya fue expresado con suficiente claridad por medio de la imposición de manos y la epiclesis de la oración de ordenación, que significaba entre otras cosas la participación en el sumo sacerdocio de Cristo por el don del Espíritu Santo, de quien Jesús es el Ungido. En todo caso, este primer rito explicativo no es del todo repetitivo, pues al menos expresa visiblemente la unción invisible del Espíritu a través de la unción crismal⁹².

12.1.5.7.2. Imposición del Evangelio

A continuación, el obispo consagrante principal entrega el libro de los Evangelios: *Episcopus ordinans principalis accipiens a diacono librum Evangeliorum, eum tradit Ordinato, dicens: Accipe Evangelium et verbum Dei prædica in omnipatientia et doctrina*⁹³.

⁸⁹ Cf. J. M. Joncas, « The Work of the « Consilium » in The Reform of Roman Rite Episcopal Ordination, 1965-1968 », p. 85, nota 14.

⁹⁰ Este gesto estuvo acompañado de la siguiente oración : « *Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te ad Pontificatus sublimari voluit dignitatem, ipse te Chrismate, et mysticæ delibutionis liquore perfundat, et spiritualis bene+dictionis ubertate fæcundet ; quidquid bene+diceris, benedicatur ; et quidquid sanctificaueris, sanctificetur ; et consecratæ manus istius, vel pollicis impositio cunctis proficiat ad salutem. R./ Amen* » (PR 1595, n. 168).

⁹¹ Cf. J.-M. Joncas, « The Work of the « Consilium » in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination, 1965-1968 », p. 89, nota 19.

⁹² En cuanto a la unción de las manos, simplemente ha sido suprimida. Las manos de los sacerdotes eran ungidas con el santo crisma en la ordenación sacerdotal. No hay razón para renovar esta unción para el obispo.

⁹³ OEPD 50.

Los *Prænotanda* explican el sentido del rito, que completa el de la imposición del Evangelio sobre la cabeza del elegido durante la oración de ordenación: se subraya que la predicación fiel del Evangelio es la misión primordial del obispo.

12.1.5.7.3. Entrega del anillo episcopal

A continuación, se entrega el anillo episcopal, que el obispo consagrante principal coloca en el dedo anular de la mano derecha del elegido, diciendo: *Accipe anulum, fidei signaculum: et sponsam Dei, sanctam Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodi*⁹⁴.

En la Antigüedad y la Edad Media, el anillo o sello era signo de autoridad y jurisdicción, su impronta garantizaba la autenticidad de documentos, cartas y demás documentos oficiales. En el contexto litúrgico, los primeros testimonios de la entrega del anillo episcopal provienen de España: San Isidoro de Sevilla lo interpreta como un signo del oficio episcopal y de los secretos que debe guardar el obispo, porque los misterios divinos no deben ser revelados a los que no son dignos⁹⁵. En el siglo IX, los pontificales francos comenzaron a hablar de un rito de entrega del anillo episcopal. Esta entrega del anillo, junto con el del báculo pastoral, intervino durante la querrela de la investidura de los laicos, sobre todo a partir del siglo X. Los príncipes seculares otorgaron tales insignias como concesión de un cargo civil. La lucha y victoria de la Iglesia por las investiduras llevó también a la reinterpretación del simbolismo de estas insignias: el simbolismo del anillo se entendía entonces en el sentido nupcial, como prenda de fidelidad⁹⁶. En el PRG están presentes varias fórmulas ya sea para bendecir el anillo o para consignarlo, algunas con el significado de interpretación isidoriana, otras con un significado nupcial⁹⁷; pero es la fórmula con significado nupcial la única que se conservará en los Pontificales Romanos de los siglos XII y XIII, y coincide casi enteramente con la fórmula actual.

En el *Prænotanda* de *De ordinatione episcopi* (n. 7) de la primera edición *typica*, 1968, la bendición de las insignias (anillo, bastón pastoral y mitra) se había trasladado en un momento oportuno fuera de la ordenación; en la 2ª edición *typica*, de 1990, se omite su bendición, ya que su significado sagrado deriva de su entrega durante la ordenación⁹⁸.

El obispo recibe el anillo como señal de fidelidad, para que pueda conservar la santa Iglesia, Esposa de Dios, se expresa la fidelidad a la Iglesia⁹⁹. El que, siendo en grado eminente la *representación sacramental* de Cristo Pontífice, Maestro y Pastor, y Esposo de la Iglesia, participa de esta relación nupcial. La dimensión

⁹⁴ OEPD 51.

⁹⁵ « Datur et anulus propter signum pontificalis honoris uel signaculum secretorum ; nam multa sunt quæ, carnalium minusque intellegentium occultantes, sacerdotes quasi signaculo condunt ne indignis quibusque dei sacramenta aperiantur ». Cf. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, II, 5, 12.

⁹⁶ Cf. A. Santoni, *L'Ordinazione episcopale*, pp. 150-155 ; A. Lameri, *La Traditio Instrumentorum e delle insegne nei riti di ordinazione*, pp. 148-150.

⁹⁷ Cf. PRG, LXIII, nn. 39, 43-45.

⁹⁸ « Hæc insignia [...] benedictione prævia non indigent, cum in ipso ritu Ordinationis tradantur » (OEPD 28, f).

⁹⁹ OVPD 26/1.

universal del episcopado emerge con fuerza. Esto quiere decir que la condición esponsal del obispo hacia la Iglesia particular no es otra cosa que la proyección particular de su indeleble esponsabilidad hacia la Iglesia universal. Si un obispo diocesano es trasladado a la cabeza de otra Iglesia particular, no es que abandone a un esposo para tomar otro: es siempre esposo de la única Iglesia.

12.1.5.7.4. La imposición de la mitra

La siguiente entrega es la de la mitra, que el obispo consagrante impone al ordenado diciendo: *Accipe mitram, et clarescat in te splendor sanctitatis, ut, cum addedit princeps pastorum, immarcescibilem gloriae coronam percipere merearis*¹⁰⁰.

La imposición de la mitra aparece en el Pontifical de Apamea a finales del siglo XII¹⁰¹, pero al final de la misa, después del *postcommunium*, sin fórmula a pronunciar; en el PRD adquiere cierto significado litúrgico, ya que se bendice la mitra y su imposición va acompañada de una fórmula, y así fue recibida por el PR 1595. En la reforma posterior a Vaticano II, se decidió proceder con la consignación de la mitra en silencio, por tratarse de un gesto de menor importancia y significado poco claro, que no se puede aclarar con una fórmula¹⁰². La fórmula actual es de nueva redacción, redactada en la segunda edición *typica* de *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum y Diaconorum*. La estructura de la primera oración coincide con la de las otras instrucciones: el imperativo *accipe* sigue luego al nombre de la insignia. El centro de la fórmula es una proposición optativa, que se vuelve suplicante cuando se refiere a Dios y exhortativa cuando se refiere al nuevo obispo. Sigue una proposición final de 1 Pt 5.2-4 que refuerza el doble sentido de la proposición optativa¹⁰³. La santidad recibida en la ordenación debe resplandecer en el ejercicio del ministerio para que el obispo en el juicio de Cristo, Príncipe de los pastores, reciba la corona de gloria incorruptible prometida a los pastores fieles¹⁰⁴. La frase central *clarescat in te splendor sanctitatis* parece inspirada en la segunda parte de la fórmula de imposición de la mitra del PRD¹⁰⁵: recordaba que el rostro de Moisés estaba radiante después de su conversación con Dios. Del mismo modo, la santidad del obispo debe resplandecer en su ministerio. De fondo asoma la comparación que hace San Pablo entre el ministerio de la nueva alianza y el de la antigua alianza¹⁰⁶.

¹⁰⁰ OEPD 53.

¹⁰¹ Cf. PR XII, X, n. 39.

¹⁰² Cf. J. M. Joncas, « The Work of the « Consilium » in the Reform of Roman Rite Episcopal Ordination : 1965-1968 », pp. 107, nota 72 ; 121, nota 114.

¹⁰³ Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, velando por él, no por la fuerza, sino voluntariamente, según Dios; no por sórdida ganancia, sino con el ímpetu del corazón; no siendo señores de los que os pertenecen en parte, sino haciéndoos modelos del rebaño. Y cuando aparezca el Príncipe de los pastores, recibiréis la corona inmarcesible de gloria.

¹⁰⁴ « Per impositionem mitræ studium adipiscendæ sanctitatis [indicatur] » (n. 26/1).

¹⁰⁵ PRD, I, XIV, 56.

¹⁰⁶ 2 Cor 3, 7, 11.

12.1.5.7.5. La entrega del báculo pastoral

La última entrega es la del báculo pastoral con la fórmula: *Accipe baculum, pastoralis muneris signum, et attende universo gregi, in quo te Spiritus Sanctus posuit Episcopum regere Ecclesiam Dei*¹⁰⁷.

La primera parte de la fórmula está inspirada en la citada más arriba del PRG, que se relata en Pontificales posteriores hasta la reforma posterior a Vaticano II. San Isidoro de Sevilla interpreta el báculo pastoral como signo de gobierno episcopal¹⁰⁸.

Los *Prænotanda* mantienen la misma interpretación: con la entrega del báculo pastoral, se expresa el papel de guía y pastor de la Iglesia que se confía al Obispo¹⁰⁹. La segunda parte de la fórmula es nueva y está tomada de Hch 20, 28¹¹⁰, y de este versículo deriva su significado. San Pablo se dirigía a los presbíteros-obispos de Éfeso que ejercían su ministerio en una comunidad particular, pero la perspectiva del Apóstol es universal, pues habla de la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre. Los ancianos que servían como obispos también debían cuidar y pastorear la Iglesia de Dios, porque ellos eran sus pastores.

Una vez completadas las instrucciones, el obispo ordenado es instalado en la cátedra como rito explicativo en continuidad con la entrega del libro del Evangelio, el anillo y el báculo pastoral. Si la ordenación tiene lugar en la Iglesia propia del ordenado, el obispo consagrante principal lo invita a sentarse en la cátedra, y se sienta a su derecha¹¹¹. Por el contrario, si la ordenación tiene lugar en otra Iglesia, el ordenado se sienta entre los demás obispos: Si el nuevo obispo es ordenado fuera de su propia Iglesia, es invitado por el consagrante principal a sentarse en primer lugar entre todos los obispos concelebrantes¹¹².

Se ha abandonado la terminología de entronización presente en el Pontifical anterior¹¹³, y precisamente porque no es adecuada. Según el *Ordo Romanus* 34 (n.42), después del intercambio del *osculum* que sigue a la ordenación, el Papa ordenaba al nuevo obispo que se sentara en primer lugar entre los demás obispos; lo mismo ocurre en *Ordines* 35 (n.71) y 35 B (n.39) y en el PRG (LXIII, 47). Esta instalación no está presente en los *Pontificales romanos* de los siglos XII y XIII, pero en el PRD (I, XIV, 61), reaparece como una entronización sobre la cátedra episcopal al final de la Misa, y por tanto quedó en el *Pontifical* posttridentino.

Los *Prænotanda* no explican el significado de la instalación en la cátedra episcopal. Esto se puede deducir del significado de la cátedra, que es explicado por el *Cæremoniale Episcoporum*: es un signo del magisterio y del poder del pastor de

¹⁰⁷ OEPD 54.

¹⁰⁸ *Huic autem, dum consecratur, datur baculus ut eius indicio subditam plebem uel regat uel corrigat uel infirmitates infirmorum sustineat. (De ecclesiasticis officiis, II, 5, 12, p. 60).*

¹⁰⁹ OVPD 26/1.

¹¹⁰ *Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo. (Hch 20, 28).*

¹¹¹ OVPD 60/1 [55/1].

¹¹² OVPD 60/2 [55/2].

¹¹³ Cf. PR 1595, n. 184.

la Iglesia particular, así como un signo de la unidad de los fieles en la fe que anuncia el obispo¹¹⁴.

La instalación del nuevo obispo entre los demás obispos tiene otro significado: se convierte en una anticipación del rito posterior del beso con los demás obispos: *Demum Ordinatus, deposito baculo, surgit et accipit ab Episcopo ordinante principali et ab omnibus Episcopis osculum*¹¹⁵.

El significado del intercambio de besos cobraba un significado diferente según los grupos de fieles con los que se realizaba. Los libros litúrgicos muestran diferentes prácticas a lo largo de los siglos. En el *Ordo* actual, el intercambio tiene lugar solo con todos los demás obispos presentes, y en el *Prænotanda* se aclara el significado: Con el beso que el ordenado recibe del obispo consagrante y de todos los demás obispos, se sella así el sello de su agregación en el colegio episcopal¹¹⁶.

Después del intercambio del beso entre los obispos, la misa continúa, como de costumbre, con el Credo, y se omite la oración de los fieles, ya que su función se incluye en la de las letanías¹¹⁷.

12.1.5.8. La liturgia eucarística

Hay algunas peculiaridades en relación con el *Ordo Missæ*, y la primera se refiere a la presidencia de la liturgia eucarística:

Es muy oportuno (*summe convenit*), si la ordenación tiene lugar en la diócesis del obispo ordenado, que él mismo presida la concelebración de la liturgia eucarística. Si, por el contrario, la ordenación se hace en otra diócesis, el obispo consagrante principal preside la concelebración; en este caso, el obispo que ha sido ordenado ocupa el primer lugar entre todos los concelebrantes¹¹⁸.

El obispo diocesano es el pastor propio de su diócesis y es lógico que desde el momento de su ordenación actúe como tal y más en lo que se refiere a la misa estacionaria. La práctica es muy antigua y está atestiguada por la *Traditio Apostolica*, aunque posteriormente cayó en desuso. Fue restaurado en la reforma del *De Ordinatione* posterior al concilio Vaticano II, basado en el espíritu de SC 41 y LG 26; sin embargo, en la primera edición *typica* simplemente se presentaba como posible que el obispo consagrante invitara al nuevo obispo de la diócesis a presidir la concelebración¹¹⁹.

¹¹⁴ « Ecclesia cathedralis ea est in qua Episcopi cathedra sita est, signum magisterii potestatisque pastoris Ecclesiæ particularis necnon signum unitatis credentium in ea fide, quam Episcopus, tamquam gregis pastor annuntiat » (*Coeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1984, n. 42).

¹¹⁵ OEPD 56.

¹¹⁶ OVPD 26/2.

¹¹⁷ Missa prosequitur more solito. Symbolum dicitur secundum rubricas ; oratio universalis omittitur (OEPD 58).

¹¹⁸ OVPD 27.

¹¹⁹ «Si ordinatio fit in ecclesia propria Electi, Consecrator principalis Episcopum modo ordinatum invitare potest ut præsideat concelebrationi in liturgia eucharistica», ODPE 1968, p. 62, n. 5.

- Oración por los Oblatos

Cabe señalar que, en ambos casos, la oración sobre los oblatos es diferente según se trate de la presidencia del recién ordenado¹²⁰ o del consagrante principal¹²¹.

En la edición *typica* anterior, la oración se presentaba en forma de Misa *pro episcopo*, (MR 1975, p. 794), y constituía una nueva redacción. La oración se desarrolla en dos etapas. La primera consiste en una proposición optativa con un claro énfasis en el ofrecimiento a favor de la Iglesia y, en particular, del nuevo obispo en términos genéricos. La segunda especifica los términos de tal manera que hay una sucesión quiasmática: beneficiarios (Iglesia-obispo)- beneficios (para obispo-para Iglesia). De nuevo, la ordenación del elegido al episcopado se atribuye a Dios (*quem sacerdotem magnum in tuo populo suscitasti*); la expresión *sacerdos magnus* se atribuye, en el libro de Zacarías, al Sumo Sacerdote Jesús¹²² y, en la carta a los hebreos, a Jesucristo¹²³. Para el nuevo obispo, se pide a Dios que le conceda el don de las virtudes apostólicas, es decir, las virtudes necesarias para un sucesor de los apóstoles en el cargo pastoral¹²⁴, y para la Iglesia, designada por la imagen bíblica del rebaño; progreso (*profectus*), que se expresa en general, como progreso según el plan de Dios.

- Prefacio

El formulario de ordenación también contiene su propio Prefacio.

Qui Unigenitum tuum Sancti Spiritus unctione novi et æterni testamenti constituisti Pontificem, et ineffabili dignatus es dispositione sancire, ut unicum eius sacerdotem in Ecclesia servaretur.

Ipsa enim non solum regali sacerdotio populum acquisitione exornat, sed etiam fraterna homines eligit bonitate, ut sacri sui ministerii fiant manuum impositione participes.

Qui sacrificium renouent, eius nomine, redemptionis humanæ, tuis apparantes filiis paschale convivium, et plebem tuam sanctam caritate præueniant, verbo nutriant, reficiant sacramentis.

*Qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes, ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari, et constants tibi fidem amoremque testentur*¹²⁵.

El Prefacio también está presente en las formas de la Misa *Pro Ordinatione Presbyterorum* y del jueves santo *Ad missam chrismatismis*. Es una redacción reciente y refleja la doctrina de Vaticano II sobre el sacerdocio ministerial¹²⁶. El Prefacio constituye el comienzo de la oración eucarística, en particular su primera sección anamnético-laudativa. El embolismo contiene la motivación de acción de gracias y glorificación expresada en el protocolo, tanto inicial como final. En este prefacio se desarrolla la motivación en cuatro segmentos, muy explícitos, también

¹²⁰ MR, p. 991.

¹²¹ *Id.*

¹²² « Et ostendit mihi Dominus Iesum sacerdotem magnum, stantem coram angelo Domini [...] Audi, Iesu sacerdos magne, tu et amici tui, qui habitant coram te » (Zc 3, 1.8).

¹²³ « Habentes itaque fratres [...] et sacerdotem magum super domum Dei » (Heb. 10, 19.21)

¹²⁴ LG 20§3.

¹²⁵ MR, pp. 991-992.

¹²⁶ Cf. A. Ward-C. Johnson, *The Sources of the Roman Missal (1975), Prefaces*, « Notitiæ », 24, 1987, pp.549-558.

gráficamente; y todo gira en torno al sacerdocio ministerial que une a obispos y presbíteros.

El primer segmento recuerda el origen del episcopado en el sacerdocio eterno de Jesucristo, con un desarrollo trinitario, que es importante porque marca también la participación en el sacerdocio de Cristo, aunque no se expresa posteriormente el tema pneumatológico de la unción del Espíritu. El recuerdo se extiende luego al proyecto paterno de la permanencia del sacerdocio de Cristo, como único sacerdocio en la Iglesia. El segundo segmento explica cómo Cristo realiza este designio mediante una doble participación en su sacerdocio: una, la del real sacerdocio; la otra, la del sacerdocio ministerial, cuyas características se expresan en la tercera parte. El sacerdocio real se describe con palabras tomadas de 1 P 2, 9¹²⁷, pero no se menciona que es una participación en el sacerdocio de Cristo; sin embargo, está implícito en la afirmación anterior que el sacerdocio de Cristo es único en la Iglesia. El origen inmediato del sacerdocio ministerial se afirma: tanto por la bondad de Cristo hacia sus hermanos¹²⁸ que se manifiesta en su elección para el sagrado ministerio¹²⁹; por la imposición de manos, es decir, el sacramento del orden.

Los segmentos tercero y cuarto están íntimamente relacionados con el segundo, pues aunque aparecen gráficamente como párrafos, se introducen con un pronombre relativo que los hace dependientes sintácticamente de la cláusula *fraterna homines eligit bonitate*. En la tercera se exponen las funciones características del sacerdocio ministerial: en primer lugar, la Eucaristía, en la tercera y cuarta, los ministerios de la palabra y de los sacramentos; en segundo lugar, una función cuya descripción a primera vista puede causar confusión. En efecto, la proposición *plebem tuam sanctam caritate præveniant* puede parecer fuera de lugar, porque las referencias a las virtudes a cultivar se agrupan en la cuarta parte. Por lo tanto, debemos pensar detenidamente en el significado de *caritate præveniant* que parece, en cierto modo, inspirado en Rm 12, 10: *caritate fraternitatis invicem diligentes, honore invicem prævenientes*.

- Post comunión

La forma de la *Misa Pro Ordinatione Episcopi* presenta dos oraciones posteriores a la comunión:

*Si Ordinatus præsidet liturgiæ eucharisticæ, dicit: Plenum, quæsumus, Domine, in nobis remedium tuæ miserationis operare, ac tales nos esse perfice propitius, et sic foveri; ut tibi in omnibus placere valeamus. Per Christum*¹³⁰.

La oración fue tomada del MR 1975, del XXI domingo *per anum* y estaba presente en el Gelasiano antiguo, con una última variante¹³¹, y con dos variantes en el PRG¹³². La oración es en plural, en nombre de toda la asamblea litúrgica, porque

¹²⁷ « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis : ut virtutes annuntietis ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum » (1 Ped. 2, 9).

¹²⁸ Heb 2, 17.

¹²⁹ Ef 4, 7.11.

¹³⁰ MR, p. 995.

¹³¹ Cf. *Corpus Orationum*, VI, n. 4279.

¹³² Cf. PRG, LXIII, nn. 62-63.

corresponde a la oración de *poscomunión*. De hecho, lo que se pide es válido para todos y no hay referencias específicas al ministerio episcopal. Sin embargo, lo que se pide en general, el nuevo obispo puede pedirlo para sí en particular en términos precisos, ya que el adjetivo *plenum* y el verbo *perfice* recuerdan la súplica ya expresada al final de las promesas de los elegidos: *Quien coepit in te opus bonum, Deus, ipse perficiat*. Recurre a la misericordia de Dios para que le ayude a ejercer el ministerio episcopal según el don que le ha concedido.

Aquí está la otra oración posterior a la comunión:

*Si Episcopus ordinans principalis praesidet liturgiæ eucharisticæ, dicit: Huius, Domine, virtute mysterii, in famulo tuo N. Episcopo gratiæ tuæ dona multiplica, ut et tibi dignitatis persolvat pastorale ministerium, et fidelis dispensationis æterna præmia consequatur. Per Christum*¹³³.

En la edición anterior *typica*, la oración estaba en la *Missa pro episcopo* (MR 1975, p. 794). El comienzo está inspirado en una antigua oración, pero el resto parece ser una nueva redacción. El obispo que consagra, en nombre de toda la asamblea litúrgica, implora a Dios por la mediación de Cristo en favor del nuevo obispo. Llegada la conclusión del misterio celebrado, en el que se manifiesta la estrecha vinculación de la ordenación con el misterio pascual, la asamblea pide abundancia de la gracia divina para que el obispo pueda ejercer dignamente su ministerio, gozando del favor de Dios. (tibi *digne*), y obtener la recompensa eterna por tal fidelidad.

12.1.5.9. Ritos de conclusión

La última parte de la Misa incluye ciertos elementos específicos, y se desarrolla en cuatro momentos sucesivos, que se describen mediante rúbricas. Este es el primero:

Después de decir la oración después de la comunión, se canta el himno *Te Deum* u otro himno similar según la costumbre local. Durante este tiempo el ordenado, con la mitra y el báculo, acompañado de dos obispos consagrantes (*un duobus ex Episcopis ordinantibus*), recorre la nave de la Iglesia y da la bendición a todos¹³⁴.

El himno es una alabanza edificante a Dios y complementa las alabanzas expresadas de varias maneras a lo largo de la celebración. La instalación del nuevo obispo en la cátedra episcopal constituía ya una cierta presentación al pueblo, y así, en cierto modo, la instalación entre los demás obispos; pero ahora la presentación se vuelve más expresiva. No se trata sólo de que los fieles lo vean, sino que recorre la nave de la iglesia ejerciendo su función episcopal, pasando entre el pueblo bendiciendo.

El segundo momento de los ritos de clausura no es obligatorio, pero se deja a elección: Una vez terminado el himno, el ordenado, de pie en el altar o, si está en su propia Iglesia, en la cátedra, puede dirigirse brevemente al pueblo¹³⁵. No se da ninguna otra indicación en este breve discurso.

¹³³ MR, p. 995.

¹³⁴ OVPD 67 [61].

¹³⁵ OVPD 68 [62].

El tercer momento lo constituye la bendición solemne impartida por el obispo que presidió la liturgia eucarística: Luego el obispo que presidió la liturgia eucarística da la bendición. En lugar de la bendición habitual, se puede utilizar la siguiente fórmula (*Benedictio sollemnior*). El diácono puede invitar a los fieles con estas palabras o palabras similares: *Inclinate vos ad benedictionem*¹³⁶.

Se proponen dos formas de bendición solemne, según sea impartida por el obispo ordenado o por el obispo consagrante principal.

“*Si Episcopus nuper ordinatus praesidet liturgiæ eucharisticæ, ipse hanc benedictionem, manibus super populum extensis, impertitur :*

Deus, qui populis tuis indulgendo consulis et amore dominaris, da Spiritum sapientiæ quibus tradidisti regimen disciplinæ, ut de profectu sanctarum ovium fiant gaudia æterna pastorum. R/. Amen.

Y qui dierum nostrorum numerum temporumque mensuras maiestatis tuæ potestate dispensas, propitius ad humilitatis nostræ respice servitatem et pacis tuæ abundantiam temporibus nostris prætende perfectam. R/. Amen.

Collatis quoque in me per gratiam tuam propitiare muneribus et quem fecisti gradu episcopali sublimem, fac operum perfectione tibi placentem atque in eum affectum dirige cor plebis et præsulis, ut nec pastori oboedientia gregis nec gregi desit umquam cura pastoris.

R/. Amen.

Et vos omnes, qui hic simul adestis, benedicat omnipotens Deus, Pater+ et Filius, + et Spiritus + Sanctus.

R/. Amen»¹³⁷.

Con pequeñas variaciones, el texto de esta bendición está presente en los Gelasianos del siglo VIII bajo el título *Cum episcopus natalitio suo celebratur*¹³⁸. Este tipo de bendiciones episcopales, que se impartían entre la anáfora y la comunión, ya estaban presentes desde hacía varios siglos en las liturgias africana, galicana y visigoda y continuaron durante toda la Edad Media, pero no fueron aceptadas por Roma. En la reforma posterior al concilio, se introdujeron como bendiciones solemnes al final de la misa.

Las tres peticiones son introducidas por una invocación dirigida a Dios, sin alusiones trinitarias. La invocación se amplía mediante dos oraciones de relativo coordinadas entre sí, en las que se apela a la providencia de Dios sobre la Iglesia; providencia que se manifiesta en su solicitud y amor. Así, la petición, si bien se refiere al debido cumplimiento del ministerio del pastor, apunta ante todo al bien de la grey. La primera petición es por el Espíritu de Sabiduría. La letra mayúscula del Espíritu es un claro signo de que la sabiduría debe entenderse como un don del Espíritu Santo. La petición se hace en plural, por lo que se extiende a favor de todos los pastores y no solo del nuevo obispo. El fin, expresado con una proposición final, es la recompensa eterna de los pastores que gozarán del provecho de su rebaño, calificado de santo (*sanctarum ovium*), de ahí el provecho en santidad. El *Amen* de los fieles muestra su participación en la oración de la que se apropian.

¹³⁶ OVPD 69 [63].

¹³⁷ MR, pp. 995-996.

¹³⁸ Cf. E. Moeller, *Corpus Benedictionum Pontificalium*, II, Brepols, Turnhout 1971 : *Corpus Christianorum. Series Latina*, 162A, n. 1081.

La segunda petición se trata de la invocación, ampliada por otra cláusula relativa, por la que apelamos nuevamente a la providencia del gobierno divino, esta vez ya que determina el tiempo y la duración de nuestra vida. Hay dos peticiones: la primera se refiere a la oración misma, presentada como un servicio de adoración realizado con un alma humilde, y se pide a Dios que la acepte con benevolencia; la segunda es una súplica por la paz¹³⁹.

La tercera petición la expresa el obispo ordenado más directamente a favor de sí mismo, pero sobre la base del bien de su rebaño. La invocación es implícita, como ya se expresó en la primera súplica, por lo que inmediatamente se proponen las peticiones, que son en número de tres. El primero está formulado con un imperativo (*propitiare*), incluido en un ablativo absoluto que expresa el adiunctum y también la motivación (*collatis in me per gratiam tuam muneribus, por lo tanto episcopalibus*). La petición, ya expresada en varias ocasiones, se renueva para que Dios realice en el nuevo obispo lo que comenzó con la ordenación. En la segunda petición, el obispo busca la ayuda de Dios para que le agrade con obras perfectas, refiriéndose al hecho de que fue elegido por Dios mismo para el rango de episcopado. La tercera petición se formula mediante una proposición imperativa y otra consecutiva que depende de ella: pide a Dios que dirija su corazón y el de su pueblo hacia una voluntad como la obediencia del rebaño y la solicitud del pastor nunca fallan.

La segunda forma de bendición solemne está destinada a ser impartida por el obispo consagrador principal.

« *Si vero Episcopus ordinans principalis benedictionem impertitur, dicit, manibus super Ordinatam et populum extensis :*

Benedicat tibi Dominus et custodit te ; sicut voluit super populum suum te constituere pontificem, ita in praesenti saeculo felicem et aeternae felicitatis faciat te esse consortem.
R/. Amen.

Clerum ac populum, quem sua voluit opitulatione congregari, sua dispensatione et tua administratione per diuturna tempora faciat feliciter gubernari.

R/. Amen.

Quatenus divinis monitis parentes, adversitatibus carentes, bonis omnibus exuberantes, tuo ministerio fide obsequentes, et in praesenti saeculo pacis tranquillitate fruuntur et tecum aeternorum civium consortio potiri mereantur.

R/. Amen.

Et universum populum benedicit subiungens :

Et vos omnes, qui hic simul adestis, benedicat omnipotens Deus, Pater, + et Filius, +et Spiritus + Sanctus.

R/. Amen»¹⁴⁰

Esta bendición está tomada del Suplemento de Aniane al Sacramentario Gregoriano (831-835)¹⁴¹, donde aparece entre las bendiciones pontificias bajo el título de “*Benedictio super regem dicenda tempore synodi*”. Para dar cabida a una bendición sobre el obispo ordenado, bastaba sustituir *regem* por *pontificem* en la

¹³⁹ Cf. La explicación del significado de servitus en el comentario a la oración del superoblato.

¹⁴⁰ MR, p. 996.

¹⁴¹ Cf. J. Decreux, *Le Sacramentaire de Marmoutier dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens du IX^{ème} siècle*, I : *Étude*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985, pp. 28-29.

segunda línea. Las demandas que en un principio se referían al gobierno real, principalmente destinadas a los bienes temporales, ahora se interpretan en un sentido espiritual; pero el lenguaje sigue siendo demasiado genérico con respecto a las especificidades y la doctrina del ministerio episcopal.

Las tres súplicas se construyen sin invocación inicial, sino con propuestas optativas por el nuevo obispo, según el modo habitual de las bendiciones, para que los deseos que se expresan sean concedidos por Dios. La primera petición es una petición de bendición y protección del Señor, a quien se atribuye la elevación del elegido al episcopado, para que lo haga feliz en la tierra y en la eternidad. En la segunda, como motivo de oración, se atribuye a la ayuda divina la reunión del clero y del pueblo, y se pide a Dios un largo y feliz gobierno del obispo. La tercera es una petición de paz en la tierra y de participación en la comunidad eterna para todos: obispo, clero y pueblo, y para ello deben obedecer los mandamientos divinos, estar libres de adversidades y llenos de todo bien y fielmente dóciles al ministerio del nuevo obispo.

El cuarto y último momento de los ritos de conclusión lo constituye la despedida del pueblo por el diácono y la procesión final¹⁴².

No nos detenemos en el rito de la ordenación de varios obispos juntos, porque desde el punto de vista de la teología litúrgica, no añade elementos nuevos con respecto al rito de la ordenación de un solo obispo.

A modo de conclusión de esta teología mistagógica del rito de la ordenación episcopal, debemos reconocer ante todo la sabiduría de la Iglesia al hacer de su liturgia una expresión exacta de la teología del episcopado a la manera de una interconexión y de una interrelación. Aquí la *lex orandi* coincide estrechamente con la *lex credendi* en vista de la *lex vivendi* en cuanto que la celebración litúrgica es expresión y recepción de la teología del episcopado explicitada a lo largo de nuestra investigación. Cada momento del rito es, por tanto, una expresión *epifánica* de la teología del episcopado, es decir, cada *hic* litúrgico respira profundamente la teología del ministerio episcopal, constituye una versión condensada de ella, un resumen, una gramática. A pesar de ello, hay que reconocer que si bien los ritos de la ordenación episcopal, en la visibilidad de los gestos y en el valor explícito de las palabras que lo acompañan, ofrecen a todos los participantes una clara enseñanza sobre el episcopado y su función en la Iglesia, hay un déficit en su comprensión por parte de los fieles que participan en ella.

La pregunta fundamental a responder no es *cómo* los cristianos de la Iglesia-familia viven la liturgia de la ordenación episcopal, sino si *viven* de la liturgia que celebran. Vivir de la liturgia significa vivir de lo que la liturgia hace vivir, esta es la *lex vivendi*. Se trata, en efecto, de interiorizar la liturgia para vivir de la liturgia. Esta es la tarea de la mistagogia: ayudar a los fieles a entrar en los misterios para vivir de los misterios. A través de la explicación de los ritos y su actualización, la mistagogia crea un vínculo entre celebración y vida, permitiendo así a los cristianos vivir plenamente de la liturgia. De ahí la urgencia de una mistagogia sistémica de

¹⁴² «Data benedictione et populo a diacono dimisso, fit processio ad secretarium more consueto», OEPD 64.

los ritos de ordenación en la Iglesia-familia, más particularmente de la ordenación episcopal¹⁴³. Sin duda, parafraseando a G. Boselli, hay que decir que el futuro del cristianismo y de la Iglesia-familia está en la mistagogia, pues si los fieles cristianos de la Iglesia-familia no logran comprender e interiorizar la liturgia, no vivirán de la liturgia¹⁴⁴. En ausencia de tal praxis mistagógica, el rito litúrgico de la ordenación episcopal seguirá siendo, para la mayoría de los cristianos de la Iglesia-familia, una ceremonia *extrañera y extraña*, sin *actuosa participatio* real¹⁴⁵, fuertemente recomendada por Vaticano II¹⁴⁶. Sí, la mistagogia debe convertirse en una práctica ordinaria de la Iglesia-familia para favorecer esta *actuosa participatio*. Los símbolos litúrgicos, aunque expresivos en sí mismos, necesitan ser explicados. Los textos de las oraciones y las fórmulas también deben ser explicados antes de la celebración, para que los participantes estén ya preparados y puedan comprender su desarrollo y obtener el beneficio espiritual como alimento para nutrir la fe y la vida cristiana¹⁴⁷.

12.2. Inculturación del rito de la ordenación episcopal

Desde un punto de vista histórico, la idea de una inculturación de los ritos litúrgicos en África no es reciente¹⁴⁸. Vaticano II en su decreto *Ad gentes* y Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* ponen las bases doctrinales en las relaciones entre evangelización y cultura. Ha sido en la década de los 80 cuando ya este término toma fuerza para definir con mayor exactitud las relaciones entre evangelización y cultura¹⁴⁹. El Sínodo Extraordinario de 1985 revaloriza ya el término en su *Relación final*, cuando dice que: “La inculturación es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas”¹⁵⁰.

¿Qué es la inculturación? Es un proceso de doble dirección: hay a la vez inculturación del Evangelio y evangelización de la cultura. El Evangelio sigue siendo Buena Noticia a la vez que se vuelve un fenómeno cultural adoptando e integrando el sistema de sentido de la cultura de que se trata. Al mismo tiempo, da

¹⁴³ Cf. E. Mazza, *La mistagogia. Una teología della liturgia in época patrística*, Roma, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 1988.

¹⁴⁴ G. Boselli, *Il senso spirituale della liturgia*, Magnano, Qiqajon, 2011, p.89.

¹⁴⁵ Cf. S. Diez Barroso «*Actuosa Participatio* en el Concilio Vaticano II y en su alfoz», Para Ti es mi música, Señor” (Ps. 100), in Est, Ag 48, 2013, pp. 539-575.

¹⁴⁶ El término *participatio* aparece 59 veces en los documentos de Vaticano II: LG (8); SC (24); SG (9); GE (3); AG (2); PO (4); AA (4); PC (1); CD (1); UR (2); OE (1). Así como otras *formas verbales* de participar (100 veces) y el sustantivo *participante* (21 veces), al que hay que añadir cooperar, colaborar. Cf. A. Lupp, *Der Begriff ‘partipatio im Gebrauch der Römischen Liturgie*, München, 1960; X. Ochoa, *Index Verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma (Institutum Iuridicum Claretianum), 1967, pp.356-359.

¹⁴⁷ Cf. R. Varin, *Le sacrement du ministère apostolique. La sacramentalité de l’épiscopat et ses conséquences ecclésiologiques*. Paris, Artège-Lethielleux, 2016.

¹⁴⁸ Cf. J. Sévry, *Rites traditionnels d’Afrique. Approche pour une théologie liturgique inculturée*, Paris, Harmattan, Libreville, Raponda Walker/Ndzé, 2002.

¹⁴⁹ Cf. H. Carrier, *Lexique de la culture. Pour l’analyse culturelle et l’inculturation*, Louvain-la-Neuve, Desclée-Tournai, 1992 ; C. Geffré, *Théologie et choc des cultures*, Paris, Cerf, 1984.

¹⁵⁰ Cf. Sínodo extraordinario de 1985, *Ecclesia sub Verbo Dei Mystera Christi celebrans Pro Salute Mundi, Relatio Finalis*, II, D, 4.

a esa cultura el conocimiento del misterio divino aunque permitiéndole aportar a la vida cristiana, a partir de su propia tradición viva, expresiones originales que el Evangelio todavía no había expresado nunca. Por eso, la acción evangelizadora de la Iglesia no puede desarrollarse al margen de las culturas. De hecho, no termina de completarse mientras no llega a injertar el vigor del Evangelio en ellas. Las culturas han de ser evangelizadas y el Evangelio ha de ser inculturado. Solo de este modo la misión evangelizadora de la Iglesia llega a su madurez. Pablo VI puso de manifiesto este extremo cuando en su Carta magna sobre la evangelización consideró este elemento determinante en la actividad evangelizadora de la Iglesia¹⁵¹. Para Juan Pablo II a los obispos africanos,

la ‘aculturación’ o ‘inculturación’, que promovéis con razón será realmente un reflejo de la Encarnación del Verbo, cuando una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamientos cristianos. Respetando, preservando y favoreciendo los valores propios y la rica herencia cultural de vuestro pueblo, estaréis en condiciones de guiarlo hacia una mejor comprensión del misterio de Cristo, que ha de ser vivido en las nobles, concretas y diarias experiencias de la vida africana¹⁵²”.

En esta misma línea, afirmará que la inculturación es : “la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y a la vez la introducción de éstas en la vida de la Iglesia”¹⁵³. Asimismo, para la CTI, el proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia a fin de hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado ámbito socio-cultural, invitándolo a creer según todos sus valores propios, mientras éstos sean conciliables con el Evangelio¹⁵⁴.

La manera misma de celebrar de los africanos permanece invariablemente ligada al modo civilizatorio de la oralidad y la corporeidad, donde se destaca el poder de la palabra y el ritmo, la expresión corporal y el simbolismo de la creación. No podemos concebir el alma de la Iglesia-familia en África sin imaginar sus ritos, arte, símbolos, danzas, marcas corporales, sacrificios, ritmos, música y cantos en el universo litúrgico. Cualquier cosa que desvele nuestra alma africana y nos conecte con Dios, Jesucristo, los santos, nuestros ancestros, el cosmos, la comunidad, etc. En primer lugar, justificaremos teológicamente el hecho de la inculturación, luego analizaremos ciertos momentos de este rito que pueden ser objeto de inculturación para una mejor *actuosa participatio* de los fieles de la Iglesia-familia.

12.2.1. Justificación del proceso de inculturación en teología

El uso de la palabra *inculturación* viene mucho después de Vaticano II, entre 1974 y 1977, en boca de los obispos de África, quienes la retoman de los balbucesos teológicos de los africanos¹⁵⁵. El proceso de inculturación fue abordado desde una perspectiva globalizadora e integradora como horizonte de la evangelización en general y de la liturgia en particular.

¹⁵¹ Cf. Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 18.

¹⁵² Cf. Juan Pablo II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Kenia, Nairobi, 7-V-1980, 6: AAS 72, 1980, p. 49.

¹⁵³ Juan Pablo II, Encíclica *Slavorum Apostoli*, 1985, 21.

¹⁵⁴ CTI, *Fe e inculturación*, 1989, 11.

¹⁵⁵ El primer uso de la palabra “inculturación” en un documento oficial se remonta al Sínodo de los Obispos en Roma sobre la catequesis; DC, 1731, 4 de diciembre de 1977, p. 1018

En la Iglesia-familia, el ministerio de la inculturación ya ha abarcado varios ámbitos de la vida eclesial como la vida consagrada, el ministerio sacramental, la cristología, la eclesiología, la mariología, la lectura de la Biblia, etc¹⁵⁶. El hecho de que varios padres sinodales insistieran en el primado de Cristo y su mensaje lo demuestra: la inculturación no es una adaptación folclórica, sino el movimiento continuo y el paso original de un pueblo que se convierte al Evangelio y se compromete en el seguimiento de Cristo. Lejos de los equívocos entendimientos de inculturación, aquí inculturar es reconocer inteligentemente que la acción simbólica concreta de la vida de los pueblos, en su cosmovisión, en sus lenguas, sus costumbres, sus tradiciones, su organización social y política, en su religión, en su universo simbólico, constituye un polo constitutivo de la Revelación del Dios único¹⁵⁷.

Mientras este proceso no profundice el diálogo entre fe y cultura, Cristo sigue siendo un extraño y extranjero a esta cultura, y el evangelio un corpus normativo sin ninguna credibilidad en la lucha por la liberación de los africanos. Sin embargo, cada cultura que acoge el Evangelio desea que Cristo habite en *medio* de su pueblo y camine con él. Usamos aquí la inculturación como *antídoto* contra la pérdida de identidad y la *violencia simbólica* de los rituales litúrgicos y las prácticas eclesiales provenientes de Europa e impuestas a los africanos una vez convertidos al catolicismo. Por tanto, una inculturación del rito de la ordenación debe permitir un encuentro igualitario y un enriquecimiento recíproco entre el Evangelio y la cultura africana, evitando perpetuar esta *violencia simbólica*.

12.2.2. Elementos de inculturación de la ordenación episcopal

La situación general de las Iglesias del continente es muy compleja, si generalmente está marcada por la búsqueda de identidad y autonomía, parte de principios como el derecho a la diferencia, la autodeterminación, el libre ejercicio de las funciones vitales, el redescubrimiento de la Iglesia como familia, la libertad de acción e iniciativa ejercida en el campo de la liturgia, derecho, ética, teología¹⁵⁸. Además de la cuestión crucial de la materia eucarística¹⁵⁹ que no es el único signo de perpetuación de la extroversión y de la edad primaria de estas Iglesias, es toda la práctica litúrgica que ha permanecido occidental, especialmente romana, con gran disgusto de muchos esfuerzos de la pastoral de inculturación. Ya decía J.M Ela que hay que reinventar el cristianismo para vivirlo con alma africana¹⁶⁰. Para

¹⁵⁶ Los Padres llamaron la atención sobre el patrimonio cultural y las situaciones locales para conducir a la adaptación de la vida religiosa, los consejos evangélicos y la formación tanto inicial como permanente. Los religiosos, señaló un participante en este Sínodo, no deben sentirse extraños en su propio país adoptando una forma de vida que los alejaría de su pueblo en lugar de acercarlos a él.

¹⁵⁷ Cf. J. Bernal, *Inculturación, encarnación y liberación: dinámicas exigidas por la Nueva Evangelización*, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, mayo de 1995, pp. 98-119.

¹⁵⁸ Cf. I. Ndongala, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, pp. 47-88.

¹⁵⁹ Cf. R. Jaouen, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1994 ; M. Cheza, « L'eucharistie dans l'Église-famille en Afrique à l'aube du troisième millénaire ». XXII^{ème} Semaine théologique de Kinshasa (28-31 mars 2001), in *RTL*, 33^e année, fasc. 1, 2002. pp. 145-147.

¹⁶⁰ J. M. Ela « L'Église, le monde noir et le concile » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence africaine, 1963, p.59.

él, es obvio que: “Es siempre en relación con una realidad cultural que la Iglesia puede realizarse y actualizarse. En África negra, si la Iglesia Católica se contenta con reproducir las costumbres romanas, no realiza su vocación, porque su misión esencial, gracias al don del Espíritu Santo, es invertir Babel asumiendo en su unidad todas las lenguas”¹⁶¹. Por lo tanto, debemos preguntarnos si el rito de la ordenación episcopal tal como se celebra hoy en la Iglesia-familia no perpetúa realmente este dominio cultural bajo oropel litúrgico. ¿Permite al africano encontrarse en su casa en la Iglesia?¹⁶²

12.2.2.1. Oración negro-africana y oración de ordenación episcopal

Las diferentes oraciones del rito de ordenación, en particular la oración de consagración refleja la esencia y la verdad de la oración negro-africana, de la antropología religiosa africana y del arte cristiano africano? Según E. Mveng, la oración de los negros africanos es un llamamiento directo a Dios con ocasión de los graves acontecimientos de la vida. Esta oración se presenta como un drama con tres personajes: Dios, el hombre y el adversario. La oración es sanadora. Restaura el contacto con la vida misma, es Palabra creadora. La oración es ante todo una palabra humana dirigida a Dios. Esta palabra no puede separarse del lenguaje del que se extrae y que es nuestro lenguaje, es decir la palabra en el sentido antiguo que abarca tanto la cultura como la civilización y la mentalidad. Lo que enfatiza aquí es el enraizamiento de la oración como palabra y lenguaje en la realidad negra africana. Por un lado, proviene tanto de la metafísica como vínculo del hombre con Dios como de la antropología inscrita en la cultura, en la civilización, en la mentalidad africana. También sabemos que como invocación se basa en el modo de repetición, enumeración, encantamiento, etc. Tiene un ritmo modulado según el destino de la oración en el universo espiritual y cultural de los negros africanos. Los signos y símbolos artísticos africanos descifrados a la luz del cristianismo o colocados bajo el signo del cristianismo revelan la complejidad, el entrelazamiento de la vida africana y lo divino. Además, E. Mveng en un acercamiento entre arte y oración anota acertadamente; el arte, como la oración, expresa el mundo, el hombre y Dios en un esfuerzo de unificación inconclusa¹⁶³. Todo lo que la oración de ordenación episcopal no asume, de ahí su carácter *ajeno* y *extraño* al *alma*, *cultura*, *civilización*, *mentalidad* africana.

12.2.2.2. Antropología africana

Del mismo modo, cuál es la antropología que surge del actual rito de ordenación episcopal? Sin duda, es puramente eurocéntrica, estructural¹⁶⁴, occidental, dualista, sin vincular al hombre a la realidad invisible, a las fuerzas y acciones de los ancestros, a las cosmogonías y cosmologías africanas¹⁶⁵. De hecho,

¹⁶¹ *Id.*, *Le cri de l'homme africain*, p. 134.

¹⁶² Cf. E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant*, Paris, Harmattan, 1985.

¹⁶³ *Id.*, *L'art d'Afrique noire : liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, CLE, 1974, p.8.

¹⁶⁴ Ch. Parain, « Structuralisme et histoire », in *La Pensée*, n° 135, octobre 1967, p. 47.

¹⁶⁵ Cf. Bayili, *Perceptions négro-africaines et vision chrétienne de l'homme : herméneutique d'une anthropologie théologique*, Paris, Harmattan, 2011.

aquí se trata más de un antropocentrismo y no de una antropología integral que inserta al hombre en un Todo. Aquí el hombre es una mónada aislada, sin relaciones y conexiones con la creación que lo vio nacer, menos aún con los antepasados de su comunidad, pero las tradiciones religiosas africanas siempre han enseñado el principio de la inseparabilidad entre Dios, las criaturas y los hombres, lo visible y lo invisible, el mundo de los vivos y los muertos. Esta antropología es todo lo contrario de la propuesta de E. Mveng que se centra en la antropología africana negra, que es un entrelazamiento de la noción de ritmo, emoción y ontología, metafísica africana negra. E. Mveng en el marco de su antropología filosófica del arte y la liturgia negro-africana destaca elementos como la estética, el orden político-social, la escala dialéctica del cosmos que une la tierra con el cielo, el hombre de los Espíritus y Dios, etc.¹⁶⁶ Tantos elementos que debería asumir la liturgia de la ordenación episcopal en la Iglesia-familia.

12.2.2.3. Simbolismo africano

¿Asume la liturgia de la ordenación episcopal el simbolismo africano más allá del simbolismo occidental que la caracteriza? Para E. Mveng, el simbolismo es un lenguaje, como tal, es la expresión de “la realidad del universo concebido como un mundo humanizado, una vida en la que el destino del hombre y las cosas se hacen mutuamente”¹⁶⁷. En otras palabras, el simbolismo africano abraza la existencia del hombre africano en su complejidad y en su diversidad que el arte trata de atestiguar a su manera y que también manifiesta la oración africana negra. La liturgia de la ordenación episcopal, en su estructura, momentos, gestos, palabras, espacios y simbolismo, está lejos de permitir a los africanos que participan en ella salir de lo que F. Kabasele llama *violencia simbólica de los rituales*¹⁶⁸. Más allá de la armonía de este rito, no se puede permanecer indiferente a su alma exclusivamente occidental: lenguaje, gestos, ritualidad, corpus simbólico, lógica reflexiva, etc. Todo lo que nos permita reconocer que el actual rito de ordenación episcopal no refleja el alma africana, en su sustancia y en su forma. La ordenación episcopal en la Iglesia-familia debe por tanto reflejar la esencia del alma africana, y no con un alma prestada, adoptando las lenguas africanas, sus propios símbolos e imágenes, sus danzas y gestos corporales, sus ritmos, etc. Se trata de otra semántica, de otros códigos, de otra sintaxis, no menos cierta y válida, diferente al sistema del lenguaje y la conceptualidad occidental. La finalidad es que a través de la liturgia de la ordenación episcopal, los cristianos de la Iglesia-familia se abran más a la dinámica liberadora del misterio que se celebra. Para honrar las palabras de SC sobre la participación activa, plena y consciente de los fieles en la liturgia, más allá

¹⁶⁶ E. Mveng, Lipawing, *Théologie libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/ Paris, Clé/ Présence Africaine, 1996, p.67.

¹⁶⁷ *Id.*, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, p.70.

¹⁶⁸ Por violencia simbólica de los rituales entendemos la discrepancia que puede haber en un ritual entre los símbolos proporcionados y el entorno geográfico y sociocultural donde se celebra el rito. Sentimos, de punta, la violencia simbólica de un rito, cuando nos acercamos por ejemplo a la forma en que se celebra el rito central del cristianismo, la Eucaristía, en el África negra. Cf. F. Kabasele Lumbala, « L'inculturation comme antidote à la violence en Afrique », in *RSR*, 85/3, 2011, pp.427-446.

de una simple adición de elementos extraídos de la cultura africana, debe privilegiarse esta *participatio actiosa*. Así, una ordenación episcopal inculturada deberá honrar entre otros: la ontología africana, la metafísica, la estética, el arte negro africano, el lenguaje simbólico de las artes, la danza¹⁶⁹, el arte tradicional africano, la ontología del ritmo negro africano, la ética, el simbolismo africano, antropología del mundo negro africano y dando poder a las palabras, imágenes, signos¹⁷⁰.

12.2.2.4. El lugar de celebración de la ordenación

Aquí se ofrecen dos alternativas en la práctica actual: ser ordenado en la propia diócesis o en Roma por el Romano Pontífice. Si son todas admisibles y justificables, sólo que la segunda es motivo de preocupación, porque da la justa impresión de que el obispo es un producto caído desde arriba, desde fuera de su diócesis, lanzado en paracaídas e impuesto sobre una diócesis, qué valor tiene, desde el punto de vista simbólico, una ordenación episcopal en San Pedro de Roma, a miles de kilómetros de la diócesis a la que uno está destinado, sin la presencia de su presbiterio, del pueblo de Dios, de los obispos de su provincia eclesiástica y su conferencia episcopal? Esta práctica contrasta con la eclesiología de comunión del Vaticano II y el *CIC* que reflejaban una nueva concepción de la Iglesia, enfatizando la estrecha relación entre el obispo y la Iglesia local. Se trata de hecho de un resurgimiento de la eclesiología tridentina y de Vaticano I, que exaltaba la estructura jerárquica de la Iglesia y el poder pontificio o *plenitudo potestatis*, al hacer del Papa obispo de toda la Iglesia¹⁷¹. Incluso contrasta con la antropología africana de la tierra. La tierra en África es madre, da vida. Como primer ambiente del ser humano, es el vientre de su madre (*placenta-ecosistema*), la tierra representa un ecosistema donde se acoge al niño que acaba de nacer (para entrar en el seno de la tierra). Como una madre, la tierra es hogar, hábitat, alimento, de ahí la necesidad de tratarla con respeto y dignidad porque es vida y da vida. Los seres humanos encuentran allí su hogar, viven en simbiosis con la madre que los lleva. Se comunican con ella. Ella los lleva y los protege¹⁷². En la Iglesia-familia, la relación con la tierra está cargada de fuertes símbolos que estructuran nuestro estar-en-el-mundo; al nacer, nuestro cordón umbilical se entierra donde nacimos, nuestra existencia aunque transcurra al otro lado del mundo, permanecemos apegados a nuestra tierra con el deseo de ser sepultados allí para unirnos a nuestros ancestros. Es en esta patria, tierra-placenta, donde un hijo de África debe recibir la ordenación episcopal, y no en una tierra extranjera, incluso la tumba de Pedro y el lugar del martirio de Pablo.

¹⁶⁹ L. S. Senghor tiene razón al insistir en la importancia y la primacía de la danza, el arte coreográfico por excelencia en el África negra en la vida africana negra. Es "el primer lenguaje del arte, del alma". Es "un espectáculo total".

¹⁷⁰ El arte africano que descubrimos en los tiempos modernos aparece como un arte total. Representa al hombre. Representa a la persona completa. Representa toda su vida. El vestuario (máscaras, adornos), la música y la danza, la arquitectura, la escultura y las artes decorativas, todo ello permite al hombre asociar a todos los seres con su destino, transformando a través del arte la naturaleza.

¹⁷¹ Cf. B. Basdevant-Gaudemet, « Le Pape évêque de Rome », in *Pouvoirs*, vol. 162, no. 3, 2017, pp. 115-126.

¹⁷² Cf. E. Le Bris, E. Le Roy, *L'appropriation de la terre en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1991.

12.2.2.5. La figura del obispo consagrante principal

Si bien la elección del obispo consagrante se deja a la apreciación del ordenando, en una Iglesia-familia que revaloriza la Iglesia regional y la Iglesia local, se podría tener como preferencia al arzobispo metropolitano como consagrador principal de los obispos de las diócesis sufragáneas o el Presidente de la conferencia episcopal, y no un nuncio apostólico, que siempre aparece como un elemento extraño y extranjero a la Iglesia de un país como legado del Romano Pontífice. También es considerado el *ojo* de Roma en la Iglesia local. Una ordenación episcopal presidida por el nuncio apostólico da la impresión de perpetuar la práctica tridentina y preconiliar según la cual el obispo recibe su poder directamente del Papa, y no de Cristo. Probablemente sería necesario cuestionar las motivaciones conscientes e inconscientes de tal elección. El episcopado no es un regalo del nuncio apostólico a un recién elegido, ni una contraprestación por los servicios prestados o por prestar. Muy lamentable que esta práctica se haya generalizado en Camerún en las últimas décadas. La figura del legado papal rimaría bien como uno de los dos consagrantes mostrando así la comunión del recién ordenado con la Iglesia universal y el Romano Pontífice¹⁷³.

12.2.2.6. Presentación y asistencia del obispo electo

La práctica actual es fuente de cuestionamiento y fruto de la ambigüedad. Dos sujetos masculinos acompañando a otro sujeto masculino, en una Iglesia sorprendentemente predominantemente femenina. Sí, tenemos que cuestionar esta práctica. Por un lado podríamos hacer una *presentación a la africana* del elegido: Sí, es hijo de este pueblo, descendiente de valientes antepasados y amigos de Dios, marcar sus raíces humanas, como la genealogía de Jesús que Mateo sitúa al comienzo de su relato. (Mt 1,1-17)¹⁷⁴. Por otra parte, podríamos prever en una Iglesia-familia que el electo sea asistido, por ejemplo, por un presbítero y un laico, preferentemente una mujer. Esta última propuesta tiene una doble ventaja: la presencia y la intervención de los laicos en la petición de ordenación del elegido al episcopado, y la presencia de una mujer para hacer aflorar una de las imágenes metafóricas de la Iglesia: su feminidad y maternidad¹⁷⁵, y sobre todo el *principio mariano* de H. U. Von Balthasar¹⁷⁶. A partir de esta presencia de la mujer, desarrollar una teología del episcopado de carácter esponsal, o la dimensión materna, femenina y esponsal del episcopado.

Durante los primeros siglos, en efecto, el obispo era elegido por toda la comunidad, y generalmente en la misma comunidad. Hoy, cuando los laicos están tomando conciencia de su responsabilidad en la Iglesia, se sorprenden de no tener

¹⁷³ Cf. M.D. Johnson, « The Purpose of the Biblical Genealogies with Spécial Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus », in *SNTS MS*, 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 77-82.

¹⁷⁴ Cf. Pío XII, Constitución apostolique *Episcopalis Consecrationis*, 30 novembre 1944.

¹⁷⁵ Cf. Papa Francisco, meditación matutina en la capilla de la casa de Santa Marta, la Iglesia es mujer y madre, lunes 21 de mayo de 2018.

¹⁷⁶ Cf. G. Chantraine «Principio Mariano et Principio Petrino», in Blaquièrre, Burggraf, G. Chantraine, *Dignità e vocazione della dona*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1988, p. 154; B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs Von Balthasar*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 1996, p. 17, n. 15.

voz en la elección del pastor de su diócesis y de ver caer en paracaídas sobre su catedral a un electo que es completamente desconocido y que proviene de un rincón del mundo completamente diferente: un verdadero cuerpo extraño y extranjero, pero dotado de todos los poderes. Podemos lamentar esto y buscar un modo de designación que responda mejor a las aspiraciones de los hombres de nuestro tiempo. Pero este no es un problema litúrgico, y no era competencia de la comisión encargada de la reforma del Pontifical¹⁷⁷. La presencia de una laica devolvería al centro de la Iglesia-familia la importancia de los laicos por un lado y la importancia de la mujer en el presente y futuro de la Iglesia-familia¹⁷⁸.

12.2.2.7. Interrogatorio y promesas del elegido

Un análisis de las nueve preguntas revela que se sitúan en el dominio puramente espiritual con especial énfasis en la persona del Papa a quien el elegido promete obediencia y fidelidad al magisterio, sólo una pregunta sitúa las necesidades del hombre presente entre las funciones episcopales: ¿Serás siempre bondadoso y comprensivo con los pobres, con los inmigrantes y con todos los necesitados? En una Iglesia-familia, tierra saturada de malas noticias, no podríamos ampliar estas cuestiones con una nueva redacción que pusiera en el centro del ministerio episcopal, a parte de ser maestro de la fe y de la predicación del Evangelio¹⁷⁹, el compromiso por la liberación integral del hombre, ya que el ministerio episcopal en África es un ministerio profético y liberador, de compromiso en la promoción de la reconciliación, justicia y paz, la conservación y protección del medio ambiente ?¹⁸⁰ De este modo, el episcopado en África se convertirá en una diaconía de justicia, paz, reconciliación y protección de todo lo creado.

