

REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA

**LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA IGLESIA
CONSIDERACIÓN SISTEMÁTICA**

DISCURSO

PRONUNCIADO EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
DE LA REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA POR EL

ILMO. SR. DR. D. PEDRO RODRÍGUEZ GARCÍA

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO

**EXCMO. Y REVMO. SR. DR.
D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO**

EL DÍA 7 DE OCTUBRE DE 2009



**MADRID
MMIX**

REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA

**LA ESTRUCTURA FUNDAMENTAL DE LA IGLESIA
CONSIDERACIÓN SISTEMÁTICA**

DISCURSO

PRONUNCIADO EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO
DE LA REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA POR EL

ILMO. SR. DR. D. PEDRO RODRÍGUEZ GARCÍA

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO

**EXCMO. Y REVMO. SR. DR.
D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO**

EL DÍA 7 DE OCTUBRE DE 2009



**MADRID
MMIX**

Depósito legal

Pie de imprenta

**DISCURSO
DEL
ILMO. SR. DR. D. PEDRO RODRÍGUEZ GARCÍA**

Excelentísimo Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,
Señoras y Señores Académicos,
Señoras y Señores:

La Const. *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, al contemplar la Iglesia como *misterio*, ha hecho una decisiva concentración de todos los aspectos de su ser y de su obrar salvífico en su dimensión trascendente y sobrenatural. Desde el misterio que es la Iglesia deben comprenderse todas sus otras denominaciones ¹. Pero la gran Tradición cristiana ha comprendido ese misterio, el ser profundo de la Iglesia, como un *misterio de comunión*. Comunión, *koinonia*, *communio*, será la palabra y el concepto decisivo del Concilio Vaticano II, como subrayó el Sínodo Extraordinario de 1985: «La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio» ². El ser de la Iglesia —su entraña, su «essentia intima», su «intima et arcana natura»,

¹ Empezando por la de Pueblo de Dios, que se prestó en pasadas décadas a una interpretación sociológica desvinculada del misterio. Vid. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano 1978, p. XV y, del mismo autor, *L'eclesiologia della Costituzione 'Lumen gentium'*, en «L'Osservatore Romano», 4-III-2000.

² *Relatio finalis* del II Sínodo Extraord. de los Obispos (1985), II, C, 1.

como la llamaban los Relatores de la Const. *Lumen Gentium*— aparece como «la 'comunidad' de los hombres con Dios Padre y entre sí por Cristo en el Espíritu Santo»³. Esa comunión constituye, como digo, el ser de la Iglesia, lo que es la Iglesia *siempre*: en la tierra, en la historia y en la eterna felicidad del Cielo.

Desde el «misterio», como subrayó en su día el Card. Scheffczyk, adquiere también su pleno sentido neotestamentario la consideración de la Iglesia como «sacramento». La Iglesia-*sacramentum* designa, en efecto, el momento social y operativo que toma el *mysterium communionis* en su fase terrena, es decir, la *manera de darse* la Iglesia mientras peregrina en la historia y *de operarse* la salvación *en* la Iglesia *y por* la Iglesia⁴. El misterio de la

³ Esta es la fórmula que utilizo para condensar la descripción esencial de la Iglesia. —A indagarla y fundamentarla dediqué mi contribución al homenaje a mi predecesor en el ingreso en esta ilustre Academia: *En torno a la «definición» esencial de la Iglesia*, en A. CARRASCO y J. PRADES (eds.), *In communione Ecclesiae*. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio María Rouco Varela, con ocasión del XXVº aniversario de su consagración episcopal, volumen de la «Revista Española de Teología» 62 (2002) 739-756. —Vid. también A. CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale. Riflessioni ecclesologiche e canonistiche*, Venezia 2006 y, del mismo autor, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, Cinisello Balsamo 2007. Como marco general del tema vid. A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, BAC 676, Madrid 2008

⁴ Vid. L. SCHEFFCZYK, *La Iglesia y los sacramentos en la Sagrada Escritura*, en «Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», Pamplona 1983, pp. 77-89. Vid. también P. RODRÍGUEZ, *La salvezza nella vita della Chiesa*, en *Salvezza cristiana e culture odierne*. Atti del Congresso

Iglesia histórica radica precisamente en eso: que ella es, a la vez, comunión y sacramento de la comunión; más exactamente, comunión *incoada* y sacramento de la comunión *perfecta*. La Iglesia de Cristo —podemos decir con palabras del Concilio Vaticano II— «aparece en este mundo *ut societas constituta et ordinata*, constituida y ordenada al modo de una sociedad» ⁵ y está dotada de «una *estructura social y visible*», como subrayó con exactitud la Constitución Pastoral del Concilio ⁶.

Aquí es donde se inscribe propiamente el tema de mi Discurso ⁷. A esa «*ordinatio*» de la Iglesia-sacramento, a la «*estructura fundamental*» de la Iglesia *in terris* —por decirlo ya en las categorías que emplearé en mi Discurso—, he

Internazionale «La Sapienza della croce oggi», Roma, 6-9 febbraio 1984, Torino 1985, vol. II, 9-29.

⁵ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 8/b. Precisamente por esto, la estructura fundamental de la Iglesia, *divinitus institutam*, cuya realidad es *teológica*, tiene una connatural dimensión *jurídica*, como subrayé en el reciente Congreso Internacional de Derecho Canónico celebrado en Venecia. Por eso, la estructura de la que debemos ocuparnos es la de la Iglesia toda en su ser histórico y no sólo de sus aspectos jurídicos. Tal vez por esto el Concilio Vaticano II no se sirvió en sus documentos del término o expresión «*ius divinum*», «de iure divino», tan tradicional y clásico, y prefirió el de «*divina institutio*», que se refiere de manera más directa al diseño divino del plan de salvación *in Ecclesia et per Ecclesiam*.

⁶ CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et Spes*, 44/c.

⁷ Muy relevante para nuestro tema es R. BLÁZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado en la estructura fundamental de la Iglesia*, en «Iglesia universal e iglesias particulares. IX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra», Pamplona 1989, pp. 45-80; y, en general, las ponencias y comunicaciones incluidas en ese volumen, especialmente las Rouco Varela y Giuseppe Colombo. También estos tres volúmenes colectivos: *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»*, (P. RODRÍGUEZ, dir.), Madrid 1994; *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, (J. R. VILLAR, dir.), Madrid 2004; *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro* (R. PELLITERO, dir.), Madrid 2006.

consagrado mi atención desde hace años ⁸ y en esa atención han continuado buena parte de mis discípulos. Por eso me he propuesto, para mi Discurso de Ingreso en esta ilustre Real Academia, ofrecer a Vds. una consideración abarcante del tema. He agregado al título la expresión «consideración sistemática» para indicar que, si bien mi trabajo presupone y tiene su punto de partida en la indagación de los elementos de esa estructura fundamental que nos ofrece la Escritura y la Tradición de los Padres de la Iglesia ⁹, la tarea que me propongo es la específica de la eclesiología sistemática, es decir, la investigación unitaria, interrelacionada y fundante de esa estructura y de los elementos que la integran. Vaya, pues, por delante, que si bien esos elementos son de institución divina, la articulación e interrelación de los mismos que les voy a proponer son fruto de mi propia comprensión teológica y por tanto del todo discutibles. Venamos ya formalmente a nuestro tema.

I. Estructura: aproximación filosófica

La terminología «estructura» aplicada a la Iglesia o a realidades eclesiales es frecuente entre los teólogos y de ella se sirven, también con frecuencia, los diversos documentos del Concilio Vaticano II, aunque no siempre con sentido técnico bien definido. *Lumen Gentium* 44/c habla de «*hierarchica* estructura» de la Iglesia con ocasión de decir que

⁸ Vid. J. R. VILLAR, *La estructura fundamental de la Iglesia en la obra eclesiológica del Prof. Pedro Rodríguez*, en «*Communio et sacramentum*», obra colectiva, Pamplona 2003, pp. 515-534.

⁹ Fuente imprescindible en este campo: L. HERTLING, *Communio: Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

a ella no pertenece el estado religioso; *Unitatis Redintegratio* 3/a se refiere a la «structura Ecclesiae» para señalar así un ámbito de discrepancia de los cristianos separados de la Sede Romana; ese mismo ámbito se designa como «structura ecclesiastica» en el mismo Decreto, n. 13/c, donde se alude también a las «structurae catholicae» que conservan en parte algunas comunidades separadas. *Gaudium et Spes* 44/c habla de que la Iglesia tiene una «visibilem structuram sociale», que es signo de su unidad en Cristo. *Ad Gentes* 16/a preconiza un desarrollo de las nuevas Iglesias particulares que surgen en los territorios de misión hasta que lleguen a adquirir «structuram dioecesanam». Se impone, pues, precisar el alcance y contenido de la expresión «estructura de la Iglesia». Para ello es importante clarificar la noción misma de «estructura»¹⁰.

El *Lexicon Latinitatis* de Forcellini define *structura* — de *struo*, reunir, apilar — como «ordinata multarum rerum compositio». En este sentido, en el vocabulario moderno estructura designa «un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras. Los componentes de una estructura se hallan interrelacionados; cada componente está relacionado con los demás y con la totalidad. Se dice por ello que una estructura está compuesta de miembros más bien que de partes y que es un todo más bien que una suma»¹¹. La estructura está profundamente relacionada con la esencia, hasta el extremo de que ésta se resuelve en estructura, como sostiene, por ejemplo, Zubiri. Este ilustre filósofo afirma que «los momentos esenciales de la esencia se codeterminan mutuamente en su unidad. En esto consiste ser estructura. Y esta estructura es el principio

¹⁰ Sobre el tema, vid. J. CRUZ CRUZ, *Filosofía de la estructura*, Pamplona 1983.

¹¹ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, Buenos Aires 1965, p. 587.

determinante posicional de las nociones constitucionales. Formalmente, el *efecto* de una estructura es *posición*. Lo esencial como principio es un principio estructural»¹². El planteamiento de Zubiri nos interesa, sobre todo, en cuanto implica el realismo ontológico de la estructura. La «estructura» de la Iglesia no es el resultado de la observación de la fenomenología eclesial, ni una realidad meramente «organizativa», sino el modo orgánico de comunión que sustenta la vida que se manifiesta en los fenómenos eclesiales observables.

Con todo, digo *estructura y no esencia* de la Iglesia, porque de la esencia de ésta puede decirse *a fortiori* lo que García López dice de toda esencia: que «no se reduce a mera estructura, tiene una densidad ontológica mayor, que muchas veces se nos escapa, pues la estructura es sólo aquel aspecto o, si se quiere, aquel *a priori* objetivo que permite la captación de la esencia por parte de nuestro intelecto»¹³. En nuestro caso, la provisionalidad del *sacramentum* que es la Iglesia peregrinante respecto de la *res* final (la plena *communio*), que es su esencia íntima y definitiva, nos invita a hablar de estructura y no de esencia, siendo bien conscientes de que esa «estructura» y su dinámica es la manera propia y «esencial» de forjarse en la historia el misterio de comunión, es decir la «esencia íntima y última» de la Iglesia.

Un segundo punto. Llamo a la realidad de que hablamos «estructura» de la Iglesia, *en singular*; se entiende estructura originaria, fundamental, constitutiva de la Iglesia histórica, de la Iglesia-*sacramentum*. La Iglesia tiene, en

¹² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, p. 512.

¹³ J. GARCÍA LÓPEZ, *Prólogo* a J. CRUZ CRUZ, *cit.*, p. 12.

efecto, por institución divina, «una única estructura», que es su «estructura fundamental». En el lenguaje magisterial y teológico, como hemos visto, se utiliza también el plural «estructuras» hablando de la Iglesia: estructura *jerárquica*, estructura *carismática*, estructura *ministerial*, estructura *colegial*, etc. Es éste un lenguaje en sí mismo legítimo para designar elementos o aspectos de la «única» estructura de que hablamos. Pero la teología sistemática y, por tanto, la presente investigación, trata de comprender el diseño originario, constitutivo, de la Iglesia de Cristo y de mostrar la «unidad-totalidad» orgánica de ese plural «estructuras». Para lograrlo hemos de describir «la» estructura que a todas las abarca —es decir, la *estructura fundamental*—, respecto de la cual esas «estructuras» de la Iglesia son en realidad «elementos» (o «posiciones») que en ella se sitúan y la integran; y así hablamos, por ejemplo, de elemento jerárquico, o carismático, etc. de *la* estructura y no de estructura carismática o jerárquica.

Pero otras veces, con el plural «estructuras» se están nombrando no elementos de la estructura fundamental de la Iglesia, sino elementos derivados y regulaciones jurídicas. Así hace Yves Congar, que reserva ese plural, aplicado a la Iglesia, para los desarrollos y formas que «los elementos de *la* estructura han tomado en el decurso de la historia y en las diversas áreas geográficas y culturales»¹⁴. Estamos ante los diversos conjuntos jurídicos en los que se despliegan y organizan en la Iglesia las «posiciones» eclesiológicas de la estructura fundamental. La terminología «estructuras», en plural, se mueve, pues, con mucha frecuencia en el seno de la «organización eclesiástica», la compleja realidad jurídica y administrativa que, en cada momento histórico, desarrolla y expresa ese núcleo fundacional originario del *sacramentum*

¹⁴ Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973, p. 49.

salutis, que llamamos «estructura fundamental de la Iglesia».

A esta estructura y a esas derivaciones es a lo que apunta el Vaticano II en este importante texto de *Gaudium et Spes*, 44/c: «La Iglesia, por tener una *estructura* social y visible que es signo de su unidad en Cristo, puede enriquecerse y de hecho se enriquece también con la evolución de la vida social; y ello, no como si le faltara elemento alguno en la constitución que Cristo le dio (*in constitutione a Christo sibi data*), sino para conocer mejor su misma constitución, para expresarla mejor y para adecuarla más acertadamente a los tiempos».

«La» estructura de la Iglesia —su «estructura fundamental»— y los «elementos» que la constituyen son, según el Concilio, los que proceden de su divina constitución y a lo largo de la historia «se enriquece» dando origen a nuevos desarrollos. Como puede verse por el texto, la palabra constitución se refiere tanto al *origen (divino)* de la estructura —en nuestro caso, Cristo mismo— como a la estructura así originada.

Esta que en el lenguaje de la eclesiología dogmática llamamos *estructura fundamental* de la Iglesia, podría definirse así: «el conjunto de elementos y funciones, interrelacionados en unidad-totalidad, por los cuales la Iglesia peregrinante se constituye en su ser de Iglesia y a través de los cuales el *mysterium communionis* se hace *sacramentum salutis*, es decir, visible, operante y portador de la misión en la historia». Llamamos, por el contrario, *estructuras secundarias* de la Iglesia a los diversos conjuntos de elementos y funciones en los que se despliegan y

organizan, según las diversas circunstancias históricas, los elementos y las funciones de la estructura fundamental.

