

LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA Y EL MINISTERIO DEL OBISPO

INTRODUCCION: EL MINISTERIO EPISCOPAL Y EL «IUS DIVINUM»

En el III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico, celebrado en Salamanca el 1983, predecesor del que celebramos aquí, el profesor de la Facultad Evangélica de Teología de Estrasburgo, A. Birmelé centraba uno de sus tres puntos de su relación en «el Ministerio Episcopal, nudo gordiano de la Eclesiología» y constataba que «luteranos y católicos aceptan la triple forma del ministerio... pero los luteranos precisan que esta distinción es de «derecho humano» y no como para los católicos 'divina ordinatione'»¹.

En un reciente escrito sobre el ministerio del Obispo y el «ius divinum», el profesor de la Universidad Católica de América, Carl J. Peter, plantea una relectura tanto del Concilio de Trento como de las Confesiones Luteranas en vista al ecumenismo². Dada pues, la significación de tal temática en este IV Simposio Luterano-Católico, dibujare-

1 'Las cuestiones eclesiológicas en el diálogo internacional luterano-católico', A. González Montes (ed.), *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero. Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico (Salamanca, 26-30 septiembre de 1983)* (Salamanca 1984) pp. 339-54.343.346; cf. de forma similar en su tesis doctoral reciente, *Le Salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris 1986) pp. 130 s. 168-70.

2 'The Office of Bishop and Jus divinum: Trent and the Lutheran Confessions: A Rereading with Ecumenical Possibilities', *Cristianesimo nella Storia* 8 (1987) 93-113.

mos los grandes puntos de tal cuestión desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II, así como las reflexiones teológicas que ha suscitado.

1. EL CONCILIO DE TRENTO

En la sesión XXIII de este Concilio, el 15 de julio de 1563, se concluyó el largo debate sobre la doctrina del sacramento del orden que había comenzado bastantes años antes, exactamente el 26 de abril de 1547³. A la pregunta sobre ¿por qué existe el sacerdocio y la jerarquía en la Iglesia?, Trento responde así:

1) De acuerdo con «la ordenación de Dios» (= *Dei ordinatione*) y «la institución del Señor» (= *ex Domini institutione*) existe un nuevo sacerdocio visible y externo que confiere la potestad de celebrar la Eucaristía y de perdonar o retener los pecados (Cap. I; cáns. 1.3 = DS [= texto latino] 1764.1771.1773 = FIC [= castellano/latino: *La Fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1983] 1211.1219.1221).

2) El ministerio del sacerdocio es, pues, una «cosa divina» (= *divina res*) de tal forma que «fue conveniente, a fin de que pudiera ejercerse con más dignidad y respeto, que hubiera en la estructura perfectamente ordenada de la Iglesia varias y diversas categorías de ministros que por su función estuvieran al servicio del sacerdocio» (Cap. 2; can. 2 = DS 1765.1772 = FIC 1212.1220).

3) El orden es un «verdadero y propio sacramento instituido por Cristo» (= *a Christo Domino instituto*), que imprime un «carácter que no puede borrarse ni quitarse» (Cap. 4; can. 4 = DS 1764.1773 s. = FIC 1211.1220 s.).

4) En la Iglesia Católica la Jerarquía está «instituida por ordenación divina» (= *divina ordinatione instituta*) y «consta de obispos, presbíteros y ministros» (can. 6 = DS 1776 = FIC 1224): se trata de la afirmación más importante,

3 Cf. H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento* IV/2 (Pamplona 1981) pp. 18-65; *El Concilio de Trento en su última etapa* (Barcelona 1965) 176 pp.; A. Duval, 'L'Ordre au Concile de Trente', *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (Paris 1957) pp. 277-324; L. Ott, 'El sacramento del Orden', *Historia de los Dogmas* IV/5 (Madrid 1976) pp. 114-129; E. Royón, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento* (Madrid 1976).

puesto que se encuentra formulada en uno de los cánones conclusivos.

5) El Concilio declara además, que «por encima de los otros grados eclesiásticos, pertenecen principalmente a este orden jerárquico los obispos que han sucedido en lugar de los apóstoles... que son superiores a los presbíteros (= *presbyteris superiores*), y que confieren el sacramento de la confirmación, ordenan a los ministros en la Iglesia y pueden realizar otras muchas funciones en cuyo desempeño no tienen ninguna potestad (= *potestatem*) los otros ministros de orden inferior» (Cap. 4; can. 7 = DS 1788.1777 = FIC 1216.1225).

6) Finalmente, el Concilio declara que los Obispos designados por la autoridad del Romano Pontífice son «legítimos y verdaderos Obispos» (= *legitimos et veros episcopos*) (Can. 8 = DS 1778 = FIC 1226).

Para comprender el alcance de estas afirmaciones conciliares conviene tener presente las siguientes observaciones hermenéuticas:

A) El Concilio de Trento más que una perspectiva eclesiológica nos presenta un enfoque *directamente sacramental*, ya que «en Trento no se intenta definir el cuadro teológico de los ministerios de la Iglesia, sino más bien determinar el poder sacerdotal del ministerio en orden a los sacramentos»⁴.

B) Las dificultades que surgieron en la larga elaboración de los decretos sobre el sacramento del orden, fueron motivadas más por la cuestión del poder de jurisdicción derivada de la ordenación. Tal cuestión intentó ser obviada y de ahí la exclusión final de la expresión «*ius divinum*» en los decretos aprobados, a pesar de que su posible inclusión fue larga y ampliamente debatida. Conviene, con todo, constatar algunos puntos sobresalientes de la discusión sobre la comprensión del «*ius divinum*».

Recordemos, como ejemplo significativo, la disquisición del eminente teólogo tridentino J. Laínez en su «De ratione

4 S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado: una interpretación eclesiológica* (Madrid 1988) p. 73.

iuris divini», que lo define así: «Ut enim aliquid sit ius divinum, sat est, quod sit a Deo institutum, sive illa institutio nobis constet per scripturam sive alio modo, ut per traditionem vel miraculum vel revelationem»⁵. De esta forma Lainez consideraba imposible que el episcopado fuese de «ius divinum» y apoyaba el origen papal de la jurisdicción episcopal. En cambio uno de los líderes de la proposición del derecho divino del episcopado, el Obispo de Segovia Martín Pérez Ayala, se oponía a la interpretación de Lainez y rehusaba la característica de «inmediatez» por parte de Dios, en la definición del «ius divinum», ya que «eiusdem esse auctoritas instituta a Spiritu Sancto per apostolos, et instituta a Christo, sicut Christus et Spiritus Sanctus»⁶. De esta forma la mediación humana no descualificaría una institución o práctica considerada «de iure divino». Quizá la intervención más importante en favor de esta consideración del episcopado fue la del antiguo profesor de Salamanca y arzobispo de Granada, Pedro Guerrero, que urgió al Concilio que realizara estas dos afirmaciones: que los «episcopi constituti sunt iure divino» y que son superiores a los presbíteros «iure divino»⁷.

C) Como resultado de la discusión sobre el significado del «ius divinum», el Concilio optó por usar unas expresiones más vagas —*Dei ordinatio, Domini institutio, divina res*, y, especialmente en el controvertido y a su vez decisivo canon n. 6, *divina ordinatio*—. Esta fórmula final del canon es deliberadamente vaga y no sinónima de «ius divinum», y significa que los diversos grados del sacramento del Orden, más que una institución inmediata del Señor se sitúan

5 J. Lainez, *Disputationes Tridentinae I: Disputatio de origine jurisdictionis episcoporum et de romani pontificis primatu* (ed. H. Grisar). (Oeniponte 1886) p. 43; en esta línea se sitúa su voto pronunciado en el concilio el 20 de octubre de 1562, cf. *Concilium Tridentinum IX*, (ed. Societas Goerresiana, Friburgo 1961) I=CTI pp. 94-96,98.

6 Cita de San Cipriano, cf. CT IX: 141; para todo este punto véase, G. Alberigo, *Lo Sviluppo della Dottrina sui Poteri nella Chiesa universale: Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma 1964) pp. 11-101.

7 Cf. CT III: 443; IX: 48-51; cf. J. López Martín, *La imagen del obispo en el pensamiento teológico-pastoral de don Pedro Guerrero en Trento* (Roma 1971).

«según el designio divino» y son una «disposición divina»⁸. Para el Concilio de Trento pues, la fórmula *divina ordinatio* como sustituta de «ius divinum», significa que esta última tiene un significado más pleno que aquella, que es más genérica y que no es equivalente a una «institución inmediata por el Jesús histórico». Con todo, el Concilio de Trento nos ofrece suficientes indicaciones para pensar que el origen apostólico, atestiguado en la Escritura y en la tradición, es suficiente para hablar de «ius divinum»⁹.

D) Recordemos que la reforma luterana y Lutero mismo usan frecuentemente la noción de «ius divinum»: se trata de lo que está legitimado por la Escritura. Así Lutero escribía: «Sacra Ecriptura, quae est proprie ius divinum» (WA 2279, 23 s.), y de esta forma justificaba la institución de ministros (WA 2, 232, 4 s.; 10/2, 220, 34 s.; 12, 173). La misma Confesión de Augsburgo «da esta lista: predicación del Evangelio, perdón de los pecados, juzgar la doctrina, rechazar enseñanzas falsas y separar de la comunidad a los pecadores públicos: todo esto es cometido del ministerio episcopal «por derecho divino» (*de iure divino*); por eso, y de acuerdo con Lc 10, 16, los creyentes están obligados a obedecer a los Obispos, siempre que éstos ejerzan sus ministerio de acuerdo con la norma del Evangelio» (CA

8 Véase esta interpretación en A. Antón, *El misterio de la Iglesia I: En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia* (Madrid 1986) pp. 732-36; P. Fransen, LThK 7: 1214, traduce «nach göttlicher Fügung»; igualmente, K. J. Becker, 'La diferencia entre Obispo y presbítero en el Decreto del Concilio de Trento sobre el sacramento del Orden y en la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II', K. Rahner (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978) pp. 261-97, interpreta «disposición (*Fügung*) divina» (p. 279); Peter, 'The Office of Bishop and Jus divinum', *Cristianesimo nella Storia* 8 (1987), dice: «an act of arranging or ordering which is divine and providential» (p. 109).