12.2.2.8. Letanías de los santos inculturadas

En línea con lo que hemos dicho sobre la particularidad de la oración negro-africana y el simbolismo africano, es muy importante una reformulación de las letanías de los santos. Aquí tenemos la clara impresión de que el obispo africano es ordenado sin la intercesión de sus antepasados en la fe, sino con la invocación de

¹⁷⁷ Además, la elección y la ordenación no deben confundirse. Incluso cuando el obispo era designado por elección popular, esto era distinto de la ordenación. La elección era acto de la Iglesia local. En la práctica actual, la elección y la ordenación son asuntos de la nunciatura apostólica y de Roma. Si no ha sucedido, que es el caso ahora, sería inapropiado pedirle a la gente que muestre un entusiasmo que tal vez no sienta. Sería a la vez arqueología y ficción jurídica.

¹⁷⁸ Cf. M. Togboga, « Église africaine et domination masculine. Un défi pour les femmes », in M. Cheza, G. Van't Spijker, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris/Yaoundé, Karthala/CLE, 2007, pp. 141-148 ; A. Tshibilondi Ngoyi, « L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo », in *Revue Lumen Vitae*, 2014/3 (Volume LXIX), p. 295-310.

¹⁷⁹ Cf. Según LG, los obispos son *fidei praecones y et doctores authentici seu auctoritate Christi praediti*.

¹⁸⁰ Era, además, para recordarnos el tema del Segundo Sínodo para África que se celebró efectivamente en Roma del 4 al 25 de octubre de 2009. Cf. M. Cheza, « Le deuxième Synode africain, Rome, 4-25 octobre 2009 », in *RTL*, 42^e année, fasc. 1, 2011. pp. 146-148.

los antepasados de otros. ¿Porque excluir a nuestros antepasados en la fe de estos momentos importantes de la vida de nuestras Iglesias jóvenes?¹⁸¹.

12.2.2.9. El báculo pastoral

Aquí, la Iglesia-familia innova desde el punto de vista terminológico al adoptar la expresión *bastón pastoral* o simplemente *pastoral* como ya se hace en lengua española en lugar de *croce* en francés, que en la imaginación da lugar a un instrumento de sanciones, abusos y castigos. En la Iglesia-Familia no es necesario utilizar un báculo ricamente decorado con piedras preciosas y símbolos ajenos a nuestra simbología africana, la madera roja o el ébano¹⁸² sustituirían al oro, marfil, bronce, dinero, que podría ser vendido y utilizado para la autofinanciación de las Iglesias. No olvidemos el tema de los diamantes de conflicto, diamantes de sangre o *blood diamonds*, y otras piedras preciosas del continente africano: diamante de sangre, marfil fruto de la caza furtiva, oro y zafiro fruto del trabajo infantil, botín de las milicias, que alimentan las múltiples guerras protagonizadas por los rebeldes contra los gobiernos, vendidas ilegalmente y clandestinamente, para abastecer de armas y municiones a los grupos que las explotan¹⁸³.

12.2.2.10. La tradición de la mitra

Un problema similar también surge para la mitra. El anillo y el báculo tienen un simbolismo tradicional que es fácil de entender. Pero qué significa la mitra? No es ni un casco ni una corona. La simbología propuesta por el Pontifical romano era francamente ridícula y, traducida al lenguaje vivo, la fórmula habría provocado sonrisas, si no carcajadas, con su alusión a los cuernos de Moisés descendiendo del Sinaí: *ut duobus cornibus utriusque testamenti terribilis appareat*. En la Iglesia-familia, a falta de una simplificación de la mitra, se podría adoptar una nueva fórmula, por ejemplo reemplazando la mitra por la corona de espinas de Jesús¹⁸⁴. Lo que haría aún más significativo y expresivo este simbolismo, yendo en la dirección del martirio, del sufrimiento¹⁸⁵ que caracteriza el ministerio episcopal

¹⁸¹ Cf. Boka di Mpsi, « La libération de l'expression corporelle en liturgie africaine », in *Concilium*, 152/2, p. 77-79 ; F. Kabasele Lumbala, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, Recherches africaines de théologie 14, 1996.

¹⁸² El ébano es una madera preciosa, muy negra, de grano muy fino, madera pesada hecha de cristales de ácido oxálico incrustados que le dan un aspecto chispeante a la luz, es brillante, muy suave, muy pesada. Tiene propiedades medicinales, antiinflamatorias, antioxidantes, antisépticas. Su esencia se utiliza en perfumería y cosmetología, aceite esencial

¹⁸³ Cf. The Film *Blood Diamonds* de Edward Zwick con Leonardo Dicaprio, muestra el tráfico de diamantes y niños soldados secuestrados durante las masacres por parte de los revolucionarios. Cf. E. Rousseau, "El proceso de Kimberley y la lucha contra el comercio de "diamantes de sangre"", en *Courrier Semaine du CRISP*, 2353-2354.

¹⁸⁴ Según el *Ceremoniale Episcoporum* (1752), de muy venerable uso, las mitras son de tres clases. La primera, llamada preciosa, suele estar enriquecida con gemas y piedras preciosas, o láminas de oro o plata. La segunda, llamada orfrayée, sin joyas ni hojas de oro o plata, está adornada con algunas perlas pequeñas, o con seda blanca brocada de oro, o con un paño simple de oro sin bordados ni perlas. La tercera, llamado simple, sin oro, es de tela blanca de simple damasco u otra seda, o incluso de lino, con los bordes o flecos y barbas en rojo [carmesí].

¹⁸⁵ Además, la mitra no es una insignia estrictamente episcopal. Es un peinado de honor que se daba a los abades y canónigos, así como a los obispos. Al no poder encontrar un significado preciso para este tocado, se decidió que el consagrante se lo impusiera al nuevo obispo sin decir una palabra.

como fue el caso de Policarpo, discípulo del apóstol Juan y segundo obispo de Esmirna, martirizado en 155¹⁸⁶.

12.2.2.11. Simbolismo litúrgico: colores y símbolos

Los símbolos exhibidos durante las celebraciones en la Iglesia-familia expresan generalmente el triunfo de la vida sobre la muerte. Entre los colores, es sobre todo la trilogía blanco-rojo-negro. El simbolismo de los colores es pues muy fuerte en África. El paso de la muerte a la vida de forma permanente es en efecto lo esencial y se encuentra en el simbolismo de los colores: blanco es el color de la muerte. Las viudas se visten de blanco y se cubren el rostro con arcilla blanca. Negro, color de la noche es el color de la prueba. El rojo, color de la sangre y color de la vida, sería el color más apropiado en la celebración litúrgica de la ordenación episcopal en la Iglesia-familia.

12.2.2.12. Titulación, vestimenta episcopal, arte africano

En cuanto a la designación habitual de los obispos, generalmente se les designa con los títulos de Arzobispo, Monseñor, Excelencia, Metropolitano, Eminencia, etc. Expresiones en oposición directa a la antropología y al simbolismo africano, y que traducen con precisión el honor, la separación con la comunidad, la dignidad humana, la mundanidad, la superioridad, el envilecimiento y el sometimiento de los demás, prácticas todas contrarias a los valores de la tradición africana. Inspirándonos en la visión del episcopado dilucidada en san Policarpo, que designa al obispo como Padre de los cristianos¹⁸⁷, y considerando la teología de LG III, la titulación africana que mejor conviene al obispo en la Iglesia-familia es *Padre* (*Abba, Baba*) y traduce la paternidad espiritual africana¹⁸⁸ y también se refiere a la paternidad bíblica y patrística¹⁸⁹. Si el obispo es *pater pauperum*, el nombre que mejor le conviene es el de *Padre-Obispo, Abba* según la práctica paulina. Él es Padre según el ejemplo del Padre de Jesucristo, el Padre de una gran multitud tomando como ejemplo los patriarcas africanos. Además, se llama *Tara, Vamba*, entre los ekang de Camerún, Gabón.

En cuanto a la paraméntica¹⁹⁰, la de los obispos en la Iglesia-familia será más africana, sencilla y modesta, no un mimetismo de los modelos occidentales y

¹⁸⁶ Cf. Boudewijn Dehandschutter, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity*, Louvain, PUL, 2007 ; J-C. Thomas, *Le livre des martyrs chrétiens*, éd. Centurion, Paris, 1988, pp. 42-49.

¹⁸⁷ Al ver que Policarpo se afirmaba resueltamente cristiano, "toda la multitud de paganos y judíos establecidos en Esmirna, desatando la ira, comenzó a lanzar fuertes gritos: "Aquí está el doctor, διδάσκαλος de Asia, el padre de los cristianos, el destructor de nuestros dioses; es él quien enseña a tanta gente a no sacrificar y no adorar" (XII, 2). Esto nos valió la primera mención del título de padre dado a un obispo, denominación que se hizo común a partir del siglo III y que lamentablemente ha desaparecido en la actualidad.

¹⁸⁸ Cf. Ocholla-Ayayo, « La famille africaine entre tradition et modernité », Aderanti Adepoju, *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala, 1999, pp. 85-108.

¹⁸⁹ Cf. G. Ravasi, *La paternité de Dieu dans la Bible. Cycle de conférences bibliques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2002.

¹⁹⁰ Los paramentos litúrgicos o simplemente los paraménticos, proviene del latín *parare*, "preparar" designan todos los vestidos, tocados, tapices y ornamentos utilizados en la liturgia cristiana.

americanos. En África hay una antropología de la vestimenta¹⁹¹, un simbolismo del vestido, similar a la teología paulina del cuerpo¹⁹², el vestido es cultural, teológico, filosófico, afirmación de un ser-en-el-mundo, pertenencia, lenguaje, resistencia, afirmación de la identidad, etc¹⁹³. Además, en toda África, la gente fabrica, compra y usa las telas para diferentes fines religiosos. Los tejidos ayudan a comprender cosmologías africanas, estructuras sociales y concepciones del mundo y del poder¹⁹⁴. Los llamados tejidos africanos siempre han formado parte de nuestro día a día, de nuestra cultura, de nuestros momentos de alegría y tristeza. Motivo por el cual cabe preguntarse si, en la Iglesia-familia, la actual vestidura episcopal, no es expresión de la alienación de los obispos africanos obligados a aculturarse occidentalmente.

En cuanto al lugar del arte africano durante la celebración de la ordenación episcopal, la lógica es la misma. En el África negra, la vida es lo sagrado por excelencia; además, sigue siendo la principal preocupación de todas las ceremonias religiosas, ya en las tradiciones, y hasta hoy en las nuevas religiones africanas: los rituales están llenos de evocaciones y súplicas por la vida; los lugares de culto están decorados con los colores de la vida, la trilogía “blanco-negro-rojo”; los símbolos desplegados en el culto dentro de estas civilizaciones de la oralidad son los de la fertilidad, el triunfo de la vida sobre la muerte, la comunión y la cohesión social: plátanos, tilos, árboles de la vida o árboles de los ancestros, fuego, etc. Finalmente, la forma misma de celebrar es muy animada: las asambleas están llenas de gente, la predicación, dialogal, está puntuada por silencios, gritos de aclamación y elaborada con la contribución de toda la asamblea, el tambor da ritmo a la oración despertando efectivamente a todos los durmientes y poniendo de pie a toda la asamblea para la danza que pone el cuerpo al unísono con el Espíritu y todo el grupo. Sí, la vida “estalla” en las celebraciones africanas. En el caso de Camerún y en ACERAC¹⁹⁵, sin duda podríamos introducir la danza *Esani* en el rito de la ordenación episcopal, e incluso en todas las demás ordenaciones y profesiones religiosas¹⁹⁶.

¹⁹¹ La ropa es también una forma de identidad y expresión cultural. Indica de dónde venimos, cuáles son las condiciones en nuestro lugar de origen, cuál es nuestra cultura, en qué creemos, cómo vivimos la vida y dónde encajamos en la sociedad. Cf. Ngwoh, V. K., «Opciones para un símbolo de la cultura nacional de Camerún: ¿Puede el vestido tradicional de Bamenda Grassfields?», in *EAS Journal of Humanities and Cultural Studies*, 2(1), 2020. pp. 13-26.

¹⁹² E. Cuvillier, « Le « corps » (σῶμα) entre « chair » (σάρξ) et « esprit » (πνεῦμα) », in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 12, 2013, p. 89.

¹⁹³ Cf. P. B. Chassany, « Créateurs africains de mode vestimentaire et labellisation « ethnique » (France, Antilles, Afrique de l'Ouest francophone) », in *Autrepart*, 2006, 2, n°38, pp.173-190.

¹⁹⁴ V. L. Rovine, « Textiles et croyances : les tissus africains et les pratiques religieuses » in *The Wiley-Blackwell companion to Material Religion*, Eds Manuel Vasquez and Vasudha Narayanan, West Sussex, Uk, John Wiley and Sons. Ltd.

¹⁹⁵ ACERAC es la Asociación de Conferencias Episcopales de África Central.

¹⁹⁶ Cf. P. Mviena, *Univers culturel et religieux du peuple Béti*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1970, p.182.

Conclusión

La pregunta planteada al comienzo de este capítulo ha encontrado muchas respuestas, no siempre fáciles de reformular, a lo largo de su desarrollo. Si la ley de la oración determina la ley de la fe (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*¹⁹⁷), este adagio se verifica fuertemente en la liturgia de la ordenación episcopal que aún requiere una teología mistagógica para hacerla más accesible a los fieles de la Iglesia-familia¹⁹⁸. El ritual actual, fruto de varias capas de adiciones y supresiones, sin desconocer su alto valor histórico y teológico, no es un texto intangible. La enseñanza teológica que surge sobre la naturaleza y la teología del episcopado es lamentablemente bastante pobre. Por ejemplo, la oración latina para la ordenación episcopal está lejos de dar una idea suficientemente completa de lo que dice LG III sobre la teología del episcopado.

No es sólo una adaptación superficial de ritos antiguos, sino una auténtica enseñanza de la Iglesia sobre el episcopado. Por supuesto, esto no resuelve todos los problemas; pero proporciona una base sólida para una mayor reflexión. Sin embargo, una reformulación a partir, por ejemplo, de la oración de consagración episcopal de Hipólito de Roma¹⁹⁹, y elementos que reflejan el alma africana. Así podríamos tener una liturgia enraizada en la tradición de la Iglesia-familia, sensible a los signos de los tiempos, al hoy de la experiencia eclesial, etc. Debe buscar una terminología nueva, modalidades renovadas, una arquitectura y una experiencia cristiana más auténtica en dirección al alma de la Iglesia-familia.

¹⁹⁷ Cf. *Indiculus*, c. 8: DH 246.

¹⁹⁸ Cf. J. Lecuyer, « La prière d'ordination de l'évêque. Le pontificat romain et la Tradition apostolique d'Hippolite », pp.601-606.

¹⁹⁹ Si lo comparamos con el texto del Pontifical romano, sólo nos llama la atención su superioridad doctrinal, al mismo tiempo que su sobriedad, su antigüedad y su teología, también llama la atención la influencia que tuvo en las liturgias orientales.

CAPÍTULO 13. EL NOMBRAMIENTO DE LOS OBISPOS EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS. PARA UN PROCESO INCULTURADO

Introducción

El penúltimo momento de nuestra investigación toca una cuestión clave en la renovación de la teología del episcopado impulsada por LG III y los numerosos documentos magisteriales post conciliares analizados en la tercera parte de nuestra investigación: el proceso de nombramiento de obispos que constituye de hecho un momento muy importante en la vida de la Iglesia, e incluso una manifestación de su ser-Iglesia. Si la eclesiología de la Iglesia-familia es una recepción inculturada de la eclesiología de comunión promovida por Vaticano II para definir el ser y el misterio de la Iglesia en suelo africano, hay que reconocer que el nombramiento de obispos constituye un escollo en la mayoría de las investigaciones sobre el ministerio del episcopado, una especie de talón de Aquiles, una fortaleza misteriosamente infranqueable contra la que chocan algunas investigaciones teológicas, dando la clara impresión de un discurso cerrado e irreformable, *Roma locuta, causa finita* o *Magister dixit*. Pues según el can. 377§1 del *CIC*, su nombramiento es prerrogativa exclusiva del Papa. Pero si existe una diversidad histórica de prácticas, y frente a los bloqueos de la práctica actual, cabe preguntarse qué proceso tendría en cuenta la realidad y especificidad del ser de la Iglesia-familia¹. El propósito de este capítulo es, por tanto, considerar y proponer, siguiendo el análisis histórico y eclesiológico, un modelo de proceso electivo y nominativo, sintético e inclusivo, que sea fiel a la especificidad de la Iglesia-familia y al imperativo de inculturación en la Iglesia-familia. Partiremos de un análisis histórico del proceso de nombramiento de obispos, luego resaltaremos el problema que es un *malestar* de una eclesiología, para finalmente proponer el modelo heurístico inspirado por H. Legrand como proceso de elección-nombramiento inculturado fiel a la tradición de la Iglesia-familia.

13.1. Las elecciones de obispos en la historia

La idea de partir de un análisis histórico de la práctica pretende desde la vida de la Iglesia comprender el actual proceso de nombramiento de los obispos, que según nosotros, siguiendo a varios teólogos, es reformable. Antes de llegar a la conclusión de este trabajo, ya podemos reafirmar una verdad que ha sido explicitada en los capítulos anteriores: la praxis y la doctrina actuales son al mismo tiempo frutos de la revelación bíblica, de la tradición, del magisterio y de los desarrollos históricos que han tenido lugar a lo largo de los siglos. La teología actual del episcopado no es un puro comienzo absoluto.

Por ejemplo, la historia muestra que no sólo las formas de nombramiento, sino también las propias funciones ministeriales se han modificado mucho durante los siglos del cristianismo y del catolicismo en particular. Así, el obispo actual no

¹ El proceso de nombramiento de obispos en la Iglesia-familia no puede separarse del conjunto de la teología del episcopado y de la eclesiología que la sustenta. Es, por tanto, parte de un todo mayor y debe dejarse impregnar por la eclesiología de comunión, la eclesiología de la Iglesia-familia y la sinodalidad.

tiene en absoluto la misma tarea que el *episkopos* de la comunidad primitiva, como tampoco el Pontífice de la edad media. En cuanto al modelo actual de nombramiento de obispos, el de libre nombramiento por parte del Papa, no es sólo un hecho reciente en la historia, sino que se fue adoptando no sólo por razones teológicas sino también como reacción a la constante presión de los poderes políticos que querían influir en el proceso².

13.1.1. Normas canónicas

En la Iglesia católica latina, los obispos normalmente son elegidos libremente por el Papa, de acuerdo con el *CIC. Episcopos libere Summus Pontifex nominat, aut legitime electos confirmat*³. Sin embargo, en el pasado, los obispos eran elegidos primero por el clero y el pueblo, luego, en tiempos más recientes, solo por el cabildo catedralicio. Pero el papado, aprovechándose de los fallos del sistema electivo y de las disposiciones del derecho canónico, se comprometió, a partir del siglo XIII, a nombrar obispos directamente. Según J. Gaudemet, hemos pasado de la *elección al nombramiento*⁴. En menos de dos siglos, la elección de obispos cayó en desuso, manteniéndose teóricamente la regla hasta el Código de 1917, que se limitó a ajustar el derecho común, convertido en ficción, a la realidad jurídica. Sin embargo, a las disposiciones del derecho canónico se añaden las del abundante derecho concordatario, consecuencia de la importancia que los gobernantes siempre han dado a las designaciones episcopales⁵.

13.1.2. El derecho concordatario y la actitud de ciertos estados

En primer lugar, cierto número de países, incluida Francia, obtuvieron el derecho de presentar a la Santa Sede objeciones de carácter político contra el candidato en espera de nominación. Esto se denomina *derecho de consulta, derecho de inspección o prenotificación*. Pero, no se puede exagerar, no se trata de un derecho de veto: el papado no está obligado a tener en cuenta las objeciones formuladas por el poder civil, ya que según el canon 377 citado, se afirma que "De ahora no se concede a las autoridades civiles ningún derecho o privilegio de elección, nombramiento, presentación, designación de Obispo"⁶.

Por lo tanto, la existencia de este derecho de inspección no es un obstáculo para la libre elección de obispos por parte del Papa. Por el contrario, algunos concordatos organizan un régimen de nombramiento de obispos incompatible con

² J.-L. Harouel, « L'Etat et la désignation des évêques en France », in *L'Eglise et l'Etat en France. Actes du III^{ème} colloque national des juristes catholiques*, Paris, 12-14 novembre 1982, 1983, p. 124.

³ CIC, Can. 377 § 1: El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos, o confirma a los legítimamente elegidos. Hay, pues, dos modalidades: el libre nombramiento por el Papa y la confirmación por él de obispos legítimos elegidos por otras autoridades autorizadas por el derecho de la Iglesia.

⁴ Cf. J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », in *Concilium*, n° 157, sept. 1980, pp. 23-30.

⁵ Salvo raras excepciones, sólo los obispos residentes, los vicarios militares y los coadjutores están afectados por el derecho del concordato; J.-L. Harouel, « La désignation des évêques dans le droit concordataire », in *Concilium*, n° 157, sept. 1980, pp. 95-99.

⁶ CIC, Can. 377, §5.

la prerrogativa pontificia. Así, para los obispados suizos de Basilea y San Galo⁷, para la sede austríaca de Salzburgo y para ciertos obispados alemanes, el obispo es elegido por el capítulo. Para los dos escaños suizos, la libertad de voto es total. En otros casos, el capítulo debe elegir entre tres nombres proporcionados por la Santa Sede. El derecho concordatario ofrece otra curiosidad jurídica, un vestigio del pasado al igual que la elección. Este es el *derecho de presentación*, es decir de designación, del que gozan todavía las autoridades de ciertos países en virtud de antiguos acuerdos con Roma. Este es particularmente el caso de las sedes francesas de Metz y Estrasburgo, que siguen gobernadas por el Concordato de 1801. En este sistema, el obispo es nombrado por decreto del Presidente de la República, luego de lo cual se dirige a Roma para obtener la bula papal que le confiere la investidura canónica, documento que debe presentar para su registro en el Consejo de Estado⁸. También ejerce un privilegio importante el Príncipe de Mónaco que propone tres candidatos al Papa en caso de vacante en el obispado del principado.

Finalmente, hay que decir que el principio del libre nombramiento de obispos por el Papa se ve obstaculizado, incluso aniquilado, no de derecho sino de hecho, por la mala voluntad y la hostilidad de ciertos Estados totalitarios. Estos países son verdaderos mosaicos de diócesis vacantes. En China, las autoridades simplemente decidieron en la década de 1950 que los obispos ya no serían elegidos por el Papa sino por el clero de la diócesis⁹. Como resultado, la Iglesia china, aislada de Roma, funciona como una Iglesia nacional, enteramente en manos del régimen. Pero estas pocas excepciones, de carácter legal o resultantes de un estado de hecho, no deben hacernos olvidar que la gran mayoría de los obispos son nombrados libremente por el Papa, de acuerdo con el derecho común de la Iglesia. Surge entonces el problema de los procedimientos utilizados por la Santa Sede para aclarar sus opciones.

13.1.3. Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia Latina

En efecto, para distinguir, entre la inmensa masa del clero católico esparcido por el mundo, a los presbíteros susceptibles de ser llamados al episcopado, la autoridad romana necesitaba un sistema de información muy elaborado que se va depurando a lo largo de la historia. Este fue enteramente reorganizado por las *Normae de promovendis*¹⁰, que explica la presentación, curso y análisis del procedimiento, con énfasis en la información previa, es decir, información general del Papa a través de listas de *episcopables*, así como indagación particular antes de cualquier promoción a la dignidad episcopal y finalmente como información especial a la hora de elegir obispo para una determinada diócesis. Estas *Normas* también disponen que los obispos encargados deben buscar presbíteros que les

⁷ Para Chur, otra sede suiza, no hay concordato, sino sólo el mantenimiento de la antigua disciplina, aceptada por Roma. Sin embargo, el Papa indica tres nombres, entre los cuales los canónigos deben elegir.

⁸ En la práctica, el decreto presidencial interviene sólo después de un acuerdo con Roma.

⁹ Al momento de redacción de nuestra tesis, el Vaticano ha anunciado la renovación hasta 2024 de su Acuerdo Provisional con China sobre el nombramiento de obispos tras oportunas consultas y valoraciones.

¹⁰ Cf. *Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia latina*, 25-III-1972; AAS 64, 1972, pp. 386-391.

parezcan en posesión de las cualidades requeridas para el episcopado¹¹. Podrán, a este respecto, interrogar a clérigos y laicos, pero nunca colectivamente. Habiendo así reunido un cierto número de nombres, cada obispo los envía al presidente de la conferencia episcopal competente, generalmente provincial, interprovincial o nacional. Una vez reunido, este órgano examina cada caso en relación con las cualidades exigidas por las normas¹². Luego viene una votación secreta, después de la cual se elabora la lista de nombres retenidos por la conferencia. Este documento se envía luego a la Santa Sede a través de su representante en el país en cuestión. Estas listas deben prepararse con mucha regularidad, a fin de proporcionar al Papa una lista de episcopables más completa y actualizada posible. Sin embargo, el Soberano Pontífice no está sujeto a estas listas: siempre puede elegir a hombres llevados a otra parte. Además, cuando se trata de llamar a un presbítero al episcopado, la Santa Sede toma su decisión sólo después de una investigación particular de la persona en cuestión, realizada por el nuncio. Este último es, en efecto, el encargado de instruir el proceso informativo sobre los candidatos al episcopado. Esta es una encuesta absolutamente general, indispensable para el nombramiento de obispos tanto titulares como residenciales. El nuncio debe recibir, mediante consultas realizadas individualmente, información amplia y completa sobre cada presbítero cuya promoción al episcopado se prevé. Luego envía un informe detallado de cada uno a Roma, expresando su propia opinión y preferencias ante Dios.

Finalmente, las *Normas* prevén, en su artículo 13, un tercer procedimiento que sólo debe utilizarse cuando se trata de nombrar, en una diócesis dada, un obispo residente, un coadjutor, un auxiliar. Es además el representante pontificio quien, de nuevo aquí, intervendrá. Primero será responsable de recopilar información sobre el estado y las necesidades de la diócesis. Para ello se dirigirá no sólo al administrador de la diócesis, sino también al clero y a los laicos, en particular a través del consejo presbiteral y del consejo pastoral. Se trata pues de una consulta amplia, de carácter colectivo. Y, además, el texto no prohíbe consultar a todos los fieles y al clero de la diócesis a modo de encuesta, que se hace con frecuencia. No se pide, en estas encuestas, indicar nombres, sino simplemente expresar las necesidades específicas de la diócesis en cuestión. El objetivo es evitar, en este procedimiento consultivo, todo lo que pueda darle un carácter electoral. La misión encomendada al representante pontificio consiste también en buscar los nombres de los candidatos susceptibles de ser seleccionados para el cargo episcopal de que se trate. En consecuencia, consultará separadamente a los obispos de la provincia

¹¹ Las *Normas* de 1972 suprimieron muchos de los privilegios concedidos a las autoridades civiles en materia de nombramiento episcopal. El artículo 20 del decreto *CD*, estipula que el nombramiento de los obispos corresponde a la Iglesia y no a las autoridades civiles. El concilio también amplió el derecho del clero y los fieles a ser consultados.

¹² Por una parte, sólo se trata de repetir las condiciones previstas por el Código: moral intachable, piedad, celo pastoral, aptitud para el gobierno, conocimiento cabal de la teología y del derecho canónico. Pero también se destacan otras cualidades: buena reputación, juicio, carácter equilibrado, apego a la ortodoxia de la fe y devoción a la Santa Sede, espíritu de sacrificio, cualidades intelectuales y de estudios, sentido social, aptitud para el diálogo y la colaboración, comprensión de los signos de los tiempos, origen familiar, edad, salud, características hereditarias.

y, si lo cree útil, a cualquier miembro del clero diocesano. Tras lo cual establecerá la lista de tres nombres, la *terna*, que le corresponde proponer a la Santa Sede.

En definitiva, gracias al sistema establecido por las *Normas*, cuando el Papa nombra a un obispo, se ha beneficiado pues de una información a la que han contribuido el representante pontificio, el episcopado, el resto del clero y los fieles. Aunque establecen un procedimiento general para toda la Iglesia, las *Normas* respetan los privilegios o derechos legítimamente adquiridos y los procedimientos particulares aprobados por Roma. En particular, la consulta prevista en el artículo 13 no debe aplicarse a los pocos obispados que han permanecido electivos, ni a los raros países donde la autoridad civil continúa ejerciendo el privilegio de presentación a las sedes episcopales. Del mismo modo, el procedimiento es diferente en países como Holanda, donde se ha mantenido el sistema de *terna*, instituido por la *Propaganda Fidei* en el pasado. Así, en caso de vacante en un obispado holandés, el capítulo tiene el privilegio de proponer una lista de tres nombres al Papa, sin que éste esté obligado a actuar solo con esta lista. Además, es el nuncio quien dirige la cuestión a Roma, y tiene la posibilidad de expresar su opinión sobre los tres candidatos del capítulo, e incluso de sugerir otros. Pero, al mismo tiempo, el Soberano Pontífice se niega a vincularse en modo alguno a los procedimientos consultivos destinados a orientar sus elecciones. El actual sistema de nombramientos episcopales refleja, por tanto, la búsqueda de la reconciliación entre, por un lado, el principio moderno del libre nombramiento de los obispos por el Papa y, por otro, el espíritu de la antigua disciplina, resumida en la fórmula del Papa Celestino I: “Que nadie sea dado como obispo a quienes no le quieren o rechazan”¹³.

Sin embargo, a los ojos de un cierto segmento de la opinión católica, las *Normas* de 1972 siguen siendo claramente insuficientes y algunos reclaman un sistema más cercano a las antiguas elecciones episcopales por el clero y el pueblo, sin que, además, pretendamos reproducir estrictamente las soluciones del pasado. Esta es una cuestión muy delicada, que requiere varios comentarios. En primer lugar, la nostalgia por las elecciones episcopales de antaño está ligada, para algunos, al mito de una Iglesia de origen, de carácter democrático. Sin embargo, no lo es. El nombramiento por el clero y el pueblo era sólo la elección de un hombre y no implicaba delegación de poder. El obispo electo derivaba su poder no de sus electores sino de Dios. Cualquiera que sea el modo de elección de sus pastores, la Iglesia, en esencia, no puede ser una sociedad democrática. Además, no es seguro que la vuelta a un sistema de estrecha participación de los fieles en la elección de los obispos sea adecuada en la actualidad. De hecho, se correría el riesgo de comprometer los delicados equilibrios que aseguran, frente a las autoridades civiles, la independencia de la Iglesia en la designación de sus pastores. En las sociedades occidentales, por el papel que juegan la prensa y los medios de comunicación, sería de temer que la consulta colectiva de fieles y clérigos se

¹³ Cf. *Ep.* 4, 5; PL, t. 50, col. 451; J. I. González, «Ningún obispo impuesto» (S. Celestino I). *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1992, p.20.

desarrollara en un ambiente de campaña electoral, demasiado falta de serenidad y de cualidad religiosa. Finalmente, los regímenes más dictatoriales serían los grandes beneficiados de tal reforma, que les permitiría, gracias a su férreo control sobre la población, adquirir un obispado a su devoción. Finalmente, en los estados totalitarios, el nombramiento de obispos por el Papa, cuando puede tener lugar, a menudo representa el único elemento de pluralismo capaz de aflojar la soga, aunque sea ligeramente. Además, la Santa Sede no parece tener ninguna intención de renunciar a su derecho exclusivo de nombrar obispos que constituye, especialmente en nuestro tiempo, uno de los principales fundamentos de la independencia y unidad de la Iglesia. La propuesta de un modelo de nombramiento inculturado debe, por tanto, evitar estos escollos y callejones sin salida caracterizándose en cambio por su carácter inclusivo y sintético. Antes de hacerlo, conviene repasar uno de los momentos históricos de este proceso.

13.1.4. De las Iglesias locales al centralismo romano

Si los primeros siglos de la Iglesia estuvieron marcados por una visión pluralista de la Iglesia y así se reconocía a las comunidades locales como encarnaciones concretas de la Iglesia de Jesucristo en el lugar donde vivían, el paso hacia una noción de Iglesia universal encarnada por un poder central visible se ha realizado gradualmente y se ha consagrado teológicamente durante los últimos cuatro siglos.

13.1.4.1. Centralización de poderes

La investigación de E. Schillebeeckx resulta imprescindible cuando se quiere estudiar los orígenes y sobre todo la evolución del ministerio a lo largo del tiempo. Primero muestra cómo, al igual que las primeras cristologías, las primeras prácticas y teologías ministeriales reflejaron la experiencia de las primeras comunidades cristianas. Concluye que “el desarrollo del ministerio en las Iglesias paleocristianas no fue tanto, como a veces se ha afirmado, un cambio histórico del carisma hacia la institución, sino más bien un cambio del carisma de todos hacia un carisma especializado de unos pocos”¹⁴. Este último muestra una evolución en varios momentos, comenzando con los primeros cristianos y congelándose en el siglo XII. Así, el primer momento de la concepción del ministerio es neumático, en el sentido de que alcanza a cada uno de los creyentes en virtud de su bautismo en el Espíritu. La continuidad entre Jesús y la Iglesia es asumida por el Espíritu: las comunidades de Dios, que habían recibido el mensaje de Jesucristo, vivían al comienzo de una vida llena del Espíritu. Todos sus miembros estaban impulsados por una fuerza neumática, pero ésta se manifestaba más en uno que en otro¹⁵.

Esta evolución, inevitable desde el punto de vista sociológico, estuvo acompañada de una devaluación de la vocación bautismal. Esta es una de las tesis principales del libro. Cuando analiza el período patrístico, concluye claramente que

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987, p.133.

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

hubo un proceso de concentración del carisma profético en el colegio presbiteral, luego en el episcopado monárquico. Este grupo, *ancianos* o *episkopoi*, vio a uno de sus miembros tomar cada vez más importancia dentro del colegio y este estado de cosas se fijó luego en la función particular del obispo frente a sus colaboradores y la comunidad¹⁶. Ocupando así cada vez más espacio, el obispo se convirtió gradualmente en el único depositario del sacerdocio pleno en el que participaban los diáconos y los presbíteros¹⁷.

Otro paso se da cuando con la conversión del Imperio, los obispos obtienen un estatus jerárquico similar al de los príncipes cuyos títulos incluso toman¹⁸. A partir de este momento, los creyentes ya no son sujetos en una Iglesia-comunidad, sino objetos de la atención pastoral de los ministros. Poco antes del siglo XII, se definió legalmente la concentración de poderes, confiriendo un estatus teológico y canónico a la jerarquía. El apogeo de esta evolución llega en el siglo XII cuando el sacerdocio se basará teológicamente directamente en la divinidad de Jesús más que en su humanidad¹⁹.

Notemos finalmente que, frente a este desvío de poderes hacia un solo potentado, el obispo monárquico, E. Schillebeeckx, siguiendo la eclesiología conciliar, reconoce que existe, en el espíritu de Vaticano II, una confusión entre el nivel ontológico del bautismo del Espíritu y el nivel eclesiástico-funcional del ministerio²⁰. Entendemos mejor su propuesta de desmitificación de la teología del ministerio cristiano en la Iglesia.

13.1.4.2. La reforma gregoriana

Evocar el comienzo del segundo milenio del cristianismo equivale inevitablemente a abordar la reforma gregoriana. Esta reforma, emprendida bajo Gregorio VII elegido para la sede romana en 1073, marcará profundamente el rostro de la Iglesia católica hasta el siglo XX. De hecho, es bajo el mandato de este Papa que se afirma la superioridad del soberano pontífice sobre el emperador. Durante la segunda parte del primer milenio, el emperador podía llegar a nombrar Papas. Durante el segundo milenio, fue el Papa quien adquirió el derecho de nombrar y coronar emperadores.

La Iglesia y el Estado delimitan entonces sus respectivos campos de intervención. En el siglo XVI será el punto álgido de este movimiento de distanciamiento, con R. Belarmino, declarándose las dos partes respectivamente “perfectas” en su dominio específico. La Iglesia, hasta entonces víctima del creciente poder de los príncipes, consiguió con la reforma gregoriana repatriar

¹⁶ Cf. P. Kearney, « Trouve-t-on dans le NT des motifs de changer l'organisation de l'Église ? » in *Concilium*, 80, 1972, pp. 58-59.

¹⁷ Cf. P. Nautin, « L'évolution des ministères aux II^{ème} et III^{ème} siècles », in *RDC*, 23, 1973, p. 48.

¹⁸ El obispo ya no es solamente el padre y la cabeza de su Iglesia. Comienza a querer hacer una carrera al aceptar mudarse a un obispado más importante. Modelando la organización civil, el obispo de la *civitas* buscará convertirse en metropolitano de la provincia, luego patriarca o superior metropolitano de la diócesis y finalmente patriarca ecuménico en la capital.

¹⁹ Cf. E. Schillebeeckx, « La communauté ecclésiale et sa présidence », in *Concilium* 153, 1980, pp. 139-140.

²⁰ *Id.*, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, p.230.

todos los poderes en manos de su única jerarquía. Al hacerlo, elimina por completo cualquier forma de intervención secular de los lugares de toma de decisiones y su vida interna. Los siglos consagrarán la concentración totalitaria de poderes en manos del centro romano, por un lado, y el cambio de visión de los miembros de la jerarquía, por otro, en progresivo deslizamiento hacia una mentalidad jurídica más que teológica espiritual. En esta excesiva centralización hacia Roma, el primado del Papa se vuelve fácilmente comparable a un poder plenario ejercido sobre todas las Iglesias locales. A veces esto llegaba hasta el punto de presentar a la Iglesia universal como una sola diócesis de la que el Papa sería el obispo²¹.

13.1.4.3. La infalibilidad como concentración de poderes

El ultramontanismo y su cristalización en tiempos del concilio Vaticano I, completó el proceso de centralización y personificación del poder supremo. Llama la atención la insistencia en el tema de la infalibilidad papal en este concilio, aunque también estaban presentes ciertos elementos relativos a la colegialidad. Sin embargo, el Vaticano I tuvo la preocupación primordial de afirmar que el Papa ejerce este poder sin estar obligado a actuar con los obispos, independientemente de su asistencia activa. Es incluso esto lo que, según Zinelli, era la apuesta del concilio²². El final abrupto del concilio contó mucho para la recepción del concilio, no habiendo tenido los padres tiempo para tratar temas relacionados con el episcopado. Las decisiones doctrinales de Vaticano I sólo dejaban lugar a la comprensión de la autoridad que se había desarrollado contra la Reforma, la Ilustración y la Revolución: la proclamación dogmática del primado absoluto de la jurisdicción del Papa (DH 3053-55) y de su poder decidir infaliblemente en materia de doctrina (DH 3074) era servir de legitimación a la autoridad eclesial amenazada.

No es casualidad que se evitara la expresión *jerarquía*; este hecho corresponde al ordenamiento de la Iglesia legitimado por Vaticano I: sólo la cumbre monárquica se define en su potestad de enseñar, de santificar y de dirigir. Es tanto el significado simbólico de la jerarquía en la Iglesia antigua como su significado legal medieval los que son así destruidos, porque absorbidos por el Papa, cabeza de la Iglesia²³.

En un libro que dedicó al estudio de la figura y función del Papa, J.M Tillard mostró con elocuencia cómo siglos de centralización han hecho del Papa "más que un Papa", elevándolo por encima del colegio episcopal y dotándolo de un poder que supera con creces la autoridad espiritual asociada desde los primeros siglos a la Sede de Roma²⁴. Previamente, la obra de Y. Congar había sido de gran ayuda para el conocimiento de la evolución de la ideología papal, en particular a raíz de la reforma gregoriana y el posterior desarrollo canónico que hizo del Papa el depositario de la plenitud de los poderes (*plenitudo potestatis*) y el vicario de Cristo

²¹ Cf. Y. Congar, « Autonomie et pouvoir central dans l'Église », in *Irenikon*, 53/3, 1980, p. 297.

²² Mansi 53, 269.

²³ Cf. DH 3059 ; P. Eicher, « Hiérarchie », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Cerf, 1988, p. 296.

²⁴ J.M. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982, p.89.

(*vicarius Christi*)²⁵. Es la relación del Papa con la Iglesia universal la que se ha desarrollado de manera inadmisiblemente en una eclesiología de comunión. Y. Congar lo muestra mediante una figura que muestra la evidencia. Así, la relación clásica retomada por Vaticano II presenta la relación entre la comunidad apostólica y la Iglesia actual, relación que comenta así: “Es difícil ver qué lugar deja tal doctrina a una auténtica colegialidad, ya que es una teología de la monarquía papal. Debemos preguntarnos si este título de Vicario de Cristo, entendido en el sentido tanto jurídico como místico de Inocencio III, no saca al Papa del orden de los obispos para colocarlo por encima”²⁶.

Aunque el Vaticano I declaró que no deseaba dirimir la cuestión del origen de la jurisdicción de los obispos²⁷, la tesis de la jurisdicción proveniente de Dios mediatamente e inmediatamente del Papa tendió, antes del Vaticano II, a hacerse común. Pío XII lo había enseñado²⁸, y el mismo Juan XXIII.

Si ahora comparamos la infalibilidad papal y su poder plenario, una vez más es fácil justificar un modelo descendente que hace del Papa el único actor calificado para nombrar a los obispos, sus lugartenientes.

13.1.4.4. El modelo de designación actual: historia y motivaciones

El modelo de nombramiento de obispos que describimos anteriormente es un hecho bastante nuevo en la historia. En realidad, es el resultado de un cambio constante y progresivo, desde el siglo XII en particular, de procedimientos basados en el principio de elección a nuevas formas que enfatizan el principio de nominación. Este cambio se derivó principalmente de las disputas en torno a la creciente influencia de los príncipes y gobernantes en los procedimientos electorales, influencia que a veces llegaba a alterar profundamente el proceso. Ya a principios del siglo XI, Fulberto de Chartres escribió: “Cómo hablar de elección cuando el príncipe impone a una persona, de modo que ni el clero, ni el pueblo, ni siquiera los obispos pueden considerar a otro candidato”²⁹.

La reforma gregoriana se identifica a menudo como el período de la historia que consagró esta apropiación primero por parte del clero y luego poco a poco por el mismo Papa, completando así la transición de la elección al nombramiento.

13.1.4.5. Expropiación de la participación del clero y del pueblo: de la elección al nombramiento

La práctica actual es sin duda fruto de un proceso evolutivo ocurrido a lo largo de la historia de la Iglesia. Debemos remontarnos a la tradición, en particular a la *Traditio Apostolica* de Hipólito y de uno de los grandes teóricos de la doctrina del episcopado en la patrística, san Cipriano. El análisis de sus escritos nos permite determinar un punto de partida para la selección de obispos que garantiza una

²⁵ Y. Congar, *Ministère et communion ecclesiale*, p. 95.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

²⁷ Zinelli, 16.VII.1870 : Mansi 52, 1314.

²⁸ Cf. *Mystici Corporis ; Ad Sinarum gentem; Ad apostolorum principis*: AAS, 1943, 212; 1955, 9; 1958, 60.

²⁹ Cf. J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, p. 24.

participación vital de la comunidad en el proceso de elección. En la parte de nuestro estudio dedicada a la teología patrística del episcopado, presentamos a san Cipriano y su visión del episcopado: una visión muy noble del obispo y de su dignidad, y en consecuencia, la importancia que le da a la persona y siendo tan alto el papel del obispo, se puede deducir naturalmente que da igual importancia a la manera de designarlo. Sin embargo, para él, toda la comunidad, clero, laicos y obispos vecinos, deben participar en la elección de sus obispos: “No ordenemos obispo a alguien, contra la voluntad de los cristianos y sin que lo hayan pedido expresamente”³⁰, además “Él quien debe presidir a todos debe ser elegido por todos”³¹.

Para J. Gaudemet y muchos otros, el principio del libre nombramiento de los obispos por el Papa es un fenómeno reciente en la tradición eclesial³². Este autor cita algunos textos, además de los muy conocidos de Cipriano, Celestino y la *Traditio Apostolica*, que recuerdan no sólo el principio de la elección, sino más particularmente la elección del obispo por el clero y el pueblo como siendo el modo habitual de designación. Para él, el principio electivo parece tan tradicional que incluso el Papa Gregorio VII, uno de los aspectos de su reforma que condujo a la expulsión total de los laicos en el proceso de nombramiento, se preocupó de recordar, en el Sínodo Romano del 7 de marzo 1080, que la elección por el clero y el pueblo constituye el modo canónico de nombramiento de los prelados³³.

Hemos agrupado algunos enunciados de la patrística que confirman que el modo electivo fue, durante todo el primer milenio, el modo ordinario de designación.

- "Aquellos que recibieron su oficio de los Apóstoles o, más tarde, de otros personajes eminentes" lo recibieron "con el consentimiento de toda la Iglesia" (Carta de Clemente de Roma, 44, 3, a finales del siglo I).
- “Que sea ordenado obispo el que haya sido elegido por todo el pueblo” (*Traditio Apostolica* de Hipólito, hacia 200).
- “Ningún obispo será dado contra la voluntad de un pueblo; se requiere el acuerdo y la voluntad del clero, del pueblo, de todo el *ordo* local” (Celestino, muerto en 432).
- “La voluntad de los ciudadanos, el testimonio popular, la opinión de los notables, la elección de los clérigos” (León Magno en 445).
- “Que nadie sea promovido al gobierno eclesiástico sin elección del clero y del pueblo” (c. 1 del Concilio de Reims, 1049, presidido por León IX).
- “Nadie consagre al episcopado un sujeto que no haya sido elegido canónicamente” (Concilio de Letrán de 1123).
- “La elección pertenece a los clérigos, el consentimiento al pueblo” (dictamen inicial del Decreto 62 de Graciano, 1140)³⁴.

Señalemos también algunos casos relatados en la historia de la Iglesia que destacan la elección de ciertos individuos empujados por su comunidad. Por ejemplo, Cipriano en sus cartas relata las elecciones de Cornelio y Sabino, o

³⁰Cf. Cipriano, *Epist.* 4, 5; *PL* 50, 434.

³¹ *Ad Anast.*, *PL* 54, 634.

³² Cf. J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », pp. 23-30.

³³ *Ibid.*, p.25.

³⁴ Cf. J.-M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, pp. 229-230.

Sulpicio Severo comentando la elección de Martín de Tours en 397. Todavía podemos hablar de Ambrosio y Agustín que fueron obligados a subir a la sede episcopal por su comunidad local. Todos estos testimonios confirman que la participación del pueblo nunca es ficticia o incidental. Es una parte integral del proceso de promoción al episcopado. Así vemos que la Iglesia local, tanto en su clero como en la llamada *plebe*, no sólo tiene que recibir en su *sedes* al obispo que Dios le da. Se lo asocia a este don³⁵.

Se puede notar, relejendo las citas anteriores y considerando la evolución de la historia, un comienzo de deslizamiento donde el pueblo se va subordinando poco a poco al clero en los procedimientos electivos, mientras que en épocas anteriores hubiera estado en pie de igualdad. Este cambio está naturalmente ligado al desarrollo de la jerarquía eclesiástica. Pero también se puede atribuir, al menos en parte, a esta famosa disputa contra el josefismo³⁶. El cardenal Humbert de Moyenmoutiers, citado por J. Gaudemet, deploraba a mediados del siglo XI que en la elección de los obispos, los reyes anteceden a los primados y metropolitanos. Los papeles están invertidos. Poco a poco, pues, para revertir esta aberrante situación, las elecciones son atendidas exclusivamente por el clero y más particularmente por un colegio electoral que prácticamente se reduce cada vez más al cabildo diocesano.

Pero dentro de un grupo tan pequeño de votantes, también están en juego múltiples influencias. Los laicos influyentes pueden volver a intervenir con los votantes. Además, los capítulos electivos no necesitan esta influencia para volverse ineficaces. Se las arreglan solos para hacer que el proceso sea ampliamente cuestionado. La ambición personal, las rivalidades colegiales coinciden en jugar los misterios del procedimiento electoral³⁷.

Cada vez son más los que miran a Roma para apelar la votación. J. Gaudemet muestra que, ante estos cada vez más numerosos llamamientos que se hacían en Roma frente a las opciones impugnadas en los siglos XII y XIII, Gregorio IX trató de restringir su frecuencia frenética³⁸. Para evitar vacantes excesivamente largas o sancionar la elección de candidatos indignos, el IV Concilio de Letrán y posteriormente Bonifacio VIII, sustituyen, por derecho de devolución, al capítulo incapaz, el nombramiento por el metropolitano o por el Papa³⁹. Ocho siglos más tarde, al final de este giro, por otra parte muy justificable en su tiempo, el CIC de 1917 consagraría el uso de que el Romano Pontífice nombra libremente a los

³⁵ *Ibid.*, p. 233.

³⁶ Una de las variantes más interesantes de la intervención del poder real en asuntos eclesiásticos en la época del despotismo ilustrado fue el josefinismo austriaco. El emperador José II, del que toma su nombre, hizo una profunda reforma de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en los territorios dominados por los Habsburgo, en el siglo XVIII. Desde mediados del siglo XVIII se consideró a la Iglesia como una institución, cuya única función era la religiosa y moral. En el resto de cuestiones, las relativas al mundo, la Iglesia debía estar sometida al Estado. El emperador José II comenzó a intervenir en la administración y organización de la Iglesia: nuevas divisiones de parroquias y diócesis, reorganización de los estudios eclesiásticos, suprimió más de ochocientos monasterios y conventos, y vinculó al clero secular al Estado al establecer que sus miembros cobrarían del Estado.

³⁷ J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », p.27.

³⁸ Concilio de Lyon, 1274, c. 9.

³⁹ J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », p. 28.

obispos⁴⁰. El nombramiento por el Papa ha suplantado definitivamente a la elección y se ha convertido en la norma habitual de nombramiento.

Este principio fue confirmado en el *CIC* de 1983: El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos, o confirma a los que han sido legítimamente elegidos⁴¹. Aquí la cláusula subordinada constituye una adición al Código de 1917 y deja espacio para una apertura del derecho frente al principio electivo.

Por lo tanto, se puede reconocer que la transición de la elección por el clero y el pueblo a la libre designación por el Papa no se logró sobre la base de profundos debates teológicos. La razón es más sencilla y mucho más humana: es evitar conflictos internos entre los votantes o, más aún, influencias externas que alteraban el proceso de nombramiento y que con demasiada frecuencia convertían a los obispos en meros servidores de los poderes civiles.

J.-M. R. Tillard, ve tres razones principales para el paso de la elección al nombramiento por Roma: primero, la imposibilidad cada vez más frecuente de llegar a la unanimidad requerida, o incluso, desde el concilio de Lyon en 1274, por una mayoría de dos tercios, de ahí los repetidos llamamientos a Roma; luego los conflictos políticos que muchas veces obstaculizaron la libertad del proceso electivo; finalmente la cuestión financiera, porque en el siglo XIV, el nombramiento de obispos se convertirá en una fuente de ingresos, de ahí el deseo de Roma de reservarlos para sí⁴².

Estas razones históricas, sin embargo, tienen su peso. Son válidas mientras no podamos proponer un modo de designación que tenga más en cuenta una eclesiología comunal. Incluso hoy, los argumentos son legión para justificar la persistencia del nombramiento por el Papa:

- El proceso actual permite evitar campañas electorales, con todo lo que eso conlleva: cábalas, juegos de influencia, seducción y posibles ajustes de cuentas.
- Las candidaturas expuestas en la plaza pública en ocasiones empañan la reputación de personas cuya vida privada se busca en exceso.
- ¿Quién podría ser calificado como elector? ¿Cuáles serían los criterios (¿práctica dominical? ¿bautismo?)
- Las diócesis modernas cubren un territorio o población mucho mayor que en el primer milenio. ¿Cómo asegurar que los candidatos sean bien conocidos por la gente?

Estos problemas de organización de un modelo electivo hoy parecen insalvables para más de un observador. En general, se mostraron a favor de una vuelta a lo básico hacia el modelo electivo, pero expresaron profundas dudas ante las dificultades de una organización concreta.

Pero nos parece que negarse a cualquier ajuste al modelo actual por dificultades organizativas es reduccionista. Nos enfrentamos ante todo a un problema teológico:

La lenta desaparición de la elección por el pueblo, luego por un grupo de clérigos locales, es también una herida a la verdad eclesial de la *diakonia*. Lo priva, en efecto, de gran parte de lo que hace de él la alianza de un don de Dios (que da a la Iglesia local su obispo por

⁴⁰ CIC, Can. 329, § 2.

⁴¹ CIC, Can. 377 § 1.

⁴² Cf. J.-M. R. Tillard, *L'Église locale*, pp. 239-240.

el sacramento de la ordenación) y de una aptitud que el Espíritu confería a todos los bautizados: que de ser no sólo beneficiarios sino también responsables, en su lugar, “de la edificación del Cuerpo de Cristo⁴³”.

No poder superar la complejidad institucional equivaldría a rendirse ante obstáculos que nada tienen que ver con la dogmática. Por lo tanto, debemos abrir nuestros horizontes a una perspectiva más amplia y, sobre todo, más teológica. Contamos con herramientas relevantes para hacerlo, en particular a través de numerosos estudios sobre grandes organizaciones. Entre otros, hay un principio extraído de la filosofía del derecho y que naturalmente es aplicable a cualquier organización humana, incluida la Iglesia. Queremos tratar el *principio de subsidiariedad*, lo que significa que cada responsabilidad que puede asumir la base se asume efectivamente con todas las facultades que esa responsabilidad conlleva y que, en segundo lugar, se concederían las responsabilidades que corresponderían a un órgano mayor a este último y así sucesivamente hasta una autoridad central como el Vaticano.

Este principio se opone a la fuerte centralización romana que conocemos desde hace varios siglos. Si la elección por el clero y el pueblo se considera con razón la forma tradicional e histórica de nombrar a los obispos, los problemas puramente organizativos no deben constituir causa de impedimento, al menos si queremos seguir, como un ideal, el deseo de permanecer fieles a la gran tradición. Si los problemas parecen insuperables, no cabe duda de que la Iglesia todavía carece de conocimientos sobre gestión, sobre teorías organizativas, sobre procesos de gestión participativa. Incluso hoy, el Espíritu inspira formas concretas de vida evangélica y su necesaria inculturación.

La historia demuestra así que el clero y el pueblo han sido *expropiados* de su derecho a una participación real en la elección de su obispo porque la Iglesia no ha sabido encontrar los medios para organizar procedimientos electorales coherentes con su eclesiología y pneumatología, mientras para estar libre, en la medida de lo posible, de intervenciones mal intencionadas que alteren el papel del Espíritu Santo. Sin embargo, en este campo no tenemos ni tendremos ninguna certeza.

Incluso centralizando demasiado el proceso de nominación, como es el caso actualmente, nadie puede estar seguro de que ninguna forma de prácticas ocultas y tráfico de influencias corromperán la pureza del proceso. De hecho, un proceso demasiado centralizado nos expone a las fallas inherentes al poder absoluto. La historia nos enseña que ambos caminos están marcados tanto por la preocupación por responder adecuadamente a los signos del Espíritu como por las limitaciones humanas que a veces alteran el juicio de los hombres llamados a elegir. Lleguemos, pues, a un feliz callejón sin salida: no es la teología la que impone el modelo de libre nombramiento por parte del Papa, sino una incapacidad organizativa para estructurar las elecciones de manera que vayan más en la dirección de una manifestación del Espíritu Santo que crea consenso en la comunidad.

⁴³ *Ibid.*, p. 238.

13.1.4.6. Pérdida progresiva del vínculo entre el obispo y la comunidad

La Iglesia local precede a sus ministros. Esta es una verdad teológica que parece obvia a primera vista. Para la gran tradición, en efecto, es también la Iglesia local la que, una vez fundada en la tradición apostólica, da a su obispo su sede (*sedes*). Según J. M. Tillard,

La *sedes* tiene un significado eclesiológico muy rico. De generación en generación sigue siendo la misma, simbólicamente portadora de la fe, de la tradición, de la historia, en una palabra, de la *memoria* de esta Iglesia local. Ahora bien, este vasto "dado" precede al obispo, se le impone, puesto que a él se le confía su custodia. Tiene, en efecto, la misión de "velar" (*episkopein*) no sólo sobre los fieles en cuanto tales, sobre la cuenca humana de la región donde su Iglesia se arraiga, sino también sobre la herencia de esta Iglesia, su propio modo de vivir la fe católica⁴⁴.

La sede episcopal llegó a referirse a la Iglesia local como tal. Durante siglos, nadie podía ser ordenado sino *para tal sedes* y una vez recibido por esta Iglesia local ya no podía dejarla⁴⁵. El autor muestra entonces que esta tradición continuó tanto en Occidente como en Oriente al menos hasta el siglo XII.

Es principalmente a raíz de la Reforma gregoriana, oficialmente a partir del concilio de Letrán III (1179), por lo tanto en Occidente, que asistimos a la ordenación de cada vez más numerosos presbíteros, incluso obispos, sin comunidad. Fue en este momento que el concepto de "jerarquía" se convirtió en el concepto fundamental del derecho de la Iglesia y esto, hasta Vaticano II. La distinción entre potestad de orden y potestad de llaves (jurisdicción) es decisiva en esta nueva forma de servicio ministerial. Aunque el concilio de Calcedonia había prohibido en el año 451 la práctica de las *ordenaciones absolutas*, es decir sin vínculo con una comunidad territorial, el segundo milenio no iba a detenerse ahí.

Los Concilios de Letrán III y IV (1179, 1215) legitimaron la ordenación sacerdotal de todos aquellos cuyo mantenimiento estaba asegurado económicamente por un título. Esta privatización de la orden se convirtió en el presupuesto de una jerarquía global de poderes episcopales y curiales, por lo que en adelante los presbíteros, independientemente de cualquier relación con una comunidad territorial, podrían ser separados en beneficio de la organización central de la administración regulada por el derecho canónico. El vínculo con la comunidad local, prescrito por el concilio de Calcedonia, había impedido, en la Iglesia antigua, la burocratización de la Iglesia y, por tanto, la clericalización administrativa de las curias. La separación teórica entre potestad sagrada y potestad de jurisdicción en relación con una comunidad conducirá a un doble estrechamiento. Por un lado, la pérdida de una teología del episcopado; por otra parte, supuso la pérdida, perceptible hasta hoy, de una teología de la comunidad y del pueblo de Dios⁴⁶.

En línea con lo anterior, los obispos han sido vistos cada vez más como delegados del Papa. Su relación con su Iglesia local, por tanto, no es primaria, sino subordinada a su "filiación jerárquica" con el Papa.

La subordinación del conjunto de la jerarquía de jurisdicción al ministerio del Papa, entendida de manera monárquica, representa la forma particular, latina, de la jerarquía: el Papa, *vicario de Cristo*, se ubica, a más tardar desde Gregorio VII e Inocencio III (1198-1216), por encima de la jerarquía y por tanto también por encima de la Iglesia. Según la

⁴⁴ J.-M. R. Tillard, *L'Église locale*, p. 223.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 225-226.

⁴⁶ *Id.*, p. 291.

teoría monárquica, formulada en particular por Buenaventura, el poder jerárquico se extiende desde la sede apostólica, única que posee la autoridad confiada por Cristo a su Iglesia, a todos los poderes eclesiásticos inferiores⁴⁷.

