

Iglesia y Comunión

Introducción al Tema Eclesiológico

Mons. Jean Jérôme Hamer, O.P.

Secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El Concilio Vaticano II fue ante todo, por no decir exclusivamente, un concilio eclesiológico. La mayor parte de sus documentos se refieren a la Iglesia. La teología de los años que precedieron esta asamblea estuvo centrada en torno a este mismo tema; el desarrollo del ecumenismo contribuyó en gran parte a ello. Otro tanto aconteció con el período que siguió inmediatamente a Vaticano II: época de grandes reformas que siguieron al Concilio, y de los grandes comentarios.

Posteriormente ha podido comprobarse —por lo menos a nivel de literatura— cierta lasitud, debida quizá a una especie de cansancio. El interés ha pasado a otros tópicos, tales como las cuestiones cristológicas y los problemas de la fe. Este interés sigue manteniéndose hoy en día y constituye una característica de la Iglesia en el momento actual.

Recientemente, empero, desde hace unos cuatro o cinco años, estamos siendo testigos de un nuevo despertar de la atención sobre las cuestiones eclesiológicas, con referencia no tan directa al Concilio, cuanto más bien directamente a las situaciones pastorales. Por mi parte, observo que hay dos temas que aparecen con mayor frecuencia: el de la dimensión local de la eclesiología y el del lazo de comunión que vincula a la Iglesia. Ambos términos son correlativos, y no se puede considerar al uno sin el otro.

La introducción que aquí presentamos se referirá a estos dos temas. Los centraré en torno a dos proposiciones que tienen, como único objetivo, destacar algunos puntos más importantes, para facilitar así la discusión.

1. La Iglesia es comunión. Esta fórmula, ampliamente utilizada en nuestros días, alcanza su verdadero sentido dentro de una eclesiología completa. Nos comunicamos con los demás sólo dentro de un valor común. La comunión supone, a la vez, la posesión conjunta de un mismo bien y los lazos de correlación (o de "correspondencia") que resultan de aquélla. ¿En qué consiste este bien? ¿Cuál es la relación que existe entre él y cada uno de los fieles? He aquí dos preguntas a las cuales la eclesiología debe dar una respuesta.

1.1. Cuando se dice que la Iglesia es una comunión, se está haciendo una afirmación muy importante para la comprensión del misterio de la Iglesia. Quisiera, empero, poner en guardia contra un uso vago y acríptico de esta fórmula.

La palabra "comunión" no dice gran cosa, si nos atenemos al uso corriente y al diccionario. La comunión es una manera —entre otras— de conciliar pluralidad y unidad. Es una manera plural de estar al servicio de una misma realidad. Es una unidad que no elimina la pluralidad, sino

más bien la valoriza. Estar en comunión es estar donde corresponde, dentro de la participación de un mismo don fundamental, en la ejecución de una misma tarea y dentro de una misma lucha.

Así pues, esta noción es más bien un cuadro que es preciso llenar: depende más de la forma que del contenido. Para tratarla en términos concretos, deberemos determinar, en el desarrollo de este trabajo, aquello que da a la comunión de la Iglesia su fisonomía propia e irreductible a cualquiera otra.

1.2. A nivel de la forma, es preciso notar también que, junto a la comunión, los sociólogos reconocen otras dos estructuras en las que ven igualmente una conciliación de la unidad y de la diversidad: la masa y la federación. Pienso que podrían añadirse otras. ¿No sería una de éstas el "pueblo"?

Se trata, pues, de la unidad. Pero ésta no es sino una de las cuatro propiedades o notas de la Iglesia. Si queremos ofrecer una visión completa de la Iglesia a partir de la unidad-comunión, es necesario tomar también en cuenta las otras tres propiedades: la santidad, la catolicidad y la apostolicidad.

En fin, por importante que sea el conocimiento de las propiedades para llegar a una realidad, no lo es menos que aquéllas se distinguen de ésta y que, a la postre, la realidad es la que da cuenta de las propiedades y no al revés.

2. Tratar de la comunión de la Iglesia presupone las definiciones de la Iglesia como Pueblo de Dios y como Cuerpo de Cristo. Ellas permiten destacar la relación de la doctrina de la comunión con la cristología y con la escatología. En nuestros días, debe prestarse una atención especial a este último aspecto a saber, a la condición de itinerancia de la Iglesia.

2.1. La teología del pueblo de Dios, cuya duración se extiende a lo largo de los dos Testamentos, permite destacar una dimensión esencial de la Iglesia: su dimensión histórica. Es, por lo tanto particularmente apta también para dar cuenta de su orientación escatológica.

La enseñanza neo-testamentaria acerca del Cuerpo de Cristo, que resulta de la unión sacramental de los cristianos con el cuerpo resucitado del Señor, da al pueblo de Dios su rasgo específico, por cuanto es, ahora, el "nuevo" pueblo de Dios.

Para estas dos nociones bíblicas, el Reino es un punto de referencia. Los valores del Reino están ya presentes en la Iglesia, pero aspiran a su plenitud. Para el nuevo pueblo de Dios, el Reino es un término y una atracción.

La condición de itinerancia es, en consecuencia, inseparable de la naturaleza de la Iglesia. Cristo la fundó a fin de hacer duradera para siempre la obra salvífica de la redención (cf. "Pastor aeternus", DS 3050). Pues bien, la redención plenamente acabada es un don escatológico.

2.2. El Concilio Vaticano II describió el carácter escatológico de la Iglesia en un texto sintético de especial densidad: "La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos

la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Act. 3, 21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (LG 48).

Esta frase nos presenta la escatología en sus tres dimensiones: personal, colectiva y cósmica, y sobre todo, destaca el lazo que las une. No se trata de tres elementos independientes y como yuxtapuestos. Los dos últimos están subordinados al primero. *Por el hombre*, todo el universo alcanza su destino.

Esta afirmación tiene gran importancia; muestra, en efecto, que a partir de la escatología del hombre individual se ha de considerar la escatología del conjunto de la humanidad y del mundo. También aquí se asienta la primacía de la persona.

2.3. En el centro de la escatología cristiana, se encuentra el conocimiento intuitivo de Dios. Lo demás de la escatología se ordena en torno a esta visión directa, como en círculos concéntricos. Las dos afirmaciones del Nuevo Testamento acerca de la visión "cara a cara" (1 Co 13, 12) y el "lo veremos tal como es" (1 Jn 3, 2) condicionan, pues, toda la escatología, incluyendo la del Reino.