9 M. Miller comenta al resumir su detallado estudio: «At the Council of Trent there were some indications that apostolic origin, witnessed to in Scripture and tradition, could suffice for a divine right claim... Nonetheless, the Fathers and theologians (of Trent) seem to have considered, albeit implicitly, that an institution could be 'iure divino' without its having been established by the historical Jesus», *The divine right of the Papacy in recent ecumenical theology* (Roma 1980) p. 34.

XXVIII)¹⁰. De hecho, la equivalencia entre «*ius divinum*» y Escritura queda muy clara en el artículo IV de Esmalcalda —redactado por Lutero— que decía así: «*Quod Papa non sit iure divino seu secundum verbum Dei...*» y el comentario de Melanchton a este texto el cual introducía el concepto de «*ius humanum*», al hablar de la superioridad del Papa sobre los Obispos¹¹.

2. EL CONCILIO VATICANO II

Cuatro siglos después del Concilio de Trento, el Vaticano II (1962-1965) ha afrontado de nuevo la cuestión del Episcopado y su relación con el «*ius divinum*». El único Concilio que se sitúa entre los dos, el Vaticano I (1870), centró su atención sobre el Papado y en este caso sí que usó la expresión explícita «*ius divinum*» en el canon final del capítulo segundo sobre la perpetuidad del Primado de San Pedro en los Pontífices romanos, equivalente a «*Christi Domini institutio*» (*DS* 3058 = *FIC* 689). Esta última fórmula se repite en el canon del capítulo anterior sobre la institución del Primado apostólico en San Pedro con la expresión «*a Christo Domino constitutum*» - «*ab eodem Domino nostro Iesu Christo directe et immediate accepisse*» (*DS* 3055 = *FIC* 689). Sobre el canon segundo en su redacción definitiva se «distingue muy claramente la

10 Este texto es nota oficial de la Relación de la Comisión Mixta Católica Romano-Evangélico Luterana de 1981: 'El ministerio espiritual en la Iglesia, n. 43, nota 70', A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* (Salamanca 1986) p. 377 (n. 880).

11 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1952) pp. 427-33.469-98; la expresión *ius humanum*, usada por Melanchton, ¿podría relacionarse con el voto del franciscano Juan Antonio Delphino en el Concilio de Trento que lo sitúa como tercer grado del *ius divinum*?: «*iuris divini gradus sunt tres. In primo sunt omnia, quae continentur in sacra scriptura veteris et novi testamenti. In secundo, ea quae implicite in eis continentur quasi per quamdam concomitantiam necessarium. In tertio, sunt statuta ecclesiae et conciliorum, et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum*»: CT VI/1: 70; esta intervención resume la nota de 1547 redactada por los teólogos franciscanos en la sesión de Bolonia publicada por J. Escudé Casals, *La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento* (Barcelona 1967) pp. 22 s. I = M. Nicolau en *Revista Española de Teología* 32 (1972) 437-39]; Y. Congar se pregunta el sentido subyacente de este *ius humanum*, 'Jus Divinum', *Revue de Droit Canonique* XXVIII (1978) 108-22.114.

ley de sucesión que es de derecho divino... En cambio, no está definido que sea de derecho divino este determinado modo de sucesión a través de la línea de obispos romanos»¹². Dado que el Vaticano I no terminó su tarea, el tema del Episcopado no pudo ser tratado de forma conclusiva, pero sí que conocemos el Esquema II sobre la Iglesia que enseñaba que el Episcopado era «ex institutione divina»¹³.

Ya en el Concilio Vaticano II y particularmente en la Constitución sobre la Iglesia al referirse al Episcopado, vemos como nunca se usa la expresión «ius divinum». Éstas son, en síntesis, sus afirmaciones centrales:

1) «Los Obispos por institución divina (*institutione divina*) han sucedido en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia» (LG 20c = FIC 711; cf. también CD 20a: «Cum apostolicum Episcoporum munus sit a Christo Domino institutum»).

2) El colegio apostólico fue constituido «por disposición del Señor» (*statuente Domino*: LG 22a = FIC 713). Esta afirmación fue confirmada por un voto explícito de la Pontificia Comisión Bíblica, recogido en la relación oficial del texto que afirma que «el mismo Señor constituyó a Pedro y a los otros apóstoles como un único colegio apostólico»¹⁴.

3) La misión de predicar la fe apostólica es la base de la necesidad de la sucesión del ministerio. «Entre aquellos diversos ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia, según el testimonio de la tradición, ocupa el principal lugar el oficio de aquellos que, establecidos en el episcopado por una sucesión que mana desde el principio, conservan la semilla apostólica» (LG 20b = FIC 711). Esta misión apostólica de los obispos, junto

12 Comenta J. Collantes, en *La Fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) p. 475, n. 48.

13 Texto en *Lumen Gentium: Synopsis Historica* (Bolonia 1975) p. 350; cf. J.-P. Torrell, *La Théologie de l'Épiscopat au Premier Concile du Vatican* (París 1981) pp. 258-58.

14 LG: *Synopsis*, p. 431 (Observaciones del Papa al Secretario General: «*statuente Domino*; si desidera una conveniente documentazione [dalla S. Scrittura e dalla Tradizione] di quanto asserito. L'affermazione é di importanza fondamentale); p. 432 (votum); p. 454 (relatio): «In Scriptura fundamentum habet... ut 'collegium apostolicum' a se fundatum, maneat».

con los presbíteros y diáconos, «presidiendo en lugar de Dios a la grey de la que son pastores» la realizan mediante un triple ministerio: «como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado, y ministros de gobierno» (LG 20c = FIC 711), que recuerda tanto la triple función salvífica de Cristo, profeta, sacerdote y rey, como la triple misión apostólica de la Iglesia, mediante la *μαρτυρία*, la *λειτουργία* y la *διακονία*. La LG especifica cada uno de estos ministerios aplicados al Obispo, como maestro (LG 25), como sacerdote (LG 26), y como pastor, cuya potestad «ha sido constituida por Cristo Señor (*constitutam a Christo Domino*) en su Iglesia» (LG 27)¹⁵.

4) Para realizar esta misión del Señor los apóstoles escogieron colaboradores en su ministerio, especialmente «por la imposición de las manos» (LG 21 = FIC 712). Según la relación oficial, la sucesión del colegio apostólico surge de la naturaleza misma de la Iglesia y de la voluntad explícita de los Apóstoles («quod ex natura institutionis societatis hierarchicae requiritur et ex voluntate expressa Apostolorum apparet»¹⁶). Con todo, la necesidad de la sucesión del colegio apostólico no puede probarse de forma estricta por algún texto bíblico. El voto de la Pontificia Comisión Bíblica, resumido en la relación oficial, lo afirma claramente al negar que baste la sola Escritura para su realización concreta¹⁷.

15 Cf. J. Alfaro, 'Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, señor y sacerdote', *Mysterium Salutis* III/1 (Madrid 1969) pp. 671-753; J. Lécuyer, 'La triple potestad del obispo', G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) pp. 871-92; L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche* (Francfort/M.-Berna 1982); A. Fernández, *Munera Christi et munera Ecclesiae* (Pamplona 1982); es sabido que el redescubrimiento de tal fórmula ternaria se debe a la teología protestante y especialmente a Calvino, que hizo de los tres oficios de Cristo el marco de su teología de la obra del Salvador, cf. *Institución Cristiana*, cap. 15; *Catecismo*, ns. 34-36; cf. síntesis en E. F. K. Müller, 3 ed. RE 733-41; W. Pannenberg ha subrayado con fuerza que «el esquema de las tres funciones tiene un sentido tipológico», *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974) pp. 263-79. 279.

16 LG: *Synopsis*, p. 451, que añade: «Hoc iam aliquo modo patet ex Act 20, 25-27, praesertim ex Ep. ad Tim. et Tit... Factum successionis etiam patet ex testimonio S. Clemente Rom 44, 3».

17 LG: *Synopsis*, p. 432 (votum): «In S. Scriptura non dicitur, sed eruendum est e doctrina Ecclesiae, quae Spiritu Sancto duce,

5) A partir de las afirmaciones anteriores se llega a un aserto central sobre nuestro tema de *LG 28a (FIC 1241)*, claramente paralelo al canon n. 6 del Concilio Tridentino (*DS 1776 = FIC 1224*), antes analizado. Para descubrir su importancia veamos una perspectiva sinóptica:

<i>Trento</i> (Canon n. 6):	<i>Vaticano II (LG 28a)</i> :
a) «In Ecclesia Catholica esse hierarchiam	— «Ministerium ecclesiasticum
b) divina ordinatione institutam	— divinitus institutum
c) quae constat	— diversis ordinibus exercetur
d)	— ab illis qui iam ab antiquo
e) ex episcopis, presbyteris et ministris».	— episcopi, presbyteri, diaconi vocantur».

Nótese la similitud y a su vez las matizaciones que tal comparación manifiesta¹⁸. El Vaticano II prefiere la expresión «ministerio eclesiástico», más bíblica que la palabra «jerarquía» (a). Ambos coinciden en su origen: se trata de una «institución divina» (b). Trento constata puramente la existencia de «obispos, presbíteros y ministros» (c y e). El Vaticano II, en cambio, explicita esta constatación con una referencia histórica genérica a «aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos» —éste último suple la expresión tridentina de «ministros»— (c-d-e). En una nota oficial que acompañaba el Esquema, se usaba la expresión «ius divinum» y se advertía que éste se podía referir al ministerio como tal, pero que se evitaba aplicarlo a los diferentes grados¹⁹. Así pues, ambos textos afirman la «institución divina» del ministerio jerárquico en la Iglesia, pero «ambos prescinden

hanc voluntatem interpretata est»; p. 454 (relatio): «Ex sola Scriptura modus executionis no absolute constare dicitur».

