

# La Jerarquía, una Potestad al Servicio de la Iglesia

(Capítulo III)

Apenas comenzamos la lectura del capítulo III de la Constitución "Lumen Gentium", intitulado *Constitución Jerárquica de la Iglesia y particularmente del Episcopado*, encontramos dos afirmaciones que resumen el pensamiento del Concilio concerniente a la jerarquía. La primera se refiere a la institución de la misma por parte de Cristo y a su naturaleza como "ministerio" en bien de la comunidad. La segunda a la síntesis teológica general, dentro de la cual ubicar toda la doctrina conciliar sobre la jerarquía:

"Cristo el Señor, para apacentar y acrecentar siempre al Pueblo de Dios, instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo" (primera afirmación).

"Los ministros, por tanto, que poseen la *sagrada potestad*, sirven a sus hermanos, para que todos los que pertenecen al Pueblo de Dios, y gozan por consiguiente de la *verdadera dignidad cristiana*, tiendan libre y ordenadamente al mismo fin y alcancen la *salvación*" (segunda afirmación) (18).

Ambas afirmaciones introducen a las dos partes fundamentales de nuestro comentario que, por una sencilla razón pedagógica, preferirá tratar en primer término de la segunda y luego de la primera.

## I. LA JERARQUIA EN EL CUADRO GENERAL DE LA CONSTITUCION "LUMEN GENTIUM"

En el texto recién transcrito, la contraposición entre *sagrada potestad* y *verdadera dignidad cristiana* es evidente e intencionada<sup>1</sup>. Se ha querido de esta manera enganchar el largo y complejo capítulo III con el anterior, en el cual se habla de *El Pueblo de Dios*, y mediante él con la trabazón general de la Constitución.

---

1 Cfr. *Schema Constitutionis De Ecclesia*, 1964, Relatio de N° 18, C, pág. 80.

No se trata, como es fácil advertir, de una contraposición excluyente, como la de dos contradictorios que tendiesen a anularse el uno al otro, sino como la de dos fuerzas que se condicionan recíprocamente, y de las que la segunda está toda ella en función de la primera. Para entender esta contraposición y subordinación, habrá de tener presente lo que R. Ferrara nos dice sobre la necesidad sentida por los Padres Conciliares de anteponer al capítulo sobre la Jerarquía otro sobre *El Pueblo de Dios*<sup>2</sup>. Y la razón aducida y obvia fue que todos los fieles, cualquiera sea su estado, condición de vida o ministerio, pertenecen a él con igual título y derecho, pues en este Pueblo tan singular no caben las discriminaciones, que en otros pueblos constata la historia entre patricios y plebeyos. Por esto mismo, en el umbral del capítulo sobre la Jerarquía —elemento, como veremos, típicamente diversificador dentro de la Iglesia—, convenía reafirmar la igualdad fundamental de todos los fieles cristianos.

Muchos son los datos que la Constitución nos da sobre la *verdadera dignidad cristiana*, y merecerá que los exploremos para obtener el marco dónde encuadrar la *sagrada potestad*. En este comentario conjunto, este primer paso servirá, además, como introducción que ayude a situar dentro de la Iglesia a los otros dos elementos diversificadores de que habla la Constitución: los laicos y los religiosos (cap. IV y VI).

### 1. Igualdad en la Iglesia

La *verdadera dignidad cristiana*, que bien podemos llamar *unidad e igualdad* de todos en Cristo, recorre toda la Constitución, a modo de ley fundamental que estructura el ser entero de la Iglesia. La raíz de esta unidad e igualdad, conforme a lo que se dice en el capítulo I, es la misma Unidad e Identidad de la esencia divina<sup>3</sup>. Esta ley inspira, en especial, el capítulo II:

“Este Pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo...; por distintivo la *dignidad y libertad* de los hijos de Dios...; por ley el mandamiento nuevo del amor...; por finalidad el Reino de Dios...” (9).<sup>4</sup>

Si saltamos el capítulo III y pasamos al IV, donde se habla de los laicos, —y quizás porque la experiencia demostró dolorosamente

<sup>2</sup> Ver su artículo en este Comentario conjunto; en especial nota 23.

<sup>3</sup> Ver artículo de L. Gera, Parte II, El Misterio de la Iglesia en Dios Trino.

<sup>4</sup> Sobre la igualdad de todos en la Iglesia en este capítulo, ver *Relatio super caput II textus emendati Schematis Constitutionis De Ecclesia*, 1964 de Mons. G. Garrone.

que este principio se ha resquebrajado con frecuencia en contra de ellos y en pro de un dañoso clericalismo —,se nos recuerda expresamente que todos, en virtud de la regeneración bautismal, ostentamos una común dignidad, al punto que no cuenta ya ningún tipo de diferencias, no importa lo marcadas e irreconciliables que pudieran parecer:

“El Pueblo de Dios es uno... (se cita Efesios 4, 5); *común* (es) la *dignidad* de los miembros por su regeneración en Cristo; común la gracia de los hijos; común el llamado a la perfección, pues una es la salvación, una la esperanza e indivisible la caridad. Por tanto, en Cristo y en la Iglesia, *ninguna desigualdad (nulla inaequalitas)* en razón de estirpe o nación, condición social o sexo... (se cita Gálatas 3, 28)” (32).<sup>5</sup>

Aquí y allá a lo largo del capítulo IV, notamos la preocupación de los Padres por afirmar esta común dignidad. Colocado estratégicamente, como para remachar esta idea capital, aparece varias veces el concepto de *hermanos*, referido a todos, sean miembros del laicado o de la jerarquía:

“Los laicos, pues, que por divina dignación tienen a Cristo por hermano..., también tienen por *hermanos* a quienes, constituidos en el sagrado ministerio, enseñando, santificando y gobernando con la autoridad de Cristo, apacientan la familia de Dios...” (32).

“Los laicos... manifiesten (a los sagrados Pastores) sus necesidades y deseos, con aquella libertad y confianza que es propia de los hijos de Dios y de *hermanos de Cristo*” (37).<sup>6</sup>

Por la misma razón, el título del párrafo 32 sufrió una metamorfosis, y, aunque no integra el texto oficial, muestra la mente del Concilio. “*Sobre la igualdad y desigualdad de los miembros de la Iglesia de Cristo*” (*de aequalitate et inaequalitate*), rezaba el entonces párrafo 23 del esquema remitido a los Padres durante el año 1963. Al ser presentado a discusión en el tercer Período, y convertido ya en párrafo 32, decía: “*Sobre la dignidad de los laicos en cuanto miembros del Pueblo de Dios*”. Título que, al ser promulgada la Constitución, quedó condensada en la feliz fórmula: “*Unidad en la diversidad*”.

<sup>5</sup> Schema 1964, *Relatio generalis* sobre el cap. IV, págs. 136-137: “Más que la distinción, que en realidad existe entre los jerárquicos y los laicos, a la Subcomisión le preocupó sobre todo urgir el trabajo apostólico y asociado de entrambos en virtud del común sacerdocio, y tanto en el orden de la santificación como en el de la doctrina y del gobierno”.

<sup>6</sup> *Ib.*, *Relatio de N 37, C*; pág. 134.

## 2. Diversidad en la Iglesia

No menos que el de la *igualdad*, otro principio, el de la *diversidad*, recorre también toda entera la Constitución "Lumen Gentium". Principio que, como ya adelantamos, no es contrario sino complementario del primero, y que se expresa acabadamente en la fórmula recién enunciada.

De este segundo principio, la *diversidad* —(no decimos, y adviértase bien, *desigualdad*)—, al igual que del primero, Dios mismo es la fuente. Pues siendo Uno en su sustancia, es Trino en sus Personas, cada una de las cuales se distingue realmente de las otras, a la vez que contribuye de un modo propio y personal a afianzar la Unidad de la esencia divina. Esta teología sobre la *diversidad* en Dios, tan querida del Oriente cristiano y que el Concilio no quiso desconocer<sup>7</sup>, nos introduce en el origen y la razón de ser de la diversidad en la Iglesia. Es una *diversidad* en vista de una más profunda *unidad*.

La Constitución, empleando el lenguaje del Nuevo Testamento, en especial la primera carta a los Corintios (cap. 12), propone al Espíritu Santo como origen de ésta como de aquélla:

"El Espíritu... *unifica* a la Iglesia por la comunión y el ministerio, mediante *diversos dones* jerárquicos y carismáticos" (4).

"Del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aunque son muchos, forman un solo cuerpo, así también los fieles en Cristo. En la edificación del Cuerpo de Cristo *vige la diversidad (viget diversitas)* de los miembros y de los oficios. Uno es el Espíritu, que distribuye sus bienes para utilidad de la Iglesia, según sus riquezas y la necesidad de los ministerios (1 Corintios 12, 1-11)" (7).

El enunciado del principio es nítido y merece que lo destaquemos: "*Viget diversitas*". Muy similar, aunque contrapuesto, al que encontraremos en un texto a citar después: "*Viget aequalitas*" (32). Pero lo más importante es captar la fuerza de la analogía empleada para explicar la actividad del Espíritu unificador y diversificador. Es comparado al alma humana, la cual unifica de tal modo todas las células del cuerpo que cada una, a coro con todas las otras, puede proferir un único y mismo "Yo"; las diversifica, a la vez, de mil maneras, uniéndolas y separándolas en múltiples órganos y sistemas vitales, cerrados en sí y abiertos a los demás, de manera que cada una de las células cumple en pro de las otras una tarea específica e

---

<sup>7</sup> Ib., *Relatio de N 32, H*; pág. 129. Sobre el concepto de *diversidad* en la eclesiología oriental, remitimos a nuestro ensayo *La voz del Oriente a la hora del Concilio*, en especial el cap. III, *Las ramas del Cristianismo*; en *Teología I* (1962-1962-1963) págs. 166-169.

insustituible. Del mismo modo, y mucho más, el Espíritu, que une, diversifica también a los fieles cristianos, a fin de que cada uno, con el don peculiar que El le otorga, contribuya de modo personal e insuplible a la edificación de la Unidad definitiva.

Para entender todavía mejor esta ley complementaria de la *diversidad*, hemos de agregar que, mientras la *igualdad* es operada en todos de la misma manera (por la fe y el bautismo), la *diversidad*, en cambio, se da en variadas formas. Porque diversos son los modos como el Espíritu opera en nosotros dicha diversidad, e incluso diversos los fines inmediatos para los cuales nos la concede.