Una última precisión. Cuando hablamos de «la Iglesia», sin más, estamos nombrando, como dice la Const. *Lumen Gentium*, la *realitas complexa* del *mysterium communionis* en sus diversas etapas históricas y metahistóricas; cuando hablamos de «la estructura» de la Iglesia, nos referimos al conjunto de los elementos y funciones que configuran la Iglesia de Cristo *mientras peregrina* en la tierra, la que Agustín y Tomás llamaban la *Ecclesia in terris*. La *estructura* fundamental o constitutiva de la Iglesia revela, pues, el modo de darse la *communio* en la tierra, el *sacramentum salutis*, la Iglesia-sacramento ¹⁵. Esta estructura de la Iglesia-sacramento, que se constituye en su ser a partir del Dios Uno y Trino, es el objeto de nuestra investigación. Pero para avanzar teológicamente debemos meditar ahora cómo se relacionan en esa Iglesia comunidad y estructura.

¹⁵ «El Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra «comunión»? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo. Esta comunión tiene lugar en la palabra de Dios y en los sacramentos. El Bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión en la Iglesia. La Eucaristía es fuente y cumbre de toda la vida cristiana (cf. *Lumen gentium*, 11). La comunión del cuerpo eucarístico de Cristo significa y produce, es decir edifica, la íntima comunión de todos los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia (cf. 1 Co 10, 16 s.)» (II Sínodo Extraord. de los Obispos, 1985, *Relatio finalis*, II, C, 1).

II. Comunidad y estructura en el ser de la Iglesia

1. Comunidad y estructura: momentos de una única realidad

Digamos, ante todo, que esa sociedad que es la Iglesia está hecha por sus miembros, se compone de los cristianos, de las mujeres y los hombres concretos que son miembros del Cuerpo de Cristo, ciudadanos del Pueblo de Dios. Pero la Iglesia no es un mero agregado o conjunto de personas que, por afinidad de ideas, se congregan en un primer momento multitudinario, para autodeterminarse después una organización estructural (organización que, por su propia naturaleza, cambia con el cambio social, permaneciendo en todo caso los elementos genéricos de toda sociedad). Ni es tampoco una comunidad de lazos invisibles que, por un proceso de asimilación de formas históricas de la cultura, adquiere estructura societaria. Tanto en un caso como en otro estaríamos ante una concepción de la Iglesia que separa la comunidad de personas de la correspondiente estructura social, siendo aquélla la «verdadera» Iglesia y viniendo la estructura a ser, en rigor, una «superestructura».

No viene, pues, «añadida» la estructura a una comunidad ya existente. Por el contrario —y la consideración que hemos hecho sobre «esencia» y «estructura» lo ha puesto de manifiesto—, la estructura pertenece al ser mismo de esa comunidad, que es la *Ecclesia in terris*; es el aspecto orgánico de la comunión incoada en la historia y presente en esa comunidad, anticipo y sacramento de la plena comunión escatológica. Y esto es así porque los mismos sacramentos que nos introducen en la comunión con Dios y con los hermanos son los que hacen surgir —en su unidad y en su di-

ferenciación— el «sacramento de salvación», es decir, la Iglesia-comunidad dotada de su fundamental estructura.

Constituida así, y así mantenida en su ser, la comunidad dotada de esa estructura existe para la misión, cuyo fin es la perfecta comunión de los hombres con Dios y entre sí, impetrada por la Iglesia y anticipada por la Trinidad Santa en la cumbre de los sacramentos, la Eucaristía.

Ese «a la vez» de comunidad y estructura, en el que venimos insistiendo, no excluye sólo la prioridad cronológica (primero la comunidad, luego sociedad estructurada), sino la mera yuxtaposición de ambas (la institución o estructura *junto* a la comunidad). Por decirlo con una sola palabra: la Iglesia de Cristo es una comunidad de hombres y mujeres que «nace» estructurada y vive siempre con esa fundamental estructura *divinitus instituta*¹⁶. Esto es lo mismo que decir que ambas —comunidad y estructura— son de origen divino y que lo son como *momentos* de una única realidad, no como magnitudes autónomas y sustantes.

2. La doble dimensión de la estructura fundamental de la Iglesia: dimensión sacramental y dimensión carismática

Esa doble dimensión se basa en el origen cristológico-pneumatológico de la Iglesia. Porque la fundación de la Iglesia y la originación histórica de su estructura —escribí hace unos años— «es el resultado de los actos de Cristo —sea en su fase histórica sea en su fase exaltada—, pero también de la acción «co-instituyente» del Espíritu Santo (la expresión

¹⁶ «Ecclesia non existit nisi ut Ecclesia structura praedita» (COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de Ecclesiologia*, Città del Vaticano 1985, p. 42).

es de Y. Congar)»¹⁷. Después expondremos despacio el contenido de cada una de esas dimensiones. Ahora adelantamos el siguiente cuadro en orden a la comprensión de esa estructura fundamental:

a) Estructura y sacramentos

— Jesús, durante su vida histórica que culmina en la Cruz, llama y congrega a la comunidad de sus discípulos; de entre ellos elige a los Doce, con los que celebra la Pascua y, muerto y resucitado, les encarga a todos el anuncio del Reino, la misión en todo el mundo;

— Ascendido al Cielo y sentado a la derecha del Padre, en Pentecostés envía a esa comunidad de los discípulos («mi Iglesia») su Espíritu, el Espíritu del Padre y del Hijo, que «pone en marcha» la Iglesia por la Palabra y los Sacramentos y la *re-crea* de continuo tanto en sus miembros como en su esencial forma comunitaria (Iglesia universal e Iglesias particulares);

—La Iglesia-comunión así estructurada, es decir, el *sacramentum salutis*, la *socialis et visibilis compago* de que habla *Lumen Gentium*¹⁸, es asumida a lo largo de la historia por el Espíritu de Cristo para la misión en el mundo a través del ministerio de la Palabra y la celebración de los Sacra-

¹⁷ P. RODRÍGUEZ, *Bases para la consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios*, en *Eclesiología 30 años después*, cit., p. 191. «Lo Spirito è co-istituente della Chiesa» (Yves CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1979, vol. II, p. 12.) «La fundación de la Iglesia presupone el conjunto de la acción salvífica de Jesús en su muerte y su resurrección, así como la misión del Espíritu» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La única Iglesia de Cristo*, 1983, n. 3).

¹⁸ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 8/a.

mentos; y de esta manera, a la vez que incrementa los miembros del Cuerpo y hace crecer su unidad (la *communio*), el Espíritu les asigna «posiciones» y mantiene a la Iglesia en su estructura sacramental.

b) Estructura y carismas

— Pero debe quedar ya al menos indicado que en los sacramentos no acaba el diseño de la estructura fundamental de la Iglesia, porque sobre la comunidad de Jesús Resucitado —así estructurada *sacramentalmente*— el Espíritu de Cristo continúa otorgando sus dones, sus *carismas*, algunos de los cuales pueden incidir en la configuración de la estructura fundamental de la Iglesia;

— Ya hemos aludido a ello en nuestra digresión anterior acerca de las llamadas «estructuras secundarias» de la Iglesia y volveremos sobre el tema en el § 4 de mi Discurso. Pero debe quedar ya asentado que en esa acción del Espíritu, de extraordinaria complejidad, la Iglesia ha discernido desde los primeros siglos, y en el seno mismo de esa estructura fundamental que nos proponemos estudiar, dos modalizaciones permanentes de la *conditio fidelis*, que no son «estructuras secundarias» o meramente jurídicas, sino *fundantes* de dos nuevas «posiciones» de la estructura fundamental de la Iglesia. Me refiero a la condición de «cristiano laico» y a la condición de «religioso». Situaciones, pues, de naturaleza «personal» pero no de origen «sacramental», sino «carismático».

Comencemos, pues, a estudiar ordenadamente estas distintas posiciones eclesiológicas de la estructura.

III. La dimensión *sacramental* de la estructura fundamental de la Iglesia: «*Ecclesia fabricata sacramentis*»

Lo que hemos tratado de decir acerca de la convocación-congregación de la Iglesia por Cristo en el Espíritu Santo, Tomás de Aquino lo expresa de manera lacónica: «la Iglesia se ‘fabrica’ por medio de los sacramentos»¹⁹; es decir, la comunidad que en Pentecostés recibe al Espíritu Santo enviado por Cristo, se mantiene y vive en la historia como Iglesia por los sacramentos que ella misma celebra. Decir esto es la forma eclesiológica de declarar que el originarse permanente de la Iglesia, su mantenerse en el ser, es esa convocación-congregación que acabo de nombrar y que realiza Dios por Cristo en el Espíritu Santo. La realidad Iglesia es, en efecto, re-creada continuamente por la acción trinitaria, que se sirve del «ministerio de la Palabra y de los Sacramentos». La Palabra que convoca y congrega, y los Sacramentos que realizan lo así anunciado, son radicalmente acciones divinas, que tienen a Cristo mismo en cuanto hombre como sujeto, el cual, por la misión del Espíritu, asocia a la Iglesia *sacramentaliter* (significativamente e instrumentalmente) para que se dé en la historia, como he dicho antes, la continua convocación-congregación que es la Iglesia dotada de su estructura fundamental.

Por otra parte, la respuesta humana a la acción trinitaria y eclesial de la predicación y los sacramentos es la

¹⁹ «Per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse *fabricata Ecclesia Christi*» (*Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 2, ad 3). «ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur» (*Super Sent.*, lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 1 co).

fe, la «fides quae per caritatem operatur» de Gal 5,6, y con ella, esos mismos sacramentos (de la fe) en cuanto que piden en su celebración la colaboración del hombre. De esta manera, los hombres «viven» en la Iglesia por los sacramentos y, en el mismo momento, se «sitúan» en la estructura de la Iglesia; y, a la vez, por esas mismas acciones sacramentales, la Iglesia se re-constituye de continuo en su ser de Iglesia (*communio*) y se mantiene, por tanto, como Iglesia para la misión (*sacramentum*).

Este carácter simultáneo e inseparable que, como vemos, tienen en el diseño histórico de Dios la *communio* y el *sacramentum*, son afirmados por el Concilio Vaticano II en esta densa expresión: «la índole sagrada y orgánicamente estructurada de la comunidad sacerdotal»²⁰, que pasa a ser normativa para nuestro Discurso.

Pero hay que dar un segundo paso en el análisis de la dimensión sacramental de la estructura. Así como los hombres y mujeres convocados toman «posición estructural» en la Iglesia por los sacramentos (Bautismo y Orden), la «comunidad sacerdotal» de los así convocados, dondequiera que celebra la Sagrada Eucaristía (Iglesia local), se hace misteriosa «comunión» universal de todos los creyentes con Dios en Cristo por la acción del Espíritu Santo (Iglesia universal). De esta manera podemos ya nombrar los cuatro «elementos» que constituyen el «fondo» de esa estructura «fundamental» —a saber, *conditio christifidelis*, *Sacrum ministerium*, *Ecclesia particularis*, *Ecclesia universalis*— y que corresponden, *sustancialmente*, a estos dos binomios de origen «sacramental», que anoto brevemente.

El primer binomio, que es el radicalmente fundante de toda la estructura, cualifica *directamente* a las «personas de

²⁰ «indoles sacra et organice exstructa communitatis sacerdotalis» (CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 11/a).

la comunidad-Iglesia» a través del sacramento del Bautismo (y la Confirmación) y del Orden sagrado y, así, las sitúa en la estructura; estamos ante las condiciones o posiciones de «fiel cristiano» y de «ministro sagrado», cuya interrelación dinámica origina, como veremos, el vivir sacerdotal de la comunidad. Llamamos, a este doble elemento, nivel *sacramental-personal* de la estructura fundamental de la Iglesia.

Inmanente a esa dinámica sacerdotal de la Iglesia es el segundo binomio, cuya cumbre es la celebración de la Eucaristía, que expresa, en cuanto acontecimiento sacramental, el ser mismo de la Redención y de la Iglesia, como ha subrayado con acierto la llamada «eclesiología eucarística»²¹. Corresponde este binomio a la doble forma que toma en la historia la única Iglesia: «Iglesia particular (o local)» e «Iglesia universal»²².

En contraste con el primer binomio, este doble elemento de que ahora hablamos cualifica no a «las personas de la comunidad» sino a la «comunidad de las personas», a la «comunidad de los cristianos», a la Iglesia en su forma «universal» o en su forma «particular». Por eso, en este contexto de reflexión llamo, a este doble elemento, nivel

²¹ Vid. la obra clásica de H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris 1944. También, entre tantos, J.-M. R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992 y P. MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edimburgh 1994, reimpresión 1996.

²² Vid. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Pamplona, 2ª ed., 1986, cap. IV: «Iglesia universal e Iglesias particulares», pp. 140-186.

sacramental-ecclesial de la estructura fundamental de la Iglesia. Bien entendido que, como antes dije, este segundo nivel surge y se configura a partir de la dinámica sacerdotal del nivel primero, que pasamos inmediatamente a estudiar.

1. Nivel «sacramental-personal» de la estructura fundamental de la Iglesia: «Fieles» y «Ministros sagrados»

La más originaria acción estructurante acontece, como hemos dicho, por la celebración de los sacramentos que dan una participación en el sacerdocio de Cristo: el Bautismo (y la Confirmación), por una parte, y el Orden sagrado, por otra, que confieren, respectivamente, el «sacerdocio común de los fieles» y el «sacerdocio ministerial»²³. Surgen así los dos elementos radicales de la estructura fundamental de la Iglesia, que llamamos «*conditio christifidelis*» y «*sacrum ministerium*», o sea, «fieles cristianos» y «ministros sagrados», o en los términos de Ricardo Blázquez, «fraternidad cristiana» y «ministerio ordenado»²⁴. Merece la pena considerarlo con un cierto detenimiento.

a) Bautismo (y Confirmación) y Orden, sacramentos originantes

El Bautismo crea la cualidad de miembro del Pueblo de Dios, de cristiano (*christifidelis*), y hace aparecer la Iglesia-comunidad en su condición definitoria: reunión o congregación de los fieles cristianos (*congregatio fidelium*). Del Bautismo surge, en efecto, la más primaria y sustante posición estructural en la Iglesia, la condición de cristiano,

²³ Sin olvidar, como recordó el Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 29/a), que los Diáconos reciben la imposición de las manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium»; al ministerio sagrado, se entiende.

²⁴ R. BLÁZQUEZ, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado...*, cit. pp. 45-80.

que pasa a ser la base y el soporte inalterable de las posteriores posiciones estructurales. En efecto, antes de cualquier otra distinción de funciones y responsabilidades, de estados y condiciones, se da en la Iglesia la igualdad originaria de todos los fieles, hombres y mujeres, que surge de la llamada de Dios en el Bautismo: es el plano elemental y escatológico de la *vocación cristiana, de la fraternidad y comunión de los cristianos*²⁵. La «posición» eclesial que brota del sacramento de la Confirmación prolonga y refuerza la que surge del Bautismo.