Una escatología del Reino dissociada de este dato fundamental es una escatología parcial y corre, en consecuencia, el riesgo de ser falsa. En realidad, el Reino es la victoria definitiva de Dios sobre todas las fuerzas adversas que, en la actualidad, dominan al mundo; victoria sobre Satán, eliminación del sufrimiento y destrucción del mal en todas sus formas. Así pues, el Reino instaura un orden nuevo. Sin embargo, no puede reducirse toda la escatología a este orden nuevo, olvidando que éste se orienta por entero a la visión beatífica de los elegidos.

Es importante tener siempre presente una idea completa y jerarquizada de la escatología, sobre todo si consideramos a la Iglesia como signo y presencia efectiva del Reino. La Iglesia no solamente es la anticipación de un orden nuevo limitado a sus efectos externos; es la anticipación de toda la realidad escatológica. Esta realidad total especifica la condición de itinerancia de la Iglesia; sólo ella es la meta hacia la cual camina el pueblo de Dios.

3. Nuestras reflexiones sobre la comunión se fundan en el uso que hace de ella el Nuevo Testamento, en la historia de las instituciones eclesiológicas, en la elaboración teológica y canónica desarrollada a lo largo de los siglos y en el amplio empleo de esta noción por parte del Magisterio, en especial por el Vaticano II.

3.1. En el lenguaje corriente de los fieles, la palabra "comunión" se halla ligada a la Eucaristía. Este empleo se conforma al Nuevo Testamento, donde leemos: "La copa de bendición que bendecimos ¿no es una comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es una comunión con el cuerpo de Cristo?" (1 Co 10, 16). La comunión es el acto de "tomar parte", en los dos sentidos de esta expresión: participar (recibir una parte) y contribuir (dar una parte). De allí que

san Pablo hable de comunión no solamente con referencia a la participación en la Eucaristía o en el Espíritu (Flp 2, 1; 2 Co 13, 3), sino también con referencia a las generosas contribuciones a las necesidades de los fieles de Jerusalén que están en la pobreza (Rom 15, 26).

Esta idea fundamental de "tomar parte" lleva muy naturalmente a la de aproximación, de solidaridad, de fraternidad y de comunidad entre quienes "toman parte". Así es como el texto eucarístico que citamos anteriormente concluye con toda naturalidad: "Uno es el pan, y por eso formamos todos el único pan" (1 Co 10, 17). Un texto de la primera epístola de san Juan nos hace ver este tránsito totalmente normal de la idea de comunión-participación a la de comunión-solidaridad: "Lo que hemos visto y oído se lo damos a conocer para que estén en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo... Si decimos que estamos en comunión con El, mientras andamos en tinieblas, somos unos mentirosos y no andamos conforme a la verdad. En cambio, si andamos en luz, como El está en la Luz, estamos en comunión unos con otros" (1,3 y 6-7). Esta unión con Dios, manifestada por la fe y el amor fraternal, se expresará normalmente en la vida en la sociedad externa. ¿No es igualmente sorprendente que la palabra "comunión" designe también los lazos que unen a Pablo y Bernabé con los otros apóstoles de Jerusalén, que se traducen tanto en la repartición de las tareas apostólicas como en la ayuda a los pobres?: "Reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, los principales, las columnas, nos estrecharon la mano en señal de comunión" (Gal 2, 9-10). En este texto, la "comunión" se nos presenta como un lazo social de la Iglesia primitiva.

En las diecinueve veces que el Nuevo Testamento emplea la palabra "comunión", encontramos ya todos los componentes —algunos en forma todavía embrionaria— de los diferentes empleos en la historia de la Iglesia.

3.2. Refiriéndose a la comunión eclesiástica —uno de los usos más corrientes de la palabra "comunión"—, con esa precisión analítica propia de la Edad Media, san Buenaventura destaca en ella los elementos esenciales: "La comunión es triple: la primera es puramente espiritual, es la comunión según la dilección interior; la segunda es corporal, es la comunión según las relaciones exteriores; la tercera se encuentra entre ambas, es la comunión según la recepción de los sacramentos y, más en especial, según el sacramento del altar" (IV Sent., dist. 18, pars 2, art. 1, ques. 1, contra 1; Quaracchi, p. 485). En una obra reciente, encontramos la siguiente definición de la comunión, substancialmente idéntica a la de san Buenaventura: "El conjunto de las relaciones mutuas, invisibles y visibles, interiores y sociales, que constituyen la vida de la Iglesia en la tierra, que expresan su unidad y su catolicidad y cuyo signo por excelencia es la participación en una misma eucaristía (cf. Hech 2, 42): la Iglesia es la comunión de fe, de vida sacramental, de disciplina y de intercambios fraternales en la caridad" ("Diccionario de la fe cristiana", París, 1968, t.I, col. 168).

3.3. En la enseñanza del Concilio Vaticano II, la teología de la comunión ocupa un lugar importante. La Constitución "Lumen Gentium"

destaca los elementos tradicionales acerca de la naturaleza y de las condiciones de realización de la comunión. La comunión es obra del Espíritu Santo (4, 13); nos une a Cristo y a los demás por la participación real en el Cuerpo del Señor (7); es la expresión apropiada para describir al pueblo mesiánico, "comunión de vida, de caridad y de verdad" (9); muestra el lazo que une a todos los que pertenecen al Cuerpo Místico (50), ya sea en su condición de peregrino (50) o en la sociedad de los santos (51, 69). Expresa también las relaciones de fraternidad entre sacerdotes dentro del mismo presbiterio (28, 41), así como las relaciones que debe mantener el diácono con el obispo y con sus colaboradores (29). Además, "la comunión fraterna" en la milicia de Cristo es uno de los objetivos de la vida religiosa (43).