El texto conciliar enumera varios tópicos conforme a los cuales catalogar la diversidad que se halla entre fieles. Cita, en primer lugar, los dones y las gracias que, si bien no siempre manifiestos o especiales, causan a su manera distinción en la Iglesia:

"(El Espíritu Santo)... distribuye entre los fieles de todo orden *gracias*, incluso especiales, con las que los dispone y prepara para realizar *variedad de obras y oficios* provechosos para la renovación y más perfecta edificación de la Iglesia" (12).

Dentro de este primer género de distinción o diversidad se pueden incluir las gracias más diversas, desde la existencia individual hasta el peculiarísimo papel que en la economía de la redención juega la Madre de Dios, sin olvidar el ser hombre o mujer, célibe o casado, vivir en gracia de Dios, etc.<sup>8</sup>

Otros motivos de distinción, y esta vez visibles, son los ministerios eclesíásticos y los diferentes modos de vida religiosa:

"Existe entre sus miembros la *diversidad (adest diversitas)*, ya sea por el oficio, pues algunos ejercitan el *sagrado ministerio* en favor

<sup>8</sup> Transcribimos diversos textos de la Constitución en los cuales se atribuye a un don del Espíritu la diversidad de cada uno en la Iglesia:

a) *llamado a la santidad y diversos estados de vida*: "Para alcanzar esa perfección los fieles emplean las fuerzas recibidas de acuerdo a la medida del regalo que les ha hecho Cristo" (40). "Al mirar (a los santos)... aprendemos el camino seguro..., que nos conduce, conforme al propio estado y condición, a la perfecta unión con Cristo" (50). b) *diversa expresión de la santidad*: "Esta santidad de la Iglesia... se expresa de múltiples modos en todos aquellos que, en su estado de vida (in suo vitae ordine), tienden a la perfección de la caridad" (39); c) *diversa participación de la gracia*: "Todos, en grado y formas distintas, estamos unidos en el mismo amor de Dios y al prójimo" (49); d) *la vida matrimonial*: "Los cónyuges cristianos... en su condición y estado de vida, tienen su propio don en el Pueblo de Dios" (11). El texto cita, en nota 21, a San Agustín: "No sólo la continencia es un don de Dios, sino también la castidad de los casados". La *Relatio* del N° 35 —en el cual se habla del matrimonio como de "un don de gran valor"—, trae una amplia documentación patristica a este respecto; cfr. *Schema* 1964, págs. 131-132, B. "En los varios géneros de vida y profesiones, una única santidad... Cada uno, según sus propios dones..." (41); e) *el apostolado de los laicos*: "Así todo laico, por los mismos dones que le han sido otorgados..." (33); f) *mediación de la Madre de Dios*: "Así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras..., así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (62).

de sus hermanos, ya sea por la condición y el ordenamiento de la vida, pues muchos, en el *estado religioso*, tendiendo a la santidad por el camino más arduo, estimulan a los hermanos con su ejemplo" (13).<sup>9</sup>

### 3. La diversidad al servicio de la Comunidad

Afirmada en su doble aspecto la ley de la *igualdad-diversidad*, surge una pregunta: ¿Los cristianos, que son iguales en virtud de la común dignidad cristiana, no estarán subordinados unos debajo de otros en razón de los distintos dones recibidos?

Debemos responder que cada uno en su propio orden, en virtud de su propio don o gracia recibido del Espíritu, es superior al otro, de modo tal que los demás necesitan de él para complementarse. Así el neófito podrá ganar al monje anciano en el ardor de la caridad, y este, a su vez, vencerá fácilmente al neófito en la experiencia espiritual; la madre de familia será con frecuencia superior al teólogo en la constancia frente a las tribulaciones, pero éste, por su parte, será mayor que ella en la comprensión y formulación humana del misterio de Dios.

Mas esto de ser "superiores a los demás" es preferible expresarlo con categorías evangélicas. El Evangelio nos diría, con más precisión, que el que tiene un don o una gracia que el otro no tiene es, por lo mismo, inferior al otro. Vale decir, que debe vivir poniendo ese don a disposición de su hermano. De allí que todos los dones o gracias que poseemos deban ser considerados como "servicios a prestar"; o, empleando el lenguaje técnico del texto conciliar, son "*ministraciones*":

"El (Cristo) dispone constantemente en su Cuerpo, es decir, en la Iglesia, los dones de los *servicios (ministraciones)*, por los cuales, y con su poder, *nos servimos mutuamente* en orden a la salvación" (7).

Pero, y volvemos a preguntar: ¿En el ejercicio de estos dones no se corre el peligro de que se opongan y se anulen? Debemos

<sup>9</sup> En cuanto a los diversos ministerios, ver en la Constitución N° 28: "(Los Apóstoles) han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en *diverso grado* a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesialístico de divina institución es ejercicio en *diversos órdenes* por aquellos que desde antiguo se llaman Obispos, Presbíteros y Diáconos". En cuanto a las diversas formas de estado religioso, cfr. N° 43: "Algunos fieles son llamados por Dios al goce de un don peculiar en la vida de la Iglesia, para contribuir, *cada uno a su modo*, en la misión salvífica de ésta". Ver también N° 44: "De allí nace el deber, conforme a las fuerzas y según la forma de la propia vocación... De ahí también que la Iglesia proteja y favorezca la *indole propia de los diversos Institutos religiosos*".

afirmar que en la naturaleza de los dones de Dios no está la oposición; antes al contrario, tienden a crear y fortalecer múltiplemente la unidad. Como dice la Constitución:

“En la Iglesia *no todos marchan por el mismo camino*; todos, sin embargo, están llamados a la santidad y han alcanzado *la misma (coaequalis) fe* por la justicia de Dios” (32).

Sin embargo, hemos de aceptar que es propio de nuestra naturaleza, desunida por el pecado, usar para dividir aun de las cosas que Dios nos concede para unir. Baste recordar la triste experiencia de la comunidad de los corintios que, para lección nuestra, quedó escrita en el Nuevo Testamento (1 Corintios). De allí que el Espíritu haya instituido un orden en los dones, que los jerarquiza según su mayor o menor utilidad. Así, por ejemplo, sobre el que ora a Dios en éxtasis y de modo incomprensible está puesto el que instruye a la comunidad de modo claro, etc. (1 Corintios 14).

Pero no sólo esto. El mismo Espíritu instituyó un don de naturaleza singular, del que depende la salvaguardia de todos los demás, y que es definido de manera paradójica. A veces se lo designa por *sagrada potestad*, y, por momentos, se lo llama *ministerio*, como indicando las dos alturas diferentes en las cuales se mueve el sujeto que lo posee: *jerarca*, cabeza que preside, y a la vez *ministro*, miembro que sirve.

#### 4. La *sagrada Potestad* o *Ministerio*

- a) El jerarca o ministro - Como todos los cristianos y más diferente que ninguno

Puestos en presencia del cristiano que detenta la *sagrada potestad* o *ministerio*, cabe preguntarnos: ¿Qué significado tiene esta potestad, entre todos los demás dones que el Espíritu da a su Iglesia? O, más concretamente, ¿qué lugar ocupa el ministro entre todos los otros miembros de la Iglesia?

Observamos, ante todo, que no hace excepción a la doble ley fundamental de la Iglesia: *igualdad-diversidad*. Diríamos, incluso, que ésta se cumple en él con especial esmero. En este sentido es notable advertir que donde la Constitución explica la igualdad de todos en la Iglesia, es allí donde introduce la peculiar diversidad del ministro, y viceversa. Por Ejemplo:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, si bien *difieren esencialmente y no sólo en grado (essen-*

*tia et non gradu tantum*) se subordinan recíprocamente, pues uno y otro participan de modo peculiar del único sacerdocio de Cristo" (10).

"Si algunos por voluntad de Cristo están constituidos para los demás como doctores, dispensadores de los misterios de Dios y pastores, sin embargo *vige entre todos la igualdad (viget aequalitas)* en cuanto a la dignidad y la acción que es común a todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo. La distinción que el Señor estableció entre los ministros sagrados y el restante Pueblo de Dios, trae consigo aparejada la unión, ya que los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por necesidad recíproca" (32).

Los dos textos transcritos nos hacen ver, no sólo lo paradójal de la definición del ministerio, sino la situación paradójal del ministro. Es igual que todos (32). Y es más diferente que ningún otro (10). Para ello no se teme afirmar que la participación del sacerdocio de Cristo, que el cristiano común alcanza por el Bautismo y la que el ministro obtiene por el Orden sagrado difiere una de otra *esencialmente y no sólo en grado (essentia et non gradu tantum differant)*. Frase esta que suena a las dos orillas de un único río que no se tocan sino sólo a través del caudal común que las baña. Esto nos podrá explicar por qué sólo el sacerdote puede poner determinados actos, por ejemplo, la Eucaristía. Pero no podemos dejar de notar, a pesar de lo dicho, que la Constitución concibe el ministerio como uno de los posibles modos de ejercer el sacerdocio común (11); esta vez como si se tratase de un único río que se abre en múltiples canales para irrigar un mismo delta<sup>10</sup>. Lo cual a su vez deja una senda abierta para poder explicar por qué el laico, a pesar del *essentia differunt*, puede ser asumido para cumplir tareas jerárquicas<sup>11</sup>.

10 Ver el N° 11, donde se explica la diversa forma de ejercer el sacerdocio común mediante los diversos sacramentos. Referir aquí lo ya citado en nota 8, f), sobre la diversa forma de cooperación en la obra de la Redención.

11 En el N° 17 se habla del poder que tienen todos los fieles para bautizar. El N° 33, sobre el apostolado de los laicos, orientado primeramente a "mostrar la actividad religiosa de los laicos no como ocasional o supletiva, sino como ordinaria y regular" (cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N° 33, A*, pág. 129), incluye una cooperación especial en el apostolado jerárquico: "Los laicos pueden ser llamados de diversos modos a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía. Por lo demás son aptos (aptitudine gaudent) para que la jerarquía les confíe el ejercicio de algunos cargos eclesiásticos, ordenados a un fin espiritual". Demás está advertir que el Concilio no ha querido entrar en la discusión de la naturaleza de esta cooperación; si se trata de una participación, según la definición que diera Pío XI de la Acción Católica, o si, en cambio, hay que hablar de colaboración, según el lenguaje de Pío XII y Juan XXIII; cfr. *Relatio de N° 33*, págs. 129-130. El N° 35 trata directamente de la tarea supletiva de los laicos: "Porque si bien algunos de ellos, al faltar los sagrados ministros o estar impedidos éstos en caso de persecución, les suplen en determinados oficios sagrados en la medida de sus facultades..." El N° 41, a continuación de los tres grados jerárquicos recuerda a aquellos laicos dedicados totalmente a las tareas apostólicas.