¹⁸ Cf. R. Pou, 'Ministerium Ecclesiasticum Divinitus Institutum', *Revista Catalana de Teologia* 2 (1977) 415-36, con sinopsis de Trento y Vaticano II en p. 425.

¹⁹ *LG: Synopsis*, p. 155: «Schema evitat accuratiores quaestiones, quomodo historice orti sunt presbyteratus, diaconatus, alii ordines inferiores; quinam ex eis sint iuris divini immediate a Christo condidi, quinam non ita censendi sint. Statuitur tantum norma...».

de una cuestión ulterior: si los grados de esta jerarquía están instituidos inmediatamente por Cristo o no lo están»²⁰.

6) El Vaticano II, pues, al preferir la expresión *divina institutio* se muestra cauteloso ante una comprensión excesivamente restringida del «ius divinum» vista como sinónimo de institución fundada directamente por el Jesús histórico²¹.

3. APORTACIONES CONCLUSIVAS

Hemos constatado la ausencia de la expresión «ius divinum» referida directamente al Episcopado en los Concilios de Trento y Vaticano II, pero por otro lado, todo el contexto y las fórmulas que sustituyen tal expresión, especialmente *divina ordinatio/institutio*, apuntan a una comprensión más amplia. De hecho, parece claro que no debe identificarse esta «institución/ordenación divina» con una fundación explícita del Señor, ya que diversas estructuras pueden ser instituidas por la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu Santo, como atestiguan las Escrituras, o por la providencia divina que dirigía la Iglesia post-apostólica²².

En esta línea de comprensión amplia del «ius divinum» se encuentran diversos teólogos católicos, entre los que sobresale K. Rahner, que así escribe: «la cuestión de un *ius divinum* en cuanto decisión irreversible, de indole conforme para con la esencia de la Iglesia del tiempo *post-apostólico*, no debe ser designada a priori y con seguridad como imposible»²³. Más aún, citando la cuestión del epis-

20 Comenta J. Collantes, en *La Fe de la Iglesia Católica* (Madrid 1983) p. 761, n. 134.

21 Por esto nos parece excesivo ver en los textos citados una afirmación del «ius divinum» tal como hace C. J. Peter, 'Dimensions of Jus Divinum in Roman Catholic Theology', *Theological Studies* 34 (1973) 227-50.240, n. 40; cf. las justas observaciones de Y. Congar, 'Jus Divinum', *Revue de Droit Canonique* XXVIII (1978) 117, n. 46.

22 Esta es la conclusión del estudio detallado sobre el «ius divinum» de M. Miller, *The divine right of the Papacy in recent ecumenical theology* (Roma 1980) pp. 65 s.

23 'Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica (or. 1962)', *Escritos de Teología* V (Madrid 1964) pp. 247-273.270;

copado afirma: «tales estructuras (por ejemplo una constitución monárquico-episcopal y un permanente ministerio de Pedro) pueden entenderse como procedentes de Jesús y «iuris divini», aunque no puedan reducirse a una palabra propia de Jesús inequívocamente aprehensible para nosotros en el plano histórico. Se presupone solamente que pueda hacerse comprensible que tales decisiones (tales actos de la Iglesia creadores de una constitución) se hallen dentro de las auténticas posibilidades dadas por Jesús y la fe en él. También tales actos pueden ser irreversiblemente obligatorios y en este sentido «iuris divini» para las generaciones posteriores bajo los presupuestos ya mencionados»²⁴. A. Antón centrándose en esta cuestión concluye: «no vemos existan razones teológicas que impidan considerar como conformes con la revelación declaraciones de «derecho divino» hechas por la Iglesia 'post-apostólica'»²⁵. Y. Congar tratando la apostolicidad de la Iglesia subraya que estamos ante «una noción amplia y elástica del 'derecho divino'»²⁶.

En este planteamiento, pues, se subraya que la forma en que se determina este «ius divinum» es humana e histórica, ya que el derecho divino sólo existe en un enunciado o en una realización histórica. Es lo que afirma la «Relación Luterana-Católico Romana», en el documento de Malta de 1972: «El 'jus divinum' no se distingue nunca

esta postura de Rahner anterior al Concilio, como en LThK 8 (1963) 1033, se ha mantenido igual después del Vaticano II, cf. sobre nuestro tema, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtverständnis* (Freiburg 1977) pp. 33 s.

24 *Curso Fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979) pp. 385 s.

25 *La Iglesia de Cristo* (Madrid 1977) pp. 745-49.749.

26 'La Iglesia es Apostólica', *Mysterium Salutis* IV/1 (=MyS) (Madrid 1973) p. 549; en esta línea, entre los más significados cf. A. Dulles, 'Ius divinum as an Ecumenical Problem', *Theological Studies* 38 (1977) 681-708 [= *A Church to Believe in* (New York 1982) pp. 80-102]; W. Kasper, 'Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche', J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit: Zum Wesen und Auftrag des Petrusamt* (Düsseldorf 1978) p. 85; G. Thils, *La primauté pontificale* (Gembloux 1972) p. 218; H. Wagner, *An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems* (Frankfort 1973) pp. 319 s.; M. Kehl, *Kirche als Institution*, 2 ed. (Frankfort/M. 1978) pp. 106-113.318 s., donde analiza H. Küng, K. Rahner, H. U. von Balthasar; nueva síntesis en, 'Kirche als Institution', W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 3 (Friburgo 1986) pp. 176-97.

totalmente del 'jus humanum'. Sólo poseemos el 'jus divinum' en la mediación de formas que llevan siempre el sello de la historia. Estas formas de mediación no deben ser consideradas un producto puro del proceso sociológico de desarrollo, sino que se las puede percibir como un fruto del Espíritu en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia» (n. 31). Más adelante prosigue: «La Iglesia, en sus instituciones, permanece constantemente ligada al Evangelio, que tiene sobre ella una prioridad ineluctable. En atención a ello, la tradición católica habla de 'jus divinum'. Sin embargo, para las instituciones de la Iglesia, el Evangelio sólo puede ser un criterio en relación viva con la realidad social propia de cada época. Así como se puede legítimamente explicar el Evangelio en dogmas y confesiones de fe, así también se da una realización histórica del derecho en la Iglesia» (n. 33)²⁷.

Como complemento de este texto puede ser útil referirse a la Declaración sobre la «Autoridad en la Iglesia II» (Windsor) de 1981 de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana que se refiere al significado del «derecho divino» propio del «servicio petrino» como uno de los «cuatro problemas de importancia en este tema que requerían un estudio posterior» (n. 1). Entresaquemos los puntos más relevantes: «aunque no hay una interpretación universalmente aceptada de esta expresión (*jus divinum*), todo confirma que... expresa el designio de Dios para su Iglesia. No hace falta entender que el *jus divinum* en este contexto implique que ...haya sido fundada directamente por Jesús durante su vida terrena» (n. 11). Y más adelante se continúa: «considerada la interpretación de la frase acerca del derecho divino en el I Concilio Vaticano como hemos hecho antes, es razonable preguntarse si existe realmente diferencia entre la afirmación de una primacía por derecho divino (*iure divino*) y el reconocimiento de su emergencia por providencia divina (*divina providentia*)» (n. 13)²⁸. ¿No estamos aquí con pistas muy confluyentes para toda nuestra temática?

Para terminar esta cuestión recordemos la relación profunda de la comprensión del «ius divinum» con el tema

27 Cf. *Enchiridion Oecumenicum*, ns. 644.646, p. 275.

28 Cf. *Enchiridion Oecumenicum*, ns. 133.142-147.143 145, pp. 59-64.

Escritura-Tradición, debatido en el Concilio de Trento y retomado en el Vaticano II. Sobre el Decreto Tridentino (DS 1501 = FIC 126) existe en el momento actual un notable consenso sobre su interpretación en los investigadores católicos en el sentido de afirmar que «por lo que a la fe se refiere, la Sagrada Escritura es materialmente suficiente... La tradición ejerce en este caso función de *traditio interpretativa*... Respecto de los *mores et consuetudinis* de la Iglesia... la Escritura es insuficiente y necesita ser completada materialmente (en su contenido) por la tradición, que en este caso es *traditio constitutiva*»²⁹.

Esta clarificación del texto de Trento ayudó la formulación del Vaticano II (DV 9 = FIC 192) a superar dualismos entre Escritura y tradición. Así el texto evita los extremos hablando de la integración de ambos ya que no se habla de dos fuentes sino de «la misma fuente» (*ex eadem scaturigine promanantes*), de la cual surge la Escritura como única palabra de Dios transmitida por la tradición eclesial. Esta tiene fundamentalmente una función criteriológica decisiva apuntada en el Concilio con tres aspectos: a) la tradición dice cuál es el canon de los libros sagrados (DV 8c); b) precisa la certeza «de todas las verdades reveladas» (DV 9); c) actualiza y profundiza la Escritura (DV 8c; 12; 21; 24 s.)³⁰.

29 J. R. Geiselman, *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968) pp. 381 s.; J. M. Rovira Belloso, precisa que «la opinión de Lutero según la cual 'toda la doctrina necesaria para la fe y la salud está comprendida en los libros de la Escritura', no cae bajo la interdicción de Trento», *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979) pp. 73-100.91.