Pero, desde el origen, en el seno del pueblo de Dios, algunos de esos fieles cristianos son llamados por Cristo para ejercer un ministerio peculiar, el «sagrado ministerio». Digámoslo con las palabras del Concilio: «El mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, 'en el que no todos los miembros tienen la misma función' (Rom 12, 4), a algunos entre ellos los constituyó ministros, que en la *sociedad de los fieles* poseyeran la *sagrada potestad del Orden* para ofrecer el Sacrificio y perdonar los pecados, y ejercieran públicamente el *oficio sacerdotal* en el nombre de Cristo en favor de los homb;res»²⁶. A través del sacramento del Orden, que les capacita para actuar *in persona Christi*²⁷, Cristo configura el elemento *jerárquico* de la estructura fundamental de la Iglesia. Ya se ve que, desde el punto de vista del análisis primario de la estructura, el «sagrado minis-

²⁵ Vid. J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana*, Madrid 1960.

²⁶ CONC. VAT. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2/b:

²⁷ L. SCHEFCZYK, *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, en «Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie», Einsiedeln 1977, pp. 367-386.

terio» abarca toda la realidad diaconal, presbiteral y episcopal de la Iglesia y, por supuesto, el servicio propio del Obispo Sucesor de Pedro. Este nuevo elemento de la estructura —a su vez internamente estructurado— es el que hace que la comunión que es la Iglesia sea no sólo *comunión de los fieles*, sino también y a la vez *comunión jerárquica*.

Algo ya dicho debe ser ahora subrayado: los sacramentos que originan el nivel personal de la estructura son precisamente los que, según la expresión clásica, «imprimen carácter» y dan una participación en el sacerdocio de Cristo. Lo cual pone de relieve cómo el primer nivel de la estructura fundamental de la Iglesia presenta los distintos elementos y funciones de la sociedad eclesial estructurándose como radicalmente sacerdotales. Y esto, de tal manera que, volviendo a la fórmula del Concilio Vaticano II arriba citada, la Iglesia es, toda ella, una «comunidad sacerdotal».

b) Cristificación de la estructura fundamental de la Iglesia

Por eso la Iglesia, tanto en su estructura como en su ser profundo (comunión), ha de ser entendida desde el misterio del Verbo Encarnado; no sólo por su relación genético-histórica, sino en cuanto que es en sí misma un misterio de «cristificación» en el Espíritu, por el que la Iglesia se constituye en Cuerpo de Cristo. Pero Cristo, en su humanidad, por la unción del Espíritu que acontece en la misma unión hipostática, es esencialmente el Mediador único entre Dios y los hombres, el Sacerdote eterno, que ofrece el Sacrificio de esta Nueva Alianza, cuyo fruto es la Iglesia.

El Concilio Vaticano II ha ligado esta misión salvífica de Cristo a su triple condición mesiánica de sacerdote, profeta y rey y ha visto la estructura de la Iglesia fundada en esta realidad *personal*: la participación sacramental de los cristianos en ese triple *munus* de Cristo en orden a hacer

actual en el mundo la misión salvífica del Señor. El «culto» que la Iglesia ofrece al Padre, la «palabra» de salvación que en ella se anuncia y la *exousía*²⁸ o *potestad sagrada* que la dirige y gobierna son tres funciones que no se pueden distinguir adecuadamente entre sí, pues forman, como dijo Karol Wojtyła, un «complejo orgánico»²⁹ radicado en la unidad de Cristo. Por estar su centro ontológico en el único Mediador, su núcleo más profundo es el sacerdocio (ontológico) de Cristo, que se despliega en esas tres dimensiones de su actividad salvífica: cultural, profética y regia³⁰.

De ahí que, análogamente, deba decirse lo mismo de la Iglesia, comunidad sacerdotal por razón del ser sacerdotal de su Cabeza y de las *personas* que integran su Cuerpo. Esa realidad sacerdotal —en su triple *munus*— se da en la Iglesia, como decíamos, por el Bautismo con la Confirmación y el Orden sagrado. Los «fieles» y los «ministros sagrados» están operativamente cualificados para colaborar con la acción salvífica de Cristo a través de la doble magnitud que la Iglesia llama «sacerdocio común de los fieles» y «sacerdocio ministerial», que surgen de esa donación *sacramental* del Espíritu³¹. De esta manera, tanto el «vivir redimido» de la

²⁸ «Se me ha dado todo poder (*exousia, potestas*) en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18).

²⁹ K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, Madrid 1982, p. 178.

³⁰ A. VANHOYE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinctions et rapports*, en «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1975) 193-207; J. GALOT, Jean Galot, *Sacerdote en nombre de Cristo*, Toledo 1990, pp. 47-48 y 63-69.

³¹ En este sentido, es importante notar que, aunque el Concilio no lo haya afirmado expresamente, responde a la eclesiología del Vaticano II el

Iglesia —existencia cristiana—, que se plenificará en el Reino consumado, como la estructura de que está dotada —mientras camina en la tierra— para ser instrumento de redención, aparecen, en la economía histórica de la salvación, como la manifestación de esa cristificación radical de los cristianos que es obra del Espíritu.

Pasemos, pues, a describir estas dos primarias «posiciones» de la estructura de la Iglesia.

c) El «christifidelis» y su condición sacerdotal

Como es sabido, el cap. II de la Constitución *Lumen Gentium*, titulado «De Populo Dei», es el lugar determinante del Concilio Vaticano II para la comprensión de la estructura de la Iglesia histórica, es decir, para entender teológicamente cómo el misterio de la Iglesia se hace sacramento de salvación. En los números 9 a 13 encontramos el núcleo de esa teología.

Allí, lo que aparece en primer lugar es la «nueva criatura», es decir, los hombres y las mujeres redimidos por Cristo, transformados en hijos de Dios por la fe y el Bautismo, fortificados en su ser cristiano por la Confirmación, ofreciéndose con Cristo al Padre en el Sacrificio eucarístico y alimentando su vida nueva con el Cuerpo y la Sangre del Señor. La profunda antropología cristiana que allí se contiene pone ante nuestros ojos la radical condición cristiana, la vocación cristiana *simpliciter*, la nueva criatura en Cristo, como dije antes. Por decirlo gráficamente, allí aparece el «común denominador» de los diversos «numeradores» que pueden darse y se dan de hecho en el Pueblo de Dios.

que la distinción entre «sacerdocio común de los fieles» y «sacerdocio ministerial» incluya también la doble forma de darse en la Iglesia la participación en los otros dos *munera* de Cristo: el regio y el profético.

A ese común denominador lo llama el Concilio Vaticano II con una expresión bien precisa: *christifidelis* ³², que podemos traducir por fiel cristiano o, sencillamente, cristiano, discípulo de Cristo, fiel de Cristo, etc. El *christifidelis* de *Lumen Gentium* incluye a todos los miembros de la Iglesia, laicos, ministros sagrados y religiosos. Esto lo expresaba con toda la claridad deseable Agustín de Hipona en un célebre texto recogido por la citada Constitución, en el que no me parece impropio detenernos: «Cuando me atemorizo pensando en lo que soy *para vosotros*, me llena de consuelo lo que soy *con vosotros*. Porque para vosotros soy el Obispo, con vosotros soy un cristiano; aquél es el nombre de mi ministerio, éste es el nombre de la gracia; aquél señala mi responsabilidad, éste es mi salvación» ³³.

Aquí tenemos, en efecto, condensada, toda la teología del Vaticano II sobre el tema. San Agustín designa la condición de miembros del Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo con la palabra «cristianos» y él se incluye gozosamente dentro de ella. Con vosotros —es decir, en el nivel de lo que Agustín llama *nomen gratiae*, que es el nivel del cap. II de

³² La teología del Concilio Vaticano II tiene en el concepto de «*christifidelis*» uno de sus puntos neurálgicos, más radical y abarcante que el de «laico». Páginas ya clásicas sobre el tema son estas de A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona, 3ª ed. 1991.

³³ «Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim episcopus, vobiscum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis» (San AGUSTÍN, *Sermo 340*, 1; PL 38, 1483. Citado en CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 32/d).

Lumen Gentium—, yo soy un cristiano, un *christifidelis*, es decir, un miembro del Pueblo de Dios. San Agustín no es un laico, sino un ministro del Señor, un Obispo. Pero es un hombre cristiano. Y, permaneciendo un fiel cristiano, es, a la vez, para los demás fieles, un Obispo; para los de Hipona, «el» Obispo: *vobis Episcopus*. Con ello no sólo no *deja* su condición de cristiano para *adquirir* la de Obispo, sino que precisamente aquélla es la condición de posibilidad de ésta. Antes dijimos que la «posición» de cristiano es inalterable. El Obispo Agustín es, sencillamente, un cristiano que es Obispo.

Ya se ve por lo dicho que la palabra *christifidelis* puede ser tomada en una doble acepción. Designa, por una parte, la «novedad cristiana»: la *conditio* o *status* propio de los cristianos en contraste con el de los demás hombres. El lenguaje clásico tiene aquí un rigor teológico inapelable: hablamos de los *fieles* en contraste con los *infieles*. Ante los demás hombres, por tanto, un cristiano —sea sacerdote, laico o religioso— es, ante todo, eso: un fiel cristiano, un miembro de la Iglesia de Cristo. Es la identidad profunda que se origina en la vocación bautismal, y que San Pablo describe con estas palabras: «El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en Él, antes de la creación del mundo, para ser santos y limpios en su presencia por el Amor; eligiéndonos de antemano para ser hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado» (Eph 1, 3-6).

Pero, *ad intra* de la comunidad cristiana, con la palabra *christifidelis* nombramos el primer «elemento», la más originaria «posición» que se da en la estructura fundamental de la Iglesia. Sobre ella y a partir de ella se construye todo el despliegue de la estructura de la Iglesia-sacramento. Designa

«el sustrato común a todos los miembros de la Iglesia»³⁴, su ontología radical, cualquiera que sea la ulterior posición estructural que cada cristiano ocupe en la Iglesia *organice exstructa*, es decir, independientemente de su condición ministerial, laical o religiosa. Este sentido es el que tiene la expresión en *Lumen Gentium*, n. 11, por ejemplo: «christifideles omnes, cuiusque conditionis ac status...»³⁵.

El sujeto humano, hombre o mujer, al recibir por el Bautismo esa participación en el sacerdocio de Cristo que la Iglesia llama «sacerdocio común de los fieles», queda situado en esa radical «posición» de que hablamos y, al ejercerlo — siempre y cualquiera que sean sus ulteriores posiciones estructurales—, da a Dios el culto de la existencia cristiana y contribuye a la misión de la Iglesia en el mundo.

El hecho y el contenido de ese sacerdocio común de los cristianos está descrito por el Concilio Vaticano II con estas palabras: «Cristo, Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cfr. Hebr 5, 1-5), a su nuevo pueblo 'lo hizo reino y sacerdotes para Dios, su Padre' (cfr. Apoc 1, 6; 5, 9-10). Los bautizados son consagrados como casa espiritual y

³⁴ A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos, cit.*, p. 38 nota 36.

³⁵ El concepto pasará, en su doble valencia, al canon 204 § 1 del CIC, con el que comienza el libro *De populo Dei*: «Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam uniuscuiusque conditionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedit». Ha podido decirse con razón (E. CORECCO, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, en «La Scuola Cattolica» 112 [1984] 200) que el concepto de «christifidelis» protagoniza el nuevo Código de Derecho Canónico.

sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cfr. 1 Petr 2, 4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabanza a Dios (cfr. Act 2, 42-47), han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cfr. Rom 12, 1); han de dar testimonio de Cristo en todo lugar, y, a quien se la pidiere, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (cfr. 1 Petr 3, 15)»³⁶.

Quedémonos aquí por el momento y pasemos a considerar la otra forma de participación en el sacerdocio de Cristo —el sacerdocio ministerial—, que corresponde al segundo elemento *sacramental-personal* de la estructura originaria de la Iglesia: el sagrado ministerio.

d) El «sacrum ministerium» en la estructura de la Iglesia

Este nuevo paso es el que podemos expresar con unas palabras tomadas del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 2/b: «El mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, ‘en el que no todos los miembros tienen la misma función’ (Rom 12, 4), de entre ellos a algunos los constituyó ministros, que en la *societas fidelium* poseyeran la *sacra potestas Ordinis*, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y ejercieran públicamente el *officium sacerdotale* en el nombre de Cristo en favor de los hombres».

Ya lo habíamos visto a propósito del Obispo Agustín de Hipona: de entre los *fieles*, algunos son *ministros*. Tocamos

³⁶ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 10/a. Vid. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. II, Barcelona 1968, 175-200. El comentario de Philips al texto conciliar tiene, con el paso de los años, una autoridad creciente.

aquí un punto esencial de la comprensión católica de la estructura fundamental del *sacramentum salutis*: la existencia en la Iglesia, por institución que arranca del mismo Señor Jesús, de un ministerio sagrado de naturaleza sacerdotal, conferido por Jesús a los Apóstoles, que se transmite por medio de un específico sacramento —el sacramento del Orden— y recae sobre algunos fieles que pasan de este modo a ser los «ministros sagrados»³⁷.

No vamos a detenernos en esta decisiva afirmación eclesiológica³⁸. Tan sólo debemos considerar lo que es inmediatamente necesario para nuestro propósito.

Ante todo, que el sagrado ministerio comporta una nueva manera de participar en el sacerdocio del único Sacerdote, Cristo. Esa nueva manera determina el *proprium*

³⁷ Vid. CONC. TRID., *sess. XXIII, Decr. de Sacram. Ordinis*, DS 1763-1778; todo el cap. III de la Const. *Lumen Gentium*; y el documento *El sacerdocio ministerial* del Sínodo de los Obispos de 1971, parte I, n. 4 (Salamanca 1972, pp. 23-25). Vid. también J. RATZINGER, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, en «Catholica» 17 (1963) 165-179.

³⁸ Vid. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Pastores dabo vobis*, 25-III-1992, de la que son estas palabras: «El conocimiento recto y profundo de la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial es el camino que es preciso seguir, y que el Sínodo ha seguido de hecho, para salir de la crisis sobre la *identidad sacerdotal*». «Esta crisis —decía en el Discurso al final del Sínodo— había nacido en los años inmediatamente siguientes al Concilio. Se fundaba en una comprensión errónea, y tal vez hasta intencionadamente tendenciosa, de la doctrina del magisterio conciliar». En aquellos años fue luminoso el documento *Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt*, 11-XI-1969 (edición española: CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal*, Salamanca, 1971). Me expresé sobre el tema en mi *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1971, cap. IV: «El ministerio eclesiástico en el seno de la Iglesia, Pueblo de Dios», pp. 173-220.

de obispos y presbíteros: la «re-praesentatio Christi Capitis»³⁹. Eso es lo característico de su posición estructural en el *Sacramentum Ecclesiae*, y, en consecuencia, lo peculiar de su servicio. En palabras del Concilio: «En los obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo, nuestro Señor, Pontífice Supremo, está presente entre los fieles»⁴⁰. «Los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote, de tal forma que pueden obrar *in persona Christi Capitis*, en la persona de Cristo, Cabeza»⁴¹.

