

«ECCLESIA IN ET EX ECCLESIIIS» (LG 23): LA CATOLICIDAD DE LA «COMMUNIO ECCLESiarUM»

Salvador PIÉ-NINOT

El Concilio Vaticano II ha definido la Iglesia como el «*corpus ecclesiarum*» en LG 23 siguiendo san Hilario de Poitiers que afirma: «*etsi in orbe ecclesia una sit, tamen unaquaeque urbs ecclesiam suam obtinet, et una in omnibus est, cum tamen plures sint, quia una habetur in pluribus*»¹. San Gregorio Magno escribe que: «*nisi multiplicata eorum ecclesiae, quae unam catholicam faciunt, designatur*»², y san Basilio confirma: «*quandoquidem qui corpori ecclesiarum praeficiuntur, iidem loco capitis sunt*»³. Una expresión que ha hecho fortuna especialmente en su formulación actualmente más divulgada como es la «*communio ecclesiarum*», que propiamente sólo se encuentra un vez en AG 38⁴.

I. LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN, PERSPECTIVA CONCILIAR

El Sínodo extraordinario sobre el Concilio de 1985 fue el que sobre todo puso de relieve la centralidad absoluta de la teología de la «*communio*» en la eclesiología conciliar con estas palabras:

«La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio. La *koinonia*/comunión, fundamentada en la Sagrada Escritura es tenida

1. In *Psalm* 14,3: PL IX 301.

2. *Moralia* IV,12: PL LXXXV 643.

3. In *Is* 15,296: PG XXX 637.

4. Cf. los estudios básicos de W. AYMANS, *Die Communio ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, en *Archiv für Katholische Kirchenrecht* 39 (1970) 69-90; *Synodalität-ordentliche oder ausserordentliche Leitungsform in der Kirche?*, en *La Synodalité I* (= *L'Année Canonique*, hors série, v. I), Paris 1992, pp. 23-43, con su síntesis en *Communio: LThK* 2 (1994) 1.283s.; cf. nuestra lección inaugural en la Facultad de Teología de Cataluña, *La Sinodalitat eclesial*, Barcelona 1993.

en gran honor tanto en la Iglesia antigua como en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que la Iglesia como comunión sea comprendida más claramente y traducida más concretamente a la vida...

Por tanto la eclesiología de comunión no se puede reducir a puras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren simplemente a los poderes. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden de la Iglesia y sobre todo para una justa relación entre la unidad y la pluriformidad en la Iglesia.»⁵

Texto retomado literalmente por Juan-Pablo II así: «La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio.»⁶ Con todo, años antes ya el secretario especial del Sínodo extraordinario de 1969, Ángel Antón, había puesto de relieve la absoluta centralidad de la teología de la comunión de esta forma: «la innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de “comunión”»⁷. Con todo, al no existir un documento final de este Sínodo, tal percepción no quedó tan subrayada como sucedió con el Sínodo posterior de 1985.

Se debe recordar que no siempre durante la primera etapa del posconcilio se había subrayado su centralidad, puesto que la recepción de la Iglesia como Pueblo de Dios tuvo una larga primacía, especialmente por lo que suponía de paso de una comprensión jerarcológica a una visión que ponía el acento en todos los bautizados. El mismo cambio de orden de los primeros capítulos de la *LG* que posibilitó la precedencia del referente al Pueblo de Dios por encima del referido a la jerarquía, fue un hecho paradigmático que subrayó aún más el concepto primario de Pueblo de Dios⁸. Ahora bien, la categoría «communio» ya había comenzado a caminar antes del Concilio Vaticano II. Precedió a todo el estudio histórico de L. Hertling sobre la «communio» y el papado en la antigüedad cristiana⁹, y siguieron sobre todo las síntesis de Y. Congar¹⁰,

5. Cf. el comentario de J. M. Rovira en S. Pié (ed.), *La imposible restauración. El Vaticano II a la hora del balance: el Sínodo de 1985*, Madrid 1986, pp. 155-162.

6. *Christifideles Laici* n° 19.

7. *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, Madrid 1970, p. 34 («La teología de la comunión», pp. 32-79); cf. la crónica y el resumen de G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi 1969*, Roma 1970, pp. 135-147.

8. Cf. Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, en *Concilium* 1 (1965) 9-33; cf. el Documento de la Comisión Teológica Internacional de 1985 sobre «temas selectos de eclesiología» n° 2, en *Enchiridion Vaticanum* 9, Bologna 1986, nos. 1681-1687.

9. *Communio und Primat*, en *Miscellanea Historiae Pontificiae VII*, Roma 1943, pp. 3-48 (= *Comunio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961, 57 pp.).

10. *Communio ecclésiastique*, en *Catholicisme II* (1949) 1.375, donde escribía que «une telle étude (sobre la “communio”) n'a jamais été faite “ex professo”»; en la conclusión de su colaboración en AA.VV., *El concilio y los concilios*, Madrid 1962, escribe: «a nuestro juicio, en ese sentido —el concepto de “Communio”—, va la línea vital de la eclesiología» (pp. 355s), y más tarde lo esboza nuclearmente en *De la comunión des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle*, en Y. CONGAR-B. D. DUPUY (edd.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, pp. 227-260.

M. J. Le Guillou¹¹ y J. Hamer¹².

El criterio de la «communio», de hecho, determina ante todo la relación del creyente con Dios y los otros creyentes («communio cum Deo et hominibus»), dando al creyente una nueva dimensión ontológica que el Vaticano II definió precisamente en el primer número de la *DV*¹³. Este criterio de la «communio» reviste un valor suplementario a favor de la relación jerárquica particular que existe entre los obispos y el Papa –y no sólo entre presbíteros y obispos–, con la consecuencia que los obispos, y respectivamente los presbíteros y son legitimados para ejercer su ministerio «ad validitatem» o «ad liceitatem», en la medida en que aceptan la «communio hierarchica» con el Papa o respectivamente con el obispo (expresión usada sólo dos veces y siempre referida al Papa en *LG* 21 y 22)¹⁴. El principio de la «communio» a su vez regula tanto la relación institucional existente entre la Iglesia universal y la iglesia local o particular, como, en el plano ecuménico, la relación que las Iglesias o comunidades eclesiales separadas tienen con la Iglesia de Cristo que es la única una, santa, católica y apostólica, y que subsiste en la Iglesia católica romana¹⁵.