La unidad interior de la Iglesia es asegurada por los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno eclesiástico y de la comunión (14 y 15). Este empleo de la palabra "comunión", como vínculo orgánico de la Iglesia, fue objeto de una especial atención por parte de la Constitución "Lumen Gentium". Observemos, por de pronto, cómo a esta noción se la une a la de catolicidad:

"Dentro de la comunión eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla. De aquí se derivan finalmente, entre las diversas partes de la Iglesia, unos vínculos de íntima comunión en lo que respecta a riquezas espirituales, obreros apostólicos y ayudas temporales" (13). La comunión, que es lazo de las Iglesias particulares dentro de la Iglesia universal, es también el lazo interior del Cuerpo Apostólico, a saber, del conjunto de los obispos entre sí y con su cabeza, el sucesor de Pedro (8, 25); de aquí que, con toda razón, el Concilio hable de "Comunión Apostólica" (24). En dos oportunidades, la Constitución hace alusión a la comunión jerárquica, ya sea como condición para hacerse miembro del Cuerpo Apostólico (22), ya sea como condición para ejercer el cargo de enseñar y gobernar (21). El adjetivo "jerárquico" —innecesario en rigor, puesto que toda comunión eclesiástica es jerárquica— se ha agregado a objeto de eliminar toda posibilidad de ambigüedad. He aquí cómo la "Nota previa" explica este agregado: "La comunión" es una noción que era muy considerada en la Iglesia antigua (como en nuestros días lo sigue siendo en Oriente). No se trata, empero, de un sentimiento vago, sino de una realidad orgánica, que implica una forma jurídica, sin por eso dejar de estar animada por la caridad" (2). No se trata, pues, tan sólo de una comunión en el sentido de "intersubjetividad" o de "reciprocidad de las conciencias", dentro del cuadro de la filosofía personalista contemporánea.

En los diferentes textos que acabamos de citar, se define con toda claridad la función que cabe al Papa dentro de la comunión. La Constitución "Lumen Gentium", haciendo suya la enseñanza del Concilio Vaticano I, recuerda que san Pedro fue establecido principio y fundamento de la comunión (18). Como sucesor de Pedro, el Papa es principio y fundamento de la unidad, tanto de los obispos como de la multitud de los fieles; como quiera que los obispos, tomados aisladamente, son, a su

vez, principio y fundamento de la unidad en sus Iglesias particulares (23).

El término "comunión" aparece también en otros documentos del Concilio y, de manera especial, en el Decreto sobre el ecumenismo, "Unitatis Redintegratio". Aquí señalaremos solamente los puntos en los cuales la terminología de este documento difiere de la de "Lumen Gentium". Aun cuando de hecho, los diferentes usos de la palabra que encontramos en la Constitución sobre la Iglesia, vuelven a encontrarse en el Decreto, debemos notar dos empleos nuevos. El primero y principal es el de comunión plena y perfecta. La comunión plena es aquella que existe entre los fieles de la Iglesia católica, y también el resultado del esfuerzo hacia la unidad de todas las Iglesias y comunidades eclesiales (3,4,17). El empleo mismo de este vocabulario, empero, muestra que entre cristianos separados y las comunidades a las cuales pertenecen, existe, hoy en día, una comunión auténtica, si bien imperfecta (3). El paso de la comunión imperfecta a la comunión plena constituye el trabajo ecuménico, que, por este motivo, se revela como un crecimiento en la comunión.

El segundo elemento original de la "Unitatis Redintegratio" es el empleo de la palabra "comunión" en singular y en plural para designar todo grupo cristiano dentro del cual existe un mutuo reconocimiento pleno. En este sentido se habla de "Comunión anglicana" (13). "Una sola es la Iglesia fundada por Cristo Señor; muchas son, sin embargo, las Comuniones cristianas que a sí mismas se presentan ante los hombres como la verdadera herencia de Jesucristo" (1). El uso de este término (4, 13) para designar las Iglesias y comunidades cristianas, ya había sido preconizado, en 1950, por el P. Ives Congar, en un artículo de la revista *Irenikon* (t. XXIII, pp. 3-36).

En la línea de Vaticano II, Paulo VI empleó a menudo esta noción en varios de sus documentos. Juan Pablo II ha seguido el mismo camino. Señalemos también que la comunión fue uno de los centros de la reflexión teológica y pastoral, en el Sínodo de los Obispos de 1969.

4. La tesis según la cual la constitución conciliar "Lumen Gentium" estaría marcada por la yuxtaposición, sin mediación, de dos eclesiologías de tendencias contrarias: una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión, es insostenible. No hace justicia a la noción de comunión. Es perjudicial también por las consecuencias que algunos creen poder sacar de allí.

4.1. Esa tesis afirma que la "Lumen Gentium" es un documento de compromiso entre la mayoría conciliar, que proponía una eclesiología de comunión en la línea de las renovaciones bíblica, patrística, litúrgica y del diálogo ecuménico, y la minoría, que se mantenía aferrada a la constitución "Pastor Aeternus" del primer Concilio Vaticano, insistiendo en la dependencia jerárquica. Según esta tesis, que aquí resumimos a grandes rasgos habría prevalecido el sentir de la mayoría, la cual sin embargo habría hecho concesiones a la minoría, de tal manera que, a la postre, junto a la eclesiología de la comunión, aparecen, en la "Lumen Gentium", huellas difícilmente asimilables de una eclesiología superada.

4.2. La debilidad fundamental de esta tesis está en la oposición que establece entre estructura jurídica y comunión. Esta separación es

artificial. La historia de las instituciones eclesíásticas lo atestigua, como también todo el debate canónico y teológico en torno a la excomunión. Como ya lo dijimos (3.3), la comunión es una realidad orgánica que incluye la estructura jerárquica propia de la Iglesia.

Si el Concilio por casi unanimidad adoptó el concepto de comunión, fue precisamente porque comprobó que éste, por su naturaleza misma, era el apropiado para asegurar, en un contexto más amplio, todo su lugar a la eclesiología del Vaticano I, a la cual en ningún momento se pensó renunciar.

Por lo demás ¿es propio de una buena exégesis atribuir al Concilio la adopción —consciente o inconsciente— de posiciones imposibles de conciliar? Todos saben el cuidado con que un documento como la “Lumen Gentium” fue rehecho, revisado y retocado. No se trata de las conclusiones de un congreso, redactadas a la ligera para terminarlas antes de que los participantes se dispersen, afanados por volver a sus casas. ¿No corresponde al exégeta interpretar los textos en la misma línea de la voluntad de los Padres, tal como se puso de manifiesto en votaciones repetidas, en lugar de introducir distinciones que van en sentido opuesto y dislocan la obra del Concilio? Esta observación es importante, por cuanto tal método se aplica también a propósito de otras enseñanzas del Concilio, como por ejemplo, en la doctrina del sacerdocio.

4.3. La tesis que acabamos de analizar colinda con otra, más radical, que sostiene que toda comunidad reunida en nombre de Jesús, goza de su presencia y está dotada de todos los poderes que el Señor ha otorgado a su Iglesia. Esta posición extrema pone en tela de juicio la sucesión apostólica, *sacramentalmente constituida*, y su función de causa generadora de la comunión y de la comunidad. Es incompatible con la naturaleza misma de la Iglesia y, sobre todo, hace caso omiso de la enseñanza conciliar acerca de la distinción esencial (no sólo de grado) que existe entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cf. LG 10).

