

AUTORIDAD Y OBEDIENCIA EN LA IGLESIA

El diálogo ecuménico ha prestado, en los últimos años, una notable atención al tema de la autoridad de la Iglesia¹. Recientemente la respuesta de la Sede Romana a las aportaciones del Documento de Lima insiste en la necesidad de una ulterior clarificación acerca de la autoridad de la Iglesia, sobre todo en sus orígenes, es decir, en ese período decisivo en el que acaece la transición de la Iglesia del Nuevo Testamento a la Iglesia postapostólica.

La problemática de la autoridad surge, de ordinario, en estrecha conexión, tanto con el diálogo en torno al primado romano y al episcopado, como al ministerio en general y su función de presidencia en la eucaristía. El vivo deseo, que con razón sienten todas las Iglesias, de llegar cuanto antes a la «intercomuni6n» (despu6s de los importantes avances logrados en torno a ese punto neu-

1 Desde el 6mbito luterano, hay que destacar, por su orden cronol6gico, el documento 'Eucaristía y Ministerio' (=L-C/1: USA 1970) (Cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum* [Salamanca 1986] 722-45; citado en adelante: EO, seguido del número marginal y las páginas); así como 'El Primado del Papa' (=L-C/2: USA 1974: EO, pp. 745-81). Y en Alemania, 'El ministerio espiritual en la Iglesia' (=L-IC/5, de 1981: EO, pp. 359-91); así como las 'Aclaraciones' al documento anterior por parte de la Direcci6n de la Uni6n de Iglesias evangélico-luteranas de Alemania (VELKD), de 1986 (Hannover 1987). Y finalmente el documento 'Ante la Unidad' (de 1985; cf. el texto en *Diálogo Ecuménico* 22 (1987) 247-313, sobre todo la 2ª parte: cf. 270-313). Desde el 6mbito *reformado* hay que destacar el documento sobre 'La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo' (R-IC, de 1977: EO, pp. 575-813). Y por último desde el 6mbito *anglicano*, el documento sobre 'La autoridad en la Iglesia I' (=A-IC/4: Venecia 1976: EO, pp. 38-52) así como la 'Aclaraci6n' al escrito anterior (=A-IC/4a: Windsor 1981: EO, pp. 52-59). Finalmente 'La autoridad de la Iglesia II' (=A-IC/5: Windsor 1981: EO, pp. 59-73).

rálgico de la comunión eclesial que es la eucaristía) han llevado a insistir sobre el tema del ministerio y sus funciones en la Iglesia.

Por otra parte, y dadas las discrepancias que aún subsisten sobre las formas concretas que debe adoptar el ministerio en la Iglesia —discrepancias que parecen no poder resolverse a partir de los datos suministrados únicamente por el Nuevo Testamento— empieza a plantearse la necesidad de encontrar una posible instancia de apelación —una «autoridad», en suma— que pueda ser reconocida por todos y de clarificar sus atribuciones y sus límites, así como los cauces por los que pueda realizarse su ejercicio y su intervención. Y ello tanto en un sentido diacrónico (discernimiento y guarda de la palabra de Dios encarnada en la tradición —o en la interpretación y la vida de la Iglesia—) como sincrónico (discernimiento en la Iglesia actual). O en otros términos: cómo deberá realizar el ministerio su función de salvaguarda de la «comunión» de las Iglesias con la palabra de Dios, tanto en el tiempo (con el evangelio de Jesús) como en el espacio (con la guía del Resucitado y su Espíritu en cada momento de la historia).

1. EL PRINCIPIO DE TODA AUTORIDAD ECLESIAL: DIOS COMO PADRE

a) *La insuficiencia de ciertas imágenes de Dios*

Advierte con razón Y. M.^e Congar que el concepto de autoridad como servicio difícilmente podría haber surgido de la experiencia de una autoridad divina que aparezca estrechamente vinculada a los poderes terrenos, al margen de toda otra vivencia del amor, la gracia y la vida otorgadas por Dios como «ágape»². Una apreciación en la que coinciden algunos documentos ecuménicos³.

2 La autoridad eclesial debe ser «service, structurellement, ontologiquement; parce qu'elle n'a de réalité que comme reçue de la grâce de Dieu; ou plutôt, reçue de Dieu, en tant qu'il est Amour et Grâce, c'est-à-dire aussi Dieu pour nous, Dieu vers nous, Dieu avec nous, Dieu penché sur nous et donné a nous»: Y. M.^e Congar, 'Le développement historique de l'autorité dans l'Église', en J. M. Todd (ed.), *Problèmes de l'autorité* (Paris 1961) 148.