Esta perspectiva tiene la consecuencia de considerar el poder de los obispos, y el de todos los demás miembros de la jerarquía, como derivados directamente del Papa. Al concentrar la tarea de nombramiento hacia arriba, la selección de obispos se realiza cada vez más en una perspectiva extrañamente similar a las grandes empresas multinacionales que, desde su sede, nombran a los representantes de su empresa con múltiples puestos estratégicos de responsabilidad en el mundo. Esto significa que el nombramiento de obispos es visto cada vez más como una colocación de altos ejecutivos en posiciones estratégicas destinadas específicamente a defender las posiciones de la institución y, en este caso, de su jefe supremo. Con tal visión general, como un gran maestro de ajedrez, Roma coloca sus piezas en posiciones estratégicas en su tablero de ajedrez mundial. Los mejores *soldados* se destinan así a las diócesis donde hay más en juego y, a la inversa, se *agradece* a los menos *eficaces* encomendándoles diócesis menos exigentes. La carrera episcopal, por lo tanto, ya no se limita a una elección vitalicia para servir a una misma diócesis, convirtiéndose este camino incluso en la excepción⁴⁸.

La pérdida del vínculo originario entre el obispo y su Iglesia aparece, pues, como una consecuencia práctica tan preocupante para la teología del episcopado como podría serlo en determinados momentos la influencia nefasta de príncipes y laicos. El traslado de una sede a otra ignora la teología profundamente tradicional de la Iglesia local en la que se realiza la Iglesia universal. La Iglesia local ya no se considera porque puede ser impuesta por un obispo que está haciendo bien en otra parte de su carrera o un auxiliar que se ha destacado por sus talentos. El nombramiento se convierte en una cuestión de desempeño individual más que en un proceso espiritual de llamado de una comunidad para servirla en el ministerio episcopal.

13.1.4.7. Análisis del secreto canónico como parte del proceso de selección

El secreto canónico se impone desde las primeras etapas del proceso de nombramiento, es decir, durante la designación de los presbíteros susceptibles de ser promovidos al episcopado (can 377 § 2). La obligación del secreto se mantiene durante todo el proceso y las personas consultadas quedan sujetas a ella desde entonces hasta su muerte.

Pero el hecho de que los procedimientos actuales sean secretos, el hecho de que, por ello mismo, se favorezcan ruidos y rumores que atribuyen a tal o cual cardenal una influencia considerable en la elección de los obispos, todo ello contribuye a oscurecer el sentido del episcopado. El obispo es nombrado de una manera que escapa por completo a sus futuros diocesanos, aunque hayan consentido, sin creerlo, en elaborar el "retrato robot" del

⁴⁷ *Id.*, p. 292.

⁴⁸ J. Gaudemet, « De l'élection à la nomination des évêques », p.30.

ministro deseable para la diócesis. Surge entonces una cuestión inevitable, la de la “recepción” del nuevo obispo. Aquí o allá, la operación parece no ser puramente formal⁴⁹.

Aunque justificado en gran parte para preservar la reputación de los candidatos que fracasaron, el secreto pontifical encaja bastante mal con el espíritu democrático occidental, así como con una gran parte de la tradición primitiva de las elecciones episcopales donde ciertos candidatos tenían que ser juzgados públicamente por sus virtudes y su sentido de la fe. J.-M. R. Tillard cita a este respecto las constituciones apostólicas, cuya compilación data del año 380, que llegan a exigir una triple ratificación por el pueblo del candidato elegido⁵⁰.

Pero más allá de esta preocupación ética, el secreto tiene poco que ver con situaciones históricas donde el papel del Espíritu Santo ha sido reconocido por la comunidad. Tanto en el NT como en la iglesia post apostólica, el Espíritu Santo se asocia comúnmente con la oración comunitaria, la reunión de la Iglesia y, a veces, incluso con la confrontación⁵¹.

Rara vez se menciona una inspiración que sea puramente individual o que no se manifieste visiblemente a otros creyentes. Sin embargo, el secreto establecido en el proceso de nombramiento pretende ser todo lo contrario. En ningún lugar de todo el proceso hay lugar para que el Espíritu se manifieste, para que sea reconocido por la comunidad, a excepción de la celebración de la entronización que cierra todo el proceso.

13.1.4.8. Centralización y burocratización del proceso

Las tensiones entre primado y colegialidad provocaron la inflación de congregaciones, comisiones y otras estructuras vinculadas a uno u otro de los poderes: Vaticano II y los sínodos siguientes crearon nuevas estructuras de corresponsabilidad, pero no tocaron el núcleo central de autoridad decisiva. La Roma post conciliar se quedó con los principales controles; ha vuelto a la vida cotidiana tridentina⁵². A nivel de gobierno de la Iglesia, el resultado es una mayor burocratización en todos los niveles, diocesano, nacional e internacional, lo que plantea varias cuestiones teológicas y prácticas⁵³.

La burocratización expresada anteriormente está ampliamente justificada por el mismo concilio porque la infusión de una teología de la Iglesia comunión no fue suficiente para desafiar las estructuras jerárquicas y las actitudes defendidas por el sistema institucional. La Iglesia, por tanto, vive en la paradoja. Esta paradoja cristalizó incluso en los niveles local e intermedio. Queriendo ser comunión y diálogo, la Iglesia ha multiplicado los servicios burocráticos y las decisiones autoritarias.

Más concretamente, esto se ha traducido en una multiplicación de oficinas, secretarías, comités diocesanos, que son copias adaptadas de la burocracia romana o las oficinas de

⁴⁹ Cf. H. Bourgeois, H. Denis, M. Jourgeon, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989, pp. 19-20.

⁵⁰ Cf. J.-M. R. Tillard, *L'Église locale*, pp. 232-233 ; *Constitutiones apostólicas*, VIII, 4, 1.

⁵¹ Cf. Hch 2, 1-4.42-43 ; 4, 23-31 ; 6, 1-7 ; 10, 44-48 ; 13, 1-3 ; 15, 1-35.

⁵² J. Grandmaison, « L'observation socio-théologique », in *Textes d'appoint en praxéologie pastorale*, Montréal, Université de Montréal, 1973, p. 78.

⁵³ P. Granfield, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église », in *Concilium*, 217, 1988, p. 116.

las grandes empresas, que funcionan siempre en el marco de la norma o directiva. El cómputo sistemático de todo este aparato diocesano e interdiocesano post conciliar podría mostrar cómo el concilio fue un momento decisivo en la modernización burocrática de la Iglesia católica. Este proceso diluyó la organización jerárquica de su gobierno sin reemplazarla⁵⁴.

La centralización y, sobre todo, la burocratización del proceso tiene otras consecuencias importantes, particularmente en lo que se refiere a nuestro objeto de estudio. Así, al elaborar de manera intemporal e indeterminada una lista de episcopales preparada de antemano, corremos el riesgo de perdernos la historia concreta de cada diócesis, su clima específico durante una vacante de la sede episcopal, sus orientaciones pastorales y sus prioridades, posibles conflictos. Pero podríamos matizar esto recordando que las listas se actualizan periódicamente, sin que se vinculen las candidaturas a un determinado puesto. Los candidatos también son evaluados en otro lugar, en una delegación de la Santa Sede lejos de la Iglesia local, porque los únicos vínculos con ella solo se realizan a través de cuestionarios secretos interpuestos y, a menudo, al margen de cualquier necesidad inminente de cubrir un puesto. Como estos burócratas están, en principio, libres de los problemas concretos de una Iglesia diocesana y tienen una visión más amplia y una experiencia más global, son, por lo tanto, a los ojos del poder central, perfectamente aptos para encontrar a la persona adecuada en el lugar adecuado.

En la teoría organizacional, tal modo de operación ya se ha probado. Pero también está totalmente desactualizado si nos consideramos desde la perspectiva de las nuevas teorías de gestión. Cada vez más, las nuevas formas de gestionar las empresas llevan a los altos directivos a tener más en cuenta los puestos de todo el personal. Los comités asesores, grupos de trabajo compuestos por empleados y gerentes, unen sus recursos para desarrollar nuevas estrategias, direcciones comunes, etc. Si éste es el caso de una empresa cuyo objetivo es obtener beneficios cada vez mayores, cuánto más debe serlo en la Iglesia, cuyo fin comunitario es inherente a su misión? Comunicación, transparencia, consideración de la base son las palabras clave para la gestión de las empresas modernas. Estos parecen haber superado a la Iglesia en la valorización de sus miembros. Ahora bien, esta comunicación es imprescindible para que la Iglesia local sea una realidad concreta⁵⁵.

La eclesiología de la Iglesia-familia tiene como exigencia intrínseca esta participación de toda la comunidad en su presente y en su futuro.

13.2. El origen del malestar: un modelo eclesiológico impuesto desde fuera

La importante cuestión del nombramiento de los obispos ocupa desde hace tiempo los titulares de la Iglesia entera y más particularmente de la Iglesia-familia como demuestra el siguiente relato, que no es un caso aislado.

⁵⁴ P. Stryckman, « Le pouvoir dans l'Église », in *Communauté chrétienne*, 99, 1978, p. 246.

⁵⁵ Cf. H-M. Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 186.

El 7 de diciembre de 2012, el Papa Benedicto XVI nombró a Okpaleke obispo de Ahiara, Nigeria. Okpaleke fue consagrado obispo el 21 de mayo de 2013. Debido a las objeciones a su nombramiento, su consagración tuvo lugar fuera de la diócesis, en el Seminario Mayor de Ulakwo en la Arquidiócesis de Owerri. El clero local y los feligreses se opusieron a su nombramiento y le impidieron entrar en la catedral para tomar posesión de la diócesis. Una petición objetando el hecho de que Okpaleke no era de la etnia Mbaise local fue enviada al Papa Benedicto XVI después de que nombrara obispo a Okpaleke. El 9 de junio de 2017, el Papa Francisco le dio al clero de la diócesis 30 días para escribir una carta prometiendo obediencia y aceptando a Okpaleke como obispo o siendo suspendido. El clero envió cartas de disculpa, pero continuó protestando por la discriminación racial de Okpaleke. El 19 de febrero de 2018, el Papa Francisco aceptó la renuncia de Okpaleke a su cargo como obispo de Ahiara. El 5 de marzo de 2020, poco más de dos años después de aceptar su renuncia como obispo de Ahiara, el Papa Francisco nombró a Okpaleke obispo de la diócesis de Ekwulobia, una diócesis recién creada en el estado de Anambra que anteriormente tenía su territorio bajo la jurisdicción de la diócesis de Awka. Okpaleke fue instalado como obispo de Ekwulobia el 29 de abril de 2020, y caso curioso, fue creado cardenal por el papa Francisco en el Consistorio celebrado el 27 de agosto de 2022 y el 7 de octubre 2022, fue nombrado miembro del Dicasterio para los Laicos, la Familia y la Vida⁵⁶.

En todo el mundo católico romano, hay reacciones mixtas a los nombramientos episcopales a menudo sorprendentes. Aunque respetan cuestiones propias de diferentes culturas y diversas situaciones políticas, varios contextos de nombramiento parecen tener puntos en común: el deseo de la Iglesia local de participar en la elección de su obispo, ocultación de esta voluntad por parte del poder central romano, que a menudo nombra candidatos reconocidos sobre todo por su lealtad y su conservatismo, es decir, candidatos que son un instrumento del Romano Pontífice en las Iglesias locales.

13.2.1. Enfoque experimental

En un contexto post conciliar, viene a la mente una primera observación. El conjunto de acontecimientos en torno al nombramiento de obispos en la Iglesia-familia revela ante todo el poder absoluto de la Santa Sede, a través de su representante en el país, el nuncio apostólico, en los procedimientos de consulta conducentes al nombramiento de un obispo. La Iglesia local está subordinada a las orientaciones y decisiones del poder romano. Finalmente, tal práctica revela la gran dificultad que tiene el pueblo de los bautizados para hablar en la Iglesia. Volvemos de nuevo a la situación de la bipartición de la Iglesia en *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*, situación opuesta a la Iglesia con la que sueña el Papa Francisco. Durante la celebración del cincuentenario del sínodo de los obispos, en octubre de 2015, definió una Iglesia sinodal como una Iglesia de la escucha, consciente de que escuchar es más que oír. Es una escucha recíproca en la que todos tienen algo que aprender. En esta misma perspectiva, reconoció que el *sensus fidei* impide separar rígidamente la *Ecclesia docens* (Iglesia que enseña) de la *Ecclesia discens* (Iglesia que aprende) porque también el pueblo de Dios tiene que discernir los nuevos modos que el Señor se revela a la Iglesia. De ahí nuestra pregunta: si la Iglesia-

⁵⁶ Cf. Infocaticana.Com/2022/05/31. Consultado el 25.05. 2022.

familia es por su esencia *Iglesia comunión* e *Iglesia sinodal*, debe permanecer invariable la práctica actual de nombramiento de obispos? ¿Podemos prever cambios que vayan en la dirección de una participación más concreta de los laicos, del clero local, de los obispos vecinos, e incluso de la conferencia episcopal regional y nacional para honrar la expresión del Papa Francisco según la cual "en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, el vértice está debajo de la base"?

En resumen, la imagen oficial de la Iglesia que surge de este análisis de la práctica actual sugiere los siguientes hallazgos:

- poder centralizado y totalitario;
- una Iglesia que rechaza la participación y la circulación de información;
- una jerarquía poco interesada en el pueblo de Dios;
- poder de arriba hacia abajo que requiere control sobre los oficiales locales.

Para tener una imagen más real de la figura típica del obispo en la Iglesia-familia, procederemos ahora al análisis de un conjunto de datos relativos al proceso de nombramiento de los obispos. Se relacionan en particular con la percepción de:

- el papel del obispo;
- el tipo de personalidad requerida para llevar a cabo esta función;
- el proceso de designación;
- el papel de los organismos intermedios (conferencias episcopales, provincias);
- en su designación;
- relaciones entre un obispo local y las autoridades centrales de la Iglesia.

13.2.1.1. Tipo de personalidad apropiada para el episcopado

Sobre el tipo de hombre, una idea importante surge de la mayoría de las mentes. Entonces, así debería ser un obispo en el mundo de hoy.

Los criterios que idealmente deberían utilizarse para elegir un obispo pueden estar inspirados en Santo Tomás, cuya visión del episcopado fue analizada en la segunda parte de nuestra investigación. Según él, eran posibles dos opciones: un santo o un buen administrador en el sentido general del término. Lo importante es que sea un buen administrador. Esperamos que también sea santo o que llegue a serlo, pero lo específico de esta tarea es la capacidad de reunir, animar, dinamizar y dar razones de vida a la comunidad. Esto requiere una preocupación constante por la unidad de la comunidad. Esto es cierto para el obispo, pero también es cierto para los presbíteros. Ser agente de unidad y no de guerra. Hay estas dimensiones que deben tenerse en cuenta al elegir un obispo.

Otro criterio podría ser un cierto conocimiento no sólo de la Iglesia en África, sino también del mensaje a transmitir a los cristianos africanos de hoy, con acentos importantes según la sensibilidad cultural de la gente de hoy. Capacidad de comunicación, porque estamos en un universo de comunicación, y nuestra misión se refiere en gran medida a la comunicación con los grupos, con las comunidades.

El obispo es un hombre de comunión capaz de hacerse ayudar. Debe estar cerca de la población y atento al mundo de abajo, muy cerca de su clero. Acepta que no tiene la respuesta a todas las preguntas, pero que es capaz de buscar y encontrar la respuesta donde está. Un teólogo tan experimentado no es

necesariamente un buen obispo. Privilegiar el modelo del obispo intelectual en la Iglesia-familia es una opción-límite.

Sobre el origen del obispo, se acepta, en teoría, que un obispo debe provenir de su propia Iglesia. Una Iglesia que genera sus ministros sería más madura. Los obispos son, sin embargo, y en la práctica, en general, bastante favorables al hecho de que un obispo provenga de otra diócesis. Para ellos, la instalación de una persona de otro lugar generalmente evita el desamor ante un presbítero que no sería unánime, como suele ser el caso para la mayoría. Que un obispo venga de su diócesis, hay personas en favor y en contra. La ventaja es que el pueblo de Dios se da a sí mismo sus ministros. La Iglesia tiene que suplir sus necesidades en ministros. Un obispo proveniente de la diócesis conoce la historia reciente de su diócesis, las últimas direcciones, debilidades, desafíos, personas, lugares, etc. Pero lo malo es que él es conocido, su familia es conocida. Las personas se vuelven más realistas y ven más que cualidades. Así continúa en un nombramiento que será aprobado por muchos pero no por todos. La ventaja de un obispo extranjero es que todo es nuevo, pero le puede faltar la experiencia del campo local.

13.2.1.2. Análisis del proceso de designación

El secreto que rodea el proceso también debe ser cuestionado, ya que funciona como un arma de doble filo. Algunos encuentran bueno el secreto, especialmente contra el voto, las campañas políticas que podrían resultar de una nominación pública. Pero la mayoría también deplora el absolutismo en el uso del secreto canónico.

El papel del nuncio, y a través de él del poder central, también es un tema candente. La presencia de algunos, especialmente italianos, ha sido a menudo fuertemente planteada y criticada en la Iglesia-familia que, por desgracia, es la más ausente en la provisión de nuncios en la Iglesia. Si por un lado, la mayoría de las conferencias episcopales quieren una mayor participación del pueblo de Dios, del clero y de los mismos obispos en el proceso, la puerta nunca se ha abierto realmente, especialmente por parte de las congregaciones romanas. Por otro lado, la personalidad del propio nuncio juega un papel importante en las modalidades de consulta, lo que tiene como consecuencia diferencias significativas en el proceso de un país a otro.

13.2.1.3. Relación entre el centro y la periferia: Roma y las Iglesias locales

Aquí nuevamente, se escuchan varios puntos de vista. Sin embargo, existe un cierto malestar entre el movimiento de centralización que prosiguió bajo los pontificados anteriores y los avances eclesiológicos de Vaticano II en relación con las Iglesias locales y con la colegialidad episcopal. ¿Cómo entender tal situación en el momento del *derecho a la diferencia* y de la emancipación de las Iglesias locales

de África?⁵⁷ Sobre la participación de la conferencia episcopal en el proceso de nombramiento de los obispos, observamos aquí una opinión bastante consensuada. Aquí se menciona a menudo a la persona del Presidente de la conferencia episcopal para desempeñar un papel de primera elección en este proceso. Los obispos agradecerían tener más espacio en el proceso, aunque son conscientes de que no pueden ocupar todo el espacio. A veces parecemos envidiar lo que otros tienen, especialmente en ciertos países concordatarios y en otros lugares, y que los africanos no tienen, y quizás nunca tendrán. La participación de la comunidad local en la elección de su obispo es sin duda una de las cuestiones en las que encontramos más prudencia por parte de los obispos. Somos abiertos y solidarios, pero asociamos esta actitud a un conjunto de condiciones que, en la práctica, hacen difícil, si no imposible, esta participación.

La elección de un obispo auxiliar no procede en absoluto de la misma manera que para los obispos titulares. El propio obispo local proporciona una *terna* que el nuncio puede discutir y, a veces, modificar. Dado que los obispos auxiliares no pasan por el mismo proceso, su nombramiento también parece tener menos importancia. Sin embargo, en la práctica, esto permite que Roma, la nunciatura y otros obispos tengan una idea de los hombres en el lugar y, posiblemente, prepararlos para una “promoción” a una sede vacante.

13.2.1.4. El papel de las conferencias episcopales regionales y nacionales

Vaticano II encabezó la promoción del papel de las conferencias episcopales, como se analizó en un capítulo anterior. Más de medio siglo después de su clausura, la colegialidad ya forma parte de la conciencia de los obispos. Pero nos sorprende una cierta disminución de la importancia de las conferencias episcopales, como si el poder romano quisiera reducir su influencia, o incluso que los obispos individuales se atrincheraran en su diócesis y se limitaran más a sus relaciones directas con Roma. ¿No es esta una actitud que anima a Roma en su excesivo centralismo?

13.3. Por un modelo de nominación inculturado

La conciencia de la participación *afectiva* y *efectiva* del pueblo es ante todo una exigencia de la naturaleza sinodal de la Iglesia-familia, y puede conducir a una modificación profunda de la relación de autoridad, a una conciencia más aguda de la participación de los laicos en la definición del futuro de su Iglesia local, y la aparición, dentro de la Iglesia Católica, de una forma de opinión pública. Sin duda, esto no se identifica con la regulación de una determinada mayoría numérica. Debe tener en cuenta, en primer lugar, la autoridad de principio de la Escritura y de la tradición, en segundo lugar, y en relación con esta primera disposición normativa, la posición específica del magisterio instituido. Pero, recordaban estos matices, la existencia de una opinión pública en la Iglesia católica se hace necesaria por el

⁵⁷ Cf. J-M. Ela, « Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des Églises locales en Afrique noire », Abidjan, Colloque d'Abidjan du 12 au 17 septembre 1977.

entorno cultural de los países democráticos; lo exige también el contraste que presentan al respecto los regímenes políticos de tipo totalitario; lo exige finalmente la libertad de conciencia, la libertad religiosa y lo más fundamental de la libertad cristiana, en su conjugación con la caridad, que nos viene de la Palabra de Dios.

Esta posición no es nueva en el discurso eclesiológico. En efecto, según R. Simon citado anteriormente, involucrar al pueblo en la designación del obispo no es sólo una exigencia cultural, sino sobre todo eclesiológica. Llega incluso a ser con G. Ceretti, una consecuencia lógica de la eclesiología de comunión, diríamos de la eclesiología de la Iglesia-familia. Según este último,

1. El ministerio del obispo se entiende siempre en relación con el carácter ministerial de todo el pueblo de Dios. Por lo tanto, no se puede disociar u oponer la ministerialidad misma de la Iglesia y la del obispo.
2. La Iglesia se entiende siempre desde la Iglesia local.
3. La unidad de la Iglesia debe entenderse siempre como una comunión de “Iglesias hermanas” (bajo la presidencia de Roma en el amor).

Desde el punto de vista esencialmente cultural, según el modo de designación de las autoridades en la tradición africana, el jefe nunca es un producto exterior a la comunidad. Según J. Owona, los jefes tradicionales a menudo se nombran sobre la opinión de los notables de la jefatura, y la autoridad administrativa luego ratifica su designación. Sin embargo, sucede que la administración rechaza la elección de notables e impone otro cacique. A la cabeza del cacicazgo, la sucesión va del padre a su descendiente directo, por lo tanto, el hijo del cacique fallecido, a menudo es elegido por su padre antes de su muerte⁵⁸.

Si se acepta con fuerza la doble exigencia, eclesiológica y cultural, la participación de la comunidad plantea sin embargo problemas organizativos. Ni que decir tiene, en primer lugar, que la participación de todo el pueblo, clérigos y laicos, nunca será, como en la sociedad civil, garantía de que se seleccione al mejor candidato posible. En este campo, como en la democracia, algunos son maestros en presentarse lo mejor posible frente a las multitudes y, con demasiada frecuencia, resultan decepcionantes después. Pero el problema real concierne más al aspecto consensual que debe emerger del proceso y que puede expresar mejor, en la gran mayoría de los casos, las dimensiones pneumatológica, eclesiológica y sociocultural del mismo proceso. ¿Sería el Espíritu menos activo en el caso de un consenso basado en la participación del pueblo que en el libre y directo nombramiento del Papa? Por eso es importante encontrar mecanismos que permitan cumplir con este doble objetivo. La Iglesia, y en particular la Iglesia católica, siempre se ha encarnado en el suelo en el que se ha establecido, cristianizando las costumbres ricas en significado para las comunidades que acudían al Evangelio y aportando ella misma la riqueza de una tradición en constante desarrollo entre estas comunidades. Si esto es cierto para la mayor parte de la historia cristiana, la mayoría de los católicos contemporáneos ya no parecen creer que sigue siendo lo mismo. Cuando la reforma litúrgica implementó una participación mínima de los fieles con motivo de las celebraciones sacramentales, a principios de la década de 1970,

⁵⁸ J. Owona, *Les systèmes politiques précoloniaux au Cameroun*, Paris, Harmattan, 2015, p.78.

muchos sintieron que se trataba de una verdadera revolución. El pueblo comenzó a responder al presidente de la asamblea, a proclamar la Palabra, a dirigir las oraciones universales, a traer las ofrendas, a participar en las procesiones con los presbíteros y, aún más de manera extraordinaria, a compartir la comunión y, más recientemente, a bautizar. En las sociedades católicas modernas, esto reflejó el movimiento cultural de compromiso de creyentes con nuevas estructuras de corresponsabilidad al servicio de la misión de la Iglesia. Pero este movimiento fue solo un comienzo, un inicio de correspondencia con lo que los fieles ya habían experimentado durante mucho tiempo en la sociedad: democracia, emancipación de la mujer, participación comunitaria, libertad de opinión y expresión, participación en la toma de decisiones, capacidad de intervención colectiva o privadamente para exigir cambios, libertad de asociación y manifestación, etc.

Una ventaja de esta práctica es la articulación equilibrada entre autoridad papal, colegialidad episcopal y sinodalidad. Por ejemplo, ¿cómo conciliar la autoridad absoluta del Papa con una auténtica corresponsabilidad colegial y una sinodalidad redescubierta?

En este vasto conjunto de divergencias entre las prácticas socioculturales y las de la Iglesia, la participación de toda la comunidad eclesial en el proceso de nombramiento de los obispos aparece sólo como un elemento entre otros. Entendemos, por tanto, que la práctica actual está en contradicción, sin duda real, con la comunión, la sinodalidad y la tradición africana. ¿Cómo se podría justificar una confiscación del proceso de nombramiento del obispo cuando se sabe con P. Granfield, que la elección del obispo es como “uno de los acontecimientos más importantes en la vida de la Iglesia local? El procedimiento de selección es algo serio que requiere mucho cuidado y mucha atención⁵⁹”. Por tanto, es necesario activar mucho el *sensus fidelium* en todo el proceso que conduce al nombramiento de los obispos. Esto es tanto más cierto cuanto que las razones para abandonar la participación del pueblo en el nombramiento de los obispos están ligadas a factores históricos y culturales, como hemos demostrado anteriormente, y no teológicos. Cabe preguntarse si, hoy en día, existen razones decisivas para quedarse ahí y si no sería deseable volver a una práctica menos lejana a la antigua⁶⁰. Sin duda la reforma pastoral y la sinodalidad como ser de la Iglesia iniciada por el Papa Francisco irá en esta dirección. Retornar así a las fuentes de la tradición viva no constituye una simple exigencia de democratización de la Iglesia aunque, teológicamente hablando, y en nombre mismo del concepto de inculturación, este camino puede encontrar en el Evangelio de Cristo elementos de justificación⁶¹. Pero si, sin embargo, debemos evitar la expresión democracia, ciertamente podemos hablar entonces de una *gestión participativa* de la Iglesia que, de hecho, es similar a la sinodalidad. Es en este sentido que P. Stryckman habla de un enfoque sociológico

⁵⁹ P. Granfield, « *Le sensus fidelium* dans la sélection des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, p. 53.

⁶⁰ Groupe des Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976, p. 73.

⁶¹ Podemos citar el caso de la elección de los siete y de Matías en los Hechos.

del poder en la Iglesia, concentrado en la expresión “modernización del *management*”⁶² que

“...consiste en el establecimiento de mecanismos que favorezcan la expresión de las bases (sacerdotes y laicos) y en el desarrollo de un “espíritu de grupo” que permita la toma de decisiones comunes que asuman una responsabilidad común. En vez de hablar de democratización del gobierno eclesiástico, me parece más acertado hablar de modernización del *management*. En efecto, la modernización corresponde a la aplicación de los principios de la teoría de las relaciones humanas y la multiplicación de los grupos de participación en el desarrollo de los proyectos y su ejecución. Esta modernización se opone al modelo burocrático tradicional que se basa en una estructura piramidal de decisión y control⁶³”.

Una verdadera consideración del concepto de inculturación en el proceso de nombramiento de los obispos es una urgencia ineludible para la credibilidad de la Iglesia en África. Los sistemas totalitarios están desacreditados en la cultura actual y el sistema católico monárquico no es una excepción. La inculturación exige, por tanto, la participación activa del pueblo, incluidos todos los bautizados, ya sean sacerdotes o laicos. Esto es por lo que queremos luchar. Las propuestas prácticas que elaboramos en la siguiente parte intentarán orientar a las Iglesias que se sientan cercanas al problema expuesto anteriormente.

13.3.1. Repensar la práctica actual

Nuestra visión es partir de la práctica tradicional para una transformación del proceso de selección de obispos en la Iglesia-familia, ya que el libre nombramiento de obispos por el Papa, como le confiere su ministerio petrino, es un hecho muy reciente en la historia desde la Iglesia.

G. Ceretti, en un artículo sobre el alcance ecuménico de la colaboración de los fieles en el proceso de nombramiento de los obispos, vuelve a la variedad de métodos de selección de obispos desde un punto de vista histórico. Somos conscientes de una variedad de procedimientos en la historia de la Iglesia⁶⁴.

En efecto, existen, en la comunión de la Iglesia católica, las Iglesias orientales unidas, para las cuales Roma se limita, en principio, a confirmar o aceptar en su propia comunión a los que han sido elegidos por los obispos de la eparquía. Hay diócesis, especialmente en las regiones germanófonas, que han conservado un derecho de designación o presentación de tres nombres (derecho que no es necesariamente vinculante) por parte de los cabildos catedralicios y, finalmente, está la práctica de la consulta, establecida en la Iglesia latina por las nuevas *Normas* de 1972, que parece adquirir cada vez mayor importancia e influencia, especialmente en las Iglesias jóvenes.

La Iglesia-familia puede, pretender establecer un procedimiento para el nombramiento de sus obispos por el *derecho a la diferencia* y los desafíos que le

⁶² P. Stryckman, « Le pouvoir dans l'Église, approche sociologique », p. 245.

⁶³ *Ibid.*, p.246.

⁶⁴ Cf. G. Ceretti, « La signification œcuménique d'une collaboration des fidèles au choix des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, pp. 80-81 ; R. Trisco, « The variety of procedures in modern history », W. Basset, *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, pp. 33-60.

son propios. Más bien, conviene considerar el proceso actual en relación con la cultura de la sociedad en la que la Iglesia quiere florecer y que, por este mismo hecho, quiere evangelizar. Es por tanto en aras de la inculturación de la Iglesia, concepto profundamente teológico como hemos visto anteriormente, que se puede justificar y promover la diversidad de prácticas. Si todos los bautizados son pueblo de Dios y si existe entre ellos una igualdad fundamental, admitiendo, por supuesto, competencias únicas, hay alguna razón para que los miembros adultos y responsables de la Iglesia no deban participar en la elección de los obispos?

Dejando a un lado todas las dificultades prácticas, no parece haber ningún argumento apodíctico en su contra⁶⁵. Esto es tanto más cierto cuanto que el *CIC* de 1983 abrió una puerta en esta dirección.

El Código de 1917 reconoció como regular y normal sólo el libre nombramiento papal; la elección apareció como una excepción, el resultado de una concesión particular. El Código de 1983 pone los dos procedimientos en el mismo plano: nombramiento por el Papa y elección; aparecen en el mismo párrafo [can 377, § 1]. Esto significa que una y otra forma de designar a los obispos, la nominación por el Papa y la elección, se consideran en adelante como regulares⁶⁶.

Sin duda estamos en presencia, en el derecho canónico, de una relativización de la práctica centralizada en Roma, y en cierto modo de honrar la práctica más tradicional de la eclesiología de comunión. Hay, además, una multitud de excepciones al modelo común de libre nombramiento por parte del Papa en la propia Iglesia Católica Romana. El canon 377 § 1 del Código de Derecho Canónico de 1983 admite ahora que ya no se trata de excepciones sino de procedimientos regulares.

El texto del párrafo 1 del canon 377 dice así: El Sumo Pontífice nombra libremente a los Obispos, o confirma a los que han sido legítimamente elegidos⁶⁷. Entre 1917 y 1983, cualquier modelo de nombramiento por elección fue considerado una excepción, peor aún: una concesión. Varios concordatos y convenios diplomáticos lo mencionan⁶⁸:

- En Baviera, el capítulo presenta "directamente a la Santa Sede una lista de candidatos dignos del oficio episcopal y aptos para gobernar la diócesis vacante, entre los cuales, así como entre los sugeridos por los Obispos y los Capítulos bávaros en sus respectivas listas trienales, la Santa Sede se reserva la libre elección. (Concordato de Baviera, 1924-1925, art. 14, § 1).
- En Prusia, "la Santa Sede nombra al Capítulo tres personas de entre las cuales debe elegir, por voto libre y secreto, al Arzobispo o al Obispo. (Concordato de Prusia, 1929, art. 6).
- En Baden, "el Capítulo presenta a la Santa Sede una lista de candidatos canónicamente idóneos. La Santa Sede designa al Capítulo tres candidatos de entre los cuales éste debe

⁶⁵ Cf. P. Granfield, « *Le sensus fidelium* dans la sélection des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, p. 57.

⁶⁶ Cf. R. Metz, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », in *RDC* 37, déc. 1987, p. 164.

⁶⁷ J-B D'Onorio, *La nomination des évêques, Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986, p. 106.

⁶⁸ La siguiente lista de convenciones entre Vaticano y ciertos poderes civiles está tomada de J.-B D'Onorio, *Ibid.*, pp. 112-126.

elegir, por voto libre y secreto, al nuevo Arzobispo. (Concordato de Baden, 1932-1933, art. III).

- “Al encontrarse vacante la sede arzobispal de Salzburgo, la Santa Sede nombrará a este Capítulo Metropolitano tres candidatos de entre los cuales habrá de elegir, por voto libre y secreto, al nuevo Arzobispo. (Concordato con Austria, 1933-1934, art. IV, § 1).

- In Bahía, “A dichos Canónigos pertenece, en caso de vacante, el derecho de elegir al Obispo. [...] los Canónigos que forman el Senado tienen el derecho de nombrar al Obispo de entre el clero de la diócesis. (Convención relativa a la nueva circunscripción del obispado de Bahía, 1828-1829, art. 5 y 12).

- En Saint-Gall, “el derecho de elegir al nuevo Obispo pertenece al Cabildo de la Catedral y debe ser ejercido, dentro de los tres meses siguientes a la muerte del Obispo, por los Canónigos, sean residentes o temporales o titulares. (Convenio relativo a la reorganización del obispado de Saint-Gall, 1845-1847, art. 7).

También se podrían señalar varios ejemplos de modelos electivos que ya no están vigentes pero que tuvieron fuerza de ley en siglos pasados. Entre otros, podemos pensar en el modelo americano de principios del siglo XX, en particular para la diócesis de Baltimore (la más antigua de los Estados Unidos). Este modelo era similar a los de las diócesis germanófonas identificadas anteriormente. Vamos ahora a analizar el modelo norteamericano que nos es cercano y que podría fecundar la práctica de la Iglesia-familia.

13.3.2. La práctica norteamericana

En el ámbito de las propuestas para mejorar la eclesialidad del proceso, la mayoría de los estudios consultados durante nuestra investigación citan dos principales: el primero es el realizado por la Conferencia Canadiense de Obispos Católicos (CCOC), cuya reflexión culminó en una reunión con la Secretaría de Estado vaticana para pedir una mayor participación de los obispos, de manera colegiada, en el proceso de selección. La segunda nos viene de los obispos y del clero americano favoreciendo esta vez una mayor participación del clero en el proceso, propuesta que estuvo activa durante 30 años a finales del siglo XIX y principios del XX. Esto se repite en una publicación de la *Canon Law Society of America* titulada *The Choosing of Bishops*.

13.3.2.1. La propuesta del CCOC: firma de la terna por el presidente de la conferencia episcopal

En 1977, una delegación de obispos canadienses presentó en Roma propuestas para involucrar más a la Conferencia episcopal en el proceso de designación episcopal.

Alrededor de 1972, se había formado un comité de dos obispos para revisar el proceso de nombramiento de obispos en el contexto del espíritu de *CD* y de Vaticano II, en el contexto también de una mayor participación de sacerdotes y laicos en el proceso de nombramiento del obispo. Estos dos obispos son Mons. Gérard-Marie Coderre y un obispo de expresión inglesa. El comité había recomendado toda una serie de procedimientos para las consultas. Pero el punto esencial, ya aceptado en la Iglesia de Francia, era que el presidente de la Conferencia Episcopal firmara la *terna*. Esa parte nunca fue aceptada por Roma. Pensamos que teníamos derecho a pedir eso a la Santa Sede para Canadá. Fuimos a Roma en 1977 y nos reunimos con el Cardenal Villot, entonces

Secretario de Estado, y discutimos la cuestión del nombramiento de obispos en general. Habíamos contado la historia de nuestro pensamiento canadiense y fue entonces cuando sentimos que nos molestaba cuando el cardenal Villot nos decía: “Eso no es negociable. El nombramiento de obispos es un campo de responsabilidad que retiene la Santa Sede”. Sentimos que la norma vigente era inmutable, inamovible. El presidente de la Conferencia Episcopal debe ser consultado, pero no tiene que firmar la terna como se hace en otras conferencias nacionales. Queda el hecho de que el nombramiento de los obispos es uno de los grandes temas de la imagen que tendrá la Iglesia del mañana. Si realmente queremos redescubrir ciertas intuiciones profundas del Vaticano II como Pueblo de Dios, subsidiariedad, calidad de Iglesia local, tendremos necesariamente que reflexionar sobre la cuestión del nombramiento de los obispos⁶⁹.

Por lo tanto, se puede entender que los obispos canadienses estuvieran más preocupados por obtener para sí mismos una participación colegiada en el proceso de nombramiento episcopal. Esta participación ciertamente habría sido más simbólica que real: la firma de la *terna* por el presidente de la conferencia nacional no obliga en modo alguno a un consenso de los obispos. Pero eso habría sido un paso en la dirección correcta. Porque es una mayor consideración de las comunidades locales lo que en última instancia está en juego detrás de la representación del presidente del colegio episcopal nacional. Por tanto, creemos que esta sugerencia, aunque restringida a los obispos, debe inspirarnos al menos parcialmente en la elaboración de un nuevo modelo de selección en la Iglesia-familia.

13.3.2.2. La propuesta de las Iglesias locales de los Estados Unidos

Anticipándose a la fundación de la primera diócesis de los Estados Unidos de América, la de Baltimore en 1789, los miembros del clero de la misión americana habían firmado una petición de que la elección del obispo, al menos por primera vez, concederse a los presbíteros que ejerzan debidamente su ministerio religioso y tengan la cura de almas⁷⁰. La petición también concluía con el deseo de que el Santo Padre adopte algún procedimiento por el cual se celebren elecciones como modelo permanente en el futuro. Para respetar el modelo de gobierno democrático que acababa de adoptar Estados Unidos, la Congregación para la Propagación de la Fe accedió a esta petición y la recomendó al Papa Pío VI. Este último, a través del cardenal prefecto de la Congregación, respondió al comité americano que “Su Santidad, como favor especial y por esta vez, ha sancionado tal elección”. Así fue elegido por todos sus pares el primer obispo estadounidense, John Carroll, durante el tercer capítulo general celebrado en Whitemarsh, Maryland, en mayo de 1789.

Este procedimiento único dejó una profunda huella en el clero católico estadounidense. A partir de entonces, obispos y presbíteros pidieron en varias ocasiones, y obtuvieron temporalmente casi cien años después, que se estableciera la forma ordinaria de elección episcopal por el clero. El mismo obispo John Carroll, cuando pidió la creación de nuevas diócesis, insistió con Roma en que sus obispos

⁶⁹ J. Girard, *La participation du peuple au choix des évêques. Eléments-clés pour la mise en œuvre d'une Eglise-communion. Entre le mystère de foi et la stratégie politique*, Thèse présentée à l'Université du Québec à Chicoutimi.

⁷⁰ R. Trisco, « *The variety of procedures in modern history* », p. 42.

fueran elegidos por el clero. En 1855, en el octavo concilio Provincial de Baltimore, bajo la presidencia de un sucesor de J. Carroll, el arzobispo Francis P. Kenrick, los obispos reunidos recomendaron nuevamente un modelo que permitiera la participación de consultores diocesanos en la implementación de candidaturas de presbíteros idóneos. Once años más tarde, durante el segundo concilio plenario de Baltimore, los obispos reunidos tuvieron que decidir nuevamente sobre propuestas para una estructura electiva. En el preámbulo, el artículo 109 indicaba que el conocimiento mutuo que los sacerdotes desarrollan entre sí los hace más aptos que los Ordinarios para decidir sobre los méritos o no de una determinada candidatura.

Este procedimiento fue confirmado por el Código de 1917 y se extendió a Canadá en 1919 y a Escocia en 1920, y a las Iglesias africanas tan pronto como fueron evangelizadas. Además, ninguno de ellas se benefició de un sistema de concordato para el nombramiento de obispos. Es comprensible que las razones que impulsaron a Roma a sustituir el proceso electivo americano por la libre colación pontificia no se limitaran al simple hecho de la degradación del proceso mismo, sino sobre todo a una política romana, en el curso del ultramontanismo, con el objetivo de hacer del Papa el único y verdadero autor intelectual del proceso. Solo podemos lamentar que este modelo, que posteriormente se extenderá a la mayoría de las Iglesias, borra la última sombra de la participación del clero de segundo orden, en la Iglesia Católica, en el nombramiento de los obispos.

13.3.3. Análisis de los diferentes modelos: aspectos positivos

Los experimentos intentados o experimentados por los episcopados norteamericanos serán muy útiles para guiarnos en nuestras sugerencias. Pero antes de pasar a una propuesta de modelo de designación episcopal para nuestro tiempo, sin duda vale la pena rastrear las fortalezas de algunos modelos históricos. Estas fortalezas se expresan en términos de objetivos a alcanzar en el marco del desarrollo de un modelo de incultura. Se debe acordar de antemano que estos son objetivos organizacionales. Presuponen que todo el proceso respeta las dimensiones espirituales y pneumatológicas inherentes al proceso, por lo que se permite al Espíritu Santo la oportunidad de manifestar su presencia activa en el proceso a la Iglesia local.

13.3.3.1. Priorizar la consulta al mayor número de personas posible

La Iglesia-familia, tal como se caracterizó al inicio de nuestra investigación, es una “Iglesia del pueblo y de los pueblos”, aquí, la pertenencia a la Iglesia transforma y orienta nuevas relaciones humanas. De este modo, la preocupación común puede transformarse en un compromiso concreto por el futuro de la Iglesia. De ahí la posibilidad de consultar a tantas personas como sea posible en el proceso de nombramiento de obispos. Sólo resta establecer y fortalecer las estructuras organizativas de dicha consulta.

Nos parece deseable la posibilidad de desarrollar encuestas sistemáticas con técnicas modernas, sin dejar de inscribir un carácter espiritual en el discernimiento. Por lo tanto, es importante mantener e incluso fortalecer las consultas populares

con renovada voluntad política y recursos. Expresiones de interés público en el propio proceso de consulta así como al discurso colectivo que se ha realizado son muy notables y dan testimonio de la importancia que los fieles dan al nombramiento de su obispo. La participación del mayor número posible de bautizados en el proceso de nombramiento sigue siendo, por tanto, un objetivo esencial a alcanzar en la elaboración de un nuevo modelo.

13.3.3.2. Fomentar la participación real y significativa del clero

La experiencia americana de principios del siglo XX, antes de que se deteriorara y pusiera fin, permitió dar al clero local un papel importante en el proceso, en lugar de limitar la responsabilidad e incluso la participación presbiteral a un solo cabildo, como es el caso de las diócesis electivas de Alemania, Austria y Suiza.

Los primeros en sentir los efectos de un nombramiento episcopal son los presbíteros que generalmente pasan por un período en el que sus orientaciones pastorales están sujetas a algún tipo de juicio por parte del nuevo obispo. Este último, sobre todo cuando viene de fuera, generalmente se da un tiempo de adaptación y observación antes de impregnar su propia visión en su acción episcopal. Podemos creer que, de manera muy general, los esfuerzos de la comunidad sacerdotal por cuidar de las personas que le son encomendadas son objeto de frecuentes reflexiones y cuestionamientos. El deseo de estar cerca y acompañar a los fieles y creyentes en su camino espiritual los convierte en un grupo privilegiado que colectivamente posee un conocimiento profundo de la diócesis cuya sede episcopal ha de ser ocupada. Insistimos en el aspecto comunitario de esta consulta. Una consulta puramente individual, aunque muy útil para verificar la competencia y la moralidad de los candidatos, nunca puede proporcionar una visión exhaustiva si no se complementa con un enfoque de consulta colectiva. Por lo tanto, creemos que un modelo inculturado de nombramiento episcopal debe incluir un proceso de consulta comunitaria con el clero local.

13.3.3.3. Valorar la función del colegio ampliado de consultores

Las consultas hechas al pueblo y al clero deben ser analizadas. La fuerza de la participación del colegio de consultores sería llevar a un punto central el conocimiento de las apuestas diocesanas y de los hombres propuestos. El código ya reconoce, y de manera específica en ciertas diócesis, una participación del colegio de consultores en el proceso de nombramiento de los obispos⁷¹. Por tanto, no sería ajeno a la tradición de la Iglesia hacer de este órgano el artífice del proceso, en comunión con el representante de la Santa Sede y los obispos de la provincia eclesiástica.

¿Por qué no extender el mandato a un consejo compuesto por clérigos y laicos cuando se trata de una vacante episcopal? Podemos pensar en un comité diocesano formado por el consejo presbiteral, representantes de las comunidades

⁷¹ Cf. CIC, Can. 382; 404, 502; especialmente el Can. 413.

religiosas y laicos para la realización de este proyecto tan importante para la unidad de la Iglesia local. Nos parece que el contexto actual nos permite considerar esta opción, porque cada vez más la colaboración entre presbíteros, religiosos y laicos conduce a una verdadera corresponsabilidad. Más allá de la composición de este grupo, es sobre todo importante que la consulta popular sea realizada por un grupo representativo de la Iglesia local, acompañado en este proceso por el representante de la Santa Sede y no rehuido por él.

13.3.3.4. Hacer más decisiva la participación de los obispos

En su sabiduría, la tradición cristiana siempre ha considerado esencial la participación de los obispos de las diócesis vecinas en el proceso de designación de su futuro cohermano en el episcopado. Para ser coherentes con el planteamiento anterior, nos parece necesario que los obispos, al discutir y elaborar propuestas de nombres de presbíteros para ser sometidos a la investigación del nuncio apostólico, tengan más en cuenta la consulta realizada por el grupo representando a la Iglesia local. Las listas confeccionadas de presbíteros idóneos nunca deben reemplazar, durante una vacante, la necesidad de la consulta inmediata de la Iglesia diocesana y la elaboración colegiada de un dictamen riguroso basado en el estudio del contexto, las orientaciones pastorales locales, regionales y nacionales y concretas propuestas de la comunidad a la espera de un nuevo obispo.

Sólo después de esta consideración, las propuestas, originales e imprevistas, de presbíteros llegados de otros lugares y capaces de dar nueva vida a una comunidad que tendría, por ejemplo, serios problemas internos, a veces después de un episcopado muy largo, serían apropiadas y transmitidas al representante pontificio. La firma del presidente de la conferencia episcopal sería sin duda un buen augurio para sellar un proceso iniciado desde la base y progresando hacia órganos colegiados, primero regionales y nacionales, luego universales.

Esta acción del episcopado se puede ubicar en dos niveles: en la provincia eclesiástica y en la conferencia episcopal. En cuanto al primer nivel, son explícitamente los obispos vecinos de la diócesis en cuestión. La ventaja de esta participación es promover la acogida y la recepción del nuevo obispo dentro de su futura diócesis y de la provincia. El segundo nivel es el de la conferencia episcopal nacional o regional, y tiene las mismas ventajas que el nivel anterior. Aquí, un elemento decisivo es la integración y acogida del nuevo obispo por parte de la Iglesia local. Así, la acogida del nuevo obispo por parte de los demás obispos, que tendrá lugar durante la ordenación episcopal de manera afectiva, ya se vive aquí de manera anticipatoria y prefigurativa.

13.3.3.5. Repensar el papel de Roma en el arbitraje y la vigilancia

También es una larga tradición que la Santa Sede intervenga, de manera ordinaria como último recurso, para confirmar la eclesialidad del proceso de nombramiento que conduce a la elección de un nuevo obispo y para recibirlo en la comunión apostólica. En la medida en que es legítimo que el representante de la Santa Sede participe en nombre de Roma en el proceso de designación, nos parece

útil que éste proporcione los medios técnicos y organizativos para acompañar a una Iglesia y al colegio episcopal nacional a adquirir un nuevo obispo, y no confiscarlo o manipularlo. La presencia de Roma, así como de los obispos vecinos, a lo largo del proceso permite, por tanto, confirmar la Iglesia local en sus raíces apostólicas, pero la dirección del proceso debe permanecer en el nivel local, así a través del nuncio, Roma circunscribe su acción en arbitraje y vigilancia.

Así analizado, desde el punto de vista práctico e histórico, ya tenemos suficientes elementos para vislumbrar en la Iglesia-familia un proceso inculturado de nombramiento de obispos.

13.3.4. Hacia un proceso inculturado en la Iglesia-familia de Dios

Hemos visto que, tanto en el lado canadiense como en el estadounidense, cada grupo en un momento muy específico, los obispos querían organizar procedimientos de nombramiento que respetaran mejor la tradición eclesial, las costumbres sociopolíticas de sus contemporáneos y su capacidad de participar activamente en este proceso eclesial. Esto es, mucho antes de la carta, un esfuerzo de inculturación muy loable por parte de los obispos.

13.3.4.1. Propuestas para el futuro

En las líneas precedentes hemos analizado varios modelos e incluso planteado algunas propuestas, ahora sólo resta concretarlas y sintetizarlas con el postulado de la revisión del proceso en la Iglesia-familia, la instauración del principio sinodal reuniendo al Papa, a los obispos y al pueblo. Es cierto que, de cara al futuro, debemos pensar en establecer una mayor colaboración con el Presidente de la conferencia episcopal, pero también y sobre todo con el episcopado local de la región. En este sentido, revisar, si no reformular, la función del nuncio en este proceso para que aparezca más como un facilitador, un árbitro, y nunca más como el *factotum*. Entonces, por ejemplo, en términos generales,

1. Como punto de partida del proceso, a partir de una encuesta realizada en la diócesis y dirigida por los obispos de las diócesis vecinas o directamente por el presidente de la conferencia episcopal, se forma una lista de propuestas.
2. La firma de la lista por el presidente de la conferencia episcopal.
3. El nuncio hace la terna y activa la consulta del mayor número posible de personas: obispos, clérigos, religiosos y religiosas, laicos.
4. Conclusión del proceso: nombramiento por Roma.

El tema de los nombramientos de obispos también fue abordado por el Grupo Dombes. Al señalar primero que los modelos para nombrar obispos han variado mucho en la historia católica, el Grupo concluye que el modelo actual no es inmutable ni el único posible. Su propuesta tiene la ventaja de tener en cuenta la participación de todos los posibles interesados.

Para mostrar que la autoridad está enraizada en la comunión eclesial, es importante que la designación del obispo sea fruto de una viva relación y consulta entre el obispo de Roma, los obispos vecinos, los sacerdotes de la diócesis y todas las personas interesadas.

En efecto, nos parece deseable que todo el pueblo de Dios se asocie a la elección de su obispo. (n° 62)⁷².

Una mayor participación popular también tendría la ventaja de reducir los problemas de legitimación del poder y de las decisiones. Un estilo de comunicación participativo, dialógico y expresivo puede hacer mucho para atenuar las crisis de legitimación, por ejemplo aumentando el número de circuitos que permitirían integrar a un gran número de individuos en el mecanismo de toma de decisiones⁷³. A este respecto, conviene inspirarse en el mecanismo centenario del que se benefician los diocesanos de Basilea en Suiza.

La historia lo muestra claramente: la gran libertad de la elección episcopal en Basilea es hoy prácticamente un ejemplo único en toda la Iglesia católica: tanto por la libertad existente en el pasado como por la mayor libertad en la línea del concilio en todas las diócesis de la Iglesia Católica. El modo de elección en la diócesis de Basilea es el que más se acerca a la constitución primitiva y decisiva de la Iglesia, así como al nuevo orden deseado por el concilio Vaticano II. Constituye un punto de unión sumamente significativo y prometedor para una eventual reforma de la elección episcopal en la línea del Vaticano II: una reintegración de clérigos y laicos según el modelo de la Iglesia antigua⁷⁴.

En un artículo particularmente vivo de interés para nuestro tema, J. Remy enumera siete sugerencias para apoyar una verdadera colaboración del pueblo de Dios, en particular para la elección de los obispos⁷⁵.

1. Las encuestas de opinión y los referéndums no deben confundirse con un análisis profundo de las corrientes. Cuando hablamos de consulta, es más acertado aproximarnos a modelos científicos de análisis de corrientes que hablar de electoralismo.
2. La dinámica de una comunidad no puede transformarse por decreto. Es necesario movilizar una dinámica afectiva de reconocimiento recíproco. De lo contrario, todo se hace en secreto y mediante consultas privadas que no tienen nada que ver con la colaboración del pueblo.
3. El nombramiento de un obispo es un acontecimiento que conduce a un proceso continuo de reconocimiento recíproco, siempre que se haga un acontecimiento colectivo y público, en espíritu de fe.
4. Es necesario desarrollar pedagogías de concientización antes de las elecciones para evitar decepciones que puedan resultar desmovilizadoras.
5. Más que una consulta a las personas, el proceso debe apuntar a la expresión de esperanzas y aspiraciones en relación con el futuro obispo.
6. Es importante dotar a cada medio de la misma capacidad para expresar sus prioridades y aspiraciones despersonalizando los debates, lo que requiere una maduración afectiva y no una dinámica de fusión.

⁷² Cf. Groupe des Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1976. El grupo interconfesional de «Dombes» o «Les Dombes» debe su origen a aquel apóstol y pionero del «ecumenismo espiritual» que fue Paul Couturier. Después de algunos contactos con ortodoxos y anglicanos, comienza sus relaciones con protestantes reformados de Francia y Suiza cuando en 1936 algunos miembros de estas iglesias deciden participar en las oraciones que por la unidad de todas las iglesias cristianas había organizado Couturier en Lyon.

⁷³ P. Granfield, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église », in *Concilium*, 217, 1988, p. 114.

⁷⁴ Cf. H. Kung, « La liberté de l'élection épiscopale à Bâle », in *Concilium*, 157, 1980, pp. 144-145.

⁷⁵ Cf. J. Rémy, « Collaboration du peuple de Dieu au choix et à la désignation des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, pp. 108-109.

7. Después del nombramiento, se debe implementar un mecanismo para resoldar la unidad del obispo designado, todo esto en un contexto de misterio que hace de la ceremonia de consagración un momento fuerte de compromiso emocional.

Basándose en una interpretación tradicional de los escritos de Hipólito de Roma y de San León, R. Parent añade esta convicción: los presbíteros y los obispos, por fidelidad a la larga tradición de la Iglesia, deben ser elegidos y recibidos con la voluntad activa y responsable para las comunidades a las que serán llamados a servir. Como la mayoría, este autor se inspira en gran medida en el significado de la ordenación episcopal que no permite que una comunidad se aíse: ¿Significa esto, por todo eso, que la responsabilidad de una comunidad llega hasta ordenar al ministro que se convertirá en su presidente? Un examen de la tradición mostraría que tal práctica nunca ha sido considerada válida en la Iglesia⁷⁶.

En nombre mismo de la alteridad de Cristo que envía, sería impensable que el proceso se redujese a una simple elección por la Iglesia local sin la intervención de los demás actores presentes a lo largo de la tradición de la fe. Es brindar, en una propuesta inculturada de este proceso, que se haga la opción por la inclusión y no por la exclusión. Debemos evitar el unilateralismo y el fundamentalismo en ambos lados.

A lo largo de su obra, H. Legrand anotó varias sugerencias interesantes sobre el proceso de nombramiento de obispos. En uno de los artículos que dedicó a este tema, identifica claramente tres callejones sin salida a evitar:

- En primer lugar, la *incomprensión democrática*, porque pretender restaurar un enfoque comunitario electivo del proceso en el solo nombre de la democracia sería reduccionista en relación con la riqueza teológica del sentido de las elecciones.
- Luego la tentación de una batalla campal contra el primado romano y el centralismo romano, porque en el deseo de repatriar las elecciones episcopales a nivel local se proyecta demasiado a menudo una preocupación por arrancarle a Roma su dominio organizativo y, allí también, el motivo sería no tienen valor eclesiológico.
- Por último, la elección por clérigos solos (como se hace generalmente en las Iglesias de Oriente y en una veintena de Iglesias locales de Occidente), porque no tiene realmente en cuenta la eclesialidad y la sinodalidad del gesto de una Iglesia local que, a través de un enfoque comunitario y espiritual, recibe del Espíritu Santo, en comunión con la Iglesia universal, representada en particular por los obispos vecinos y por el obispo de Roma, un nuevo pastor que la conducirá cada vez más por los caminos del Evangelio.

Al insistir en evitar estos callejones sin salida, siguiendo a H. Legrand, sugerimos en cambio que toda la Iglesia local participe en el proceso. No dejamos el centralismo romano para precipitarnos en el clericalismo y la anarquía del clero local. Así, todos los cristianos podrían ser llamados a hacer sugerencias que culminarían en la elección por el consejo pastoral (formado por clérigos y laicos), elección que sería aprobada por la conferencia episcopal. El Papa entonces recibiría al recién elegido en su comunión. Esa sería la traducción menos infiel de la antigua eclesiología de comunión que busca revivir⁷⁷.

⁷⁶ R. Parent, *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992, p. 222.

⁷⁷ H-M. Legrand, « Le sens théologique des élections épiscopales », in *Concilium*, 77, 1972, p. 50.

13.3.4.2. Síntesis del modelo inculturado en la Iglesia-familia: el modelo heurístico de H. Legrand

De entrada, tengamos en cuenta que este modelo se basa sobre todo en el punto de referencia central de nuestro análisis, que es el can. 377 § 1 y que es la fuente principal del derecho positivo vigente, así como la *Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia latina*⁷⁸, fuente ciertamente singular. Cabe destacar desde un principio que este modelo tiene como objetivo buscar información relevante para el nombramiento, tanto sobre las personas que podrían ser nombradas pastores como sobre la circunscripción y la función específica a desempeñar. Esta información no es puramente neutral; de hecho, los procedimientos prevén la solicitud de colaboración de las personas que, con información, están implícitamente o explícitamente invitadas a expresar una preferencia, tanto en general como, en algunos casos, sobre nombres específicos. En base a las respuestas de las personas que intervinieron, los procedimientos generalmente tienden a sacar y procesar cierto volumen de información, así como las líneas de preferencia que surgen. Podemos resumir nuestra propuesta en ocho momentos graduales.