30 J. Beumer, *La tradition orale* (Paris 1967) p. 225-34 (Vaticano II: texto nuevo respecto al original); U. Betti, *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla Trasmissione della Rivelazione* (Roma 1985) pp. 269-275; B.-D. Dupuy comenta «podemos confesar que ya quedó trasnochado el 'sentido' que se dio en el siglo xvi a las fórmulas polémicas... como la teoría de las 'dos fuentes' entre los católicos, y la de la 'sola Scriptura' entre los protestantes», *La Revelación Divina II* (Madrid 1970) p. 289.

I. ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ ΚΑΤΑ ΔΙΑΔΟΧΗΝ

«Mostraremos que la *tradición* de los Apóstoles ha llegado hasta nosotros a través de la *sucesión* de obispos»: Ireneo, *Adv. Haer.* III, 3.1 s.

1. INTRODUCCION: EL PRINCIPIO DE LA «TRADICION POR SUCESION»

La fórmula forjada por Ireneo resume su lista episcopal y constituye la base de su apologética anti-gnóstica. De hecho, al subrayar la inconsistencia de la posición de los gnósticos reivindica la «tradición que viene de los Apóstoles y que se guarda en las Iglesias por las sucesiones de los presbíteros» (*Adv. Haer.* III, 2.2). Para Ireneo la doctrina apostólica siempre activa es la παράδοσις y la función instrumental de los sucesores de los Apóstoles se resume en el κατά διαδοχήν, resultando así una fórmula simple y fuerte del principio de sucesión: παράδοσις κατά διαδοχήν. Este principio es una ley aceptada por la patristica, en la que sobresalen: Hipólito (*T.A.* I), Cipriano (*Epist.* 33, 1), Tertuliano (*Praescr.*, 20, 2; 32), Eusebio (*H.E.* VII: 19) y Agustín (*Contra Adv. Leg. et Proph.* I, 20.39).

Los amplios estudios literarios e históricos de A. M. Javierre han mostrado la importancia y significatividad de tal fórmula con esta importante conclusión: «Existe una actitud difusa de «hostilidad» de principio contra la sucesión de los apóstoles. Nuestro estudio la desautoriza por completo. «Desde un punto de vista histórico», fuerza es reconocer una presunción a favor, dado el clima en que tocó vivir a los escritores cristianos»³¹. Más aún, en un trabajo posterior ha confirmado: «La «diadoché» es «órgano» esencial en las estructuras de la Iglesia, a la vez que «criterio» de verdad... Es lícito afirmar que es la Iglesia entera quien sucede al colegio apostólico. Pero los apóstoles

³¹ *El tema literario de la sucesión: Prolegómenos para el estudio de la Sucesión Apostólica* (Zurich 1963) p. 509; monografía externa (594 pp.) y minuciosa, ya clásica.

toles recibieron una encomienda particular. Y la sucesión apostólica, en sentido riguroso, aspira precisamente a perpetuar esa vicaría de Cristo»³². Esta vicaría de Cristo configura el paso del Apostolado al Episcopado en dos momentos sucesivos: primero, el *hecho del vicariato*, es decir la participación en los poderes que Cristo confió a sus Apóstoles; y segundo, la *continuidad* del vicariato en el tiempo, o mejor la herencia de los Apóstoles, es decir, la *sucesión apostólica*. En realidad el primer momento es una evidencia neotestamentaria, tal como el mismo K. Barth afirma: «Negar, en principio, que existe un *Vicarius Christi* comportaría negar el *Christus praesens*» (KD 1/1: 99).

La dificultad está en el segundo momento, pero en este sentido debe tenerse en cuenta que la «sucesión apostólica» es un caso particular de la «sucesión cristiana» y ésta debe explicarse por una teoría de la *παράδοσις κατά διαδοχήν*. Las frases bíblicas de misión confiadas a los Apóstoles (por ejemplo, Mt 28, 20; Lc 22, 32; 1 Cor 11, 24), pueden encontrar así también un sentido bien colmado: el de la «diadoché»³³. Con razón Y. Congar confirma: «nadie puso nunca en discusión el principio de la sucesión apostólica antes de ser formulado como uno de sus principios constitutivos. La realidad precedió a la fórmula y a la teoría»³⁴. Garijo-Guembe confirma: «los autores eclesiásticos afirman como algo 'pacíficamente poseído en su tiempo' que en la Iglesia hay «una sucesión asegurada por hombres que ocupan la misma 'carga oficial de doctor' y que permanecen fieles a las instrucciones recibidas en tiempo de sus

32 'Orientación en la doctrina clásica sobre la Sucesión Apostólica', *Concilium* 34 (1968) 19-30.25 s., donde resume y actualiza su 'Cuestiones debatidas hoy entre Católicos y Protestantes en torno a la Sucesión de los Apóstoles', *XVI Semana española de Teología* (Madrid 1957) pp. 3-96.

33 Javierre, 'Le passage de l'Apostolat à l'Épiscopat. Réflexions méthodologiques', *Le Primer «Simposium» International de Théologie Dogmatique Fondamentale* (Torino 1962) pp. 11-21 [= *Salesianum* 24 (1962) 229-421]; 'Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive, Y. Congar - B. D. Dupuy (eds.), *L'Épiscopat et l'Église Universelle* (Paris 1962) pp. 171-221; 'Episcopado: problema crucial ecuménico', *XXII Semana Española de Teología* (Madrid 1963) pp. 547-72.

34 'La Iglesia es Apostólica', *MyS* IV/1, p. 562.

predecesores. 'Tales son los obispos'³⁵. Tillard ha sintetizado magistralmente: «c'est dans cette relation à la tradition apostolique («parádosis»), donc à la succession fidèle dans la dépôt apostolique («parathéke»), qu'il faut situer l'institution du ministère»³⁶.

2. LA APOSTOLICIDAD COMUN DE LA IGLESIA VINCULADA A LA SUCESION APOSTOLICA MINISTERIAL

«Para la Iglesia y para su tradición apostolicidad coincide con autenticidad»³⁷. Los primeros tratados eclesiológicos (ss. XVI/XVII) hablaban de una triple dimensión de la apostolicidad de la Iglesia: la de origen, la de doctrina y la de sucesión jerárquica. Progresivamente la reflexión sobre la apostolicidad de origen y de doctrina se apoyó y se redujo en la sucesión de los pastores, situación que mutiló la reflexión y referencia a la apostolicidad como característica común de la Iglesia de Cristo³⁸. La eclesiológica de estos últimos decenios intenta recuperar un mayor equilibrio subrayando los contenidos y referencias de esta apostolicidad que adquiere diversos aspectos: el *doctrinal*, por la perseverancia en la fe transmitida por los apóstoles (Gál 1, 9); el *existencial*, por el estilo de vida de la iglesia apostólica; el *misionero*, por significar toda la área de actividad de la Iglesia (cf. Vat. II: AA 2; AG 23); el *ministerial*, por referirse a aquellos cuyo ministerio está llamado a ser garantía visible de esta apostolicidad. Estos aspectos aparecen en el documento de estudio de la comisión teológica mixta de la Iglesia Católica y del Consejo Ecuménico de las Iglesias como «acuerdos significativos»:

35 'La «Sucesión Apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 2 (1976) 179-231.225 s. (monográfico sobre el tema con estudios bíblicos e históricos).

36 *Église d'Églises* (Paris 1987) pp. 224-236.229.

37 T. Citrini, 'Apóstol. Apostolicidad de la Iglesia', *Diccionario Teológico Interdisciplinar* I-II (Salamanca 1985) pp. 463-477.463, con buena presentación de la teología católica actual.

38 G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'Apologétique Catholique depuis la Réforme* (Gembloux 1937) pp. 255-86; J. Dantine, *Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit. Die reformatorische Lehre von den «notae ecclesiae» und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart* (Gotinga 1980) pp. 13-21.

«la convicción de que, en la vida de la Iglesia, la predicación apostólica transmitida por la Escritura y la Tradición (aspectos doctrinal y misionero), el ministerio apostólico (aspecto ministerial) y la vida según el Evangelio (aspecto existencial) son inseparables. Los tres a un tiempo son esenciales para su apostolicidad»³⁹.

¿Cuál es el aspecto espiritual, el contenido, de esta apostolicidad? La declaración de la Comisión Teológica Internacional (= CTI) sobre «La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica», de 1974, lo precisa con claridad⁴⁰. Se trata de la «regla de fe, es decir, el tipo de la catequesis bautismal en la que se dilata el contenido trinitario, constituye en cuanto unión de la forma y del contenido, el gozne permanente de la apostolicidad y de la catolicidad de la Iglesia. Realiza la «apostolicidad» porque vincula los heraldos de la fe a la regla cristopneumatológica: ellos no hablan en nombre propio, sino que dan testimonio de lo que han escuchado (cf. Jn 7, 18; 16, 13 ss., et.)» (n. 16). «El verdadero magisterio apostólico está atado a la palabra de Señor e introduce así en la libertad a sus oyentes» (n. 17). «En la Iglesia nada escapa a la mediación apostólica: ni los pastores ni sus ovejas, ni los enunciados de la fe ni los preceptos de la vida cristiana» (n. 18).

En estas expresiones encontramos resonancias de una comprensión más pneumatológica y escatológica de la apostolicidad, en la perspectiva de los importantes trabajos de W. Pannenberg, de J. D. Zizioulas y de Y. Congar. En esta línea, Pannenberg precisa: «el interpretar la apostolicidad de la Iglesia partiendo de la esencia escatológica del envío apostólico podría abrir la posibilidad de superar las formas autoritarias de tradición cristiana, presentes tanto en la concepción de los oficios que tiene la iglesia católica romana como en la interpretación de la Escritura de las iglesias reformadas (así como también en la concepción

³⁹ 'Catolicidad y Apostolicidad. 1970', *Enchiridion Oecumenicum*, ns. 403-22.421 (p. 180).