II. EL BINOMIO CONCILIAR DE LA «COMMUNIO ECCLESIIARUM»:

«ECCLESIA IN ET EX ECCLESIIIS» (*LG* 23).

Ahora bien el nivel eminentemente estructural de la «communio» se describe en el «locus theologicus» principal de la noción conciliar de «communio» que es la fórmula eclesiológica de *LG* 23. Dice así: «Cada uno de los obispos, por su parte, es el principio y fundamento visible de unidad en sus iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal (*ad imaginem Ecclesiae universalis formatis*). En ellas y a partir de ellas (*in quibus et ex quibus*) existe la Iglesia católica, una y única»¹⁶.

11. *Mission et Unité. Les exigences de la communion*, Paris 1960.

12. *L'Église est une Communion*, Paris 1962, aunque en esta importante obra no se tematiza la «communio ecclesiarum».

13. Cf. comentario de H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, Paris 3^a 1983, pp. 23-35; la síntesis de W. KASPER, *Iglesia como «communio»*, en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 376-400, y el reciente resumen de J. DRUMM, *Communio*, en *LThK* 2 (1994) 1.280-1.283.

14. Los estudios más significativos sobre esta expresión son de dos canonistas que acentúan fuertemente la interpretación del concepto de colegio sólo a partir de su cabeza, así, O. SAIER, «*Communio*» in *der Lehre des zweiten vatikanischen Konzils*, München 1973, que desarrolla una analogía entre la comunión jerárquica obispos-presbíteros y obispo-papa (cf. la crítica de H. LÉGRAND en *RSPT* 59 [1975] 708-710) y G. GHIRLANDA, «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma 1980, que continua defendiendo la derivación del poder de los obispos a partir del papa (cf. la crítica de Y. CONGAR en *RSPT* 66 [1982] 93-97).

15. Cf. la documentación de *Communio/Koinonía: A New Testament, Early Christian Concept and its Contemporary Appropriation and Significance*, Strasbourg 1990.

16. Cf. la insistencia en este punto por E. CORECCO, *Ontologia della sinodalità*, en A. AU-

La Iglesia universal tiene en el Colegio de los obispos y en el Papa su expresión ministerial propia, enraizada en la iglesia local, ya que no sólo los obispos sino también el Papa tienen su «locus theologicus» en la iglesia local. Ahora bien, la Iglesia universal no existe como realidad autónoma, sino en cuanto se realiza concretamente e históricamente *en* las iglesias locales y emerge *de* ellas como «communio ecclesiarum»¹⁷.

Esta «communio» no nace del hecho de que toda iglesia local se convierte en la Iglesia porque realiza concretamente, con mayor o menor fidelidad, la Iglesia universal concebida casi platónicamente como un modelo o arquetipo abstracto, como un «universalia *ante* res». Sería esta la línea en la cual tiende a moverse la teología ortodoxa oriental, que no usa tanto la categoría «communio» como la de «sobornost»¹⁸.

Tampoco la Iglesia universal no se realiza gracias a la voluntad corporativa de las iglesias locales que impulsó a las Iglesias o comunidades surgidas de la Reforma a asociarse en federaciones más amplias, como un «universalia *post* res». Esta concepción se mueve sobre el fundamento de la filosofía nominalista propia de la Edad Media y que concebía la Iglesia y el Concilio General en términos corporativistas y que influyó decisivamente en Lutero y otros reformadores¹⁹.

En definitiva, según el Vaticano II, la Iglesia como «communio» nace de un doble movimiento concomitante y recíproco: por un lado, la Iglesia universal existe concretamente sólo en la medida en que se realiza en las iglesias locales; por otro lado, está constituida en cuanto realidad concreta e histórica por las iglesias locales. La Iglesia universal que se realiza *en* las iglesias locales es la misma que se constituye *a partir de* las iglesias locales. La fórmula «*in* quibus et *ex* quibus», capta por esta razón el misterio de la Iglesia y su esencia institucional, según la lógica de la inmanencia recíproca de la dimensión local-particular en la universal-católica y al revés²⁰.

TIERO/O. CARENA (edd.), *Pastor Bonus in Populo*, Roma 1990, pp. 303-329 (= *Ontologie de la Synodalité*, en E. CORECCO, *Théologie et Droit Canon*, Fribourg 1990, pp. 195-219), así como los clásicos estudios de W. Aymans citados en nuestra n. 4.

17. K. Rahner escribe: «cuando la Iglesia como un todo viene a ser “acontecimiento” en el sentido más pleno, tiene precisamente que ser Iglesia local; en la Iglesia local se hace tangible la entera Iglesia... La comunidad local no surge, pues, de una división atomizante del ámbito de la Iglesia universal, sino mediante concentración de la Iglesia en su propio carácter de acontecimiento», (*Episcopado y primado*, Barcelona 1965, pp. 28, 32).

18. «Sobornost» generada por un vínculo de amor en el Espíritu Santo más que por la legitimidad de una autoridad ministerial. Cf. la presentación actualizada de A. JOOS, *La conciliarità o «l'insiemità conciliabile» nella teologia della «Sobornost» ortodossa russa recente*, en *Nicolaus* 18 (1991) 183-275, y la síntesis de S. HACKEL, *Sobornost: Dizionario del movimento Ecumenico*, Bologna 1994, pp. 999s, así como la clásica afirmación significativa del ortodoxo O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris 1965: «La communauté locale eucharistique, manifeste le tout de l'Église» (p. 7).

19. Cf. la síntesis de R. FRIELING, *Kirche I.: evangelische Sicht*, en *Ökumene Lexikon* 2, Frankfurt 1987, cc. 637-639.