1. Cuando una sede está vacante, la designación del administrador diocesano se hace en los términos del derecho vigente, es decir, por elección del colegio de consultores. Sin embargo, el colegio se preocupa de encargar específicamente a la persona designada que dirija una consulta en profundidad de toda la comunidad diocesana, incluidos los presbíteros, las comunidades religiosas y los bautizados que trabajan o se reúnen en los diversos entornos apoyados por la Iglesia. Esta consulta debe realizarse en corresponsabilidad con el colegio de consultores, el cabildo catedralicio o la organización que haga sus veces.
2. El administrador diocesano crea una comisión encargada de organizar la consulta. Este grupo, una especie de extensión del colegio de consultores, está compuesto para la ocasión por representantes de todos los ámbitos y organizaciones representativas de la comunidad. El administrador se preocupa de incluir uno o más especialistas en este tipo de consulta, para que se realice de la manera más sistemática posible. El comité adopta una estructura operativa para asegurar que sus objetivos se alcancen dentro de los plazos prescritos. En todo momento, el comité se preocupa de permanecer en comunión primero con el administrador diocesano, pero también con el representante de la Santa Sede, los obispos de la provincia eclesiástica y el presidente de la conferencia episcopal. Los intercambios de correspondencia se leen delante de todos los miembros del grupo. La oración es una parte integral de todos los pasos y encuentros. De principio a fin, la actitud de todos los miembros del comité y, más allá de este grupo, de toda la Iglesia local, debe estar orientada hacia la disponibilidad interior al soplo del Espíritu Santo. Finalmente, la consulta se realiza de manera transparente y pública. El proceso, los pasos y los resultados siempre son divulgados al público en general. A lo largo de la consulta se reciben comentarios, críticas o sugerencias por parte del comité consultivo, el cual debe tomar nota de los mismos e intervenir en caso de ser necesario. Los objetivos de la consulta son:
 - Permitir que el pueblo de Dios se exprese para elaborar un diagnóstico real de la situación de la diócesis, en particular desde el inicio del mandato del obispo saliente, para identificar las expectativas de los creyentes, los desafíos particulares de la diócesis Iglesia y grandes desafíos pastorales;

⁷⁸ Cf. *Consilium pro publicis ecclesiae negotiis, Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia latina* (25-III-1972), AAS 64, 1972, pp. 386-391.

- Brindar a la Iglesia local la oportunidad de vivir concretamente la sinodalidad en el ejercicio de una responsabilidad de primera importancia;
- Desarrollar en beneficio del futuro obispo, a su llegada a la diócesis, propuestas de orientaciones pastorales que su diocesano quisiera ver privilegiadas para los próximos años;
- Establecer una lista de *presbíteros* que mejor se correspondan con el retrato tipo de hombre que la Iglesia local necesita para seguir su camino tras las huellas de Cristo en la etapa actual de su futuro. El número de *presbíteros* seleccionados debe limitarse a cinco sin exceder de diez.

3. Al final de la consulta, los resultados se revelan a toda la comunidad diocesana y se transmiten a los obispos de la provincia eclesiástica. En una reunión posterior a la consulta, los obispos se enteran de los resultados. De la lista hecha por la consulta y de sus propias inscripciones, los obispos hacen una nueva lista según las prescripciones del canon 377 § 2. Esta lista puede permanecer secreta. Se envía al representante pontificio.

4. Corresponde al representante pontificio, por una parte, definir las necesidades y circunstancias de la diócesis y, por otra parte, desarrollar las investigaciones necesarias acerca de las personas concretas que podrían ser nombradas obispos, y somete al dicasterio competente su informe completo, incluyendo sus propias recomendaciones. Los miembros del dicasterio en cuestión estudian el informe y votan una terna para proponer al Romano Pontífice.

5. Tras la aceptación del Papa, el representante pontificio comunica la terna al presidente de la conferencia episcopal. Este último luego notifica a los obispos de la provincia eclesiástica que luego se reúnen con el presidente (esto puede ser una conferencia telefónica) y hacen los comentarios que consideren apropiados. Sigue un intercambio con el representante pontificio para determinar un orden de prioridad entre los tres candidatos.

6. La terna se remite al colegio de consultores o a la organización que, conforme a la ley, haga sus veces. El cuerpo vota para elegir al nuevo obispo. Se requiere una mayoría de dos tercios para que la elección sea reconocida como válida. Todo queda registrado en un informe que se transmite al representante pontificio. Si hay un callejón sin salida, es este último, en comunión con el presidente de la conferencia episcopal a quien se debe consultar, quien decide en nombre de Roma.

7. El nombramiento decidido, una vez tomada la decisión, se hace el anuncio al candidato que tiene derecho a rehusar. En algunos casos, también se informa a la autoridad civil local o nacional. El nombramiento se publica luego en el *Bolletino* de la Santa Sede, que aparece diariamente al mediodía. Tenga en cuenta que no hay un día específico para las nominaciones que también pueden caer los domingos. La diócesis publica la noticia al mismo tiempo que el *Bolletino*. Si se niega, se designa al siguiente candidato de la lista y se hace público el anuncio de la elección, preferentemente por el presidente de la conferencia episcopal o el nuncio apostólico.

8. El nuevo nombramiento se celebra con motivo de una liturgia de consagración episcopal o, en el caso de un obispo trasladado de otra diócesis, al tomar posesión de la sede episcopal, en presencia de al menos tres obispos de diócesis vecinas. Toda la comunidad local recibe entonces a su nuevo pastor al que ha ayudado a darse. Preferiblemente con el presidente de la conferencia episcopal o del Metropolitano como consagrante principal. Sin duda, debemos abolir esta práctica que convierte al nuncio apostólico en el principal consagrador *ex officio* de los obispos en los países africanos. Nada lo excluye de ser uno de los co-consagrantes o un simple concelebrante.

En tal texto, H. Legrand propone un modelo heurístico que destaca el hecho de que la consagración episcopal es un evento concreto que crea relaciones dentro de la Iglesia y no es simplemente una entrada abstracta de un individuo en el colegio

de obispos. Mostró en detalle cómo los sacramentos ofrecen relaciones nuevas, personales y duraderas con Dios y los hermanos cristianos, que están ligadas a esos procesos eclesiales, confesionales, litúrgicos y jurídicos concretos representados por las acciones sacramentales⁷⁹. De hecho, los sacramentos como procesos de confesión *establecen* a los cristianos en la comunión del Evangelio; por el bautismo y la Eucaristía los creyentes se incorporan al cuerpo de Cristo. Para ello, procede a explicar este papel instituyente de los sacramentos analizando la ordenación episcopal, que es a la vez un sacramento y un proceso institucional; muestra cómo en un proceso sacramental que es al mismo tiempo eclesial, litúrgico y jurídico, el cristiano recibe una responsabilidad dentro del pueblo de Dios. El transcurso de una ordenación episcopal en la Iglesia antigua (hasta principios del siglo IV), permite destacar que en tal evento:

- 1) Los fieles son activos en la elección de su obispo (elección) y garantizan su fe, sus cualidades y aptitudes;
- 2) Los obispos de las Iglesias vecinas están asociados: dan testimonio de la fe apostólica de la Iglesia donde se realiza la ordenación y de su elegida; por la imposición de manos, son ministros del don del Espíritu (sin embargo, dentro de la epiclesis de toda la asamblea); luego hacen también un acto de recepción aceptando la decisión de la Iglesia y del nuevo elegido como su cohermano en el episcopado;
- 3) El obispo, por su ordenación, se convierte en vínculo de la Iglesia: es el representante de su Iglesia ante todas las demás y el representante de toda la Iglesia ante la suya. Mientras está en la *Ecclesia*, se sitúa frente a ella porque, por su ordenación, se convierte en ministro de Cristo (él representa a Cristo en el ministerio);
- 4) El Espíritu Santo es el actor principal de la ordenación: está activo en todos los momentos de la elección-ordenación; confiere un carisma al recién ordenado⁸⁰.

La ventaja de este modelo inculturado es que es *sintético* e *inclusivo*, partiendo claramente de los datos de la Escritura, la tradición, el magisterio y el principio de inculturación: inclusivo porque integra a todos los protagonistas de la vida de la Iglesia-familia: el Espíritu Santo, el pueblo de Dios, el clero, la conferencia episcopal, los obispos, el legado papal, la curia romana, el Papa. Estos elementos honran el profundo significado teológico del proceso de ordenación explicado en el capítulo anterior. Además, la propuesta tiene en cuenta el espíritu de la cultura valorando la manifestación concreta de una figura de Iglesia totalmente coherente con la eclesiología de comunión.

Conclusión

La mayor parte de las investigaciones consultadas destaca dos hechos: la actualidad histórica y teológica del actual procedimiento de nombramiento exclusivo de obispos por el Sumo Pontífice, pero también la posibilidad de una reforma de este mismo procedimiento considerando factores intraeclesiales (la eclesiología de comunión, sinodalidad, conversión pastoral y reforma de la Iglesia promovida por el Papa Francisco, etc.) y factores extra eclesiales (el deseo de los pueblos de participar en la dirección y gobierno de las instituciones, sin olvidar el

⁷⁹ H-M. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église », p. 150.

⁸⁰ Cf. *Id.*, « La réalisation de l'Église en un lieu », pp. 194-209.

fuerte impulso democrático que marca el siglo XXI). Repensar el procedimiento actual equivale a devolver a la Iglesia local lo que le corresponde y le pertenece por derecho. La diversidad de prácticas analizadas al comienzo de este capítulo sugiere que la Iglesia-familia debe adoptar, no en términos de exclusión, un procedimiento propio. No hay que olvidar que en la Iglesia latina hasta el siglo XIII, a pesar de ciertos abusos, la elección había sido el procedimiento normal para el nombramiento de los obispos y en las Iglesias orientales constituye todavía hoy la regla⁸¹. No es correcto hablar de la colación pontificia gratuita como modelo tradicional para el nombramiento de obispos. Por el contrario, es una innovación en la historia de la Iglesia que poco a poco se fue afianzando hasta convertirse en norma.

El procedimiento que emerge de nuestra reflexión, sin ninguna pretensión de irreformabilidad, puede también alimentar la reflexión sobre el proceso de nombramiento de determinadas funciones eclesiales. Esto representaría un gran paso hacia la adquisición y práctica de la eclesiología de la Iglesia-familia en África. Un nombramiento desde arriba se percibe a veces como una imposición, una falta de consideración de las aspiraciones y puntos de vista de los que participan en la acción eclesial. No se dice que la autoridad suprema se limite a la propuesta de los sujetos tomados en cuenta, pero el acto mismo ya de consulta del mayor número permite, al menos, que unos y otros se sientan parte de la vida de la Iglesia. ¿Podemos considerar legítimamente otras formas? ¿Podríamos pensar en el surgimiento de una nueva forma de gestión de la Iglesia importante, no sólo para decisiones importantes como una elección episcopal o la elección de orientaciones pastorales, sino sobre todo dirigida a mantener la verdad del misterio de la Iglesia? En definitiva, varias cuestiones y temas de investigación pueden ser alimentados directa o indirectamente por nuestra propia reflexión. Es en este sentido que el Papa Francisco invita a la Iglesia a adoptar el espíritu sinodal, sin duda una sinodalidad tan efectiva, y no sólo afectiva, será un nuevo Pentecostés para la Iglesia en general, y para la Iglesia-familia en particular. Esta sería quizás la contribución de la Iglesia-familia en el surgimiento de una conciencia sinodal en la Iglesia del siglo XXI: hacer del proceso de nombramiento electivo un *reflejo eclesial sinodal*. En lugar de sofocar, a menudo sin freno, cualquier iniciativa que vaya en el sentido de una mayor participación de la Iglesia local, de los bautizados y ministros ordenados, es importante que la Iglesia universal se deje interpelar por estas diversas experiencias y codificar paulatinamente las que mejor hablen y ello, para sociedades específicas, de la presencia activa y determinante del Espíritu Santo. Si la sinodalidad expresa la naturaleza misma de la Iglesia-familia, su ser, su forma, su estilo, su misión, este modelo inculturado de nombramiento de obispos es ya, sin duda, una práctica *ad litteram* de una sinodalidad inculturada⁸². Lanzada al proceso sinodal, ¿Puede la Iglesia-familia ignorar las exigencias e implicaciones de la sinodalidad? ¿Qué se

⁸¹ R. Metz, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », p. 165.

⁸² Cf. Discurso del Papa Francisco a los fieles en Roma, 18 de septiembre de 2021.

puede decir de la trilogía comunión, participación, misión que constituye de hecho el tema del sínodo sobre la sinodalidad?⁸³.

En suma, no es para aplicar, en la medida humanamente posible, con los ojos iluminados de la fe, *mutatis mutandis*, el viejo principio canónico que no debe permanecer en los cajones, que, partiendo de una lectura eclesiológica, enunciamos a continuación en siguientes términos: *quod autem omnes uti singulos tangit, ab omnibus approbari debet*, lo que concierne a todos (en este caso la designación del obispo diocesano), debe ser discutido (consultado) por todos⁸⁴?

⁸³ El proceso sinodal, que debe comenzar en octubre de 2021 y finalizar en octubre de 2023, subrayó la importancia de la diócesis en este proceso. Un recorrido en torno al tema “Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión”.

⁸⁴ Cf. CIC, Can. 119.3 ; “lo que concierne a todos en particular debe ser aprobado por todos” G. Michiels, *Principia Generalia de Personis in Ecclesia*, Roma 1955, p. 477 ; Y. Congar, «Quod Omnes Tangit, Ab Omnibus Tractari et Approbari Debet», in *Revue historique de droit français et étranger* 35, 1958, pp.210-259.

CAPÍTULO 14. HACIA UNA NUEVA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO. PERSPECTIVAS AFRICANAS

Introducción

En este último momento de nuestra investigación, se tratará de estructurar los elementos de una teología del episcopado en la Iglesia-familia a partir de ciertos resultados de nuestra investigación. Por tanto, vamos a partir de dos premisas que son apoyadas por la mayoría de los eclesiólogos interesados en la cuestión episcopal. La primera, de carácter teológico, da cuenta del fracaso de la recepción de la doctrina de la colegialidad y de la aparición de problemas relacionados, situación que se explicaría por una correlación insuficientemente explorada entre cuatro categorías esenciales de la teología del episcopado: obispo, *corpus episcoporum*, *communio Ecclesiarum* y primado. La segunda, de carácter eclesiológico, sitúa la categoría de *mutua inmanencia* entre la Iglesia universal y la Iglesia local como prolegómenos esenciales de cualquier discurso sobre la sistematización de una teología del episcopado y la revalorización de la Iglesia local en la Iglesia-familia. Vemos esta nueva teología del episcopado como una articulación entre *traditio* y *renovatio* según el principio de la hermenéutica de la continuidad de J. Ratzinger¹, uniéndose a la aspiración de una teología equilibrada y armonizada evitando unilateralismos y fundamentalismos: particularismo², colegialismo³, centralismo romano.

Por eso la elaboración de la teología del episcopado en la Iglesia-familia se presentará en términos de articulación, correlación, recuperación, reajuste, realineamiento, conexión y redefinición, para que el ministerio episcopal, para redescubrir la verdad de su ser, debe integrarse en una red de relaciones plurales entre episcopado, Iglesia local, Iglesia universal, primado, colegialidad, *collegium episcoporum*, *communio Ecclesiarum*, etc.

14.1. Inmanencia mutua entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares de LG 23

A lo largo de la historia, la Iglesia se ha manifestado con dos dimensiones: universal y local. Durante el primer milenio prevaleció la visión de una comunión de Iglesias locales, mientras que en Occidente, a lo largo del segundo milenio, se

¹ La hermenéutica de la continuidad es un término poco utilizado que, por lo tanto, significa simplemente que Vaticano II debe poder beneficiar de una interpretación que vaya en la dirección de la Tradición.

² Con esta expresión designamos la tendencia a enfatizar unilateralmente la autosuficiencia y autonomía de la Iglesia particular, insistiendo en el *in quibus* (LG, 23/a) y en el *vere inest et operatur* (CD, 11/a). De este modo, se tiende a una absolutización de la Iglesia particular, como si no fuera sólo *imago Ecclesiae universalis* (LG, 23/a), sino que constituyera en su plenitud la Iglesia de Cristo. Entre los teólogos que defienden esta visión, podemos citar a B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesologia eucaristica alla luce de Vaticano II*, Napoli 1975, p. 242; o que conciben “la Iglesia local como una realidad original y sustancialmente completa” G. Cereti-L. Sartori, “La Curia en el proceso de renovación del papado”, in *Concilium*, 108, 1975, p. 275.

³ Designamos con este término la tendencia a exorbitar el lugar que ocupa el principio colegial en la constitución de la Iglesia, hasta el punto de quebrantar el orden establecido por su Fundador. La tendencia colegial tiende, no sólo a considerar que el único sujeto del supremo poder de la Iglesia es el Colegio Episcopal, opinión en sí legítima, sino a subordinar el Romano Pontífice a este Colegio. Cf. G. Alberigo, “Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il Vescovo di Roma”, in *Cristianesimo nella storia*, 2, 1981, p. 246.

acentuó la visión de la Iglesia universal como un todo unitario. El punto de partida para la valoración del obispo y de la Iglesia-local, y todas las consecuencias de esta afirmación, es el mantenimiento de una correlación armonizada entre la Iglesia universal y la Iglesia local en la Iglesia-familia, relación que se expresa en términos de reciprocidad, simultaneidad, interioridad recíproca, inclusión mutua, etc.

Vaticano II trató de las relaciones de los obispos dentro de la Iglesia en LG 23, y más concretamente del obispo como principio de unidad visible en la Iglesia particular: *Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*⁴. En este contexto, y casi, *obiter dictum*, el texto afirma que “éstas son formadas a imagen de la Iglesia universal, es en ellas y de ellas, *in quibus* y *ex quibus*, que existe la única Iglesia católica”.

La fórmula *in quibus* y *ex quibus* ha sido ampliamente aceptada en teología, porque incluye dos aspectos esenciales y simultáneos de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares⁵. La Iglesia universal *está* en las Iglesias particulares y al mismo tiempo existe *en* ellas. Por un lado, en las Iglesias particulares está presente la Iglesia católica; por otra parte, cada Iglesia es una parte del todo que constituye la Iglesia universal, a cuya imagen se forman las Iglesias locales.

Pero LG 23 no es el único texto del concilio que habla de la relación entre una y otra dimensión de la Iglesia. La idea de que cada Iglesia particular es una manifestación de la Iglesia católica aparece también en SC 41; CD 22. La presencia de la Iglesia católica en cada Iglesia particular también se afirma en LG 26. En AG 20 también se dice que la Iglesia particular debe representar a la Iglesia universal de la manera más perfecta posible. Pero es en el CD 11 que se afirma que la única Iglesia de Cristo, *inest et operatur*, está presente y operante en la *portio populi Dei*, que es cada Iglesia particular. La Carta *Communiois notio* retomó este tema en su totalidad en su segunda parte, con la intención de clarificar⁶.

En primer lugar, procederemos a un análisis explicativo de la fórmula *in quibus* y *ex quibus*. En un segundo momento, describiremos el contenido de la mutua inmanencia de la Iglesia universal y la Iglesia particular. Finalmente, citaremos algunos ejemplos ilustrativos de la mutua interioridad entre ambos.

14.1.1. Análisis de la expresión *in quibus* y *ex quibus*

La famosa fórmula de LG 23 expresa sintéticamente que la Iglesia como *communio* nace del siguiente doble movimiento, sincrónico y recíproco: por una parte, la Iglesia universal existe concretamente sólo en cuanto se realiza en las Iglesias particulares; por otra parte, se constituye a su vez, como realidad concreta

⁴ Cf. LG 23; S. Pié-Ninot, «Ecclesia in et Ex Ecclesiis» (LG 23): *La catolicidad de la communio Ecclesiarum* in *RCatT XXII/1*, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997, pp. 75-89.

⁵ Cf. K. Morsdorf-W. Aymans, «Die Autonomie der Ortskirche», in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 138, 1969, pp.388-405.

⁶ Cf. *DC* 2055, 89, 1992, pp.729-733.

e histórica, no sólo ideal y abstracta, por las Iglesias particulares⁷. Procederemos a un análisis de este axioma, comenzando por su primera parte, *in quibus*, luego pasaremos a la segunda, *ex quibus*. Sin embargo, especifiquemos que la fórmula se entiende correctamente solo en su unidad.

14.1.1.1. La Iglesia universal en las Iglesias particulares: *in quibus*

Habrá que analizar la presencia de la Iglesia universal en cada Iglesia particular en su sentido directo; y luego en una de sus consecuencias: la Iglesia local subsiste en la Iglesia universal.

14.1.1.1.1. La presencia operativa de la Iglesia universal

La primera parte, *in quibus*, significa que la Iglesia universal está presente en las Iglesias particulares; es decir, el *todo* está realmente presente en cada una de sus partes. LG 26 afirma que: esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las asambleas locales legítimas de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también, en el NT, el nombre de Iglesias; y prosigue, “son, en efecto, cada una en su lugar, el pueblo nuevo llamado por Dios en el Espíritu Santo y con gran certeza”. Según H. de Lubac, en el corazón de cada Iglesia (particular), está presente, por tanto, en principio, toda la Iglesia (universal). Cada una es, cualitativamente, la Iglesia⁸. Puede decirse, pues, sin riesgo de equivocarse, que la presencia de la Iglesia universal en cada una de las Iglesias particulares es algo que pertenece a la esencia misteriosa de la Iglesia, comunión interpersonal con la Trinidad en la historia, que es el Cuerpo de Cristo.

Esta presencia de la Iglesia universal en la Iglesia particular descansa en el cumplimiento de la promesa de Cristo de estar presente en cada comunidad de fieles, presencia que alcanza su punto culminante en la celebración eucarística⁹. En la Iglesia particular, los fieles encuentran todo lo que los une a Cristo: doctrina de los Apóstoles, sacramentos, y sobre todo la Eucaristía, sacramento de la unidad de la Iglesia¹⁰. En cada Iglesia particular unida bajo el sagrado ministerio del Obispo, en estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica (LG 26).

La expresión *in quibus* no implica una simple presencia estática de la Iglesia universal, sino su operatividad salvífica en las Iglesias particulares. Esta idea aparece en la célebre descripción de la diócesis que hace CD 11, cuando dice que en la Iglesia particular, la Iglesia de Cristo está verdaderamente (*inest*) y obrando

⁷ Cf. E. Corecco, «Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II», in P. Rodríguez et alii, *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1989, p.89.

⁸ Cf. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, p.52.

⁹ E. Corecco, «Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II», p. 89.

¹⁰ Cf. P. Rodríguez, «Iglesia local e Iglesia Universal», en P. Rodríguez, et alii, *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos: IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1983, pp.401-402.

(*operatur*)¹¹. La Iglesia universal no sólo está presente, sino que *opera en y a través* de las Iglesias particulares: es “la comunidad universal de los discípulos del Señor, que se hace presente y operante en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares¹²”. Es la única Iglesia de Cristo que actúa *en y a través* de la Iglesia particular. Así, desde el punto de vista de cada fiel, su acción eclesial pertenece tanto a su Iglesia particular como a la Iglesia universal¹³. Vivir en la Iglesia local es vivir en la Iglesia universal. No hay otro camino para que un cristiano sea plenamente católico que penetrar en el misterio como se hace localmente. Esta participación en la Iglesia local no se separa de la Iglesia universal sino que la introduce, y no sólo como una puerta que permite entrar en un edificio. No hay dos actos separados, uno por el cual uno pertenecería a la Iglesia local, el otro por el cual uno pertenecería a la Iglesia universal, porque el Cuerpo de Cristo es uno. El misterio total de la Iglesia se realiza plenamente en el Obispo, su clero y el pueblo¹⁴.

La Carta de la CDF describe la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia universal como *interioridad mutua*¹⁵, expresión ya propuesta por la CTI en 1985, que la mostró como equivalente a *quaedam interpenetratio*¹⁶. Esta fórmula de “recíproca interioridad entre la Iglesia local y la Iglesia universal” fue inicialmente propuesta por Y. Congar¹⁷, y fue contundentemente revelada por H. de Lubac como una relación de interioridad, de mutua inclusión y radical correlación¹⁸. Y. Congar hablará más adelante de *circumincessio*, de la relación de la parte con el todo, ya que catolicidad significa ser y comportarse “según el todo”. En este sentido, comprendemos por qué K. Rahner considera a la Iglesia particular como una concentración de la Iglesia universal¹⁹.

14.1.1.1.2. Origen de la eclesialidad de las Iglesias locales

Una consecuencia de la expresión *in quibus* es que la Iglesia particular no es una realidad autónoma, que se hace don de su ser a sí misma. En este sentido dirá J. M. Tillard: “Ninguna Iglesia local puede ser la Iglesia de Dios aislada. Está, por su naturaleza, en comunión con las demás”²⁰. En su origen histórico, cada Iglesia

¹¹ CD 11: *In qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*.

¹² Cn 7.

¹³ En cuanto a los obispos, el último concilio habla de la solicitud por todas las Iglesias en LG 23.

¹⁴ Cf. B. Bazatole, «El obispo y la vida cristiana en el seno de la Iglesia local», in Y. Congar, B.-D. Dupuy y A.-M. Charue, *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona, Estela, 1965, p. 305.

¹⁵ Cn 9.

¹⁶ Cn 5.2.

¹⁷ Y. Congar, «La collégialité de l'episcopat et la Primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire», in *Angelicum*, 47, 1970, pp.403-427; hay una interioridad recíproca entre la Iglesia local y la Iglesia universal. En la página 404, nota 1, afirma que "este punto ha sido notablemente puesto de manifiesto, en el marco de la eclesiología del Vaticano II, por H. Legrand, *Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise: Vatican II. La charge pastorale des évêques*, Paris, 1969, pp. 103-146.

¹⁸ H. De Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, p. 53.

¹⁹ Según K. Rahner, La Iglesia local no es, por tanto, el resultado de un corte pulverizado del espacio universal ocupado por la totalidad de la Iglesia, sino una concentración del espacio universal ocupado por la totalidad de la Iglesia. facultad de actualización que posee. Cf. K. Rahner, “El misterio de la Iglesia particular”, in J. Aldazábal, *La asamblea: teología y pastoral*, Centro de pastoral litúrgica de Barcelona, Barcelona 1991, p.12.

²⁰ J.-M. Tillard, *L'Eglise locale. Eclésiologie de communion et de catholicité*, Paris, Cerf, 1955, p.430.

local procede de la comunión de las Iglesias y recibe su eclesialidad de esta comunión. Por eso, la presencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares es garantía de que son *Iglesias* verdaderas, son la Iglesia de Cristo²¹.

La eclesialidad católica realizada en cada Iglesia está configurada por los elementos esenciales de la Iglesia de Cristo que son comunes a todas las Iglesias particulares. Pero tales elementos no surgen de *ellas* como particulares, aunque estén en *ellas*. Este hecho es consecuencia del aspecto *in quibus* considerado desde el punto de vista de la Iglesia particular. Los elementos de la Iglesia universal o *communio Ecclesiarum* allí presentes son: la Palabra de Dios contenida en las Sagradas Escrituras, los sacramentos que culminan en la Eucaristía, y la sucesión apostólica que garantiza la autenticidad de la Palabra y de los sacramentos²². A nivel institucional, por tanto, hay elementos eclesiales, en particular el colegio episcopal y su cabeza, que no se deducen de las Iglesias particulares²³.

En resumen, se puede decir que la eclesialidad de la Iglesia se produce en la universalidad de la *communio Ecclesiarum*, y las Iglesias locales participan de la eclesialidad en cuanto participan de la universalidad de la *communio Ecclesiarum*, garantizada por el ministerio de los Apóstoles y sus sucesores en las Iglesias particulares²⁴.

La Iglesia particular saca su eclesialidad del hecho de que cada una es la *concentración* de la Iglesia universal: es el modo en que el misterio de la Iglesia de Cristo se sitúa concretamente en la historia. La importancia de las Iglesias locales no significa que produzcan la Iglesia universal, sino que cada una de ellas es la forma en que el único Pueblo de Dios se presenta *hic et nunc*²⁵. La comunión con Dios es posible en todas partes gracias a la plenitud sacramental de la Iglesia particular²⁶. Pero esta plenitud sacramental es un don recibido de fuera de sí mismo, y no algo de sí mismo, autogenerado por sí mismo. Afirmar que las Iglesias particulares tienen su eclesialidad recibida significa que la Iglesia universal es *interior* a las Iglesias particulares. En este sentido, comprendemos por qué LG 23, justo antes de la expresión *in quibus et ex quibus*, afirma que la Iglesia particular *está formada a imagen* de la Iglesia universal. Esta expresión nos permite decir que la Iglesia local recibe su *forma* de la Iglesia universal presente en ella. Cada Iglesia

²¹ Como dice A. Gréa, la Iglesia particular es en esencia todo lo que es la Iglesia universal. Cf. A. Gréa, *De l'Église et sa constitution divine*, Tournai, Casterman, 1965, p.28.

²² Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1980, pp.107-132.

²³ La Iglesia particular no agota la totalidad del misterio de la Iglesia, ya que algunos de sus elementos constitutivos no son deducibles del puro análisis de la Iglesia particular misma. Estos elementos son el ministerio del sucesor de Pedro y el colegio episcopal. Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9. La tradicional presencia de varios miembros del colegio episcopal en la consagración de un obispo demuestra que ninguna comunidad puede darse un obispo a sí misma. J. Ratzinger, "Iglesia universal e Iglesia particular. El hecho del obispo", in J. Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid, Paulinas, 1992, p.53.

²⁴ El ser Iglesia, la eclesialidad, no deriva de las Iglesias particulares como tales, sino de la universalidad del *Corpus Ecclesiarum*, que, como universal, tiene elementos propios que no derivan de la particularidad de las Iglesias. Cf. F. Ocariz, "Primato di Pietro ed ecumenismo", en R. Fisichella, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milan, San Paolo, p.378.

²⁵ Cf. Schlier, H., «La unidad de la Iglesia en el NT», en H. Schlier, *Problemas exegeticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid, Ediciones Fax, 1970, p.237.

²⁶ Según Cn 13, la Iglesia universal tiene la misma plenitud sacramental que la Iglesia particular.

recibe su *forma* de la Iglesia universal, en cuanto que cada una es precisamente la presencia particular de la Iglesia universal. Por eso, las Iglesias particulares son *ex Ecclesia universali*: las Iglesias nacen *de* la Iglesia universal, reciben de *ella* su eclesialidad en la medida en que se mantienen en la comunión universal de las Iglesias²⁷.

14.1.1.2. La Iglesia universal desde las Iglesias particulares: *ex quibus*

Consideremos ahora la segunda parte de la expresión de LG 23, *ex quibus*, que invita a mirar a la Iglesia universal desde las Iglesias particulares.

14.1.1.2.1. Modo histórico de existencia de la Iglesia universal

La Iglesia universal existe históricamente en las Iglesias particulares, y también existe *ex quibus*: de ellas. La Iglesia universal, en efecto, encuentra su existencia concreta en cada Iglesia donde está presente²⁸. Las Iglesias particulares *sitúan, concretan o localizan* la Iglesia y por ello se caracterizan por su concreción existencial y tangible²⁹. Forman parte del pueblo de Dios con un obispo a la cabeza y un presbiterio que colabora con él. En este sentido, decir que la Iglesia particular hace presente a la Iglesia universal debe matizarse, porque, por estar situada en el espacio y en el tiempo, no puede contener *materialmente* toda la diversidad de la *communio Ecclesiarum*.

Ahora bien, la presencia de la Iglesia universal en cada Iglesia local no requiere la presencia *material* de toda la Iglesia en un lugar, sino que la Iglesia particular responda a la esencia de la eclesialidad católica y que esté abierta, al menos potencialmente, a todas sus posibles manifestaciones de vida cristiana, servicios, tareas y misión, etc. En otras palabras, cada Iglesia particular contiene potencialmente a la totalidad de la Iglesia católica, aunque *de facto* no se ha demostrado tal potencial material³⁰. Las Iglesias particulares son un reflejo, potencialmente, de toda la variedad de la Iglesia universal. Podemos decir que la Iglesia siempre existe en un lugar; pero, al mismo tiempo, trasciende este lugar, porque no es exclusivamente identificable, reducible a la comunidad humana de un lugar. La Iglesia es cualitativamente diferente, nace de la novedad de Cristo y de la libertad del Espíritu, y por eso, en cada una de ellas está toda la potencialidad católica que impide que una comunidad particular se encierre en sí misma³¹. La Iglesia, como comunión ecuménica de Iglesias y comunión de todos los fieles, no se identifica exclusivamente con una sede o con unos pocos fieles o con un obispo.

²⁷ Cn 9. La Iglesia en y por las Iglesias (*Ecclesia in et ex Ecclesia*), es inseparable de esta otra: Las Iglesias *en y desde* la Iglesia (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*).

²⁸ Cf. CTI, *Temas selectos de la eclesiología*, p.349.

²⁹ Cf. A. Cattaneo, “La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare”, in *Antoniano*, 77, 2002, p. 536. “Cuando la Iglesia en su conjunto se convierte en acontecimiento en el sentido más pleno, debe ser precisamente Iglesia local; en la Iglesia local se hace tangible toda la Iglesia”, K. Rahner, “Episcopado y primado”, en K. Rahner y J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona, Herder, 1965, p. 28.

³⁰ La Iglesia particular es sólo Iglesia en cuanto tiende a realizar tendencialmente toda la Iglesia universal, que incluye a todas las Iglesias, la *communio Ecclesiarum*.

³¹ A. Cattaneo, *La Chiesa locale: i fondamenti ecclesiológicos e la sua missione nella teologia postconciliare*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003, p.38.

Porque todo grupo de fieles vive, *stricto sensu*, en una Iglesia particular, y cada obispo está directamente unido a una Iglesia, incluido el Papa que es Obispo de Roma.

La Iglesia universal y la Iglesia particular son dimensiones de la única Iglesia de Cristo en la historia: en un caso, como comunión universal en sí misma; y en otro caso, como realización *in loco* de la única Iglesia de Cristo según su dimensión universal. La Iglesia Una y Universal no se manifiesta, ni siquiera tiene una existencia concreta propiamente dicha, sino en las Iglesias particulares, tanto como es cierto que toda Iglesia local no es otra cosa que la manifestación local de este Cuerpo de Cristo, el cual está igualmente presente, el mismo en todos los lugares, en todos los demás³².

Sólo todas las Iglesias particulares en su conjunto realizan la dimensión material de la Iglesia, mientras que la Iglesia universal, es decir la comunión universal de todos, asegura la *forma* de la eclesialidad católica. Esto no quiere decir que la Iglesia universal sea una pura entidad de razón. La Iglesia universal es el sujeto eclesial histórico que se identifica con la Iglesia católica, nada más.

Por eso, no parece suficiente afirmar la existencia de una Iglesia universal presente en el plan divino, y que existiría en la historia sin concretarse en las Iglesias particulares³³. En este sentido, no se debe oponer el aspecto de misterio al aspecto histórico: la única Esposa de Cristo no es puramente ideal, sino la realidad de la comunión universal. Tiene una coherencia en la historia como Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios. Por eso, “la Iglesia, también como universal, tiene estructuras visibles de origen divino, el Papa y el Colegio, que no son meras *deducciones* hechas en la historia por la tendencia asociativa de las Iglesias particulares”³⁴.

14.1.1.2.2. Ni es una federación de Iglesias, ni es una gran diócesis

La expresión *ex quibus* indica que la Iglesia universal se forma a *partir/de* Iglesias particulares. La Iglesia universal es la *communio Ecclesiarum*, es decir, que existe desde la comunión de las Iglesias y no existe fuera de ellas. Ahora bien, este particular modo histórico de existencia requiere alguna aclaración. De hecho, es importante enfatizar que este significado de la expresión *ex quibus* se aplica a la Iglesia universal tal como existe hoy. Por eso no puede aplicarse a la *Ecclesia Universalis* manifestada en Pentecostés, ya que no surge de las Iglesias particulares, como federación de Iglesias nacidas de su voluntad corporativa, como sujetos autónomos y completos en sí mismas.

La expresión *ex quibus* debe entenderse siempre en unidad con la otra expresión *in quibus*. No hay prioridad cronológica de las Iglesias particulares sobre la Iglesia universal, ni prioridad cronológica de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares. Estas últimas son Iglesias en cuanto que la Iglesia una, santa, católica y apostólica está presente y actúa en ellas (*in quibus*), configurada a imagen de la Iglesia universal. La Iglesia universal no es una suma o una federación de

³² L. Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 488.

³³ J.-M. Tillard, *La Iglesia local: Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p.67.

³⁴ Cf. P. Rodríguez, «Iglesia local e Iglesia Universal», p.403-404.

Iglesias particulares. A su vez, la Iglesia universal se compone de ellas (*ex quibus*), y no existe aparte de ellas. Esta reciprocidad evita cualquier visión federalista³⁵.

A veces algunos entienden que el redescubrimiento del valor teológico de la Iglesia particular por Vaticano II se reduce a decir que *la Iglesia es* la Iglesia local y todas las estructuras que la trascienden en su existencia empírica son de algún modo posteriores tanto histórica como teológicamente³⁶.

Por otra parte, la expresión *ex quibus* subraya la importancia teológica de las Iglesias particulares como tales. Esto evita el extremo contrario a la autonomía: la dependencia total, la consideración de la Iglesia particular como una simple parte funcional del todo. Esta idea estuvo bastante extendida desde la edad media hasta que la eclesiología del siglo XX, ratificada por el concilio, redescubrió el papel de la Iglesia particular³⁷. La Iglesia universal se consideraba antiguamente como una gran diócesis, donde las Iglesias locales serían meras divisiones administrativas, y los Obispos meros delegados del Papa para administrar en su nombre los grupos de fieles esparcidos por todo el mundo.

14.1.1.2.3. La catolicidad de la *communio Ecclesiarum*

La unidad católica es la unidad de la diversidad, y surge de la riqueza específica que cada Iglesia particular aporta a la comunión de las Iglesias. De este modo, cada Iglesia se enriquece con los bienes de las demás, formando una comunión de bienes divinos y humanos. Por tanto, las Iglesias locales representan la diversidad en la comunión eclesial, a través de la cual la catolicidad alcanza su plenitud. En la *communio Ecclesiarum* se realiza una unión particular en la que las diferencias no se destruyen, sino que, como dice H. de Lubac, constituyen una unidad de plenitud; no totalitario, sino totalizador³⁸. El teólogo francés argumenta a partir de LG 13: “La Iglesia católica tiende efectivamente y constantemente a recapitular toda la humanidad con todos sus bienes, bajo Cristo como Cabeza en la unidad de su Espíritu”³⁹. Así, la comunión de las Iglesias es la comunión de los bienes salvíficos: Palabra de Dios, sacramentos, carismas del Espíritu Santo, pero presupone también todos los bienes humanos.

14.1.1.3. Fundamentos de la inmanencia mutua

De lo dicho se sigue que la idea de interioridad o inmanencia recíproca entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares surge, se podría decir, como principio fundamental para la consideración de sus relaciones recíprocas.

En efecto, la Carta *communio notio* dice que "debemos ante todo tener en cuenta que estas como "partes que son de la única Iglesia de Cristo", tienen con el todo, es decir, con la Iglesia universal, una relación especial de *interioridad mutua*, porque en cada Iglesia particular la Iglesia de Cristo está realmente *presente* y

³⁵ “Una Iglesia universal, anterior o supuesta existente en sí misma, aparte de todas las demás, no es más que una idea de la razón”. Cf. H. De Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, p.56.

³⁶ P. Rodríguez, «Iglesia local e Iglesia Universal», p.403.

³⁷ H. de Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, p.56.

³⁸ *Ibid.*, p.32.

³⁹ *Id.*, p. 33.

activa, una, santa, católica y apostólica"⁴⁰. Más precisamente, *Communio notio* descubre el fundamento de este principio de mutua inmanencia en la unidad que la Eucaristía y el Episcopado proporcionan a la Iglesia, los dos constituyen dos realidades recíprocas en el misterio de comunión de la Iglesia⁴¹. J. Ratzinger, durante la presentación de la Carta *Communio notio*, afirmó que la unidad de la Eucaristía y la unidad del episcopado "no son realidades extrínsecas o principios organizativos en relación con la unidad de la Iglesia, sino realidades teológicas que son recíprocamente vinculado e intrínseco al misterio de la Iglesia misma"⁴². La base de esta afirmación es que Cristo instituyó la Eucaristía y el Episcopado como realidades vinculadas. La Eucaristía requiere la sucesión apostólica y el ministerio sacerdotal del obispo:

Toda celebración eucarística legítima del pueblo de Dios requiere la estructura constitutiva de la Iglesia como cuerpo sacerdotal orgánicamente estructurado y, por tanto, el vínculo de comunión de la Iglesia local con su obispo, y de éste con sus hermanos en el episcopado y su cabeza, como colegio sucesor del colegio de los apóstoles⁴³.

Este vínculo entre la Eucaristía y el episcopado es la base de la afirmación de que en cada comunidad local que celebra la Eucaristía en comunión con su pastor, está presente la Iglesia de Cristo⁴⁴. La Eucaristía es el punto de unión de las dos dimensiones de la Iglesia, universal y particular. Por eso, la celebración de la Eucaristía se realiza en unión con el mismo obispo, y por tanto *eo ipso* también con el Papa y todo el colegio episcopal, es decir, en unidad con todo el episcopado, para que la Iglesia se manifieste en su naturaleza más profunda como comunión en Cristo⁴⁵. Una correcta *ecclesiológia eucarística* implica la *simultaneidad* universal y local de la comunión. Quien celebra es siempre la Iglesia universal y local al mismo tiempo. La celebración eucarística requiere una unidad visible con el obispo local y con el colegio episcopal y su Cabeza⁴⁶. Toda celebración válida de la Eucaristía expresa esta comunión universal con Pedro y con toda la Iglesia, o la exige objetivamente, como en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma.

14.1.1.3.1. La Eucaristía como fuente de la Iglesia

La celebración eucarística significa y realiza la unidad de la comunidad celebrante con Cristo. Pero, al mismo tiempo, trasciende los límites locales, ya que *construye* propiamente todo el Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia Católica⁴⁷. La Eucaristía construye la Iglesia Una porque, con la predicación del

⁴⁰ Cn 9.

⁴¹ La Carta *Communio Notio* trata de la comunión de las Iglesias, la Eucaristía y el Episcopado en su parte III con una fuerte afirmación: "La unidad o comunión de las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de su fundamento en la misma fe y en un bautismo común, tiene sus raíces sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado".

⁴² La comunión entre las Iglesias en la unidad de la Iglesia universal tiene su raíz en la Eucaristía" Cf. J. Ratzinger, *Presentación de la carta Communio notio*, 15 de junio de 1992.

⁴³ Cn 14.

⁴⁴ LG 26.

⁴⁵ SC 41. La manifestación principal de la Iglesia tiene lugar en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, en particular en la misma Eucaristía.

⁴⁶ Cn 14.

⁴⁷ En la Eucaristía, "la Iglesia aparece al máximo como organismo-cuerpo de Cristo. No es sólo la comunidad local de fieles la que se reúne ante el altar, sino la Iglesia católica, entera y en su conjunto, la que está presente en cada

Evangelio, reúne a los fieles en comunidades locales para que toda la fraternidad esté unida por el cuerpo y la sangre del Señor⁴⁸. En la celebración eucarística se da el máximo grado de recíproca interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, "porque donde se celebra la Eucaristía está presente la Iglesia en su plenitud, no sólo la Iglesia local, sino también la *Católica*, de la cual habla San Agustín"⁴⁹.

LG 26 continúa diciendo que en toda celebración la comunidad se reúne bajo el sagrado ministerio del obispo, para que se manifieste el símbolo de aquella caridad y de aquella unidad del Cuerpo Místico de Cristo, sin el cual no puede haber salvación. La Eucaristía crea comunión entre los miembros de la Iglesia porque une a cada uno de ellos a Cristo, que es la Cabeza de su cuerpo místico. La unión con Cristo y entre los fieles nace del don eucarístico. Esta unión trasciende la comunidad celebrante concreta, y trasciende el tiempo, uniendo a todos, en la tierra y en el cielo, en el cuerpo de Cristo. Así, la celebración eucarística hace presente a la Iglesia universal en la Iglesia particular, ya que realiza sacramentalmente en ella el cuerpo de Cristo⁵⁰. Por eso, la Iglesia local no puede ser considerada como una parte administrativa de la Iglesia, sino como la *manifestación*, en un solo lugar, del Cuerpo, uno e indivisible, de Cristo. Cuando los fieles reciben su Cuerpo, no reciben "una parte", sino a Cristo en su totalidad (1 Cor 1,13)⁵¹.

Además, por este mismo hecho, construye la Iglesia universal *a partir* de la Iglesia particular donde se celebra la Eucaristía. Por eso, es correcto decir que la Eucaristía engendra tanto la comunión localizada y concreta de los fieles como la comunión universal, ya que ambas son el único cuerpo místico de Cristo. La Eucaristía funda la comunión de las Iglesias a través del tiempo y del espacio, porque la Iglesia que celebra la Eucaristía tiene como identidad el misterio de salvación que actualiza, que es el mismo desde los Apóstoles y el mismo en todas partes⁵².

De esta centralidad de la Eucaristía celebrada en las comunidades locales, algunos han deducido la *autonomía* de la Iglesia particular, en un sentido ajeno y alejado de la comunión universal⁵³. Esto es contrario a una verdadera eclesiología eucarística, porque la Eucaristía exige la comunión universal, que en sí misma significa como el cuerpo de Cristo. Más bien, este sacramento establece la simultaneidad de la Iglesia particular con la Iglesia universal⁵⁴. La Carta en su n.

celebración del sacramento de la unidad". Cf. J.R. Villar, "La teología ortodoxa de la Iglesia local", en P. Rodríguez, *Eclesiología 30 años después de "Lumen gentium"*, Madrid, Rialp, Madrid, 1994, p.241.

⁴⁸ LG 26.

⁴⁹ Cf. CDF, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión. Introducción y comentarios*, Madrid, Palabra, 1995; *Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, a un año de la publicación de la Carta Communionis notio*, pp.177-189.

⁵⁰ Cn 11.

⁵¹ Cf. H. Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », p.166.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp.166-167.

⁵³ H. De Lubac advertía que la debilidad de una eclesiología demasiado estricta, o más bien demasiado incompleta, digamos "eucarística", es que encierra a la Iglesia local en sí misma Cf. H. De Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, p.53.

⁵⁴ J. Zizioulas dice que la naturaleza de la Eucaristía apunta no en el sentido de la prioridad de la Iglesia local, sino en la simultaneidad local-universal. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp.121-122.

11 dice: “Es precisamente la Eucaristía la que hace imposible toda autosuficiencia de la Iglesia particular”. En efecto, la unicidad e indivisibilidad del Cuerpo Eucarístico del Señor implica la unicidad de su Cuerpo Místico, que es la Iglesia una e indivisible. Del *centro* eucarístico surge la necesaria apertura de cada comunidad celebrante, de cada Iglesia particular⁵⁵. La Eucaristía exige e implica la unidad de la totalidad del Cuerpo Místico de Cristo, que es toda la Iglesia y no sólo una comunidad local. Una exigencia que supone signos de unidad con las estructuras visibles de unidad como el primado del Romano Pontífice y el colegio episcopal⁵⁶.

En realidad, la Iglesia particular es plenamente Iglesia en *cuanto* vive en comunión con las demás Iglesias y, sobre todo, con la Iglesia local de Roma y su Obispo, que preside jerárquicamente la comunión universal. Esto lleva a considerar el episcopado como principio de unidad visible de la *communio Ecclesiarum*.

14.1.1.3.2. El episcopado al servicio de la unidad

Los obispos son principios *visibles* de unidad en la Iglesia. Esto es aplicable tanto a nivel universal, del Papa con el colegio episcopal, como en cada Iglesia particular donde el Obispo cumple esta función. La especial relación del ministerio apostólico con Cristo, a través de la unción sacramental del Espíritu, explica por qué el *ordo episcoporum* es el fundamento visible de la unidad de la Iglesia⁵⁷. La jerarquía de la sucesión apostólica es vínculo de comunión porque su función esencial es hacer presente a la cabeza de la Iglesia, Jesucristo, a quien deben estar unidos todos los miembros. Los ministros hacen presente a *Christus Caput* en la comunidad de los fieles, estructurándola como su Cuerpo místico, siendo así el cauce que él mismo utiliza para mantener la Iglesia como tal. Por eso, de los tres lazos de comunión, el lazo jerárquico tiene una relevancia institucional particular por su evidente visibilidad y su carácter estructurante.

El obispo es a la vez cabeza de su Iglesia y miembro del Colegio Episcopal. Estos dos aspectos pertenecen a su condición sacramental y le permiten ser un principio que reúne localmente al único Pueblo de Dios y, al mismo tiempo, integra a su Iglesia particular en la *communio Ecclesiarum*. Estos dos aspectos reflejan la mutua interioridad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares. La *simultaneidad* de los dos aspectos responde al carácter colegial del episcopado: la colegialidad traduce a nivel del *épiscopê* la simultaneidad de la Iglesia en sus dos momentos, local y universal.

Inicialmente, la Iglesia de Cristo, la Iglesia universal con sus propios elementos, se hace presente en cada Iglesia particular a través de la *sacra potestas*

⁵⁵ H. Legrand desarrolla esta consecuencia de la fundación eucarística de la Iglesia local por la imposibilidad de su autarquía. Cf. H.M. Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », p.167.

⁵⁶ Cn 11. “También por esto, la existencia del ministerio petrino, fundamento de la unidad del episcopado y de la Iglesia universal, está en profunda correspondencia con la naturaleza eucarística de la Iglesia”.

⁵⁷ “La especial relación del oficio apostólico con Cristo en el Espíritu explica cómo el *ordo episcoporum* constituye el fundamento visible de la unidad de la Iglesia”. Cf. P. Anciaux, *L'Épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal*, pp.91-92.

de su obispo⁵⁸. Este último, como miembro del colegio episcopal, lo hace presente en su Iglesia. Porque al estar en comunión con los demás *jefes* episcopales de las demás Iglesias, representa la comunión universal en su Iglesia local⁵⁹. Así, los elementos estructurales de la Iglesia universal están presentes en la realidad de la Iglesia particular, para que ésta pueda reflejar y realizar de manera localizada la Iglesia universal. Más profundamente, el obispo *configura* su Iglesia a imagen de la Iglesia universal, porque configura la porción del Pueblo de Dios que le ha sido encomendada como Cuerpo de Cristo, parte *última* de la Iglesia universal.

En un segundo tiempo, el obispo como cabeza de su Iglesia la hace presente en la *communio Ecclesiarum*. Esto implica la afirmación de la prioridad de lo universal, pero hay que tener cuidado de no romper la inmanencia mutua. Pues este segundo momento no es de menor importancia. Cuando el obispo, como representante de su Iglesia, entra en comunión con el resto del *Ordo episcoporum*, se encuentra en un momento constitutivo de la Iglesia universal. Porque esto no existe fuera de las Iglesias locales, sino dentro de ellas como su comunión.

De este modo, el episcopado se articula correlativamente a las dimensiones universal y particular de la Iglesia. El primado de lo universal aparece cuando consideramos el misterio de la Iglesia. La esencia de la misión que Cristo encomienda a sus apóstoles y sucesores es la construcción de la comunión entre todos los hombres con Dios como realidad universal. A su vez, esta unidad universal se realiza en porciones que existen en mutua inmanencia con el todo. Los obispos cumplen este propósito con su doble condición de miembros del colegio y representantes de sus Iglesias, incorporándolas a la *communio Ecclesiarum*⁶⁰.

La unidad de la Iglesia se sustenta, pues, en la unidad visible del episcopado. Como la Iglesia de Cristo, que es un “cuerpo de Iglesias”, tiene a su cabeza una Iglesia, la de Roma, su unidad se realiza del mismo modo en el cuerpo o colegio de obispos cuya cabeza es el Romano Pontífice⁶¹.

La Eucaristía y el Episcopado iluminan la mutua inmanencia entre la Iglesia universal y la Iglesia local, ya que todos los obispos constituyen un solo *episcopado*, y todas las celebraciones eucarísticas son una sola y misma *Eucaristía*⁶². A su vez, entre la Iglesia universal y la Iglesia particular, hay una prioridad de lo universal sobre lo particular. Baste decir por el momento que esta prioridad se manifiesta también en la Eucaristía y en el Episcopado, ya que el depósito del único sacrificio de Cristo encargado de ser actualizado en todo lugar y en todo tiempo ha sido confiado al colegio de los Doce dirigido por Pedro.

⁵⁸ El ministerio del obispo tiene esta importancia, por su vinculación con el colegio episcopal, sucesor del colegio apostólico. El obispo nunca puede ser considerado aisladamente, en sí mismo. Cf. G. Ghirlanda, « La dimensione universale della Chiesa particolare », in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 9, 1996, p. 13.

⁵⁹ Cf. H. Legrand, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église », in *La charge pastorale des évêques*, Paris, Cerf, 1969, p. 115.

⁶⁰ J. Ratzinger, « Iglesia universal e Iglesia particular. El cometido del obispo », p. 59.

⁶¹ “Este vínculo de unión colegial es propio de cada Iglesia particular con todas las demás, de cada cabeza de la Iglesia con todas las demás. Y dentro de esta red universal que forma la única “Iglesia de Dios”, hay un centro, “un punto de referencia obligado”: la Iglesia particular de Roma que está gobernada por el sucesor de Pedro, el primero de los Doce». H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, p. 101.

⁶² Cn 14.

14.1.1.4. Manifestaciones de la inmanencia mutua

En la vida de la Iglesia hay diversas manifestaciones de la inmanencia mutua entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. Por ejemplo, en el campo de las misiones, es toda la Iglesia la que tiene la responsabilidad de evangelizar hasta el fin del mundo⁶³. Esta no es sólo tarea de la Iglesia universal, del Romano Pontífice y de algunos institutos religiosos, aunque se practica desde el siglo XVII. En el siglo XX se acentuó aún más la responsabilidad misionera de todo el episcopado⁶⁴, es decir, de toda la Iglesia a partir de todas sus realizaciones locales. La expansión misionera es una manifestación clara de que la Iglesia universal actúa *en y desde* las Iglesias locales.

Otras manifestaciones vitales se pueden observar en las diferentes instituciones que desarrollan actividad supra diocesana. Los ordinariatos militares y las prelaturas personales pertenecen a la propia organización de la estructura jerárquica y pastoral de la Iglesia. Y como tales, son organizaciones de la Iglesia universal al servicio de Iglesias particulares en necesidades eclesiales particulares⁶⁵.

Otro tipo de instituciones son aquellas donde los obispos actúan como representantes de sus Iglesias. Las conferencias episcopales son instituciones que manifiestan la comunión regional de las Iglesias, la mutua interioridad entre ellas. Los sínodos de los obispos, en cambio, demuestran la preocupación de todas las Iglesias por la *communio Ecclesiarum*. Sin embargo, en este apartado queremos detenernos en una de las dos consecuencias de la inmanencia recíproca: la interioridad del colegio episcopal y su cabeza en las Iglesias locales⁶⁶.

14.1.1.4.1. Interioridad del colegio episcopal y de su cabeza en cada Iglesia

El Papa y el colegio episcopal son elementos propios de la eclesialidad en la Iglesia universal. Ambos tienen la particularidad de no ser deducibles de las Iglesias particulares, como hemos dicho anteriormente. Aunque se basan en la realidad concreta de las Iglesias, en cuanto obispos, el primado y el colegio como tales son instituciones que trascienden lo local. Son estructuras de la Iglesia al servicio de la *communio Ecclesiarum*. Según Y. Congar, la pluralidad o multiplicidad de Iglesias locales constituye, queramos o no, un todo que tiene sus propias exigencias de conjunto, requisitos específicos, que exigen determinadas estructuras⁶⁷.

La autoridad del Papa es verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también *inmediata*, sobre todos, tanto pastores como fieles⁶⁸. Por la naturaleza misteriosa de la Iglesia, esta inmanencia de autoridad suprema en la

⁶³ Jn. 20, 21.

⁶⁴ Pío XII, *Fidei donum*, sobre la expansión de la Iglesia en el mundo, 1957.

⁶⁵ Cn 16. Por su carácter suprarradiocesano, enraizado en el ministerio petrino, todas estas realidades eclesiales son también elementos al servicio de la comunión entre las diversas Iglesias particulares.

⁶⁶ La otra manifestación de la inmanencia mutua es la incorporación de los fieles a la Iglesia de Cristo.

⁶⁷ Cf. Y. Congar, *Mysterium salutis. IV, 1: La Iglesia. El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 415.

⁶⁸ Cn 13.

Iglesia particular no anula el poder ordinario, propio e inmediato que posee su obispo, sino que lo afirma y corrobora⁶⁹. Esto puede suponer canónicamente una duplicidad de jurisdicciones, reflejando la “simultaneidad” teológica Iglesia particular-Iglesia universal.

La Carta *communio notio* enseña que para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia debe estar presente allí, como elemento propio, la autoridad suprema de la Iglesia: el colegio episcopal con su cabeza el Romano Pontífice, y nunca sin él⁷⁰. Una Iglesia local sólo se realiza plenamente en comunión con las demás Iglesias locales y con el sucesor de Pedro⁷¹. Por eso, las Iglesias que no están en comunión con Roma se ven *disminuidas* en su eclesialidad, ya que les falta uno de sus constituyentes internos⁷². Por eso, debemos ver el ministerio del Sucesor de Pedro no sólo como un servicio *global* que llega desde *fuera* a cada Iglesia particular, sino también como perteneciente a la *esencia* de cada Iglesia particular desde *dentro*⁷³. El primado y el colegio episcopal son anteriores a ellas porque son los principios de su unidad visible, como plenos representantes de Cristo Cabeza para todas las Iglesias que forman su Cuerpo místico. El ministerio petrino es expresión visible de la unidad del Cuerpo eucarístico, del que nace el único Cuerpo de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y por tanto no es una realidad puramente organizativa, exterior a la verdadera esencia de la comunión, a ser la Iglesia del Señor⁷⁴. Y como esta comunión es la que está presente en cada Iglesia particular, está presente con sus elementos fundamentales.

El colegio y su cabeza son expresión necesaria de esta fundamental interioridad recíproca entre la Iglesia universal y la Iglesia particular⁷⁵, manifestación de la presencia, *in quibus*, de la primera en la segunda, y, de la existencia, *ex quibus*, del primero al segundo.

El colegio episcopal y su Cabeza son interiores a cada Iglesia especialmente en la celebración Eucarística. Traduce al “nivel de la *communio hierarchica* la interioridad de la Iglesia universal en la Iglesia particular⁷⁶”. Como dijimos más arriba, esto se explica porque el Cuerpo de Cristo se realiza en la Eucaristía, lo que requiere la presencia de los representantes visibles de su Cabeza, el Papa y el colegio episcopal.

En resumen, las dos estructuras principales de la *communio Ecclesiarum*, la Eucaristía y el episcopado, están en la *esencia* misma de cada Iglesia local. Así, las Iglesias locales manifiestan la Iglesia universal actualizando los dones de la

⁶⁹ Cf. G. Ghirlanda, « La dimensione universale della Chiesa particolare », p.21.

⁷⁰ Cn 13.

⁷¹ Cf. L. Villemin, « Le diocèse est-il une Église locale ou une Église particulière ? Quel est l'enjeu de ce vocabulaire ? », in H. Legrand-C. Théobald, *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, p.80.

⁷² Cn 17.

⁷³ Cn 13.

⁷⁴ No es una añadidura exterior a las Iglesias particulares ya completas en sí mismas y autosuficientes, sino que tal unidad es un principio constitutivo de la Iglesia particular como tal. Cf. J. Ratzinger, *Presentación de la carta Communionis notio*, el 15 de junio de 1992, p.106-107. Cf. Cn 18.

⁷⁵ Cn 13.