## b) El servidor de los servidores de Dios

Al afirmar que el ministro es *más diferente* que ningún otro cristiano, no decimos que sea *más cristiano* que los demás. Ni tampoco queremos afirmar que sea superior. Quizá, siguiendo la lógica del Evangelio antes propuesta, debamos decir que es el inferior de todos:

“El oficio (munus), que el Señor encomendó a los pastores de su pueblo, es un *verdadero servicio*, que en la Sagrada Escritura se llama significativamente “*diakonía*”, o sea ministerio (cf. Hechos 1, 17, 25; 21, 19; Romanos 11, 13; 1 Timoteo 1, 12)” (24).

Los obispos rigen como vicarios y legados de Cristo las Iglesias particulares a ellos encomendadas, con el consejo, la exhortación y el ejemplo, y también con la autoridad y la sagrada potestad, que usan únicamente para edificar a su rebaño en la verdad y en la santidad, recordando que *quien es mayor ha de hacerse el menor*, y el que preside debe convertirse en servidor (cf. Lucas 22, 26-27)” (27).

En este sentido es aleccionadora la pequeña corrección introducida en el N<sup>o</sup> 32. Donde la redacción anterior decía: “Si algunos, por voluntad de Cristo, están constituidos *sobre los demás (super alios)* como doctores...”, el texto promulgado dice “*para los demás (pro aliis)*”; y esto por petición expresa de 30 Padres<sup>12</sup>.

La finalidad de este don llamado *sagrada potestad* o *ministerio* y de su poseedor *el ministro* es, ante todo, la de coordinar la actuación de los múltiples dones que los fieles poseen, para que *por (y en) la diversidad de esos mismos dones alcancen eficazmente la unidad*. Porque no se trata de una diversidad atentatoria de la unidad, sino que, al contrario, es el único modo de permanecer dinámicamente dentro de la misma, debe el ministro promoverla positivamente:

“Los Pastores saben que ellos no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos la misión salvífica de la Iglesia para con el mundo, sino que su preclara función (preclarum munus) es apacentar de tal modo a los fieles y reconocer de tal manera sus servicios (ministraciones) y carismas. *que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común*” (30).

“Los sagrados Pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia; hagan uso gustosamente de su prudente consejo, encárguenles, con confianza, tareas en servicio de la Iglesia, y déjenles libertad y espacio para actuar, e incluso ánimenlos para que ellos, espontáneamente, asuman *tareas propias*” (37).

<sup>12</sup> Cfr. Schema 1964, Relatio de N 32, F; pág. 129.

Podríamos decir que el ideal de la actuación del ministro es la de procurar con el mínimo de intervención propia el máximo de actuación de los otros. Sabemos, no obstante que ese ideal nunca será perfectamente asequible mientras la Iglesia peregrine en la tierra a causa de la índole pecadora de sus miembros. De allí que función del ministro será siempre coordinar, discernir, promover, en una fatiga continua, la pluriforme unidad de la Iglesia. Por esto mismo, al tratar la Constitución sobre los dones de todo tipo que el Espíritu da a los fieles, afirma:

“...El juicio sobre su genuinidad y su ordenado ejercicio, pertenece a aquellos que presiden la Iglesia, a quienes compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno (1 Tesolonicenses 5, 12.19-21)” (12).

Vemos ahora mejor por qué el don de la *sagrada potestad* se lo llama *ministerio*. Si todos los dones en la Iglesia son “servicios a prestar” o “ministraciones”, éste lo es reduplicativamente<sup>13</sup>. De allí también que a su poseedor se lo llame por antonomasia *ministro*, pues, aunque todos los cristianos son servidores unos de otros (Gálatas 5,13), éste lo es por oficio. De los servidores de Dios él es el servidor obligado.

Hemos de evitar, sin embargo, quedarnos con la impresión como si se tratase de un mero oficio de vigilante o policía eclesiástico. No habríamos entendido entonces para nada la voluntad del Señor al instituir el ministerio, y no sabríamos ni ubicar dentro de la Iglesia al sujeto que lo posee, ni contribuir a su renovación auténtica. El ministerio o *sagrada potestad* es un don que, a la vez que al sujeto lo somete a la comunidad, lo destaca sobre ella:

“Uno es el Espíritu que da sus variados dones... Entre estos dones se destaca (*praestat*) la gracia de ser Apóstoles, a cuya autoridad el mismo Espíritu sometió también a los carismáticos (1 Corintios 14)” (7).

Como veremos enseguida, esta preeminencia del ministro sobre la comunidad nada tiene que ver con el triunfalismo negador del Evangelio; muy frecuente, es verdad, en las estructuras eclesiásticas, pero para el cual también muchos católicos tienen hoy un olfato enfermizo<sup>14</sup>.

13 *Ib.*, *Relatio de N 18*, B; pág. 80: “Se utiliza la palabra “ministeria” y no “ministraciones” porque aquí se trata solamente de la potestad jerárquica”. Ver también *Relatio de N 24*, A, pág. 95, donde a la palabra “ministerio” en singular se le da un sentido comprensivo de todas las diversas tareas ministeriales.

14 *Ib.*, *Relatio de N 21*, B, págs. 84-85: “El servicio del Obispo es llamado *exlimio* en cuanto que es acción de Cristo; exige en el jefe sabiduría y prudencia, Palabras estas que no tienen que ver con el triunfalismo, como temía E. 738”.

## II. NATURALEZA DE LA JERARQUÍA

Entramos así de lleno en el nudo de la cuestión sobre qué es el ministerio, de dónde proviene, en qué forma se realiza, cómo se otorga, qué tareas tiene que cumplir. Preguntas estas que la Constitución se plantea y resuelve en forma gradual.

1. *El ministro, personero de Cristo*

Desde el momento en que San Pablo se presentó como “embajador de Cristo” (2 Corintios 5,20), la conciencia cristiana se fijó cada vez más en la estrecha relación existente entre el ministerio apostólico y su fuente que es Cristo. No temió así acuñar diferentes fórmulas que expresasen dicha relación: “vicario de Cristo”, “símbolo de Cristo”, “alter Christus”<sup>15</sup>. Título este último, el más moderno, rico de significación, pero, como toda institución humana incluido el lenguaje, hoy desgastado y algo desprestigiado por el uso incorrecto que apuntó sólo a un aspecto de la realidad significada.

La Constitución vuelve por los legítimos fueros de estos títulos, tratando de esclarecer la relación a Cristo que encierran. En este intento, observamos que, en repetidas ocasiones, aparece la fórmula “actuar en nombre de Cristo”:

“Los que entre los fieles se distinguen por el Orden sagrado, quedan destinados en el nombre de Cristo para apacentar la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios” (11).

“Los obispos son... los doctores auténticos, es decir, investidos de la autoridad de Cristo (*auctoritate Christi praediti*)... Los fieles, por su parte, deben concordar con el parecer de su obispo sobre cuestiones de fe y costumbres expuestas por él en nombre de Cristo (*Episcopi sententiam... nomine Christe prolatam*)” (25).

“Esta potestad (de gobernar) con la que (los obispos) se desempeñan personalmente en nombre de Cristo (*in nomine Christi personaliter funguntur*), es propia, ordinaria e inmediata”.

...Los fieles deben, pues, adherir a su obispo como la Iglesia a Cristo” (27).

---

<sup>15</sup> En el N° 21, nota 58, el texto de la Constitución trae diversas citas patristicas sobre títulos sacerdotales. En el *Schema Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia*, Pars I, 1963, pág. 32, nota 2 al N° 11, se trata de la evolución del título “Vicario de Cristo”, empleado en el texto actual para designar a los Obispos (27).

Igualmente rica, y quizás más, es la fórmula, no fácil de traducir, "actuar *in persona Christi*", equivalente a estas otras: "actuar como *personero*", "apoderado", "representante", etc.

"El sacerdote ministerial, con la sagrada potestad que posee, plasma al pueblo sacerdotal y lo rige, realiza el sacrificio eucarístico como *personero de Cristo (in persona Christi)*..." (10).

"(La manifestación de la libre opinión realícese... siempre con verdad, fortaleza y prudencia, con reverencia y caridad hacia aquellos que, en razón de su sagrado oficio *personifican a Cristo (personam Christi gerunt)*. Los laicos, como los demás fieles, acepten con prontitud y cristiana obediencia lo que los sagrados Pastores, en cuanto *representantes de Cristo (utpote Christum repraesentantes)*, establecieren en la Iglesia como maestros y rectores" (37).

Tanto la primera fórmula (*in nomine Christi*), como la segunda (*in persona Christi*), indican la relación peculiar en que ha sido puesto el ministro con respecto a Cristo y, en consecuencia, con respecto a la Iglesia. ¿En qué consiste dicha relación? La Constitución lo esclarece al tratar del ministerio presbiteral:

"(Los presbíteros), partícipes en el grado propio de su ministerio del oficio de Cristo único Mediador, anuncian a todos la divina palabra. Pero su ministerio lo ejercitan sobre todo en el culto o asamblea eucarística, en donde, como *personeros de Cristo (in persona Christi)*, proclaman su misterio... Ellos, ejercitando en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios" (28).<sup>16</sup>

Como es fácil observar en el texto, la actuación del ministro, calificada como hecha *in persona Christi*, está en relación con una actividad que es exclusiva de Cristo: el señorío, la capitalidad, o sea, el ser Cabeza de todas las cosas (Colosenses, 1,15-18).

En razón de esto Cristo es anterior a la Iglesia. Ella hoy es su pleroma (Efesios 1,23), complemento sin el cual Cristo sería ininteligible. Pero no hemos de olvidar que fue Cristo quien, como verdadero Adán, la soñó el primero; fue El quien, desde la eterni-

<sup>16</sup> El texto cita, en notas 103 y 105, la encíclica *Mediator Dei*; AAS 39 (1947), págs. 553-554. Pío XII sale allí al paso de la objeción de algunos que afirman "que el pueblo goza de verdadero poder sacerdotal, y que el sacerdote obra solamente por encargo delegado de la comunidad". A lo cual responde: "El sacerdote hace solamente las veces del pueblo en cuanto representa la persona de Cristo (*pernam gerit D. N. J. Christi*), como cabeza (*quatenus Caput*) que es de todos los miembros y se ofrece por ellos. Sube por tanto al altar como ministro de Cristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo". Hasta aquí la cita tal cual la refiere la *Relatio de N. 28*; cfr. *Schema 1964*, pág. 192. La Encíclica continúa: "El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera hace las veces de la persona del Divino Redentor (*nulla ratione Divini Redentoris personam sustineat*), ni es reconciliador entre sí mismo y Dios, de ningún modo goza de derecho sacerdotal".

dad, salió primero a su encuentro para darle existencia en el tiempo, y plasmarla como un cuerpo y unirla a Sí y celebrar con ella un matrimonio indisoluble.