20. Esta lógica ha sido expresada con una fórmula muy sugerente y eficaz por H. URS VON

Este modelo constitucional sólo es cognoscible por la fe y no encuentra una réplica adecuada en ningún modelo constitucional del derecho civil o estatal, ni tan sólo federalista. Por esta razón en la eclesiología del Vaticano II la estructura profunda del misterio de la Iglesia está definida esencialmente como una estructura de inmanencia recíproca y total de la Iglesia universal y local según el principio «*universalia in rebus*»²¹.

Sólo cuando esta inmanencia recíproca se despliega totalmente se realiza la «*communio plena*», prerrogativa de la Iglesia católica desde el momento en que en ella «subsiste» por definición la única Iglesia de Cristo (cf. *LG 8*)²². Por esta razón la comprensión católica de la «*communio Ecclesiarum*» mantiene a nivel de afirmación doctrinal con igual fuerza el primer y segundo elementos de la fórmula «*in et ex quibus*» para no caer en extrapolaciones que la aparten de su genio más original, enraizado en la clave cristológica de la encarnación según la sugerente fórmula de Nicolás de Cusa «*universale concretum*»²³.

En efecto, la tradición ortodoxa, tendente a concebir la Iglesia universal de forma platónica como un modelo fruto del Espíritu, enfatiza el «*in quibus*» y no consigue concebir la unidad de la «*communio Ecclesiarum*» alrededor de un hecho histórico institucionalmente vinculante como es el primado también de jurisdicción del obispo de Roma, ya que la unidad sólo se garantiza a partir del vínculo del Espíritu común a todas las Iglesias autocéfalas. Por el contrario, la tradición protestante enfatiza nominalísticamente el segundo elemento «*ex quibus*», puesto que sólo existen propiamente iglesias locales y no la Iglesia universal. La unidad de las iglesias locales sólo encuentra su expresión bajo el signo de una solución voluntarista, según el modelo federalista de iglesias locales.

Ahora bien, en la medida en que la Iglesia universal se realiza no como una idea abstracta —el «*universalia ante res*» de la tradición ortodoxa—, sino como una realidad dotada de existencia histórica «*de facto*» y que abraza todas las iglesias locales se convierte en «*universalia in rebus*». Más aún, esta «*communio*» se revela plena en la medida en que la iglesia local existe, no a título de una realidad autónoma que se puede agregar a las otras iglesias locales —el «*universalia post res*» de la Reforma—, sino como una realidad donde la totalidad de las iglesias locales está presente gracias a la mediación de la Iglesia uni-

BALTHASAR en el título de su libro, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, y su breve resumen en *Católico*, Madrid 1988, pp. 8-10.

21. Cf. esta triple división de los universales, atribuida a Avicenas, en L. SALCEDO, *Philosophiae Scholasticae Summa I*, Madrid 21957, n° 564 (p. 450); J. J. SANGUINETI, *Lógica*, Pamplona 1982, califica el «*universalia ante res*» como radical; el «*post res*» como nominalista y el «*in res*» como realismo moderado (pp. 50s).

22. Cf. los estudios de F. A. SULLIVAN, *The Church We Believe In*, Dublin 1988, pp. 23-33, y en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, pp. 607-616.

23. Cf. la síntesis de W. IÖSER, *Universale concretum*, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, pp. 1.587-1.589.

versal que se realiza en esta «communio» y posibilita así su catolicidad como «universalia in rebus».

III. ¿HACIA EL BINOMIO INVERSO: «ECCLESIAE IN ET EX ECCLESIA»?

El fuerte acento sobre «la imagen de la Iglesia universal» como referente del binomio conciliar «*Ecclesia ex et in ecclesiis*» de LG 23 es el que sirve de base para la *Carta* de la Congregación de la Fe (= CDF) de 1992 a los Obispos de la Iglesia Católica «La Iglesia como comunión», que afirma el binomio inverso «*Ecclesiae in et ex ecclesia*»²⁴, que Juan-Pablo II usó por primera vez en 1991²⁵.

Pero antes de llegar a esta conclusión la *Carta* aporta una serie de afirmaciones que la sustentan sobre la Iglesia universal como «realidad *ontológica* y *temporalmente* previa a cada concreta iglesia particular»²⁶. Se trata seguramente de cierto desarrollo de la afirmación del relator conciliar el cual al excluir la prioridad de la relación del obispo con su propia iglesia lo justificó diciendo que «Cristo fundó su Iglesia, es decir universal, en la cual después se constituyeron las iglesias particulares»²⁷.

El primer adverbio *–ontologicamente–* es apoyado en la *Carta* de la CDF con referencias a Clemente Romano y al Pastor de Hermas que configuran la «Iglesia una y única que precede a la creación», formulación que la *Carta* interpreta como expresión de que la que «da a luz a las iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares»²⁸. Con todo, un análisis detallado de las dos referencias patrísticas no parece que llegue tan claramente a las conclusiones de la *Carta* de la CDF. Así el texto de san Clemente citado: «la Iglesia no es de ahora sino del principio»²⁹, y el mismo del Pastor de Hermas sobre la Iglesia «creada la primera entre todas las cosas»³⁰, hablan obviamente de la Iglesia preexistente, pero no de la articulación entre Iglesia universal y particular.

La referencia a estos dos autores patrísticos para hablar de la Iglesia como preexistente es clásica cuando se trata de la eclesiología en los Padres, aunque sin llegar a las conclusiones que sugiere la *Carta*³¹. Más aún, una aproxima-

24. *Carta* CDF 9. De 28.V. 1992: *L'Osservatore Romano* - ed.española- 19.VI.1992, pp. 7-9; Congregación para la doctrina de la fe, *El misterio de la Iglesia (Declaración de 1973)* y *La Iglesia como Comunión (Carta de 1992)*, Madrid 1994, pp. 109-125 (= *Carta* CDF); texto original en CDF, «*Communione Notio*». *Letera e commenti*, Vaticano 1994.

25. *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n° 9, en AAS 83 (1991) 745-747.

26. *Carta* CDF 9.