⁴⁰ Texto en *Enchiridion Oecumenicum*, pp. 942-53; Com. Teol. Inter., *Documentos 1970-79* (Madrid 1983) pp. 63-76, con introducción (pp. 61 s.) y comentarios (pp. 77-84).

de sus oficios)»⁴¹. Por su parte Congar citando los anteriores, escribe: «La apostolicidad es aquella propiedad que, para la Iglesia, es, a la vez, un don de gracia y una responsabilidad... tenemos que concebir la apostolicidad tanto en referencia al término como al principio»⁴². Dentro de esta perspectiva podemos comprender la conclusión que saca la CTI: «ningún predicador del Evangelio tiene el derecho de hacer un proyecto de anuncio evangélico según sus propias hipótesis. Su misión es anunciar la fe de la Iglesia apostólica y no su propia personalidad o sus experiencias religiosas. Esto incluye que a los dos elementos mencionados de la regla de la fe —la forma y el contenido— viene a agregarse un tercero: la regla de fe postula un testigo «enviado», que no se constituye por propia autoridad y que tampoco ninguna comunidad particular puede autorizar; y esto en virtud de la trascendencia de la palabra» (n. 19, 1). Esto, nos lleva al segundo aspecto de la sucesión apostólica: el carácter histórico.

II. MINISTERIUM... EXERCETUR AB ILLIS QUI IAM AB ANTIQUO EPISCOPI, PRESBYTERI, DIACONI VOCANTUR (LG 28a)

«En el NT se habla de distintas maneras del ministerio episcopal y presbiteral, en el siglo II ya se halla la distinción tripartita del ministerio: episcopado, presbiterado y diaconado»: n. 41.

El Ministerio Espiritual en la Iglesia, Comisión Católico-Luterana, 1981.

1. INTRODUCCION: LOS APOSTOLES Y LA SUCCESION APOSTOLICA

La CTI confirma algo que actualmente es ya prácticamente común en los documentos ecuménicos en el sentido que «se delinea un desarrollo que conduce, en el siglo II,

41 'La significación de la escatología para la comprensión de la apostolicidad y catolicidad de la iglesia', *Ética y Eclesiología* (Salamanca 1986) p. 159 [or. en *TLZ* 94 (1965) 97-112].

42 *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) pp. 244-256.244; pp. 255 s.

a la estabilización y al reconocimiento general del ministerio del obispo» (n. 12). Por otro lado subraya que «lo que los Apóstoles significaron para las comunidades en la época de la fundación de la Iglesia fue reconocido como esencial para la estructura de la Iglesia o para las comunidades particulares por la reflexión en los principios del tiempo postapostólico. El principio de la apostolicidad de la Iglesia adquirido en esa reflexión acarrió el reconocimiento del ministerio de enseñanza y de dirección como una institución proveniente de Cristo a través y por medio de los Apóstoles» (n. 12). Así pues, los Apóstoles cumplieron una doble misión: el ser testigos especiales de la resurrección y como tales fundadores de iglesias: misión única e intransferible ligada al hecho irrepetible de la Encarnación, a la vida terrena de los testigos y al carisma de revelación e inspiración; y el ser maestros y pastores de las iglesias por ellos fundadas: misión a las que les suceden los obispos. «En sentido estricto, precisa Congar, los obispos no son tanto los sucesores de los apóstoles como tales cuanto los primeros ministros puestos por los mismos apóstoles (o por «uno» de ellos) para regir (apacentar) las iglesias por ellos fundadas». El Apostolado y el Episcopado tienen una misión común: «realizar la presencia activa del Señor ausente: es un vicariato, el ejercicio de una misma autoridad, de una misma acción, de una misma misión, pero por medio de otras personas... Los apóstoles fueron elegidos consagrados y enviados por el mismo Señor. Los obispos, por su parte, lo son a través de una mediación... Tras la desaparición de los apóstoles, realizan los obispos la presencia del ministerio apostólico —y, a través de él, del Señor mismo— a la cabeza de las comunidades, que presiden en lugar de los apóstoles»⁴³.

son presentación del artículo de la nota anterior de Pannenberg y otro de Zizioulas, 'La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience des Églises orthodoxes', *Istina* 19 (1974) 65-94.

43 'La Iglesia es apostólica', *MyS* IV/1, pp. 558-61; cf. H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession* (Düsseldorf 1974) pp. 327-49 (Apostolische Kirche-Apostolische Sukzession); W. Breuning, 'Sucesión Apostólica', *Sacramentum Mundi* 6: 482-90.

2. LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA EN SUCESION HISTORICA

Repasemos ahora las grandes etapas de la sucesión histórica siguiendo la pauta de la CTI que en el párrafo íntegro que le dedica (el n. 14) empieza con esta observación: «la escasez de documentos no permite precisar en la medida que se desearía las transiciones que tuvieron lugar»:

— «*El final del siglo I* es testigo de una situación en que los Apóstoles, sus colaboradores inmediatos y, finalmente, sus sucesores, animan colegios locales de 'presbyteroi' y de 'episkopoi'» (CTI n. 14b): se trata de una constatación común en los exegetas que además subrayan que no se trata en principio de personajes diferentes⁴⁴. No obstante no se puede excluir que su casi-sinonimia sea el resultado de la fusión de dos tipos distintos de estructura eclesial⁴⁵.

— *Al comienzo del siglo II* aparece vigorosamente en las cartas de San Ignacio la imagen del obispo único a la cabeza de las comunidades; San Ignacio afirma que esta institución se encuentra establecida «hasta los confines de la Tierra» (*Eph.* 3, 2) (CTI n. 14c): se trata de un dato reconocido y consolidado, perfectamente expresado en el prestigioso comentario de P. Th. Camelot: «Ignace donc est pour nous les précieux témoin d'une hiérarchie à trois degrés, évêque, presbytres et diacres, nettement distingués et séparés du peuple fidèle»⁴⁶. Más recientemente otros estudiosos lo han confirmado, tal como N. Brox que subraya: «a lo largo del siglo II el ministerio del obispo monárquico acabó por imponerse de forma unitaria en todas las iglesias

44 Cf. conclusión de la panorámica bibliográfica de A. Lemaire, 'Les ministères dans la recherche néo-testamentaire. État de la question', *La Maison-Dieu* 115 (1973) 30-60.44; *Les ministères aux origines de l'Église* (Paris 1971) p. 109; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (Munich 1972) p. 148; J. Delorme (ed.), *El Ministerio y los ministerios según el N.T.* (Madrid 1977) pp. 261-427; J. Lécuyer, 'Ministères', *DS* 10 (1977) 1257.

45 Esta es la suposición de J. Gnllka, *Der Philipperbrief* (Freiburg 1968) pp. 34-37; *Foi et Salut selon saint Paul (Épître aux Romains 1.16)* (Roma 1970) pp. 240-42.

46 *Ignace d'Antioche. Lettres*, 4 ed. (Paris 1969) p. 41.

regionales»⁴⁷; a su vez R. B. Eno confirma: «The first clear expression of a distinction between the two levels of office in the local community is to be found in the letters of the martyr Ignatius of Antioch writing c. 112 A.D.»⁴⁸; también P. Nautin que, además de confirmar la autenticidad de estos escritos —negada por algún estudio reciente—, escribe: «le lettere di I.d'A. sono le prime testimonianze della gerarchia a tre gradi: vescovo monarchico, preti (presbiteri), diaconi»⁴⁹. En la documentación ecuménica también se constata tal hecho, así por ejemplo: «Evangélio y la Iglesia» (doc. de Malta de 1972) n. 55; «El Ministerio Episcopal» (grupo de Dombes de 1976) n. 26; «El Ministerio Espiritual» (1981) n. 41⁵⁰.

— «*En el curso del siglo II* esta institución es reconocida, en el curso de la carta de Clemente, como la portadora de la sucesión apostólica» (CTI n. 14d); después de la polémica suscitada por A. Harnack y relanzada por H. F. Campenhausen, este testimonio ha sido de nuevo revalorizado como inicio de la teología de la sucesión⁵¹. En efecto, «Clemente declara que los Apóstoles establecieron 'como regla' que después de la muerte de los primeros jefes de la comunidad establecidos por ellos 'otros hombres probados les sucedieran en su oficio' (*Ad Cor.* 4, 2)» («El Ministerio Episcopal» n. 29 [Grupo de Dombes de 1976])⁵².

— «*Los documentos del siglo III* (Tradición de Hipólito) muestran que dicha ordenación con imposición de manos se encontraba en pacífica posesión y que era considerada

47 *Historia de la Iglesia primitiva* (or. 1983) (Barcelona 1986) p. 124.

48 *Teaching Authority in the Early Church* (Wilmington 1984) p. 26.

49 *Ignazio d'Antiochia: Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana II I = DPAC I* (Casale Monferrato 1984) cc. 1743-1745.1745 (cita). 1744 (autenticidad); cf. síntesis de la problemática reciente, B. D. Dupuy, 'Aux origines de l'épiscopat, le corpus des lettres d'Ignace d'Antioche et le ministère de l'Unité', *Istina* 55 (1982) 269-77, que subraya la antigüedad.

50 Cf. *Enchiridion Oecumenicum*, pp. 282, 678 y 375-76 respectivamente.

51 Cf. A. M. Javierre, *La primera diadochè de la Patristica* (Turin 1958) pp. 9-42; *El tema literario de la sucesión* (Zurich 1963) pp. 440-451; A. Jaubert (ed.), *Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens* (Paris 1971) pp. 83-85.169-175; P. F. Beatrice, *DPAC I* (1983) 712-14.

52 *Enchiridion Oecumenicum*, p. 678; cf. comentario y síntesis en A. Matabosch, 'El Ministerio Episcopal según los acuerdos ecuménicos recientes', *Phase* 125 (1981) 397-407.

como una institución necesaria» (CTI n. 14e): la Tradición de Hipólito tuvo gran influencia sobre la legislación canónica y litúrgica, al reservar un lugar especial a la tríada ministerial: obispos, presbíteros y diáconos, únicos sujetos de la λειτουργία y de la ordenación por imposición de manos (χειροτονία), de tal modo que sólo estos tres grados componen el clero (κλήρος; T.A. 10)⁵³. En el apartado siguiente examinaremos con detalle el ritual de la ordenación del Obispo como modelo teológico.