5. La relación de origen que existe entre la Iglesia particular y la Iglesia universal ilumina poderosamente la noción de comunión. La Iglesia universal existe en la Iglesia particular o diócesis y actúa en ella.

5.1. El vocabulario del Concilio es sumamente revelador. En la definición de la Iglesia particular, de la diócesis, el Concilio Vaticano II declara que “la Iglesia de Cristo que es una, santa, católica y apostólica se encuentra y opera verdaderamente (*inest et operatur*)” en la Iglesia particular (“Christus Dominus”, 11). La traducción adoptada no expresa toda la fuerza del término latino “*inest*”: dice más que “estar presente”; es “estar dentro”, “existir dentro”. En la Constitución “Lumen Gentium” leemos: “Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente (*adest*) en todas las legítimas reuniones locales de los fieles...” (LG 26).

La Iglesia universal existe en la Iglesia particular y actúa en ella. Esto establece entre ambas una relación que no puede reducirse a la común referencia del todo y de la parte, en la cual la parte viene a ser una división del todo. Así pues, la Iglesia universal no es un mosaico de

Iglesias particulares. Por el contrario, se concentra y realiza en cada Iglesia local. Esta enseñanza de Vaticano II se fundamenta en el Nuevo Testamento. La palabra Iglesia se emplea en él para designar tanto la comunidad local como todo el pueblo fiel. Así es como las comunidades cristianas de Jerusalén de Antioquía, de Cesarea, de Efeso, de Corinto y de otras localidades, llevan el nombre de Iglesia. En la primera epístola a los Corintios (16, 19), una simple asamblea reunida en una casa aparece citada junto a grandes comunidades: "Las Iglesias de Asia os saludan. Aquila y Priscila os saludan en el Señor, lo mismo que la Iglesia que se reúne en casa de ellos". ¿Cómo explicar este doble uso? La explicación más adecuada consiste en decir que la Iglesia única en sí se encuentra en lugares diferentes. San Pablo, por ejemplo, no habla de la Iglesia de Corinto, sino de la Iglesia que está en Corinto, insinuando con ello que la comunidad establecida en esta ciudad de Grecia tiene como función el hacer presente a la Iglesia de Cristo que también existe en otras partes.

5.2. Al Concilio Vaticano no le bastó con registrar esta enseñanza del Nuevo Testamento. Dio un paso más: nos mostró el acto principal en el cual la Iglesia universal, presente en la Iglesia particular, se revela a nosotros. Se trata, por cierto, de la celebración de la Eucaristía por el obispo rodeado de su presbiterio y de sus ministros, en la cual participa de manera plena y activa todo el pueblo de Dios ("Sacrosanctum Concilium", 41). Para esto, el Concilio se inspira en las cartas de san Ignacio de Antioquía, de las cuales quisiera citar un pasaje que es particularmente expresivo: "Que nadie haga al margen del obispo nada de lo que respecta a la Iglesia. Que sólo se considere legítima la Eucaristía que se realiza bajo la presidencia del obispo o de aquél a quien éste haya encargado. Donde está presente el obispo, allí esté la comunidad; allí también está Cristo Jesús y allí está la Iglesia católica" (Ad Smyrin., 8). En este texto tan denso, se destaca la correlación de los términos: obispo, Iglesia, Eucaristía, comunidad, Cristo Jesús.

Si la celebración eucarística así concebida es *manifestación* de la Iglesia ("precipua manifestatio Ecclesiae"-S.C., 41) y se hace presente el signo de la unidad del Cuerpo Místico ("exhibetur symbolum... unitatis Corporis Mystici"-LG, 26), ella revela a la vez la naturaleza eucarística de la Iglesia como tal. Ella es, en efecto, el signo privilegiado de la Iglesia, por cuanto es el acto más intenso y más rico de ella, intensidad y riqueza debidas al ministerio del obispo y a la presencia de Cristo (ver también Ignacio de Antioquía, "Ad Phil.", 4). En su presentación de la doctrina de la Iglesia local, el Concilio tuvo el mérito de poner en evidencia la eclesiología de los Padres apostólicos y, muy especialmente, la de san Ignacio de Antioquía. Es una lástima que esta eclesiología no haya estado presente en la atención de los teólogos de todas las etapas posteriores de la historia del pensamiento católico. Felizmente, el Concilio ha vuelto a poner las cosas en su sitio.

5.3. La presencia actuante de toda la Iglesia en la Iglesia particular pertenece a la realización de su catolicidad. La catolicidad toma, en efecto, una forma concreta "al encontrarse la plenitud de las energías salvíficas, *dada* en Cristo y operante en la Iglesia, con la plenitud potencial,

desarrollada progresivamente, contenida en el hombre, éste, a su vez, inseparable del cosmos" (Congar, Yves: "L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique" in *Mysterium Salutis*, 15, París, 1970, p. 169).

Hace algunos años, cuando una comisión litúrgica propuso una nueva traducción francesa del Credo niceno-constantinopolitano de uso litúrgico, se percató muy pronto que era imposible traducir "Ecclesia catholica" por "Eglise universelle" (Iglesia universal) como lo proponían algunos. En efecto, si bien es cierto que el adjetivo "catholica" implica desde sus orígenes la expansión espacial expresada por "universal", no se limita, sin embargo, a sólo esto, y muchos de sus usos revelan un contenido mucho más rico, de orden cualitativo. La Iglesia católica no es solamente aquella que está en todas partes, sino también la Iglesia verdadera u ortodoxa. Como lo hace notar el P. Congar a propósito de los grandes escolásticos, "la catolicidad se encuentra en la esencia profunda de la Iglesia, antes de hacerse presente en su extensión. Iglesia y fe tienen en esto las mismas propiedades; la Iglesia, en efecto, es la 'congregatio fidelium'. Ahora bien, la fe es 'universalis', marcada por la totalidad: en parte, porque se dirige a todos y es, de hecho, predicada en todas partes; no es ni una ideología particular ni el principio de un culto particular, dentro de los límites de un pueblo. Por otra parte, da a conocer la verdad de la relación religiosa con el verdadero Dios, principio y fin de *todas* las cosas, y tiene en sí cómo responder, en el plano de las respuestas últimas, a la *totalidad* de las aspiraciones del hombre" (ibidem, pp. 157-158).