27. *Acta Synodalia III/VI*, Vaticano 1975, pp. 117s.

28. *Carta* CDF 9.

29. 2Clem. 14,2.

30. *Vis.* 2,4.1.

31. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris 1945, pp. 162-166, texto que parece inspirar de cerca la *Carta* de la CDF.

ción particularizada a cada texto nos lleva a otro contexto como es la relación entre Cristo y la Iglesia. Así, sobre el primer texto, además de tener presente que «es un fragmento precioso, pero cuya inteligencia presenta grandes dificultades»³², en él Clemente aplica Gn 1,27 a «la pareja pleromática *Anthropos-Ecclesia*, traducida por la de Cristo-Iglesia»³³. Sobre el texto citado del Pastor de Hermas no es «otra cosa que aplicar también a la Iglesia lo que Israel pensaba de sí mismo»³⁴.

De forma similar el segundo adverbio *–temporalmente–* viene apoyado por la referencia a Hch 2,1ss, con dos comentarios patrísticos sobre Pentecostés acerca de la Iglesia una y única que habla todas las lenguas³⁵. Evidentemente aplicar la «glosolalia» como muestra de la posterioridad temporal de las Iglesias locales parece superar las dos citas patrísticas. No es extraño que al cabo de un año en la editorial oficiosa de *L'Osservatore Romano* se precise –y en cierto modo se corrija– que en «Pentecostés no se da *mutua interioridad* de la Iglesia universal y de la iglesia particular, puesto que estas dos dimensiones no existen aún como cosas distintas. Existe el *ephapax* cristológico (cf. Heb 7,27), anticipación escatológica de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo simplemente»³⁶.

La Carta de la CDF califica la relación que hay entre las iglesias locales y la universal de *mutua interioritas*³⁷, expresión ya avanzada por la Comisión Teológica Internacional de 1985, que la mostraba equivalente a *quaedam interpenetatio*³⁸. Esta fórmula «mutua interioridad entre la iglesia local y la Iglesia universal» fue propuesta inicialmente por Y. Congar³⁹, y fue divulgada con fuerza por H. de Lubac como «relación de interioridad, de mutua inclusión y de correlación radical»⁴⁰. Congar más tarde habló de «circumincisión», «de relación de la parte con el todo», puesto que «catolicidad» significa ser y comportarse «según el todo»⁴¹.

32. A. ORBE, *Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos*, en *Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 299-344, 315, donde lo relaciona con Ef 5,22-32.

33. J. J. AYÁN, *Clemente de Roma*, Madrid 1994, pp. 197-201, 199.

34. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia (1953)*, Madrid 1994, p. 60; cf. la introducción y comentario de AYÁN, *Herms, El Pastor*, Madrid 1995, pp. 30s, 79-81.

35. IRENEO, *Adv. Haer.* III:17,2; FULGENCIO DE RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste* 2-3.

36. Carta CDF 1. *L'Osservatore Romano* –ed.española– 25.VI.1993, pp. 18s = Carta CDF, p. 181.

37. Carta CDF 9.

38. Carta CDF 5.2. *Enchiridion Vaticanum* 9: 1714.

39. *La collégialité de l'épiscopat et la Primauté de l'évêque de Rome dans l'Histoire*, en *Angelicum* 47 (1970) 403-427, 403s: «il y a une intèriorité mutuelle entre l'Église locale et l'Église universelle»; en p. 404, n. 1, anota que «ce point a été remarquablement mis en lumière, dans le cadre de l'ecclésiologie de Vatican II, par H. LÉGRAND, *Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église: Vatican II. La charge pastorale des évêques*, Paris 1969, pp. 103-146 (= *Ministerios y comunión eclesial* [1971], Madrid 1973, pp. 93-119: «interioridad mutua», p. 93).

40. *Las iglesias particulares en la iglesia universal (1971)*, Salamanca 1974, p. 53, donde cita la expresión de Ch. JOURNET, *Primauté de Pierre*, Paris 1953: «unité organique e mystique» (p. 76).

41. *Ministerios* 221, 134s.

Por esta razón la celebración eucarística que corona la expresión y la forma de una iglesia local, comporta precisamente esta misma exigencia de tal forma que una «eclesiología eucarística» no puede, en profundidad, estar construida contra una eclesiología universalista. La eclesiología eucarística es un enfoque tradicional relanzado por los teólogos ortodoxos, especialmente N. Afanasiev –citado en la «relatio» conciliar de LG 26–⁴², J. Meyendorff, A. Schmemmann, y, sobre todo, I. Zizioulas. En el ámbito católico se encuentran como más significados H. de Lubac, B. Forte y J. M. R. Tillard⁴³. Por esta razón no es extraño que la conexión entre Eucaristía e Iglesia sea básica en las comisiones oficiales entre ortodoxos y católicos⁴⁴.

Los diversos autores que han afrontado la cuestión de la relación entre Iglesia universal y local subrayan «la tensión dialéctica y la inclusión recíproca» y «la simultaneidad histórica y ontológica» de esta relación⁴⁵. M. Kehl formula esta relación mutua como de «cooriginariedad»⁴⁶. La teóloga anglicana G. E. Evans en su reciente eclesiología ecuménica subraya que ambos aspectos «are so profoundly complementary and interdependent that it can no more be settled which is “prior” in any sense»⁴⁷.

La segunda expresión de la Carta de la CDF, que ya hemos apuntado, se presenta como inseparable del binomio conciliar «ecclesia in et ex ecclesiis»⁴⁸, pero invierte significativamente el sujeto y el complemento de esta forma: «ecclesiae in et ex ecclesia», puesto que «de ella (la Iglesia) originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir* de la Iglesia universal (*in et ex Ecclesia universalis*), en ella y de ella tienen su propia eclesialidad»⁴⁹.

42. *Acta Synodalia* III/1: 254.

43. Cf. la síntesis conciliar de B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*, Napoli 1975; G. J. BEKES, *Eucaristia e Chiesa. Ricerca dell'unità nel dialogo ecumenico*, Casale Monferrato 1985; P. MCPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church. H. de Lubac and J. Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993; J. FONTBONA, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*, Barcelona 1994.