⁷⁶ Cf. “Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, a un año de la publicación de la carta *Communio notio*”, p. 184 in [L’*Osservatore Romano*, 23-VI1993], in CDF, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, Madrid, Palabra, 1994, pp. 177-189.

salvación a través de la predicación y la celebración. La Iglesia universal es apostolicidad efectivamente recibida y vivida en toda su fecundidad en las Iglesias locales en comunión⁷⁷.

14.1.1.4.2. Prioridad de la Iglesia universal

Inseparable del principio de la mutua inmanencia es el principio de la prioridad de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares como tales. La Iglesia universal cuya prioridad ontológica y temporal se afirma es esta Iglesia del misterio visiblemente manifestada en Jerusalén⁷⁸. La prioridad de la *Ecclesia Universalis* se afirma en el segundo sentido que ya hemos mencionado.

La Carta *Communio notio* afirma la prioridad *cronológica y ontológica* de la *Ecclesia Universalis* manifestada en Pentecostés, pero también se explicitan a lo largo de la Carta varios grados de esta prioridad de la Iglesia universal sobre la Iglesia local, como la prioridad *histórica* a cada Iglesia local y la prioridad *teológica* de la Iglesia universal. Este último incluye, por ejemplo, la prioridad de indefectibilidad; la prioridad de la unidad y la prioridad estructural de la Iglesia universal, la prioridad genética de la Iglesia universal.

En esta perspectiva, la Iglesia universal tiene una prioridad porque es el depósito de la eclesialidad original, que tiene su origen último en la Iglesia de Pentecostés. Esta eclesialidad está primero en la Iglesia universal, como espacio donde se conserva para ser comunicada a cada nueva Iglesia que nace.

En síntesis, este enfoque ofrece dos perspectivas sobre la prioridad de la Iglesia universal: como *causa generadora* de eclesialidad, porque contiene el ministerio apostólico; y como *efecto*, como comunidad de todos los salvos que existe y actúa en la *communio Ecclesiarum*. La universalidad *causal* alcanza la universalidad *efectiva*, siendo recibida en el signo e instrumento que son las Iglesias locales y operando desde ellas⁷⁹.

A modo de conclusión, en general, no se puede hablar de la prioridad temporal de la Iglesia universal a nivel de *communio Ecclesiarum*, ya que las dos dimensiones existen en inmanencia simultánea desde Pentecostés⁸⁰. Desde el punto de vista sacramental, no parece posible hablar de la prioridad de la Iglesia universal sobre las Iglesias particulares, ya que las dos dimensiones poseen sincrónicamente la plenitud de los sacramentos y la totalidad del misterio de la Iglesia⁸¹. Esto es particularmente cierto para la Eucaristía, pero también para el bautismo, ya que la incorporación a la Iglesia es “como un acto único, bidimensional, uno universal y

⁷⁷ Cf. B.-D. De La Soujeole, *Il sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato, Pimme, 2000, pp.423-424.

⁷⁸ Cf. “Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, a un año de la publicación de la carta *Communio notio*”, pp.180-181.

⁷⁹ Cf. B. Sesboüe, *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990, p.431.

⁸⁰ Cf. A. Cattaneo, «La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare», p.535.

⁸¹ En la celebración de la Eucaristía se realiza y manifiesta al máximo la recíproca interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, porque donde se celebra la Eucaristía está presente la Iglesia en su plenitud, no sólo la Iglesia local, sino también la *Catholica*. Iglesia, de la que habló San Agustín. Cf. *Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, un año después de la publicación de la carta Communio notio*, p.183.

otro local, pertenecer a la Iglesia universal y pertenecer a una Iglesia particular constituyen una sola realidad cristiana”⁸².

Afirmada esta mutua interioridad, se puede identificar una prioridad de la Iglesia universal bajo un doble aspecto. Desde el punto de vista teológico, la Iglesia universal tiene una prioridad que excluye la autosuficiencia de las Iglesias particulares en su singularidad⁸³. Tal prioridad se basa en el hecho de que la Iglesia universal conserva a través del ministerio apostólico del colegio episcopal la sustancia eclesial que Cristo y el Espíritu Santo han dado a su Iglesia. Esta eclesialidad de la *communio Ecclesiarum* es compartida en cada Iglesia local. Por otro lado, podemos distinguir otro tipo de prioridad desde el punto de vista de la existencia histórica y material de la Iglesia. Se podría hablar de cierta prioridad existencial de la Iglesia local⁸⁴, ya que la Iglesia universal existe en las Iglesias particulares. La Iglesia del misterio se hace presente en la Iglesia particular en la forma de *communio Ecclesiarum*. En la Iglesia particular está la Iglesia de Cristo en tanto que vive en comunión con todas las Iglesias locales. Estas diferentes “prioridades” responden a los diferentes tipos de causas que pueden coexistir para producir un mismo efecto, implicándose unas a otras; y, al mismo tiempo, unos pueden tener prioridad sobre otros según el aspecto que se considere. Así, la *causalidad teológica* corresponde a una prioridad de la Iglesia universal, mientras que la *causalidad material* corresponde a la prioridad de las Iglesias particulares. En cuanto al fin, la prioridad es la única Iglesia de Cristo.

Nuestro desarrollo para hacer explícita la inmanencia mutua entre la Iglesia universal y la Iglesia universal, como requisito previo para la valorización de la Iglesia local en la Iglesia, frente a cierta tendencia, motivada por una hermenéutica errónea de los textos conciliares a seguir el ejemplo del SC 41, que quiso hacer de la Iglesia local una entidad eclesial autónoma, autosuficiente, dándose la eclesialidad y la esencia de la Iglesia de Cristo. Una doble redefinición del episcopado y de la Iglesia local pasa necesariamente por la articulación de una inmanencia mutua entre la Iglesia local y la Iglesia universal. Hecho esto, ya podemos proyectar, desde esta articulación, algunas perspectivas para una nueva comprensión de la Iglesia local en la Iglesia-familia.

14.2. Episcopado e Iglesia local. Interconexiones

Según H. Legrand, citado extensamente en nuestra investigación, una de las peticiones de los obispos en relación con la doctrina conciliar del episcopado es la revalorización del obispo en la Iglesia local y en toda la Iglesia. Nos centraremos en este apartado en la primera parte de esta afirmación: la interconexión o inserción mutua entre la Iglesia y el episcopado en la Iglesia-familia.

⁸² *Ibid.*, p.182-183.

⁸³ Esta visión contrasta con ciertas ideas de J.M. Ela presentadas en los capítulos anteriores. Ir en la dirección de la afirmación de la Iglesia-familia como Iglesia-sujeto no puede en modo alguno ir en la dirección de la afirmación de una autosuficiencia y autonomía de la Iglesia particular, que se separaría de la Iglesia universal.

⁸⁴ Cf. B. Sesboüe, *Pour une théologie œcuménique*, p.431.

Desde un punto de vista histórico, la teología del episcopado en los primeros siglos de la Iglesia pone de relieve esta relación tan estrecha entre el obispo y la Iglesia. El obispo aparece, pues, en una relación original con la comunidad que preside, hasta el punto de que no se puede ser obispo sin un vínculo directo con una Iglesia específica. Extraeremos las consecuencias de esta relación intrínseca con respecto al problema de nuestra investigación. Desde un enfoque dialéctico, cómo revalorizar el episcopado en el contexto de la Iglesia local, y cuáles son las consecuencias a nivel eclesiológico?

14.2.1. Proceso de devaluación del episcopado a nivel de la Iglesia local y de la Iglesia universal

El análisis de la historia de la teología del episcopado revela un conjunto de datos que han llevado a una desarticulación del obispo a la Iglesia local, así una teología del episcopado inculturada desde la Iglesia-familia permite restablecer el episcopado en el corazón y centro de la Iglesia local, con la misión de tutelar el episcopado y las Iglesias locales, en un proceso de centralización del poder primacial.

14.2.1.1. El Código de 1983 que afloja el vínculo del obispo con su Iglesia

Sin entrar en un estudio exhaustivo de la aportación del Código de 1983 a la teología post conciliar del episcopado, hemos reconocido y valorado de forma muy positiva sus opciones conducentes a una nueva comprensión del episcopado en la Iglesia: estrecha dependencia del obispo en relación con el Papa, por ejemplo. Si bien estas opciones marcan por su novedad y claridad, no pudieron sin embargo limitar o poner fin a la excesiva centralización de Roma. Hacer de los obispos y de las Iglesias locales sujetos de derecho capaces de autonomía en el sentido de una afirmación de su identidad específica. La impresión clara al cierre del Código es más bien mixta frente al auge cada vez más fuerte del deseo de uniformidad en la Iglesia, cada vez más guiada desde Roma, en detrimento de las Iglesias locales.

Además, en su estructura⁸⁵, el Código habla primero de los obispos y luego de las Iglesias particulares, en cuanto que la autoridad, la jerarquía son datos primarios en relación a la definición de la Iglesia local. El movimiento contrario, de la Iglesia local al Papa, podría haber estado más en línea con la estructura de LG. La aproximación al Código revela un hecho que marcará posteriormente la teología del episcopado, al aumentar la distancia entre la Iglesia local y el obispo: el colegio episcopal se sitúa, pues, como una entidad que flota, independientemente, por encima de las Iglesias locales. *Apostolos suos* y LG 22 confirman esta visión autónoma del colegio episcopal, contraria a la perspectiva del CD 11 que construye una teología de la Iglesia diocesana antes de hablar de su pastor⁸⁶. Otra prueba de la opción tomada por el Código es su elección de utilizar el neologismo *Iglesia*

⁸⁵ El *CIC* adopta el siguiente sistema: en su libro II, considera, en la primera parte, el estatuto de los fieles, clérigos y laicos, y, en la segunda parte (sección I), el poder supremo en la Iglesia y el colegio de obispos, de modo que sólo después de haber tratado con los obispos, considera las Iglesias particulares o diócesis (Parte II Sección II).

⁸⁶ Cf. H. Legrand, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », pp. 461-509.

*particular*⁸⁷ en lugar de *Iglesia local* para hablar de las diócesis que, tras Vaticano II, fueron consideradas como porciones y partes de la Iglesia universal, volviendo a la nociva y dialéctica inadecuadamente eclesiológica “Iglesia universal-Iglesia particular”. Por eso el Código promueve la comprensión de la diócesis como parte de la Iglesia frente a la Iglesia universal, situación que obliga a la diócesis a disolver su *particularidad* y a fundirse como individuo sin identidad en la masa anónima y devoradora que es la Iglesia universal. Por tanto, como era de esperar, el Código continúa, negando la particularidad de la Iglesia local, manteniendo a cada obispo, a la Iglesia local y al colegio episcopal bajo la autoridad y el centralismo de Roma, desconociendo las grandes afirmaciones de LG 27 que hizo obispos, no lugartenientes del Papa sino vicarios y legados de Cristo, y no como los vicarios de los pontífices romanos, afirmación ausente en el Código, reservando esta vez, en el canon 331, exclusivamente al Papa el título de “Jefe del colegio episcopal, Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia”; su situación en la Iglesia, tal como la define el Código, tiende hacia una autocracia papal: incluso para los obispos y el colegio episcopal “contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice no hay apelación ni recurso⁸⁸”, mientras que “corresponde al Romano Pontífice, según las necesidades de la Iglesia, elegir y promover las formas en que el colegio episcopal ejercerá colegialmente su oficio con respecto a toda la Iglesia (can. 337, § 3)”. Otros hechos del Código confirman nuestro presentimiento: el juramento de fidelidad⁸⁹ al Papa que debe hacer el obispo recién nombrado, y que lo somete a las penas contenidas en *Ad Tuendam Fidem*⁹⁰. Para H. Legrand “el estatuto de un obispo católico frente al Papa no es muy diferente del del vicario general frente a su obispo, como se explica en el can. 480”⁹¹. Con esta afirmación del poder papal en detrimento del obispo y de la Iglesia local, el Código viene a retomar con mano muy fuerte lo que Vaticano II había concedido generosamente, un retorno a la teología de Trento y del Vaticano I, diríamos.

14.2.1.2. El debilitamiento del estatuto de las conferencias episcopales: *Apostolos suos* y *Ad tuendam Fidem*

Contrariamente a la propuesta innovadora de LG 23 que había querido hacer protagonistas a las conferencias episcopales organismos similares a los patriarcados de la Iglesia antigua, en la comunión eclesial, un conjunto de hechos, provenientes de ciertos documentos magisteriales en particular *Apostolos suos* y *Ad tuendam*

⁸⁷ El Código revisado nunca utiliza la expresión *Iglesia local* sino constantemente el neologismo *Iglesia particular* para designar técnica y exclusivamente a la diócesis. Como ya hemos indicado, no vamos a entrar en la discusión eclesiológica desde el punto de vista terminológico entre el uso de *diócesis* o *Iglesia local*, no habiendo hecho el Concilio una elección absoluta de una de sus expresiones en detrimento de la otra. Cf. H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1971, pp. 29-42.

⁸⁸ CIC, Can. 333, §3.

⁸⁹ Este juramento de fidelidad existe desde el 1 de julio de 1987. Sorprendentemente, nada se dice de la fidelidad del obispo a la Iglesia local que preside, menos aún al colegio y a la Iglesia regional.

⁹⁰ Un obispo que no está de acuerdo públicamente con el Papa en cualquiera de los muchos temas cubiertos por *Ad Tuendam Fidem*, podría ser “castigado con una pena justa” que, sin llegar a la excomunión, normalmente incluiría la privación de su cargo, si perseveraba en su cargo después de haber sido debidamente advertido.

⁹¹ H. Legrand, «Les évêques, les Eglises locales et l'Église entière. Evolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », p. 469.

Fidem, lamentablemente impedirá la realización de este deseo, convirtiéndolas así en meros órganos de cooperación práctica entre los obispos de un país. Si bien, más tarde, en 1988, un documento de la Congregación de Obispos volvió sobre este deseo, invitando a que "se estudie el estatuto de las conferencias episcopales y en particular su autoridad doctrinal"⁹². La respuesta a este deseo será inequívoca, en forma de sentencia *ex cathedra*, a pesar de las propuestas de los teólogos sobre la cuestión: las conferencias no tenían autoridad doctrinal y tampoco podían ser expresión verdadera de colegialidad porque, por derecho divino, sólo el Papa puede enseñar a toda la Iglesia, teniendo el obispo magisterio sólo para su propia Iglesia, excepto en un concilio ecuménico⁹³.

Del lado de *Apostolos suos*,⁹⁴ la existencia de conferencias episcopales está suspendida del acto de la Santa Sede que las instituye y determina estrictamente sus poderes; este motu proprio sustrae a estas mismas conferencias el magisterio auténtico en las condiciones en que lo ejercieron según el Código 1983⁹⁵; de ahora en adelante, ya no podrán ejercer magisterio a menos que lo decidan por unanimidad; o si falta, salvo que se recurra a la *recognitio* romana⁹⁶. De los obispos se espera que sean simples transmisores de la enseñanza del magisterio: reunidos en la conferencia episcopal, se preocupan sobre todo de seguir el magisterio de la Iglesia universal y de darlo a conocer oportunamente a las personas que se les encomiendan⁹⁷.

En cuanto a la obediencia al magisterio, este documento confirma, pues, la visión de la uniformidad al hacer de los obispos meros relevos de la Santa Sede, y de las conferencias episcopales, meros órganos administrativos, sin magisterio doctrinal, no siendo buenos órganos para la interpretación auténtica de la fe en sus Iglesias, los obispos de una conferencia episcopal no pueden, por tanto, expresarse con derecho, y juntos, sobre la fe y la revelación. Cabe señalar que tres semanas antes había aparecido *Ad tuendam Fidem*, cuya principal preocupación era recordar a los obispos el deber de obediencia al magisterio, asegurándolo si fuera necesario mediante penas canónicas⁹⁸.

Desde un punto de vista puramente eclesiológico, *Apostolos suos* vuelve a la afirmación de LG 23 sobre la relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia

⁹² Cf. *Relatio finalis*, C 8. Según H. Legrand, este texto del *Instrumentum laboris* no ha sido publicado oficialmente. Encontramos su espíritu en G. Mucci, "Conferenze episcopali e corresponsabilità dei Vescovi", en *Civiltà Cattolica*, 1985, II, pp. 417-429.

⁹³ Cf. H. Legrand, J. Manzanares, A. Garcia y Garcia, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris, Cerf, 1988.

⁹⁴ *Ap.* S 13 ; 21.

⁹⁵ Cf. AAS 90, 1998, pp.641-658 ; DC 95, 1998, pp.751-759.

⁹⁶ CIC, Can 753. Los obispos que están en comunión con la cabeza del colegio y sus miembros, separadamente o unidos en conferencias episcopales o en concilios plenarios, son los auténticos doctores y maestros de la fe de los fieles confiados a su cuidado; a este auténtico magisterio de sus obispos, los fieles están obligados a adherirse con religiosa reverencia de espíritu".

⁹⁷ *Ap.* S IV, art. 12: "Para que las declaraciones doctrinales de la conferencia de obispos constituyan un magisterio auténtico y sean publicadas, es necesario que sean aprobadas por unanimidad de los obispos miembros o que, aprobadas en sesión plenaria, al menos por los dos tercios de los preladados teniendo voz deliberante, obtienen el reconocimiento (*recognitio*) de la Santa Sede".

⁹⁸ *Ap.* S 21.

católica " en y desde las Iglesias particulares que existe la Iglesia católica, una y única", después de repetir que la Iglesia universal "es una realidad ontológica y cronológicamente anterior a toda Iglesia particular singular"⁹⁹, el motu proprio afirma, sin duda por analogía, que "el colegio episcopal es una realidad anterior al oficio de cabeza de un Iglesia particular, y quiere dar como prueba de ello, como ya hemos señalado, los numerosos obispos sin diócesis. Vemos que este documento logra hacer de las Iglesias locales partes subordinadas de un todo que por sí solo tendría plenitud porque ante todo desarticula la correlación entre obispos e Iglesias. La perspectiva de una comunión de Iglesias locales, sujetos de derecho e iniciativa, dentro de la comunión de toda la Iglesia, está cubierta por la comunión jerárquica.

Esto equivale a decir que las Iglesias locales no pueden tener un testimonio de fe que difiera, en su expresión, aunque sea un poco, del magisterio pontificio. En el campo disciplinario donde muchas materias son libres, tampoco están autorizadas a hacer la más mínima sugerencia, ni siquiera en forma de deseo. La misma regla se aplica, *de facto*, en el contexto de los sínodos ante el Papa, incluidos los sínodos continentales, cuya responsabilidad misma parecería requerir la posibilidad de emitir tales votos.

De lo anterior, se advierte una cierta regresión del magisterio de la Iglesia en el reconocimiento del obispo y de la Iglesia local como sujetos con derecho de iniciativa y pleno derecho. Es evidentemente un retorno a la eclesiología y al espíritu preconiliar. Los esfuerzos encaminados a la restauración del episcopado, la mejora del colegio episcopal, mediante el establecimiento de conferencias episcopales, han perdido el aliento y toda esperanza de una verdadera reforma.

14.2.1.3. Una nueva centralización: la curia romana

El proceso de centralización romana no es otra cosa que el movimiento lógico de este proceso de desvalorización del obispo y de la Iglesia local. Despojamos a la base de un poder de oficio para ubicarlo y maximizarlo en manos de los sujetos en lo más alto del escalafón. Sin embargo, Vaticano II, como hemos mostrado en los capítulos anteriores, había trabajado para revalorizar el episcopado y la Iglesia local, y para reducir el peso cada vez mayor e invasor de la curia romana, que llegó a convertirse en un sínodo permanente, a una especie de Iglesia dentro de la Iglesia¹⁰⁰, asfixiando las legítimas iniciativas de los obispos y de las Iglesias locales a la expresión auténtica de la fe en espacios culturales y geográficos bien definidos. Cada vez más, tendemos hacia la uniformidad y la estrechez de las visiones de la Iglesia. Algunos invitan a Roma cada vez más a ser un centro de escucha sinodal que un inmenso sistema burocrático frío, inerte y sin contacto con la base de la Iglesia, el *humus* eclesial. Algunos piden "más espacio para las autoridades de las Iglesias particulares y más confianza en ellas", incluso "hacia una comunión *pluricéntrica*, invitándonos a distinguir la unidad de la uniformidad", a salir del modelo uniforme y único, a abrazar controladamente la pluralidad, que es signo de

⁹⁹ Cf. AAS 90, 1998, pp. 457-46 ; DC, 95, 1998, pp. 651-653.

¹⁰⁰ Ap. S 12.

universalidad, por tanto de catolicidad. Muy extraño que algunos lleguen a llamar a la Iglesia católica *católica*, es decir universal, combinando diversidad, pluralidad y unidad¹⁰¹.

Estas tres situaciones que acabamos de analizar, cada una a su manera, no permiten una buena valoración del episcopado dentro de la Iglesia local y de la Iglesia universal, como la Iglesia local dentro de la Iglesia de comunión. En la Iglesia-familia de Dios en África, se abren, pues, caminos en el sentido de redescubrir la relación original frente a este empobrecimiento de la tradición relativa al episcopado, por ejemplo por una doble revalorización: la de la obispo en su Iglesia local, y la de la *communio episcoporum* dentro de la *communio Ecclesiarum*.

14.2.2. Revalorización del episcopado

Este proceso que es realmente el de una nueva valoración de la figura del obispo, ya sea en la Iglesia local o en toda la Iglesia.

14.2.2.1. La revalorización del obispo en su diócesis

Si Vaticano II se caracterizó por un fuerte deseo de restauración del episcopado, hay que reconocer en el post concilio la realización real de este proceso que conducirá a la revalorización del obispo y de las Iglesias locales. En cuanto al episcopado mismo, dos momentos son característicos de este proceso y de una consiguiente producción magisterial: durante y después del concilio.

14.2.2.1.1. Durante Vaticano II: *Pastorale munus*

Antes de la promulgación de LG y CD, en pleno concilio, Pablo VI había promulgado, cuando la segunda sesión del estaba llegando a su fin, el 30 de noviembre de 1963, un motu proprio *Pastorale munus* por el cual el Papa atribuía derechos, facultades y privilegios a los obispos que antes tenían sólo por medio de facultades quinquenales, con el fin de “acceder voluntariamente a las peticiones de los obispos y hacerles las concesiones que realcen su dignidad episcopal, haciendo más eficaz y sin trabas su carga pastoral¹⁰²”. Y el 15 de septiembre de 1965, por el mismo procedimiento, instituirá el Sínodo de los Obispos, que lamentablemente sigue siendo un órgano al servicio del primado papal.

14.2.2.1.2. Después del concilio: *De episcoporum muneribus y Ecclesiae Sanctae*

En el período posterior al concilio, con miras a recibir y aplicar las recomendaciones del concilio, se publicarán dos documentos de gran importancia.

De episcoporum muneribus que establece un régimen de *reserva* al de la concesión de poderes a los obispos por el soberano Pontífice¹⁰³. En clara aplicación de LG 23, en adelante los obispos tienen en sus diócesis todas las facultades para

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Pablo VI, Motu proprio, *Pastorale Munus*, Sobre los poderes y privilegios concedidos a los obispos, 1963.

¹⁰³ AAS 58, 1966, pp. 467-472; DC 63, 1966, pp. 1249-1254.

el ejercicio de su ministerio episcopal, reservándose el Papa sólo algunas de ellas para el bien de toda la Iglesia.

Ecclesiae Sanctae que atribuye al obispo nuevos socios institucionales dentro de su Iglesia local¹⁰⁴. Podemos citar el consejo presbiteral (n. 15), el consejo pastoral (n. 15), guardando silencio sobre el sínodo diocesano, pero precisando el estatuto de las conferencias episcopales (n. 41). También pone los primeros hitos para una renovación de las relaciones con los religiosos (nn. 22-40). Al mismo tiempo inicia una mayor correlación entre el obispo y su Iglesia, integrando mejor la figura del coadjutor y del auxiliar (nn. 13-14), introduciendo un límite de edad en el cargo (n. 11). Esta correlación se reforzará aún más, en 1988, con la prohibición de elegir un auxiliar como presidente de la conferencia episcopal¹⁰⁵.

14.2.2.2. La revalorización del episcopado dentro de la Iglesia universal

Como era de esperar, una revalorización del obispo dentro de la Iglesia local conduce necesariamente a la valorización del episcopado a nivel de toda la Iglesia. Aquí, tiene lugar a dos niveles: la conferencia episcopal y el nombramiento de obispos en la curia romana.

14.2.2.2.1. Conferencias episcopales

En el capítulo dedicado a la Iglesia regional, hemos destacado los elementos importantes relacionados con la historia de las conferencias episcopales. Son obligatorios por Vaticano II donde aún no existían, el Código les dedica un lugar importante¹⁰⁶, al igual que el CD¹⁰⁷. Siguiendo el ejemplo del CELAM, que ya existía antes del concilio, verán la luz varias reuniones bilaterales y también agrupaciones de conferencias continentales o regionales. Incluso si su estatus canónico y magisterial está estancado, su interés es sin embargo muy considerable en el surgimiento de una conciencia de Iglesia regional, que ya puede desempeñar un papel en la comunión de las Iglesias entre sí dentro de la catolicidad.

14.2.2.2.2. Nombramiento de obispos diocesanos en la curia romana

Históricamente, todo comenzó en 1967 cuando siete obispos diocesanos, sin residencia en Roma, pasaron a formar parte de la Plenaria de ciertos dicasterios¹⁰⁸. Este movimiento conducirá a la reforma de la curia romana: primero se hará más internacional para reflejar la universalidad de la Iglesia, adoptando una nueva configuración consecuente a partir de 1967 con la aparición de nuevos órganos¹⁰⁹, y finalmente en 1988, la promulgación de una nueva constitución, *Pastor Bonus*, que subraya su función como instrumento al servicio del Papa¹¹⁰.

¹⁰⁴ AAS 58, 1966, pp. 757-787; DC 63, 1966, pp.1441-1470.

¹⁰⁵ AAS 81, 1989, p.388; DC 86, 1989, p. 414.

¹⁰⁶ CIC, Can. 447-459.

¹⁰⁷ CD 38.

¹⁰⁸ Cf. Motu proprio *Pro Comperto sane*, DC 64, 1967, pp.1475-1478.

¹⁰⁹ Estos son los nuevos secretariados, en particular para la unidad de los cristianos, el diálogo interreligioso, Justicia y Paz.

¹¹⁰ Cf. Constitución *Pastor Bonus* ; DC 85, 1988, pp. 897-912 ; pp.972-983.

14.2.2.3. Una síntesis de la nueva imagen del obispo: el Directorio *Ecclesiae Imago*

El 22 de febrero de 1973, la Congregación para los Obispos publicó el directorio *Ecclesiae Imago*¹¹¹. En opinión de algunos, encontramos allí el fruto más consumado, a nivel pastoral y canónico, de la acogida de las peticiones de Vaticano II sobre el ministerio del obispo. Por ejemplo, nos llaman la atención los siguientes avances: el obispo se benefició de una inserción bipolar a nivel de sus relaciones. Su ministerio es un ministerio de/en relación. El directorio lo sitúa tanto en su propia Iglesia, en particular en su relación con las parroquias, con los diversos consejos, con el sínodo diocesano, como en su relación con la conferencia episcopal, el Papa, el colegio episcopal, los sínodos y los concilios particulares. Se trata, sin duda, de un documento de gran importancia, pero al que lamentablemente seguirá un período en el que Roma intentará recuperar su excesiva centralidad, produciendo la asfixia de los obispos y de las Iglesias locales.

14.2.2.4. Perspectivas dogmáticas

Después de este estudio analítico, pasemos a la explicación de algunas perspectivas en el marco de la Iglesia-familia donde la revalorización del obispo en la Iglesia local pasa de hecho por el retorno a la tradicional correlación entre el colegio episcopal y la comunión de Iglesias. Lo vamos a desarrollar en tres puntos concretos.

14.2.2.4.1. Revalorizar la correlación entre la ordenación episcopal y la presidencia de una Iglesia local

El punto de partida de este malentendido es sin duda el número cada vez mayor de obispos que no presiden efectivamente una Iglesia, algunos adelantan la cifra del 43%. Práctica que será formalizada por el motu proprio *Apostolos suos* en particular defendiendo la idea según la cual “el colegio episcopal como elemento esencial de la Iglesia universal es una realidad anterior al hecho de presidir una Iglesia”¹¹². El hecho de ser obispo sin estar al frente de una Iglesia, la pertenencia al colegio, y la sucesión apostólica, se instalan en una situación normativa, pero hay que decirlo, debilitan el lugar del obispo y de la Iglesia local.

Esta práctica, que de hecho es una innovación muy reciente, es contraria a la tradición según la cual sólo se puede llegar a ser obispo siendo ordenado en una Iglesia real, y sólo en este sentido el recién elegido se convierte en miembro del colegio, y por lo tanto accede a la sucesión apostólica. Aquí se juntan los tres elementos: ordenación episcopal-presidencia de una Iglesia y pertenencia al colegio episcopal. En la Iglesia-familia, tal práctica debe ser valorada, para poner fin a la práctica de las ordenaciones absolutas condenadas por el canon 6 del concilio de Calcedonia, anulando toda ordenación que no se haga para una Iglesia local

¹¹¹ Cabe señalar que la Congregación para los Obispos ha actualizado este directorio publicando el 22 de febrero de 2004 el Directorio *Apostolorum Successores* que incluye 231 puntos y pretende ser un instrumento pastoral y práctico cuyo fin es ayudar a los obispos católicos en el ejercicio de su ministerio en la sociedad cambiante de hoy.

¹¹² *Ap.* S 12 y nota 55.

específica. Permite también una nueva redefinición de la ordenación episcopal: no puede ser un sacramento de envío en misión, ni un estado de vida, ni un estado de perfección. Además, la oración de ordenación estudiada arriba invoca al Espíritu Santo sobre el nuevo ordenando para que sea *pastor* de su comunidad. Para mantener este vínculo histórico entre el obispo y la presidencia de una Iglesia, es necesario atribuir hoy el título de Iglesia desaparecida a un obispo. Volver a esta práctica abre también grandes perspectivas ecuménicas, en particular el acercamiento a los ortodoxos en el punto de la sucesión apostólica, que no puede limitarse a la sucesión episcopal, sino a la sucesión en la presidencia de una Iglesia¹¹³. Por tanto, es necesario también revisar el principio que rige la constitución de las listas de sucesión episcopal: la presidencia de una Iglesia, la sucesión en la cátedra, y no la línea de una imposición de manos¹¹⁴. En todo caso, el ser de la Iglesia-familia rechaza esta concepción muy reciente de la pertenencia al colegio al que se puede pertenecer sin presidir de hecho una Iglesia real.

14.2.2.4.2. Recuperación de la correcta articulación entre obispo e Iglesia local: *en ella y frente a ella*

H. Legrand en un artículo sobre el significado teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua destaca la urgencia de encontrar un vínculo entre el obispo y la Iglesia local. El obispo no puede entenderse sin la Iglesia local y fuera de ella: está siempre *dentro* de ella y *frente* a ella¹¹⁵.

Esta rearticulación entre el obispo y su Iglesia es un corolario de lo dicho anteriormente: así como no se puede concebir el colegio episcopal como un conjunto de individuos ordenados al episcopado, y sin presidencia sobre Iglesias reales, por tanto ficticias, en la misma manera debe encontrar el obispo su justa inserción en su Iglesia local. Hasta el Código de 1917, el obispo era elegido en su Iglesia local, y recibía la imposición de manos de los obispos de las Iglesias vecinas. Así, no hay ningún cuerpo episcopal que se cierne sobre las Iglesias, concentrando en sus manos casi todo el poder de la Iglesia a través de las numerosas funciones que ocupan, en particular, en los servicios de la curia romana y otros. Estructuralmente todo obispo se sitúa tanto en su Iglesia como frente a ella. Esta es la opción a adoptar en la Iglesia-familia donde el obispo se inserta en su Iglesia y se sitúa frente a ella, de manera que se asegure la afirmación que le hace garante de la unidad en su Iglesia local y del vínculo con toda la Iglesia. Encontramos la intuición de San Agustín “para ustedes soy obispo, con ustedes soy cristiano¹¹⁶”. Al redescubrir esta fuerte intuición de la inserción del obispo en su Iglesia local,

¹¹³ Comisión Mixta Católico-Ortodoxa, El misterio de la Iglesia y la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad, donde leemos que el nuevo obispo "recibe de su Iglesia, fiel a la tradición, esta Palabra que él transmite", *DC*, 79, 1982, p.943.

¹¹⁴ Asimismo, autores católicos tergiversan gravemente la concepción teológica de la sucesión apostólica de su Iglesia cuando la describen como una "genealogía episcopal", concepción característica de los donatistas y a la que San Agustín se opuso enérgicamente, o bien, una variante de la idea anterior, como descansando sobre una cadena ininterrumpida de imposición de manos de obispo a obispo.

¹¹⁵ Cf. H. Legrand, « Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne », in *Concilium*, 1972, 77, pp. 41-50.

¹¹⁶ Sermón 340.1, PL 38.1483, citado en LG 32.

reconocemos también el valor y la precedencia del pueblo de Dios sobre el ministerio episcopal. En línea con LG 10, el ministerio episcopal está al servicio del ministerio de la Iglesia, y no al revés. Esto fue hecho por la estructura de LG, que trata primero con el pueblo de Dios (Cap. 2) antes de hablar de obispos y otros ministros (Cap. 3). También la pneumatología de Vaticano II va en la misma dirección donde el Espíritu Santo está actuando sobre todo en el conjunto de la Iglesia, y no sobre un individuo en particular que pueda pretender confiscarla y apropiarse de ella. Para redescubrir este principio de la mutua inclusión de la Iglesia en el obispo y del obispo en la Iglesia¹¹⁷, con miras a una nueva valorización de la figura del obispo en la Iglesia-familia, es necesario, en el plano práctico activar el principio de sinodalidad para inervar todos los sectores de la Iglesia¹¹⁸. Además, con miras a volver a una reintegración del obispo en la Iglesia local, se deben emprender algunas perspectivas a nivel práctico y ecuménico. Enumeramos tres principalmente.

En primer lugar, limitar en la medida de lo posible la práctica de la integración al colegio episcopal sin presidir una Iglesia local, en definitiva, limitar las ordenaciones absolutas condenadas por el canon 6 de Calcedonia. En la Iglesia-familia, el episcopado debe seguir siendo un ministerio de presidencia de una Iglesia local, y no una dignidad, una recompensa. Por eso, en el capítulo anterior, nuestra propuesta fue ordenar al episcopado que los presbíteros que realmente asuman el ministerio de la presidencia de la Iglesia local, y vivan realmente lo que realmente significa ser obispo, y en otros lugares, deberían ser ordenados entre su gente, en su Iglesia local. En cuanto a los obispos auxiliares y los coadjutores, podemos atribuirles el título de la Iglesia local a la que van a servir, y no el de la Iglesia ficticia, llamada *in partibus fidelium*. Poner fin a la práctica de las ordenaciones episcopales absolutas tiene una doble ventaja: redescubrir el sentido original del colegio episcopal, y redescubrir el camino del ecumenismo, al poner fin a una comprensión *cosista* de la sucesión apostólica entendida como una *genealogía espiritual*.

Luego, otra sugerencia se refiere al tema candente del proceso de nombramiento de obispos en la Iglesia-familia. Hablamos de este tema en el capítulo anterior. Aquí es necesario, con miras a una rearticulación entre obispo e Iglesia local, asociar concretamente la Iglesia local a la elección de su obispo y a su acogida. Aquí nos inspiramos en el modelo heurístico de H. Legrand. Si la experiencia es dueña de la historia, las prácticas electivas en ciertas diócesis de Colonia, Salzburgo y Chur, y sin pretender ceder a los cantos de sirena de la democratización de la Iglesia, y ahora el papel de vigilante y garante de Roma¹¹⁹, podríamos ir en la dirección de las antiguas elecciones favoreciendo una cooperación eficaz de la Iglesia local tanto en la elección como en la recepción de su obispo. Así el obispo es fruto del *nosotros eclesial*, fruto de la comunión de la

¹¹⁷ Cipriano, *Epist.69*, 8 ; PL 4, 419.

¹¹⁸ Cf. H. Legrand, « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », in *NRT*, 98, 1976, pp. 193-216.

¹¹⁹ Roma debería ser la garantía probada de la *libertas ecclesiae*.

Iglesia local. La ventaja es también el alcance ecuménico de esta práctica al acercarla a una práctica ya vigente en ciertas Iglesias resultantes de la reforma.

Al final, para una reintegración del obispo en la Iglesia local, debemos privilegiar las ordenaciones episcopales en la ciudad episcopal, en la catedral de la Iglesia local, según la prescripción de la *Prænotanda* de la ordenación de un obispo: “Es más normal que se celebre en la Iglesia propia del ordenando¹²⁰”, es decir en su diócesis por la que es elegido al episcopado, que parece mínimo. Y especialmente en lo que se refiere a la recepción del nuevo obispo por su Iglesia local, debemos volver a la prescripción del *Prænotanda*, en particular el número 49 que recomienda disponer los asientos de tal manera que “fomenten la participación de los fieles”. También notamos que el nuevo ritual omite el Credo¹²¹, podemos lamentar que cuando uno de ellos accede al ministerio apostólico, no profesan todos juntos la fe apostólica. Naturalmente, la participación en la Eucaristía presidida por el nuevo obispo es la mejor manera imaginable de recibirlo: desde su ordenación como pastor de esta Iglesia local, ya celebra por ella, en medio de ella y unido a ella en el sacrificio eucarístico. Sin embargo, algunos ritos expresivos podrían traducir previamente esta recepción: la bienvenida de la Iglesia local a la entrada de la ciudad, la entrega de las insignias de la ciudad episcopal, etc. Este proceso de acogida debe involucrar no sólo al presbiterio, sino a todos los componentes de la Iglesia local: consejos diocesanos, religiosos, etc.

Finalmente, un último elemento de gran importancia es precisamente la aplicación del principio sinodal en el gobierno episcopal, como explicamos en el capítulo dedicado al gobierno episcopal en la Iglesia-familia. Se trata más precisamente de favorecer en la Iglesia local órganos que permitan un tipo de proceso sinodal que lleve a una toma de decisiones de tipo sinodal. Si la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios es una inculturación de la eclesiología de comunión, la Iglesia local no puede permitirse un estilo de gobierno piramidal, centralizado, autárquico, no aliando las tres instancias de gobierno sinodal: uno, algunos, todos. Desde otra perspectiva, no debería compartirse el llamado poder deliberativo entre los distintos sujetos que intervienen en cualquier estructura de gobierno de la Iglesia local? Si el obispo sigue siendo en la Iglesia local el único sujeto de derecho, el que nombra y destituye, nunca tramitando los asuntos de la Iglesia con el clero y los fieles, sólo si quiere, no volviendo a ellos. Después de todo, es difícil ver cómo esta Iglesia podría ver en su obispo al servidor de su esperanza y de la esperanza del mundo en el que esta Iglesia vive. Este proceso podría, sin duda, poner fin a la eclesiología y la *episcopacatura* de liderazgo en las Iglesias de África.

La apuesta ecuménica es muy grande: ante la participación de varios sujetos en el gobierno de la Iglesia local, y no reducida sólo al obispo, encontramos el espíritu del movimiento ecuménico según el cual la pluralidad de los modos de ejercicio de la autoridad es parte de la tradición cristiana.

¹²⁰ Pr. 1.

¹²¹ Pr. 12.

En este cara a cara con su Iglesia local, el obispo se encuentra también cara a cara con su sínodo y las numerosas estructuras de gobierno de la Iglesia local. Ponemos especial énfasis en la vida sinodal de la Iglesia local, en efecto, una Iglesia local es una Iglesia en *estado sinodal permanente*, el sínodo no es un accesorio, un momento particular de la vida diocesana, sino que el sínodo designa el ser mismo de la Iglesia local. H. Legrand utiliza esta bellísima metáfora: Así como no puede haber concilio ecuménico sin primado, no puede haber verdadera vida sinodal sin ministerio episcopal¹²². Si la Iglesia-familia es una Iglesia sinodal, el proceso de toma de decisiones es fundamental en un sínodo diocesano, por lo que el obispo debe afrontar la discusión, todas las cuestiones propuestas y sometidas a discusión, para que a través del proceso de toma de decisiones en un sínodo diocesano sínodo, se afirma la personalidad del obispo y lo coloca ante su Iglesia local promulgando, como único legislador del sínodo diocesano, sólo lo que se ha decidido sinodalmente según los cánones 465 y 466.

14.2.2.4.3. Depurar la terminología para designar el ministerio episcopal

En la ciencia teológica, la elección terminológica es siempre consecuente con una opción teológica, y en nuestro caso, eclesiológica. Para volver a la correlación entre obispo e Iglesia local, son necesarias opciones terminológicas, como acabar con la asimilación del episcopado a la ya obsoleta categoría de *estado de vida*, que remite más a la teología de los estados de vida en la Iglesia, especialmente de la vida consagrada. Esta fue, lamentablemente, la opción de los *Lineamenta* preparatorios del Sínodo de 2001 que utilizaron la categoría “estado de vida”, y no precisamente pastor y presidencia de la Iglesia local. Sin duda, la intención era resaltar el tema de la espiritualidad del obispo, pero en un proceso de revalorización del obispo en la Iglesia local, esta categoría es contraproducente. No encontramos mención de ella en los escritos del NT, en particular los textos estudiados en la teología bíblica del episcopado estudiada en la segunda parte de nuestra investigación, ella también está ausente en toda la producción conciliar sobre el episcopado, en particular el decreto CD lo ignora por completo. Finalmente, no se beneficiará de ninguna acogida ecuménica, tras las críticas a la Reforma, en particular en el manifiesto de Martín Lutero de 1520¹²³. La categoría estado de vida, que bien puede ser útil para estructurar el perfil moral, ascético y místico de la figura ideal del obispo, no permite sin embargo la revalorización del obispo en la Iglesia local.

Brevemente, en qué consiste el proceso de valoración del obispo? Consiste principalmente en encontrar la justa correlación entre el obispo y la Iglesia local por un lado, y con la Iglesia universal por el otro. A nivel de la Iglesia local, se trata de poner en práctica las perspectivas trazadas por ciertos documentos magisteriales como *De episcoporum muneribus y Ecclesiae Sanctae*, pero más específicamente

¹²² Cf. H. Legrand, « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », in *NRT*, 98, 1976, pp. 193-216.

¹²³ Cf. M. Luther, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien*, in M. Lienhard, *Luther, Œuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, 1999, pp.589-674.

Ecclesiae Imago que sitúa al obispo en la Iglesia local por una inclusión mutua, retomando la teología de san Cipriano y san Agustín: El obispo está *en* la Iglesia, y la Iglesia está *en* el obispo, en definitiva, en relación con la Iglesia local, en virtud de su ministerio, el obispo se sitúa *en* ella y *frente* a ella. A nivel de la Iglesia universal, es necesario encontrar la correlación entre la ordenación episcopal y la presidencia de la Iglesia local y volver al sentido original de la ordenación episcopal, del colegio episcopal, de la sucesión apostólica y de la relación colegialidad y primacía.

14.2.2.4.4. Revalorización del episcopado en la *communio Ecclesiarum*

Para la corriente eclesiológica antes mencionada, la catolicidad parece existir ya en cada Iglesia local, y sólo más tarde esta catolicidad requiere la comunión de las Iglesias entre sí. En cambio, para la perspectiva católica, la catolicidad de cada Iglesia particular está ligada a la *interioridad* de la Iglesia universal en cada Iglesia y, por tanto, a la comunión en su estructura de gobierno, es decir, el colegio episcopal y su cabeza. Esta *interioridad* que existe entre la Iglesia universal y las Iglesias locales se refleja en los obispos que las presiden: en su condición de jefes de la Iglesia local se implica simultáneamente su condición de miembros del colegio¹²⁴. La mutua inmanencia de la condición de miembro del colegio y de la condición de cabeza de una Iglesia responde al carácter colegial del *épiscopô*: la colegialidad supone la *simultaneidad* de la Iglesia en sus dos momentos, local y universal, cada uno con su propio órgano de autoridad, pero expresando en última instancia la suprema autoridad pastoral en la Iglesia de Dios: el Episcopado (que incluye al obispo sucesor de Pedro).

14.2.2.4.4.1. *Episcopatus unus est*

Desde el principio, según la tradición de la Iglesia, encontramos la afirmación de la unidad del episcopado, como testimonia san Cipriano: *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*¹²⁵. El episcopado es *uno*, una realidad en la que se participa personalmente, pero no autónomamente sino *in solidum* con los demás. Varios pastores y, sin embargo, una sola Iglesia. Varios obispos y un solo episcopado. El significado de las expresiones *ordo episcoporum*, *collegium* o *corpus episcoporum*, que reflejan la comprensión global del *épiscopô* del NT, y el significado del acto sacramental de la ordenación episcopal, llevan a la conclusión expresada por Vaticano II: unidad, comunión o colegialidad pertenecen a la esencia del episcopado.

Es cierto que los rituales de ordenación episcopal y las fórmulas de elección indican que el obispo está llamado al servicio de una Iglesia local¹²⁶, pero afirman con la misma fuerza que el episcopado de cada obispo es el ejercicio personal de

¹²⁴ En los *Lineamenta* del X Sínodo de los Obispos se dice: “cada Obispo está en relación tanto con la Iglesia particular como con la Iglesia universal” (n. 44).

¹²⁵ San Cipriano, *De Ecc. Cath. Unit.*, 4.

¹²⁶ Cf. Canónigos Regulares del Mondaye, “El Obispo según las oraciones de ordenación”, in Y. Congar-B. Dupuy, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, pp.739-780.

esta única realidad en el que participa el obispo: el *Ordo episcoporum*¹²⁷. Cada obispo se agrega sacramentalmente a un cuerpo unitario en el que participa ontológicamente de la autoridad sucesoria-apostólica. Uno es obispo con los otros obispos. En la expresión de J. Ratzinger, el obispo nunca deja de expresar el *nosotros* (sincrónico y diacrónico) del episcopado, porque es constitutivo de él como miembro de la comunión. La universalidad y la particularidad del episcopado se integran armónicamente en cada obispo, ya que cada uno es el momento particular de esta grandeza universal, católica, que es el episcopado. Y esto porque la Iglesia es a la vez universal y local, y cada Iglesia es la Iglesia Una.

14.2.2.4.4.2. El ejercicio *in solidum* de la potestas episcopal

Si la autoridad episcopal, y la sucesión apostólica de los obispos, tiene este carácter colegial como dimensión sacramental fundamental del sujeto, colegio episcopal, su ejercicio sólo puede vivirse en comunión con los demás miembros del colegio y su cabeza, y esto se debe a la ontología sacramental en el origen del episcopado. Un ejercicio en comunión que exige condiciones canónicas¹²⁸, que regulan la acción práctica de la autoridad, común y única, en la que todos participan ontológicamente. Una regulación del ejercicio del episcopado que es competencia originaria del ministerio primado del Papa, cabeza del colegio. En realidad, la *sacra potestas* de los obispos es radicalmente *Una*: la que reciben con la ordenación episcopal y la que ejercen siempre en comunión. No hay, en rigor, *sacra potestas colegial* y *personal*, como potestades sacramentalmente distintas. Lo que existe son varias formas (modos) *iure divino*, colegial y personal, de ejercer la única *sacra potestas* recibida sacramentalmente, ya sea como miembro del colegio o personalmente como obispo de la Iglesia local. Estas formas, como tales, son *iure divino*: la forma colegio episcopal como sujeto de suprema autoridad, con el Papa, y la forma personal, como obispo de una Iglesia local. La expresión *ius divinum* caracteriza la capacidad sacramental original que tiene cada obispo, y, como capacidad original, es inalienable: *ius divinum*, hacer presente en su Iglesia la *exousia* de Cristo dada a todo el *ordo episcoporum*, y esto “siendo obispo-con-los otros obispos”. Lo que es propiamente de *iure divino* es la *exousia*, la autoridad episcopal misma (el episcopado), cuya "dimensión particular" es el obispo, es decir, quien está investido de la plenitud de la sucesión apostólica, porque es un miembro del colegio que sucede al colegio apostólico, puede hacerlo presente en una *portio Populi Dei*. Su recepción sacramental, por *ius divinum*, “dentro” del colegio episcopal, recibida *in solidum*, pertenece a la esencia de la autoridad episcopal, y por tanto debe ejercerse en comunión jerárquica.

¹²⁷ Cf. B. Botte, « Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat », in *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, Cerf, 1957, pp. 97-124.

¹²⁸ NEP, 2.

14.2.2.4.4.3. Prioridad de ser miembro del colegio episcopal sobre la presidencia de una Iglesia local

Sin embargo, hay que añadir algo decisivo en la comprensión del episcopado en la *communio Ecclesiarum*. Al tratar el tema de la colegialidad y la teología del episcopado en el Vaticano II, hemos señalado que Vaticano II da una prioridad teológica a la condición de miembro del colegio. Lo cual es consistente con lo que dijimos. La simultaneidad de la condición de presidente de la Iglesia y de miembro del Colegio supone la prioridad teológico-formal de este último en relación con el primero. Aquí se refleja un hecho, no sólo sacramental, sino también eclesiológico: la Iglesia local es “Iglesia” porque hace presente a la única Iglesia. Una *portio Populi Dei* es *portio* porque hay un *Populus Dei* universal que la precede ontológicamente. En este sentido, hay una prioridad teológica de la Iglesia universal como comunión en relación con cada una de las Iglesias particulares. La comunión de las Iglesias tiene una sustancia teológica, sin ser una superestructura autónoma, materialmente distinta de las Iglesias locales concretas que la han constituido siempre: la interioridad recíproca de la Iglesia universal y de las Iglesias locales permanece intacta.

Pues análogamente a como la *comunión universal* posee este primado ontológico respecto de las Iglesias locales, así la condición de miembro del colegio es la condición formal *constitutiva* del obispo y, como Y. Congar, su ministerio está *destinado* a ser jefe en la Iglesia.

Insistamos en que no se trata de una alternativa entre la condición de miembro del colegio y la de cabeza de una Iglesia, sino de determinar el vínculo teológico sacramental entre las dos dimensiones, una, la colegial, siendo la fundamento de la otra, la dimensión particular. A la pregunta de saber si el obispo entra en la sucesión apostólica por ser cabeza de una Iglesia particular, o miembro del *Ordo episcoporum*, se respondería que, si es cierto que la sucesión en las *sedes* testimonia la sucesión apostólica, y garantiza la continuidad, sin embargo, la sucesión apostólica es interpersonal: de apóstoles a obispos y de obispos a obispos. El obispo entra en la sucesión apostólica por su incorporación personal al colegio de sucesores. El acuerdo teológico en este punto es notable.

Se podría elaborar un expediente interesante. Dos menciones: “Es como *ordo*, como cuerpo, que los obispos garantizan la tradición apostólica. Un obispo se encuentra en la sucesión apostólica no como cabeza de una Iglesia local, sino como miembro del cuerpo de obispos. El candidato es recibido por consagración en el *ordo episcoporum*, por tanto, se convierte en corresponsable en la Iglesia de Cristo. La tarea pastoral del obispo significa ante todo su participación en la tarea del cuerpo de obispos puesto bajo su cabeza, el Papa. En este sentido, es importante enfatizar la primacía de lo universal. Como sabemos, en la teología de Oriente, el obispo es considerado esencialmente como el pastor de una Iglesia local en la que se realiza la plenitud de la Iglesia de Cristo. Sin negar la importancia de la relación entre el obispo y la Iglesia local, debemos insistir primero en la relación entre el obispo y la Iglesia universal. Es importante, en efecto, para la concepción de la

Iglesia y del episcopado, comprender bien que la consideración primordial es la relación entre los obispos y la Iglesia universal¹²⁹. Del mismo modo, B.D. Dupuy:

Los datos de la tradición en relación al episcopado nos dicen que si no hay Iglesia local sin su obispo, es cierto, sin embargo, que el obispo no es sólo el obispo de su Iglesia particular. Es también y ante todo miembro de un colegio, de un *ordo*; fue hecho custodio del Evangelio, responsable del crecimiento de la Iglesia. Esta perspectiva es primera y previa a cualquier consideración de la Iglesia local o de la Iglesia universal. El obispo es un obispo en la Iglesia. Es verdad que en esta Orden cada uno asume su papel, y que algunos tienen funciones más particularmente ligadas a su sedes; en consecuencia, esta comunión debe ser reglamentada, pero todos son representantes de Dios y servidores de sus hermanos; todos están constituidos en el ministerio de la comunión y el servicio mutuo¹³⁰.

En este sentido, los recientes *Lineamenta* para el X Sínodo de los Obispos afirmaban: cada Obispo es pastor de una Iglesia particular como miembro del colegio episcopal (n. 43).

En última instancia, en la Iglesia-familia, es necesario restaurar al obispo tanto en su función de presidente de una Iglesia local como de miembro del colegio episcopal, de manera *simultánea*, privilegiando como lo hace el magisterio, la prioridad constitutiva de la pertenencia al colegio. Hay una inmanencia mutua entre estas dos condiciones. Por eso la Iglesia-familia, más allá de su especificidad y de la exigencia de la autodeterminación, debe entrar en la práctica de la prioridad ontológica de la *sacra potestas* del colegio.

14.2.2.5. Revalorización de la Iglesia local

Hay que decir que, como sucedió con el episcopado, el destino de las Iglesias locales sigue el mismo camino que el del episcopado, como se ha aclarado anteriormente. Hemos mencionado también esta interconexión entre el *ser* y el *futuro* del episcopado y los de la Iglesia local, dos categorías inseparables y unidas en una teología armonizada y equilibrada. Antes de llegar al momento de valorar la Iglesia local, señalemos ante todo algunos hechos que han llevado a la incomprensión del fundamento teológico de la Iglesia local. Se concentran en una incomprensión y puesta en práctica de la doctrina de la colegialidad surgida de los hornos de Vaticano II.

14.2.2.5.1. Defectos en los fundamentos teológicos de las Iglesias locales

El punto de partida de esta situación de incomprensión según algunos es la atribución de todos los poderes al colegio episcopal, que desposeyó a las Iglesias locales y a los obispos.

LG e incluso los documentos post conciliares no pusieron fin a esta división, mejor aún a este divorcio entre el colegio episcopal y la comunión de las Iglesias, al convertirlos en dos bloques separados o incluso opuestos que avanzan sobre dos rieles opuestos, cada uno tomando su propio camino. Las consecuencias de esta

¹²⁹ P. Anciaux, *L'Épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal*, Paris, Desclée, 1963, p. 70.

¹³⁰ Cf. B.D Dupuy, «Hacia una teología del episcopado», en Y. Congar, B.-D. Dupuy y A.-M. Charue, *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona, Estela, 1965, p.22.

disyunción son sin duda devastadoras. Según la normativa de LG 22, mediante la ordenación un sujeto se convierte en miembro del colegio, independientemente de presidir una Iglesia local. Esta situación da la clara impresión de que uno se convierte en obispo para sí mismo y en sí mismo. Así, se privilegia la relación con la Iglesia universal sobre la Iglesia local. De hecho, es un episcopado de *atajo*, ritualista y no de terreno eclesial, de praxis comunitaria desde abajo. El colegio es visto, por tanto, como un órgano supremo de gobierno de la Iglesia, al que parece más adecuado pertenecer “en cuanto se dirige un importante servicio de la Iglesia universal: universidad católica, provincial de religiosos, legado papal”. Esta situación, que disocia la interrelación entre la *communio Ecclesiarum* y el *collegium episcoporum*, está en el origen de varias situaciones de ruptura: la uniformidad y el centralismo romano frente a la unidad y la pluralidad; sucesión apostólica y sucesión en la Iglesia; etc. El episcopado es más un acceso al gobierno de la Iglesia universal que un acceso al gobierno de la Iglesia local, un acceso a la sucesión apostólica sin acceso a la sucesión *en* la Iglesia. Incluso el significado del colegio episcopal es manipulado en la medida en que aparece como un cuerpo calificado que flota sobre las Iglesias locales, compuesto por una mayoría de individuos, sin sucesión en la Iglesia, pero con todos los poderes de/en la Iglesia. Volvemos a la práctica de las ordenaciones absolutas. Tantas situaciones que sofocan la comprensión propia de la Iglesia local.

Esta situación lamentablemente ha generado otros casos similares que no permiten una justa valoración de la Iglesia local basada precisamente en las carencias de la doctrina de la colegialidad. Como la dependencia total del colegio de su cabeza, sin que éste tenga la obligación de actuar con él. Así, al entender el colegio a través de su cabeza, que activa la acción colegial, el obispo en su Iglesia local no ejerce la colegialidad, lo que convierte directamente al obispo en delegado del Papa en su Iglesia. Otra situación similar es la ausencia de una posibilidad de colegialidad que permita el surgimiento de Iglesias regionales. Sólo el binomio Papa-colegio y obispo-Iglesia local es muy reductor en este sentido, aunque sea por derecho divino. Esto inhibe, por ejemplo, una pastoral de inculturación y ecumenismo, necesaria en la nueva evangelización en la Iglesia-familia, porque aquí estos dos temas no pueden ser tratados en el marco de una sola Iglesia local ya que los ámbitos cultural y espiritual casi nunca coinciden los de una diócesis, o incluso de una conferencia provincial o nacional. Por lo tanto, debemos ir en la dirección de reconocer un estatus eclesiológico para que las Iglesias regionales asuman la pastoral de las culturas¹³¹.

14.2.2.5.2. Proceso de revalorización de la Iglesia local en la Iglesia-familia

Este movimiento procede también de la asunción de varias realidades y situaciones de la Iglesia que obligan a la Iglesia-familia a ser audaz y creativa para

¹³¹ Como parecía haber querido el final de LG 23, al establecer un cierto paralelismo entre las conferencias episcopales y los patriarcados.

asumir los desafíos que plantea el encuentro entre el Evangelio y las culturas y sus consecuencias. Se trata aquí de dar vida y existencia a verdaderas Iglesias regionales, como consecuencia de la catolicidad de toda la Iglesia. Pero es necesario un requisito previo: resituar a la Iglesia universal y a la Iglesia local en la verdad de su correlación, a saber, la inmanencia mutua, para evitar unilateralismos y fundamentalismos eclesiológicos.

14.2.2.5.3. La Iglesia regional como requisito para el encuentro entre el Evangelio y las culturas

Una lectura sinóptica de los documentos conciliares, en particular de las constituciones, deja claro que una buena comprensión de LG exige tener en cuenta las perspectivas misionera y pastoral de AG que precisamente, al reconocer la universalidad de la misión de la Iglesia, llama por así al respeto a las diferentes culturas, y por otra parte al carácter particular de las Iglesias. Desde Pentecostés, subraya el decreto, la Iglesia habla todas las lenguas, comprende y abraza en su caridad todas las lenguas y así triunfa sobre la dispersión de Babel¹³². Asimismo, en su misión, la Iglesia debe imitar a Cristo que por su encarnación se vinculó a las condiciones sociales y culturales determinadas de los hombres con quienes vivió¹³³. Si, como reconoce AG III, en cada gran espacio sociocultural se ha de favorecer el nacimiento de verdaderas Iglesias particulares. Entendemos que en el caso de la Iglesia-familia, la Iglesia sólo puede ser regional para que precisamente “en la unidad católica, las tradiciones de cada familia de naciones, para que la vida cristiana se adapte al genio y carácter de cada cultura. Así tendrán su lugar las nuevas Iglesias particulares en la comunión eclesial¹³⁴. Podemos imaginar, pues, que en la Iglesia-familia de Dios, para que el mensaje del Evangelio siga siendo creíble, se debe asumir la particularidad cultural y social, y esto es parte de la eclesiología de la Iglesia regional como lo demostramos en un capítulo previo. Esta es una condición importante para pensar la revalorización de la Iglesia local en la Iglesia-familia. Aquí se llama Iglesia regional cuya misión es la asunción de las diferentes culturas en un movimiento de unidad de la pluralidad, sin caer en una eclesiología partidista, nacional, regional, tribal o etnicista. De hecho, es un requisito de la catolicidad, mejor la definición de la catolicidad de la Iglesia.