Esta consagración sacerdotal de los ministros arranca de la de los Apóstoles. San Pablo, en efecto, entendía el ministerio propio de los Apóstoles como una acción de naturaleza sacerdotal: «ministros de Cristo Jesús en medio de las naciones, ejerciendo el *sagrado* ministerio del Evangelio de Dios, para que la *oblación* de las gentes sea agradable, *santificada* por el Espíritu Santo» (Rom 15, 3)⁴².

En síntesis: el binomio «fieles / ministros» constituye el nivel más primario —*nivel sacramental-personal*— de la estructura de la Iglesia fundada por Cristo, que es una estructura sacerdotal, cuya dinámica —*vida santificada y misión apostólica*— resulta de la interrelación entre ambas

³⁹ Vid. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 6ª ed., 1991, pp. 109-112, donde se comenta la expresión «in persona Christi Capitis agere», del Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2/c. Juan Pablo II se ocupó abundantemente del tema en sus Cartas del Jueves Santo a los presbíteros.

⁴⁰ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 21/a.

⁴¹ CONC. VAT. II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, 2/c.

⁴² Vid. H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes in Neuem Testament*, en «Theologie und Philosophie», 44 (1969) 161-180. Según Schlier, el apostolado es, para san Pablo, un ministerio y una obra sacerdotal; en el Nuevo Testamento se hallan los elementos fundamentales que permiten atribuir a dicho ministerio el carácter sacerdotal.

posiciones estructurales, entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, descritos en el n. 10 de *Lumen Gentium*.

e) La diferencia entre ambas posiciones estructurales

Pero esta inmanente interrelación entre ambas magnitudes presupone una conciencia clara de su diferencia, que la Const. *Lumen Gentium* expresó de esta manera: «El sacerdocio común de los fieles, y el sacerdocio ministerial o jerárquico, están ordenados el uno al otro, aunque su diferencia es esencial y no sólo en grado; ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo»⁴³. El Concilio Vaticano II expresa así una convicción unánime de la fe católica: ambas formas de participación del sacerdocio de Cristo difieren *essentia et non gradu tantum*. Esta expresión ha dado lugar a prolijas discusiones, sobre todo en el intento de explicar metafísicamente qué sean aquí *esencia y participación*⁴⁴. Entiendo que el Concilio mismo interpreta la expresión *essentia non gradu tantum* cuando inmediatamente dice, como hemos visto, que eso es así *porque* cada una de esas formas *suo peculiari modo* participan del único sacerdocio de Cristo: cada una «de una manera peculiar».

⁴³ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 10/b. Vid. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1544-1553.

⁴⁴ Cfr. A. FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial*, en «Revista Española de Teología» 36 (1976) 329-347; y A. VANHOYE, *Sacerdoce común... cit.*, 193-207.

Estimo que esto significa: Primero, que, en cuanto participaciones, son ambas originarias: no derivan la una de la otra ni son reductibles la una a la otra ⁴⁵. Segundo, que son esencialmente complementarias: realizan la operatividad de la estructura fundamental de la Iglesia precisamente en su *interrelación*; de ahí que el *ad invicem ordinantur* del texto conciliar no tenga primariamente un contenido moral y jurídico, de buena ordenación de la vida eclesial, sino que expresa el *por qué* profundo —el sentido salvífico— de aquella diferenciación esencial: la manera teológica del ser sacerdotal de la Iglesia como un todo, como *communitas sacerdotalis*.

Esa diferencia esencial y esa mutua ordenación expresan el misterio de la Iglesia como cuerpo (sacerdotal) de Cristo (sacerdote) y, en consecuencia, la naturaleza y el modo propio del culto cristiano ⁴⁶. Cristo, con los actos concretos e históricos de su vida, que culminan en el misterio pascual, es el sacerdote y la víctima eternamente grata a Dios Padre. Sólo Él, el Hijo de Dios hecho hombre, «el hombre Cristo Jesús», es el «único Mediador entre Dios y los hombres», como dice la primera carta a Timoteo (2, 5). El sacerdocio común de los fieles significa una participación, que Cristo da a los suyos, de ese sacerdocio. Por ella los creyentes ofrecen sus vidas —«sus cuerpos», dice San Pablo con profunda expresión (Rom 15, 1)— como hostias vivas, santas, agradables a Dios ⁴⁷. El

⁴⁵ Sólo a través de la operatividad propia de cada una de ellas el sacerdocio único de Cristo despliega toda su fuerza salvífica en la historia: lo que en Cristo es uno, en la Iglesia se da en modalidad doble.

⁴⁶ P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, Madrid 2007, cap. 6: «Teología del culto cristiano», pp. 203-229.

⁴⁷ Los fundamentos bíblicos del sacerdocio común de los fieles han sido rigurosamente estudiados por A. FEUILLET en *Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés (1 Pet 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament*, en «Nouvelle Revue Théologique»

sacerdocio común de los fieles es un sacerdocio «existencial»⁴⁸, cuyo ejercicio consiste primariamente en la santificación de la vida real cotidiana. Son, en efecto, los actos concretos del hombre cristiano los que se transforman en las «hostias espirituales» de que habla San Pedro (1 Pet 2, 5), actos que despliegan la consagración de todo el ser del cristiano, de su «cuerpo» en el sentido paulino.

Pero esto obliga a considerar de nuevo el *proprium* del «sacerdocio ministerial o jerárquico», su insoslayable necesidad y su irreductibilidad al sacerdocio común. La *congregatio fidelium* no se autodona la salvación que debe testimoniar, ni genera la Palabra y el Sacramento que salvan, sino que sólo Cristo es el que salva. Por eso, los cristianos sólo pueden ser hostias vivas «recibiendo» de Cristo en el hoy de la historia la fuerza de su palabra y de su sacrificio, que Él ofreció al Padre en la Cruz *semel pro semper*. Pues bien, el sacerdocio ministerial, en la economía de la gracia, es —valga la expresión— el «invento» divino por el que Cristo, exaltado a la derecha del Padre, entrega *hoy* a los hombres su palabra, su perdón y su gracia. Esta es la razón de ser del sagrado ministerio: constituir el signo e instrumento infalible y eficaz de la presencia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo, *en medio de los fieles*⁴⁹.

96 (1974) 704-728; y en *Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse*, en «Revue Thomiste» 75 (1975) 40-66.

⁴⁸ En este sentido, San Josemaría pudo decir que el cristiano ha sido constituido por Dios «sacerdote de su propia existencia» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 96).

⁴⁹ Como ha escrito A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, cit., pp. 98-99, «Cristo está presente en su Iglesia no sólo en cuanto atrae a sí a todos los fieles, para que en Él y con Él, formen un solo Cuerpo, sino

2. Nivel «sacramental-ecclesial» de la estructura fundamental de la Iglesia: «Iglesia universal» e «Iglesias particulares» ⁵⁰

El binomio «fieles cristianos / ministros sagrados», que acabamos de considerar, representa el nivel más originario y fundante —*sacramental-personal*, decíamos— de la estructura fundamental de la Iglesia de Cristo, que hace de ésta esa «comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada» de que habla el Concilio Vaticano II. La comunidad de personas está, pues, en el seno de ese primer nivel sacramental, lo precede y lo sigue misteriosamente. Nuestro discurso podría continuar describiendo la dinámica existencial y misionera que es fruto de esa constitutiva interrelación de las dos posiciones personales del primer nivel: sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles ⁵¹. Pero, de suyo, a donde lleva el estudio de esa interrelación es a abordar formalmente el nivel *sacramental-ecclesial* de la dimensión sacramental de la estructura de la Iglesia. Lo llamamos así porque en él vamos a contemplar directamente las formas *fundamentales* que adopta la

que está presente, y de un modo eminente, como Cabeza y Pastor que instruye, santifica y gobierna constantemente a su Pueblo. Y es esta presencia de Jesucristo-Cabeza la que se realiza a través del sacerdocio ministerial que Él quiso instituir en el seno de su Iglesia».

⁵⁰ Sobre el tema es fundamental CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, Roma 28-V-1992. Me permito remitir a mi propio comentario al documento (*La comunione nella Chiesa*, en «Studi Cattolici» 36 [1992] 495-498) y al de R. LANZETTI, *La Iglesia como comunión*, en «Palabra», julio 1992, pp. 66-68. Sobre el fondo teológico del tema vid. J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular*, Pamplona 1990, *passim*.

⁵¹ Pero el tema lo he estudiado ya en otros lugares, a los que remito: *Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial*, en J. PALOS y J. CREMADES (coord.), *Sacerdotes para el Tercer milenio*, Valencia 2002, 91-113.

comunidad-Iglesia en su dimensión espacio-temporal: *communio ecclesiarum*.

Se trata, pues, de ese otro binomio, inmanente al primero, que hace que el *mysterium communionis* se manifieste en la historia humana —Iglesia-sacramento— bajo la doble forma, ya anunciada, de «Iglesia universal / Iglesias particulares». Inmanente, decíamos, para señalar así que la comunidad «Iglesia de Cristo», en esa su doble forma, está ya en el seno de la articulación y consiguiente interrelación sacerdocio común / sacerdocio ministerial, que culmina, como bien sabemos, en la Eucaristía.

a) La doble «forma» de la Iglesia-sacramento

La Iglesia es, ciertamente, el misterio de la unidad de comunión de todos los fieles bajo la *exousía* de Cristo hecha operante por la fuerza del Espíritu Santo en la vida de fe de los cristianos y en el ministerio supremo del Papa y del Colegio Episcopal: así es cómo «el que habita en Roma sabe que también los indios son sus miembros»⁵². Esta es la ecuménica «congregación de los creyentes», la misteriosa *ekklesia* —dispersa en el mundo y siempre congregada en el Señor— de los «que perseveran en la doctrina de los Apóstoles, en la comunión (*koinonìa*) en la fracción del pan y en las oraciones» (Act 2, 42). El artículo del Símbolo Apostólico «creo la santa [*credo sanctam*] Iglesia católica, [es decir,] la comunión de los santos» es el testimonio definitivo de esta originaria realidad⁵³. Cuando el Concilio Vaticano II

⁵² San Juan Crisóstomo, citado en CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 13/b.

⁵³ Vid. J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, 11ª ed., 2005, pp. 275-287.

pone en relación el «único Mediador Cristo» y la «única Iglesia de Cristo»⁵⁴ no hace sino expresar el núcleo de la obra redentora del Verbo hecho hombre.

Pero el Concilio Vaticano II hizo otra decisiva recuperación a la hora de la comprensión teológica del misterio de la Iglesia y de su estructura fundamental. La Iglesia, según el Concilio, no es sólo la universal «congregación de los fieles», sino que es a la vez el «cuerpo de las Iglesias». Esta es la doctrina de *Lumen Gentium*, 23/b, a la que pertenece esta expresión: «el Cuerpo místico es también el cuerpo de las Iglesias»⁵⁵. Es decir, la Iglesia fundada por Cristo no reúne sólo la multitud ecuménica de los fieles bajo la autoridad suprema del Papa y del Colegio Episcopal, sino que esos fieles son convocados y congregados en las Iglesias particulares, presididas por los Obispos, y la comunión de esas Iglesias constituye la Iglesia de Cristo, la Iglesia de Pentecostés⁵⁶. Pues bien, el «misterio» de cada

⁵⁴ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 8/a-b.

⁵⁵ Vid. E. CORECCO, *Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II*, en «Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio...», cit., pp. 81-100. «La Iglesia, que al nivel ontológico es una *communio cum Deo et hominibus*, al nivel estructural de la constitución es una *communio ecclesiarum*» (E. CORECCO, *Sinodalità*, en «Nuovo Dizionario di Teologia», Roma 1972, p. 1484). Esto es así porque la *communio Ecclesiarum* tiene elementos estructurales propios al servicio de la comunión: Papa y Colegio. Concretamente, la potestad «propia, ordinaria e inmediata» con la que los Obispos rigen sus Iglesias particulares, dice interna relación a la Autoridad suprema de la Iglesia, a la que compete moderar su ejercicio y circunscribirlo dentro de ciertos límites, «intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium» (CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 27/a). Vid. la citada Carta *Communio notio*, cap. III, nn. 11-14.

⁵⁶ La manera de expresarlo Tertuliano sigue siendo paradigmática: «Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes» (*De Praescriptione haereticorum*, 20, 7-8; PL 2, 32).

Iglesia particular en el seno de la Iglesia universal radica precisamente en esto: en que siendo «particular», «parte», «*portio*», «en ella verdaderamente está presente y actúa (*inest et operatur*) la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica» ⁵⁷.

Gérard Philips, que fue secretario de la Comisión conciliar que redactó la Constitución sobre la Iglesia, demostró con argumentos concluyentes tomados de la Tradición —desde el Nuevo Testamento hasta el Vaticano II— que la Iglesia particular, en su contenido teológico, pertenece a la *divina institutio* de la Iglesia fundada por Cristo ⁵⁸. Podemos decir en consecuencia que esa mutua implicación o «mutua interioridad» de Iglesia universal e Iglesias particulares es algo constitutivo del misterio de la Iglesia aquí en la tierra. Esto que digo —este carácter originario de la doble forma Iglesia universal/Iglesias particulares— hay que entenderlo con rigor teológico: la conciencia de la «estructura originaria» de la Iglesia, de origen sacramental, se abre paso en la experiencia y en la inteligencia cristiana al compás de la expansión del Cristianismo a partir de Pentecostés; lo cual es especialmente manifiesto en lo que se refiere a la conciencia de la «doble forma» en que se da la comunidad cristiana, la Iglesia.

⁵⁷ CONC. VAT. II, Decr. *Christus Dominus*, 11/a.

⁵⁸ «Particulares vero Ecclesiae, saltem episcopales seu dioeclesanae, in quibus praesens et activa adest Ecclesia universalis, et quae suo modo catholicitatem et universalismum Ecclesiae manifestant, secundum traditionem pertinent ad institutionem iuris divini» (G. PHILIPS, *Utrum Ecclesiae particulares sint iuris divini an non*, en «Periodica de re morali, liturgica et canonica» 58 [1969] 143-154).

Pues bien, en esa conciencia histórica, esa doble «forma» de darse la Iglesia no es nunca la alternativa Iglesia particular o Iglesia universal, sino la afirmación simultánea de ambas: sencillamente, de la Iglesia, que, según la tradición de la fe, es una y única, y a la vez *un* «cuerpo de Iglesias», o, quizá mejor, «*el* cuerpo de las Iglesias»⁵⁹. No vayamos adelante sin dejar apuntada la gran trascendencia que tiene para el ecumenismo el reconocimiento de este segundo nivel de la estructura fundamental de la Iglesia.