44. Cf. *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* I, Salamanca 1986, pp. 504-516 (nos. 1.152-1.173).

45. Ya inicialmente, W. AYMANN, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, en *Archiv für Katholische Kirchenrecht* 39 (1970) 69-90, 80-85; seguido por A. M. ROUCO, *Iglesia universal-Iglesia particular*, en *Ius Canonicum* 22 (1982) 221-239, 232; estudios sobre este tema en H. LÉGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (edd.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Salamanca 2-7 de abril de 1991*, Salamanca 1992, especialmente, J. A. KOMONCHAK, *La Iglesia local y la Iglesia católica*, pp. 559-591, y A. ANTÓN, *Iglesia local/regional: reflexión sistemática*, pp. 741-769.

46. *La Iglesia*, Salamanca 1996, pp. 341s, donde tiene presente, H. J. HÖHN, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1985, pp. 215s.

47. *The Church and the churches*, Cambridge 1994, p. 113.

48. LG 23.

49. Carta CDF 9.

No se puede negar que la complementación del binomio conciliar por su inverso, así como diversas explicaciones de la *Carta* de la CDF suscitan ciertas perplejidades. En efecto, conviene recordar que el binomio conciliar, según explicita la misma *Carta*, es una «doctrina que desarrolla en la continuidad lo que ya había sido afirmado anteriormente, por ejemplo por Pío XII, Enc. «*Mystici Corporis*» de 1943: «a partir de las cuales existe y está compuesta (*ex quibus una constat ac componitur*) la Iglesia católica»⁵⁰.

Tal formulación fue desarrollada por S. Tromp, profesor de la Universidad Gregoriana y a su vez secretario de la Comisión Teológica del Concilio Vaticano II, el cual muestra como la expresión «*Ecclesia ex ecclesiis*» es atestiguada por la tradición junto con su correlativo «*Corpus Ecclesiarum*», también presente en *LG* 23⁵¹. A su vez Tromp para calificar la unidad de todas la Iglesia «*in una Catholica*», recuerda la atribución que hacen los Padres del único y septiforme Espíritu Santo y de la inhabitación del mismo Dios en cada uno de ellos. Por esto el mencionado teólogo para explicar la expresión «*Ecclesia ex ecclesiis*» afirma que debe tenerse presente que «las iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia entera» (*formatae sunt ad exemplar Ecclesiae totalis*) –frase prácticamente idéntica a la de *LG* 23, aunque con una variante significativa: donde Tromp pone *totalis*, la *LG* pone *universalis*. Esta ejemplaridad, según Tromp, viene dada porque el Pastor de la Iglesia entera es vicario de Cristo para toda la Iglesia, y los pastores locales rigen sus iglesias propias como vicarios de Cristo. Ahora bien, aunque los pastores locales sean vicarios de Cristo no ejercen su ministerio si no es en dependencia del vicario supremo, y por esta razón las iglesias locales no son indefectibles, cualidad que sólo pertenece a la esposa universal⁵².

En cambio, ¿de donde surge el binomio inverso? De hecho la fórmula también conciliar «formadas a imagen de la Iglesia universal» –ya presente en el manual de S. Tromp– es vista como referente del «locus theologicus» de la «*communio ecclesiarum*» y lo posibilita al presuponer una cierta prioridad a la Iglesia universal, que el binomio conciliar sólo no comportaría. Es en este sentido que debe entenderse la afirmación mayoritaria de los teólogos sobre la «prioridad» de la Iglesia universal⁵³. A. Antón, con todo y con razón, ha subrayado que conviene tener presente que el Vaticano II renunció a entrar en la cuestión teórica, aunque «*via methodi*» optó por la primacía de la Iglesia uni-

50. Nota 44 de la *Carta Mystici Corporis*, en *AAS* 35 (1943) 193-248.211.

51. S. Tromp y Y. Congar son quienes elaboraron el binomio conciliar, según H. SCHAUF, *Zur Textgeschichte des 3. Kapitels von «Lumen Gentium»*, en *Münchener Theologische Zeitschrift* 22 (1971) 112-114.

52. Cf. *Corpus Christi quod est Ecclesia I, Romae* 21946, pp. 141s.

53. Cf. el «status quaestionis» reciente de J. A. KOMONCHAK, *La iglesia y la Iglesia Católica: Iglesias locales y catolicidad*, pp. 568-576; en el comentario de D. MUÑOZ LEÓN, «*Ekklesia*» y «*Ekklesiái*» en el NT, al Documento de la PCB 1988, *Unité et diversité dans l'Église*, Vaticano 1989, pp. 113-126, afirma que el *analogatum princeps* es la Iglesia universal (p. 125).

versal, opción que ha influido decisivamente en el enfoque de muchas cuestiones eclesiológicas postconciliares. Por otro lado sugiere que en función de la misión quizá se debería hablar de primacía de las iglesias locales, puesto que el encuentro entre Iglesia y mundo se realiza siempre en un espacio concreto de estas dos realidades. Por esta razón propone una gran cautela para tratar esta cuestión teórica⁵⁴.

Semejante cautela se observa ya en el Documento de trabajo de 1990 del grupo mixto de la Iglesia Católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias donde se escribe: «En el pasado, los biblistas consideraban generalmente que el término «ekklesia» había sido primeramente empleado para designar la iglesia local de la ciudad o de la región, y sólo más tarde para designar a la Iglesia universal. La exégesis contemporánea, sin embargo, ha aportado pruebas sugiriendo un marco más complejo como es su simultaneidad, puesto que ambas son esenciales: lo universal detenta la prioridad y la detentará siempre. Al mismo tiempo, la Iglesia ha comenzado en un lugar determinado... En esta situación histórica concreta de la fundación de la Iglesia, lo local posee la prioridad y la poseerá hasta la segunda venida de Cristo...»⁵⁵.