Los teólogos actuales han sabido valorizar la concepción esencial y cualitativa de la propiedad de catolicidad, explicándola por su fundamento cristológico y trinitario. Deseoso de un mundo que se realice, el Padre ha querido la salvación efectiva de todos aquellos que no rechazan su alianza, y para este efecto, ha establecido "el medio universal de salvación, que es Cristo, y por el mismo dinamismo que efectúa la misión del Verbo encarnado, quiere la existencia de la Iglesia, y le proporciona todo lo necesario para que sea eficazmente el sacramento universal de un logro al que, después del pecado, se le debe llamar redención y salvación" (ibid., p. 161). Para llevar a cabo esta salvación —que no es solamente un "salvamento", sino la consumación de las aspiraciones profundas del hombre—, el Padre puso en Cristo la plenitud de las energías salvíficas (ver la teología de la "gracia capital"), que actúa en la Iglesia por el triple ministerio profético, real y sacerdotal.

Por el triple ministerio de sus obispos y de aquellos que participan de él, las Iglesias particulares comunican a las personas bajo su responsabilidad, la plenitud de las energías salvíficas concedidas en Cristo. Debemos insistir en este punto: la Iglesia particular comunica el todo y no solamente una parte. Todo cuanto Cristo dio a los hombres por el Espíritu para su salvación es accesible en la Iglesia particular, confiada a la responsabilidad pastoral de su obispo, en comunión con el colegio episcopal y con su cabeza. La herencia de Cristo se encuentra allí intacta.

6. Las comunidades eclesiales de base son expresiones auténticas de la vida de la Iglesia, en la medida en que, según su propia condición,

se conforman al principio que gobierna toda la eclesiología local en la Iglesia católica.

6.1. En el discurso de clausura del Sínodo de los Obispos de 1974, Paulo VI, refiriéndose a estas comunidades, dijo que ellas representaban una esperanza, pero que ésta se frustraría, si llegase a fallar su vida eclesial, en el conjunto orgánico del único cuerpo de Cristo (cf. *Documentation Catholique*, 1974, p. 953).

En 1975, vuelve a tratar ampliamente el tema en la "Evangelii Nuntiandi". Después de describir el hecho de estas comunidades y después de haber hecho resaltar los aspectos favorables y desfavorables, según las regiones y las situaciones, el Papa enumera los criterios de autenticidad, de acuerdo a los cuales estas comunidades pueden o no ser reconocidas como *eclesiales*: "Se forman en Iglesia para unirse a la Iglesia y para hacer crecer a la Iglesia... Permanecen firmemente unidas a la Iglesia local, en la que ellas se insieren, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro —muy real— de aislarse en sí mismas, de creerse, después, la única Iglesia de Cristo y, finalmente, de anatematizar a las otras comunidades eclesiales" (EN, 58).

En la línea de Paulo VI, Juan Pablo II vuelve una vez más sobre el tema, en el mensaje que no pudo pronunciar durante su viaje a Brasil en 1980, pero cuyo texto fue publicado. He aquí, cómo, aludiendo a la "Evangelii Nuntiandi", el Santo Padre resume las notas que manifiestan el carácter eclesial de estas comunidades: vinculación sincera y leal con los legítimos pastores, adhesión fiel a los objetivos de la Iglesia, apertura total a las otras comunidades y a la gran comunidad de la Iglesia universal, apertura que evitará toda tentación de sectarismo (cf. *Documentation Catholique*, 1980, p. 866).

6.2. La comunidad eclesial de base posee esta apertura a la Iglesia universal, lo mismo que la parroquia y que la diócesis. Sin embargo ella no es ni una parroquia ni una pequeña diócesis. De por sí, no está dotada ni del ministerio sacerdotal de un cura ni, a fortiori, del ministerio del obispo, que es principio y fundamento de la unidad de la Iglesia particular. La comunidad de base no puede, pues, situarse en el mismo nivel de la parroquia ni de la diócesis, ni rivalizar con ellas.

En referencia, precisamente, a la Iglesia particular de la cual forma naturalmente parte y, por consiguiente, al obispo que es su pastor, la comunidad de base se abre a la Iglesia universal y manifiesta así su catolicidad fundamental. Debido a esta misma referencia también, la comunidad de base se mantendrá fiel a los objetivos de la Iglesia. No está de más recordar aquí lo que dijimos anteriormente (cf. 2.3): los objetivos de la Iglesia se entienden a partir de su escatología. Una comunidad que se mantiene firmemente orientada hacia una escatología verdadera y completa, no estará expuesta a disminuir o secularizar los objetivos de la Iglesia, ni se verá tentada por compromisos ideológicos.

7. Por la comunión eclesial —realidad ontológica y no solamente psicológica— todo fiel forma parte de un todo numéricamente uno. Participa de esta única realidad en la diversidad de los sacramentos y de otros dones espirituales recibidos.

7.1. Hemos visto anteriormente (cf. 3.1), de qué manera las nociones de comunión y participación van juntas y enlazadas la una con la otra. Para comodidad de la exposición, quisiéramos distinguirlas aquí de la siguiente forma:

— La participación es el hecho de tener parte o de tomar parte en una realidad. La primera forma ("tener parte") se encuentra más bien en el orden ontológico; la segunda ("tomar parte"), en el orden del obrar o de la operatividad. La realidad que aquí se examina, es la unión con Dios por Cristo; en otras palabras, el Cuerpo de Cristo.

— La comunión es la correlación que resulta de esta participación en sus diferentes modalidades: es, por tanto, un conjunto de lazos de interdependencia. La comunión se funda, pues, en la participación.

7.2. Numerosas y diversas son las modalidades de nuestra participación en el Cuerpo de Cristo y en su edificación. La función de los sacramentos es aquí decisiva. En realidad, todos los sacramentos, y en particular la Eucaristía, cumbre de todo el orden sacramental, producen o acrecientan en nosotros la unión con Cristo y, como consecuencia, nuestra pertenencia a su Cuerpo que es la Iglesia. Sin embargo, sólo tres, el bautismo, la confirmación y el orden, a causa del carácter que imprimen en el alma, nos establecen en una relación permanente e irreversible con la Iglesia, de lo cual resultan tareas determinadas que nos comprometen. Debido a cierta semejanza, a estos tres sacramentos se une el del matrimonio que, aunque no conlleva el "carácter" sacramental, implica, sin embargo, una relación especial a la Iglesia, destacada por el Nuevo Testamento, y tareas muy precisas con respecto a ella.