— «Clemente e Ireneo desarrollan una doctrina del gobierno pastoral y de la palabra que fundamentan en la idea de la sucesión apostólica en la unidad de la palabra, de la misión y del ministerio» (CTI n. 14f): es en Ireneo de Lión donde se encuentra formulada por primera vez la enseñanza, ya contenida implícitamente en Clemente de Roma, de que los obispos son los «sucesores de los apóstoles» (*Ad Haer.* IV, 2). Para confirmar tal aseveración Ireneo da como ejemplo la lista de los Obispos de Roma (*Ad Haer.* III, 2-4), pero a su vez recuerda que la sucesión comporta otro elemento esencial: la transmisión a los obispos de un «carisma cierto de verdad» que procede del «conocimiento perfecto» recibido por los apóstoles el día de Pentecostés (*Ad Haer.* IV, 26.2; III, 1.1)⁵⁴.

— A partir de estos autores «tal idea ha llegado a ser el fundamento permanente de la manera como la Iglesia Católica se comprende a sí misma» (n. 14g) y así se puede vislumbrar la historia de la teología del Episcopado, con todos sus avatares y proceso hasta el Vaticano II⁵⁵.

53 J. Lécuyer, 'Ministères', *DS* 10 (1977) 1255-1267.1258.

54 Sobre el *carisma veritatis certum* Congar recoge tres interpretaciones: 1) ortodoxia recibida por la ordenación (L. Ligier, J. D. Dunn); 2) tradición en sentido objetivo (D. van den Eynde, H. von Campenhausen); 3) don espiritual personal (E. Flesseman, R. P. C. Hanson y el mismo Congar), *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) pp. 250 s. n. 22 = *MyS* IV/1, p. 571, n. 73. Cf. el útil libro de A. Cunningham, *The Bishop in the Church. Patristic Texts on the Role of the «Episkopos»* (Wilmington 1985) desde Clemente —97 p.C.— hasta Cesáreo de Arlés —543 p.C.—.

55 Cf. L. Ott, *El sacramento del Orden: Historia de los Dogmas IV/5* (Madrid 1978); como manuales, además del clásico, H. Lennerz, *De Sacramento Ordinis*, 2 ed. (Romae 1953); cf. M. Nicolau, *Ministros de Cristo: Sacerdocio y sacramento del orden* (Madrid 1971); J. Auer, *Los sacramentos de la Iglesia* (Barcelona 1977) pp. 351-435; Cf. L. Klein,

III. LEX ORANDI STATUAT LEX CREDENDI: (PROSPERO DE AQUITANIA: †463)

«Por la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden... En los ritos litúrgicos en el uso de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, es cosa clara que por la imposición de las manos y las palabras de consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo... de tal modo que los Obispos hacen de modo eminente y visible las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice y obran en su nombre»: LG 21b.

1. INTRODUCCION: LA CELEBRACION LITURGICA DE LA SUCESION

En el Nuevo Testamento no se describe con claridad el acceso al ministerio en la Iglesia primitiva pero, con todo, podemos encontrar algunas pistas significativas y sólidas. En efecto, parece que se debe especialmente a las comunidades paulinas, con su característica misionera, el desarrollo de la liturgia de la imposición de las manos. Así tenemos cuatro textos que hablan de una imposición de manos para el servicio de la Iglesia: en Act 6, 3.6, se informa de la ordenación de los Siete, cuyo rito está en la línea de la ordenación de Josué por Moisés (Nm 27, 18); en Act 13, 1-4 se refiere cómo Pablo y Bernabé fueron escogidos en la Iglesia de Antioquía; en 1 Tim 4, 14 y 2 Tim 1, 6 ss., el Apóstol recuerda a Timoteo el carisma que ha recibido por la imposición de las manos. Este rito continuó practicándose en las Iglesias de la diáspora y, progresivamente, en toda la Iglesia⁵⁶.

La liturgia cristiana de la imposición de manos recuerda las ceremonias judías contemporáneas y se presenta como

⁵⁶ Síntesis actual en B.-D. Dupuy, 'Teología de los ministerios', *MyS* IV/2, pp. 489-91.
'Du ministère épiscopal', *Églises Chrétiennes et Episcopat* (Paris 1966) pp. 157-94.

enraizada en las tradiciones del Antiguo Testamento⁵⁷. Esta celebración, aunque no siempre explicitada con claridad, se convierte en signo distintivo de aquellos que ejercen una λειτουργία ὕ διακονία en las comunidades (cf. *Didachè* 15, 1 s.; Clemente, *Ad Cor.* 40-44; Hermas, *Sim.* 9, 26 s.). Será la Tradición Apostólica de Hipólito a principios del siglo III, que lo atestiguará ya de forma inconcusa en el ritual más antiguo que se ha conservado y que analizaremos sucintamente.

2. LA ORDENACION EPISCOPAL:

TRANSMISION DEL MINISTERIO APOSTOLICO

La declaración de la CTI dedica también la atención a la transmisión de la sucesión apostólica de esta forma: «la sucesión apostólica es aquel aspecto de la naturaleza y de la vida de la Iglesia que muestra la dependencia actual de la comunidad con respecto a Cristo, a través de sus enviados. De esta manera, el ministerio apostólico es el sacramento de la presencia actuante de Cristo y del Espíritu en medio del pueblo de Dios, sin que ello signifique minimizar la influencia inmediata de Cristo y del Espíritu sobre cada fiel... El carisma de la sucesión apostólica se recibe en la comunidad visible de la Iglesia... El don del ministerio es concedido en un acto que es el signo visible y eficaz del don del Espíritu, acto que tiene como instrumento a uno o varios ministros, incorporados ellos mismos en la sucesión apostólica» (n. 22).

En esta transmisión de la sucesión apostólica, pues, tiene un papel determinante la liturgia de la ordenación, «que comprende —continúa la CTI— un rito con un signo sensible y una invocación a Dios (*epiklesis*), a fin de que Él se digne conceder las que es ordenado el don de su Espíritu Santo con los poderes necesarios para el cumplimiento de su tarea. Este signo sensible, ya desde el Nuevo Testamento, es la imposición de las manos (cf. *LG* n. 21). El rito de la ordenación atestigua que lo que sucede en

57 Cf. J. Coppens, *L'Imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église Ancienne* (Paris 1925); L. Ott, *El sacramento del Orden* (Madrid 1976) pp. 8 s.

el que es ordenado no es de origen humano y que la Iglesia no dispone a su voluntad del don del Espíritu» (n. 23a).

Precisamente la liturgia de la ordenación episcopal, ya desde el siglo III, manifiesta cómo la fe de la Iglesia visualiza el ministerio del Obispo, cumpliendo así el axioma antiguo: «Lex orandi statuat lex credendi»⁵⁸.

Recojamos brevemente el testimonio excepcional de la *Tradición de Hipólito de Roma*, el ritual de ordenación más antiguo que se nos ha conservado, analizando sus expresiones más significativas⁵⁹:

— πνεῦμα ἡγεμονικόν: éste es el espíritu peculiar que se pide para los Obispos, espíritu «que diste a tu amado Hijo Jesucristo y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles, quienes establecieron la Iglesia por diversos lugares» (T.A. 3). ¿Cómo debe traducirse el adjetivo ἡγεμονικόν? El texto latino recoge la versión de la Vulgata «spiritus principalis», cita del Salmo 50, 14. Ahora bien, para interpretarlo correctamente conviene compararlo con las otras dos menciones del Espíritu, referidas a los dos restantes ministerios ordenados: a los presbíteros se les comunica el «spiritus consilii» (T.A. 7) y a los diáconos el «spiritus sollicitudinis» (T.A. 8). Parece claro, pues, que «spiritus principalis» debe ponerse en relación con las funciones específicas del Obispo.

El texto parte de la tipología del Antiguo Testamento. Dios no ha dejado nunca su pueblo sin jefe, ni su santuario sin ministro; más aún, Él mismo lo es para el nuevo Israel, la Iglesia. El Obispo es la vez «el guía» —gracias al πνεῦμα ἡγεμονικόν— que debe gobernar el nuevo pueblo de Dios, tal como los Apóstoles, y «el gran sacerdote» —gracias al πνεῦμα ἀρχιερατικόν, también exclusivo del Obispo según Hipólito (T.A. 4)— del nuevo santuario que se establece en todo lugar. El episcopado, pues, comunica un «pneuma» especial, el de ser «guía» (= jefe/pastor), continuando la misión de los Apóstoles que recibieron este mismo espíritu en Pentecostés y por esto es a su vez, «el gran sacerdote» (= jefe de los sacerdotes). De esta forma la plegaria de

58 Cf. P. De Clerck, 'Lex orandi lex credendi', *QL* 54 (1978) 193-212; *LThK* 6: 1001 s.

59 B. Botte (ed.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, 4 ed. (Münster 1963).

consagración deja entrever otro grado de sacerdocio que se manifestará claramente en el ritual de ordenación de los presbíteros (*T.A.* 7)⁶⁰. Con razón la reforma litúrgica posconciliar de 1968 ha incorporado esta oración en la nueva liturgia de la ordenación episcopal⁶¹.