Con un tono más radical se pronunciaba en 1991 el Comité Mixto Católico-Ortodoxo en Francia que usa precisamente los mismos términos que la *Carta* de la CDF —¿estará este texto católico-ortodoxo en el origen próximo precisamente de esta Carta?—, pero para afirmar contrariamente que no hay ni prioridad ni histórica, ni ontológica de la Iglesia universal sobre la iglesia local, o inversamente, ya que ambas son simultáneas⁵⁶.

La importancia de la «Iglesia universal» por parte de la *Carta* de la CDF se manifiesta en el acento sobre la comprensión del ministerio del Sucesor de Pedro «no sólo como un servicio “global” que alcanza a toda la Iglesia particular “desde fuera”, sino como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular “desde dentro”» (cf. Juan Pablo II)... Que el ministerio del Sucesor de Pedro sea interior a cada iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental *mutua interioridad* entre Iglesia universal e iglesia particular⁵⁷.

Hasta aquí los elementos más relevantes de esta Carta que quiere responder a «algunas visiones eclesiológicas que manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*»⁵⁸. No es extraño, pues, que en las primeras reacciones de los eclesiólogos católicos a esta *Carta* de la CDF se afirme que la comprensión de la Iglesia como comunión no excluye en princi-

54. Cf. *Iglesia local/regional* 742s, 760s, 764s.

55. Nos. 22s. Traducción oficial en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* 2, Salamanca 1993, pp. 139s (nos. 402-404).

56. Cf. *La Primauté Romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, pp. 113-125 («Conclusions du Comité mixte»), donde se escribe: «Il n'y a pas de priorité, ni historique, ni ontologique, de l'Église universelle par rapport à l'Église local, ou inversement» (p. 115).

57. *Carta* CDF 13.

58. *Carta* CDF 1.

pio el sentido de Iglesia universal⁵⁹, puesto que la «mutua interioridad» se refleja bien en la expresión «a imagen de la Iglesia universal»⁶⁰. Por esto se habla de la necesidad de complementar esta *Carta* que aparece como excesivamente sucinta sin responder a la riqueza de la teología católica de la Iglesia como comunión⁶¹ y que sólo responde a una concepción eclesiológica jurídica⁶². Otros autores sugieren un importante matiz sobre la comprensión de Pentecostés no tanto en clave de Iglesia universal o local sino como *ephapax*⁶³. En resumen se observa que su «perspectiva al parecer de la mayor parte de los eclesiólogos (es) unilateral, privilegiando el *in quibus* y desatendiendo el *ex quibus*»⁶⁴.

En los comentarios «oficiosos» a la *Carta* de CDF aparecidos en *L'Osservatore Romano* se subraya que «los estrechos vínculos (también *jurídicos*) entre Iglesia universal e iglesias particulares pueden a veces engendrar –por fragilidad humana– cierta excesiva pesantez. (Ahora bien) en la Iglesia lo que es *particular* no tiene valor porque se opone a lo que es *universal*, sino porque representa el generoso punto de llegada *aquí y ahora* de una misión universal».⁶⁵

Muchos de los comentarios se han centrado en la cuestión ecuménica que han suscitado reacciones muy vivas, hasta polémicas⁶⁶. Notemos la doble he-

59. Cf. M. M. GARDIO-GÜEMBE, *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, en *Una Sancta* 47 (1992) 323-329: «Eine Konzeption, nach der die Kirche als Koinonia von lokalen Kirchen dargestellt wird, schliesst nicht prinzipiell den Sinn der Universalkirche aus!» (p. 328).

60. Así, H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio*, en *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 579-589: «Die neuerer ortskirchlich orientierte Ekklesiologie will die Ortskirchen nicht aus ihrer wesentlichen Einbindung in die Gesamtkirche lösen» (p. 583).

61. Cf. el autorizado comentario del Arzobispo de Burdeos –hoy Cardenal–, P. EYT, «L'Église comprise comme communion», en *NRT* 115 (1993) 321-334, quien anota que «le caractère succinct du document, la forme parfois schématique de l'argumentation paraissent ne pas donner toute l'ampleur qu'elles mériteraient à d'autres composantes de la théologie catholique de l'Église comme communion» (p. 331).

62. Cf. el estudio crítico de A. MELLONI, *Note sul lessico della «Communio Notio»*, en *Cristianesimo nella storia* XVI (1995) 307-319.

63. Así, P. RODRÍGUEZ, *La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, en *Scripta Theologica* 24 (1992) 559-568, seguido por J. R. VILLAR, «La Iglesia considerada como comunión», en *Diálogo Ecuménico* 27 (1992) 319-338.

64. A. ANÓN, *La «recepción» en la Iglesia y eclesiología (II)*, en *Gregorianum* 77 (1996) 437-469, 457; G. CANOBBIO, *Il vescovo visibile principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare*, en *Quaderni Teologici* 6 (1996) 51-82, habla de una «certa unilaterali-tà» de la Carta (p. 81).

65. A. M. SICARI, *Iglesia universal e iglesias particulares*, en CDF, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, Madrid 1994, pp. 141-147, 146s (texto original de *L'Osservatore Romano* de 15 al 23.VI.1992 en CDF, *Communio Notio*, Vaticano 1994, pp. 61-66).

66. Cf. la dura confrontación, en *Ökumenische Rundschau* 41 (1992), del luterano H. VORSTER, *Geht es wirklich nur so? – Die Glaubenskongregation zur Kirche als Communio*, pp.464-475, y la réplica de los católicos, O. H. PESCH-T. SCHNEIDER-L. ULRICH, *Nachbemerkungen*, pp. 475-78; el luterano J. MOLTSMANN, *La Iglesia como comunión*, en *Concilium* 245 (1993) 185-188, ha escrito con dureza: «La Iglesia universal no se la puede denominar 'madre' de las iglesias par-

rida de la cual habla la *Carta*: por un lado la herida en su identidad como Iglesia de aquellas comunidades que no reconocen el Ministerio de Pedro –los ortodoxos–; herida más profunda, continua la *Carta*, en las comunidades que no han conservado además la sucesión apostólica y la eucaristía válida. Por otro lado se habla de la Iglesia Católica, llamada por el Señor a ser para todos «un sólo rebaño y un solo pastor», también está herida en su carisma propio: la plena realización de su universalidad en la historia⁶⁷.