Esta prioridad de Cristo sobre la Iglesia es indispensable para entender el origen y la finalidad de la sagrada potestad. Al igual que el ministerio de Cristo fue recibido directamente del Padre, por un mandato de El y antes de que la Iglesia existiese, así también el ministerio o sagrada potestad, sea episcopal, presbiteral o diaconal, viene directamente de Cristo Cabeza de la Iglesia, y no ya de la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo. El ministro, pues, en cuanto tal, es anterior a la comunidad y, en cierto modo, creador de la misma.

“El sacerdote ministerial —leímos en el párrafo 10— *plasma (efformat)...* al pueblo sacerdotal”.<sup>17</sup>

De allí las actitudes de especial veneración que la comunidad siempre ha tenido para con aquellos que hacen de Cabeza, que “*presiden en lugar de Dios*” (20). De allí, sobre todo, la eficacia de los actos que el ministro pone, pues son actos del mismo Cristo, de quien él es instrumento:

“*En los obispos, a quienes asisten los presbíteros, está presente Jesucristo nuestro Señor en medio de los fieles como Pontífice Supremo. Porque, sentado a la diestra de Dios Padre, no está ausente de la congregación de sus pontífices, sino que, principalmente por el eximio ministerio de éstos, predica a todos los pueblos la palabra de Dios, y sin cesar administra los sacramentos a los creyentes, y, mediante el paternal oficio de ellos incorpora, por la sobrenatural regeneración, nuevos miembros a su Cuerpo, finalmente, con la sabiduría y prudencia que ellos tienen, dirige y ordena al Pueblo de la Nueva Alianza en su peregrinación hacia la eterna felicidad*” (21).

Demás está advertir que el sujeto que realiza todas las acciones mencionadas, a saber: “predica”, “administra los sacramentos”, “incorpora”, “dirige y ordena”, es siempre Cristo, particularmente presente en la comunidad a través del ministro. Presencia que, si querríamos calificarla, podríamos llamarla *instrumental* o *ministerial*, pues toda ella, a su vez, está ordenada a la presencia sacramental del Cuerpo y la Sangre del Señor.

17 La *Relatio Generalis* del cap. II, a la par que hace ver que la jerarquía pertenece al mismo Pueblo de Dios, recuerda que, “bajo cierto aspecto precede a los fieles, a quienes engendra a la fe y a la vida sobrenatural; cfr. *Schema* 1964, pág. 56, 3º, 2. Ver además en la Constitución “*Lumen Gentium*”, N° 28: “Respecto de los fieles, a quienes han engendrado espiritualmente por el Bautismo y la doctrina, tengan la solicitud de Padres en Cristo”. Sobre la “paternidad del ministro, cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N* 21, C, pág. 85. Igualmente ver *Schema* 1963, Pars I, pág. 35, nota 15.

## 2. Institución del Ministerio y Sucesión Apostólica

Un elemento más para la comprensión del ministerio nos lo dará la reflexión sobre su origen. Ante todo conviene advertir que el hecho de que éste provenga *directamente de Cristo Cabeza*, no hemos de entenderlo como si estuviese librado a un contrato individual entre el ministro y Cristo. Si así fuese, el grado de personificación de Cristo por parte del ministro estaría sujeto al albedrío de éste, sin que la comunidad pudiese jamás discernir el índice de veracidad de su actuación. O bien se reduciría a una simple ejemplarización, a cargo del ministro, de los dichos y hechos del Señor, sometida a su vez al mayor o menor grado de su santidad personal.

El origen directo en Cristo significa, ante todo, que la sagrada potestad es conferida por libre voluntad del Señor a quienes El quiere y como el quiere. Fundamental es, en este sentido, la primera institución del núcleo inicial de ministros reunidos por Cristo en persona: Los Doce Apóstoles.

“El Señor Jesús..., llamando a Sí a los que El quiso, constituyó a los Doce para que estuviesen con El y enviarlos a predicar el Reino de Dios; a estos Apóstoles los fundó en forma de colegio o grupo estable, y de entre ellos designó a Pedro para estar al frente... Los envió a todas las naciones para que, participando de su potestad, hiciesen a todos los pueblos discípulos de El...” (19).

Encontramos en esta institución de los Doce la causa ejemplar, a la que deberá conformarse toda institución posterior de ministros. Estos no podrán ser instituidos para otro fin que el Reino, ni en otra forma que la colegial, ni con otra potestad que la de Cristo. Pero hay más. Esta primera institución es, a la vez, causa eficiente de toda institución posterior. Vale decir, que la institución de los Doce no es un hecho pretérito, sin resonancia en el presente, sino un gesto que, puesto en un momento del tiempo, nunca ha cesado. Como el gesto con que el Verbo creó el mundo; como el gesto con el que fundó la Iglesia. Permanece siempre, creando al mundo y fundando a la Iglesia. Del mismo modo permanece aquel gesto primero de la institución de los Doce, pues Cristo no ha cesado desde entonces de convocar en torno a sí a los que el quiere, para participarles su potestad y asociarlos consigo como ministros en la plasmación de la Iglesia.

En la perspectiva que nos abre esta consideración de la institución de los Doce como gesto actual de Cristo, se entiende perfectamente la sucesión apostólica. No es ésta un puro sucederse cronológicamente en una sede, sino el modo más normal de entrar en esa corriente que, dijimos, dimana directamente de Cristo.

Esta *continuidad* o *sucesividad* de la sagrada potestad es así el sello que garantiza la legitimidad de sus actuales poseedores. Su importancia es tan grande que los Apóstoles tuvieron conciencia expresa, y, sin dejarlo al cuidado de la fe de los creyentes, establecieron ellos mismos una norma que la preservase:

“...A fin de que la misión a ellos confiada continuase después de muertos, le dieron a sus colaboradores inmediatos, a modo de testamento, el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada... Constituyeron a éstos como colaboradores y le dieron la orden de que a su vez, al morir ellos, otros hombres probados se hiciesen cargo del ministerio” (20).

En este punto de la sucesión apostólica, el Concilio hace su primer enunciado solemne. Sin usar fórmulas enfáticas, explica auténticamente la voluntad del Señor a este respecto —por tanto como objeto de nuestra fe—, y nos dice que El, al instituir a los Apóstoles, ha querido que los Obispos los sucediesen en el cargo:

“...Por tanto enseña el Santo Sínodo que los Obispos han sucedido por divina institución en lugar de los Apóstoles, como Pastores de la Iglesia, de modo que quien a ellos escucha a Cristo escucha, y quien los desprecia a Cristo desprecia y al que lo envió (Lucas 10, 16)” (20).

### 3. La Sacramentalidad del Orden

Los dos rasgos que hemos descrito de la naturaleza de la sagrada potestad, a saber: a) *personificación de Cristo*, b) *instituida por El en los Apóstoles y transmitida ininterrumpidamente por sucesión*, postulan, como es natural, un modo adecuado y concreto de aplicación. De allí la razón de ser del rito sacramental, del cual habla la Constitución en el N<sup>o</sup> 21.

El efecto de este es múltiple. En primer lugar, a través de la materia y forma, fija, de modo muy preciso, el momento en que un cristiano es asumido por Cristo a la corriente de su sagrada potestad.

“Para realizar tan grandes oficios, los Apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una especial efusión del Espíritu Santo, y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron ese don espiritual a sus colaboradores (cf. 1 Timoteo 4, 14; 2 Tim. 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal” (21).

El Orden se nos presenta de esta manera como el sacramento *fundamental* de la Iglesia; o, para evitar equívocos, como el sacra-

mento *original*. Pues, al engarzar al ministro dentro de la sucesión apostólica, salvaguarda la predicación de la fe y, en consecuencia, la incorporación a Cristo por el Bautismo, la reconciliación con El por la Penitencia, la unión a El por la Eucaristía, etc.

El rito sacramental actúa, además, sobre el ser mismo del sujeto para adaptarlo a obrar como verdadero representante de Cristo, independientemente de su comportamiento ético, de modo que ni su pecado personal anula el valor de la acción que él pone en nombre de Cristo.

"Enseña, pues, el Santo Sínodo que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden. que, en la tradición litúrgica y en el lenguaje de los Santos Padres, se llama por eso supremo sacerdocio o suma del sagrado ministerio... Por la tradición, que surge en especial de los ritos litúrgicos y del uso de la Iglesia de Oriente y de Occidente, es evidente que por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de modo que los Obispos, en forma eminente y visible, hagan las veces del mismo Cristo Maestro, Pastor y Pontífice y obren en su nombre (*Christi... partes sustineant et in Eius persona agant*)" (21).

El Concilio no entra en mayores especulaciones sobre el sacramento del Orden, pero da un vuelco total en la teología del sacerdocio al pronunciarse por el Episcopado como "plenitud del sacramento del Orden". El historiador de la teología tendrá aquí de qué admirarse, si compara las tesis de los manuales que no hace mucho desconocían la sacramentalidad del Episcopado con la votación casi unánime y espontánea de los Padres del Concilio abogando por ella<sup>18</sup>. Con esto ha ganado la auténtica tradición, y no es difícil prever los frutos que esto producirá para una más profunda teología del sacerdocio y una verdadera renovación de la pastoral basada en la organicidad de todos los ministerios.