14.2.2.5.4. Hacer de las Iglesias regionales órganos institucionales dentro de la comunión eclesial

Más arriba analizamos la hiper centralización romana como freno al surgimiento de la nueva figura del obispo y de la Iglesia local. Es por esto que varias voces se alzan en la Iglesia-familia, no sólo teólogos, sino también obispos a nivel de toda la Iglesia entera¹³⁵ para pedir un remedio a este movimiento inhibitorio y

¹³² AG 4.

¹³³ AG 10.

¹³⁴ AG 22.

¹³⁵ Cf. Kasper, « Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes », in W. Schreer-G. Steins (Hrsg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten-Wandlungen*, München, 1999, pp.32-48.

contraproducente para la afirmación de las Iglesias locales como Iglesias de Cristo: regresión de la vida sinodal, total dependencia de la curia romana, bloqueos de iniciativas pastorales y litúrgicas, etc.¹³⁶ La pregunta fundamental es relativamente simple de formular: ¿No hay riesgo de empobrecimiento de la catolicidad cuando las Iglesias ya no tienen la posibilidad de expresarse en su espacio cultural? La salida de este callejón sin salida sería, por tanto, no volver a la constitución de los antiguos patriarcados, sino promover la autonomía de las Iglesias regionales y convertirlas en socios institucionales en la vida y el gobierno de toda la Iglesia. “El punto de paso obligado para la reflexión y la práctica es el de una teología de las Iglesias regionales, como expresión de la catolicidad de la Iglesia”. H. Legrand va más allá al considerar una vía inédita que consistiría en la revalorización de las dimensiones regionales de la responsabilidad del obispo de Roma¹³⁷ refiriéndose a los estudios del P. Batiffol¹³⁸.

Es precisamente en ese impulso que las tensiones existentes entre Roma y África podrían convertirse en escucha y confianza recíprocas. La valorización de la Iglesia local en África pasa, pues, necesariamente por un reconocimiento por parte del centro romano de las especificidades de las Iglesias regionales, y sobre todo para permitirles expresar sus expectativas y realizarse como Iglesias de Cristo viviendo su derecho a la diferencia, libertad de expresión e iniciativa, sin la espada de Damocles sobre sus cabezas. Esto vale también para la credibilidad del Evangelio en suelo africano: ¿Pueden las Iglesias de África florecer en toda la Iglesia y enriquecerla si no se benefician de la libertad de iniciativa, de autodeterminación, de palabra, de decisión y de acción? Desde una perspectiva pastoral, litúrgica y ecuménica, otorgar este estatuto a las Iglesias regionales, es decir, convertirlas en verdaderos socios y actores del presente y del futuro del catolicismo en África, es un verdadero medio de valorización de la Iglesia local. Hay muchas propuestas y perspectivas para el futuro, por ejemplo, otorgar a las conferencias episcopales regionales la facultad de iniciativa y decisión en áreas como la traducción de los libros litúrgicos, la cuestión de los ministerios eclesiales, el derecho matrimonial, la pastoral sacramental, en este caso la iniciación cristiana, el diálogo interreligioso, el ecumenismo, etc.

14.3. Primacía y colegialidad episcopal

Uno de los mayores descubrimientos de nuestra investigación es la interconexión que existe entre los diferentes elementos de la teología del episcopado, convirtiéndola en un todo armonizado formando un rompecabezas, de tal manera que mover una sola pieza equivale a recomponer el conjunto. En este sentido, como perspectiva para una teología del episcopado en la Iglesia-familia, es necesario repensar la relación Primado-Colegialidad, con el fin de situar el Primado *en y al* servicio de la Iglesia.

¹³⁶ Muy extraño, por no decir infantil, que los obispos de África presenten traducciones en lenguas africanas de libros litúrgicos a autoridades de la curia romana donde, por desgracia, casi nunca hay un experto en lenguas africanas.

¹³⁷ H.M. Legrand « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », p.9.

¹³⁸ P. Batiffol, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris, Cerf, 1938, p.89.

14.3.1. Situar el papado *en* y *al* servicio de la Iglesia

En la tercera parte de nuestra investigación, destacamos la importancia de la primacía papal en la eclesiología católica. Ninguna investigación seria puede dudar de esta verdad que entra en la comprensión de la constitución misma de la Iglesia. El ministerio petrino está en el corazón de la comunión eclesial. Sin embargo, lo que requiere reflexión y suscita debate es reinventar y revisar su lugar real y su estilo de ejercicio en la Iglesia: Es urgente retomar la cuestión del ministerio de Pedro, teniendo en cuenta las grandes llamadas del Evangelio de hoy¹³⁹.

Todo parte precisamente de la formulación de la *NEP* como explicamos más arriba, según la cual por la teoría del doble sujeto, que ostenta todo el poder supremo en la Iglesia, el poder del Papa solo tiene el mismo fin y la misma extensión que el de todo el colegio (Papa incluido). De hecho, nos encontramos ante una visión monárquica del poder, que es de hecho una categoría secular del poder monárquico absoluto. Uno se pregunta si, en el espíritu del evangelio y de la concepción del poder de Jesús, es apropiada tal concepción frente al surgimiento de Iglesias locales y el movimiento ecuménico. Ningún católico serio puede cuestionar el pleno y supremo poder sobre toda la Iglesia, pero el *quid* de la cuestión es que este poder se deja a su propia discreción y placer (*placitum*). Repensar el primado en la Iglesia podría equivaler a revisar la praxis de la colegialidad, finalmente que ya no se centre exclusivamente en el *effectus collegialis*, lo que, como hemos visto, abre situaciones de callejón sin salida. La solución sería, pues, no ir en la dirección de un parlamentarismo eclesial mundial, sino ir en la dirección de devolver a las Iglesias locales su valor y su eficacia. Hay que decirlo, la formulación de la *NEP* da la impresión de una situación real de cara a cara entre el Papa y el colegio de obispos en el sentido de un conflicto entre dos sujetos del mismo poder. Hacer del Papa un monarca absoluto que pueda actuar, como le plazca, solo sin necesidad del colegio, es en realidad hacer de él un sujeto potentado absoluto y aislado en la Iglesia. Situar el papado *en* la Iglesia es sin duda volver a la antigua tradición de la Iglesia donde el primado de Roma se situaba en el concierto de otros primados y sin poder administrativo directo y coercitivo sobre la totalidad de la Iglesia. En el caso de la Iglesia-familia, es necesario, pues, distinguir, sin oponer ni imponer, la finalidad de cada uno de los dos sujetos del doble poder: el sujeto individual y el sujeto colegiado, y precisar los poderes correspondientes a cada uno de ellos. Aunque todos ejercen el poder pleno, supremo y universal, tienen sin embargo una finalidad diferente: el primado papal fue instituido para que el episcopado sea uno y no dividido¹⁴⁰, y para que el poder de los obispos se establezca como sucesores de los apóstoles por el Espíritu Santo¹⁴¹ “sea afirmado, fortalecido y defendido por el pastor supremo y universal”¹⁴². Así, el primado no podría atribuirse a sí mismo lo que pertenece a todo el cuerpo de los obispos. Por tanto, es necesario relativizar el peso de la opinión legítima y personal del Papa, para

¹³⁹ J.M Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.374.

¹⁴⁰ DH 3051.

¹⁴¹ Hch 20,28.

¹⁴² DH 3061.

favorecer el consenso de fe del colegio episcopal. En la Iglesia-familia, el primado debe asumir una esencia diaconal, en varios niveles. Nos limitaremos a tres exactamente.

1. En primer lugar, hacer del primado una *diaconía* de la conciliaridad eclesial, una realidad innegable en la vida de la Iglesia.
2. En segundo lugar, así como en la defensa de la libertad evangélica de las Iglesias locales frente a los regímenes y poderes totalitarios que se extienden por toda África, siempre buscando interferir y manipular a la Iglesia.
3. En tercer lugar, en la regulación de la eclesialidad de las Iglesias locales, porque abandonadas a sí mismas, fácilmente pueden hundirse y ceder a los vientos de los pliegues identitarios: el tribalismo y el etnicismo, y especialmente el nacionalismo. Y en este movimiento de regulación de la eclesialidad de las Iglesias locales, el primado puede servir también para animar y estimular una verdadera pastoral de la Iglesia cuando éstas pierden ímpetu y aliento misionero y pastoral: se puede citar el envío de misioneros de la Iglesia-familia con otras Iglesias¹⁴³, la pastoral juvenil¹⁴⁴, la pastoral de los enfermos, la vida y ministerio de los diáconos permanentes, etc.

En este movimiento regulador, el primado también puede intervenir en cuestiones relacionadas con la disciplina y la moral, en particular el clero y la vida religiosa. Finalmente, este movimiento incluye también el arbitraje y la vigilancia del primado en los intercambios plurales entre Iglesias locales, para que se mantenga la comunión, el respeto de las identidades, la libertad y la autonomía de las Iglesias locales débiles.

In fine, el ministerio de Pedro debe redescubrir constantemente su naturaleza diaconal, estar siempre al servicio de la Iglesia-familia y permitir que ésta sea siempre un verdadero centro de iniciativa y creatividad arraigada en los lugares donde se encuentra el misterio de la Iglesia. Por tanto, que esté al servicio de la colegialidad y no de la centralización romana, más catolicismo y menos centralismo.

14.3.2. Enraizar el papado en el episcopado romano y en la Iglesia local de Roma

Se trata de volver a ver al Papa, como en la tradición antigua, como obispo de Roma, y a Roma como la Iglesia local que preside la caridad, como sugirió el Papa Juan XXIII al convocar el sínodo romano en 1959: “Para que Roma, la Iglesia que preside la caridad, vuelva a ser ejemplar entre las Iglesias hermanas y que el Papa sea, entre los obispos que preside, un auténtico obispo¹⁴⁵”. En este sentido, la práctica del Papa Francisco es muy significativa: en la noche de su elección a la sede petrina, se presenta como obispo de Roma, y pide a su Iglesia local que lo bendiga y ore también por él. Repensar el primado equivale, por tanto, a enraizarlo sobre todo en el episcopado romano y a situar a Roma en el concierto de las Iglesias locales. Un sujeto sería el Papa porque ante todo obispo de Roma y no al revés, y

¹⁴³ Cf. J. Mpsi, *Prêtres africains en Occident. Leur ministère et restrictions vaticanes sur leur séjour*, Paris, Harmattan, 2008.

¹⁴⁴ Siempre nos preguntamos cuándo se realizarán las Jornadas Mundiales de la Juventud en suelo africano o cuándo se realizará la Jornada Africana de la Juventud.

¹⁴⁵ AAS, 51, 1959, p. 68.

Roma, además de ser el lugar del martirio de Pedro y Pablo, es también una Iglesia local. Esta doble afirmación tiene un doble alcance, eclesiológico y ecuménico, de gran alcance, y pondrá fin a las diversas visiones nostálgicas de una Iglesia católica gobernante del mundo y titular exclusiva de la verdad de la salvación del género humano. Por tanto, sería necesario revisar el título papal: el Papa no es un superobispo, el obispo de los obispos, y la Iglesia universal no es su diócesis. Para algunos, considerarlo obispo de la Iglesia Católica es claramente una aberración eclesiológica e histórica. Según la doctrina, el Papa no es obispo de la Iglesia Católica¹⁴⁶, como, según W. Dewan, la fórmula del Vaticano I, según la cual el Papa tiene una *potestas vere episcopalis* sobre todo en la Iglesia, no significa que sea el obispo de los obispos¹⁴⁷.

En un contexto donde los obispos de África han apostado por pequeñas comunidades cristianas para revelar los desafíos de la segunda evangelización, vemos los graves riesgos a los que se expone el cristianismo, si se trata de cuestiones fundamentales de fe y disciplina, el obispo de Roma viene a hablar solo, como si fuera un superobispo. El primado debe ir en la dirección de promover la eclesialidad y no el centralismo romano, y dar "a las Iglesias de África la confianza y la libertad necesarias para inculturar la Iglesia y el Evangelio¹⁴⁸". La primacía en este sentido tiene el sentido de *servicio de Pedro* y no de *potestad de Roma*, vector del ejercicio de la colegialidad, y no de la *curialidad*, de la *eclesialidad* y no del centralismo romano, del discurso *plural* y no del discurso unitario¹⁴⁹.

14.3.3. Considerar la participación de las Iglesias locales y regionales en el ejercicio de la autoridad de la primacía papal

En la segunda parte de nuestra investigación, destacamos el camino histórico que condujo a la consideración de la primacía e infalibilidad papales, sin duda como reacción a los numerosos intentos de los poderes temporales por subyugarla. Pero esta afirmación del poder absoluto del Papa tuvo también consecuencias internas a la Iglesia, particularmente en su relación con el colegio episcopal y los obispos mismos tomados individualmente. Este es sin duda el origen de la visión monárquica del poder papal que encontramos entre ciertos historiadores, subordinando cardenales, obispos e Iglesias locales al primado papal. Tal concepción del poder centralizado no tiene en cuenta la especificidad cultural de la Iglesia-familia donde las decisiones tomadas en sinodalidad, al activar la escucha y el discernimiento en la Iglesia, son las más apreciadas y susceptibles de ser puestas en práctica, a diferencia de aquellas que caen del cielo. Hay, pues, razón para pensar en las autoridades interlocutoras, intermediarias, colaboradoras y protagonistas reales y concretas, es decir, las Iglesias locales y regionales, como autoridades participativas de la autoridad del primado pontificio. Este modelo, que convierte a

¹⁴⁶ Cf. H. Marot, « Note sur l'expression *Episcopus catholicae ecclesiae* », in *Irénikon*, 37, 1964, pp.221-226.

¹⁴⁷ Cf. F. W. Dewan, « *Potestas vere episcopalis* au premier concile du Vatican », dans Y. Congar, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, pp. 661-667.

¹⁴⁸ J.M Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.386.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 374-387.

las Iglesias regionales y locales en actores clave en el ejercicio de la autoridad papal, tiene varios beneficios ecuménicos, por ejemplo, el ministerio ordenado debe ejercerse en modo personal, colegiado y comunitario¹⁵⁰.

A nivel práctico, volvemos a la urgencia en la Iglesia-familia de activar la sinodalidad a raíz de Vaticano II que recomendaba la constitución de concilios y sínodos. A nivel de las Iglesias locales, volver a lo que decíamos más arriba: conceder a los obispos y a las Iglesias locales el derecho de iniciativa y de decisión sobre cuestiones que no requieran necesariamente la intervención de Roma. Es en este sentido que podemos volver a las conocidas proposiciones de A. Acerbi ya citadas en nuestra investigación: otorgar a los obispos un derecho estructural de iniciativa y propuesta, al exponer temas que deben ser tomados en consideración¹⁵¹, así como un derecho a ser consultados sobre el ejercicio del magisterio papal¹⁵². Sugiere además, entre otras posibilidades, que se podría convocar un concilio ecuménico, además de la iniciativa papal, a petición de un grupo calificado de obispos¹⁵³.

14.4. Distintas formas de ministerio episcopal en la Iglesia-familia

Queremos responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las diferentes formas posibles de ejercer el episcopado en la Iglesia-familia? En primer lugar, conviene precisar que el obispo, constituido como tal como miembro del colegio, está destinado más ampliamente a la *communitatis ministerium*¹⁵⁴; un ministerio que puede asumir varias formas de presidencia de una iglesia particular. Y es necesario justificar este *factum*: aunque cada Iglesia particular implica la presidencia de un obispo, no todo obispo es cabeza de una Iglesia local. Además, puede haber varios obispos en una misma Iglesia, obispos auxiliares y coadjutores, u obispos cuyo ministerio no esté dirigido directamente al *épiscopê* de una Iglesia particular sino a otro tipo de funciones: ordinario militar, ordinario ritual, prelaturas personales, etc. En resumen, hay obispos *titulares* con un ministerio relacionado con el ejercicio de la suprema autoridad papal para la Iglesia universal. La praxis de la Iglesia católica es evidente en este punto, e incluso la Iglesia Ortodoxa está aprendiendo actualmente formas de ministerio episcopal afines a las católicas. Estos casos pueden declararse como cuestiones abiertas que no sabemos conjugar bien con la claridad que ofrece la identificación “miembro del colegio episcopal/cabeza de la Iglesia”. Pero parece que estas situaciones deben ser discernidas. Admitamos que esta diversidad de ministerios episcopales impide una evaluación global *a priori*.

En primer lugar, encontramos formas de ministerio que, sin ejercer la presidencia de una Iglesia particular, no tienen nada que ver con la práctica rechazada por el canon 6 del Concilio de Calcedonia sobre las ordenaciones

¹⁵⁰ Declaración de Lima: Bautismo, Eucaristía y Ministerio, 1982, n. 26.

¹⁵¹ A. Acerbi, *Il Ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro cuore, 1999, p. 333.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 333-334.

¹⁵³ *Id.* p. 335.

¹⁵⁴ LG 20.

absolutas, es decir, los que no tienen una *communitatis ministerium* a la que esté adscrito el obispo, cuestión que siempre ha causado cierta perplejidad en la Iglesia, ya que “*episcopi nomen relativum est ad ecclesiam*”¹⁵⁵. También es muy significativa la fórmula del Ritual de ordenación episcopal en la entrega del báculo pastoral: “recibe el báculo, signo de tu ministerio pastoral: muéstrate preocupado por tu grey, en medio de la cual el Espíritu Santo ha hecho obispo para gobernar la Iglesia de Dios”, fórmula que parece exigir una coherencia elemental. Una correcta teología del episcopado sabe que es para la misión; es decir, el gobierno pastoral en la Iglesia. La *relatividad* del episcopado a la comunidad cristiana se deriva de una consideración teológica decisiva: sacerdocio común y sacerdocio ministerial *ad invicem ordinantur*¹⁵⁶. La Iglesia, como cuerpo sacerdotal orgánicamente estructurado por los sacramentos de la consagración (Bautismo-Confirmación y Orden), nace y vive en su propia dinámica a través de la interrelación mutua y operativa de los dos sacerdocios.

Esta interrelación del ministerio sacerdotal con el sacerdocio común es la forma original de la eclesialidad, y se da, por el lado del ministerio, según la articulación del episcopado, el presbiterado y el diaconado.

En el caso del episcopado, su relación y lugar en el Pueblo de Dios, como plenitud del sacramento del orden y de la sucesión apostólica, se derivan de su origen sacramental: la ordenación episcopal se confiere *ad habendam conditionem capitis in Ecclesia*¹⁵⁷. Según esto, la naturaleza de la *episcopalis operatio et functio*¹⁵⁸ es *presidir y regular* la comunidad cristiana como tal, es decir, no cualquier forma de agregación en la Iglesia, sino esta característica de la Iglesia: la que resulta de la *interrelación* dinámica entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común o, en términos familiares a la tradición canónica, la relación “*ordo-plebe*”.

14.4.1. El *épiscopê* en la Iglesia particular

La presidencia episcopal pertenece a la esencia teológica de la Iglesia particular. A través del ministerio episcopal, las *portiones Ecclesiae* viven la totalidad de la Una-Santa y hacen presente en ellas la totalidad de la Iglesia Católica-Apostólica¹⁵⁹. En cada Iglesia particular está presente la Iglesia universal y su estructura rectora, porque la *sacra potestas* está presente a través de los obispos, pastores de la Iglesia en lugar de los Apóstoles¹⁶⁰. Sólo la plenitud sacramental del sacerdocio y de la sucesión apostólica puede hacer que una *portio* sea *populi Dei*. Por eso, esta *sacra potestas* episcopal es también *iure divino*, según

¹⁵⁵ Según Trento, “*Episcopi enim non debent esse absque clero et populo. Nam episcopi nomen relativum est ad ecclesiam*”. (Porque los obispos no deben estar sin el clero y el pueblo. Porque el nombre de obispo es relativo a la Iglesia.)

¹⁵⁶ LG 10.

¹⁵⁷ Cf. W. Bertrams, *De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum*, in PRMLC, 59, 1970, pp. 195-197.

¹⁵⁸ Cf. J. I. Tellechea, *El Concilio de Trento y los Obispos titulares*, en J. López Ortiz, *El Colegio episcopal*, Madrid 1964, t. I, pp. 359-385.

¹⁵⁹ *Lineamenta* del X Sínodo de los Obispos, n. 44.

¹⁶⁰ LG 20.

diversas configuraciones *iure ecclesiástico* como jefe y cabeza, cuyas diferencias jurídicas no afectan al carácter teológico de la interrelación entre ministerio y comunidad que preside. Las figuras de los obispos auxiliares y coadjutores se ubican también dentro de este *épiscopê* de la Iglesia local, como colaboración en el ejercicio de la única presidencia¹⁶¹. Es un ministerio *auxiliar* que, si eclesiológicamente no es exigido en principio, no es sin embargo ajeno a las posibilidades de existencia del ministerio episcopal. En el caso de la Iglesia-familia, es necesario ir en la dirección de la promoción de este “episcopado auxiliar”, entendido como ayuda al obispo diocesano. Sería sin duda ventajoso revisar la división territorial de ciertas diócesis, dividiéndolas y redimensionándolas, y favoreciendo el nombramiento de obispos auxiliares, que multiplicar indefinidamente los vicarios generales¹⁶², práctica similar a una *eclesiología de jefe* donde el obispo diocesano no acepta compartir su autoridad con un obispo auxiliar. Las consecuencias son casi dramáticas desde el punto de vista pastoral, estamos asistiendo a situaciones donde ciertas partes de la diócesis reciben la visita del obispo una sola vez después de 5 años o nunca, considerando la inmensidad de los territorios, la carga pastoral y la enormidad de las distancias a recorrer.

Los *Lineamenta* consideran al obispo coadjutor y al obispo auxiliar como una forma de comunión en el ministerio episcopal:

La comunión entre obispos debe expresarse también en los casos en que, por necesidades particulares de la Iglesia particular, sea necesaria la presencia de un obispo coadjutor o de un obispo auxiliar. En cuanto a estos obispos, dados en determinadas circunstancias como ayuda al obispo diocesano para el servicio de la Iglesia particular, el concilio les exhorta, siendo su primer colaborador del obispo diocesano, a rodearle siempre de respeto y obediencia, y que a su vez los ama como a sus hermanos y los llena de estima¹⁶³.

14.4.1.1. Otras formas de *episcopalis operatio et functio*

Cabe preguntarse si son posibles otras formas de *communitatis ministerium* episcopal, distintas de las que tienen por objeto *in recto* convocar, congregar y presidir una Iglesia particular. No es impensable que el carácter histórico-dinámico de la misión estimule otras formas de ministerio episcopal integradas en la vida de las Iglesias particulares, o destinadas directamente al servicio de la comunión de las Iglesias. Su determinación incumbe al *Ordo episcoporum* que, junto con el ministerio petrino, constituye el órgano ministerial de la *communio Ecclesiarum* en su responsabilidad por la misión de la Iglesia. Si el ministerio es de la Iglesia, entonces nada puede impedir que ésta dé nuevas expresiones al ministerio episcopal para responder mejor al *euntes docete omnes gentes*. (Mt 28,19)

En la práctica, además de las formas *iure divino*, colegiada o personal, para ejercer la *sacra potestas* recibida, que son originales y fundantes, la Iglesia ha

¹⁶¹ Algunos sugieren que a estos obispos se les dé el título de la Iglesia particular a cuyo servicio se dedican, en lugar del título de una Iglesia antigua y extinguida.

¹⁶² Este es el caso de la Archidiócesis de Yaundé, que a pesar de su tamaño espantoso tiene un solo obispo que se ha rodeado de 4 vicarios generales. ¿Por qué no convertirlos en obispos auxiliares como lo hacen algunas diócesis más pequeñas en Camerún?

¹⁶³ *Lineamenta* del X Sínodo de los Obispos, n. 48.

discernido otras formas ministeriales *iure ecclesiastico* que no sustituyen a las primeras, ni son alternativas a la presidencia de una Iglesia particular. Si el obispo se *constituye* como tal por su incorporación al colegio, su ministerio puede concebirse no sólo para la función originaria de presidencia *iure divino* de la Iglesia particular (con sus configuraciones *iure ecclesiastico*), sino también para realizar formas históricas *iure ecclesiastico* de ministerios sostenidos teológicamente por la autoridad *iure divino* del colegio y su cabeza para toda la Iglesia.

Tales configuraciones no serían *nuevas* formas jurídicas del *épiscopê* propias de la Iglesia particular, sino formas de *episcopalis operatio et functio* distintas de ella y precisamente por ser diferentes, compatibles con ella y armónicamente articuladas. Esta articulación es consecuencia de la mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares: la misión de la Iglesia universal no es diferente de la de cada una de las Iglesias particulares, sino que es interna a cada Iglesia particular, de modo que toda la misión es potencialmente contenida y realizada en cada Iglesia, *in qua existit, inest et operatur* la Iglesia de Cristo¹⁶⁴. Teológicamente, pues, nada impide un desarrollo del *épiscopê* universal en un servicio formalmente diferente de la convocatoria *in recto* de una Iglesia local, y que se realizará materialmente en las Iglesias locales bajo la presidencia de sus pastores; o ministerios en el dominio del *épiscopê* del Sucesor de Pedro para la comunión de las Iglesias (Curia romana, diplomacia vaticana, etc.). Lo importante será ver si sus tareas, que no se dirigen primordialmente al ejercicio del *épiscopê* de una Iglesia particular, constituyen una *episcopalis operatio et functio*.

Ciertamente, a lo largo de los primeros siglos, no era posible pensar en otras formas posibles de ministerio episcopal “relativas a la Iglesia” que la de presidir una Iglesia particular. Cuando, con el desarrollo de la misión, la Iglesia se encontró con nuevas necesidades pastorales, aprovechó la figura del episcopado *titular* que la misma historia le había ofrecido inicialmente de manera inesperada. Al emprender este camino, una *fictio iuris*, la Iglesia reconoció un tipo de oficio episcopal que no era el de la presidencia efectiva de una Iglesia particular, pero que sólo podía entenderse si tenía allí su punto de referencia: el título de Iglesia. testimonia que el *gobierno* de la Iglesia particular, original y constitutiva, es el *analogatum princeps* de todo ministerio episcopal. Se asume la percepción de que tales ministerios no son desarrollos del *épiscopê* de la Iglesia local, sino ministerios episcopales *análogos* que pueden entenderse desde el *épiscopê* del colegio y su cabeza para varias o todas las Iglesias locales.

No debe sorprendernos que el colegio episcopal pueda organizarse, generalmente a través del ministerio primacial, para realizar su misión dentro de la *communio Ecclesiarum* y para servirla. Este modo de proceder refleja una característica del colegio episcopal, de profundas raíces apostólicas: el horizonte intensamente católico de la misión; aspecto ya vivido desde los primeros tiempos de la Iglesia hasta nuestros días.

¹⁶⁴ CD 11.

Como aplicación concreta de lo que acabamos de afirmar, expongamos otras formas de ministerio episcopal a promover en la Iglesia-familia. Según P.A. Liège, si bien es cierto que la jurisdicción del obispo está generalmente ligada a un territorio particular, puede suceder, sin embargo, que se extienda a una determinada categoría de fieles, sin consideración territorial. Este es el caso de los obispos que ejercen un cuidado superior de las almas en los ejércitos (*episcopis castrenses*), o de los fieles que pertenecen a un rito especial o a una nacionalidad especial, aunque estén dispersos en varias diócesis¹⁶⁵.

14.4.1.1.1. Prelaturas personales

La prelatura personal es una circunscripción eclesiástica, delimitada por criterios personales, que se constituye para la realización de determinadas obras pastorales o misioneras, fue prevista por Vaticano II en PO 10. Por tanto, estas entidades pueden tener fines que se refieran a un aspecto particular de la misión de la Iglesia, a una forma particular de realizarla o a destinatarios particulares.

El término canónico de *prelatura* designa circunscripciones estructuradas en torno a la función capital de un prelado con su propio poder cuasi episcopal. Precisamente el uso de estas hipótesis de la figura de la prelatura personal, provenientes de una larga tradición canónica, indica claramente el espíritu del legislador en cuanto a la naturaleza de las prelaturas personales.

El criterio de delimitación es siempre personal, pero el ámbito de la misión puede ser diocesano, nacional, internacional o universal. Estas circunscripciones dependen de la Congregación para los Obispos o, en su caso, de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos¹⁶⁶.

Los cánones 265-266 y 294-297 contienen las normas legales sobre estas circunscripciones. Estas normas constituyen únicamente el marco jurídico básico de la prelatura personal. El Código, refiriéndose a los estatutos dados por la Santa Sede (can. 94 § 3; 295), ha previsto la flexibilidad oportuna para que el régimen jurídico de cada prelatura, manteniendo siempre los rasgos comunes de la institución, pueda adaptarse a la misión particular para la que ha sido erigida. Hay, además, otras disposiciones pastorales y normativas, algunas con rango de ley, que se refieren a las prelaturas personales¹⁶⁷. La única prelatura personal existente hasta la fecha es la Prelatura de la Santa Cruz y del *Opus Dei*, regida por la constitución apostólica *Ut sit*, con la que fue erigida por el Papa Juan Pablo II el 28 de noviembre de 1982.

Además del *Opus Dei*, primera prelatura personal, ya presente también en varios países del continente, la sede apostólica puede erigir otras para llevar a cabo determinadas tareas pastorales o misioneras en beneficio de diferentes territorios o

¹⁶⁵ P.-A. Liège, *Evêque*, III. Théologie, in *Catholicisme*, Paris, 1954, tome IV, col. 796-797.

¹⁶⁶ Juan Pablo II, Constitución apostólica *Pastor Bonus*, art. 80 y 89.

¹⁶⁷ Cf. Congregación para el Clero, Directorio sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, n. 25; Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamental Institutionis Diaconorum permanentium*, nn. 8 y 19, Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, Instrucción *Erga migrantes caritas Christi*, n. 23, n. 24, y art. 22 §2, 5º; Directrices para una pastoral de los gitanos, n. 88 y n. 13.

grupos sociales. En los documentos de los dicasterios romanos se habla de emigrantes, gitanos, gente en movimiento, gente del mar.

14.4.1.1.2. Obispos de otros ritos u ordinarios rituales

Otra cuestión es cómo armonizar varias Iglesias locales existentes en un mismo territorio con el principio de "un obispo por ciudad", como ocurre, en el ámbito católico, con determinadas comunidades de rito oriental, y en la Iglesia ortodoxa con las jurisdicciones establecidas en la diáspora. Algunos sugieren el ejercicio de un *épiscopê* conjunto en aquellos casos en que coincidan en un mismo territorio las jurisdicciones de diferentes Iglesias particulares¹⁶⁸. La presencia de diferentes Iglesias locales en un mismo territorio plantea problemas significativos, pero, visto desde el punto de vista que nos interesa, es un ministerio episcopal que continúa en el marco de la presidencia de las Iglesias locales, en la ocurrencia de diferentes Iglesias entre ellas. Cualquiera que sea la propuesta antes mencionada, tal ejercicio conjunto de *épiscopê* sería una profundización teológica en la línea de lo que ya está ocurriendo en las conferencias episcopales, si se mantiene la diversidad de las Iglesias en un mismo territorio, o bien una forma especial de episcopado auxiliar de una sola cabeza si todos se transforman en una sola iglesia local. La erección de tal jurisdicción permitirá asegurar la atención pastoral de ciertos cristianos que a menudo se encuentran fuera de su territorio a raíz de movimientos migratorios o conflictos armados, y que no pueden beneficiarse de la atención pastoral en el nuevo territorio.

14.4.1.1.3. Ordinariatos militares

Los ordinariatos militares, que también pueden denominarse diócesis militares, son circunscripciones eclesiásticas particulares asimiladas jurídicamente a la diócesis, erigidas para asegurar la atención pastoral de grandes grupos de personas que se encuentran en condiciones particulares de vida a causa de su pertenencia a las fuerzas armadas¹⁶⁹. La función de los ordinariatos militares se rige por la constitución apostólica *Spirituali militum curae*, promulgada por Juan Pablo II, por la que se dictan nuevas disposiciones en sustitución de la legislación anterior contenida en la instrucción solemne *Semper* de la congregación consistorial del 23 de abril de 1951. Según la constitución, los ordinariatos militares se asimilan jurídicamente a las diócesis y el ordinario es normalmente un obispo y disfruta de los derechos y está sujeto a las obligaciones de los obispos diocesanos.

Los cuarteles y demás establecimientos militares están, por tanto, en principio exentos de la jurisdicción del obispo del lugar donde se encuentren. El ordinariato puede incardinar a su propio clero. A partir del 1 de abril de 2013, la Iglesia Católica tiene treinta y seis ordinariatos militares, y solo tres en África, por lo tanto en Kenia, Sudáfrica y Uganda. En su relación con la Iglesia local, y el ministerio del obispo diocesano, E. Baura afirma que: "La jurisdicción del

¹⁶⁸ H. Legrand, « Un seul évêque par ville », in J. Manzanares-M.H. Legrand-A. Garcias, *Églises locales et catholicité*, Salamanque 1992, p. 511.

¹⁶⁹ Juan Pablo II, *Spirituali militum curae*, 21 de abril 1986.

Ordinario es acumulativa respecto a la de los obispos diocesanos, pero no *concurrente*, porque la misión del ordinario no es sustituir al obispo diocesano, sino ejercer una especial atención pastoral que las diócesis generalmente no están en condiciones de realizar¹⁷⁰». Estas circunscripciones dependen de la Congregación para los Obispos o de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, según donde estén erigidas¹⁷¹.

14.4.1.1.4. Obispos en las organizaciones políticas y diplomáticas

¿Por qué una diplomacia pontificia? Para J. Louis Tauran, la respuesta está en la estructura legal de la Iglesia Católica y en su historia¹⁷².

La Iglesia-familia podría participar en las actividades de muchas organizaciones intergubernamentales internacionales presentes en el continente. Su presencia obedece a la exigencia de la comunión eclesial, de garantizar los derechos de las Iglesias, si es necesario defenderlos, y finalmente de mantener las mejores relaciones de cooperación con las instituciones políticas, agencias y organizaciones de la ONU, otras ONG que actúan en el continente. A nivel continental, la SCEAM podría considerar la representación permanente con organizaciones como la Unión Africana, la OMS, los programas, agencias y organizaciones de la ONU, con preferencia por organizaciones como la FAO, la UNESCO, el PNUD, la OIT, el ACNUR, etc. A nivel regional, corresponderá a las conferencias regionales velar por que la Iglesia esté presente en los organismos de integración regional. Y a nivel nacional, consideraremos a nivel de conferencia episcopal para asegurar la presencia de la Iglesia en parlamentos o senados. Estas diversas representaciones, como hemos visto en los demás casos, estarían aseguradas por obispos designados al efecto. Un país como Camerún tiene un ministerio encargado de las relaciones con las asambleas, sería de buena forma mantener la presencia de la Iglesia en este ministerio para la defensa de los intereses de los fieles católicos y el respeto a la libertad de la Iglesia y los acuerdos establecidos.

14.4.1.1.5. Ordinariatos personales

Los ordinariatos personales son circunscripciones de la Iglesia católica, instituidos por el Papa Benedicto XVI mediante la constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* de fecha 4-XI-2009 para el cuidado pastoral de los fieles del anglicanismo, que ingresaron en la Iglesia católica¹⁷³. Se rigen también por las Normas complementarias a esta constitución, publicadas por la CDF¹⁷⁴ y por las demás normas de derecho universal de la Iglesia Católica¹⁷⁵. Según J. I. Arrieta, se caracterizan por ser¹⁷⁶:

¹⁷⁰ E. Baura, « Le parcours juridique des ordinariats militaires. 25 ans après la Constitution apostolique », p. 12.

¹⁷¹ Juan Pablo II, *Spiruali militum curae*, art. XI; *Pastor Bonus*, art. 76; 89.

¹⁷² Cf. J.L. Tauran, « Pourquoi une diplomatie pontificale ? », in *RETM*, vol. 239, 2006, pp. 9-18.

¹⁷³ Cf. AAS 101, 2009, pp.985-990.

¹⁷⁴ Cf. AAS 101, 2009, pp.991-995.

¹⁷⁵ Constitución Apostólica, *Anglicanorum coetibus*, II.

¹⁷⁶ Cf. J.I., Arrieta, «Gli Ordinariati personali», in *Ius Ecclesiae*, 22, 2010, pp. 151-172; E. Baura, «Los Ordinariatos personales para antiguos anglicanos. Aspectos canónicos de la respuesta a los grupos de anglicanos que quieren

1. Circunscripciones eclesiásticas: es decir, entidades de autoorganización de la Iglesia católica, formadas por una comunidad de fieles, encomendadas a un párroco y un presbiterio y que, por tanto, son jerárquicas¹⁷⁷.
2. Personales: es decir, están delimitados por un criterio personal (fieles católicos de anglicanismo o que tengan un vínculo familiar con ellos)¹⁷⁸. Las otras circunscripciones personales son los ordinariatos militares, las prelaturas personales y los ordinariatos rituales.
3. Encomendadas a un Ordinario, nombrado por el Romano Pontífice, como su Pastor, que las gobierna con la potestad ordinaria y por delegación del Papa¹⁷⁹.
4. Las cuales mantienen vivas, dentro de la Iglesia Católica, algunas tradiciones espirituales, litúrgicas y pastorales propias de la Comunión Anglicana¹⁸⁰.

Otros ejemplos de circunscripciones eclesiásticas que permitirán el ejercicio de otras formas de ministerio episcopal en la Iglesia-familia son las abadías territoriales, los vicariatos apostólicos, las prefecturas apostólicas y las administraciones apostólicas estables. Pueden, según las circunstancias y la oportunidad pastoral, ser valorados en la Iglesia-familia, respetando siempre las prescripciones legales que rigen su naturaleza y funcionamiento.

Conclusión

El propósito de este capítulo fue, a partir de los elementos tradicionales de la teología del episcopado, pensar una estructuración de una teología del episcopado en la Iglesia-familia de Dios en África. Frente a dos corrientes eclesiológicas opuestas en la teología de la Iglesia de Vaticano II, hemos privilegiado el enfoque de la correlación entre los elementos principales de nuestra reflexión, a saber, el episcopado, la Iglesia local y la Iglesia entera. Partíamos de este postulado: toda teología del episcopado en la Iglesia-familia debe partir del principio de la mutua inmanencia entre la Iglesia entera y la Iglesia local, a partir de la fórmula de LG 23: *in quibus et ex quibus*. Con respecto al obispo, podemos citar, entre otras cosas, la revalorización del obispo en la Iglesia local y en toda la Iglesia, así como la revalorización del episcopado en toda la Iglesia, con como perspectivas dogmáticas la correlación entre la ordenación episcopal y la presidencia de la Iglesia local, la recuperación de la articulación Obispo-Iglesia local: el obispo está *en ella y frente a ella*, y finalmente la revalorización del episcopado en la *communio Ecclesiarum*. En cuanto a la Iglesia local, varias operaciones de revalorización participan también en esta noticia del obispo en la Iglesia-familia, hemos situado el principio de inmanencia entre la Iglesia local y la Iglesia entera, como principio rector la revalorización de la Iglesia local para tener acceso a la verdad de la Iglesia local y evitar posturas eclesiológicas unilateralistas y desequilibradas. En la misma dirección, hacer surgir una eclesiológica de la Iglesia regional que asuma el encuentro entre el Evangelio y la cultura o pastoral de la inculturación, y las

incorporarse a la Iglesia Católica», in C. Peña García, *Retos del Derecho Canónico en la sociedad actual. Actas de las XXXI Jornadas de Actualidad Canónica*, Madrid 2012, pp. 239-267.

¹⁷⁷ Cf. Constitución Apostólica, *Anglicanorum coetibus*, I §4 ; IV.

¹⁷⁸ Cf. *Id.*, I §4.

¹⁷⁹ Cf. *Id.*, IV; V.

¹⁸⁰ Cf. *Id.*, III.

especificidades culturales e históricas de las Iglesias locales, y que honre los desafíos pastorales, misioneros y ecuménicos muy presentes en la Iglesia-familia. Así, este proceso sólo se hace posible si las Iglesias regionales son promovidas como órganos institucionales en la comunión eclesial, y se considera su participación en el ejercicio de la autoridad del primado papal. Para revalorizar uno y otro, es decir el obispo y la Iglesia local, es urgente articular primado y colegialidad, por ejemplo resituando el papado en y al servicio de la Iglesia, enraizándolo en la Iglesia local de Roma y Roma en la teología de la Iglesia local. Así, a nivel de la Iglesia-familia, se pueden contemplar otras formas de *episcopalis operatio et functio*, como las prelaturas personales; ordinarios rituales; ordinarios militares; obispos en las organizaciones políticas y diplomáticas; ordinariatos personales; abadías territoriales, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas y administraciones apostólicas estables, etc. Tantas formas de ejercicio del mismo ministerio episcopal que demuestran *in fine* la riqueza y la grandeza del ministerio de la Iglesia, y por consiguiente del ministerio episcopal, tantas posibles expresiones de un mismo ministerio que, siempre según el derecho y las exigencias de la misión de la Iglesia, puede tomar diversas formas.

CONCLUSIÓN GENERAL

Al final de nuestra investigación dedicada al ministerio episcopal en la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África, hemos querido a lo largo de esta investigación desarrollar una teología renovada del episcopado desde la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios en África. Frente a lo que hemos llamado la *agonía* de la teología del episcopado marcada por un esfuerzo constante del magisterio reciente y de los teólogos a una nueva elaboración de la doctrina del episcopado después de LG III y tras la constatación de las numerosas insuficiencias y deficiencias de la propuesta conciliar, cabía preguntarse, siguiendo a teólogos como J. Moingt, M. Kehl¹, H. Küng, J. Ratzinger y tantos otros, sobre qué bases teológicas debe entablarse el proceso de renovación de la teología del episcopado. Partiendo de la estrecha relación entre los modelos eclesiológicos y los modelos episcopales, hemos planteado la hipótesis de que, de forma dialéctica, la elaboración de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios, puede asumir la urgencia de renovar la teología del episcopado en las Iglesias de África, es decir, a partir de la eclesiología de la Iglesia-familia, estructurar los grandes ejes de una teología del episcopado y del *identikit* o perfil del obispo que las Iglesias y la sociedad africana necesitan urgentemente por un lado, y por otro, no contribuye el estudio del ministerio episcopal a hacer más eficaz, creíble y actual la metáfora de la Iglesia-familia de Dios en África? Nuestro propósito era, por tanto, establecer una interconexión e intercomunicación dinámica entre este modelo eclesiológico y el modelo episcopal correspondiente bajo el prisma de una interioridad recíproca, inmanencia mutua entre la Iglesia-familia y el episcopado. Para llevar a cabo nuestra investigación y darle toda su fuerza científica y su alcance histórico, hemos circunscrito sus contornos conservando como método adecuado el enfoque praxeológico que tiene varias ventajas y que es adecuado para este tipo de investigación: el contexto considerado como el punto de partida de la investigación teológica, la asunción de los logros del método histórico genético o evolutivo recomendado por el decreto conciliar *OT*, su inspiración en los métodos de las ciencias sociales y los movimientos de acción católica con el célebre tríptico "ver, juzgar, actuar", y más particularmente sus cuatro grandes momentos: observación crítica, interpretación teológica, intervención y perspectivas. Y es a partir de estos cuatro constituyentes que hemos estructurado los ejes principales de nuestra investigación.

En la primera parte dedicada a la observación crítica y al análisis de las dos grandes categorías de nuestra investigación, el ministerio episcopal en la teología africana y la Iglesia-familia de Dios en África, avanzamos en tres etapas respectivas. En primer lugar, analizamos la problemática del ministerio episcopal en la teología africana para sacar a la luz el *status quaestionis*, a partir del análisis de la situación actual, una evaluación diagnóstica para destacar los problemas

¹ Cf. M. Kehl, *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1997, pp.97-100.

recurrentes, las soluciones regularmente recomendadas y algunas cuestiones pendientes. Aunque los elementos de una teología del episcopado son muy raros en la teología y la literatura africanas, se pueden, no obstante, escudriñando la *cuestión* sacerdotal, destacar ciertas tendencias específicas a través de los teólogos y escritores estudiados. Es a partir de la doble experiencia sinodal en África que se puede empezar a detectar un vivo interés por el ministerio y la función del obispo, aunque las dos exhortaciones post sinodales no nos ofrecen, en rigor, una reflexión teológica sistemática sobre el episcopado, además de las recomendaciones parenéticas y doctrinales, no pueden ser consideradas como instancias de definición, menos aún de elaboración de una reflexión teológica sobre el episcopado. En el segundo momento, se procedió al estudio de la génesis histórica de la Iglesia-familia de Dios como modelo eclesiológico que D. Nothomb presenta como concepto clave del Sínodo de los Obispos para África². Surge que la eclesiología de la Iglesia-familia es una recepción africana de la eclesiología de comunión que es en sí misma la clave hermenéutica para una relectura actualizada de la eclesiología del Vaticano II³. Existe, pues, una relación temática, histórica y genética entre Iglesia-comunión e Iglesia-familia de Dios. Por eso hemos analizado previamente la génesis del concepto de Iglesia-comunión, su significado, su especificidad, sus fundamentos escriturísticos, patrísticos y teológicos, prestando especial atención a la obra de Y. Congar⁴ y D. Doyle. A partir de un análisis hermenéutico del concepto eclesiológico de Iglesia-familia de Dios, entre recepción-creativa⁵, interpretación e inculturación africana de la eclesiología de comunión, hemos destacado, estudiando la expresión *familia Dei* en la producción conciliar, más precisamente en LG y GS, su recorrido histórico evolutivo durante las asambleas conciliares y los sínodos africanos, para afirmar que la Iglesia-familia es imagen *auténtica* de la Iglesia.

Como expresión inculturada, aceptada e interpretada de la eclesiología conciliar, traduce el pensamiento eclesiológico asumido, promovido y propuesto por el Sínodo como modelo eclesiológico a promover en las Iglesias africanas. Por tanto, quiere expresar la experiencia de fe de los cristianos que se vive en y por las comunidades eclesiales de África, es por tanto una imagen auténtica de la Iglesia, y complementaria de las otras imágenes de la Iglesia, y por tanto, pertinente y creíble para renovar la teología del episcopado en las Iglesias de África. En tercer lugar, analizamos los fundamentos teológicos, escriturísticos, patrísticos y teológicos de la eclesiología de la Iglesia-familia, y su recepción a nivel de los teólogos africanos tras su reconocimiento oficial por el sínodo de 1994 y la relevancia de esta metáfora para la renovación del episcopado en la Iglesia-familia. Destaca en este apartado la reapropiación de esta eclesiología inculturada por parte

² Cf. D. Nothomb, « L'Eglise-famille : concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique, une réflexion théologique et pastorale », in *NRT*, 1, Vol.117, Janv-Fév.1995, pp.44-64.

³ Cf. G. Routhier, « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de W. Kasper à l'herméneutique de Vatican II » in *RLTP*, Vol. 60, 1, 2004, pp.13-51.

⁴ Cf. A. Nisus, « The Genesis of an Ecclesiology of Communion in the Work of Yves Congar », in *RSPT*, 2010/2, Tome 94, pp.309-334.

⁵ Cf. Y. Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », in *RSPT*, 56,1972, p.392.

de tres teólogos africanos, en particular F. Appiah-Kubi, A. Ramazani y J.M. Ela, como líderes de esta eclesiología en proceso de sistematización. Uno de los resultados contundentes de nuestra investigación a este nivel fue la afirmación que la Iglesia-familia tiene un fundamento bíblico, trinitario: La Iglesia-familia tiene su fuente en la Trinidad en la que el Espíritu Santo es relación de comunión, es Iglesia-sacramento y debe responder a su triple vocación: eucarística, ministerial y liberadora.

En el segundo apartado de nuestro trabajo dedicado a la interpretación teológica para comprender el ministerio episcopal en la Iglesia, hemos querido descifrar la teología del ministerio episcopal en su sentido original en la Iglesia desde su aparición. Para ello, a través de un método diacrónico y sincrónico, hemos destacado los datos esenciales del episcopado en la revelación bíblica, los Padres de la Iglesia, la evolución histórica en la Edad Media, destacando el pensamiento de Santo Tomás, la producción tridentina, Vaticano I, Vaticano II, las profundizaciones post conciliares y el magisterio reciente con una fuerte nota sobre lo que ya podemos considerar en cierto sentido como la “teología del episcopado” del Papa Francisco. Al escudriñar los datos de la revelación bíblica y patrística, surgió que la Iglesia naciente tenía una fuerte conciencia de las funciones episcopales: entendió lo que el obispo *es* y *significa* en la Iglesia. Aquí, el obispo es un verdadero sucesor de los apóstoles, y ejerce en la comunidad los mismos ministerios, mismas funciones que los apóstoles. No importa que la terminología sea todavía fluctuante y vacilante, pero la realidad ya está presente y palpable allí, en el pensamiento, la conciencia, la práctica y la doctrina de la Iglesia. Entre los Padres de la Iglesia, ya sea Ignacio o Cipriano y tantos otros, ya iban apareciendo paulatinamente los datos esenciales de lo que sería después la teología del episcopado. Además, entre los poderes heredados de los apóstoles, la función magisterial ocupa el primer lugar: el obispo es, por tanto, el *guardián* de la *paradosis* apostólica frente a la aparición de numerosas herejías y doctrinas filosóficas y gnósticas que intentan romper la unidad de la Iglesia, es el *doctor* de la comunidad. Además de esta potestad de enseñar, el obispo posee todas las potestades sacramentales: celebración de la Eucaristía, bautismo, matrimonio, oración por la reconciliación de los pecadores, que corresponden exclusivamente al ministerio del obispo cuyas funciones no se restringen a los límites de su comunidad. La conciencia de la misión universal, la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* es ya aquí muy fuerte y llamativa. Esta conciencia se manifiesta en los intercambios epistolares, la presencia de varios obispos en la ordenación de un obispo y la celebración de los concilios. Gradualmente, en particular, la conciencia de la existencia de un *ordo episcoporum* al que pertenecen todos los obispos de la *Catholica*. En la Edad Media, con la aparición de grandes figuras, aparecieron nuevos temas, como la igualdad sacramental entre presbiterado y episcopado, creando adeptos y detractores aquí y allá: encontramos a los grandes nombres implicados en este debate del momento: Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano, Pedro Lombardo, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor, etc. Desde otra perspectiva muy particular, Santo Tomás presenta la síntesis medieval más

elaborada, si bien podemos considerarlo como uno de los fervientes defensores de la igualdad sacramental entre el obispo y el presbítero, su aporte va más allá de los límites de esta diatriba. Según él, la función episcopal se puede resumir en cuatro pilares fundamentales. Primero: los obispos, sucesores de los Apóstoles, continúan ministerialmente la obra de Cristo en su Iglesia. Segundo: la misión pastoral es la *causa finalis* de la existencia del episcopado. Tercero: es también la razón teológica decisiva para afirmar que “el estado episcopal” es un “estado de perfección”. Y cuarto: la *utilitas Ecclesiae* o la eficacia del ejercicio de esta misión es el criterio supremo que debe guiar la elección e incluso la destitución de los obispos. Testigo, guardián de la fe, el obispo es ante todo doctor, porque en la Iglesia todo comienza por la fe. La cátedra es el símbolo del obispo, porque allí, *ex cathedra*, aparece como Doctor de su pueblo, en particular como Doctor de los misterios de la fe y de la perfección cristiana⁶. Esta es la primera de todas sus funciones. Vemos, pues, que la teología del episcopado a finales de la Edad Media gana en consistencia teológica, claridad y precisión terminológica con respecto a épocas anteriores, en particular gracias a la aportación de grandes figuras como Jerónimo, Isidoro de Sevilla, Hugo de San Víctor y especialmente Santo Tomás. La curva evolutiva iniciada en el estudio de la revelación bíblica experimentará un importante punto de inflexión en los concilios de Trento y Vaticano I que, si bien no produjo un *De sacramentis*, el tema episcopal sí estará presente durante sus sesiones conciliares. Si la conciencia episcopal de la Iglesia primitiva y de los Padres encontró en la Edad Media una creciente organización de ideas en varias direcciones, Trento y Vaticano I marcan un momento decisivo en este largo proceso de construcción de una teología del episcopado. De la elaboración tridentina se pueden retener tres ideas principales: la afirmación durante la XXIII sesión de que los obispos no sólo pertenecen a un grado especial en la jerarquía del orden, sino que, en ese mismo nivel, son superiores a los presbíteros, haciendo aquí del episcopado un orden superior al presbiterado. Luego, la cuestión de la institución de la jerarquía eclesiástica. Con este fin, Trento consagra la expresión *ius divinum* refiriéndose directamente al episcopado. Finalmente, Trento habló de jerarquía, y atribuyó a la *ordenación divina* la determinación de un triple ministerio compuesto por obispos, presbíteros y diáconos. Vaticano I, por su parte, más allá del particular contexto histórico que lo enmarca, no se limitó a la definición del dogma de la infalibilidad, sino que puede considerarse propiamente como la primera sistematización moderna de la doctrina del episcopado desde el magisterio de la Iglesia. Para evitar una presentación exhaustiva, hemos optado por una opción metodológica estudiando el binomio primado-episcopado y la doctrina de la infalibilidad basada en *Pastor aeternus*. En cuanto a la doctrina del primado, Vaticano I es la culminación de un largo proceso que se inicia en los primeros siglos con una conciencia que se traducirá progresivamente en actos concretos de gobierno a través de una larga evolución histórica caracterizada por tres factores: la conciencia y afirmación de una competencia universal justificada por la “sucesión de Pedro”; intervenciones

⁶ Santo Tomas, *Suma teológica*, III a, 72, 4, 3.

esporádicas del soberano Pontífice en la vida de otras Iglesias e intervenciones decisivas, recurrentes, cada vez más normales cuando la vida de la Iglesia ha puesto de relieve la necesidad de una autoridad única que garantice su unidad, su santidad, su capacidad de reforma, su catolicidad y su independencia frente a los intereses locales o nacionales. En última instancia, Trento y Vaticano I son momentos clave en el desarrollo de una teología del episcopado. Por supuesto, su producción teológica se completará y profundizará a lo largo de los siglos siguientes, en particular por Vaticano II.

La teología del episcopado en Vaticano II fue sin duda el momento más laborioso de nuestra investigación, considerando la profusión y densidad de los datos contenidos en ciertos documentos conciliares. Característicamente, Vaticano II quería integrar, complementar y reconciliar las definiciones de la primacía papal de Vaticano I con la doctrina sobre el colegio episcopal. En este sentido, el enfoque conciliar del episcopado ha tomado como punto de referencia al colegio episcopal y al primado como supremas instancias ministeriales al servicio de la Iglesia universal. Esto llevó a una revalorización del obispo en la Iglesia local, del colegio episcopal dentro de la Iglesia universal en relación con el primado y en relación con los miembros del colegio, relaciones que desembocaron en una serie de instituciones de colegialidad y colaboración a nivel universal (Sínodo de los Obispos), o a nivel regional (conferencias episcopales), y en otros desarrollos relevantes (transición del sistema jurídico de atribución de poderes a los obispos al sistema de *reserva* papal de poderes, etc.). Para un estudio sistemático de la doctrina conciliar sobre el episcopado, una de las vías más provechosas fue el análisis de LG III, con la siguiente estructuración: *sucesión apostólica* (LG 18-20); *sacramentalidad* (LG 21); *colegialidad* (22-23), ministerialidad ejercida por los *tria munera* (24-27). De este análisis surgen afirmaciones muy fuertes: el episcopado, como plenitud del sacerdocio, es un ministerio inserto en el misterio y en la constitución de la Iglesia. Se accede en particular a través de categorías constitutivas como la teología de la Iglesia local, la eclesiología eucarística, la sacramentalidad, la colegialidad, el ejercicio de los *tria munera* y su carácter diaconal, etc. El obispo es miembro del colegio y pastor de su Iglesia local en una relación de *simultaneidad* o de *mutua inmanencia* entre la condición de miembro del colegio y la condición de pastor de una Iglesia local. Está al servicio de la *communio Ecclesiarum* y la colegialidad es una nota constitutiva del episcopado que desde la antigüedad forma una unidad unificada, como ya atestigua San Cipriano: *Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur*⁷.

El episcopado es *una unidad*, en la que el sujeto participa personalmente, pero no de forma autónoma, sino *in solidum* con los demás obispos. Varios pastores, pero una sola Iglesia, varios obispos, pero un solo episcopado. Este es el significado de las expresiones *Ordo episcoporum*, *Collegium* o *Corpus episcoporum*, es de hecho la comprensión del *épiscopê* del NT, y el significado del acto sacramental de la ordenación episcopal. Se comprende así una de las fuertes

⁷ Cipriano, *De Ecclesia Catholica Unitate*, 4.

afirmaciones de Vaticano II: la unidad, *communio* o colegialidad pertenece a la esencia del episcopado. A pesar de su carácter sintético e innovador, la teología del episcopado que nos presenta Vaticano II, no eludió sin embargo cuestionamientos y deseos de reforma en los años posteriores al Concilio, por eso estudiamos posteriormente la teología post conciliar del episcopado, concentrándonos en la recepción de LG III en el magisterio post conciliar. Esto nos ha permitido destacar que existe, bajo el prisma de la hermenéutica de la reforma explicada por Benedicto XVI, un verdadero deseo de crecimiento en la recepción de la doctrina de Vaticano II sobre el episcopado. La producción magisterial es bastante abundante, la hemos agrupado en tres grupos: los documentos relativos a las formas de la colegialidad episcopal, luego los relativos a la valoración del obispo y su ministerio en la Iglesia local, y finalmente la recepción de la colegialidad episcopal en el *CIC* de 1983 y el *CCEO* de 1990. De este largo análisis hemos retenido que el concilio abrió el capítulo sobre la colegialidad episcopal, pero ciertamente aún queda mucho por hacer, además Papa Francisco emitió el voto de una conversión del papado y de la colegialidad⁸. Por lo tanto, este tema sigue siendo un tema abierto, por lo tanto, no se trata tanto de las afirmaciones conciliares de colegialidad como de las aplicaciones concretas de colaboración y corresponsabilidad de los obispos en los diferentes niveles. Debemos entrar en la colegialidad *vivida*. Una *teoría* performativa de la colegialidad debe corresponder urgentemente a una *praxis* correspondiente, emitiendo la idea de la existencia de nuevos *lugares de realización* de la colegialidad como la Iglesia particular encomendada al obispo; la provincia eclesiástica, bajo la dirección del metropolitano; la Iglesia nacional, bajo la dirección del Primado; el patriarcado, cuya autoridad suprema es el patriarca; el colegio episcopal. A nivel de conferencia, se puede prever la siguiente estructura: la conferencia episcopal regional, coordinada por un presidente; la conferencia episcopal nacional, coordinada por un presidente, la conferencia episcopal continental, coordinada por un presidente, etc. Asimismo, *otra forma* de realización de la colegialidad puede consistir en dar mayor autonomía a las diversas conferencias episcopales, no necesariamente nacionales, sino también continentales. Actualmente las conferencias continentales no se clasifican como conferencias episcopales sino como asambleas, secretarías o consejos, simposio, revalorizando y renovando la institución del sínodo de los obispos y valorando también a los fieles laicos⁹. En este sentido, ¿no podríamos redescubrir una comprensión más profunda del *principio de subsidiariedad*, desarrollado en la doctrina social de la Iglesia, y para su aplicación a las relaciones entre las Iglesias?¹⁰ En la carta de la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI, el principio de subsidiariedad se formula de la siguiente manera:

Así como no se puede quitar a los individuos, para transferirlos a la comunidad, las atribuciones que son capaces de cumplir por su propia iniciativa y por sus propios medios,

⁸ EG 32.