IV. CONCLUSIÓN: LA IGLESIA CATÓLICA COMO CATORICIDAD EN LA COMUNIÓN DE LAS IGLESIAS LOCALES

Nuestra conclusión quisiera apuntar unos elementos para superar el problema de la relación entre Iglesia universal e iglesia local en términos de una primacía en el tiempo o en importancia que conduce a «un callejón sin salida»⁶⁸, ya que su contraposición conlleva «solamente pseudoideas y/o pseudoproblemas»⁶⁹.

El obstáculo principal para una concepción correcta de esta cuestión eclesiológica está en el hecho que, frecuentemente, la Iglesia universal y la local se conciben como dos entidades materiales existentes y diversas. No se trata de dos realidades existentes de forma material diversa, sino de dos dimensiones de una única realidad que es la única Iglesia de Cristo. Por otro lado, además de no tener una sede propia en cuanto tal –la iglesia de Roma es una iglesia local– no coincide tampoco con su órgano institucional específico. En efecto, el Colegio de los obispos emerge de una doble resultante de las iglesias locales: resultante de la comunión jerárquica existente entre los obispos, cabezas de las iglesias locales, y del mismo Papa, que está revestido del primado en cuando obispo de la iglesia de Roma. No se debe hablar, pues, de dos realidades casi autónomas sino de dos dimensiones formales, imprescindibles de la única Iglesia de Cristo.

Por esta razón quizá sería mejor prescindir o usar con extremada cautela el adjetivo *universal* y recuperar su expresión original que es la *catolicidad*, como calificativo determinante en la constitución de las iglesias locales y de su comunión. Es esta una opción emergente dentro del panorama eclesiológico re-

ticulares. Pensar en términos de causalidad resulta demasiado simple y no hace justicia a la complejidad de la vida» (p. 187).

67. Cf. *Carta* CDF 17. En esta línea las reflexiones católicas de la editorial y crónica, en *Irénikon* 65 (1992) 161s, 247-255; también, la nota *Schlagseite. Was am römischen Schreiben über Kirche als Communio auffällt*, en *Herder Korrespondenz* 45 (1992) 397; cf. la lamentación del reformado P. RICCA, *Ferita doppia*, en *Protestantesimo* 48 (1993) 58-61.

68. ANTÓN, *La Iglesia local/regional* 765.

69. Según COLOMBO, *Respuesta al prof. H. Müller: Iglesias locales* 490.

ciente a partir especialmente del Coloquio Internacional de 1991 de Salamanca sobre «Iglesias locales y catolicidad»⁷⁰.

En efecto, traducir católico por universal aunque sea habitual no asume toda la riqueza del concepto eclesiológico, puesto que universal se refiere a la presencia en todos los lugares y tiempos; en cambio, católico apunta a la posesión de la auténtica verdad revelada. Por esto la catolicidad es la consecuencia del *katholou* –que significa lo total o entero, más que el todo– de la Iglesia de Dios, que es su ser, el don total de Dios ofrecido a la humanidad concreta⁷¹.

De ahí que la catolicidad de la Iglesia de Cristo se realice en cada una de las iglesias locales, se haga presente en ella en todas las iglesias locales, a partir de las cuales está constituida: he ahí la virtualidad decisiva del binomio conciliar *Ecclesia in et ex ecclesiis* (LG 23). Esta una y única Iglesia de Cristo *subsiste* en la Iglesia católica romana, según la matizada fórmula *subsistit in* de LG 8 que evita el exclusivismo, y esto en virtud del hecho que es en ella por definición, y a pesar de ambigüedades en su historia, donde se revela de forma máxima la inmanencia entre la realidad total y la local, realizando así la plenitud de la comunión: la catolicidad.

En esta catolicidad la comunión con el obispo de Roma es decisiva en la comprensión de la eclesiología católica. En efecto, a partir de una concepción de la «potestas sacra» como única y originada sacramentalmente y dependiente de la unidad de la Iglesia, el obispo de Roma aparece como el signo objetivo de la presencia de la «communio» de la cual depende esencialmente el ejercicio del ministerio episcopal. En efecto, la dependencia de la unidad de toda la «communio ecclesiarum», sin la cual no se puede ejercer ninguna jurisdicción, tiene necesidad de un criterio objetivo. Por eso la «communio» del obispo de cada iglesia local es condición «sine qua non» del ejercicio de su ministerio y del mantenimiento de su iglesia local en la catolicidad. Así se cumple aquella fina observación de santo Tomás sobre la intención del ministro: «Et ideo requiritur eius intentio, qua se subiciat agenti: ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia»⁷².

70. Edd., H. LÉGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA, Salamanca 1992; cf. la crónica de CL. SOETENS, *Le colloque de Salamanque sur les Églises locales et la catholicité*, en *Irénikon* 65 (1991) 230-235; la panorámica de D. VALENTINI, *La Cattolicità della Chiesa locale*, en Associazione Teologica Italiana, *Eccelesiology contemporanea*, Padova 1994, pp. 69-133, la monografía de J. M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, y nuestra *Introducción a la eclesiología*, Estella 1995.

71. Cf. balance clásico de W. BEINERT, *Um das dritte Kirchenattribut 1-2*, Essen 1964, y su resumen reciente en *Katholizität der Kirche: LThK* 5 (1996) 1372-1374; las síntesis de Y. CONGAR, *La Iglesia es católica*, en *MyS IV/1* (1973) 492-516, y H. U. VON BALTHASAR, *Católico*, Madrid 1988; la monografía de A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985, y los trabajos del evangélico P. STEINACKER, *Die Kennzeichen der Kirche*, Berlin 1982, pp. 260-282; *Katholizität*, en *TRE XVIII* (1989) 72-80, y las distinciones de J. M. R. TILLARD, *Église catholique ou église universelle?*, en *Cristianesimo nella storia XVI* (1995) 341-359.