A partir de la Tradición Apostólica encontramos como las diversas tradiciones litúrgicas, especialmente orientales, se sitúan en una perspectiva parecida, de tal forma que puede hablarse de una gran confluencia en la «lex orandi-lex credendi» en los más antiguas liturgias de ordenación episcopal. Un análisis detallado de tales tradiciones nos confirma en las conclusiones de un trabajo pionero de B. Botte, el cual concluye, después de analizar las plegarias de ordenación: «1) Évêques, prêtres et diacres forment la structure hiérarchique de l'Église... Quel que soit le mode de désignation de la personne, c'est la grâce divine qui choisit, et cette élection s'opère par l'acte même de l'ordination et par l'intermédiaire des membres de cette hiérarchie... Le sacre épiscopal n'est pas un acte purement personnel... c'est un acte collectif du corps épiscopal qui agrège le nouvel élu à l'*ordo episcoporum*; 2) Les évêques sont les successeurs des apôtres. C'est affirmé avec force par tous les rites. Le don de l'Esprit Saint, nécessaire pour régir l'Église et continuer l'oeuvre apostolique, s'est transmis d'âge en âge par l'imposition des mains... Ils sont les véritables grands prêtres de la nouvelle Alliance en même temps que les successeurs des apôtres»⁶².

60 J. Lécuyer, 'Episcopat et Presbytérat dans les Ecrits d'Hippolyte de Rome', *RSR* 41 (1953) 30-50; 'Le Sacrement de l'Episcopat', *Divinitas* 1 (1957) 221-51; 'El Episcopado como Sacramento', G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) pp. 731-49; 'La prière d'ordination de l'Évêque', *NRT* 89 (1967) 601-6; 'Renseignements techniques', S. Thomas d'Aquin, *L'Ordre (Suppl.: Questions 34-40)* (Paris 1968) pp. 199-235.

61 A. Rose, 'La prière de consécration pour l'ordination épiscopale', *LMD* 98 (1969) 127-42; A. Houssiau, 'La signification théologique du nouveau rituel des ordinations', *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Hommage à Mgr. G. Philips)* (Gembloux 1970) pp. 269-80. 276-79; B. Botte, '«Spiritus Principalis» (Formule de l'ordination épiscopale)', *Notitiae* 10 (1974) 410 s.; A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-75)* (Roma 1983) pp. 687-702. 693-695.

62 'L'Ordre d'après les prières d'Ordination', *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (Paris 1957) pp. 13-41. 31 s.; también el escrito colectivo, 'L'Évêque d'après les prières d'Ordination', Y. Congar - B. B.

Un estudio más reciente sobre las antiguas liturgias de Occidente, ha subrayado la triple dimensión del ministerio episcopal: la «personal-local», común a todo obispo puesto a la cabeza de una Iglesia local, en la cual ejerce como pastor, guía y maestro del pueblo, origen del ministerio sagrado y centro de la caridad. En él se prolonga, para su Iglesia, la presencita del Apóstol y, más radicalmente aún, la de Cristo. En su Iglesia nadie condivide con él, de la misma forma, este ministerio.

La segunda dimensión es la «colegial-supralocal», por la que el Obispo es miembro del colegio episcopal que ha recibido el mandato de regir y custodiar la Iglesia. El colegio episcopal continúa y prolonga en la Iglesia la presencia del colegio apostólico. La tercera dimensión es la «personal-universal», que los textos litúrgicos reservan al *successor et vicarius Petri*, como una dilatación del mandato y del ministerio episcopal hasta las dimensiones de la Iglesia Universal en una plena, completa y perfecta expresión del Episcopado en su «'ser-para-la-Iglesia'»⁶³.

En este contexto se comprende perfectamente la afirmación del Vaticano II sobre la sacramentalidad del Episcopado en LG 21b. Se trata de una declaración auténtica, más que una definición, tal como se explicó en la relación introductoria⁶⁴. La base de las tareas propias del Obispo

Dupuy (eds.), *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Paris 1962) pp. 739-780-788, conclusión retomada por V. Mondello, *Quale vescovo per il futuro?* (Roma 1984) pp. 57 s.; ya A. Martimort en, *De l'Évêque* (Paris 1946) escribía: «l'ordre se présente, dans toutes les liturgies anciennes, comme un sacrement tripartite» (p. 16).

63 A. Santantoni, *L'Ordinazione Episcopale. Storia e teologia dei riti dell'Ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente* (Roma 1976) pp. 217-19 (Dimensioni della grazia episcopale); sobre la potestad verdaderamente episcopal del sucesor de Pedro afirmada por el Vaticano I, cf. W. F. Dewan, «Potestas vere Episcopalis» au premier Concile du Vatican', *L'Épiscopat et l'Église Universelle* (Paris 1962) pp. 661-87; H. Légrand, 'La práctica de la Ordenación en la Iglesia primitiva (excurso a la Relación Católico-Luterana: «Ante la Unidad»)', *Diálogo Ecueménico* 22 (1987) 247-313.310-313, concluye: «La apostolicidad de la Iglesia local y la de toda la Iglesia y la apostolicidad del ministerio pertenece por igual a la comunión eclesial» (p. 312).

64 L. Ott, *El Sacramento del Orden* (Madrid 1976) p. 187: «Los enunciados sobre la sacramentalidad... de la consagración episcopal no son, en la intención del concilio, decisiones magisteriales infalibles. Pero, como expresión de la doctrina de un concilio universal,

está precisamente en la consagración episcopal y por esto el Concilio desarrolla su triple tarea —*ministerium-magisterium-regimen*— a partir de aquí. El episcopado además es en el orden del sacerdocio ministerial el referente principal, ya que el Obispo tiene la «plenitud» del sacerdocio, y en función dependiente de él, como colaboradores y auxilio suyo están los presbiteros (cf. LG 28c)⁶⁵.

CONCLUSION: *hacia una comprensión de la Apostolicidad de la Iglesia en el Ministerio Episcopal como «institutio/ordinatio divina»* (Trento y Vaticano II):

Para concluir presentamos en forma de afirmaciones finales los puntos más significativos para una aproximación al tema que nos ocupa:

1. El *principio de apostolicidad* existe desde los mismos orígenes de la Iglesia, en la concepción que se tenía de ella como comunidad iniciada en los Apóstoles, pero *lla-*

han de ser tenidas como enseñanza segura»; J. Lécuyer, 'El Episcopado como Sacramento', *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) pp. 731-49; C. Pozo, 'La teología del Episcopado en el capítulo 3º de la Constitución «De Ecclesia»', *Estudios Eclesiásticos* 40 (1965) 139-61; 'El Episcopado como sacramento', *Cons. Dogmática sobre la Iglesia* (Madrid 1967) pp. 164-73.

⁶⁵ La distinción entre episcopado y presbiterado es reconocida por los autores citados en la nota anterior y G. Philips la reafirma en su comentario, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I (Barcelona 1968) pp. 314-35: «La explicación propuesta (la sacramentalidad del episcopado) cuadra perfectamente con la afirmación del concilio de Trento de que la potestad episcopal de confirmar y de ordenar excede a la del simple sacerdote (DS 1777). Esta última precisión no es de desdeñar. La sentencia contraria... es un ensayo de sistematización basado más en las categorías jurídicas que en la historia. La historia no puede interesarse de manera principal en los casos límites; debe prestar atención a la disciplina más ampliamente extendida. Ahí se encuentra la norma; lo demás no puede ser sino una excepción a la regla» (p. 334); cf. síntesis histórica en M. Nicolau, *Ministros de Cristo* (Madrid 1971) pp. 209-78. En cambio muestra reticencias a tal distinción la tesis de H. Müller, *Zur Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil* (Viena 1971) [= 'De differentia inter episcopatum et prebyteratum iuxta doctrinam Concilii Vaticani II', *Periodica* 59 (1970) 599-618], siguiendo la postura de su maestro J. Beyer, 'Nature et position du sacerdoce', *NRT* 86 (1954) 356-73, refutada duramente por el comentario citado de Philips, pp. 331-35. Cf. panorámica pre-conciliar en C. Pozo, 'Tres concepciones posibles del sacramento del orden', *Revista Española de Teología* 24 (1964) 127-35.

*mada a una extensión y una duración escatológica. La Iglesia no es otra cosa que la dilatación del primer núcleo apostólico y de su misión y ministerio único (Mt 28, 19 s. y Act 2, 42)*⁶⁶.

2. La desaparición de la generación apostólica creó una situación totalmente nueva para la Iglesia que de acuerdo con el principio de la «tradición por sucesión» la obligó paulatinamente a encontrar «sucesores» del particular «ministerio» que ejercían los Apóstoles. Esta transición entre el período apostólico y el período post-apostólico se hizo de forma relevante con la ayuda de la función de la «episcopé» (cf. Ignacio, Clemente y la Didaché)⁶⁷.

3. Las comunidades locales post-apostólicas experimentaron la necesidad primera de consolidarse en un «lugar» así como de mantenerse en la «catolicidad» de la Iglesia una. Esta misión, este ministerio, fue asumido por aquellos que sucedían a los Apóstoles en su particular «episcopé», se llamaron obispos o presbíteros⁶⁸.

66 «La misión apostólica de la Iglesia se encuentra, por su misma esencia, de un modo pleno en los Doce», escribe J. Remmers, 'La sucesión apostólica de la Iglesia universal', *Concilium* 77 (1968) 40-57. 56; recordemos la afirmación de Congar: «Ce qui fait, en profondeur, l'apostolicité de l'Église, c'est donc l'identité de mission entre l'Église présente et les Apôtres, puis, 'positis ponendis', entre les Apôtres et le Christ, le premier et véritable 'envoyé' de Dieu»: 'Apostolicité', *Catholicisme* I (1946) 728-730.729 [= *Saint Église* (Paris 1964) pp. 181-185.183]; cf. los trabajos citados de W. Pannenberg, J. D. Zizioulas en nota anterior n. 41 s.; H. Schütte, *Amt. Ordination und Sukzession* (Düsseldorf 1974) pp. 327 s.