Si consideramos —que es lo que ahora nos interesa— este que he llamado nivel *sacramental-eclesial* de la estructura fundamental («Iglesia universal/Iglesias particulares») en relación con aquel otro nivel, radical y sustante («fieles/sagrado ministerio»), se nos aparece con toda claridad que este primer binomio presta efectivamente su potencia y su dinámica a aquella doble manifestación de la Iglesia de Cristo. Tanto la Iglesia universal como las Iglesias particulares son Iglesia de Cristo porque están constituidas «estructuralmente» por la articulación comunitaria e institucional de la multitud de los fieles y de los ministros sagrados. La comunidad cristiana, en su sentido más originario, está siempre estructurada así.

b) Iglesia universal e Iglesias particulares: Papa, Obispos, Colegio Episcopal

Al hablar ya en este segundo nivel sacramental, se hace preciso decir muy expresamente que la magnitud «sagrado ministerio», que adviene por el sacramento del Orden, tiene, a su vez, una interna articulación, que Vds. conocen perfectamente, y que Benedicto XVI expuso hace unos meses comentando las epístolas pastorales de San Pablo, con

⁵⁹ Vid. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, cit., p. 152.

ocasión del Año paulino ⁶⁰. El sacerdocio ministerial, por la Sucesión apostólica, ofrece su expresión plena en la «posición» de los Obispos, que están puestos por el Espíritu Santo para apacentar la Iglesia de Dios (Act 20, 28) y de ordinario están al frente de las Iglesias particulares ⁶¹. Estamos ante lo que en el lenguaje eclesial se llama con frecuencia la «Jerarquía» de la Iglesia. El Obispo de la Iglesia de Roma, en cuanto Sucesor del Apóstol Pedro, tiene una «posición» peculiar: es la Cabeza del Colegio, es decir, de la peculiar comunión que forman todos los Obispos y es el que preside la Iglesia universal y la comunión de todas las Iglesias ⁶². El Colegio de los Obispos y el Papa, Sucesor de Pedro, que lo preside, son de esta manera los dos momentos característicos del «sagrado ministerio» en el nivel propio de la Iglesia universal.

Los presbíteros, por su parte, «próvidos cooperadores del *Ordo episcoporum*», como recordó el Concilio Vaticano II ⁶³, tanto en la Iglesia universal como en las Iglesias particulares, constituyen en torno a los Obispos el *Ordo*

⁶⁰ Vid. BENEDICTO XVI, *Escritura y Tradición*, Alocución en la audiencia de 28 de enero de 2009.

⁶¹ Vid. A. ROUCO VARELA, *El Episcopado y la estructura de la Iglesia*, en «Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio...», *cit.*, pp. 322-336.

⁶² Inmensa bibliografía. Una breve y profunda descripción de la progresiva autoconciencia de la Iglesia antigua sobre el doble polo Obispo de Roma y comunión de Obispos, en L. HERTLING, *cit.*, pp. 32-57. Para el tema en perspectiva estructural, vid. R. LANZETTI, *El ministerio papal en el 'corpus ecclesiarum'*, en «Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio...», *cit.*, pp. 337-357.

⁶³ CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 28/b.

presbyterorum, el gran cuerpo sacerdotal y ministerial, que es la «posición» que la muchedumbre de los fieles «experimenta» en la vida cotidiana como expresión del elemento estructural de la Iglesia que hemos llamado «sagrado ministerio». La «comunidad cristiana» —tanto la gran Iglesia como la más pequeña Iglesia local— aparece así como comunidad de fieles cristianos presididos por un Obispo, que los apacienta con la ayuda de los presbíteros (y de los diáconos). Siempre —lo mismo si pensamos en la «Iglesia universal» como si miramos a las «Iglesias locales»— estamos ante la Iglesia como comunidad articulada por el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles.

He aquí cómo se expresa la Const. *Lumen Gentium* a este propósito: «Por tanto, los obispos, junto con sus colaboradores los presbíteros y los diáconos, recibieron el *ministerium communitatis* para presidir en nombre de Dios sobre la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad. Y así como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro, el primero entre los Apóstoles, y se transmite a sus sucesores, así también permanece el oficio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que permanentemente ejercita el orden sagrado de los Obispos. Enseña, pues, este sagrado Sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia»⁶⁴.

Es éste el momento de transcribir el texto conciliar de mayor enjundia teológica que, para la comprensión del ser de la Iglesia particular, nos ha ofrecido el Concilio Vaticano II. Según el Decreto *Christus Dominus*, la Iglesia particular es «una porción del Pueblo de Dios que se confía (*concreditur*) a un Obispo para que la apaciente con la colaboración del

⁶⁴ Ibidem, 20/c.

presbiterio, de forma que, unida (*adhaerens*) a su Pastor y reunida (*congregata*) por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en la que verdaderamente está (*inest*) y actúa (*operatur*) la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica»⁶⁵. He aquí con toda claridad el «misterio» de la Iglesia particular. Previamente y con no menor claridad el Concilio había señalado los tres elementos que componen la realidad *organice exstructa* de esa Iglesia: la «porción» del Pueblo de Dios, el Obispo que la reúne y congrega y el presbiterio que colabora con el Obispo. Sin esto, en rigor teológico, no hay Iglesia particular.

La verdadera naturaleza teológica de la Iglesia particular, y con ella la de la Iglesia universal —podemos decir para concluir el estudio de este segundo binomio—, sólo se hace patente al considerar el doble polo que la sustenta. La Iglesia particular es *Iglesia*, es decir, en ella está presente —*existit, inest, operatur*— la Iglesia una y universal; pero es *Iglesia particular*, es decir, no es sin más la Iglesia universal, sino *parte* de ella, *portio* de esa Iglesia universal que abarca a todas las Iglesias particulares y las reúne en la *communio* a través del Papa y del Colegio Episcopal. Sólo ellos tienen la plenitud participada de la *exousia-diakonia* del Resucitado, en la que se funda la Iglesia. El misterio de la Iglesia particular, en síntesis, es el misterio de la presencia del *todo* en la *parte*, permaneciendo ésta como *parte* del *todo*. Y es que entre la Iglesia universal y la Iglesia particular se da esa

⁶⁵ CONC. VAT. II, Decr. *Christus Dominus*, 11/a. El can. 342 del CIC enumera las actuales figuras *canónicas* de esta realidad *teológica* que es la Iglesia particular descrita en el Decreto Conciliar.

«mutua interioridad» de que hablábamos. Por eso, para la relación Iglesia particular / Iglesia universal vale lo que Congar escribía a propósito de las notas de la Iglesia: que hay entre ellas una especie de «*circuminsessio*», por la que una nota no puede darse ni subsistir sin las otras ⁶⁶. La Iglesia particular tiene todo su sentido en la comunión que es la Iglesia universal, y ésta se hace operante y tangible aquí y ahora en la realidad de las Iglesias particulares. Ponemos así punto final al estudio de los elementos de la dimensión sacramental de la estructura fundamental de la Iglesia, para examinar ya la *dimensión carismática* de esa misma estructura.

IV. La dimensión *carismática* de la estructura fundamental de la Iglesia

La estructura fundamental de la Iglesia, configurada sacramentalmente en esos cuatro elementos hasta ahora estudiados, hace operativa a la Iglesia como *sacramentum salutis*, es decir, en orden a servir la misión salvífica de Cristo. Y eso es así porque la estructura de la Iglesia surge de los sacramentos que dan una participación en el sacerdocio de Cristo. Centrada en la Eucaristía, la dinámica salvífica de la Iglesia-sacramento tiene su base en esa interrelación vital que, por la potencia del Espíritu, se da entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial ⁶⁷.

Pero la estructura fundamental de que nos ocupamos, no es fruto sólo de los sacramentos, sino que en su

⁶⁶ Vid. Y. CONGAR, en *Mysterium Salutis*, IV/1: *La Iglesia*, Madrid 1973, p. 376.

⁶⁷ Los cuatro expresan la interrelación articulada de sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial. Vid. P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007, pp. 115-140.

configuración *divinitus instituta* entran también los carismas del Espíritu, que se proyectan sobre esa interrelación sacramental. Por eso, la última parte de mi Discurso estará dedicada, como antes apuntaba, a esa realidad que el Nuevo Testamento llama «carismas»⁶⁸, para establecer así la *dimensión carismática* de la estructura fundamental de la Iglesia. La Iglesia —no lo olvidemos— es fruto de la doble misión del Hijo y del Espíritu⁶⁹.

1. Conciencia histórica y formas históricas de la estructura fundamental

La variedad y la pluriformidad de los dones del Espíritu Santo, después de Pentecostés, son —junto a la gracia que se nos da en los sacramentos— la gran riqueza sobrenatural de la que vive la Iglesia a lo largo de toda su historia; riqueza que se manifiesta en las múltiples formas de darse y vivirse la *conditio christifidelis* y en la progresiva articulación del *sacrum ministerium*. Multiplicidad y articulación que se

⁶⁸ En otras ocasiones he calificado genéricamente al carisma como quinto elemento de la estructura fundamental de la Iglesia. Pretendo precisar en este Discurso el alcance de mi afirmación. Vid. P. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, en A. ZIEGENAUS-F. COURTH-P. SCHÄFER (hrsg.), «*Veritati catholicae*». *Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, 237-246. Vid. análisis y comentario en R. PELLITERO, *Los carismas en la reflexión contemporánea y su papel en la estructuración de la Iglesia*, en «*Communio et sacramentum*», obra colectiva citada en nota 8, pp. 547ss. También A. CATTANEO, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, Cinisello Balsamo 2007.

⁶⁹ «Cuando el Padre envía su Verbo, envía también su aliento: misión conjunta en la que el Hijo y el Espíritu Santo son distintos pero inseparables» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 689).

proyectan sobre las «formas» Iglesia universal e Iglesia particular, y en variadas formas individuales y comunitarias de vida, en instituciones sociales y en realidades organizativas.

Ya se ve por lo dicho que, a la hora de estudiar la estructura fundamental de la Iglesia, la tarea del teólogo exige conocer la progresiva autoconciencia que la Iglesia, guiada por el Espíritu, va teniendo de su propia estructura fundamental. La teología de la «estructura» de la Iglesia se sitúa, por tanto, en el análisis del caminar histórico-temporal de la Iglesia; concretamente, en la historia de cómo el Señor exaltado, a través de su Espíritu, va haciendo notar a su Iglesia cuál es la estructura del *sacramentum salutis* necesaria para llegar a la definitiva y escatológica «comunidad de los hombres con Dios y entre sí». Dicho de otro modo: el diseño *originario* de la Iglesia, del que la Iglesia vive, se hace patente a la conciencia eclesial sólo *a través de la historia*. Es, pues, en el decurso de la historia cómo realidades siempre presentes en la Iglesia se hacen discernibles con identidad definida.

Esta tarea de identificación teológica afecta tanto a esos «elementos» que son fruto de la donación *sacramental* del Espíritu, como a las «posiciones» que proceden de la acción *carismática* del Espíritu Santo. La eclesiología debe, pues, tratar de identificar qué dones del Espíritu pueden y deben considerarse constitutivos y generadores de «posiciones» en la estructura fundamental del *sacramentum Ecclesiae*. Pero este discernimiento ofrece especial dificultad, pues habrá de hacerse dentro de la polivalente variedad de los carismas, con sus complejas implicaciones de orden social y jurídico.

Es evidente que estamos ante cuestiones teológicas sumamente debatidas. Porque, como vemos, la estructura fundamental de la Iglesia sólo se ofrece a la reflexión del teólogo a través de las «formas históricas» en que se manifiesta su originaria estructura. Podríamos decir que nunca se

da —valga la expresión— en «estado químicamente puro», sino siempre en el seno de una determinada forma de organización histórica; o lo que es lo mismo, se da en cada época como estructura histórica concreta, que expresa sus elementos fundamentales en un determinado nivel de desarrollo, abierto, a su vez, a desarrollos ulteriores ⁷⁰. Y al estudiar esas realidades históricas se advierte también qué conciencia de «estructura fundamental» tenían los cristianos que las estaban viviendo. Es una apasionante y no fácil tarea para los historiadores de la Iglesia y de la teología. Tarea que afecta, como digo a las dos dimensiones de la estructura fundamental, tanto a la dimensión *sacramental* como a la dimensión *carismática* ⁷¹.

En lo que se refiere a la dimensión *sacramental*, el estudio de las fuentes pone de manifiesto una fuerte conciencia, creciente desde la época apostólica, de lo que podríamos llamar «núcleo primario» de esa estructura fundamental, a saber, las posiciones que hemos llamado «fieles» y «sagrado ministerio» y su mutua interrelación centrada en la Eucaristía; cuya celebración provoca, a su vez, la experiencia creciente de las realidades «Iglesia universal» e «Iglesia local». Sin ese núcleo estructural primario, no se

⁷⁰ La Comisión Teológica Internacional, en los citados *Themata selecta de ecclesiologia*, pp. 30-31, ha llamado a estos dos niveles de realidad «essentialis Ecclesiae structura» y «Ecclesiae definita et mutabilis forma» (o «Ecclesiae organizatio»).

⁷¹ El Concilio Vaticano II apunta al núcleo de esa estructura cuando dice que el Espíritu «Ecclesiam diversis donis hierarchicis et charismaticis dirigit ac instruit» (*Lumen Gentium*, 4)

da la Iglesia de Cristo (o se da con una eclesialidad herida, que es el problema que está en la base del ecumenismo ⁷²).

El núcleo sacramental de que hablamos es, precisamente, la base de la continuidad y del desarrollo del *sacramentum salutis* a lo largo de los siglos, desde la pequeña comunidad de Jerusalén en la época apostólica hasta la gran comunión de Iglesias que es la Iglesia mundial que vive en su tercer milenio: como decía Tertuliano *ex una omnes*. Ahí el teólogo se encuentra, por ejemplo, dentro del elemento «sagrado ministerio», con la progresiva conciencia de «posiciones» tan fundamentales como las significadas por el Obispo Sucesor de Pedro y el Colegio Episcopal. «La historia de la Iglesia, desde sus orígenes —escribí hace ya años—, es, bajo este punto de vista, la historia de los desarrollos organizativos y de la adaptación pastoral de los elementos *de iure divino* en función del crecimiento del Pueblo de Dios y como respuesta a las necesidades apostólicas y espirituales que la Iglesia ha debido afrontar, según los tiempos, en el desempeño de su misión salvífica, permaneciendo lógicamente intangibles aquellos elementos esenciales» ⁷³.

Esta presencia de lo histórico es más intensa incluso en lo referente a la *dimensión carismática* de la estructura fundamental. Porque la Iglesia, dotada de esta fuerte conciencia, por su connatural destinación a la misión recibida de Cristo vive en permanente escucha y meditación de la palabra de su Señor y está en las manos del Espíritu

⁷² Para los aspectos ecuménicos de nuestro Discurso es importante la citada eclesiología de A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Madrid 2008; para el punto concreto que ahora tocamos lo es especialmente el último capítulo: «Eclesiología bautismal y eclesiología eucarística» (pp. 639-666).

⁷³ P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, cit., pp. 159-160.

Santo, que es como su alma y que envía sobre ella —sobre «fieles y ministros»— sus carismas ⁷⁴, que la enriquecen; y busca en consecuencia discernir su posible incidencia sobre esa fundamental estructura. La reflexión teológica sobre la estructura fundamental de la Iglesia tiene, pues, que afrontar el «carisma» como realidad estructurante y rastrear en la estructura «elementos fundamentales» de origen carismático.