Además de los sacramentos, existen en la Iglesia otros dones espirituales: los ministerios instituidos de lector y de acólito, el estado religioso reconocido por la Iglesia, la consagración litúrgica de los abades y de las vírgenes, y los ministros extraordinarios de la distribución de la Eucaristía. Entre sus dones espirituales, debemos mencionar, de manera especial los talentos otorgados por el Señor a sus fieles, destinados a contribuir a la edificación de la Iglesia bajo la responsabilidad de sus pastores. Algunos de estos talentos deberán ser objeto de un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia e incluso, eventualmente, según los casos, de un nombramiento y de la concesión de una misión: es el caso del catequista, del profesor de teología, del miembro de un consejo pastoral, del dirigente de Acción Católica, etc.

La inmensa variedad y riqueza de la "participación" demuestran que la "comunión" en la Iglesia está lejos de tener una estructura igualitaria. Todos nosotros somos miembros de la Iglesia, pero estamos insertos en ella de manera diversa. Esta inserción del cristiano en la comunión eclesial se intensifica, se extiende y se hace más radical de acuerdo con los dones espirituales en juego y, por cierto, con el despliegue de un amor mayor.

7.3. El tema de la comunión fundado en la participación nos lleva a considerar el de la corresponsabilidad. Este neologismo no se encuentra en el diccionario. El Cardenal Suenens ha contribuido en gran medida a introducirlo en el lenguaje eclesiástico a través de su libro "La corresponsabilidad en la Iglesia actual" (París, 1968).

A este propósito, quisiera proponer algunas observaciones personales. La responsabilidad se deriva de la ética cristiana de los deberes. En el lenguaje corriente, es "la obligación o necesidad moral... de cumplir un deber, un encargo o un compromiso" (Robert). Es responsable "quien sabe aceptar y sufrir las consecuencias de sus actos y responder de ellos" (Ibid).

Quien asume una responsabilidad no crea para sí un derecho que eventualmente estaría tentado de discutirle a otros. No hay duda alguna que todo cristiano tiene derechos dentro de la Iglesia (en el nuevo Código de Derecho Canónico, aparecerá una lista de los derechos y deberes de los fieles). Esto no obstante, cuando se trata del problema de la edificación del Cuerpo Místico por el camino de la responsabilidad, nos mantenemos en el terreno de los deberes.

Somos responsables del Cuerpo de Cristo y de su crecimiento, en la medida en que participamos en él. Nuestra participación no consiste en una actitud pasiva, sino en una realidad dinámica que nos impulsa a la acción. Por su dinamismo propio, el bautismo es una energía que incita al fiel a actuar según la naturaleza de este sacramento. Lo mismo acontece con los demás dones espirituales. Cada uno de ellos, por su propia naturaleza, es un llamado poderoso: sé lo que tú eres. Debe ser entendido como una obligación personal, como un bien por promover. Conlleva, pues, una responsabilidad específica. Dado que estos dones son múltiples y variados y que todos ellos conciernen al único Cuerpo de Cristo, y porque todos los fieles tienen parte en él, aun cuando en proporciones diferentes, podemos con toda razón hablar de corresponsabilidad.

8. En la Iglesia, los obispos participan en la edificación del Cuerpo de Cristo, mediante los dones espirituales que han recibido y que les son propios, a saber, la plenitud del sacramento del orden y la comunión jerárquica con la cabeza del colegio episcopal y con sus miembros. Sobre esta participación se funda el vínculo que los une y que condiciona su acción. Es lo que llamamos la colegialidad.

8.1. Con frecuencia, el razonamiento sobre la colegialidad se torna muy confuso, porque se habla de ella en sentidos diferentes, sin hacer las distinciones que se precisan.

La palabra "colegialidad" (en el Concilio no se la empleó como tal) evoca la palabra "colegio". Por lo general, este término designa una agrupación, una cofradía y, a partir del siglo XVI, una institución escolar. En la antigüedad, definía un cuerpo de personas revestidas de una misma dignidad. A esta significación parecen responder hoy día las expresiones "colegio de canónigos" y "colegio de cardenales". Sin que sea posible precisar los límites de la palabra colegio en el uso corriente que se hace de ella, podemos decir, sin embargo, que evoca un cuerpo social cuyas actividades son colectivas y cuyos miembros están situados en cierto nivel paritario.

Según esto, una decisión podrá considerarse colegial cuando es tomada por todos después de una concertación. Y se hablará, entonces, de la colegialidad de tal concertación y decisión.

8.2. A nuestro parecer, después de Vaticano II, la palabra "colegialidad" tiene un sentido mucho más preciso. En efecto, el Concilio definió

con claridad lo que ha de entenderse por el colegio de los obispos: está constituido por el Papa y los demás obispos. El Soberano Pontífice es su cabeza. Cada uno de los obispos forma parte de él, gracias a la consagración sacramental y a la comunión jerárquica con la cabeza del colegio y con los demás miembros. En este cuerpo, sigue subsistiendo el colegio de los apóstoles, al cual le fue confiado el encargo de apacentar la Iglesia. En fin, el colegio de los obispos unido a su cabeza, y nunca sin ella, es, en la Iglesia universal, "subjectum supremae et plenae potestatis".

8.3. La enseñanza explícita del Concilio permite agregar otra precisión. La Constitución "Lumen Gentium" distingue la acción colegial ("actio collegialis") del sentimiento colegial ("affectus collegialis"). Esta distinción es capital para captar los principios eclesiológicos tratados aquí. En sentido estricto, la acción colegial es la acción del colegio en cuanto tal, es decir, del grupo de los obispos, cuya cabeza es el Papa. Jamás es el resultado de una o de varias *personas*. No obstante ser miembro del colegio por la consagración sacramental y la comunión jerárquica, un obispo, tomado aisladamente, no puede efectuar una acción propiamente colegial. Lo mismo podemos afirmar de varios obispos e incluso de todos los obispos. El único sujeto capaz de acción colegial es el "ordo episcoporum" como cuerpo, nunca una parte de éste, por considerable que pueda ser (LG, 22; Nota praevia, 4).