67 G. Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel 1955) pp. 38-41; G. Martelet, 'Éléments transmissibles et intransmissibles dans la succession apostolique', *Verbum Caro* 15 (1961) 185-98; J. Salaverri, 'Los Obispos sucesores de los Apóstoles', *Comentario a la Constitución sobre la Iglesia* (Madrid 1966) pp. 379-403; L. Bouyer, 'Ministère ecclésiastique et succession apostolique', *NRT* 95 (1973) 243-247; cf. las obras de A. M. Javierre citadas en nn. 31-33.

68 Zizioulas, 'Episkopé et Episkopos. Bref inventaire de la documentation', *Irénikon* 56 (1983) 484-501, subraya el carácter «utilitario» de tal evolución: «ceci est une conception 'utilitaire' du ministère de l'épiscopat, tel qu'il s'est développé dans l'Église primitive»; pero tal «utilitarismo» no lo era tanto en función de las necesidades del tiempo, «mais principalement selon la vision que'elle avait de la nature eschatologique de l'Église, qu'à cette époque on prenait très au sérieux (p. 501); R. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1986) escribe: «mi opinión es que, posiblemente la función de supervisor-pastoral («episkopos»)... vino del modelo de organización

4. Correlativamente se pasa de un apostolado misionero —característico de la generación apostólica— al *episcopado local*⁶⁹. Cada comunidad tenía un colegio de ministros locales y fue, de forma preeminente, a partir de la *presidencia única de la celebración eucarística* como se asumió el *episcopado monárquico*⁷⁰.

5. Así pues, se podría decir que progresivamente se condensaron en *una misma persona* aquello que venía de la «*episcopé*» apostólica y aquello que definía ya al *obispo local*. De esta forma se configuró el *triple grado* del ministerio eclesiástico: los obispos, los presbíteros y los diáconos (Ignacio)⁷¹.

6. La *tradición litúrgica* antigua ya reconoció prontamente tales grados del ministerio, asignando significativamente al Obispo el *πνεῦμα ἡγερμονιχόν*, propio de los

de los estrechamente unidos grupos sectarios judíos, como los esenios del Mar Muerto» (p. 33); ya había insinuado tal origen M. Guerra, *Episcopos y Presbyteros* (Burgos 1962) pp. 364-72.384.

69 Comenta J. Ratzinger, «con la desaparición de la jerarquía ambulante, es decir, de los oficios puramente misionales, cuyas formas centrales fueron el apóstol y el profeta, la función de mantener la unidad pasa a los oficios locales —y, por tanto, en la situación dada, primeramente a los «episkopoi»—, que ahora asumen también en este aspecto la «sucesión de los apóstoles» y con ellos, como dirigentes de la comunidad, tienen que desempeñar una función supralocal»: *El Nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) p. 140.

70 Que el sistema monárquico está postulado por la misma eucaristía, ha sido propuesto por O. Linton, *Das problem in der neueren Forschungen. Eine kritische Darstellung* (Upsala 1932) pp. 200 s.; J. Colson, *Ministre de Jésus-Christi ou le Sacerdoce de l'Évangélie* (Paris 1966) pp. 277 s.; L. Ott, *El sacramento del Orden* (Madrid 1976), comenta «según San Justino, 'el que preside a los hermanos', esto es, el obispo monárquico, dirige la celebración» (p. 13); lo ha confirmado R. Trevijano, 'Successione (apostolica)', *RPAC* II: 3328-3331, al escribir: «è solo la celebrazione liturgica a renderla, tra altri motivi, monarchica»; en efecto, «nell'intervallo tra la morte di Paolo e l'Apocalisse e, al più tardi, all'epoca di Ignazio e di Policarpo, si è operato il passaggio dall'apostolato missionario all'episcopato locale» (c. 3329); también, con referencia a la eclesiología eucarística oriental (N. Afanassief, J. D. Zizioulas), lo muestra ampliamente J. M. R. Tillard, *Église d'Églises* (Paris 1987) pp. 236-43.

71 Esta es la hipótesis de P. Benoit, 'Les origines apostoliques de l'episcopat selon le N.T.', H. Bouësse (ed.), *L'Évêque dans l'Église du Christ* (Paris 1963) pp. 13-57.53, n. 93; cf. también L. Bouyer, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) pp. 387-97; recientemente G. Martelet, *Deux mille ans d'Église en question* (Paris 1984) pp. 284-86.

Apóstoles, que lo diferencia del presbítero y diácono (Hipólito); a su vez, paralelamente, el Obispo fue calificado como «*alter apostolus*» (Cipriano)⁷².

7. La *sucesión episcopal* es la *garantía* y el *signo* de que la Iglesia se mantiene en la *tradición apostólica*. Tal es la enseñanza de Ireneo y Tertuliano, para quienes la carencia de tal sucesión basta para poner en evidencia el carácter herético de una Iglesia⁷³.

8. Dentro de este marco aparece clara la conclusión de la declaración de la CTI: *La sucesión apostólica del ministerio afecta a toda la Iglesia, pero no procede de la Iglesia globalmente considerada, sino de Cristo a los Apóstoles y en los Apóstoles a todos los obispos hasta el fin de los tiempos* (n. 23c).

9. La *ordinatio/institutio divina* del ministerio o jerarquía eclesiástica, afirmada por el Concilio de Trento y el Vaticano II, queda *referida a la «sucesión apostólica»* tanto en su contenido pneumatológico (CTI: nn. 10.15-20), como histórico (nn. 9.11-14), y a que «son los Apóstoles los que a través de los Obispos —y en dependencia de ellos los presbíteros—, continúan gobernando la Iglesia, ya que se da lo que se podría llamar una *inclusión escatológica de los Obispos en los Apóstoles*»⁷⁴.

72 Dix, *Le ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel 1955) comenta que para Hipólito «chaque nouvel évêque est en fait 'adjoint' au collègue apostolique original» (p. 51); D. Pastor-Lissón, 'El «Pastorale Munus» en los Padres Latinos: Cipriano, Ambrosio y Agustín', Ph. Delhay - L. Elders (eds.), *Episcopale Munus* (Assen 1982) pp. 262-286.262-66.

73 Cf. M. M. Garijo-Guembe, 'La «Sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 2 (1976) 179-231.226, con información detallada.

74 Comenta P. Le Gillou en la presentación oficial de la declaración citada de la CTI, *Documentos 1970-79* (Madrid 1983) p. 62. Dentro de esta comprensión creemos que la caracterización de esta etapa como «Frühkatholizismus», tal como N. Brox, *Historia de la Iglesia primitiva* (Barcelona 1986) debe matizarse en la línea que él mismo propone al final, superando una pura visión crítica decadente de tal concepto —como normalmente se entiende (cf. F. Mussner, *LThK* 6: 89 s.) y él mismo al principio insinúa— y apuntar al «sentido de que cada religión necesita de una tradición y de una institución para poder transmitirse... ya que fue la misma Iglesia antigua la que atribuyó lo sucedido a una institución por parte de Jesús y de los

10. Estos puntos significativos sobre la Apostolicidad de la Iglesia y el Ministerio Episcopal nos sugieren de forma especial *dos constataciones básicas* a la vista de las afirmaciones más relevantes de los recientes *diálogos Luterano-Católicos*:

a) La primera constatación es de orientación más *positiva* y se refiere a la *afirmación común de la importancia del ministerio episcopal* en la Iglesia dentro de la Apostolicidad de toda la Iglesia, con tareas que son reconocidas como *de iure divino*:

- «El ejercicio común 'del ministerio de dirección y de supervisión pastoral (*episkopé*)' cobra, por su naturaleza, una especial importancia» [= *Ante la Unidad* (1985) n. 92 = *El ministerio espiritual* (1981) n. 42].
- «Un ejercicio común del ministerio eclesiástico y también de la *episkopé* entre nuestras Iglesias es posible, deseable e incluso necesario» [*Ante la Unidad*, n. 93].
- «Para la 'Confesión de Augsburgo', el episcopado se considera como algo normal en la Iglesia: se habla del cometido del ministerio episcopal 'por derecho divino' —*de iure divino*: CA XXVIII» [*El ministerio espiritual*, n. 43 y nota 70].

b) La segunda constatación contiene una perspectiva más *negativa* y pone de relieve la *distancia que existe para un amplio y total ejercicio común de dicho ministerio* y está bien expresada en los tres datos aportados en la relación *Ante la Unidad*, n. 94:

- «la afirmación del Segundo Vaticano que, respecto al ministerio eclesiástico de las Iglesias nacidas de la Reforma, habla de un 'defecto del sacramento del Orden'» (*Decreto sobre Ecumenismo*, n. 22). «En el diálogo se ha planteado de si se trata de un 'defectus' en el sentido de deficiente y no en el de total carencia» (*El ministerio espiritual*, n. 76).
- «una cierta 'asimetría' en la determinación exacta del valor teológico del ministerio, especialmente del his-

apóstoles... bajo la influencia de unas ideas rectoras, según las cuales fueron los apóstoles los que «dejaron» la Iglesia en la forma que después se conoció» (p. 120).

tórico ministerio episcopal en la comprensión de la Iglesia»;

- «la estrecha unión que existe entre Obispos y Papa en la Iglesia Católica».

* * *

La ponencia que aquí concluimos quisiera ser una aportación modesta y dialogante desde una perspectiva católica. Nos parece que los elementos introductorios aportados para la comprensión del *ius divinum*, pueden posibilitar una base renovada para situar la *Apostolicidad de la Iglesia y el Ministerio Episcopal*; enmarcado dentro de la *tradición por sucesión* (parte I), que lleva al *episcopado monárquico* (parte II) y es atestiguado por la *tradición litúrgica* más antigua (parte III). Los puntos conclusivos precisamente quieren posibilitar una comprensión de todo este proceso en la línea de las afirmaciones del Concilio de Trento y del Vaticano II, sobre el ministerio eclesial como *institutio/ordinatio divina*.

SALVADOR PIE Y NINOT
Fcultad de Teología de Cataluña
Barcelona