La dificultad del tema radica, entre otras cosas, en que la palabra carisma, en el uso eclesial generalizado, designa a la vez el don y la acción donante del Espíritu Santo. En este último sentido el carisma trasciende a la Iglesia y a su «estructura», es acción divina, soplo del Espíritu. Bajo esta perspectiva, los carismas están en el *origen* de la estructura pero *no la constituyen*. Son, en cambio, los dones carismáticos los que pueden situarse en el plano eclesial de la estructura. Avancemos por este camino.

2. La «modalización» carismática de la estructura fundamental de la Iglesia

Puede ayudarnos en nuestra tarea volver con el pensamiento a lo que hemos llamado «nivel personal» de la estructura y a su doble elemento, *conditio fidelis* y *sacrum ministerium*. Es decisivo el hecho de que ambas «posiciones estructurales» son de origen sacramental: *surgen* de los sacramentos del Bautismo y del Orden. Pero no son el Orden y el Bautismo: Bautismo y Orden son sacramentos y, en este sentido, acciones, no «posiciones» o «elementos» de la

⁷⁴ La palabra emblemática del Magisterio sobre el tema es CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium*, 12/b.

estructura. En una consideración teológica de la estructura fundamental de la Iglesia, Orden y Bautismo aparecen como las acciones de Cristo *in Spiritu* que, por medio de la Iglesia, confieren la gracia «sacramental» y el «carácter», y así dan origen a esos dos elementos personales de la estructura fundamental: los «fieles cristianos» y los «ministros sagrados». No son la estructura, repito, pero la Iglesia los ha recibido de Cristo, los «posee», es decir, los «celebra» y «administra», vive de ellos y, por ellos, el Espíritu la mantiene en su ser y en su estructura.

Al estudiar «carisma» y «estructura» hay que proceder de manera análoga. Los carismas, en cuanto «actividad» del Espíritu Santo en la Iglesia, son Dios y no Iglesia; no son por tanto «estructura», no son elementos de la estructura: ni de la estructura fundamental (permanente) ni de las estructuras secundarias y derivadas (mudables). En cambio, el don, la realidad carismática *donada*, puede —en analogía a las posiciones de origen sacramental— incidir sobre la dimensión sacramental de la estructura de la Iglesia y contribuir a configurarla. Pero aquí es donde aparece una profunda diferencia teológica con la dinámica estructural de los sacramentos. Éstos son acciones de Cristo que celebra la Iglesia y su efecto configurante se produce *ex opere operato*, según la expresión consagrada en Trento ⁷⁵. En cambio, el carisma es acción de Dios-Espíritu Santo, pero su realidad terminativa (el don) no tiene la misma forma de eclesialidad que el *opus operatum* de los sacramentos; quiero decir, no es plenamente eclesial y configurante de la estructura sino mediante el «discernimiento» de la Iglesia. Se ve la diferencia y la analogía con los sacramentos. La Iglesia —decíamos— «tiene» los sacramentos de Cristo, y entra en su competencia «celebrarlos» y de esta forma se producen los efectos estructurales que hemos estudiado. En cambio, la Iglesia «no

⁷⁵ CONC. TRID., sess. VII, *Decr. de sacramentis*, can. 8 (DS 1608).

tiene» los carismas, son del Espíritu Santo, que los «tiene», si es lícito hablar así, y los da libremente de parte del Hijo. Lo propio de la Iglesia ante los carismas, no es «celebrarlos», sino «discernirlos» y reconocerlos, asistida ciertamente por el mismo Santo Espíritu que los dona. Este es, pues, el esquema: *celebración* de los sacramentos, con sus correspondientes efectos estructurales, *donación* divina y *discernimiento* eclesial de los carismas, con sus eventuales incidencias en la estructura de la Iglesia.

Así como la teología medieval y postridentina consideraba sobre todo los carismas como dones «extraordinarios», la teología de los carismas posterior al Vaticano II se ha detenido casi exclusivamente en lo que podríamos llamar el «actualismo» de los carismas, en el carácter «imprevisible» de la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere; y no ha prestado la necesaria atención a las que podríamos llamar grandes direcciones carismáticas del Espíritu, que tienen efecto permanente y configurador en la estructura. Cuando se procede así, el recurso al carisma, o queda al margen de toda reflexión estructural sobre la Iglesia, o significa en realidad disolver la estructura fundamental de la Iglesia: habría Espíritu, pero no, en rigor, estructura, porque el Espíritu es Dios, no Iglesia. En esta perspectiva, el elemento «ministerio sagrado» se difumina con excesiva frecuencia, pierde su sustancia y se hace relativo y cambiante en función de los carismas, según las épocas y las culturas. La estructura de la Iglesia sería, *tout court*, «una estructura carismática» (Hans Küng). En este contexto decir, por ejemplo, «laico», o decir «religioso» —a veces incluso decir «ministro sagrado»— en realidad es decir nada, nada en la misión del *sacramentum Ecclesiae*.

Este planteamiento de los carismas procede en el fondo de una lectura selectiva y polarizada de los textos paulinos, que pone su atención casi exclusivamente en 1 Corintios 14, con su descripción de la acción carismática en las asambleas litúrgicas. Pero, ya en San Pablo, los carismas no señalan sólo la actividad «puntual» de los cristianos, ni sólo su acción en las reuniones de oración y culto; los carismas configuran también situaciones permanentes del «christifidelis» en el modo de vivir la *totalidad* de su vocación cristiana bautismal. En este sentido, el cap. 7 de la 1 Corintios es decisivo para comprender la dimensión carismática de la estructura de la Iglesia. San Pablo está hablando concretamente del matrimonio y del celibato como determinaciones de la existencia cristiana. El pasaje es de sobra conocido. A Pablo le gustaría que todos fueran célibes, como él. Pero no se trata de opciones humanas: «Cada uno (*ékastos*) —dice el Apóstol— ha recibido de Dios su *propio carisma*, quién de una manera, quién de otra» (1 Cor 7, 7). Es difícil exagerar la importancia de esta declaración del Apóstol en lo que a nuestro tema se refiere.

Ante todo, aparece claro que aquí el carisma no señala una «función» externa, una tarea puntual y transitoria, sino que afecta al núcleo de la existencia cristiana. Por ello mismo, San Pablo entiende que hay carismas que no son impulsos del Espíritu «ocasionales», «actualísticos», «transeúntes», sino que envuelven de manera «habitual, vocacional y definitiva» —podríamos decir— al sujeto, al *ékastos* cristiano. En el caso que San Pablo contempla, aparece incluso como carisma-vocación —don del Espíritu— algo que, en su contenido material, pertenece al orden natural: el matrimonio, que es de suyo una realidad del mundo en cuanto mundo ⁷⁶.

⁷⁶ Ese *carisma* que da al *christifidelis* la vocación cristiana al matrimonio es el que le lleva a celebrar el *sacramento* del matrimonio.

Como vemos, San Pablo, que sabe muy bien que la acción del Espíritu Santo es imprevisible, discierne, sin embargo, en esa acción unas «constantes», unas determinaciones carismáticas *habituales y permanentes* en la dinámica de la Iglesia y de la existencia cristiana. Permanentes en el doble sentido de que comprometen al sujeto de manera total y abarcante y de que son, a la vez, maneras recurrentes de prodigarse el Espíritu, determinaciones carismáticas «constantes» —dije hace un momento— de la misión del *christifidelis* en la Iglesia. Este principio de discernimiento paulino es el que subyace a la identificación histórica que la Iglesia ha hecho en el seno de su estructura *fundamental* de las posiciones de «laico» y de «religioso», a las que volveremos enseguida.

Pero quede claro que la inmensa mayoría de los dones carismáticos no tienen incidencia estructural. Es necesario subrayarlo. De ordinario, por decirlo con los términos de Yves Congar, se mueven en el plano de la «vida», no en el de la «estructura» ⁷⁷. Los múltiples y variados carismas del Espíritu señalan al *fiel cristiano* o al *ministro sagrado* que los recibe aspectos concretos y personalizados de su participación personal en la misión de la Iglesia; son, podría decirse —ya lo hemos apuntado—, aspectos de la «vocación-misión» singular de cada uno dentro de la «posición» estructural que ya tiene ⁷⁸. Los carismas sólo inciden en la

⁷⁷ En *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950. Cfr. Y. CONGAR, *Ministerios y comunión eclesial*, cit., pp. 48-49.

⁷⁸ J. RATZINGER, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in AA.VV., *I movimenti nella Chiesa*, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, p. 26: la Iglesia «non può

estructura fundamental de la Iglesia cuando su realidad es tal que afecta no ya a uno u otro sujeto para determinados servicios, sino a las mismas «situaciones» estructurales de origen sacramental (la «*conditio fidelis*» y el «*sacrum ministerium*»), que vienen teológicamente *modalizadas* y desarrolladas por los dones del Espíritu Santo (carismas).

A efectos de nuestro Discurso es de la máxima importancia subrayar que la Iglesia, asistida por el Espíritu en su discernimiento, se ha hecho consciente de que, desde los orígenes, se han dado dos «modalizaciones», dos formas permanentes de darse la existencia cristiana de los *christifideles*. Me refiero a esas dos grandes direcciones — permanentes en la historia— de la acción configuradora del Espíritu Santo, que son la *condición laical* de los fieles corrientes —los «*christifideles laici*»—, que lleva a asumir la dinámica de las realidades temporales como camino de la misión cristiana en el mundo, y la *condición religiosa* de aquellos fieles, los «religiosos», que ejercitan la misión cristiana separándose del mundo para testimoniar ante el mundo —esta es la paradoja— la pública «profesión», con los votos correspondientes, de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. A ambas «posiciones» estructurales el Concilio Vaticano II dedicó los capítulos IV y VI de la Const. *Lumen Gentium* y sendos Decretos conciliares: *Apostolicam Actuositatem* y *Perfectae Caritatis*. Entiendo que, teológicamente, esas modalizaciones hay que ubicarlas en la estructura fundamental de la Iglesia como «posiciones» de su dimensión *carismática* ⁷⁹. Del tema me

istituire essa stessa semplicemente dei 'funzionari', ma deve attendere la chiamata di Dio».

⁷⁹ Esta propuesta ha sido desarrollada detenidamente por J. R. VILLAR, *Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia*, en R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Madrid 2006, cap. VI, pp. 13-28.

he ocupado ya en otros escritos ⁸⁰. Ahora sólo dos palabras: una a propósito de los «fieles laicos» y otra relativa a los religiosos.

La primera, partiendo de un ya célebre documento de Juan Pablo II que se llama precisamente así, *Christifideles laici* ⁸¹. El Papa dedica un largo espacio a reivindicar para los «laicos» su carácter de «fieles» y a centrar, en consecuencia, su posición eclesiológica en el Bautismo, como los demás fieles: «La novedad cristiana —escribe el Papa— es el fundamento y el título de la igualdad de todos los bautizados en Cristo, de todos los miembros del Pueblo de Dios: ‘común es la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de hijos, común la vocación a la perfección, una sola salvación, una sola esperanza e indivisa caridad’ (*Lumen Gentium*, 32). En razón de la común dignidad bautismal, el fiel laico es corresponsable, junto con los ministros ordenados y con los religiosos y las religiosas, de la misión de la Iglesia» ⁸².

¿Dónde está, pues, el *proprium* de la «posición» estructural de los fieles *laicos* en la Iglesia? Juan Pablo II responde inmediatamente: «La común dignidad bautismal asume en el fiel laico una *modalidad que lo distingue, sin separarlo*, del presbítero, del religioso y de la religiosa. El

⁸⁰ Por ejemplo, *La identidad teológica del laico*, en «Scripta Theologica» 19 (1987) 265-302; reproducido en Ramiro PELLITERO (dir.), *Los laicos en la Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Madrid 2006, cap. VI, pp. 91-126.

⁸¹ JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, después del Sínodo de los Obispos dedicado a estudiar la misión de los laicos en la Iglesia.

⁸² *Christifideles laici*, 15.

Concilio Vaticano II ha señalado esta modalidad en la índole secular: ‘El carácter secular es propio y peculiar de los laicos’ (*Lumen Gentium*, 31)»⁸³. Como vemos, para la Const. *de Ecclesia* y para *Christifideles laici*, el fiel laico no es el «cristiano *sine addito*», el cristiano *tout court*, como en tiempos decía Yves Congar⁸⁴, sino un cristiano sobre cuya condición bautismal se da con una específica *modalización*, por decirlo con el tecnicismo del que me sirvo a estos efectos desde mis primeras investigaciones sobre el tema.

Entiendo que esa *modalización* es una donación *pneumatológica*. Y lo donado, la misma condición secular que ese cristiano ya tenía en cuanto hombre, pero ahora recibida *ad missionem*. El Santo Padre lo dice midiendo las palabras: «El ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial»⁸⁵. Hay, pues, algo nuevo en el cristiano laico. La «realidad antropológica y sociológica» ya la tenía. Lo nuevo, «el ser y el actuar en el mundo», de que habla el Papa, como «realidad

⁸³ Ibidem. Los subrayados son del documento.

⁸⁴ Vid. sobre el tema J. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988, p. 359. Este giro, de tanta relevancia estructural, lo da el Concilio en la elaboración de *Lumen Gentium*, al dividir en dos el capítulo que hasta entonces se llamaba «De Populo Dei speciatim de laicis» (son los actuales cap. II «De Populo Dei» y cap. IV «De laicis») y poner el nuevo cap. II delante del cap. III «De constitutione hierarchica Ecclesiae». En este contexto se ve claro que la posición estructural descrita en el cap. II de *Lumen Gentium* es la que hemos llamado «*christifideles*» (vid. supra § 3 c), no «*fideles laici*», como subrayó en su día Joseph Ratzinger: «En la esencial unidad interna de todos los bautizados expuesta en el cap. II no se puede fundar una teología propia del laicado, y esto por el simple hecho de que al Pueblo de Dios pertenecen *todos*: aquí se trata del todo que es la Iglesia y de su esencia» (J. RATZINGER, *L'eclesiologia del Vaticano II*, en «La Chiesa del Concilio», Milano 1985, p. 23).

⁸⁵ *Christifideles laici*, 15.

teológica y eclesial», entiendo que es un don del Espíritu: la donación de esa secularidad específica. Con todo, hoy más que nunca se ve necesario que para que los fieles *laicos* puedan llevar adelante la modalización vocacional de que hablamos, es esencial que profundicen en el sustrato sustancial de su posición, es decir, en el tesoro de la filiación divina fruto de su posición básica en la Iglesia: *fieles* laicos.