Al hablar la Constitución de los Presbíteros y de los Diáconos tampoco ha descuidado la sacramentalidad de dichos ministerios, con la peculiaridad que, si bien son presentados en relación directa al sacerdocio de Cristo, están en dependencia del sacerdocio episcopal:

18 La votación del 30 de octubre de 1963 dio por resultado 2123 votos positivos, 34 negativos. Sobre los autores que negaban la sacramentalidad del episcopado, cfr. J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, vol. IX. ed. 32a, Marietti, 1877, pág. 44, nota 4. La *Relatio* de N 21, F, pág. 85, manifiesta la intención de los Padres y de la Comisión redactora de presentar "la sacramentalidad de modo más positivo, sin que se ocultase debajo de las palabras una réplica a los que han negado esta sacramentalidad". Por la misma razón "se ha suprimido el inciso que afirmaba que el Obispo no puede volver de nuevo a ser laico, porque su dignidad debe ser expresada más bien de modo positivo"; ib., L, pág. 87. El Card. Koenig, en la relación que él hiciera en el aula en nombre de la Comisión octava, dice: "En la afirmación del carácter, las palabras han sido elegidas de tal manera que se haga abstracción de las cuestiones disputadas; a saber: si se trata de un nuevo carácter, o bien si es una ampliación del carácter sacramental"; cf. *Relatio super caput III textus emendati Schematis Constitutionis de Ecclesia*; 1964, pág. 7.

"Los Presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado, y en el ejercicio de su potestad dependen de los Obispos, sin embargo están unidos a ellos en el honor sacerdotal y, *en virtud del sacramento del Orden*, están consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento para predicar el Evangelio, apacentar los fieles y celebrar el culto divino" (28).

"(Los Diáconos) *confortados con la gracia sacramental*, sirven en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad hacia el Pueblo de Dios, en comunión con el Obispo y su Presbiterio" (29).<sup>19</sup>

Antes de concluir este capítulo, y volviendo al Nº 21, advertimos que el tema de la sacramentalidad del Episcopado se bifurca, dando origen a otros dos, a modo de un efecto doble, y que engloba toda la restante temática del Episcopado, el ministerio por excelencia, a saber: el Colegio Episcopal (22-23) y el Ministerio Episcopal (24-27). Lo cual nos permite, una vez más, predecir la importancia que en adelante tomará el tratado del Episcopado como "plenitud del sacramento del Orden". Entre otras razones porque todo lo jurídico en la Iglesia —tan baqueteado hoy—, por ejemplo, la estructura del Episcopado y el poder de jurisdicción, aparecerá bajo una nueva y verdadera luz, o sea, como la encarnación de una idea divina. Por esta senda, lo jurídico y lo teológico en la Iglesia se encaminan hacia un renovado matrimonio.

#### 4. El Colegio Episcopal

Efecto del sacramento del Orden, simultáneo al de la personificación del ministro como "otro-Cristo", es la inserción de éste dentro de un *cuerpo* o *colegio*. Así lo sugiere la Constitución en el Nº 21, antes de pasar a tratar directamente de este aspecto en el párrafo siguiente:

"Es propio de los Obispos el admitir, *por medio del sacramento del Orden*, nuevos elegidos en el Cuerpo Episcopal".

Entre todos los problemas teológicos abordados en el Concilio, ninguno despertó tanto interés, ya sea por las discusiones a que

<sup>19</sup> Al tratar de la sacramentalidad del presbiterado se ha evitado la fórmula "por la imposición de las manos del Obispo y las palabras consagradorias", como se dice en el Nº 21 de la consagración episcopal, y se ha puesto "en virtud del sacramento del Orden", para evitar toda la cuestión de la entrega de los instrumentos como materia del rito sacramental; cfr. *Relatio N 28*, pág. 101. El mismo cuidado por evitar cuestiones alguna vez disputadas se ha puesto al hablar de la sacramentalidad del diaconado: "Sobre la índole sacramental del diaconado, a pedido de muchos, se dispuso indicarla cautamente en el esquema, porque se funda en la Tradición y en el Magisterio... Pero, por otra parte, se quiere evitar que el Concilio pareciera condenar a los pocos autores recientes que han dudado sobre este particular"; cfr. *Relatio de N 29*, C, págs. 104-105.

dio lugar, ya sea por la promesa que encierra para una renovación de las estructuras de la Iglesia, como éste de la *Colegialidad episcopal*. El mismo relator de la Comisión Teológica, Mons. P. Parente —(quien es a la vez Asesor del Santo Oficio)—, no titubeó en afirmar que este tema “*es el corazón de este Concilio Vaticano II*”, y su importancia histórica y dogmática es tal que muy bien “*podría constituir, por sí solo, objeto de un Concilio Ecuménico*”<sup>20</sup>. Por lo demás, fue el mismo Paulo VI quien, en el discurso inaugural del Segundo Período conciliar, lo propuso como uno de los puntos programáticos esenciales a tratar en el Concilio<sup>21</sup>.

La importancia del tema y la complejidad de las discusiones exigirían para este solo punto un comentario especial. Aquí nos contentaremos con esbozar una guía para la lectura de los Nos. 22-23 y proponer algunas reflexiones.

#### a) El hecho de la Colegialidad episcopal

Después que en el N<sup>o</sup> 19 se adelantó ya que el Señor “*instituyó a los Apóstoles a modo de colegio o grupo estable (ad modum collegii seu coetus stabilis) a cuya cabeza puso a Pedro, elegido entre ellos*”, se vuelve a afirmar aquí el origen divino del Colegio Apostólico, el cual perdura en los sucesores de Pedro y de los demás Apóstoles:

“Así como por disposición del Señor, san Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio Apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles” (22).

Esta doble afirmación —la colegialidad apostólica y su perduración en el conjunto de los Obispos— despertó la oposición de un sector minoritario pero firme del Concilio, cuyo exponente oficial fue Mons. F. Franic, relator de la minoría de la Comisión teológica<sup>22</sup>, pues, por una parte, recelaba de la supuesta novedad del concepto de Colegio episcopal y, por otra, temía que, de ese modo, se atentase contra la verdad dogmática del Primado del Romano Pontífice.

Lo primero se dispó por sí solo ante la nube de testimonios patristicos que, desde la fórmula arcaica de *Ordo Episcoporum*, em-

<sup>20</sup> Cfr. *Relatio super caput III*, 2da. parte, *Relatio de Nos. 22-27*, pág. 9.

<sup>21</sup> Cfr. A.A.S. 55 (1963), pág. 849, *Allocutio* (29-IX-1963); versión española en *L'Osservatore Romano*, ed. arg. XIII (1963) N<sup>o</sup> 581, pág. 2, col. 2.

<sup>22</sup> Cfr. *Relatio super caput III*, última parte, *Relatio altera quae difficultates movet*, págs. 23-32.

pleada por Tertuliano, y la de *Corpus*, usada por san Cipriano, hasta la de *Collegium*, corriente en el lenguaje de los Papas del siglo V y en la misma liturgia eucarística<sup>23</sup>, hablan del aspecto corporativo o colegial del Episcopado. Pero no sólo las palabras. Los actos colegiales, como las cartas de comunión que se intercambiaban los Obispos, los concilios provinciales y ecuménicos, la misma *praxis* de que numerosos Obispos tuviesen que intervenir en la elección y consagración de un nuevo colega, muestran mejor que nada la conciencia que la Iglesia antigua poseía sobre la Colegialidad episcopal. El texto conciliar no olvida recurrir a ello.

La segunda razón de temor, legítimo sin duda, tiene su raíz en la ausencia, en la teología católica, de una reflexión sobre *Los Doce* en cuanto pluralidad unitaria. En efecto, estudiados todos los datos bíblicos y tradicionales referentes al papel de Pedro, no se había prestado hasta hoy la suficiente atención a la función que la Biblia y la Tradición atribuyen a *Los Doce* en cuanto tales<sup>24</sup>. En lo que al concepto de *Colegio* atañe, aplicado a *Los Doce* y a los Obispos, los ánimos de muchos Padres se serenaron cuando los teólogos dieron la explicación de que este concepto no había de ser entendido según el sentido del derecho romano, conforme a lo cual los Apóstoles y los Obispos gozarían todos de una perfecta igualdad, lo cual hubiese traído como consecuencia la negación del Primado de Pedro y del Romano Pontífice<sup>25</sup>. Como es evidente, si bien a ellos dos conviene la designación de "*primus inter fratres*", de ningún modo concordaría con la verdad la calificación de "*primus inter pares*", pues tal paridad excluiría el papel específico y único del Primado.

Para obviar toda dificultad, el texto de la *Lumen Gentium* da dos pasos: uno para explicar la organicidad existente entre todos los Obispos y el Romano Pontífice, cuya resultante es el Colegio episcopal, y que es designada con frecuencia con el término de *comunión (communio)*<sup>26</sup>, y otro para explicar el ámbito de la autoridad de este Colegio, que es "*plena y suprema sobre la Iglesia universal*".

23. Cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N 22*, pág. 89. Ver también la liturgia de Santo Tomás Apóstol: "Ecclesiam tuam in apostolicis tribuisti consistere fundamentis, de quorum collegio beati Thomae, apostoli tui, solemniter celebrantes..."; *Ib.*, *Relatio de N 19*, K, pág. 82.

24. Cfr. Constitución *Lumen Gentium* N° 19. Ver también *Votum Pontificiae Commissionis de Re Biblica circa N 22 Schematis Constitutionis de Ecclesia*, en el que se responde a la consulta papal sobre si podía decirse que "Por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles constituyeron un Colegio Apostólico".

25. Cfr. *Schema* 1964, *Relatio de N 19*, C, pág. 81. La misma explicación da Mons. Parente en su relación al responder a las dificultades; *Relatio super caput III*, pág. 12. La famosa *Nota explicativa praevia*, N° 1, no hace sino retomar todo lo dicho en el Concilio por los relatores y por la Comisión a este respecto.

26. La *Nota explicativa praevia* aclara esta noción: "Comunión es una noción muy apreciada en la antigua Iglesia, lo mismo que hoy en Oriente. No significa un vago afecto, sino una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y

## b) El Colegio Episcopal y el Romano Pontífice

En un capítulo que tiene por mira principal declarar la doctrina sobre el Episcopado, no deja de llamar la atención la cantidad de veces que se menciona la suprema prerrogativa del Romano Pontífice<sup>27</sup>. La insistencia es explicable si tenemos presente la secreta tendencia del teólogo y, en especial, del jurista a disociar demasiado los aspectos dialécticos de una misma realidad. En lo que respecta a nuestro caso, si no han faltado quienes, al menos en la práctica, concibieron un Romano Pontífice sin Cuerpo Episcopal, no sería de extrañar —es lo que algunos temen— que pudiese haber quienes pretendan un Cuerpo Episcopal disociado del Romano Pontífice. De allí una cierta preocupación en la *Lumen Gentium* por contraponer a cada afirmación aparentemente moderna sobre el Episcopado la doctrina vieja del Primado.