Es claro, sin embargo, que cada miembro del colegio episcopal está condicionado, en su propia naturaleza de obispo, por su pertenencia al "ordo episcoporum". De esto, se deriva para él una orientación de espíritu colegial, una apertura de espíritu y una disponibilidad a las realizaciones colegiales, un comportamiento de solidaridad, y una solicitud para con la Iglesia universal, que el Concilio llama "sentimiento colegial". Este sentimiento jamás se aparta del obispo, cualquiera sea la actividad que realice. Afecta a su *persona*. No puede efectuar un acto colegial; todos sus actos son personales; pero nunca carecen de referencia, al menos implícita, al todo (LG, 23 - passim). Todas las formas de colaboración entre los obispos derivan de este sentimiento colegial.

En consecuencia, la colegialidad, en sentido estricto y primario, es la colegialidad del colegio en cuanto tal, actuando en un acto común que lo compromete. En un sentido derivado, la colegialidad es la del sentimiento colegial —o mentalidad colegial— que debe estar presente en cada uno de los miembros del colegio de los obispos.

El Cardenal Ratzinger describe muy bien este sentimiento colegial en el siguiente texto: "Nos hacemos obispos . . . cuando entramos en comunión con los obispos. Es decir que, por esencia, el ministerio episcopal existe siempre en la pluralidad, en un Nosotros, el único que da significado al Yo individual. Entrar en la función jerárquica, a la cual se le confió el cuidado de velar por el orden en la Iglesia, es inserirse en un Nosotros, que perpetúa la herencia apostólica. El carácter comunitario, la vinculación mutua, la obligación de preocuparse unos de otros y la colaboración forman parte de la estructura esencial de la función jerárquica en la Iglesia" ("Le nouveau peuple de Dieu", París, 1971, pp. 115-116).

9. La colegialidad, puesta en la práctica aunque a títulos diversos, en el Concilio ecuménico en la unidad de los obispos dispersos por el mundo, en el sínodo de los obispos y en las conferencias episcopales, no puede quedar ajena a otras actividades del obispo, a las cuales aquélla conferirá, explícita o implícitamente, una referencia de universalidad.

9.1. En sentido estricto y primario, corresponden a la colegialidad episcopal, por una parte, el concilio ecuménico y, por otra, la acción unida a los obispos dispersos por el mundo, acción llevada a cabo ya por iniciativa del Santo Padre o libremente aceptada por él. En ambos casos se trata de una verdadera acción colegial, cuyo *sujeto directo* es el colegio episcopal. Las otras actividades de los obispos, colectivas o no, derivan de la colegialidad por vías del sentimiento colegial o de la mentalidad colegial. En este último sentido derivan también de la colegialidad el sínodo de los obispos y las conferencias episcopales.

9.2. El sínodo de los obispos, institución nueva creada por Vaticano II, tiene por finalidad afianzar el lazo estrecho entre el Papa y los obispos, aconsejar a la cabeza de la Iglesia en el campo de la fe y de las costumbres y en el de la disciplina eclesiástica. Aun en casos particulares, en los que el sínodo hubiera recibido del Santo Padre poder deliberativo, su acción no constituiría, por eso, una acción colegial propiamente dicha, por cuanto no tendría directamente como sujeto el colegio de los obispos.

9.3. El ejercicio de la responsabilidad del obispo en su Iglesia particular está condicionado, en la actualidad, por un conjunto de situaciones nuevas. Entre éstas, debe destacarse la colaboración dentro de las conferencias episcopales. El tema es actualmente objeto de estudios, tanto en el plano teológico como en el pastoral. A fin de subrayar la importancia de las conferencias episcopales, el Concilio destaca lo siguiente: "No es raro que los obispos no puedan cumplir debida y fructuosamente su cargo, si no unen cada día más estrechamente con otros obispos su trabajo concorde y mejor trabado. Ahora bien, este sacrosanto Concilio piensa que conviene en gran manera que, en toda la tierra, los obispos... se agrupen en junta única a fin de comunicarse las luces de la prudencia y experiencia, deliberar entre sí y formar una santa conspiración de fuerzas para bien común de la Iglesia" (CD, 37).

En esta línea de cooperación define el Concilio la conferencia episcopal: "Una junta en que los obispos de una nación o territorio ejercen *conjuntamente* su cargo pastoral --"Munus suum pastorale *conjunction* exercent"-- para promover el mayor bien que la Iglesia procura a los hombres..." (Ibid., 38; el subrayado es nuestro).

En este texto, la palabra más importante es ciertamente el adverbio "conjuntamente". Muestra a las claras que la conferencia episcopal se sitúa en la línea de la colaboración local de varias Iglesias particulares; no es una forma reducida del colegio episcopal. He aquí lo que sobre esto opina un especialista en derecho eclesiástico: "Los obispos reunidos... en conferencias episcopales no son los representantes del colegio episcopal. No ejercen el poder que todos, unidos en colegio, detentan con respecto

a la Iglesia universal, sino el poder de que están investidos como prepósitos de las Iglesias particulares a su cargo". Sus decisiones "son medidas tomadas por obispos que ejercen *colectivamente* poderes que detentan en las Iglesias particulares que les han sido confiadas" (Onclin, W.: "La colegialidad episcopal en estado directo o latente" in Concilium, No. 8, 1965, p. 87; el subrayado es nuestro).

La legislación eclesiástica sobre las conferencias episcopales tiene en cuenta este hecho: "Las decisiones de la Conferencia de los Obispos, si han sido legítimamente tomadas y por dos tercios al menos de los votos de los prelados que pertenecen a la Conferencia... y reconocidas por la Sede Apostólica, tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo aquellos casos en los que o el derecho común lo prescribiere o lo estatuyere un mandato peculiar de la Sede Apostólica" (CD, 38, 4). Obsérvese que la mayoría de los miembros de la conferencia no puede imponerse a la minoría sino en los casos previstos por el derecho común (que siempre depende del poder supremo de la Iglesia) o mediante un mandato de la Sede Apostólica. Por consiguiente, las decisiones de la conferencia sólo adquieren fuerza obligante en virtud de la autoridad de la Iglesia universal. Como acertadamente lo hace notar el Padre Henri de Lubac, la Constitución "Lumen Gentium" "no reconoce ningún intercambio de orden doctrinal entre Iglesia particular e Iglesia universal" ("Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle", París, 1971, p. 92). Por lo tanto, si los obispos en minoría en una conferencia episcopal deben a veces renunciar a su posición, es únicamente debido a la autoridad que la Iglesia universal ejerce, por derecho divino, sobre toda Iglesia particular.