Ahora, la palabra anunciada acerca de la posición de los «religiosos» en la estructura fundamental de la Iglesia. La Const. *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II en su cap. V., hablando del estado religioso, que se constituye —dice— por la profesión de los citados consejos evangélicos, esto es, por una forma especial de vivirlos —su «profesión»—, afirma que «licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectet, ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet»⁸⁶. He citado ya este texto, al comienzo de mi Discurso, como ejemplo del uso polivalente, no técnico, de la palabra «estructura» en el Vaticano II y en otros lugares del Magisterio. Es evidente que lo que está diciendo el Concilio —hablando en los términos técnico de mi Discurso— es que, en cuanto tal, la «posición» de los religiosos en la estructura de la Iglesia no se inscribe dentro de la que hemos llamado *dimensión sacramental* de esa estructura y, más concretamente, dentro de los «ministros sagrados», en los que reside la llamada Jerarquía de la Iglesia. Esto ha llevado a algunos a pensar que el estado religioso no pertenece a la «estructura» de la Iglesia, que sería estructura «jerárquica», sino a la «vida», apoyándose en las hermosas palabras del Concilio sobre su indiscutible pertenencia a la vida y a la

⁸⁶ *Lumen Gentium*, 44/d.

santidad de la Iglesia.

En realidad esta interpretación se explica por no caer en la cuenta, teológicamente, que la Iglesia tiene una estructura fundamental que tiene ciertamente un importante «elemento jerárquico o ministerial», pero que incluye otros, empezando por el más radical y fundante de todos ellos, que es la condición de «fiel cristiano» que surge del Bautismo. La «posición» estructural de los religiosos es otro de esos elementos, fruto, como decía Juan Pablo II, de «un don especial de Dios a su Iglesia»⁸⁷, de una modalización carismática que, en contraste con la «posición» propia de los laicos, «designa la llamada a un tipo de vida no ofrecido a todos, que escapa a la ley normal de las cosas» y que «implica necesariamente una opción y una 'renuncia' a ciertas relaciones, a un cierto tipo de inserción en la Creación y en el mundo»⁸⁸. Pero precisamente por eso, el carisma religioso, en su excepcionalidad, ha sido discernido por Iglesia como esencial para su vida y misión, pues todo el sentido de esta «posición estructural» radica, según el Concilio, en que «los religiosos, por razón de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas»⁸⁹.

⁸⁷ JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Redemptionis donum*, 25-III-1984, 14.

⁸⁸ J. M. T. TILLARD, *Religiosos, hoy*, Bilbao 1969, p. 60.82.

⁸⁹ *Lumen Gentium*, 31. Vid. Exhort. ap. *Vita consecrata* (1996), sobre todo n. 33 y las interesantes consideraciones sobre los «religiosos» en la estructura fundamental de la Iglesia que hace A. BANDERA, *El Obispo, agente de comunión en la Iglesia particular*, en «Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio...», *cit.*, pp. 585-624.

V. A modo de síntesis y conclusión

La consideración sistemática que hemos intentado de la estructura fundamental de la Iglesia nos ha llevado a descubrir en ella esa doble dimensión tantas veces aludida — dimensión *sacramental* y dimensión *carismática*—, cada una con sus correspondientes elementos y posiciones. Nos ha guiado en nuestra propuesta la meditación de la doble misión, que el Padre hace del Hijo y del Espíritu para la redención y santificación del mundo. Ciertamente, todo en la Iglesia —y en su estructura fundamental— es cristológico y todo es pneumatológico, pero esas dos dimensiones de la estructura se nos han hecho evidentes al rastrear su origen: Cristo y los sacramentos, en la primera; el Espíritu Santo y sus carismas, en la segunda.

Así aparecían los cuatro elementos de la dimensión *sacramental* de la estructura —doble nivel, decíamos: *sacramental-personal*, («fieles cristianos» y «ministros sagrados»), y *sacramental-ecclesial* («Iglesia universal» e «Iglesias particulares»)—; y, junto a ellos, los dos elementos de la dimensión *carismática*: los «laicos» y los «religiosos» (los «fieles laicos» y los «fieles religiosos», para ser exactos). Esta es, a nuestro parecer, la *estructura fundamental* dada por Cristo y su Espíritu a su Iglesia, al *sacramentum Ecclesiae* en orden a realizar *in Spiritu* la misión encargada a los discípulos en Mt 28. Se trata de una realidad estrictamente teológica, que, por su naturaleza, pide los necesarios desarrollos institucionales y jurídicos, tanto al nivel de Iglesia universal y como de las Iglesias particulares, al servicio de la vida y de la misión de los cristianos.

En efecto, sobre la Iglesia dotada de su estructura fundamental el Espíritu ha repartido a lo largo de la historia, y continúa repartiendo *prout vult*, la multiplicidad de sus carismas, que concretan en cada momento histórico los servicios y *ministraciones* de cada uno para común utilidad. De ellos, como decía, muchos son manifestaciones de la «vida» en cuanto distinta de la «estructura»; otros, representan formas nuevas, contextualizadas, de estructuración de los servicios y de la misión *in Ecclesia*. Por esta vía, la incidencia estructural de la acción del Espíritu sobre fieles y ministros ha contribuido históricamente a los desarrollos organizativos del segundo binomio de la estructura de la Iglesia («Iglesia universal / Iglesias particulares»), con las variadas formas institucionales de Iglesia particular y de figuras análogas ⁹⁰; y a la vez ha impulsado, entre los «christifideles» —laicos, religiosos y ministros sagrados—, la extraordinaria y múltiple riqueza del fenómeno asociativo en la Iglesia. Son formas y desarrollos de la estructura de la Iglesia que no pertenecen ya a su estructura fundamental, sino a sus derivaciones (estructuras secundarias y derivadas, decíamos).

Sobre la base de esta estructura fundamental del *Sacramentum salutis* surge, pues y siempre en orden a la misión, lo que podríamos llamar la «organización eclesiástica», que regula en cada época histórica la interrelación de los elementos de esa estructura que hemos estudiado. Esta realidad histórica abre —a la Eclesiología, a la Teología práctica de la Misión, a la Teología Ecuménica y al Derecho Canónico— un amplio horizonte de diálogo

⁹⁰ Vid. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, cit., cap. IV y V.

interdisciplinar, que es tarea tan propia de la Real Academia de Doctores, que nos acoge.

Y acabo, finalmente, señoras y señores.

Muchas gracias.

CONTESTACIÓN

DEL

EXCMO. Y REVMO. SR. DR. D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO

Señor Presidente,
señoras y señores académicos,
señoras y señores:

1. Un nuevo y feliz encuentro

Conozco a D. Pedro Rodríguez desde hace relativamente poco tiempo teniendo en cuenta su dilatada carrera académica. Pero en más de una ocasión se me ha brindado la oportunidad de participar con él en diversos encuentros científicos o eclesiales. Recuerdo muy bien la II Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para Europa, celebrada en Roma en octubre de 1999, bajo la presidencia del inolvidable Siervo de Dios Juan Pablo II, siendo Relator General el Emmo. Sr. Cardenal Rouco Varela. D. Pedro y un servidor participábamos como peritos. Fue casi un mes de intenso trabajo de escucha de relaciones, de elaboración de informes y de redacción de esquemas, que me permitió comprobar la experiencia, la ciencia y la discreción del hoy Académico beneficiario. En cambio, el que me parece fue nuestro primer encuentro había sido más fugaz, pero en un contexto que tampoco puedo olvidar, ya que fue también la primera ocasión en que conocí personalmente y pude tratar al entonces Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Papa Benedicto XVI: fue en El Escorial, en julio de 1989, el día de la clausura del Curso de Verano de la Universidad Complutense sobre *Jesucristo hoy*, dirigido por Olegario González de Cardedal. El Cardenal Ratzinger había pronunciado la lección final y Pedro Rodríguez había hablado aquel mismo día sobre “Actitudes humanas ante

Jesucristo”¹. Por la noche, junto con otros profesores, tuvimos el privilegio de compartir cena y tertulia con el Cardenal, acogidos a la hospitalidad de la comunidad agustiniana escurialense. En El Escorial volvimos a encontrarnos poco tiempo después, en julio de 1993, en el marco de otro Curso sobre el entonces recién publicado *Catecismo de la Iglesia Católica*. Pedro Rodríguez disertó sobre el sentido del título “Catecismo”, trazando un interesantísimo paralelo histórico-teológico con el “Catecismo Romano”². Un servidor, que era el secretario del Curso, se limitó a hacer la traducción simultánea de la brillante rueda de prensa ofrecida a decenas de periodistas por el cardenal Ratzinger, quien también en esta ocasión había pronunciado la lección de clausura³.

Encontrarme hoy de nuevo con D. Pedro en la feliz situación de pronunciar unas palabras de contestación a su sólido Discurso de ingreso en esta Real Academia de Doctores constituye para mí una especial satisfacción, que ustedes podrán comprender mejor tras estas referencias a algunos de nuestros encuentros anteriores, que, por eso, en su sabor más bien personal, sabrán ustedes disculpar.

¹ *Actitudes humanas ante Cristo*, «Scripta Theologica» 21 (1989) 847-866 y en AA.VV., *Jesucristo hoy*, Editorial Complutense, Madrid 1990, 263-283.

² *Sobre la palabra “Catechismus” en el título del nuevo catecismo*, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL / J. A. MARTÍNEZ CAMINO (Eds.), *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos*, San Pablo, Madrid 1993, 228-237.

³ La transcripción y traducción de dicha rueda de prensa puede leerse en el volumen citado en la nota anterior, 351-357.

Agradezco, pues, muy de veras a la Real Academia la ocasión y el honor que hoy se me proporcionan.

2. Buenas cepas y buena cosecha

El nuevo Académico es un ilustre cartagenero que, por muy justos títulos, puede ser considerado también madrileño, romano y navarro. Madrileño, porque en Madrid comenzó el Bachillerato; obtuvo la Licenciatura y el Doctorado en Derecho en la Universidad Complutense, donde también se inició en la docencia; formó parte del comité que planteó la monumental “Gran Enciclopedia Rialp” (GER); dirigió la revista “Palabra” y, junto con los profesores García Suárez y Casciaro, ideó y puso en marcha la colección “Biblioteca de Teología”. Todo, en Madrid. Romano, porque en la Ciudad Eterna hizo luego la Licenciatura y el Doctorado en Teología, tiempo en el que fue ordenado sacerdote, el 10 de agosto de 1958. Navarro, porque desde 1967 es una de las columnas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, cuya fundación por aquellas fechas —realizando los proyectos acariciados por San Josemaría Escrivá— fue también ideada y llevada a la práctica por Pedro Rodríguez, junto con los profesores mencionados y algunos otros. Cartagenero de nacimiento y madrileño, romano y navarro de oficio: ¡buenas cepas! ¡Y buena cosecha!

Pero los frutos mencionados, aunque sabrosos, son sólo algunos pocos de los muchos producidos por la laboriosa e inspirada tarea académica y sacerdotal de Pedro Rodríguez. No puedo pretender presentárselos ahora ni siquiera en apretado resumen ⁴. Me contentaré con espigar sólo dos más

⁴ Una amplia síntesis de la labor investigadora, así como una completa bibliografía del nuevo Académico puede hallarse en José R. VILLAR (Ed.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro*

de ellos, aludiendo a dos facetas de su actividad académica que me permitirán hacerme eco del magnífico Discurso que el nuevo académico acaba de pronunciar: la de descubridor del manuscrito del *Catecismo Romano* y la de estudioso del *Sacramentum salutis*, es decir, de la Iglesia peregrina.

3. Descubre los originales del *Catecismo Romano*

El 26 de abril de 1985 Pedro Rodríguez localiza e identifica en la Biblioteca Vaticana los manuscritos originales del *Catecismo Romano*. Como saben ustedes, este Catecismo fue, durante mucho tiempo, el único en la historia que un Papa había avalado con su autoridad para ser utilizado en toda la Iglesia. Nunca había sucedido algo así antes de su publicación por San Pio V en 1566. Y nada semejante volvería a suceder hasta la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica* por mandato de Juan Pablo II en 1992. Y, sin embargo, por esas ironías de la historia, se les había perdido la pista a los textos originales de un documento tan importante, que habían sido trabajados en su momento por un equipo de teólogos bajo la dirección del cardenal San Carlos Borromeo. Los encontró Pedro Rodríguez en un momento realmente providencial. Pero ¡cuidado!: providencial no es, ni mucho menos, lo mismo que casual. No fue casualidad aquel hallazgo trascendente. Seguro que la mayoría de los que estamos aquí no habríamos encontrado los originales en cuestión ni por casualidad. Porque para hacer un hallazgo de este tipo, uno tiene que hallarse en el

Rodríguez, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 13-58.

lugar oportuno, en el momento oportuno y con las oportunas condiciones. D. Pedro se hallaba entonces en la Biblioteca Vaticana no precisamente como turista. Si así hubiera sido, los manuscritos seguirían allí esperando la mano de nieve... El Dr. Rodríguez García se encontraba allí, porque llevaba años trabajando e investigando el asunto del Catecismo, según muestran sus publicaciones al respecto ⁵; y, como era ya un experto en la materia, fue capaz de darse cuenta de lo que la Providencia ponía entre sus manos aquel 26 de abril ⁶.

⁵ Cf. P. RODRIGUEZ / R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento*, EUNSA, Pamplona 1982; *Un collaborateur inconnu du "Cathéchisme Romain": Mgr. Mariano Vittori*, en «Revue d'Histoire Ecclesiastique» 78 (1983) 5-33; P. RODRIGUEZ, *Attualità del Catechismo Romano*, Introducción a L. ANDRIANOPOLI, *Il Catechismo Romano commentato*, Ares, Milano 1983, XIII-XXII, y en «Studi Cattolici» 27 (1983) 779-784; y *La cuestión histórico-doctrinal del Catecismo Romano*, «Scripta Theologica» 17 (1985) 467-485.

⁶ Vid. sobre el tema P. RODRIGUEZ / R. LANZETTI, *El manuscrito original del Catecismo Romano*, EUNSA, Pamplona 1985. —Puesto que este próximo domingo, 11 de octubre, el Papa canonizará en Roma al Beato Rafael Arnáiz Barón (1911-1938), el conocido Hermano Rafael, y puesto que he comenzado a preparar este discurso inmediatamente después de dar a la imprenta de la B.A.C. un librito titulado *Los Ejercicios Espirituales con el Hermano Rafael. Textos de San Rafael Arnáiz Barón como realización viva de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, se me permitirá una sencilla observación. El 26 de abril, día en que D. Pedro trabajaba en la Biblioteca Vaticana dando con el original del *Catecismo Romano*, es precisamente el *dies natalis* del Hermano Rafael, que murió el 26 de abril de 1938. La vida de este joven monje, lejos de todo providencialismo y, por supuesto, de todo determinismo premoderno o moderno - da igual - es toda ella una brillante lección de confianza en la Providencia. En la escuela de los grandes místicos españoles del Siglo de Oro, el Hermano Rafael no concibe la existencia humana más que como un "dejar hacer" a Quien realmente conduce sabia y amorosamente la historia de cada persona y la historia de su creación entera. A lo mejor, San Rafael Arnáiz le echó una mano al esforzado investigador que

A la Providencia hay que ayudarla, al menos un poco y, mejor, todo lo que podamos, como D. Pedro.