72. *ST III*, q.64, a.8, ad 1.

En este contexto se comprende mejor el carisma de la infalibilidad del obispo de Roma que tiene como finalidad precisamente la conservación de la verdad en la Iglesia⁷³. Igualmente la primacía de jurisdicción del Papa se percibe como criterio objetivo y a su vez interno a la «*communio ecclesiarum*» por su forma «ordinaria», ya que depende del ministerio eclesial que realiza como obispo de Roma, y que afecta, por razón de ser criterio constitutivo de la comunión, de forma «inmediata» a todos los fieles. Por esto la jurisdicción papal es calificada con razón de naturaleza «episcopal»⁷⁴.

Desde esta visión de la comunión que comporta la catolicidad podemos comprender por qué frecuentemente, cuando se habla de una pretendida prioridad de la Iglesia universal, se establece una cierta confusión entre la Iglesia de Dios como globalidad y su realización histórica en la *catolicidad de la comunión de las iglesias locales*. En efecto, la Iglesia de Dios manifestada por la efusión del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,1ss.), no es ni universal ni particular ya que «existe el *ephapax* cristológico (cf. Heb 7,27), anticipación escatológica de la Iglesia, del Cuerpo de Cristo, simplemente»⁷⁵. En este sentido es obvia la prioridad de la Iglesia de Dios como expresión máxima del designio salvador de Dios que quiere salvar a todos, tal como se manifiesta en LG 2 y se visibiliza con la expresión patrística «Ecclesia ab Abel», que abarca desde el justo Abel hasta el último elegido⁷⁶.

Por otro lado nos inclinamos también a precisar la terminología entre iglesia local o particular que aparece como vacilante. De hecho el Concilio Vaticano II usa la terminología «iglesia local» ocho veces (cuatro para indicar la diócesis, una vez a la diócesis en su contexto cultural, dos veces como agrupación de diócesis y una vez como parroquia), y la de «iglesia particular» veinticuatro veces (doce como diócesis y doce como una Iglesia en su ambiente cultural; de éstas, cinco se refieren a las iglesias católicas de rito diverso del latino)⁷⁷. La preferencia por iglesia particular es creciente a partir de la opción única que hace en este sentido el CDC de 1983, expresión que por otro lado no tiene raíz ni en la Escritura ni en la Patrística, mientras que «iglesia local» es expresión tradicional⁷⁸, y por

73. Decía el relator de Vaticano I: «Finis eiusdem est conservatio veritatis in ecclesia» (Mansi 52: 1213c).

74. Cf. el estudio novedoso de A. CARRASCO ROUCO, *Le primat de l'évêque de Rome. Étude sur la coherence ecclésiologique et canonique du primat de jurisdiction*, Fribourg 1990; *Ministerio petrino y sinodalidad*, en *Communio* 13 (1991) 327-339.

75. CDF 1.

76. Cf. el clásico Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, M. REDING (ed.), *FS K. Adam*, Düsseldorf 1952, pp. 79-108, y el breve resumen reciente de M. KEHL, *Ecclesia ab Abel*, en *LThK* 3 (1995) 437.

77. Cf. H. LÉGRAND, *La Iglesia se realiza en un lugar*, en *Iniciación a la práctica de la teología* 3, Madrid 1985, pp. 138-174.

78. Cf. G. ROUTHIER, «*Église locale*» ou «*Église particulière*»: *querelle sémantique ou option théologique?*, en *Studia Canonica* 25 (1991) 277-334; J. M. R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, pp. 284-291.

esto es la favorita de los teólogos⁷⁹. Esta cuestión comporta una reflexión sobre el valor y significado eclesiológico de la «localidad/territorialidad» de las iglesias concretas como «locus propius» del ministerio episcopal y de la correspondiente «communio Ecclesiarum»⁸⁰.

Así pues y para concluir con el fin de evitar en cuanto sea posible la confusión terminológica y a su vez enraizarnos en la mejor tradición eclesiológica acuñada en la terminología de la catolicidad y de la iglesia local proponemos orientarse, a partir del «*In quibus et ex quibus*» de LG 23, hacia una comprensión de la *Iglesia católica como la catolicidad en la comunión de las iglesias locales*.

Salvador PIÉ-NINOT,
Pl. Berenguer, 2, 2-3
08002 BARCELONA

Summary

The Council's formula *Ecclesia in et ex ecclesiis* of LG 23 is the basis for the Catholic understanding of the relationship between Universal Church and local churches. This understanding points to the principle of «*universalia in rebus*», and not to the principle of «*universalia ante res*», associated with Reformation theology. For this reason the inverse formula proposed by the 1992 CDF Letter «*Ecclesiis in et ex ecclesia*», does not seem adequate. Nor does it seem appropriate to continue with the discussion on the priority, or lack of it, of the Universal Church to the local churches. The priority of the Church of God is obvious as the maximum expression of God's plan to save all men, as «*Ecclesia ab Abel*» (cf. LG 2). But this priority is anterior to its universal/local historicity. From this, one may conclude that it would be better to orientate oneself towards an understanding of the *Catholic Church as the catholicity in the communion of the local churches*.

79. Cf. VALENTINI, *La cattolicità della Chiesa locale* 71-77; notemos que Antón, propone ampliar a regional la terminología local, *Iglesia local/regional* 743-750.

80. Una reflexión que apoya fuertemente la terminología «Iglesia particular» es la de P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 1986; *El Opus Dei como realidad eclesiológica*, en AA.VV., *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, pp. 21-133; muy significativa en esta línea –y que genera cierta perplejidad– es la propuesta de J. R. VILLAR, *La capitalidad de las estructuras eclesiales de la Iglesia*, en *Scripta Theologica* XXIII (1991) 961-982. Una importante reflexión crítica reciente a estos planteamientos es la de G. GHIRLANDA, *Significato teologico-ecclesiale della territorialità*, en *Synaxis* XIV (1996) 251-264.