Al margen de estos motivos de tipo psicológico, otro de tipo teológico exige el recurso continuo al concepto del Primado para explicar el del Cuerpo episcopal, y viceversa; pues uno y otro, por su misma naturaleza, se condicionan mutuamente. Se entenderá perfectamente esto que decimos si dejamos de imaginar al conjunto de Obispos y al Papa como sujetos en competición, para verlos como elementos que, en mutua subordinación, estructuran la comunión de la Iglesia. Como es evidente, no puede haber cuerpo sin cabeza, ni cabeza sin cuerpo. Sin aquélla éste no adquiere cohesión vital, ni movimiento, ni puede ejercitar acción alguna. La cabeza, a su vez, aunque preeminente y diferente entre las demás partes

---

que es a la vez animada por la caridad"; cfr. N° 2. Sobre la *comunión* de los Obispos el Romano Pontífice se habla a continuación en nuestro comentario. Esta noción deja intacta la cuestión de si los Obispos reciben inmediata o mediatamente del Papa el poder episcopal. Sabemos que esta fue una de las dificultades de la *míria*; cfr. *Relatio* de Mons. F. Franic., pág. 27. A nuestro entender en el contexto general de la *Lumen Gentium* será difícil sostener que "solamente el Papa tiene potestad directamente de Cristo, y los Obispos la tienen inmediatamente del Papa y sólo mediadamente de Cristo" (ib.). Por su parte Mons. Parente, en su relación, dejando de lado la discusión de la mediatez o inmediatez del origen del poder episcopal afirma que el origen en Cristo del poder episcopal, tal cual aparece en la *Lumen Gentium*, no establece ninguna oposición fundamental con lo enseñado por Pío XII en la *Mystici Coporis*, pues, también según la Constitución conciliar, "la potestad (episcopal), aunque derivada de Cristo, se entiende en dependencia del Romano Pontífice, ya sea en su existencia (por la naturaleza orgánica de la Iglesia), ya sea en su ejercicio"; cfr. *Relatio super caput III*, pág. 13.

<sup>27</sup> Mons. P. Parente en su relación menciona "más de veinte veces"; ib. pág. 12.

<sup>27a)</sup> Varios textos más en la *Lumen Gentium* muestran la dinámica de la comunión con el Papa, cuyo resultado es la mejor cohesión del Colegio episcopal. En el N° 8 se habla de la visibilización de la Iglesia Católica, "gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él". En el N° 13 se trata del papel de custodio de la legítima diversidad que juega el Papa "dentro de la comunión eclesíastica". De allí que el N° 27 afirme que la potestad episcopal "no es anulada por la suprema y universal potestad, sino que más bien es afirmada, fortalecida y defendida".

del cuerpo, no tiene finalidad sino integrada a él. Separados, uno y otro no logran configurar sino un cuerpo decapitado.

El N° 22, dedicado a tratar de la Colegialidad episcopal, introduce el tema del Primado precisamente bajo esta formalidad, es decir como elemento determinante de la existencia de dicho Cuerpo.

"El Colegio o Cuerpo de los Obispos *no tiene autoridad, a no ser que se lo entienda conjuntamente con el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y en cuanto cabeza del mismo (nisi simul cum...)*".

"El Orden episcopal..., *juntamente con su Cabeza el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza (una cum Capite suo R. P. et nunquam sine hoc Capite)*, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal".

En su calidad de sucesor de Cefas, el "piedra" por antonomasia entre Los Doce, el Romano Pontífice es quien aglutina visiblemente, el que pone en comunión a los Obispos unos con otros, de modo de formar aquella unidad pétreo del Cuerpo Apostólico y episcopal sobre la que se edifica la Iglesia (Efesios 2,20). Por tanto, más que disminuir o trabar el ser y el poder del Cuerpo episcopal, de sus miembros o del conjunto, la amistad o comunión con el Romano Pontífice robustece la apostolicidad y catolicidad de cada uno de los Obispos, a modo de un *cuasi sacramentum*, pues plenifica lo obrado por el sacramento del Orden, insertando definitivamente al consagrado dentro del Cuerpo episcopal y haciendo expedita su potestad en la Iglesia:

"Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y de la *comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (22).

(Las tres funciones conferidas por la consagración episcopal) "por su naturaleza no pueden ser ejercitadas sino *en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (21).

"Con su negativa, o sea *no otorgando él la comunión Apostólica*, los Obispos no pueden ser asumidos en su oficio" (24).<sup>28</sup>

La potestad del Papa dentro del Colegio se nos presenta, de este modo, como soberana; lo cual supone, a la vez, que ésta se extiende a todos y goza de libertad de acción:

"...La potestad primacial de éste permanece íntegra sobre todos, sean Pastores o fieles. Porque el Romano Pontífice, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y de Pastor de toda la Iglesia, tiene sobre la Iglesia entera plena, suprema y universal potestad, que siempre puede ejercer libremente" (22).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Cfr. *Schema 1964, Relatio de N 22, M*, pág. 90: "El Romano Pontífice en el ejercicio de su potestad no depende de los Obispos, ni para comenzar ni para continuar su actividad; los Obispos no pueden obligarlo... El R. Pontífice elige a sus colaboradores con plena libertad, sea entre los Obispos o entre otros, según su prudencia de la que él es juez". La misma *Relatio de N 22*, en la letra L,

Varias son las expresiones de esta soberanía pontificia: una muy típica, la enseñanza *ex cathedra*<sup>29</sup>, que no es el caso de describir aquí; otra que hace muy directamente a lo nuestro, a saber: al unificar la acción de los Obispos, permite que ésta se manifieste, a su vez, como soberana, o, como dice el texto, "*sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal*". La Constitución nos dice que esta comunicación de soberanía sucede de varias maneras: reunidos los Obispos en Concilio ecuménico, que nunca se da sin la comunión con el Papa; o, estando los Obispos dispersos por el mundo, cuando el Papa los convoca a una acción colegial<sup>29\*</sup>; o bien, cuando él aprueba o acepta libremente la acción unánime de los Obispos dispersos.

Esta soberanía del poder primacial debe, por lo demás, ser entendida a la luz del anonadamiento de la Encarnación (Filipenses 2, 5s); por ser suprema su potestad, es por lo mismo un supremo servicio, el cual nada tiene de arbitrario, sino que está todo él sometido a la voluntad del Señor y al bien de la Iglesia<sup>30</sup>. Y, en nuestro caso, si bien puede prescindir de tal o cual modo concreto de expresión de la Colegialidad episcopal, no puede de ningún modo prescindir de la esencia de la misma expresada de alguna manera<sup>31</sup>.

pág. 90, afirma la libertad pontificia dentro del Colegio. La Nota explicativa, en el N° 3, para superar ciertas dificultades de comprensión en la votación final, volvió a repetir lo dicho y explicado innumerables veces en el aula conciliar: "El R. Pontífice, en el ordenamiento, promoción y aprobación de un acto colegial, procede según su propia discreción, puesta la mirada en el bien de la Iglesia".

29 Cfr. *Lumen Gentium* N° 25. En este número se desarrolla ampliamente el tema de la infalibilidad pontificia "por la justa preocupación de dar sobre ella una congrua explicación, en especial en lo referente a las palabras (del Concilio Vaticano I) que afirman que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables *ex sese et non ex consensu Ecclesiae*; estas palabras no son bien entendidas por muchos acatólicos. La explicación tiene una intención ecuménica"; cfr. *Schema* 1964, *Relatio* de N 25, N, págs. 97-98.

29a Un caso típico de esto se da en la enseñanza infalible del episcopado disperso por el mundo, en comunión con el Papa tal como enseña la Constitución en el N° 25: "Los Obispos enseñando en comunión con el Romano Pontífice, deben ser tenidos por todos como testigos de la divina y católica verdad... Aún cuando estén dispersos por el mundo, pero conservando entre sí y con el Sucesor de Pedro el vínculo de la comunión si enseñando auténticamente sobre cuestiones de fe y costumbres concordaren en proponer una sentencia como definitiva, enuncian entonces infaliblemente la doctrina de Cristo".

30 En el N° 22, al hablar de los actos colegiales, se rechazó la sugerencia "con tal que el mismo (Papa), obligado sólo al Señor (*uni Domino devinctus*), los llame a una acción colegial". La razón que dio la Comisión fue que es una afirmación demastado simplificada. "El Romano Pontífice —agrega— está obligado a observar la misma Revelación, la estructura fundamental de la Iglesia, los sacramentos, las definiciones de los primeros Concilios, etc."; cfr. *Schema* 1964, *Relatio* de N 22, V, págs. 92-93. La relación del N° 25, letra O, recuerda que "el Romano Pontífice y los Obispos cuando definen están obligados a conformarse a la palabra de Dios escrita y transmitida"; ib. pág. 98. Algunas correcciones de estilo se introdujeron en el N° 22, "para no dar la impresión de que el Romano Pontífice interviene arbitraria y continuamente en el régimen episcopal"; cfr. *Relato*, letra M, pág. 90.

31 Nos preguntamos aquí si el Primado Romano no "depende" —no encon-

## c) Ambito de la potestad del Colegio episcopal

Una pregunta se presenta de inmediato: ¿cómo entender que junto a la autoridad "*plena, suprema y universal*" del Papa, subsista otra de igual envergadura atribuida al Colegio episcopal?

Si mantenemos a la vista el principio antes enunciado de que el Cuerpo episcopal incluye por definición al Romano Pontífice, en cuanto que es su Cabeza infaltable, la contradicción que implicaría el texto conciliar se esfuma de inmediato.

Pero, ¿son uno o dos los sujetos de dicha suprema potestad? El Concilio no entra en la cosa y la relega a la agudeza de los teólogos que amen ese tipo de cuestiones. Lo que importa es sobre todo una cosa: una sola es la potestad que Cristo entregó al Colegio apostólico; y, por tanto, aunque fuesen dos los sujetos de la suprema autoridad en la Iglesia, son poseedores de una única potestad inadecuadamente distintos<sup>32</sup>.

La cuestión no se reduce, no obstante, a sutilezas de escuelas. El Concilio ha rescatado del semi-olvido de su tradición este enunciado de la suprema y plena potestad del Colegio episcopal<sup>33</sup>, y a

tramos otra palabra— de un modo muy íntimo y singular del Colegio Episcopal. No se trata de una dependencia en el ejercicio de su jurisdicción, sino en su origen. Cuando el Romano Pontífice muere no podemos decir que el Colegio Episcopal se disgregue o que permanezca totalmente inhibido de actuar. Por su misma naturaleza está obligado a designar a alguien para el ministerio de ser Cabeza visible, cuya autoridad le vendrá directamente de Cristo. A quien esto pudiese extrañar, recuerde que la historia muestra fehacientemente que los Obispos elegían, lo mismo que a los otros también al Obispo de Roma. Toda la legislación también la actual concerniente a la elección del Papa, hay que entenderla como una fórmula histórica, más o menos apta según los tiempos de este principio estructural que no ha cambiado. La Iglesia, que pudo darse en diferentes estadios históricos con o sin legislación canónica precisa sobre la elección pontificia, nunca fue libre de proceder o no a la elección del Papa. Y esto, sin duda, fue y es un derecho y una obligación esencial del Colegio episcopal.