Pero luego, ciertamente, la Providencia divina es absolutamente libre, imprevisible, creadora. Y resulta que el descubrimiento de los originales del *Catecismo Romano* se hizo precisamente el mismo año en el que se estaba celebrando en Roma una Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos con la finalidad de hacer una especie de balance de los veinte años transcurridos para entonces desde la clausura del Concilio Vaticano II. Y he aquí que una de las decisiones más importantes de aquella Asamblea - si no la que más - fue también precisamente: “que se escriba un catecismo o compendio de toda la doctrina católica (...), que sea como el punto de referencia para los catecismos y compendios que se redacten en las diversas regiones.”⁷ Era el punto de partida de lo que, siete años más tarde, iba a ser el *Catecismo de la Iglesia Católica*. El descubrimiento de Pedro Rodríguez dio como fruto una espléndida edición crítica del *Catecismo Romano*, aparecida en 1989⁸, justo al comienzo de lo que podemos llamar la fase central del largo proceso de

trabajaba en la Biblioteca Vaticana el que iba a ser el día de su fiesta. ¡Quién sabe por qué!

⁷ Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, de 1985, *Relación Final*, II, B, 4.

⁸ *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii Quinti Pont. Max. iussu editus*. Editioni praefuit Petrus RODRIGUEZ. Eam instruendam atque apparandam item curaverunt Ildephonsus ADEVA, Franciscus DOMINGO, Radulfus LANZETTI et Marcellus MERINO, Libreria Editrice Vaticana-EUNSA, Romae MCMLXXXIX.

elaboración del nuevo Catecismo.⁹ No cabe duda de que el momento no podía ser más oportuno. Los redactores del *Catecismo de la Iglesia Católica*, pudieron tener ante los ojos, cuidadosamente editados y estudiados, los textos referentes a los orígenes mismos de la elaboración del único libro que puede ser considerado como un antecesor directo del que ellos preparaban, es decir, del *Catecismo Romano*. Y al final, le dieron el mismo título (“Catecismo”, no “compendio”) y lo articularon en las mismas cuatro grandes partes de su antecesor. No podemos ni queremos decir que estas decisiones de los redactores del *Catecismo de la Iglesia Católica*, de grandísima trascendencia teológica, se deban a la existencia de la edición crítica del *Catecismo Romano*. Nos basta pensar que esta edición algo pudo tener que ver; como, efectivamente, puede colegirse de lo afirmado después por quien llevó la dirección de la redacción del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el cardenal Ratzinger, en el momento de recibir el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Navarra y después de haber escuchado el elogio pronunciado por su Padrino, el Dr. Pedro Rodríguez:

“Usted, Profesor Rodríguez, con el descubrimiento y la edición crítica del manuscrito original del ‘Catecismo Romano’, ha prestado a la teología un servicio que trasciende unas concretas circunstancias históricas, y que ha revestido también una gran importancia para mis trabajos durante la preparación del “Catecismo de la Iglesia Católica”¹⁰.

⁹ Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Catecismo de la Iglesia Católica*, en *Nuevo Diccionario de Catequética* (ed. por V. M^a Pedrosa / M^a Navarro / R. Lázaro / J. Sastre), San Pablo, Madrid 1999, vol I, 248-264, 252s. También en J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Ediciones Encuentro, Madrid 2002, 361-384, 366ss

¹⁰ «Scripta Theologica» 30/2 (1998) 387. También: *Was ist das eigentlich - Theologie?*, en: J. RATZINGER, *Weggemeinschaft des*

4. La estructura fundamental de la Iglesia y su significado

El discurso que hemos escuchado nos habla con claridad meridiana de la veteranía y maestría de Pedro Rodríguez en el estudio de la estructura fundamental de la Iglesia. No voy a hablar más ahora de tal veteranía y maestría. En cambio, me hago delante de ustedes la pregunta por la razón de la importancia y de la actualidad del tema al que el nuevo Académico ha dedicado tantos esfuerzos. ¿Por qué es relevante la cuestión de la estructura fundamental de la Iglesia y por qué hemos de estar agradecidos a quienes han dedicado tiempo y energías a dilucidarlo? La respuesta a esta ambiciosa pregunta se encuentra ya en lo que hemos oído a D. Pedro. Pero permítanme que intente, a mi modo, una humilde y breve respuesta.

La Iglesia tiene, por supuesto, su esencia, que es la comunión eterna de la Humanidad y de toda la creación con el Dios trino. Pero tiene, además, una “estructura”, término con el que se quiere expresar que la Iglesia no sólo es eterna, sino también temporal: que vive en el tiempo como peregrina de eternidad, como visibilidad histórica de la comunión invisible de los hombres con Dios. Tal visibilidad es, en cierto modo, prolongación de la visibilidad que Dios mismo ha

Glaubens. Kirche als communio, Augsburg 2002, 26 (español: *¿Qué es realmente la teología?* en: J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 29; así como en: BENEDICTO XVI. *Todo lo que el cardenal Ratzinger dijo en España*, ed. de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 2005, 103).

adquirido para sí, en favor nuestro, en la carne que su Hijo, el Lógos eterno, tomó en el tiempo, de Santa María Virgen, por obra del Espíritu Santo. Desde entonces, como enseñaba Juan Pablo II, el tiempo ha llegado “a ser una dimensión de Dios.”¹¹

Pues bien, si esto es así, el ser humano no se encuentra solo en su búsqueda de verdad y de sentido. La Verdad o - por si esta palabra asustara demasiado a alguien - la razón de ser de la singularidad del ser humano en el mundo - de la Humanidad y de cada persona - escapa a los análisis empíricos e incluso a las especulaciones filosóficas. Dicho de otro modo: la razón de ser de la libertad (creada) está, necesariamente, más allá de ella misma. Con ello no queremos decir que el ser humano se halle de por sí en la pura ignorancia o en el mero error respecto de su origen y de su destino. Pero sí, que es ilusoria una pretensión muy extendida en cierto modo de pensar moderno o posmoderno; a saber: que la libertad humana se genera a sí misma y no admite otra fundamentación que ella misma. Por este camino, naturalmente, el hombre no llega a encontrarse más que consigo mismo: una situación de soledad insufrible, contradictoria con el ser y con la vida, que reclaman de por sí relación y sociedad. Sus consecuencias son la muerte como absurdo y el cinismo ético.

Ahora bien, gracias a Dios, la Humanidad no sólo no está sola, sino que recibe continuamente la interpelación de la Verdad buscada que ha venido y viene ella en busca de los que peregrinan en el tiempo. Los busca no sólo de un modo espiritual, sino también visible y material. Los busca a través de un Pueblo dotado de una organización determinada - de una “estructura” - por el mismísimo Logos encarnado.

¹¹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10.

Es un Pueblo bien determinado, un grupo humano, jerárquicamente estructurado. Porque la compañía necesaria no puede venirle al ser humano más que de los otros: la soledad se rompe por la inserción de cada uno en ese Pueblo. Pero no se trata aquí de cualquier pueblo, sino del Pueblo de Dios, del Pueblo reunido por la Trinidad Santa en la sangre de la Nueva Alianza. No es un pueblo que se constituya a sí mismo. En realidad, ningún pueblo se hace a sí mismo, tampoco en el ámbito de la historia común de los hombres. Por eso, el Pueblo de Dios no existe sin “jerarquía”, es decir, sin una mediación humana en virtud de la cual la voz que lo convoca como pueblo resuena siempre de nuevo en medio de él. Tal mediación la ejercitan los “ministros ordenados”. Ellos, a través de la predicación y de los sacramentos de la salvación, hacen posible la implantación y la renovación continua del Pueblo de Dios en la historia. Es la gran Tradición viva de la Iglesia, por la que la Palabra de Dios llega a los hombres de todas las generaciones y por la que reciben también ya parte en la vida divina.

Con estas reflexiones queremos indicar que la peculiar estructura bipolar de la Iglesia (ministros ordenados y fieles laicos) no está, naturalmente, al servicio de ninguna pretensión humana de poder ni comporta de por sí ninguna degradación de la conciencia que condujera a los bautizados a algún tipo de falsa heteronomía ¹². Más bien, por el contrario, liberando la conciencia de su posible solipsismo, la

¹² J. Ratzinger trata de responder precisamente a esta objeción de cierto pensamiento moderno en bastantes de sus escritos; así lo hace también en el discurso pronunciado en Pamplona en 1989 y citado más arriba.

Tradición portada por la sucesión apostólica, capacita a los fieles para dar de sí todo lo que como criaturas de Dios están llamados a dar: la aceptación de la otorgada filiación divina y frutos de verdadera fraternidad humana. Todas estas posibilidades quedan vedadas a la conciencia solitaria y falsamente autónoma. De ahí que sin la Iglesia no sea posible la salvación, como enseña el Concilio Vaticano II, en el seno de la Tradición¹³. De ahí, la urgencia de la comunicación del Evangelio. De ahí, también, la especial gratitud que debemos a quienes se han empleado a fondo, como Pedro Rodríguez, en la dilucidación teológica de la estructura fundamental de la Iglesia¹⁴.

En este punto hay que aludir a la conexión interna existente entre las investigaciones históricas y doctrinales sobre el *Catecismo Romano* y los estudios eclesiológicos del nuevo Académico a los que nos estamos refiriendo. La Iglesia elabora y utiliza el Catecismo como instrumento de su predicación al servicio de la transmisión de la fe, es decir, de la realización completa de la Tradición. La finalidad de tal instrumento y de tal acción no es “indoctrinar”, sino adoctrinar. El Catecismo no está al servicio de la transmisión

¹³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, 14.

¹⁴ Muestra especial del interés del nuevo Académico por el estudio del tema de su Discurso de hoy fue el Congreso organizado en Pamplona en 1989, publicado en: P. RODRÍGUEZ (dir.), *Iglesia universal e Iglesias particulares. Actas del IX Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989. Cabe destacar dos ponencias sobre el tema, publicadas también en otros lugares: R. Blázquez, *Fraternidad cristiana y ministerio ordenado en la estructura fundamental de la Iglesia*, en: Id., *Tradición y esperanza*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1989, 109-134; y A. M^a ROUCO VARELA, *El episcopado y la estructura de la Iglesia*, en: Id., *Teología y derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 475-487.

de ideas humanas, por bellas y verdaderas que fueran; menos, al servicio de ideologías de ningún tipo. La Iglesia se vale más bien del Catecismo como instrumento pedagógico para la transmisión de su doctrina, que no es suya, sino del Señor. Y enseñar esa doctrina divina es abrir niños, jóvenes y adultos a los horizontes de la Verdad que les salva; la alternativa sería quedarse sólo con las propias ideas o sentimientos, necesariamente limitados y aun viciados, y/o dejarse indocinar por los de otros.

Pero a la estructura fundamental de la Iglesia pertenecen - según nuestro nuevo Académico - otros aspectos distintos de su dimensión sacramental personal, a la que hemos hecho referencia hasta aquí. Están también los aspectos referentes a la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares y los tocantes a la dimensión carismática de la vida de la Iglesia. Todos estos asuntos son de indudable actualidad. Los primeros, en cuanto la Iglesia se halla afectada también por la universalización creciente de las relaciones humanas y, al mismo tiempo, por el no menor aprecio de lo particular y local, con la consiguiente tensión entre universalidad y particularidad, no exenta, por desgracia, en ocasiones, de extremismos de un signo o de otro. Son también actuales los aspectos referentes a la dimensión carismática de la vida de la Iglesia, porque a la vista de todos está que el Espíritu Santo suscita hoy con indudable vitalidad multitud de carismas con vocación de estabilidad¹⁵. Entre ellos se hallan no sólo nuevas forma de

¹⁵ El nuevo Académico sostiene que ciertos carismas no sólo inciden en determinadas manifestaciones de la "vida" de los fieles, sino que "han dado lugar a potentes desarrollos organizativos... de la estructura de la

vida religiosa, sino de consagración secular; o los llamados nuevos movimientos y también el Opus Dei, configurado canónicamente hace ya más de veinticinco años como la primera prelatura personal ¹⁶. La Iglesia necesita estudiosos, como el Dr. D. Pedro Rodríguez, que sean capaces de ofrecer la ayuda de la teología para que la autoridad de la Iglesia, como es su misión, pueda dar cauce y alentar todo lo que el Espíritu Santo suscita en el Pueblo de Dios. Es ésta también una tarea vital para la Iglesia y para el bien de todos los hombres.

Gracias por todo, querido Pedro.

Señor Presidente, señoras y señores: he dicho.

Iglesia” (61); habla del “carisma como realidad estructurante” (49) o de “grandes direcciones carismáticas del Espíritu que tienen efecto permanente y configurador en la estructura” (52) de la Iglesia. Tal vez sea ésta una interpretación legítima del desarrollo histórico de la Iglesia. Lo que dudamos es que en la Constitución *Lumen Gentium* 12/b se halle una base doctrinal suficiente de esa tesis, puesto que allí no se habla del carisma como “realidad estructurante”, sino de que los carismas hacen a los fieles “aptos y prontos para ejercer diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia”. No sé si de aquí se puede colegir que el Concilio considere que el Espíritu Santo actúa sobre la estructura fundamental de la Iglesia más allá de su acción en los sacramentos.

¹⁶ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, EUNSA, Pamplona, 2ª edición ampliada 1986. Sobre el Opus Dei es fundamental la aportación del nuevo Académico: véase, entre otros trabajos: P. RODRÍGUEZ / F. OCÁRIZ / J. L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993, 52001; también, entre otros escritos sobre el Fundador del Opus Dei: Josemaría ESCRIVÁ, *Camino. Edición crítico-histórica a cargo de Pedro Rodríguez*, en: Id., *Obras Completas*, Serie I, vol. 1, Rialp, Madrid 2002.

ÍNDICE

DISCURSO DEL DR. D. PEDRO RODRÍGUEZ

I. Estructura: aproximación filosófica	12
II. Comunidad y estructura en el ser de la Iglesia	18
1. Comunidad y estructura: momentos de una única realidad.....	18
2. La doble dimensión de la estructura fundamental de la Iglesia: dimensión sacramental y dimensión carismática	19
III. La dimensión <i>sacramental</i> de la estructura fundamental de la Iglesia: «Ecclesia fabricata sacramentis»	22
1. Nivel «sacramental-personal» de la estructura fundamental de la Iglesia: «Fieles» y «Ministros sagrados»	25
2. Nivel «sacramental-eclesial» de la estructura fundamental de la Iglesia: «Iglesia universal» e «Iglesias particulares»	39
IV. La dimensión <i>carismática</i> de la estructura fundamental de la Iglesia.....	47
1. Conciencia histórica y formas históricas de la estructura fundamental	49
2. La «modalización» carismática de la estructura fundamental de la Iglesia.....	53
V. A modo de síntesis y conclusión	62

CONTESTACIÓN

DEL DR. D. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO

1. Un nuevo y feliz encuentro	67
2. Buenas cepas y buena cosecha	69
3. Descubre los originales del <i>Catecismo Romano</i>	70
4. La estructura fundamental de la Iglesia y su significado	74