⁹ N. Filippi, *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologicala*, Tesi Gregoriana, Teologia 112, PUG, Roma, 2004, p. 154.

¹⁰ L. Dal Lago, «Il principio di sussidiarietà anche nella Chiesa?», in *Credere oggi*, XXXIV, 2014, 200, p. 74.

así sería cometer una injusticia, al mismo tiempo que perturbar el orden social de manera muy dañina, que retirarse de los grupos de orden inferior, para confiarles a una colectividad más grande y de un rango superior, las funciones que ellos mismos son capaces de cumplir¹¹.

El principio de subsidiariedad se inscribe entre los principios que la Comisión encargada de la revisión del Código debió seguir en la reforma de la legislación¹². La objeción más frecuente es que este principio tiene un valor para las sociedades civiles, mientras que la Iglesia no es sólo una sociedad: está constituida por Cristo como comunidad de fe, esperanza y caridad y como organismo visible; en ella el elemento divino y el elemento humano forman una sola realidad compleja, donde el segundo se ordena al primero¹³. Así como la idea de promover nuevas formas colegiales o sinodales más articuladas, aplicables por ejemplo al sínodo de los obispos, a las conferencias episcopales, al nombramiento de obispos, etc. En definitiva, en este segundo apartado de nuestra investigación relativa a una interpretación teológica para una correcta comprensión del episcopado, hemos constatado la evolución, la progresiva afirmación, con momentos de síntesis y redefinición de la teología del episcopado a lo largo de la historia de la Iglesia. Muchos signos de reforma interna son bastante numerosos, el Papa Francisco ha sido citado repetidamente pidiendo una conversión de la primacía y el episcopado. Entendemos entonces que una de las hipótesis de nuestro trabajo sobre la interconexión entre eclesiología y episcopado aparece como un logro de nuestra investigación. La eclesiología de la Iglesia-familia permite efectivamente una reconfiguración del ministerio episcopal en su teología, en su espiritualidad y en su praxis.

En el tercer apartado de esta investigación sobre la hermenéutica teológica y eclesiológica de nuestra problemática, centramos nuestra reflexión en las bases y fundamentos de una teología del episcopado en la Iglesia-familia respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las bases, teológicas y eclesiológicas, a partir de las cuales se puede estructurar la teología del episcopado en la Iglesia-familia? Tres elementos se nos aparecieron como esenciales: la Iglesia regional, la colegialidad y el gobierno episcopal.

Inicialmente, fundamentamos la nueva teología del episcopado de la Iglesia-familia en la noción eclesiológica de Iglesia regional, al explicar su génesis histórica, sus fundamentos teológicos e históricos y su relevancia en la elaboración de la teología del episcopado, surge que además de tener los fundamentos eclesiológicos tradicionales que son la teología de la Iglesia local, y las notas características del episcopado que son la sacramentalidad (LG 21); colegialidad (LG 22-23); los *tria munera* (LG 24-27), hay que considerar que la eclesiología de las Iglesias regionales permite ir más allá del binomio colegialidad-primado que ha sido una de las notas características de la teología conciliar del episcopado. Este conjunto de elementos nos permite vislumbrar una nueva reanudación de la doctrina

¹¹ Cf. AAS 23, 1931, p. 203.

¹² Cf. *Communicationes* 1, 1969, pp. 77-85, n. 5 : EV 2/1699-1713.

¹³ LG 8.

de la colegialidad en el contexto de la Iglesia, una colegialidad renovada basada en principios eclesiológicos vinculados a la especificidad de la Iglesia-familia.

En segundo lugar, reconsideramos la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia proyectando una reconfiguración del *affectus collegialis*, a raíz de la conversión de la colegialidad iniciada por el Papa Francisco. Hemos tomado como punto de partida su génesis histórica, los datos del NT, la patrística, su aparición en el debate conciliar y los documentos conciliares, su ejercicio y sus diferentes expresiones, etc. Aquí se ha hecho un punto de honor sobre las trampas y los límites de la práctica actual en el contexto de las Iglesias de África donde, en particular, su práctica es fuente de muchas preguntas e inquietudes: por ejemplo, no permitía, entre otras, la afirmación y el reconocimiento de la identidad específica de las Iglesias locales de África, así como de su autonomía y de su futuro como Iglesias-sujetos. Es de hecho una colegialidad en debate, en *agonía*. Y a nivel de la Iglesia universal, la praxis actual ha presentado muchos límites como su incapacidad para superar la ruptura entre *collegium episcoporum* y *communio Ecclesiarum*; la dependencia del colegio de su cabeza sin que ésta tenga la obligación de actuar con él y la limitación exclusiva y exclusivista de la acción colegial al derecho divino. A partir de la aportación de J.M. Ela se hicieron propuestas: redefinir el primado como diaconía de la eclesialidad de la Iglesia-familia, repensar la relación entre el episcopado africano y la curia romana, así como la relación entre el nuncio apostólico y las conferencias episcopales. Tres perspectivas llamaron nuestra atención: fomentar una correlación entre *collegio episcoporum* y *communio Ecclesiarum*; la legitimación de la Iglesia regional para una asunción cristiana de las culturas africanas y una fructífera articulación entre primado y colegialidad. Con respecto más precisamente al futuro de la colegialidad episcopal en la Iglesia-familia para evitar los límites de la praxis actual, hemos destacado algunas de sus características partiendo de la Escritura, la tradición y el magisterio y tener una orientación pastoral, comunional, ecuménica, y finalmente una dimensión intencional que más hemos desarrollado por su importancia. Aquí nos parecieron sobresalir dos áreas: el derecho matrimonial y la mediación en el derecho procesal.

El otro elemento fundamental de la teología del episcopado fue abordado en un segundo momento, en particular el gobierno episcopal que fue rediseñado a partir de los datos esenciales de la eclesiología de la Iglesia-familia. Sí, esta eclesiología marca con su impronta la totalidad y el espíritu del gobierno episcopal de manera indeleble. Se enumeraron modelos inspiradores, se analizaron principios de gobierno episcopal, se revitalizaron y crearon instituciones eclesiales, siempre en la dinámica sinodal de la Iglesia-familia. A nivel de la Iglesia local, que es la que más nos interesa, varias instituciones necesitan insuflar nueva vida para hacer del gobierno una diaconía de comunión y unidad eclesial. Nos ha llegado un modelo muy fuerte de la praxis del Papa Francisco en el que notamos una *mística* nueva del ejercicio del gobierno episcopal hecho de misericordia, justicia, búsqueda de la justicia y de la equidad canónica, pastoral de la escucha, una amplia consulta, el establecimiento de marcos apropiados para la revitalización de asociaciones, movimientos e instituciones sinodales. Hemos propuesto que estas diferentes

instituciones, tanto a nivel de diócesis, de grupos de Iglesias como a nivel universal, se liberen de las trabas que impiden su buen funcionamiento. La pastoral inculturada corresponde al desarrollo de un derecho inculturado que exige que los obispos o asambleas episcopales utilicen la institución del derecho particular para dar respuestas canónicas juiciosas y concretas a las cuestiones pastorales que se les presentan. Este capítulo, que es una elaboración de sugerencias pastorales y canónicas para el ejercicio del gobierno en la Iglesia, ha permitido finalmente detectar que existe un vínculo transversal entre sinodalidad, catolicidad eclesial, colegialidad, fraternidad eclesial, comunión de Iglesias, Colegio de obispos y Primacía del Papa.

El último apartado de nuestra investigación estuvo dedicado a las perspectivas de futuro del episcopado en la Iglesia-familia, estando ya dotados de los resultados obtenidos en los apartados anteriores. Si la Iglesia regional, la colegialidad renovada y el gobierno episcopal reelaborado son los elementos principales de esta nueva teología del episcopado en la Iglesia-familia, también hay que subrayar otros elementos de no menor importancia, siendo tres principalmente: la mistagogia e inculturación del rito de la ordenación episcopal, el proceso inculturado de nombramiento de los obispos, y la mutua inmanencia entre la Iglesia entera y la Iglesia local. En cuanto al primer elemento, la fórmula *lex orandi, lex credendi et lex vivendi*, es decir, la fe profesada (*lex credendi*), debe estar contenida en la fe celebrada (*lex orandi*) y manifestada en la fe vivida (*lex vivendi*), encuentra su fuente hacia 390-455, en Próspero de Aquitania, discípulo de Agustín, debe encontrar su verdad en la celebración litúrgica de la ordenación episcopal en la Iglesia-familia. Sí, la ley de la oración determina la ley de la fe (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*), y este adagio se verifica fuertemente en la liturgia de la ordenación episcopal que aún requiere una teología mistagógica para hacerla más accesible a los fieles de la Iglesia-familia¹⁴. El ritual actual, fruto de varias capas de adiciones y supresiones, sin desconocer su alto valor histórico y teológico, no es un texto intangible. La enseñanza teológica que surge sobre la naturaleza y la teología del episcopado es lamentablemente bastante pobre. Por ejemplo, la oración latina para la ordenación episcopal está lejos de dar una idea suficientemente completa de lo que dice LG III sobre la teología del episcopado. No es sólo una adaptación superficial de ritos antiguos, sino una auténtica enseñanza de la Iglesia sobre el episcopado. Por supuesto, esto no resuelve todos los problemas; pero proporciona una base sólida para una mayor reflexión. Sin embargo, es urgente una reformulación a partir, por ejemplo, de la oración de consagración episcopal de Hipólito de Roma¹⁵, y elementos que reflejen el alma africana. Así podríamos tener una liturgia enraizada en la tradición de la Iglesia, sensible a los signos de los tiempos, a la actualidad de la experiencia eclesial de la Iglesia-familia. Por ejemplo,

¹⁴ Cf. J. Lecuyer, « La prière d'ordination de l'évêque. Le pontificat romain et la Tradition apostolique d'Hippolite », pp.601-606.

¹⁵ Si lo comparamos con el texto del Pontifical Romano, sólo nos llama la atención su superioridad doctrinal, al mismo tiempo que su sobriedad, su antigüedad y su teología, también llama la atención la influencia que tuvo en las liturgias orientales.

debe buscar nueva terminología, modalidades renovadas, arquitectura y una experiencia cristiana más auténtica. El segundo elemento tomado en consideración es la posibilidad de inculturación del proceso de nombramiento de los obispos en la Iglesia-familia porque según el can. 377§1, su nombramiento es prerrogativa exclusiva del Papa. Pero si existe una diversidad histórica de prácticas de denominación, y frente a los bloqueos de la práctica actual, cabe preguntarse qué proceso tendría en cuenta la realidad y especificidad del ser de la Iglesia-familia¹⁶. El objetivo era considerar y proponer, siguiendo el análisis histórico y eclesiológico, un modelo de proceso electivo y nominativo, sintético e inclusivo, fiel a la especificidad de la Iglesia-familia y al imperativo de la inculturación. La mayor parte de las investigaciones consultadas destaca dos hechos: la actualidad histórica y teológica del actual procedimiento de nombramiento exclusivo de obispos por el Sumo Pontífice, pero también la posibilidad de una reforma de este mismo procedimiento considerando factores intraeclesiales (la eclesiología de comunión, sinodalidad, conversión pastoral y reforma de la Iglesia promovida por el Papa Francisco, etc.) y factores extra eclesiales (el deseo de los pueblos de participar en la dirección y gobierno de las instituciones, sin olvidar el fuerte impulso democrático que marca el siglo XXI). Repensar el procedimiento actual equivale a devolver a la Iglesia local lo que le corresponde y le pertenece por derecho. ¿Cómo podemos perpetuar un procedimiento que ya no está probado en otros lugares? No hay que olvidar que en la Iglesia latina hasta el siglo XIII, a pesar de ciertos abusos, la elección había sido el procedimiento normal para el nombramiento de los obispos y en las Iglesias orientales constituye todavía hoy la regla¹⁷. Si tal diversidad ha existido y aún existe, se justifica entonces analizar los diversos modelos de designación, electivos o no, como tantos esfuerzos por adecuar el proceso de designación a lo que mejor expresa, para la comunidad, la figura concreta de Cristo a la que quiere dar testimonio y esto en un contexto histórico particular, así como en una situación sociocultural específica. De ahí la originalidad de nuestra propuesta, inclusiva y sintética, combinando elección y nombramiento y recepción por la Iglesia local.

Es un proceso sinodal de facto, parte de abajo y se eleva hacia arriba, antes de volver a su punto de partida que no es otro que la Iglesia local que acogerá al obispo como su propio pastor. Además, sitúa el episcopado en el seno de la Iglesia local, y no por encima de ella, se podría decir "fruto de la Iglesia local, de su elección y del nombramiento del Papa". Aquí se encuentran algunos elementos muy esenciales de la vida eclesial: el Espíritu Santo, el pueblo de Dios, el clero, los religiosos y religiosas, los obispos, la conferencia episcopal y Roma.

El último elemento es la propuesta de inmanencia mutua entre toda la Iglesia y la Iglesia local para armonizar los elementos fundamentales de una nueva

¹⁶ El proceso de nombramiento de obispos en la Iglesia-familia no puede separarse de la teología del episcopado y de la eclesiología que lo sustenta. Forma, pues, parte de un todo mayor y debe dejarse impregnar por la eclesiología de comunión, de la Iglesia-familia y de la sinodalidad.

¹⁷ R. Metz, « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », p. 165.

elaboración de la teología del episcopado en la Iglesia-familia. Partíamos de esta premisa: toda teología del episcopado en la Iglesia-familia debe partir del principio de la mutua inmanencia entre la Iglesia entera y la Iglesia local, a partir de la fórmula de LG 23: *in quibus et ex quibus*. Y esto es sólo lo que hace posible una eventual teología del episcopado sólida, equilibrada y enraizada en las fuentes tradicionales de la teología. Esta teología, como hemos demostrado, reúne por un lado al obispo, a la Iglesia local y a la Iglesia entera, y por otro lado a la colegialidad y al primado. Los resultados son muy significativos. Una nueva teología del episcopado en la Iglesia-familia pasa por un proceso de varias *operaciones y procesos de revalorización* del obispo y de la Iglesia local. Con respecto al obispo, podemos citar, entre otras cosas, la revalorización del obispo en la Iglesia local y en la Iglesia entera, así como la revalorización del episcopado en toda la Iglesia, con como perspectivas dogmáticas la correlación entre la ordenación episcopal y la presidencia de la Iglesia local, la recuperación de la articulación entre obispo e Iglesia local: el obispo está *en ella y frente a ella*, y finalmente la revalorización del episcopado en la *communio Ecclesiarum*. En lo que se refiere a la Iglesia local, varias operaciones de revalorización intervienen también en una reconfiguración de la teología del obispo en la Iglesia-familia, hemos situado el principio de inmanencia entre la Iglesia local y toda la Iglesia, como eje rector principio de la revalorización de la Iglesia local para tener acceso a la verdad de la Iglesia local y evitar posturas eclesiológicas unilateralistas y desequilibradas. En la misma dirección, hacer surgir una eclesiología de la Iglesia regional que asuma el encuentro entre el Evangelio, la cultura, la pastoral de la inculturación y las especificidades culturales e históricas de las Iglesias locales, y que honre los desafíos pastorales, misioneros y ecuménicos muy presentes en la Iglesia-familia. Así, este proceso sólo se hace posible si las Iglesias regionales son promovidas como órganos institucionales en la comunión eclesial, y considerar su participación en el ejercicio de la autoridad del primado papal. Para revalorizar uno y otro, es decir el obispo y la Iglesia local, es urgente articular el primado y la colegialidad, por ejemplo resituando el papado *en y al* servicio de la Iglesia, enraizándolo en la Iglesia local de Roma y Roma en la teología de la Iglesia local. Estas operaciones de actualización, recuperación, reorientación, redefinición, trabajan para estructurar la teología del episcopado en la Iglesia-familia como catalizadores y elementos de revitalización. Así, a nivel de la Iglesia-familia, se pueden contemplar otras formas de *episcopalis operatio et functio*, tales como prelaturas personales, ordinarios rituales, ordinariatos militares, obispos para organizaciones políticas y diplomáticas, ordinariatos personales, abadías territoriales, vicariatos apostólicos, prefecturas y administraciones apostólicas estables, etc. Tantas formas de ejercicio del mismo ministerio episcopal que demuestran en último término la riqueza y la grandeza del ministerio de la Iglesia, y por consiguiente del ministerio episcopal, tantas posibles expresiones de un mismo ministerio que, siempre según el derecho y las exigencias de la misión de la Iglesia, puede tomar diversas formas.

Acabamos de resumir los puntos principales abordados durante nuestra investigación. Intentemos al menos, brevemente, formular en forma de enunciados

las perspectivas que abren en la interconexión existente entre la Iglesia-familia y el ministerio episcopal según el doble movimiento centrífugo y centrípeto.

1. De la Iglesia-familia al ministerio episcopal

Este es el movimiento principal, toda visión eclesiológica es el fundamento de toda teología sacramental y ministerial. Este es un dato principal de la teología católica, toda estructuración de una teología sacramental y de una teología de los ministerios depende estrechamente de la visión de la Iglesia que la sustenta y la funda. Es el movimiento centrífugo, normativo y directivo: del centro hacia la periferia, es decir del modelo de Iglesia hacia el modelo del episcopado. En la historia de la teología católica, toda teología sacramental y ministerial que se haya desarrollado independientemente de la eclesiología, incluso de la cristología, se ha encontrado sin fundamento y sin coherencia pastoral y existencial. Y esta es la opción que se toma en esta investigación, desarrollar una teología del episcopado desde un modelo eclesiológico en perspectiva dialéctica. Más exactamente, varios lugares de influencia de la eclesiología de la Iglesia-familia sobre el episcopado deben ser subrayados al final de nuestra investigación.

- **Fundamento:** el modelo trinitario siendo fundamento de la Iglesia-familia, la paternidad divina, la filiación divina, la fraternidad son elementos que inspiran el ministerio episcopal en África. Es necesaria otra investigación para resaltar todas las potencialidades que la fundamentación trinitaria induce en el ser y la praxis del ministerio episcopal, o entre la teología trinitaria y el episcopado. La perijóresis de las personas divinas¹⁸, su mutua inmanencia, su reciprocidad y comunión, por ejemplo, no debería fertilizar las relaciones dentro del colegio episcopal, entre la cabeza y los demás miembros del colegio? ¹⁹ En la misma línea, no debería ser la unión común que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo el paradigma de las relaciones de los miembros del colegio episcopal entre sí? Y en la Iglesia local, qué se puede decir de la Trinidad como fuente de inspiración, modelo paradigmático, para la relación entre el obispo y sus presbíteros, relación vivida bajo el signo de la fraternidad, y no del paternalismo obsesivo y degradante. El ministerio episcopal debe asumir las tres dimensiones ontológicas de la metáfora de la familia: paternidad, filiación, fraternidad, y en este sentido, el modelo trinitario que funda la Iglesia-familia es fundamental para repensar el ministerio episcopal en su esencia y su praxis en la Iglesia-familia de Dios.

¹⁸ La palabra *perikhóresis* (perijóresis), que puede traducirse como interpenetración, mutua in-existencia, in-habitación, compenetración aparece por primera vez en un contexto cristológico, especialmente en Máximo el Confesor, siguiendo a Gregorio Nacianceno: designa en el sentido de la afirmación del Concilio de Calcedonia, la comunicación recíproca de las dos naturalezas en Cristo, es decir su unión, sin confusión, en un intercambio recíproco. Posteriormente, San Juan Damasceno se refiere al vocabulario de la *perichoresis* en el dominio de la doctrina trinitaria: quiere decir con esto que cada persona está contenida en la otra y que la inmanencia recíproca de las personas es un testimonio de su consustancialidad.

¹⁹ Cf. E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris, Cerf, 2005.

- **La Eucaristía:** Lo hemos señalado con fuerza en nuestros desarrollos anteriores, la eclesiología de la Iglesia-familia es una eclesiología eucarística. En la Iglesia-familia, las palabras de Juan Pablo II encuentran todo su sentido: *Ecclesia de Eucharistia vivit*, hasta el punto que en cada celebración eucarística, Dios Padre reúne en su familia, con su Hijo, a todos sus hijos, de todas tribus, lenguas, pueblos y naciones. Los dos misterios, Iglesia-familia y Eucaristía, son consecutivos a la Pascua del Señor, por eso en la Iglesia-familia, la Eucaristía es fiesta, verdadera celebración de la comunidad, es lugar de compartir el pan de vida, de la celebración de la comunión con Dios, la naturaleza y los hermanos. Lástima que la mayoría de los cristianos africanos sigan sufriendo el *hambre eucarístico*. Si la comprensión dogmática de la Eucaristía no plantea mayor problema a los africanos, no ocurre lo mismo con su dimensión social. ¿Cómo conciliar praxis eucarística e injusticias, tensiones entre culto y justicia como en la época de la predicación de los profetas? ¿No hay una interconexión entre la Última cena y el lavatorio de los pies? ¿Cómo entender aquí las palabras de J. M. Ela que decía que la inteligencia de la Eucaristía es el amor al hermano, e hizo de la Eucaristía el sacramento al servicio del hermano?²⁰. Además, al concebir la Eucaristía como sacramento de justicia y de paz, defendió la idea según la cual las cuestiones relativas a la recepción del cuerpo del Señor “son inseparables de las relativas a la liberación que están en el corazón del Evangelio”²¹. Por tanto, conviene resituar en la Eucaristía toda su dimensión social y su fuerza crítica. Para la Iglesia-familia, la Eucaristía provoca, convoca y por eso nos invita a trabajar por el advenimiento del día en que ya no habrá “ni amos ni esclavos²²”, en que todos “serán hermanos²³”, porque no podemos acercarnos al altar del Señor olvidando el sacramento del hermano (Mt 25,37-45). Sin duda, queda mucho por hacer para que la Eucaristía signifique verdaderamente un mundo nuevo donde se renueven y fortalezcan nuestros lazos: filial con el Padre, fraterno con Cristo, unido a los hermanos en el Espíritu. La Iglesia-familia es por tanto una familia eucarística, y la Eucaristía debe ser también celebrada como sacramento de liberación social, política, económica y cultural, recordando así el gran acontecimiento liberador. En un nivel completamente diferente, en la Iglesia-familia donde, impulsada por el contexto, la Eucaristía se celebra como sacramento de liberación, y no de dependencia y extraversion hacia el exterior, subsisten otras preocupaciones que requieren una reflexión urgente: ¿No deberíamos llevar a alumbrar el famoso debate sobre la materia eucarística? ¿Cómo celebrar nuestra liberación en un África sedienta de liberación con trigo y uvas que son productos importados, demasiado caros para las comunidades cristianas pobres? ¿Qué hacemos con los productos de nuestro territorio que son realmente “fruto de la tierra y trabajo de los hombres”? Además del aspecto económico, que no es menor a este problema, no podemos dejar de lado su aspecto psicológico y teológico: ¿La transubstanciación exigiría exclusivamente el uso de trigo y uvas que

²⁰ J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.280.

²¹ *Ibid.*, p.281.

²² Gal 3,28.

²³ Mt 23,8.

lamentablemente significan dominación y extraversión para los africanos? Limitémonos a estas dos grandes preocupaciones relacionadas con la Eucaristía y que cuestionan el ministerio episcopal en la Iglesia-familia. En tal contexto, el episcopado sólo puede ser un ministerio profético para la liberación integral de África, para hacer creíble el mensaje del Evangelio, un ministerio que asume y da cuenta del grito de los pueblos moribundos y de los cristianos oprimidos del continente. ¿Qué significa ser obispo en un África humillada y oprimida? De ahí nuestra propuesta de reformular las preguntas al ordenando, incluyendo tales preocupaciones, a saber, el compromiso con la liberación integral de los africanos, el cuidado de la casa común, etc. Una pregunta que siempre debe rondar a los obispos en África es cómo ser sucesor de los apóstoles en un continente herido y saturado de malas noticias? ¿Qué urgencias pastorales se deben priorizar como el ecumenismo, la justicia social, los derechos humanos, la educación, la salud y la ecología? ¿Qué Cristo anunciar a un continente magullado, desposeído y humillado? ¿Qué mensaje anunciar? ¿Qué gobierno pastoral?

- **Ministerios:** la Iglesia-familia es ante todo una Iglesia *ministerial*, un pueblo *sacerdotal*, pero donde se excluye la confiscación del ministerio eclesial por parte de los clérigos. Aquí ministerio es sinónimo de diaconía, y LG 10 regula la convivencia armónica entre los diferentes ministerios en el respeto de las especificidades y sin complejos de superioridad o inferioridad. Desde las *Propuestas* de los dos sínodos africanos, los padres sinodales han expresado el deseo de ver aparecer otros ministerios para responder a las necesidades reales de nuestras comunidades de fe: ministerio de reconciliación, justicia y paz, cuidado de los ancianos, niños, mujeres, etc. En cierto modo, según el espíritu de DV, abogamos por la revalorización del ministerio de la Palabra en las comunidades de África, donde todo se concentra en la Eucaristía o el punto donde la vida se detiene ante la ausencia del sacerdote. ¿Qué hacer de otras expresiones del misterio cristiano y del ministerio de la Iglesia? ¿No deberíamos sin cierta medida, sin disminuir la importancia a la Eucaristía, *des-eucaristizar* a nuestras comunidades y abrirlas a todas las expresiones del misterio de la fe? En tal Iglesia, atenta a lo que el Espíritu dice a las Iglesias, el ministerio episcopal es un ministerio que suscita, resucita, anima, configura, coordina y orienta el ministerio eclesial, sin asfixiarlo, combatirlo o confiscarlo, el episcopado se convierte, por tanto, en *ministerio* de los ministerios eclesiales, en el sentido de que está a su servicio. J.M. Ela, abundantemente citado en esta investigación, ya hablaba en su tiempo de la ideología clerical que condena a los misioneros a formar líderes comunitarios, sin la responsabilidad efectiva de poder presidir la Eucaristía. Se trata aquí de revisar el problema de la presidencia de la Eucaristía, no ya a partir de la crisis del clero, sino según la situación actual y las necesidades reales de la Iglesia-familia. Para no volver al callejón sin salida de la problemática de la presidencia de una Eucaristía sin sacerdote, corresponde a los obispos, titulares de la sucesión apostólica, hacer propuestas prácticas y pastorales para salir de la larga noche de la protestantización

de muchas comunidades cristianas en África obligadas a padecer una verdadera hambre eucarística ante la imposibilidad de la comunión sacramental.

- **Colegialidad y gobierno episcopal:** como dos elementos mayores de la nueva teología del episcopado en la Iglesia-familia, aquí la colegialidad debe ser redefinida y puesta al servicio de la edificación de la Iglesia-familia como Iglesia-sujeto e Iglesia de los sujetos, permitirle expresar su *proprium* dentro de la catolicidad sin encerrarla en la uniformidad, sino abrirla a la unidad en la pluralidad, este es además el sentido de la catolicidad. Esto requiere otras expresiones posibles de la colegialidad más allá de la dialéctica: colegialidad efectiva y afectiva, e incluso otras instancias de actualización de esta misma colegialidad, como conferencias episcopales, regiones eclesiásticas, etc. En cuanto al gobierno, si la Iglesia-familia, a partir de su fundamento trinitario, hace del gobierno episcopal una diaconía de la unidad eclesial marcada por la proximidad del pastor a su pueblo, la activación de autoridades que promuevan la escucha, el diálogo, la participación de todos, menos burocracia, al servicio de la anuncio del Evangelio, es una necesidad al momento del redescubrimiento y conversión a la sinodalidad en la Iglesia.

- **Relaciones con Roma:** una nota que ha sido bien analizada en nuestra investigación es la afirmación de la Iglesia-familia como Iglesia *sui iuris*, la exigencia de la fórmula de LG 23 sobre la mutua inmanencia entre la Iglesia entera y la Iglesia local no puede perderse vista la necesidad de un diálogo franco y de respeto mutuo entre las Iglesias de África y de Roma, actitudes que favorece la escucha como palabra-diálogo entre dos Iglesias-hermanas locales. ¿Debemos privilegiar la colegialidad y abolir lo que J. M. Ela llamó *curialidad*²⁴, y cualquier pretensión de control y dependencia frente a la administración romana para no hacer de la curia romana un cuerpo todopoderoso flotante por encima del episcopado? Aquí también tocamos la cuestión de la relación entre el obispo de Roma y los obispos de África. ¿Las cuestiones fundamentales del cristianismo en la Iglesia-familia relativas a la fe y la disciplina deben ser decididas únicamente por el obispo de Roma? ¿No deberíamos tener más confianza y conceder la libertad más necesaria a los obispos y a las Iglesias de África para estas cuestiones que no requieren la intervención del centro? Debemos en la Iglesia-familia dar más peso al episcopado frente al papado y al obsesivo y degradante centralismo romano, para responder a los desafíos de la nueva evangelización en África. Uno se pregunta qué Papa para qué Iglesia en África para que nuestras Iglesias sean verdaderos centros de iniciativa y creatividad, y no simples lugares de repetición del rito latino. Además, aquí se reclama más *eclesialidad*, *catolicidad* y menos centralismo y curialismo romano. Esto significa que por el lado del obispo, la relación con Roma debe revalorizar el hecho de que el obispo no es un lugarteniente, menos aún un delegado del Romano Pontífice en la Iglesia local, es su pastor propio, inmediato y

²⁴ J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine*, p.380.

sucesor de los apóstoles y miembro del *ordo episcoporum*, porque en los obispos hay que ver vicarios y legados de Cristo, y no vicarios del Romano Pontífice²⁵. Un último elemento en esta dirección es el nuevo significado de las instancias de colegialidad que implica el diálogo entre Roma y las conferencias episcopales, y la redefinición de su estatuto y el reconocimiento de su magisterio para acabar con el discurso unitario y la desconfianza de Roma respecto a los experimentos que se intentan en la celebración de la fe. ¿Es catolicidad sinónimo de rito latino? ¿No tendría también la Iglesia-familia derecho, como la diócesis de Milán, a su propia tradición litúrgica? Por tanto, podemos entender que significa ser obispo en la Iglesia-familia, es en realidad asumir y ser portador de estas cuestiones cruciales para el presente y el futuro del cristianismo en la tierra donde vivieron Agustín y Cipriano.

2. Del episcopado a la Iglesia-familia de Dios

Es el movimiento consecuencia del primer movimiento descrito anteriormente, es de naturaleza centrípeta y va de la periferia al centro, por tanto del episcopado hacia la Iglesia-familia. Y es también una innovación de nuestra investigación, el episcopado en su sustancia sacramental induce también a la Iglesia-familia un conjunto de mutaciones bastante importantes entre otras.

- **Inmanencia mutua:** según la fórmula de LG 23, *in quibus et ex quibus*, que explica la relación entre la Iglesia entera y la Iglesia local, la Iglesia-familia, por el episcopado en ella, tiene en cuenta la exigencia de apertura a la catolicidad, sin encerrarse en sí misma de manera autosuficiente, para evitar las diversas posturas eclesiológicas unilateralistas, desequilibradas denunciadas anteriormente. Una tendencia fundamentalista que va ganando terreno en las Iglesias del continente es el *particularismo* que, queriendo contrarrestar el centralismo romano, subraya unilateralmente la autosuficiencia y autonomía de la Iglesia particular, insistiendo en el *in quibus* (LG, 23/a) y la *vere inest et operatur* (CD, 11/a). De este modo se tiende a la absolutización de la Iglesia particular como si no fuera sólo *imago Ecclesiae universalis*, sino que constituyese en su plenitud la Iglesia de Cristo²⁶. Aquí, la Iglesia local se concibe como una realidad original y sustancialmente completa. Pero el episcopado recuerda a la Iglesia-familia su naturaleza católica, es decir asumir el otro lado de la fórmula, por tanto el *ex quibus* para una comprensión equilibrada de su misterio, así como la afirmación según la cual el episcopado se sitúa en *frente* a la Iglesia, porque viene de Otro, de Cristo de quien la Iglesia es Esposa. Teológicamente, el obispo está inserto en su Iglesia y situado frente a ella, y es este segundo aspecto el que merece especial atención en la Iglesia-familia, aunque él está inserto en su Iglesia, el obispo situado frente a ella, procede de otro que es anterior y superior a la Iglesia que recibe al Obispo.

²⁵ LG 27.

²⁶ Entre los teólogos que defienden esta visión, podemos citar a B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesologia eucaristica alla luce de Vaticano II*, p.242; G. Cereti-L. Sartori, "La Curia en el proceso de renovación del papado", in *Concilium*, 108, 1975, p. 275.

- **Articular colegialidad y primado:** esto es en efecto una exigencia del episcopado, por la pertenencia del obispo al *ordo episcoporum*, la Iglesia-familia se abre a la *communio Ecclesiarum*, y a la comunión con la Iglesia de Roma y su obispo, ya que la comunión con Roma es un elemento constitutivo de la comunión eclesial. Aquí, la postura fundamentalista a evitar es el colegialismo, que consiste en exorbitar el lugar que ocupa el principio colegial en la comprensión de la Iglesia, y en considerar no sólo que el único poder supremo de la Iglesia es el colegio episcopal, sino subordinar el Romano Pontífice a este colegio. Por numerosos que sean, los obispos de la Iglesia-familia, según la doctrina tradicional del episcopado, son miembros del colegio episcopal y, por tanto, están subordinados a la cabeza de este colegio, y deben mantener la comunión con él y con todo el colegio. Así, el episcopado hace de la Iglesia-familia una Iglesia de comunión jerárquica con Pedro y fiel a la *communio Ecclesiarum*. La lentitud y la sordera de Pedro no pueden hacer de la Iglesia-familia una Iglesia disidente y rebelde, lo que implica la obediencia al magisterio de Pedro, la recepción de su magisterio y más particularmente las exhortaciones apostólicas postsinodales, la colaboración con Pedro y sus legados papales, por el bien de la Iglesia, continuación de la práctica de las visitas *ad limina*, intercambios epistolares y visitas apostólicas en el continente, participación de los hijos de la Iglesia-familia en la misión universal de la Iglesia, en particular al servicio de la curia Romana y de la diplomacia vaticana, etc.

- **La apostolicidad y catolicidad de la Iglesia-familia:** como unidad, santidad y catolicidad, la apostolicidad es una de las notas esenciales de la Iglesia. Expresa su voluntad de estar en conformidad, tanto en la doctrina como en las obras, con lo que los apóstoles mostraron y vivieron. Así, la Iglesia-familia debe continuar confesando la fe apostólica, vivir bajo la norma de la Iglesia primitiva, descendiente de los primeros testigos de Cristo y gobernada por el Espíritu Santo²⁷, en particular gracias al obispo sucesor de los apóstoles. Esto induce consecuencias inéditas para la Iglesia-familia, como la exigencia de conservar la fe apostólica, la fidelidad al kerigma de los apóstoles, a la *Regula fidei*, al *depositum fidei*, a la transmisión íntegra de la tradición apostólica. Y esta será la misión de la Iglesia-familia, asegurar la identidad de misión entre ella y los apóstoles, inscribiéndose así en una tradición que se remonta a Cristo y al envío de los apóstoles, su misión está asociada a la continuidad de la misión de los apóstoles hasta el día de hoy²⁸. En última instancia, la Iglesia-familia de Dios, a través del episcopado, asegura su apostolicidad a través de su origen, doctrina y sucesión²⁹.

²⁷ CTI, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica*, 1973. Para una definición muy elaborada de apostolicidad, Cf. Y. Congar, "Apostolicidad", en *Catolicismo I*, París, Cerf, 1948, pp. 728-730. Vaticano II expresa el vínculo con los apóstoles de muchas maneras. Se trata de la *acción apostólica* (OT 20; GE 4; 7; AG 4), de las *obras apostólicas* (SC 88; LG 12) y de los *trabajadores apostólicos* (LG 13), de la *vida cristiana apostólica* (OT 19), del *espíritu apostólico* (IM 13; GE 8; AG 15; 17), de *asiduidad apostólica* (PC 2; OT 2) así como de *amor apostólico* (PC 5; 8).

²⁸ Cf. Y. Congar, «Apostolicité», pp. 728-730.

²⁹ *Ibid.*, p. 730.

- ***Affectus collegialis* a nivel nacional y continental:** en la dinámica del redescubrimiento de la Iglesia regional en África para una evangelización más creíble, el ministerio episcopal anima a la Iglesia-familia a promover otras instancias de praxis colegial, en particular el *affectus collegialis*, a nivel de conferencias episcopales y agrupaciones continentales con sus diferentes denominaciones, lo que significa, en la lógica del CD 38, 5 y de los cánones 447-459, promover entre conferencias episcopales de varias naciones encuentros bilaterales institucionalizados y también agrupaciones de conferencias por continente, por tanto, más relaciones y encuentros fraternos entre las Iglesias hermanas en el intercambio de experiencias pastorales y litúrgicas, y en la reflexión teológica. El episcopado, a causa del *ordo episcoporum*, invita a la Iglesia-familia a vivir el *affectus collegialis* a nivel horizontal. Así, lo que los obispos ya están haciendo entre ellos, lo están haciendo las Iglesias del continente. Por ejemplo, es el lugar para redescubrir la cooperación misionera Sur-Sur, en un momento en que parece haber más preferencia por enviar personal misionero de la Iglesia-familia sólo a Europa y América del Norte. Esto tiene la ventaja de desarrollar una conciencia de las Iglesias regionales para permitir una expresión más eficaz de la comunión de las Iglesias entre sí dentro de la Iglesia Católica.

- **Iglesia-familia al servicio de la colegialidad:** En definitiva, según el motu proprio *Apostolos suos*, "el colegio episcopal como elemento esencial de la Iglesia universal es una realidad anterior al hecho de presidir una Iglesia³⁰", invita la Iglesia-familia de Dios a considerarse como una realidad al servicio de toda la Iglesia, y en particular de la colegialidad y más exactamente del colegio episcopal, que, como precisa la *NEP*, está con el Romano Pontífice, sujeto de potestad suprema y plena en la Iglesia universal³¹. Y el ministerio episcopal, en esta relación, asume una función *memorial* y *crítica* frente a la Iglesia-familia para que ésta no niegue una nota esencial de su ser-Iglesia, y no sea tentada por el virus del galicanismo eclesial.

En definitiva, los dos movimientos, centrípeto y centrífugo, son en realidad dos dimensiones de una misma realidad y están íntimamente ligados, siendo su articulación intrínsecamente necesaria, por la naturaleza misma de la Iglesia y del ministerio episcopal, y constituye la *condition sine qua non* para la elaboración de la teología del episcopado en la Iglesia-familia. Además, no pretendemos afirmar que se ha dicho lo esencial: quedan otras vías por explorar, como el compromiso político de los obispos en un continente políticamente inestable³², la escasez de

³⁰ *Ap. S.* 11.

³¹ *NEP* 3.

³² Cf. Conferencia Episcopal de Chile, *Evangelio, ética y política*, 16 de julio de 1984, p. 17; Documento de Puebla, 521; ¿Qué tiene que ver la Iglesia con la política? En este sentido son iluminadoras las palabras del documento de la IIIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla, México, en 1979: Deben distinguirse dos conceptos de política y de compromiso político: primero, la política en su sentido más amplio que mira al bien común, tanto en lo nacional como en lo internacional. Le corresponde precisar los valores fundamentales de toda comunidad. Define también los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, la política interesa a la Iglesia y, por tanto, a sus pastores, ministros de la unidad. Es una forma de dar culto al único Dios, desacralizando y a la vez consagrando el mundo a Él (LG 34). Segundo: la realización concreta de esta tarea política fundamental

obispos africanos en el gobierno central de la Iglesia, especialmente la curia romana y la diplomacia vaticana. ¿Cuándo estará un nuncio africano en París o en Roma? La cuestión crucial de la jubilación de los obispos, el estatus teológico de los obispos religiosos, la vida espiritual de los obispos, el *estatus* de las conferencias episcopales, etc.

Nuestra investigación fue solo el comienzo de la reflexión para futuras investigaciones más académicas, expertas y avanzadas. Así queremos subrayar la dialéctica y necesaria tensión existente entre cualquier modelo eclesiológico y cualquier modelo episcopal, la Iglesia-familia de Dios y el episcopado en este caso, en tanto que, la Iglesia-familia *hace* el episcopado, y el episcopado *hace* la Iglesia-familia. Vivir esto a diario en nuestras comunidades cristianas de África conserva más que nunca su urgencia y actualidad.

se hace normalmente a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales según sus propios criterios o ideologías. En este sentido se puede hablar de "política de partido". Ningún partido político por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá nunca tener valor absoluto para todos. La política partidista es el campo propio de los laicos (Documento de Puebla, nº 523-524). "Es propio del clero, el acompañar esa acción con la luz del Evangelio, el recordar los valores en juego, la dimensión ética de las decisiones políticas, el explicitar los signos de los tiempos y las exigencias concretas del reinado de Dios ampliando así el horizonte político sobre los intereses inmediatos y particulares. Como lo recuerda muy bien Puebla, la política partidista es el campo propio de los laicos, mientras que los pastores puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología político partidista que pueda condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán así libertad para evangelizar lo político, como Cristo desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones". Esta misión, como es evidente, no es de orden político, sino religioso (Cf. LG. 9, GS. 42).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. FUENTES Y TEXTOS OFICIALES

- *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Series I et II*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1969.
- *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 4 vols, 25 t*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978.
- *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani. Appendix*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1986.
- *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani. Appendix altera*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1983.
- *Alberigo G., Les conciles œcuméniques. II. Les décrets, 1. De Nicée à Latran V*, Paris, Cerf, 1994.
 - o *Les conciles œcuméniques. II. Les décrets, 2. De Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.
- *Code de droit canonique latin-français, Texte officiel et traduction française*, Paris, Centurion, Cerf, Tardy, 1984.
- *Coeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1984.
- *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions. Décrets. Déclarations, Message*, Paris, Centurion, 1967.
- *Eid E. et Metz R., Code des Canons des Eglises Orientales*, Vatican, Librairie Editrice Vaticane, 1997.
- *De Ordinatione Diaconorum. De Ordinatione Presbyterorum. De Ordinatione Diaconorum et de Ordinatione Presbyterorum. De Ordinatione Episcopi*, 1969.
- *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Lectionarium, III : Pro Missis de Sanctis, ritualibus, ad diversa, votivis et defunctorum*, Editio typica, LEV, 1972.
- *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo lectionum Missæ*, Editio typica altera, LEV, 1981.
- *Pontifical Romain, Les Ordinations d'un évêque, Ordination d'un prêtre, Ordination d'un diacre. Les Institutions aux ministères*, Paris, Desclée/Mame, 1977.
- *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*, Editio typica, LEV, Città del Vaticano, 1968.
- *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioanni Pauli II PP. II cura recognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.
- *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II. Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi*, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), LEV, Città del Vaticano, 1992.
- *Rituel de l'Ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Editions Desclée-Mame, 1996.

2. MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y DOCUMENTOS DE LA CURIA ROMANA

- BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine », 22 décembre 2005, in *DC*, n° 2350, 15 janvier 2006, pp. 56-63.
- PIO XII, *Constitutio apostolica, Sacramentum ordinis, De sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, Roma, 1947.
- JEAN-PAUL II, Allocution de clôture de la VII^{ème} Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, 29 octobre 1987, in *AAS*, 80, 1988, p. 610.
 - o *Pastor bonus*, 28 juin 1988.
 - o *Ut unum sint*, in *AAS*, LXXXVII, 11 sept.1995, pp.745-774.
 - o *Ecclesia in Africa*, 1^{er} sept.1995, in *AAS*, LXXXVIII, 2 janv.1996.
 - o *Ecclesia de Eucharistia vivit*, Vaticano, LEV, 2003.
 - o *Pastores gregis*, Exhortation Apostolique post-synodale, sur l'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde, 16 oct.2003.
- PABLO VI, motu proprio *Apostolica Sollicitudo*, 15 sept. 1965.
 - o « Africae Terrarum. Lettre à la hiérarchie et aux peuples d'Afrique », in *AAS*, 59, 1967, pp.1073-1102.
 - o *Motu proprio Pro comperto sane* du 6 août 1967.
 - o *Discurso de apertura de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, 24 de agosto de 1968.
 - o « Discours aux évêques africains » in *DC*, 1546, 5 sept.1969, pp.755-757.
 - o « Evangelii Nuntiandi », 8 déc. 1975, in *AAS*, LXVIII, 31 Janv.1976.
- CFD, *Lettre aux Evêque sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion*, Rome, 28 mai 1992.
- CPE, *Apostolorum successores*, Directoire pour le ministère pastoral des Evêques, 22 février 2004.
- CEC-CEP, Instruction *Les Synodes Diocésains*, 19 mars 1997 in *AAS*, 89, 1997, pp. 706-727.
- CTI, *Thèmes choisis d'ecclésiologie à l'occasion du XX^{ème} anniversaire de la clôture du Concile Vatican II*, Rome, 1984.

3. OBRAS Y ARTÍCULOS RELACIONADOS CON EL CONCILIO VATICANO II

- ALBERIGO G, *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium, Synopsis Historica*, Instituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1975.
 - o *Les Eglises après Vatican II. Dynamique et perspectives. Actes du Colloque International de Bologne, 1980*, Paris, Beauchesne, 1981.
 - o *Histoire du concile Vatican II, t. II, La formation de la conscience conciliaire. La Première session et la première intersession, octobre 1962-septembre 1963*, Paris/Louvain, Cerf/Peeters, 1998.
- ANTON A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » in Latourelle R., *Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988, pp.410-440.
- CONGAR Y.-BARAÚNA G., *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, Paris, Cerf, 1966.
- CONGAR Y., *Le concile Vatican II, son Eglise, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984.
- DULLES A., « L'ecclésiologie catholique depuis Vatican II » in *Concilium*, 208, 1986.
- DELHAYE P., M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, U.C.L., 1974.

- FATTORI M.T.- MELLONI A., *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- GALEOTA G., « Chiesa locale et Chiesa universale all'ottica del Concilio Vaticano II », in *Lumen*, 39, 1990, pp.267-277.
- GEFFRE C., « Pour une herméneutique conciliaire », in *Croire et interpréter*, Paris, Cerf, 2001, pp.39-51.
- LATOURELLE R., *Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988.
- MESSINA P., *Evêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Le cas du Cameroun*, Paris/Yaoundé, Karthala/UCAC, 2000.
- ROUTHIER G., *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
 - o *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.
 - o « L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de W. Kasper à l'herméneutique de Vatican II » in *RLTP*, 60, 1, 2004, pp.13-51.
- POTTMEYER H. J., « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II », in G. Alberigo et J.P. Jossua, *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, pp.58-64.

4. OBRAS Y ARTÍCULOS SOBRE LA ECLESIOLOGÍA DE LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS EN ÁFRICA

- APPIAH-KUBI F., *L'Eglise, famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008.
- ATAL SA ANGANG, « La fraternité dans le Nouveau Testament » in *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Kinshasa, FCK, 1997, pp.181-198.
- BETENGNE J. P., « De quelques exigences canoniques pour la réalisation effective de l'Église-famille de Dieu », in *L'Année canonique*, vol. 1, no. 1, 2008, pp. 77-100.
- BUETUBELA B.P., « Aux sources de l'Eglise-famille de Dieu. La fraternité en Jésus Christ, Premier-né », (Rm 8,29) in *Telema*, 1-2, 1997, pp.69-72.
 - o « Eglise-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et des épîtres pauliniennes », in *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 nov. au 2 déc. 1995*, Kinshasa, FCK, 1997, pp.199-209.
- CHEZA M., « L'Eucharistie dans l'Eglise-famille en Afrique à l'aube du troisième millénaire », in XXII^{ème} Semaine théologique de Kinshasa, 28-31 mars 2001.
- Collectif, « Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ? ». *Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique, Actes de la XVIII^{ème} semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, FCK, 1991.
 - o « Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales ». *Actes de la XX^{ème} Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Kinshasa, FCK, 1997.
- DABIRE KUSIELE J.-M., « Eglise-famille de Dieu. Approche théologico-doctrinale et pastorale », in « Foi, culture et évangélisation à l'aube du troisième millénaire ». *Actes du spécial colloque post-synodal, Abidjan, 18-20 avril, 1996*, RICA, 14-15, 1996.
- KABASELE LUMBALA F., « L'Eglise-famille en Afrique subsaharienne », in *ETL*, Annus LXXV, fasciculus 1, avril 1999, pp.157-174.
 - o « Esquisse d'une théologie de l'Eglise-famille en Afrique sub-saharienne », in *NZM*, 55, 1999, pp.11-33.
- MALU M.N., « Eglise-famille/Eglise-fraternité. Proposition synodale d'une ecclésiologie dynamique en Afrique », in *RASM*, 5, 1996, pp.95-106.

- MBARGA J. « Eglise-famille et défis de la nouvelle évangélisation en Afrique » in « Foi, culture et évangélisation à l'aube du troisième millénaire ». *Actes du spécial colloque post-synodal, Abidjan, 18-20 avril, 1996*, RICA0, 14-15, 1996, pp.121-138.
- MESSAGE FINAL DE LA XIII^{ÈME} Assemblée plénière, Dakar, in *DC*, 2301, 2 nov.2003, pp.965-974.
- MONSENGWO PASINYA L., « L'Eglise-famille et les images bibliques de l'Eglise à l'aube du troisième millénaire », in *Actes du colloque spécial post-synodal, Abidjan, 18-20 avril, 1996*, RICA0, 14-15, 1996, pp.156-178.
- NOTHOMB D., « L'Eglise-famille : Concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale », in *NRT*, 117, 1995, pp.44-64.
- NYAMITI C., « The Trinity as Source and Soul of African Family Ecclesiology », in *African Christian Studies*, vol.15, 1, 1999, pp.34-85.
- RAMAZANI B.A., *Eglise-famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, Harmattan, 2001.
 - o *Eglise-famille de Dieu dans la mondialisation : théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation*, Paris, Harmattan, 2006.
 - o *Ecclésiologie africaine de famille de Dieu : Annonce et débat avec les contemporains*, Paris, Harmattan, 2007.
- ROAMBA B., « Pour une ecclésiologie de l'Eglise-famille de Dieu. Genèse théologique et pastorale de l'expression Eglise-famille de Dieu au Burkina Faso », in *Televa*, 1-2, 1997, pp.43-68.
- SANON A.T., « Eglise, Famille de Dieu. Nous sommes de la famille de Dieu : voilà la Bonne Nouvelle », in *Mission de l'Eglise*, 123, 1999, pp.61-69.
- SCEAM, *L'Eglise-famille de Dieu, Instrumentum laboris, Lettre pastorale*, Accra, SCEAM, 1998.
 - o *Christ notre paix (Ep 2,14). L'Eglise-famille de Dieu : lieu et sacrement de pardon, de réconciliation et de paix*, Kumasi, Catholic Press, 2001.
- WASWANDI K., « L'Eglise-famille, initiatrice d'une vie nouvelle » in *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales. Actes de la XX^{ème} Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Kinshasa, FCK, 1997, pp.295-322.
- YANOOGO B.D., « Eglise-famille en Afrique : originalité du concept », in « Foi, culture et évangélisation à l'aube du troisième millénaire ». *Actes du spécial colloque post-synodal, Abidjan, 18-20 avril, 1996*, RICA0, 14-15, 1996, pp.139-150.

5. LIBROS Y ARTÍCULOS SOBRE EL EPISCOPADO Y EL PRIMADO

- ANCIAUX P., *L'Épiscopat dans l'Église. Réflexions sur le ministère sacerdotal*, Paris, DDB, 1963.
- AFANASSIEF N., «La Chiesa che presiede nell'amore», in O.Cullmann et alii, *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1965, pp.487-555.
- ALBERIGO G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale: momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, Herder, 1964, pp.11-101.
 - o «Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il Vescovo di Roma», in *Cristianesimo nella storia*, 2, 1981.
- BASDEVANT B.-GAUDEMET, « Le Pape évêque de Rome », in *Pouvoirs*, vol. 162, no. 3, 2017.
- BASSET W., *The choosing of Bishops, Historical and Theological Studies*. Hartford, The Canon Law Society of America, 1971, pp. 33-60.
- BATIFFOL P., *Cathedra Pétri. Études d'histoire ancienne de l'Église*. Paris, Cerf, 1938.
- BOTTE B., « Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat », in *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, Cerf, 1957, pp. 97-124.

- « La collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici », in AA.VV., *Il Concilio e i Concili*, Roma, 1961, pp.19-42.
- « *Spiritus principalis (formule de l'ordination episcopale)* », in *Notitiæ*, 10, 1974.
- BETTI U., *La costituzione dogmatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Col. *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani*, Roma, Ed. Pontificio Ateneo Antoniano, 1961.
 - « La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica *LG* », in *RTL*, 20^e année, fasc. 1, 1989. pp. 95-96.
- BOURGEOIS H., H. DENIS, M. JOURGEON, *Les évêques et l'Église, un problème*, Paris, Cerf, 1989.
- BOURGEOIS H., *Le rôle des évêques*, Paris, DDB, 1994.
- BOUËSSE H., « Épisopat et sacerdoce (suite) », in *RSC*, tome 28, 1954. pp. 368-391.
- CARPENTIER R., « L'Évêque et la vie religieuse consacrée », in *NRT*, 84, 1962, pp. 475-494.
- CDF, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti*, Vaticano, LEV, 2002.
- CERETI G.-L. SARTORI, «La Curia en el proceso de renovación del papado», in *Concilium*, 108, 1975.
- CHANOINES REGULIERS DE MONDAYE, *L'évêque d'après les prières d'ordination*, in Y. Congar- B. Dupuy, *L'épisopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962.
- CHANTRAINE G. «Principio Mariano et Principio Petrino », in Blaquièrre, Burggraf, G. Chantraine, *Dignità e vocazione della dona*, Vatican, LEV, 1988.
- COLLECTIF, *L'Évêque et son Ministère*, Roma, Urbaniana University Press, 1999.
- COLLECTIF, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001.
- COLOMBO C., «Episcopato e primato pontificio nella vita della Chiesa», in *La Scuola Cattolica*, 88, 1960, pp. 401-434.
 - «Il collegio episcopale e il primato del Romano Pontefice», in *La Scuola Cattolica*, 93, 1965, pp. 35-56.
- COLSON J., *L'Épisopat catholique. Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1963.
- CONGAR Y., « Quod Omnes Tangit, Ab Omnibus Tractari et Approbari Debet », in *Revue historique de droit français et étranger*, 35, 1958, pp.210-259.
 - « Dalla comunione delle Chiese ad una ecclesiologia della Chiesa universale », in Y.Congar-B.D. Dupuy, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965.
 - «La collégialité de l'épisopat et la Primauté de l'évêque de Rome dans l'Histoire », in *Angelicum*, 47, 1970, pp.403-427.
 - *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994.
 - « Le pape, patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée », in Y. Congar, *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994, pp.11-30.
 - « Primauté et catholicité », in Y. Congar, *Eglise et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, 1994, pp.31-64.
- CONGAR Y.-B.D. DUPUY, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965.
- CORECCO E., «*Il vescovo, capo della Chiesa locale, protettore e promotore della disciplina locale*», in *Concilium*, 8, 1968, pp.106-121.
 - «L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione», in «*Sc. Catt*» 96, 1968, pp.3-42.
 - «*Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II*», in *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1989, pp.81-99.

- «Ontologia della Sinodalità», in *Pastor bonus in Populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa*, Roma 1990, pp.303-329.
- CHIRON J-F., « La théologie de l'évêque de Vatican I à Vatican II » in *Les Évêques français de la séparation au pontificat de Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2013.
- CHENU B., « Le ministère de Pierre a-t-il un avenir œcuménique ? », in *Études*, vol. 399, n° 9, 2003, pp. 213-225.
- CUE MC J-F., « La primauté romaine aux trois premiers siècles », in *Concilium*, 64, 1971, pp.31-38.
- CULLMANN O., *Saint Pierre : disciple, apôtre, martyr : histoire et théologie*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1952.
- DEJAIFVE G., « Episcopat et Collège apostolique », in *NRT*, 85, 1963, pp.807-818.
 - « Le parallélisme entre le Collège apostolique et le Collège épiscopal », in *Istina*, 1964, pp.103-110.
 - *Pape et évêques au premier Concile du Vatican*, Malines, DDB, 1961.
 - *Le Pape, les évêques, la collégialité : analyse du chapitre III de la constitution « de Ecclesia » du II^{ème} Concile du Vatican*, Toulouse-Bruxelles, Fidélité-Ligue du Sacré-Cœur, 1965.
- DELAIGUE G., *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.
- DENTIN P., *Quel pape pour quelle Eglise ?* Paris, Cerf, 1996.
- D'ONORIO J-B, *La nomination des évêques, Procédures canoniques et conventions diplomatiques*, Paris, Tardy, 1986.
- DREYFUS P., « La Primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament », in *Istina*, 2, 1955.
- DUPUY D., « La théologie de l'épiscopat », in *RSPHTh* 49, 1965, pp. 288-343.
- FAMEREE J., « Le ministère de l'évêque de Rome. Une perspective œcuménique », in *RTL*, 28, 1997.
 - « Le décret *Christus Dominus*. Une reconfiguration du ministère épiscopal ? in C. Focant, *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II ? Analyses et perspectives*, Leuven, Paris, Bristol, Louvain-la-Neuve, 2016.
 - « Au fondement des conférences épiscopales : la *communio Ecclesiarum* », in *RTL*, 23^e année, fasc. 3, 1992.
- FORTE B., *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce de Vaticano II*, Napoli, 1975.
- FILIPPI N., *Essenza e forma di esercizio del ministero petrino. Il magistero di Giovanni Paolo II e la riflessione ecclesiologica*, Tesi Gregoriana, Teologia 112, PUG, Roma, 2004.
- GAUDEMET J., « De l'élection à la nomination des évêques », in *Concilium*, n° 157, sept. 1980.
- GAGNEBET R., « De duplici subiecto unicae potestatis supremae », in *Acta congressus internationalis de theologia Concila Vaticani II, IX-X (1966)*, 1968, pp.118-119.
- GERVAIS M., « Note sur le caractère épiscopal » in *LTP*, 28, 1, 1972.
- GRANFIELD P., « *Le sensus fidelium* dans la sélection des évêques », in *Concilium*, 157, 1980.
- GRESHAKE G., *Essere preti in questo tempo. Teologia.Prassi pastorale. Spiritualità*, Brescia, Queriniana, 2008.
- GUILLEMETTE F., *Théologie des conférences épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- HALES ALEXANDRE DE, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, t. 12-15), 1951-1957.