9.4. Si la mentalidad colegial del obispo se manifiesta en las empresas colectivas en las que participa, no deberá estar menos presente cuando el obispo actúa solo en su diócesis. En sus actividades, no se asocia, por cierto, directamente a los demás. Sin embargo, el hecho de pertenecer al colegio se hará sentir allí también, por cuanto para él constituye como una forma de vida. En toda acción episcopal está presente, al menos implícitamente, una referencia al colegio. Eso es precisamente lo que entendía el Cardenal Ratzinger en el texto citado anteriormente (8.3): "El ministerio episcopal existe siempre en la pluralidad, en un Nos, que es el único que da su significación al Yo individual".

Si toda actividad episcopal está en referencia con el colegio, también tendrá la amplitud de visión que corresponde a dicha referencia. Por modesta que sea y por limitada que parezca, tiene en cuenta la edificación de la Iglesia como tal. "Como legítimos sucesores de los apóstoles y miembros del colegio episcopal, siéntanse siempre unidos entre sí y muéstrense solícitos por todas las Iglesias...; cada uno, juntamente con los otros obispos, es responsable de la Iglesia" (CD, 6).

El obispo ya ejerce esta responsabilidad de la Iglesia universal, cuando promueve localmente en su diócesis una evangelización seria, eficiente y orgánica; en efecto, la fe que enseña, marcada por la catolicidad, es universal y capaz de dar respuesta a todas las aspiraciones del hombre (vide supra, 5.3); es capaz también de resistir a los cambios de las situaciones y a los trasplantes migratorios, tan frecuentes en el mundo actual. Si bien es cierto que la mentalidad colegial hace al obispo dispo-

nible para todas las actividades colectivas sería un error pensar que aquélla no se ejerce sino dentro de éstas. El llamado a una mayor colegialidad en la Iglesia no debería, pues, traducirse necesariamente en un llamado a un mayor número de reuniones, de comisiones y de viajes.

10. En una teología de la comunión, consciente de la doble dimensión del misterio de la Iglesia, en la cual lo visible está al servicio de lo espiritual, los tests de autenticidad los constituyen el lugar definitivo dado a María como realización suprema de la Iglesia, y la celebración de la Eucaristía como sacrificio.

10.1. Quisiera poner fin a esta introducción con una mirada sintética que llame la atención sobre dos textos importantes del Concilio. Al comienzo de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, leemos: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC, 2).

Estas ideas vuelven a aparecer en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, en la que se insiste particularmente en la profunda unidad de los dos aspectos de la realidad de la Iglesia y en la analogía con el misterio de Cristo: "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja, que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo" (LG, 8).

En esta perspectiva de síntesis debe entenderse la Constitución "Lumen Gentium" y cada una de sus partes. Reducir la enseñanza de este gran texto a ciertas cuestiones seleccionadas sería deformarlo. Esto no quita que sea una tentación a la que estamos expuestos. De los ocho capítulos de la "Lumen Gentium", algunos de ellos son objeto de una atención constante, y a ellos se vuelve sin cesar; en cambio otros apenas si se los toma en cuenta. Entre éstos, citarí, en especial, los capítulos sobre "El llamado universal a la santidad" (V), sobre "El carácter escatológico de la Iglesia" (VII) y sobre "La Santísima Virgen María" (VIII).

10.2. Recordemos las acaloradas discusiones en el Concilio a propósito de la inserción de la exposición sobre la Virgen María. ¿Dónde ubicarla? ¿En un esquema especial o dentro del gran esquema sobre la Iglesia? Se enfrentaban dos posiciones, las cuales adelantaban argumentos teológicos y consideraciones de oportunidad. La discusión se zanjó con una votación que dio una mayoría muy débil (1114 contra 1074) a la solución que, a la postre, fue la adoptada. Esta división en los votantes dejaba a la comisión doctrinal una tarea sumamente difícil. Esta, sin

embargo, la supo superar, dicho sea a su honra y a la de la Iglesia, si consideramos que la votación final del 18 de Noviembre de 1964 fue de 2.096 por la afirmativa y sólo 23 oposiciones.

Hoy día, estos debates pertenecen a la historia. Lo que permanece es el excelente capítulo adoptado por el Concilio. Su inserción en el tema "De Ecclesia" ha hecho que desde entonces sea imposible escribir un tratado de eclesiología sin dar en él un lugar importante a María. Se puede decir que la exposición sobre la Virgen ha llegado a constituirse en una prueba de autenticidad: la manifestación del papel de la Virgen en el misterio de Cristo y en el de la Iglesia —inseparables uno de otro— atraen constantemente la atención hacia las gracias perspectivas de fondo que hemos recordado (cf. 10.1).

Séanos permitido citar aquí algunas líneas de ese gran teólogo que fue el Cardenal Charles Journet: "La gracia, cuya fuente es Cristo, es la que se derrama, por una parte sobre la Virgen sola y, por otra, en la Iglesia entera, de tal manera que podemos considerar prácticamente la "Mariología" y la "Eclesiología" como dos tratados paralelos, que se refieren al mismo misterio, considerado en un caso en su realización *excepcional* y, en el otro, en su realización *común*" ("Théologie de l'Eglise", Bruges, 1957, p. 110). "Cuando se dice que María es la realización suprema de la Iglesia, entendemos que María es, en la Iglesia, más Madre que la Iglesia, más esposa que la Iglesia, más Virgen que la Iglesia. Entendemos que es Madre, Esposa y Virgen *antes* que la Iglesia y *para* la Iglesia; que *en* ella y sobre todo *por* ella, la Iglesia es Madre, Esposa y Virgen" (Ibid., p. 118).

10.3. Otra prueba de autenticidad es el lugar que se reconoce a la vida doxológica de la Iglesia. Con toda razón, la Constitución "Sacrosanctum Concilium" declara: "La liturgia, por cuyo medio 'se ejerce la obra de nuestra redención', sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia" (SC, 2).

Sin embargo, para expresar y manifestar la naturaleza de la Iglesia, la celebración de la Eucaristía debe concebirse en toda su profundidad. La misa, en efecto, no es tan sólo una celebración comunitaria, por ordenada, hermosa, completa y fervorosa que sea. Es necesario ir más allá. ¿Cuál es el acto que se realiza a lo largo de esta celebración? Es la oblación del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, a la cual todo el pueblo se asocia. Por esto es que la Iglesia se preocupa de que los fieles "aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él" (SC, 48). En este sacrificio de la misa es donde se consuma el sacrificio espiritual del cristiano, en unión con el sacrificio de Cristo, único mediador (cf. PO, 2). Este es el centro de toda la liturgia, expresión y manifestación de la naturaleza de la Iglesia.