Unida a esta cuestión, proponemos a los teólogos una nueva cuestión: *¿Qué relación hay entre el Primado Romano y la sacramentalidad del Episcopado?* Así como se dice que "uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal *vi sacramentalis consecrationis*" (22), ¿no habrá alguna razón que autorice a decir que, de algún modo, "uno es constituido en el Episcopado primacial de Roma *vi sacramentalis consecrationis*? No olvidemos que el Papa es Cabeza del Colegio episcopal, por tanto, miembro preclaro del mismo. Además de las leyes orgánicas propias y únicas que juegan en él por ser Cabeza, ¿no se beneficiará de las leyes comunes a los demás miembros? Al menos desde el Vaticano II, con la proclamación de la sacramentalidad del Episcopado, nos parece cierto que un laico electo lo sería desde el primer momento de su aceptación, pero *intuitu sacramentalis consecrationis*; condición indispensable para que su aceptación fuese válida. Afirmación esta en consonancia con lo que el Derecho Eclesiástico legisla sobre la validez de los actos del recién electo (canon 219), e igualmente con lo expresado por Pío XII (Al II Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos; A.A.S. 49 (1957) pág. 224). Por otra parte, la historia de los siete primeros siglos nos muestra la designación del Obispo Primado de Roma unida a su consagración episcopal. Hacemos este planteo en vista de descubrir quizá, una vertiente nueva de la sacramentalidad del Episcopado.

<sup>32</sup> Cfr. Mons. P. Parente, *Relatio super caput III...*, pág. 10.

<sup>33</sup> El canon 228 del Código ha conservado esta fórmula: "El Concilio Euménico goza de la suprema potestad sobre la Iglesia universal".

nosotros nos toca procurar entenderlo, primero en consonancia con la verdad del Primado y luego en sí mismo.

En ningún momento la *plena y suprema* potestad del Cuerpo episcopal supone limitación de la potestad papal en su papel específico, como si el Romano Pontífice tuviese sólo "*potiores partes*" y no la plenitud de la potestad<sup>34</sup>. Incluso, tal cual se ha explicado la acción colegial, hemos de decir que, mientras que el Papa posee siempre de modo habitual y en acto (*habitu et actu*) la suprema potestad, los Obispos la poseen de ordinario sólo en hábito (*tantummodo habitu*)<sup>35</sup> y que no se puede traducir en acto independientemente del Romano Pontífice:

"El Orden episcopal... es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal; potestad que no puede ejercitarse sin el consentimiento del Romano Pontífice" (22).

Mas no hemos de entender que esta participación o comunicación en la suprema potestad sobre la Iglesia radica en la simple voluntad papal que puede o no llamar a un acto colegial. Estriba en la naturaleza misma del Apóstol y del Obispo, elegido por Cristo para cuidar del bien de su Iglesia entera. Merece la pena advertir que el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas de muchos Papas, desde san Celestino I hasta Pío XII<sup>36</sup>, ha descubierto una nueva dimensión de la potestad episcopal, o mejor, el substrato más íntimo de la misma. Así, anterior al poder de jurisdicción sobre su propio rebaño, que puede no darse (como en el caso del simple Obispo titular), anterior al ejercicio concreto de actos colegiales, a los cuales puede el Papa *de facto* no convocar, existe en cada Obispo, *por ser miembro del Cuerpo episcopal*, una peculiar obligación de solicitud por todas y cada una de las Iglesias, de la que nadie lo puede dispensar:

"En cuanto miembros del Colegio episcopal y legítimos sucesores de los Apóstoles, cada uno de los Obispos está obligado, *por institución y precepto de Cristo*, a una especial solicitud por la Iglesia universal, que si bien no se ejercita por un acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, grandemente al progreso de la Iglesia" (23).

La jurisdicción, sea territorial o personal, como también el ejercicio de actos colegiales son, pues, ulteriores determinaciones de esto que podemos llamar la "potestad fundamental" del Obispo.

34 El relator de la minoría, Mons. F. Franic, objetaba con la definición del Concilio Vaticano I, del cap. III de la Constitución *Pastor Aeternus*; cfr. *Relatio*, etc., pág. 26. El texto de la definición vaticana véase en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Herder, 1962, pág. 790. La respuesta de Mons. P. Parente a esta objeción, véase en *Relatio*, etc., pág. 12.

35 Distinción del relator, Mons. P. Parente; cfr. *Relatio*, etc., pág. 11.

36 Cfr. citas pontificias en *Lumen Gentium*, N° 23, nota 71.

Y esta debemos entenderla no metafóricamente, sino en un sentido verdadero y propio:

“En ese (mismo Colegio) los Obispos, guardando fielmente el primado y principado de su Cabeza, *ejercen su potestad propia* en bien de sus fieles y también de toda la Iglesia” (22).

Pero estamos entrando ya en el contenido del próximo párrafo.

### 5. Oficios y Poderes Episcopales

Un efecto, y el último que nos toca enumerar de los producidos por la consagración episcopal, es el triple oficio que confiere, el cual hace efectivo todo lo que hasta ahora dijimos, en especial sobre la personificación del ministro como “otro-Cristo” y su inserción en el Cuerpo episcopal. Esta doble situación del ministro implica que, tanto como individuo consagrado, como también en cuanto miembro de un Cuerpo, está ordenado todo entero a procurar el bien de la Iglesia, y, por lo mismo, supone en él un poder para realizar la tarea encomendada:

“La consagración episcopal, juntamente con el oficio de santificar, confiere los oficios de enseñar y regir; éstos, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ser ejercitados sino en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros” (21).

Múltiples son las fórmulas con que, en el contexto general de la Constitución, se expresa el ministerio episcopal: difundir y regir la Iglesia (8), plasmar y regir el Pueblo sacerdotal (10), apacentar y aumentar siempre el Pueblo de Dios (18), hacer discípulos de Cristo a todos los pueblos, santificarlos y gobernarlos (19), propagar la Iglesia y apacentarla sirviéndola bajo la guía del Señor (ib.), congregar la Iglesia universal (ib.), presidir en lugar de Dios la grey, y de ella ser pastores, maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado, ministros dotados de autoridad (20). Pero el tema es tratado *ex professo* en los Nos. 24-27, siguiendo la división ya característica de las funciones de Cristo, profeta, sacerdote y rey, o sea: enseñar (25), santificar (26), gobernar (27).

Poco es lo que, con respecto a este tema, nos queda por comentar.

Advirtamos, en primer término, el lenguaje elaborado por el Concilio para hablar del sentido y alcance del ministerio episcopal. Para designarlo emplea alternadamente las palabras “*munus*”, literalmente oficio o función, y “*potestas*”, que equivale a potestad o poder.

Al designar la triple función por "*munus*", entiende decir que el sacramento le ha otorgado al Obispo la esencialidad de un oficio destinado a ser ejercido regularmente<sup>37</sup>. Es lo que la *Nota explicativa* del capítulo III llama participación *ontológica* en las sagradas funciones de Cristo<sup>38</sup>. Es decir que, con anterioridad a cualquier ejercicio concreto de su ministerio, posee el Obispo el oficio episcopal en lo profundo de su alma, determinando toda su existencia cristiana y empujando a la actuación del mismo. Podríamos muy bien afirmar que, por la consagración episcopal, el Obispo es una *persona en oficio*; el Orden lo ha hecho a él todo entero *función* en bien de la Iglesia, actúe o no en concreto. Guardada la proporción requerida, hemos de afirmar otro tanto del Presbítero<sup>39</sup>.

Esta noción de *oficio* o *función*, que involucra la que antes mencionamos de "solicitud universal" y la del carácter sacramental del Orden<sup>40</sup>, es la que explica por qué los Obispos, por ser miembros del Colegio, tengan o no potestad de jurisdicción sobre una diócesis, "*actúan con potestad propia, tanto en bien de sus fieles como de la Iglesia entera*" (Nº 22). Consecuencia lógica de esto es que, cuando los Obispos gobiernan su grey, lo hacen "*no como Vicarios del Romano Pontífice*", sino "*con potestad propia, ordinaria e inmediata, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo*" (Nº 27). Y, por lo mismo, "*con toda verdad son llamados Pastores (Antistites) de sus pueblos, porque despliegan su propia potestad*" (ib.). Igual cosa ocurre en el Concilio Ecuménico; son allí "*no Vicarios o Delegados del Romano Pontífice, sino Jueces y Legisladores auténticos*"<sup>41</sup>.

37 En el Nº 20, hablando la Constitución de la sucesión apostólica, afirma que "permanece en la Iglesia la función de los Apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ser ejercitada permanentemente (*iugiter*) por el sagrado Orden de los Obispos". La *Relatio* a dicho número explica que se ha empleado la palabra "*munus*" "porque se trata de un oficio o ministerio que debe ser ejercido regularmente (*regulariter*); lo cual sería expresado incompletamente por la palabra "potestas"... Nada, sin embargo, se establece sobre el contenido o la extensión del oficio, sea del Papa, sea de los Obispos"; cfr. *Schema* 1964, pág. 84.

38 Dice así: "En la consagración se da una participación *ontológica* de los oficios, como consta, sin duda alguna, por la Tradición, incluida la litúrgica. Intencionadamente se emplea la palabra "oficios" y no "potestades", porque esta última podría entenderse de la potestad expedita para actuar. Para que tal potestad sea expedita, debe añadirse una determinación canónica o jurídica de parte de la autoridad jerárquica. Esta determinación puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de los súbditos, que se da según las normas aprobadas por la suprema autoridad. Esta ulterior norma es requerida por la misma naturaleza de la cosa, porque se trata de oficios que deben ser ejercidos por muchos sujetos que, por voluntad de Cristo, cooperan jerárquicamente; cf. Nº 2.

39 Ver nuestro ensayo "El Sacerdocio de Hoy - Varios interrogantes y una respuesta", en *Criterio* XXXVIII (1965 - Nº 1486), en especial pág. 770, Nos. 4 y 5.