- HALLEUX DE, « La collégialité dans l'Église ancienne », in *RTL*, 24^e année, fasc. 4, 1993, pp. 433-454.
- HAMER J., « La responsabilité collégiale de chaque évêque », in *NRT*, 105, 1983, pp.35-50.
- HAROUEL J.-L., « La désignation des évêques dans le droit concordataire », in *Concilium*, n° 157, sept. 1980.
- HILAIRE Y-M., *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996.
- HERTLING L., *Communio. Chiese e Papato nell'antichità cristiana*, Roma, Libreria Editrice della PUG, 1961.
- ISIDORE DE SEVILLE, *De ecclesiasticis officiis*.
- KABASELE LUMBALA F., *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, Recherches africaines de théologie 14, 1996.
- KASPER W., *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, Città Nuova Editrice, 2004.
- KÜNG H., *Infallible ? Une interpellation*, Paris, Desclée, 1971.
 - « La liberté de l'élection épiscopale à Bâle », in *Concilium*, 157, 1980, pp. 144-145.
- LANNE E., « La conception post-tridentine de la primauté et l'origine des Eglises unies », in *Irenikon*, LII, 1, 1979, pp.5-33.
- LEAHY H., *The Marian Principle in the Church according to Hans Urs von Balthasar*, Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 1996.
- LECUYER J., « Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat », in *Gregorianum*, 1954, pp.56-89.
 - « Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat », in *RT*, 57, 1957, pp. 29-52.
- LEGRAND H., C. THEOBALD, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis, Hommage à Mgr Guy Herbulot*, Paris, Cerf, Paris, 2001.
- LEGRAND H., « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église », in *La charge pastorale des évêques*, Paris, Cerf, 1969, pp.16-33.
 - « Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne », in *Concilium*, 1972.
 - « Ministère romain et ministère universel du Pape. Le problème de son élection », in *Concilium*, 108, 1975, pp.43-54.
 - « Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques », in *NRT*, 98, 1976, pp. 193-216.
 - « Un seul évêque par ville », in J. Manzanares-M.H. Legrand-A. Garcias, *Églises locales et catholicité*, Salamanque, 1992, p. 511.
 - «Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta», in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, a cura di A. Acerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 211-231.
 - «Collegialità», in J.-Y. La Coste, *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda, Roma, Borla-Città Nuova, 2005, pp. 310-311.
 - « La réalisation de l'Église en un lieu », in B. Lauret et F. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, Laval théologique et philosophique, 43, pp.145-146.
 - « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II », in G. Alberigo, *Les Eglises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Paris, Beauchesne, 1981, pp. 150-153.
 - « Églises locales, Églises régionales et Église entière », in *R.Sc.P.Th.*, vol. 85, No. 3, Juillet 2001, pp. 461-509.
 - « Inverser Babel, mission de l'Église », in *Spiritus*, n°43, Paris, 1970.

- « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », Paris, Cerf, 1988.
- « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », in *RSPT*, 75, 1991, pp. 545-568.
- « Catholicité des Églises locales », in J. N. Besançon, *Enracinement et universalité. La catéchèse face aux nationalités, aux religions et aux cultures*, Paris, Desclée, 1986.
- « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », in *RSPT*, 75, 1991, pp. 559-569.
- LECUYER J., « La prière d'ordination de l'évêque. Le pontificat romain et la « Tradition apostolique » d'Hippolyte », in *NRT*, 89-6, 1967, pp.601-606.
- LUBAC H. DE, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971.
- Javierre A.M., «Colegialidad de las conferencias episcopales a la luz de la teología», in *Las Conferencias episcopales hoy. Actas del simposio de Salamanca*, 1-3 mayo 1975, Salamanca, 1977, pp.9-43.
- MALZAC M., « Le Pape veut-il donner plus de pouvoir aux conférences épiscopales ? » in *La Vie*, 27-03-2015.
- MANZANARES J., «Reflexiones sobre el documento “Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales”», in *REDC*, 46, 1989.
- MAZZA E., *La mistagogia. Una teología della liturgia in época patrística*, Roma, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 1988.
- MINNERATH R., *Le pape, évêque universel ou premier des évêques ?* Paris, Beauchesne, 1978.
- MILLER J. M., *The divine right of the Papacy in recent ecumenical theology*, Roma, Analecta Gregoriana, 1980.
- METZ R., « L'indépendance de l'Église dans le choix des évêques à Vatican II et dans le Code de 1983, aboutissement d'un demi-siècle d'effort diplomatique », in *RDC*, 37, déc. 1987.
- NAVARRETE U., « Observaciones al concepto y teorías actuales de la potestad vicaria del Romano Pontífice », in *Atti del congresso internazionale di Diritto canonico*, I, 1970, Romae, vol. n, 2.
- N'DAYEN J., « Les rapports des Eglises locales avec Rome et les rôles des conférences des évêques d'Afrique noire », in *Concilium*, 126, 1977, pp.79-87.
- NOCETI S., «La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato», in S. Noceti S., R. Repole, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, Bologna, EDB, 2015.
- NOUAILHAT R., J. BENEZIT. « Le Pape François et les défis du 21^{ème} siècle », in *La Pensée*, vol. 388, no. 4, 2016, pp. 73-88.
- O'GARA M., « Three Successive Steps Toward Understanding Papal Primacy in Vatican I », in *The Jurist*, 64 2003.
- ONCLIN W., « La genèse du Décret, le titre et la structure du Décret », in *Vatican II. La charge pastorale des évêques. Texte, traduction et commentaires*, Paris, Cerf, 1969.
- OCÁRIZ F., «Primato di Pietro ed ecumenismo», in R. Fisichella, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano, San Paolo, 1987.
- PESCH R., *Simon Pietro. Storia e importanza storica del primo discepolo di Gesù Cristo*, Brescia, Editrice Queriniana, 2008.
- PHILIPS G., « Note pour servir à l'histoire de la Nota Explicativa Prævia (LG III) », in G. Philips, J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Prævia (Lumen gentium chap. III)*, Leuven, Leuven University Press, 1986.
- POTTMAYER H. J., *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001.

- «Primato-collegialità episcopale nella ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger», in R. La Delfa, *Primato e collegialità. "Partecipi della sollecitudine per tutte le Chiese"*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 71-90.
- RAHNER K., J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg, Verlag Herder, 1965.
- RAHNER K., J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Auflage, Freiburg im Br., 1963.
- RAHNER K., *Qualche riflessione sui principi costituzionali della chiesa*, in Y. Congar-B.D. Dupuy, *L'Episcopato e la Chiesa universale*, Roma, Paoline, 1965, pp.321-336.
- RAHNER K., *La gerarchia nella Chiesa. Commento al capitolo III di Lumen gentium*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2008.
- RATZINGER J., V. Messori, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985.
- RATZINGER J., «La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare», in *La costituzione gerarchica della Chiesa, studi e commenti intorno al capitolo terzo della LG*, Firenze, Vallecchi Editore, 1968, pp.78-99.
 - «Implicaciones pastorales de la doctrina de la colegialidad de los obispos», in *Concilium*, 1, 1965, pp. 34-64.
 - Ratzinger J., « La collégialité, développement théologique », in Baraúna, *L'Église de Vatican II*, Paris, Cerf, 1966.
 - Ratzinger J., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid, Paulinas, 1992.
- RAVASI G., *La paternité de Dieu dans la Bible. Cycle de conférences bibliques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2002.
- RIGAL J., « communion ecclésiale et collégialité épiscopal », in *BLE*, 107, 2006.
- REMY J., « Collaboration du peuple de Dieu au choix et à la désignation des évêques », in *Concilium*, 157, 1980, pp. 108-119.
- REFOULE F., « Primauté de Pierre dans les évangiles », in *RSR*, tome 38, fascicule 1, 1964. pp. 1-41.
- REPOLE R., « Natura ed esercizio collegiale dell'autorità episcopale : per quale Chiesa ? Il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare : *in quibus et ex quibus* », in *Credere oggi*, XXXIV, 2014, n. 2, 200, pp. 7-17.
- ROUTHIER G., « Introduzione », in S. Noceti, R. Repole, *Commentario ai documenti del Vaticano II. Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2015, pp. 52-59.
- ROUTHIER G. - G. JOBIN, *L'Autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010.
- SANTONIO A., *L'ordinazione episcopale nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma, Editrice anselmiana, 1976.
- SCHANCKENBURG R., *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Brescia, Editrice Paideia, 1975,
- SCHATZ KL., *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.
 - «Primato, ministero di comunione», in *Il Regno-attualità*, 8, 1997.
 - *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.
- Schillebeeckx E., « Le problème de l'infailibilité ministérielle » in *Concilium*, 83, 1973, pp.83-102.
- THILS G., « Précisions sur l'infailibilité papale », in *RTL*, 1^e année, fasc. 2, 1970. pp. 183-190.
 - « Le ministère des successeurs de Pierre et le service de l'« unité universelle », in *RTL*, 1, 1986, pp.61-68.
- TILLARD J. M., « L'horizon de la primauté de l'évêque de Rome », in *Proche Orient Chrétien*, XXV, 1975, pp.217-244.
 - « La juridiction de l'évêque de Rome », in *Irénikon*, 51, 1978.
 - *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982
 - *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987.

- « L'universel et le local. Réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales » in *Irenikon*, 60, 1987, pp.483-494.
- « Conférences épiscopales et catholicité de l'Église », in *Cristianesimo nella storia*, 9/3, 1988, pp. 523-539.
- *La Iglesia local: Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- TORELL J.-P., *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961.
- VAN CAMP J., « La primauté de saint Pierre dans le contexte évangélique », in *NRT*, 73, 1951, pp.405-408.
- VARIN R., *Le sacrement du ministère apostolique. La sacramentalité de l'épiscopat et ses conséquences ecclésiologiques*. Paris, Artège-Lethielleux, 2016.
- VILLAR J. R., « Fundamentos teológicos de las conferencias episcopales » in *Anuario de Derecho Canonico*, 6, abril 2017, pp.119-139.
 - *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Ediciones RIALP, Madrid, 2004.
- ZIZIOULAS J., *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, DDB, 1994.

6. TEOLOGIA AFRICANA

- BOKA DI MPASI, « La libération de l'expression corporelle en liturgie africaine », in *Concilium*, 152/2, pp. 77-79.
- CHEZA M., Derroitte H., et Luneau R., *Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris, Centurion, 1992.
- CHEZA M., *Synode africain. Histoires et textes*, Paris, Karthala, 1996.
- EBOUSSI F., *Pour un concile africain*, Paris, Présence africaine, 1978.
 - *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Karthala, 1993.
- ELA J.M.-R. LUNEAU, *Voici le temps des héritiers : Eglises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Harmattan, 1981.
- ELA J.M. « L'Église, le monde noir et le concile » in *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, 1963.
 - « Des prêtres clochards. De l'obsession de l'argent à la hantise de l'évangélisation » in *L'Effort camerounais*, 796-797, nov.-déc. 1971.
 - « La question des ministères en Afrique », in *Spiritus*, 69, 1977.
 - *Le cri de l'homme africain. Questions aux Eglises et aux chrétiens d'Afrique*, Paris, Harmattan, 1980.
 - *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- JAOUEN R., *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1994.
- KABASELE LUMBALA F., *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.
 - « L'inculturation comme antidote à la violence en Afrique », in *RSR*, 85/3, 2011, pp.427-446.
- KA MANA, *Théologie africaine en temps de crise. Christianisme de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.
 - *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- KUMBU KI KUMBU E., *Vie et ministère des prêtres en Afrique*, Paris, Karthala, 1996.
- LUNEAU R., *Laisse aller mon peuple ! Eglises africaines au-delà des modèles*, Paris, Karthala, 1987.

- MBEMBE A., *Afriques indociles, christianisme. Pouvoir et état en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- MESSI METOGO E., *Dieu peut-il mourir en Afrique. Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, Yaoundé, UCAC, 1997.
- NDONGALA MADUKU, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.
- NOTHOMB D., « Mission en Afrique sans prêtres ordonnés », in *Communio*, VI, 6, 1981.
 - o « Ordonner prêtres des animateurs mariés des communautés de base » in *RAT*, VII, 14, 1983, pp.181-203.
- MVENG E., *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964.
 - o Lipawing (B.L.), *Théologie libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé/ Paris, Clé/ Présence Africaine, 1996.

7. OTROS LIBROS Y ARTICULOS

- ALBERIGO G., «L'ecclesiologia del concilio di Trento», in *RSCI*, 18, 1964.
- BECKER J., «La diferencia entre obispo y presbítero en el decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del orden y en la Constitución sobre la Iglesia del concilio vaticano II», in *La infalibilidad de la Iglesia*, Madrid, 1978, pp.261-297.
- COLSON J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, Cerf, 1956.
- CONGAR Y., *Sainte Église. Etudes et Approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963.
 - o *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Herder, 1973.
 - o *Diversités et communion : dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Cerf, 1982.
- DIANICH S., *Teología del ministerio ordenado: una interpretación eclesiológica*, Madrid, Paulinas, 1988.
 - o «Primato e collegialità episcopale: l'eredità incompiuta del Concilio Vaticano», in *Lateranum*, 2015, Vol. 81, pp.339-368.
- DULLES A., *Models of Church*, New York, Doubleday, 1987.
- DUVAL A., « L'Ordre au concile de Trente », in *Études sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris, Cerf, 1957, pp.304-307.
- DOYLE D., *Communion Ecclesiology. Vision and Versions*, New York, Orbis, 2000.
- GINÉS GARCÍA AIZ J., «Consideraciones en torno al conflicto eclesiástico "ius divinum VS ordinatio divina" sobre el canon VI de la sesión XXIII del Tridentino» in *Archivo Teológico Granadino*, 74, 2011, pp. 5-31.
- HAMER J., *L'Eglise est une communion*, Paris, Cerf, 1962.
 - o « Les conférences épiscopales, exercice de la collégialité », in *NRT*, t. 85, 1963, pp. 966-969.
- FAMEREE J., « Au fondement des conférences épiscopales : la *communio Ecclesiarum* », in : *RTL*, 23^e année, fasc. 3, 1992. pp. 343-354.
 - o Les décrets *Unitatis Redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum*. Quels enjeux pour aujourd'hui ? in *RTL*, Vol. 46, no.3, juillet-septembre 2015, pp. 341-368.
- FARES D., «La figura del obispo en el Papa Francisco», in *La Civiltà Cattolica*, 3959, 13 de junio de 2015, pp. 433-449.
- FAVI A., *Pour un style épiscopal plus évangélique. Réflexion sur le profil de l'évêque africain dans le contexte actuel*, Madrid, Editorial Fuenteviva, 2016.
- FELICIANI G., *Le conferenze episcopali*, Bologna, Il Mulino, 1974.
- FRANSEN P., «Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio», in *Concilium*, 80, 1972, pp.537-549.
- INDELICATO A., *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*, Bologna, Il Mulino, 2008.

- KEHL M., *¿A dónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1997.
- LEGRAND H., « Nature de l’Eglise particulière et rôle de l’évêque dans l’Eglise » in *La charge pastorale des évêques : Décret Christus Dominus*, Paris, Cerf, 1969.
 - o « Inverser Babel, mission de l’Église », in *Spiritus*, 43, déc.1970.
 - o « Le développement des Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », in G. Alberigo, *Les Églises après Vatican II*, p. 177-184.
- « La conférence épiscopale et l’évêque diocésain », in H. Legrand, J. Manzanares et A. Garcia, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 Janvier 1988)*, Paris, Cerf, 1988.
- LEGRAND H. ; J. MANZANARES ; A. GARCIA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 Janvier 1988)*, Paris, Cerf, 1988.
- MARTIN DE AGAR J. T., *La legislazione delle Conferenze episcopali complementare al CIC*, Milano, Giuffrè, 1990.
- MÜLLER H; POTTMEYER H.J., *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf, 1989.
- NISUS H., «The Genesis of an Ecclesiology of Communion in the Work of Yves Congar », in *RSPT*, 2010/2, Tome 94, pp.309-334.
- PEGON J., « Épiscopat et Hiérarchie au Concile de Trente », in *NRT*, 82-6, 1960, pp.580-588.
- PHILIPS G, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Milano, Jaca Book, 1982.
- TILLARD J.-M.R., *L’Eglise locale. Ecclésiologie de communion et de catholicité*, Paris, Cerf, 1995.
- RIGAL J., *L’ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 2000.
 - o *Découvrir l’Eglise. Initiation à l’ecclésiologie*, Paris, DDB, 2000.
 - o *L’ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 2000.
 - o *Le Mystère de l’Eglise. Fondements et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996.
- RECCHI S., « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », in *L’Année canonique*, vol. 1, no. 1, 2008, pp. 53-61.
- SCANNONE J.C., *Le Pape du peuple : Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin*, Paris, Cerf, 2015.
- SCHILLEBEECKX E., *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987.
- TOMKO J., *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive*, Vaticano, LEV, 1985.
- WENCESLAS F., *Les conférences des évêques d’Afrique. Bilan et perspectives*, Paris, Harmattan, 2009.

8. DICCIONARIOS

- BOUYER L., *Dictionnaire théologique*, Paris, Mame, 1993.
- CALABRESE G., Ph. Goyret, O.F. Piazza, *Dizionario di ecclesiologia*, Roma, Città Nuova Editrice, 2010.
- LACOSTE J.Y, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- O’DONNELL C., *Ecclesia. A theological Encyclopedia of the Church*, The Liturgical Press, Collegeville, 1996.
- O’DONNELL C., S. Pié-Ninot, *Diccionario de ecclesiologia*, San Pablo, Madrid, 2001.

ÍNDICE

Agradecimientos	1
Lista de siglas y abreviaturas	2
INTRODUCCIÓN GENERAL	3
1. Relevancia del tema de investigación	3
2. <i>Status quaestionis</i>	6
2.1. Iglesia-familia de Dios.....	6
2.2. Episcopado.....	7
3. Nuestra problemática.....	9
4. Nuestras hipótesis de investigación.....	10
5. Perspectiva metodológica y límites.....	10
5.1. El punto de partida: ausencia de correlación entre la teología del episcopado y la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios	10
5.2. El enfoque praxeológico y su relevancia	11
5.2.1. Observación crítica	12
5.2.2. Interpretación teológica	12
5.2.3. Intervención	12
5.2.4. Perspectivas.....	13
5.3. Articulaciones de investigación	13
5.3.1. Observación crítica y análisis: el ministerio episcopal y la Iglesia-familia. 13	
5.3.2. Interpretación teológica: comprender el episcopado en la Iglesia.....	13
5.3.3. Hermenéutica teológica y eclesiológica de la problemática: El episcopado en la Iglesia-familia	13
5.3.4. Intervención y perspectivas: Iglesia-familia de Dios y Episcopado. Interconexiones	14

PRIMERA PARTE

OBSERVACIÓN CRÍTICA Y ANÁLISIS: DESCUBRIENDO EL MINISTERIO EPISCOPAL Y LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS EN ÁFRICA

CAPÍTULO 1. LA PROBLEMÁTICA DEL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA TEOLOGÍA AFRICANA	16
1.1. Análisis de la situación africana: <i>Status quaestionis</i>	16
1.1.1. Obispos.....	17
1.1.2. Presbíteros	18
1.1.3. Diáconos	18
1.2. Problemas recurrentes y soluciones recomendadas	19
1.2.1. Problemas recurrentes	19
1.2.2. Soluciones y orientaciones recomendadas	20
1.2.2.1. A nivel práctico	21
1.2.2.2. A nivel teológico	21
1.3. En la literatura africana: Mongo Béti y Achille Mbembe.....	25
1.3.1. Interconectividad entre lo literario y lo teológico	25
1.3.2. El sacerdote en la obra de Mongo Beti (1932-2001).....	25
1.3.2.1. Biografía.....	25
1.3.2.2. Presentación del Padre Drumont como develamiento del imaginario social e histórico sobre el sacerdote	26
1.3.3. La clase sacerdotal en la obra de Achille Mbembe	27
1.3.3.1. Elementos biográficos	27

1.3.3.2.	¿Cómo encaja el tema sacerdotal en el concepto de <i>indocilidad</i> y post coloniaslismo en <i>Afriques indociles</i> ?	28
1.3.3.3.	Anti-intelectualismo	29
1.3.3.4.	El conflicto de comer	30
1.3.3.5.	La participación del clero en el <i>ethos</i> de la munificencia o evergetismo	31
1.4.	En la teología africana: Card. J.A Malula y J. M. Ela.....	31
1.4.1.	Cardenal Joseph-Albert Malula.....	31
1.4.1.1.	Elementos biográficos	32
1.4.1.2.	Teología de la identidad sacerdotal según el Card. Malula.....	32
1.4.1.3.	Pertinencia teológica y pedagógica de la propuesta del Card. Malula....	33
1.4.2.	J.M. Ela: papel y misión del sacerdote en la teología elaniana	34
1.4.2.1.	Biografía.....	34
1.4.2.2.	Teología elaniana del ministerio ordenado	35
1.4.2.2.1.	Eje Teológico: Presupuestos teológicos del sacerdocio profético	36
1.4.2.2.2.	El eje pastoral y existencial	37
1.4.2.2.3.	El eje de las soluciones propuestas	38
1.4.2.2.3.1.	Teológico	39
1.4.2.2.3.2.	Espiritualidad.....	39
1.4.2.2.3.3.	Pedagógico	39
1.4.2.2.3.4.	Profesional.....	40
1.4.2.2.3.5.	Pastoral	41
1.5.	La identidad sacerdotal en la experiencia sinodal africana: <i>EA</i> y <i>AM</i>	42
1.5.1.	Génesis de la sinodalidad eclesial africana	42
1.5.2.	Evaluación africana de la experiencia sinodal	43
1.5.3.	El Primer Sínodo Africano	43
1.5.3.1.	Presentación de la exhortación <i>Ecclesia in Africa</i>	44
1.5.3.2.	El Episcopado en <i>Ecclesia in Africa</i>	44
1.5.4.	El Segundo Sínodo Africano	45
1.5.4.1.	El episcopado en <i>África Munus</i>	45

CAPÍTULO 2. IGLESIA-FAMILIA DE DIOS: FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS Y ESCRITURÍSTICOS Y REAPROPIACIÓN AFRICANA..... 47

2.1.	La Iglesia-familia de Dios: fundamentos bíblicos	47
2.1.1.	La Iglesia-familia de Dios en los Evangelios	47
2.1.1.1.	Precisión terminológica.....	47
2.1.1.2.	<i>Familia Dei</i> en los Evangelios	48
2.1.2.	La nueva y verdadera familia de Jesús: La Iglesia	50
2.1.3.	Fundamentos patrísticos de <i>familia Dei</i>	52
2.2.	Reapropiación y profundización de la eclesiología de la Iglesia-familia de Dios por teólogos africanos.....	52
2.2.1.	Iglesia-familia: tres modelos	53
2.2.1.1.	Iglesia-fraternidad: M. Dujarier	53
2.2.1.2.	Iglesia-familia/Iglesia-fraternidad: A. Ramazani Bishwende	53
2.2.1.3.	Iglesia-familia: A. T. Sanon	54
2.2.2.	Recepción creativa de la eclesiología de la Iglesia-familia.....	54
2.2.2.1.	La Iglesia-familia en la reflexión de Jean Marc Ela.....	54
2.2.2.1.1.	Iglesia-familia de Dios y misterio cristiano.....	56
2.2.2.1.2.	La misión de los laicos en la vida sacramental.....	56
2.2.2.1.3.	Ministerios laicales en las comunidades cristianas.....	58
2.2.2.1.4.	¿Por una Eucaristía sin presbítero?.....	59

2.2.2.2.	La Iglesia, familia de Dios, según Francis Appiah-Kubi	61
2.2.2.2.1.	Aproximación hermenéutica, histórica y crítica al concepto de <i>familia Dei</i>	61
2.2.2.2.2.	La Iglesia en África y la imagen de la Iglesia-familia.....	62
2.2.2.2.3.	Evaluación de la relevancia teológica de la imagen de la Iglesia-familia	64
2.2.2.2.4.	La figura de la Iglesia-familia de Dios en el cristianismo antiguo	64
2.2.2.2.5.	La eclesiología de la Iglesia-familia de A. Ramazani Bishwende.....	66
2.2.2.2.5.1.	Trampas a evitar para hacer operativos los conceptos eclesiológicos.....	66
2.2.2.2.5.1.1.	Evitar la trampa del “desequilibrio doctrinal”	66
2.2.2.2.5.1.2.	Liberar los conceptos de ambigüedades y purificar la esencia de la familia.....	67
2.2.2.2.5.1.3.	Anticipar y evitar el peligro de una eclesiología piramidal y patriarcal.....	67
2.2.2.2.5.2.	La Familia: institución en evolución y estructura relacional.....	68
2.2.2.2.5.3.	Condiciones de posibilidad de una eclesiología de la Iglesia-familia	68
2.2.2.2.5.4.	Síntesis de los tres autores	69
2.2.2.2.5.5.	Reflexiones siguiendo a los teólogos.....	70
2.2.2.2.5.5.1.	La Iglesia-familia de Dios: imagen teológica de la Iglesia.....	70
2.2.2.2.5.5.2.	Trinidad, modelo, fundamento de la Iglesia-familia de Dios	70
2.2.2.2.5.6.	Relevancia teológica de la Iglesia-familia de Dios en la elaboración de una teología del episcopado	71
2.2.2.2.5.6.1.	Relevancia teológica del concepto de Iglesia-familia de Dios	72
2.2.2.2.5.6.2.	Iglesia-familia, Iglesia-Sacramento	72
2.2.2.2.5.7.	Iglesia-familia de Dios y elaboración de una teología del episcopado: legitimidad de una problemática eclesiológica.....	74

CAPÍTULO 3. LOS ORÍGENES DE IGLESIA-FAMILIA DE DIOS Eclesiogénesis 76

3.1.	Los orígenes de Iglesia-familia: la eclesiología de comunión	76
3.1.1.	La noción de comunión: sentido, fundamentos, emergencia histórica.....	78
3.1.1.1.	Hermenéutica de <i>koinônia</i>	78
3.1.1.2.	Fundamentos escriturísticos y teológicos.....	79
3.1.1.3.	El surgimiento de la eclesiología de comunión.....	82
3.1.2.	La eclesiología del Vaticano II: una eclesiología en tensión entre <i>societas</i> y <i>Communio</i>	82
3.1.2.1.	El concepto de comunión como clave hermenéutica para una relectura actualizada de la eclesiología del Vaticano II	85
3.1.2.2.	Eclesiología de comunión hoy	86
3.1.2.2.1.	La eclesiología de comunión: La visión congariana.....	86

3.1.2.2.2. La perspectiva sintética de D. Doyle	88
3.2. Iglesia-familia de Dios, entre recepción-creativa, interpretación e inculturación africana de la eclesiología de comunión	89
3.2.1. La Iglesia-familia de Dios en la producción conciliar	90
3.2.1.1. Primer significado: familia humana	90
3.2.1.2. Segundo significado: familia cristiana	91
3.2.1.3. Tercer significado: familia espiritual	91
3.2.1.4. El significado eclesiológico de <i>familia Dei</i>	92
3.2.1.4.1. Hermenéutica de la <i>familia Dei</i> en LG	92
3.2.1.4.1.1. LG 6	92
3.2.1.4.1.2. LG 28	93
3.2.1.4.1.3. LG 32	93
3.2.1.4.1.4. LG 51	94
3.2.1.4.1.5. Síntesis conclusiva.....	94
3.2.1.4.2. Estudio hermenéutico de <i>familia Dei</i> en GS.....	94
3.2.1.4.2.1. GS 32	95
3.2.1.4.2.2. GS 40	95
3.2.1.4.2.3. GS 42	96
3.2.1.5. Reapropiación y relectura crítica de <i>familia Dei</i> en LG y GS	97
3.2.2. Recorrido evolutivo de la eclesiología de Iglesia-familia de Dios, desde Vaticano II hasta el segundo sínodo africano (1965-2009).....	98
3.2.2.1. <i>Familia Dei</i> durante las sesiones conciliares	98
3.2.2.2. Introducción y debate en torno a <i>familia Dei</i> en el concilio	101
3.2.2.3. <i>Familia Dei</i> en el segundo tiempo del debate conciliar	102
3.2.2.4. La evolución de <i>familia Dei</i> desde Vaticano II hasta los sínodos africanos	104
3.2.2.4.1. Iglesia, clan de asociados en vida.....	104
3.2.2.4.2. Iglesia de rostro negro	105
3.2.2.4.3. Iglesia-familia de Dios.....	105
3.2.2.4.4. CCV o CEV: Eclesiogénesis	105
3.2.2.4.5. La Iglesia-familia de Dios: la experiencia de Burkina Faso (1975-1977)	105
3.2.2.5. <i>Familia Dei</i> en el Sínodo extraordinario de 1985	106
3.2.2.6. Evaluación cronológica: del sínodo extraordinario de 1985 al sínodo africano de 1994	106
3.2.2.7. <i>Familia Dei</i> en el Sínodo de África de 1994: oficialización.....	107
3.2.2.8. Crítica de la eclesialidad de la familia africana	108
Conclusión: Iglesia-familia de Dios, como imagen auténtica de la Iglesia	110

SEGUNDA PARTE INTERPRETACIÓN Y COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DEL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA IGLESIA

CAPÍTULO 4. EL EPISCOPADO EN LA REVELACIÓN BÍBLICA Y EN LA PATRÍSTICA	113
4.1. La teología bíblica del episcopado	113
4.1.1. Análisis de los datos del NT: la institución de los Doce y el papel de Pedro	113
4.1.2. Influencias del judaísmo en el nacimiento del episcopado cristiano: la figura del <i>mebaqqer</i>	116
4.1.3. En las Iglesias paulinas.....	118

4.1.4. En el período post apostólico: el auxiliar de los apóstoles y el delegado apostólico.....	120
4.2. El Episcopado en los Padres de las Iglesias	123
4.2.1. La <i>Didaché</i>	123
4.2.2. El ministerio episcopal en Clemente de Roma.....	124
4.2.3. Ignacio de Antioquía	128
4.2.3.1. Eclesiología de la Unidad.....	128
4.2.3.2. Interconectividad entre Eucaristía y Episcopado	130
4.2.3.3. Sacramentalidad del Episcopado.....	131
4.2.4. Policarpo de Esmirna.....	132
4.2.4.1. La Carta a los Filipenses	132
4.2.4.2. La doctrina del episcopado.....	132
4.2.4.3. Obispo, defensor del <i>depositum fidei</i> en la colegialidad.....	133
4.2.4.4. La solicitud universal del obispo.....	133
4.2.5. Ireneo de Lyon.....	134
4.2.5.1. Defensores de la <i>Regula fidei</i>	135
4.2.5.2. Obispo en la sucesión apostólica.....	136
4.2.5.3. El Episcopado monárquico	136
4.2.6. San Cipriano de Cartago.....	137
4.2.6.1. Unidad y unicidad del episcopado	137
4.2.6.2. Sucesión apostólica	139
4.2.6.3. La primacía romana.....	139
4.2.6.4. Influencias posteriores	140
4.3. Los concilios	141
4.3.1. Los <i>lapsi</i>	143
4.3.2. El bautismo de los herejes	143

CAPÍTULO 5. EL MINISTERIO EPISCOPAL EN LA EDAD MEDIA Y EN LA TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS	146
5.1. Interés del estudio de la teología medieval del episcopado	146
5.1.1. San Jerónimo	146
5.1.2. Isidoro de Sevilla.....	147
5.2. Hugo de San Víctor	148
5.2.1. El comentario de <i>De Coelesti Hierarchia</i>	149
5.2.2. De <i>unitate Ecclesiae</i>	150
5.2.3. Las Órdenes.....	151
5.3. Alejandro de Hales	152
5.3.1. Ordenación	154
5.3.2. Confirmación.....	154
5.3.3. Predicación	154
5.3.4. El poder de las llaves.....	154
5.3.5. Recepción crítica de la teología del episcopado de los autores estudiados.....	155
5.4. La teología tomista del episcopado	155
5.4.1. El <i>sensus quaestionis</i>	156
5.4.2. Los obispos titulares	157
5.5. La misión pastoral de los obispos según la perspectiva tomista	158
5.5.1. Originalidad del pensamiento tomista.....	158
5.5.2. Dos tendencias: dogmática y pastoral	160
5.5.2.1. El aspecto dogmático	160
5.5.2.2. El aspecto pastoral.....	161
5.5.3. Los cuatro pilares de la teología tomista del episcopado	161

5.5.3.1. Los obispos como sucesores de los apóstoles	162
5.5.3.2. La misión pastoral como <i>causa finalis</i> del episcopado.....	162
5.5.3.3. La misión pastoral y el estado de perfección episcopal	166
5.5.3.4. La <i>utilitas ecclesiae</i> , criterio para la elección y destitución de los obispos.....	168
CAPÍTULO 6. EL EPISCOPADO DE TRENTO AL VATICANO I.....	171
6.1. Trento y la teología del episcopado	171
6.1.1. El conflicto eclesiológico entre <i>ius divinum</i> y <i>ordinatio divina</i>	172
6.1.2. Síntesis tridentina	174
6.1.2.1. La superioridad del episcopado sobre el presbiterado	174
6.1.2.2. La institución del episcopado.....	174
6.1.3. Crítica de la perspectiva tridentina.....	175
6.1.4. Resumen final.....	176
6.2. El Vaticano I y el episcopado: <i>ex Institutione divina</i>	177
6.2.1. Primado-Episcopado en <i>Pastor aeternus</i>	178
6.2.1.1. Génesis histórica del <i>Pastor aeternus</i> : su eclesiología	178
6.2.1.2. Doctrina del <i>Pastor aeternus</i>	179
6.2.2. Infallibilidad	180
6.2.2.1. Génesis histórica	180
6.2.2.2. El tema de la infallibilidad: evolución diacrónica.....	182
6.2.2.2.1. Contenido del capítulo IX.....	182
6.2.2.2.2. Las críticas de los Padres	183
6.2.2.2.3. Hacia la definición de la infallibilidad papal	184
6.2.2.2.3.1. Para complementar el capítulo XI del primer esquema	184
6.2.2.2.3.2. Para la discusión inmediata de los textos <i>De primatu et infallibilitate Romani pontificis</i>	185
6.2.2.2.3.3. El tema de la infallibilidad en la <i>Constitutio dogmatica secunda</i>	185
6.3. La teología del primado: de Pedro y Roma.....	186
6.3.1. Definición dogmática de la primacía.....	186
6.3.2. Desarrollo histórico de la Doctrina de la Primacía.....	187
6.3.3. Formulación del dogma de la primacía	188
6.3.4. Doctrina actual	188
6.3.5. El Magisterio infalible del Papa	189
6.3.6. Una aplicación de la utilidad del primado en la Iglesia: Primado al servicio de la unidad de la Iglesia según el <i>Pastor aeternus</i>	190
6.3.6.1. Primado y unidad	190
6.3.6.1.1. La idea de representación	191
6.3.6.1.2. La idea de plenitud del poder.....	191
6.3.6.2. El primado y la <i>communio Ecclesiarum</i>	192
6.3.6.2.1. La función capital del Papa.....	192
6.3.6.2.1.1. Su expresión en la Tradición y el Magisterio	192
6.3.6.2.1.2. Su efecto unitario	192
6.3.6.3. Su valor instrumental emerge del análisis de <i>Pastor aeternus</i>	193
6.3.6.4. Primado de jurisdicción y servicio de unidad	193
6.3.6.5. Primacía y colegialidad: principios de colaboración	193
6.3.6.5.1. El principio de unidad.....	194
6.3.6.5.2. El principio de la pastoral	194
6.3.6.5.3. El principio del respeto a las tradiciones	194

6.3.6.5.4. El principio de catolicidad.....	194
6.3.7. Recepción posterior de la doctrina del episcopado de estos dos concilios	194
CAPÍTULO 7. LA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO EN EL VATICANO II	197
7.1. Premisas de una teología del episcopado al Vaticano II.....	198
7.1.1. Bases para una renovación de la teología del episcopado.....	198
7.1.2. La sacramentalidad y la naturaleza misionera de la Iglesia	200
7.1.3. Esbozo conciliar de una teología de la Iglesia local.....	200
7.2. La teología conciliar sobre el episcopado: LG 18-27	202
7.2.1. La constitución jerárquica de la Iglesia: historia, texto y contexto	202
7.2.1.1. Preliminares.....	202
7.2.1.2. Antecedentes históricos de LG III.....	202
7.2.1.3. Estructura interna de LG III	204
7.3. Análisis hermenéutico de LG III.....	205
7.3.1. Introducción: LG. 18	205
7.3.2. El origen del episcopado: la institución de los Doce: LG 19	206
7.3.3. Los obispos, sucesores de los apóstoles: LG 20.....	207
7.3.4. La sacramentalidad del episcopado: LG 21	209
7.3.5. La colegialidad episcopal, el colegio episcopal y su cabeza: LG 22	212
7.3.6. Colegialidad episcopal: las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal: LG 23	216
7.4. El ministerio de los obispos: LG 24-27.....	216
7.4.1. El <i>Munus docendi</i> : LG 25	217
7.4.2. El <i>Munus sanctificandi</i> : LG 26	218
7.4.3. El <i>Munus regendi</i> : LG 27.....	218
7.5. Perspectivas y valoraciones críticas	218
7.6. El episcopado en el decreto <i>Christus Dominus</i>	220
7.7. El Episcopado y la Estructura de la Iglesia.....	221
7.7.1. El episcopado es de origen divino, <i>institutione divina</i>	222
7.7.2. Ministerio episcopal y sucesión apostólica	222
7.7.3. El episcopado se estructura teológica y jurídicamente jerárquicamente por disposición del Señor.....	222
7.7.4. El ejercicio de los <i>tria munera</i> en comunión con la cabeza del colegio	223
7.7.5. El episcopado y la presidencia de una Iglesia particular.....	223
7.7.6. <i>Affectus collegialis</i> en el ministerio episcopal	224
7.7.7. El ministerio episcopal se ejerce siempre <i>iure divino, institutione divina</i> , con la cooperación de los presbíteros y de los diáconos.....	224
CAPÍTULO 8. LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR DEL EPISCOPADO: RECEPCIÓN DEL LG III EN EL MAGISTERIO POSTCONCILIAR	225
8.1. Las formas de colegialidad episcopal: <i>collegialitas affectiva</i> y <i>collegialitas efectiva</i>	226
8.1.1. Pablo VI, Motu Proprio <i>Apostolica Sollicitudo</i> , instituyendo el Sínodo de los Obispos para la Iglesia Universal	227
8.1.1.1. Antecedentes históricos.....	227
8.1.1.2. Análisis temático	228
8.1.1.3. Desarrollos posteriores.....	228
8.1.1.4. Desarrollos recientes	230
8.1.1.5. Bases eclesiológicas del sínodo de los obispos.....	231
8.1.1.6. La naturaleza jurídica del sínodo de los obispos.....	232
8.1.2. Congregación para los Obispos: Directorio para la <i>visita ad limina</i>	233
8.1.2.1. Naturaleza teológica de las <i>visitas ad limina</i>	233

8.1.2.2.	Consideraciones finales.....	234
8.1.3.	CDF, Carta <i>Communio in notio</i> , a los obispos de la Iglesia Católica sobre ciertos aspectos de la Iglesia entendida como comunión	235
8.1.3.1.	Presentación del documento.....	235
8.1.3.2.	Conclusión.....	235
8.1.4.	Juan Pablo II, Carta apostólica en forma de motu proprio <i>Apostolos suos</i> sobre la naturaleza teológica y jurídica de las conferencias episcopales	236
8.1.4.1.	Naturaleza teológica de las conferencias episcopales	236
8.1.4.2.	Examen del texto.....	238
8.1.4.3.	Las conferencias episcopales según <i>Pastores gregis</i>	239
8.1.4.4.	Cuestiones abiertas.....	239
8.2.	La revalorización del obispo y su ministerio en la Iglesia local	240
8.2.1.	Pablo VI, Motu proprio <i>Pastorale munus</i> con el que se conceden facultades y privilegios a los obispos	240
8.2.2.	Pablo VI, Motu proprio <i>De episcoporum muneribus</i> , se conceden a los obispos ciertas normas relativas a la facultad de dispensar.....	240
8.2.3.	Pablo VI, Motu proprio <i>Ecclesiae sanctae</i> , que contiene las reglas para la aplicación de ciertos decretos del concilio Vaticano II.....	241
8.2.4.	Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción Sínodos Diocesanos	241
8.2.5.	Juan Pablo II, Exhortación postsinodal <i>Pastores gregis</i> , sobre el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo.....	242
8.3.	La recepción de la colegialidad en los Códigos latino y oriental.....	243
8.3.1.	<i>Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium anotatione e índice analítico-alphabetico auctus</i>	243
8.3.2.	<i>Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, fontium anotatione auctus</i>	245
8.4.	Papa Francisco, exhortación pastoral <i>Evangelii gaudium</i> , sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013).....	246

TERCERA PARTE

HERMENÉUTICA TEOLÓGICA Y ECLESIOLOGÍA DE LA PROBLEMÁTICA. EL CASO DEL EPISCOPADO

CAPITULO 9. IGLESIA REGIONAL: FUNDAMENTO ECLESIOLOGÍA DE LA	
TEOLOGIA DEL EPISCOPADO EN LA IGLESIA-FAMILIA.....	251
9.1. La noción de región en la literatura eclesiástica	251
9.2. La noción de Iglesia regional antes del concilio Vaticano II	252
9.2.1. La reflexión de B. Manuel.....	253
9.2.2. La experiencia regional de la SCEAM.....	254
9.2.2.1. La Panafricana: antecesora de SCEAM	254
9.2.2.2. Génesis y funcionamiento	255
9.3. El desarrollo de las conferencias episcopales regionales en la enseñanza del concilio Vaticano II.....	256
9.3.1. Estructuración regional en las constituciones: <i>LG</i> y <i>SC</i>	257
9.3.1.1. La Iglesia regional en la perspectiva de <i>LG</i>	257
9.3.1.2. La contribución de <i>SC</i> en la elaboración de la Iglesia regional	258
9.3.2. Las propuestas de estructuración regional en los decretos conciliares <i>CD</i> y <i>AG</i>	259
9.3.2.1. ¿La especificidad de la contribución de <i>CD</i> en el desarrollo de la Iglesia regional?	259
9.3.2.2. Iglesia regional en la perspectiva de <i>AG</i>	261

9.3.3. Estructuración regional en el decreto conciliar sobre las Iglesias orientales católicas: <i>Orientalium Ecclesiarum</i>	261
9.4. La elaboración canónica post conciliar sobre las reagrupaciones de Iglesias	263
9.4.1. El Código de 1983	263
9.4.2. El Código de cánones de las Iglesias Orientales de 1990 (CCEO)	265
9.5. Aportes de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II en la elaboración de la Iglesia regional: la evangelización	266
9.5.1. Pablo VI y <i>Evangelii Nuntiandi</i>	266
9.5.2. Juan Pablo II y <i>Pastores Gregis</i>	267
9.5.3. La reagrupación de las Iglesias en la práctica de Benedicto XVI y Francisco: el estatuto de las conferencias episcopales y la relación con las Iglesias locales	269
9.6. La elaboración teológica de la noción de Iglesia regional	273
9.6.1. La Iglesia regional en la reflexión de H. Josef Pottmeyer: un servicio para la <i>communio Ecclesiarum</i>	273
9.6.2. La teología de la Iglesia regional y sus consecuencias desde la perspectiva de H. Legrand	276
9.6.3. La Iglesia regional, una respuesta a la coherencia específica de las Iglesias locales según I. Ndongala Maduku	280
9.7. Fundamentos teológicos de las Iglesias regionales	282
9.8. Cuestiones eclesiológicas de las Iglesias regionales como fundamento de la teología del episcopado en la Iglesia-familia	284

CAPÍTULO 10. LA COLEGIALIDAD EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS: UNA RECONFIGURACIÓN DEL <i>AFFECTUS COLLEGIALIS</i>	287
10.1. La colegialidad episcopal: génesis histórica	287
10.1.1. En el derecho antiguo	287
10.1.2. Argumentos escriturísticos	288
10.1.3. Argumento patrístico	288
10.1.4. Vaticano II	289
10.1.5. ¿Cuál es el lugar de la colegialidad en LG?	291
10.2. Doctrina y praxis de la colegialidad episcopal	292
10.2.1. ¿Qué es la colegialidad?	292
10.2.2. El ejercicio y las diversas expresiones de la colegialidad episcopal	293
10.3. La colegialidad episcopal en debate	294
10.3.1. La tendencia progresista	294
10.3.1.1. Mons. Onclin: Colegialidad en estado latente o habitual	295
10.3.1.2. A. Antón: Colegialidad parcial	295
10.3.1.3. A. Dulles: Expresiones limitadas de colegialidad	295
10.3.1.4. Sobanski: colegialidad restringida	295
10.3.1.5. J. M. Tillard: el <i>coetus episcoporum</i> en el <i>coetus Ecclesiarum</i>	295
10.3.2. La tendencia tradicionalista o conservadora	296
10.3.2.1. La Comisión Teológica Internacional	296
10.3.2.2. J. Hamer	296
10.3.2.3. K. Rahner	296
10.3.2.4. H. de Lubac	297
10.3.3. M. Javierre: Institución con finalidad colegiada	297
10.3.4. Expresión intermedia	297
10.3.4.1. G. Dejaifve: Colegialidad desde arriba y colegialidad desde abajo	297
10.3.4.2. J. Pottmeyer	297
10.3.4.3. <i>Apostolos suos et Pastores gregis</i>	298

10.4. Colegialidad episcopal al estilo africano: repensar el <i>effectus collegialis</i>	299
10.4.1. <i>Status quaestionis</i>	299
10.4.1.1. Poner en perspectiva la identidad de las Iglesias de África	299
10.4.1.2. La falta de promoción de la emancipación y la autonomía de las Iglesias africanas	299
10.4.1.3. La negación del derecho a la diferencia a las Iglesias locales	300
10.4.2. Una propuesta africana para la relación entre primado y colegialidad: la contribución del teólogo camerunés Jean Marc Ela	300
10.4.2.1. Redefinir el primado: una diaconía a la eclesialidad de la Iglesia-familia	300
10.4.2.2. Repensar la relación <i>corpus episcoporum- curia romana</i>	304
10.4.3. La figura del Obispo en la Iglesia-familia según J.M. Ela	305
10.4.4. El Nuncio apostólico y las conferencias episcopales	307
10.4.5. Propuestas para una colegialidad efectiva y afectiva en la Iglesia-familia	308
10.5. El futuro de la colegialidad en la Iglesia-familia	310
10.5.1. El elemento de la Escritura y la Tradición	311
10.5.2. El elemento pastoral	311
10.5.3. El elemento comunal	311
10.5.4. El elemento ecuménico y el diálogo interreligioso	312
10.5.5. El Elemento institucional.....	313
10.5.5.1. El proceso de canonización de las costumbres africanas	313
10.5.5.2. Derecho matrimonial.....	315
10.5.5.2.1. La Constitución del matrimonio canónico	315
10.5.5.2.2. La indisolubilidad del matrimonio	316
10.5.5.3. La mediación en el derecho procesal	317

CAPÍTULO 11. EL GOBIERNO EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS: PRINCIPIOS E INSTITUCIONES

11.1. La dimensión episcopal y los principios de gobierno de la Iglesia	321
11.1.1. El poder de los obispos en el concilio Vaticano II	321
11.1.2. La doctrina del poder sagrado (<i>sacra potestas</i>) y su ejercicio.....	322
11.1.3. Del sistema de concesiones al sistema de reservas.....	323
11.1.4. El ejercicio de las tres funciones del poder de gobierno	323
11.1.4.1. Función legislativa	324
11.1.4.2. Función judicial.....	324
11.1.4.3. Función ejecutiva	324
11.1.5. Obligaciones vinculadas a la potestad del obispo	325
11.2. Algunos principios del gobierno de la Iglesia	326
11.2.1. Sinodalidad	326
11.2.2. Corresponsabilidad y colaboración	327
11.3. Las instituciones del gobierno de la Iglesia particular.....	329
11.3.1. El obispo y el gobierno de la diócesis	329
11.3.2. El sínodo diocesano	329
11.3.3. La curia diocesana	331
11.3.4. El consejo presbiteral y el colegio de consultores	333
11.3.4.1. Historia y función del consejo presbiteral.....	333
11.3.4.2. Funciones del colegio de consultores.....	334
11.3.5. Consejo pastoral	335
11.4. Gobierno regional de la Iglesia	336
11.4.1. La provincia eclesiástica y el metropolitano	336
11.4.2. La Conferencia episcopal	337

11.4.3.	Los concilios particulares	338
11.5.	Gobierno episcopal en la visión de Francisco	339
11.5.1.	La Iglesia según Francisco	339
11.5.1.1.	La Iglesia sinodal es misionera	340
11.5.1.2.	La Iglesia sinodal está abierta	340
11.5.1.3.	La Iglesia sinodal es audaz.....	341
11.5.1.4.	La Iglesia sinodal es diversa e incluyente	341
11.5.1.5.	La Iglesia sinodal es dialógica y ecuménica	341
11.5.2.	La esencia diaconal del gobierno episcopal: conversión pastoral	341
11.5.2.1.	La Conversión del papado.....	342
11.5.2.2.	El perfil del obispo según el Papa Francisco: la conversión del episcopado.....	344
11.5.2.2.1.	Obispo-pastor o naturaleza pastoral del episcopado ...	346
11.5.2.2.2.	Obispo, testigo y mártir del Resucitado	347
11.5.2.2.3.	Obispo kerigmático	348
11.5.2.2.4.	Obispo orante	348
11.5.3.	Elementos prácticos para una praxis de gobierno episcopal según el Papa Francisco	348
11.5.3.1.	Escucha y discernimiento.....	349
11.5.3.2.	Sinodalidad, colegialidad y corresponsabilidad: grandes principios de gobierno.....	349
11.6.	Sugerencias para dinamizar las instituciones sinodales.....	351
11.6.1.	La vida sinodal dentro de la diócesis.....	351
11.6.2.	La vida sinodal dentro de las agrupaciones de Iglesias	353
11.6.3.	Armonizar primacía y colegialidad dentro de la sinodalidad	354

CUARTA PARTE

IGLESIA FAMILIA DE DIOS Y EPISCOPADO. PERSPECTIVAS PARA LAS IGLESIAS EN ÁFRICA

CAPÍTULO 12. MISTAGOGÍA E INCULTURACIÓN DEL RITO DE ORDENACIÓN EPISCOPAL EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS.....	359
12.1. Teología mistagógica del rito de la ordenación episcopal	359
12.1.1. El <i>Pontificalis Romani recognitio</i>	360
12.1.2. La estructura de la celebración	361
12.1.3. La celebración del sacramento	362
12.1.4. Lugar y hora de celebración	363
12.1.5. Características de la misa de Ordenación	364
12.1.5.1. Ritos introductorios.....	365
12.1.5.2. Lecturas bíblicas y homilía	367
12.1.5.3. Presentación y promesa del elegido	368
12.1.5.4. Las letanías.....	370
12.1.5.5. Imposición de manos.....	372
12.1.5.6. Oración de ordenación: historia y teología	373
12.1.5.7. Ritos explicativos	378
12.1.5.7.1. La unción de la cabeza de los elegidos	378
12.1.5.7.2. Imposición del Evangelio.....	379
12.1.5.7.3. Presentación del anillo episcopal	380
12.1.5.7.4. La imposición de la mitra.....	381
12.1.5.7.5. La entrega del báculo pastoral.....	382
12.1.5.8. La liturgia eucarística	383

12.1.5.9. Ritos de conclusión	386
12.2. Inculturación del rito de la ordenación episcopal	390
12.2.1. Justificación del proceso de inculturación en teología	391
12.2.2. Elementos de inculturación de la ordenación episcopal	392
12.2.2.1. Oración negro-africana y oración de ordenación episcopal	393
12.2.2.2. Antropología africana.....	393
12.2.2.3. Simbolismo africano	394
12.2.2.4. El lugar de celebración de la ordenación	395
12.2.2.5. La figura del obispo consagrante principal	396
12.2.2.6. Presentación y asistencia del obispo electo.....	396
12.2.2.7. Interrogatorio y promesas del elegido.....	397
12.2.2.8. Letanías de los Santos inculturadas.....	397
12.2.2.9. El báculo pastoral	398
12.2.2.10. La tradición de la mitra	398
12.2.2.11. Simbolismo litúrgico: color y símbolos	399
12.2.2.12. Titulación, vestimenta episcopal, arte africano.....	399

CAPÍTULO 13. EL NOMBRAMIENTO DE LOS OBISPOS EN LA IGLESIA-FAMILIA DE DIOS. PARA UN PROCESO INCULTURADO

13.1. Las elecciones de obispos en la historia	402
13.1.1. Normas canónicas	403
13.1.2. El derecho concordatario y la actitud de ciertos estados	403
13.1.3. <i>Normae de promovendis ad Episcopatum in Ecclesia latina</i>	404
13.1.4. De las Iglesias locales al centralismo romano	407
13.1.4.1. Centralización de poderes	407
13.1.4.2. La reforma gregoriana.....	408
13.1.4.3. La infalibilidad como concentración de poderes	409
13.1.4.4. El modelo de designación actual: historia y motivaciones	410
13.1.4.5. Expropiación de la participación del clero y del pueblo: de la elección al nombramiento	410
13.1.4.6. Pérdida progresiva del vínculo entre el obispo y la comunidad....	415
13.1.4.7. Análisis del secreto canónico como elemento constitutivo del proceso de selección.....	416
13.1.4.8. Centralización y burocratización del proceso	417
13.2. El origen del malestar: un modelo eclesiológico impuesto desde fuera.....	418
13.2.1. Enfoque experimental.....	419
13.2.1.1. Tipo de personalidad apropiada para el episcopado	420
13.2.1.2. Análisis del proceso de designación	421
13.2.1.3. Relación entre el centro y la periferia. Roma y las Iglesias locales	421
13.2.1.4. El papel de las conferencias episcopales regionales y nacionales .	422
13.3. Por un modelo de nominación inculturado	422
13.3.1. Repensar la práctica actual	425
13.3.2. La práctica norteamericana.....	427
13.3.2.1. La propuesta del CCOC: firma de la terna por el Presidente de la conferencia episcopal	427
13.3.2.2. La propuesta de las Iglesias locales de los Estados Unidos	428
13.3.3. Análisis de los diferentes modelos: aspectos positivos	429
13.3.3.1. Priorizar la consulta al mayor número de personas posible.....	429
13.3.3.2. Fomentar la participación real y significativa del clero	430
13.3.3.3. Valorar la función del colegio ampliado de consultores.....	430
13.3.3.4. Hacer más decisiva la participación de los obispos	431

13.3.3.5.	Repensar el papel de Roma en el arbitraje y la vigilancia	431
13.3.4.	Hacia un proceso de inculturación en la Iglesia-familia.....	432
13.3.4.1.	Propuestas para el futuro	432
13.3.4.2.	Síntesis del modelo inculturado en la Iglesia-familia de Dios: el modelo heurístico de H. Legrand	435

CAPÍTULO 14. HACIA UNA NUEVA TEOLOGÍA DEL EPISCOPADO.

PERSPECTIVAS AFRICANAS	440
14.1. Mutua inmanencia entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares de LG 23	440
14.1.1. Análisis de la expresión <i>in quibus</i> y <i>ex quibus</i>	441
14.1.1.1. La Iglesia universal en las Iglesias particulares: <i>in quibus</i>	442
14.1.1.1.1. La Presencia operativa de la Iglesia universal	442
14.1.1.1.2. Origen de la eclesialidad de las Iglesias locales.....	443
14.1.1.2. La Iglesia universal a partir de las Iglesias particulares: <i>ex quibus</i>	445
14.1.1.2.1. Modo histórico de existencia de la Iglesia universal ..	445
14.1.1.2.2. Ni una federación de Iglesias, ni una gran diócesis	446
14.1.1.2.3. La catolicidad de la <i>communio Ecclesiarum</i>	447
14.1.1.3. Fundamentos de la inmanencia mutua	447
14.1.1.3.1. La Eucaristía como fuente de la Iglesia	448
14.1.1.3.2. El episcopado al servicio de la unidad	450
14.1.1.4. Manifestaciones de inmanencia mutua	452
14.1.1.4.1. Interioridad del colegio episcopal y de su cabeza en cada Iglesia.....	452
14.1.1.4.2. Prioridad de la Iglesia universal	454
14.2. Episcopado e Iglesia local. Interconexiones	455
14.2.1. Proceso de devaluación del episcopado a nivel de la Iglesia local y de la Iglesia universal	456
14.2.1.1. El Código de 1983 que afloja el vínculo del obispo con su Iglesia..	456
14.2.1.2. El debilitamiento del estatuto de las conferencias episcopales: <i>Apostolos suos</i> y <i>Ad tuendam Fidem</i>	457
14.2.1.3. Una nueva centralización: la curia romana	459
14.2.2. Revalorización del episcopado.....	460
14.2.2.1. La revalorización del obispo en su diócesis	460
14.2.2.1.1. Durante el concilio Vaticano II: <i>Pastorale munus</i>	460
14.2.2.1.2. Después del Concilio: <i>De episcoporum muneribus et Ecclesiae Sanctae</i>	460
14.2.2.2. La revalorización del episcopado dentro de la Iglesia universal	461
14.2.2.2.1. Conferencias episcopales.....	461
14.2.2.2.2. Nombramiento de obispos diocesanos en la curia romana	461
14.2.2.3. Una síntesis de la nueva imagen del obispo: el Directorio <i>Ecclesiae Imago</i>	462
14.2.2.4. Perspectivas dogmáticas	462
14.2.2.4.1. Revalorizar la correlación entre la ordenación episcopal y la presidencia de una Iglesia local	462
14.2.2.4.2. Recuperación de la correcta articulación entre obispo e Iglesia local: <i>en ella</i> y <i>frente a ella</i>	463
14.2.2.4.3. Depuración de la terminología para designar el ministerio episcopal	466
14.2.2.4.4. Revalorización del episcopado en la <i>communio Ecclesiarum</i>	467

14.2.2.4.4.1.	<i>Episcopatus unus est</i>	467
14.2.2.4.4.2.	El ejercicio <i>in solidum</i> de la <i>potestas</i> episcopal	468
14.2.2.4.4.3.	Prioridad de ser miembro del colegio episcopal sobre la presidencia de una Iglesia local	469
14.2.2.5.	Revalorización de la Iglesia local	470
14.2.2.5.1.	Defectos en los fundamentos teológicos de las Iglesias locales	470
14.2.2.5.2.	Proceso de revalorización de la Iglesia local en la Iglesia-familia	471
14.2.2.5.3.	La Iglesia regional como requisito para el encuentro entre el Evangelio y las culturas	472
14.2.2.5.4.	Hacer de las Iglesias regionales órganos institucionales dentro de la comunión eclesial	472
14.3.	Primacía y colegialidad episcopal	473
14.3.1.	Situar el papado <i>en</i> y <i>al</i> servicio de la Iglesia	474
14.3.2.	Enraizar el papado en el episcopado y en la Iglesia local de Roma	475
14.3.3.	Considerar la participación de las Iglesias locales y regionales en el ejercicio de la autoridad del primado papal	476
14.4.	Distintas formas de ministerio episcopal en la Iglesia-familia	477
14.4.1.	El <i>épiscopê</i> en la Iglesia particular	478
14.4.1.1.	Otras formas de <i>episcopalis operatio et functio</i>	479
14.4.1.1.1.	Prelaturas personales	481
14.4.1.1.2.	Obispos de otros ritos u ordinarios rituales	482
14.4.1.1.3.	Los Ordinariatos militares	482
14.4.1.1.4.	Obispos en las organizaciones políticas y diplomáticas	483
14.4.1.1.5.	Los ordinariatos personales	483
	CONCLUSIÓN GENERAL	486
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	505
	ÍNDICE	517