40 En el texto del Nº 21 el carácter sacramental es mencionado a continuación de las tres funciones.

41 Mons. P. Parente, *Relatio super caput III*, 2da. parte, pág. 10. El texto de la Constitución, además, hablando del oficio de enseñar en el Nº 25, afirma que

Mas hemos de distinguir entre el oficio o *función* en su esencialidad y su ejercicio concreto. Aquel viene por el mismo sacramento del Orden, pero éste no puede tener lugar prescindiendo de una de las razones esenciales para las cuales el sacramento fue instituido: la comunión eclesial.

La Constitución, al tratar el origen de los oficios en el N<sup>o</sup> 21, deja de lado el ejercicio del oficio de santificar. Y no porque éste por naturaleza sea independiente de la comunión eclesial, sino porque pareciera que su nivel, lo mismo que el de los demás sacramentos, pertenece al estrato más profundo de la constitución de la Iglesia, a donde el cisma o la herejía más difícilmente llegan. De allí que la Iglesia haya reconocido siempre la validez de los sacramentos puestos por los no católicos cuando se lo hace conforme al sentir de la Iglesia católica. Baste recordar las disputas en Africa del Norte hasta el tiempo de san Agustín sobre la validez del Bautismo de los herejes o de las Ordenaciones de los donatistas.

Con respecto a las dos funciones restantes, enseñar y gobernar, la Constitución nos dice expresamente que, "*por su misma naturaleza, no pueden ser ejercidos sino en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros*" (21)<sup>42</sup>. La distinción entre *función* y *ejercicio* aquí aparece neta. Este último es posible gracias a que, a lo esencial del oficio otorgado por el sacramento, se agrega una ulterior determinación por parte de la Iglesia, llamada *potestas*<sup>43</sup>. La distinción no es inútil o gratuita. La comunión eclesial y su salvaguardia exigen que el ejercicio de dichos ministerios, en todas sus etapas, sea controlado por la misma Iglesia que otorgó el sacramento. De aquí se desprende la necesidad de la *misión canónica*, de que se habla en el N<sup>o</sup> 24, o sea el modo concreto mediante el cual la Iglesia otorga la potestad episcopal, indispensable por lo menos para regir una grey determinada. Esta concretiza a tal o cual grey aquella solicitud que los Obispos "*es-*

---

en el Concilio Ecuménico los Obispos actúan como "doctores y jueces para la Iglesia universal".

42 El texto latino "*quae natura sua*", etc., podría ser entendido de los tres oficios. Por la *Relatio* correspondiente, advertimos que se trata solamente de los oficios de enseñar y gobernar; cfr. Schema 1964, *Relatio de N 21, H*, pág. 86. Con respecto a estos dos oficios la Comisión advierte que "*de facto se ejercitan entre los Ortodoxos, pero creyó oportuno no entrar en la explicación teológica y canónica de ese hecho*". En el texto anterior (olim N<sup>o</sup> 14) la frase parecía indicar que solamente el sacramento confería el oficio de santificar. Después de discutir el tema a petición de muchos Padres, la Comisión decidió afirmar que la consagración otorga los tres oficios, sin añadir ninguna ulterior fórmula, por ejemplo, "*al menos en su raíz*" (*saltem radicitus*); cfr. la misma *Relatio*, letra I.

43 El Card. F. König, relator oficial del capítulo III, Nos. 18-21, comentando el texto recién citado, dice: "Con estas palabras, como es claro, se hace una distinción entre *munus* y su *exercitium*; distinción esta que ya empleara Santo Tomás (II-II, 39, 3), y que es evidente, pues la potestad que se da en la consagración no se la puede considerar nunca separadamente del organismo de la Iglesia tal cual Cristo lo instituyó"; cfr. *Relatio super caput III*, pág. 7. La *Nota explicativa*, en el N<sup>o</sup> 2, hace y explica dicha distinción; ver arriba en nota 38.

tán obligados a tener por la Iglesia entera, en virtud del precepto e institución de Cristo" (23); pues, normalmente, es en una grey determinada donde cada Obispo cuida de la Iglesia entera<sup>44</sup>.

Hemos de añadir, todavía, que en lo que atañe al ejercicio de la potestad de gobierno, éste, en razón de la misma comunión eclesial, "está regido en última instancia por la suprema autoridad de la Iglesia, y, teniendo en cuenta la utilidad de la Iglesia y de los fieles, puede ser circunscrito dentro de determinados límites" (27).

No es necesario descender a la descripción de cada una de las tres funciones episcopales. Queremos hacer notar, no obstante, la importancia dada al ministerio de la palabra por parte del Obispo:

"Entre los oficios principales de los Obispos sobresale la predicación del Evangelio. Porque los Obispos son los pregoneros de la fe, que llevan a Cristo nuevos discípulos, y doctores auténticos, es decir, investidos de la autoridad de Cristo" (25).

Es fácil advertir la proyección que esto tiene para configurar en la Iglesia la imagen de un Obispo misionero, apóstol y profeta, en este mundo, de la palabra de Dios.

En lo tocante a las funciones y poderes de los Presbíteros, tal cual se describe en el N<sup>o</sup> 28, advertimos con alegría la restitución de la triple función que, como al Obispo, también le es conferida "en virtud del sacramento de Orden":

"Los Presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los Obispos, con todo están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, son consagrados, a imagen de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote, como sacerdotes del Nuevo Testamento, para predicar el Evangelio, apacentar los fieles y celebrar el culto divino" (28).

La adjudicación al sacramento de esta triple función también es promisoría para el futuro de la teología presbiterial que, centrada exclusivamente en lo cultural, configuraba hasta ayer una imagen marcadamente monacal del Presbítero y hoy corre el peligro de llevar a otra más bien laical, según la cual éste, al margen de su función cultural, no tendría cometido específico que lo distinguiese del laico<sup>45</sup>. En el enfoque que da la *Lumen Gentium* de las funciones presbiteriales, el sacerdocio misionero encontrará sus mejores puntales teológicos.

44 La Constitución, en el N<sup>o</sup> 23, trata hermosamente de la Iglesia particular a imagen de la Iglesia universal, de la que el Obispo es principio y fundamento visible de su unidad.

45 Una expresión de esta teología, según la cual la ordenación presbiterial otorga sólo el oficio de santificar, la hallamos todavía en el discurso de Pío XII al II Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos; cfr. A.A.S. 49 (1957), págs. 924-925.

## III. CONCLUSION

No hemos, ni con mucho, agotado toda la riqueza de la *Lumen Gentium* con respecto a la Jerarquía. Y todavía otros documentos vendrán a aportarnos nueva luz sobre el tema; a saber: el Decreto conciliar *Christus Dominus* sobre La Función Pastoral de los Obispos en la Iglesia, y el Decreto *Presbyterorum Ordinis* sobre El Ministerio y la Vida de los Presbíteros.

A través de lo dicho, fácil es entrever una idea teológica que, a modo de línea de fuerza, sea capaz de reestructurar toda la teología del Sacerdocio. En la Iglesia, misterio de Unidad y Diversidad, el *ministerio* sacerdotal, que diversifica de modo muy especial al que lo posee otorgándole la función de ser Cabeza en la Iglesia, es *sacramento de unidad* de un modo excelente. Al unir al sujeto a Cristo Cabeza, hace de él un instrumento por el cual fluyen todas las fuerzas unificadoras de la Iglesia, en especial el Bautismo y la Eucaristía<sup>46</sup>. Lo hace, incluso, causa de unidad, tanto en la comunidad local como en la Iglesia universal<sup>47</sup>. Y hasta lo transforma en modelo visible de la unidad de la Iglesia, creando entre todos los ministros una unidad que es designada como Cuerpo o Colegio<sup>48</sup> y que es, en el tiempo, la expresión auténtica de Cristo saliendo desde el seno del Padre: "*Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros*" (Juan 20,21).

El ministerio es, además, una fuerza unificadora de la historia. A través de él se remonta hacia el pasado y se entra en la eternidad; pues, por intermedio de los sucesores de hoy, se llega a los Apóstoles y a Cristo mismo, para conocer y predicar el plan mis-

46 Si bien no es privativo de la Jerarquía conferir el Bautismo —(ver N° 17 de la Constitución)—, este dice una relación muy especial a aquella, pues supone la predicación apostólica, de la que la Jerarquía es garante.

47 Cfr. *supra* nota 44. En el N° 28, hablando del oficio del Presbítero como pastor, se dice: "reúnen la familia de Dios, como fraternidad animada por la unidad".

48 Además de la Colegialidad como hecho, sería interesante establecer una teología de la misma. El texto, en el N° 22, da pie para ello: "Este Colegio, en cuanto que está compuesto por muchos, expresa la variedad y universalidad del Pueblo de Dios; en cuanto que, en cambio, está congregado bajo una Cabeza, manifiesta la unidad de la grey de Cristo". Creemos que la teología deberá elaborar pronto una respuesta a esta pregunta: ¿Por qué, de acuerdo al plan de Cristo, el ministerio fue instituido en forma corporativa o colegial? Por nuestra parte creemos que todo ministerio en la Iglesia, cuya fuente próxima es el ministerio episcopal, participa dicha cualidad. Con respecto a la esencia corporativa del Presbiterado, remitimos a nuestro ensayo "*El Colegio Presbiteral*", en *Teología III* (1965) N° 6, pág. 13-46, que tiene en cuenta lo que la Constitución dice en el N° 28: "*En virtud de la sagrada Ordenación y misión los Presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad*". Nos parece que allí hay una analogía explícita a lo que se dice de la colegialidad relacionada con la consagración episcopal en el N° 22: "Uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal en virtud de la consagración episcopal..."

terioso salvador de Dios. Por medio de él se marcha también y con certeza hacia la escatología, ya que con él no nos faltará jamás la palabra indefectible de Cristo: "Y yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos" (Mateo 28,20).

Leída y comentada la Constitución *Lumen Gentium* en uno de sus capítulos más discutidos y trabajados por los Padres del Concilio, le tocará ahora a la teología profundizar las relaciones entre realidades, o aspectos diversos de una misma realidad, nuevamente reencontradas: comunión eclesial, ministerio, colegio episcopal, etc. A través de todas se vislumbra una última y única realidad: la imagen de Dios Uno y Trino, que quiere escoger ministros entre los hombres para que colaboren en la plasmación de esa imagen en todos sus hermanos.

*Carmelo J. Giaquinta*