3 «De la misma forma que la Iglesia ha de ser considerada a la

La autoridad divina fue estimada, ya desde épocas remotas, como el presupuesto y el más seguro fundamento de toda autoridad humana, y con mayor razón de la autoridad religiosa, que se considera a sí misma no sólo como derivada de la autoridad de Dios, sino además como representación suya y, más aún, como su prolongación y «encarnación» en el mundo. Pero, dado que el «homo religiosus» tiende a configurar su existencia y su comportamiento a imagen y semejanza de la divinidad a la que adora, es importante el clarificar —al menos en sus rasgos elementales— la imagen de Dios que subyace (o puede subyacer) a determinadas concepciones de la autoridad religiosa. Una imagen que puede resultar tanto más peligrosa cuanto que ciertas categorías de lo divino son generadas de forma inconsciente a partir de determinados arquetipos previos. Así, al no reconocer conscientemente las raíces últimas de esas imágenes defectuosas o parciales de la divinidad, no son objeto de reflexión crítica ni de discernimiento y purificación; por lo que resultan más difíciles de corregir o de erradicar.

Pues bien; en el ámbito general de las religiones, las potencias ciegas de la naturaleza, primero, y el poder absoluto humano, después, constituyeron importantes mediaciones hierofánicas ya desde épocas ancestrales⁴. Desde estas claves Dios tiende a revelarse principalmente como poder omnímodo, de manera que la omnipotencia absoluta se convierte en el supremo atributo de la divinidad. Pero a su vez este énfasis en la omnipotencia divina fácilmente deriva en una concepción, más absolutista aún, de la autoridad humana entendida con un poder omnímodo otorgado «por la gracia de Dios».

Unida a la omnipotencia como atributo principal de la divinidad, va también la preponderancia, a veces exclusiva, de la idea del Legislador, del Dios de la ley; y por ello del Juez supremo, mero garante del cumplimiento

luz del amor de Dios, de su acción en Cristo y de la obra de su Espíritu, así el ministerio ha de ser visto a la luz del amor de Dios, de su acción salvadora en Jesucristo y de la actividad continuada del Espíritu» ('Eucaristía y Ministerio', 1970: L-C/1, 12: EO, p. 726).

4 Por eso, tradicionalmente, a Dios se le consideró siempre más del lado del poder o de la autoridad, que del pueblo llano.

de esa ley y del orden establecido a través del premio o del castigo.

Hemos de reconocer que, en la catequesis y en la predicación cristianas, han prevalecido con frecuencia —en el decurso de la historia— estas imágenes de la divinidad que no corresponden del todo a los rasgos del Dios del evangelio, tal como se nos revelan en la palabra y la obra de Jesús. En ciertas épocas, por encima de la imagen del «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo», que por un designio eterno de bondad elige al hombre y lo afirma dándole consistencia desde su gracia vivificadora (cf. Ef 1-2), parece prevalecer el arquetipo del «Pantocrator», vinculado de ordinario al Juez supremo y a la remuneración final (y a la consiguiente amenaza de pena o de castigo). Es indudable que estas imágenes condicionaron el ejercicio de la autoridad eclesial, orientándola en un determinado sentido, más próximo al rigor del juicio que a la comunión y a la gracia⁵.

b) *La imagen bíblica de Dios*

Ya en el Antiguo Testamento la omnipotencia divina era entendida desde el poder de Dios en la creación, ejercido como donación de ser no sólo en el inicio de los tiempos sino también en todo el decurso de la historia de Israel. La *auctoritas* divina es la del *Deus auctor* que arranca, de la nada, a sus creaturas⁶. Por esta *auctoritas*, Dios afirma al hombre como creatura libre y lo «pone en pie» frente a él, como un eco de su misma palabra y como responsable ante él. La autoridad divina se muestra así

5 Un exponente de esta mentalidad es la «ex-comunión» que, siendo de por sí una pena medicinal ordenada a la conversión del pecador y a su reinserción en la comunidad, empieza a ser entendida a partir del siglo xi más como castigo o como pena vindicativa. O también la peligrosa aproximación de la autoridad eclesiástica hacia una potestad coactiva ejercida de hecho desde finales del medievo. El Vaticano I preparaba un canon (que no llegó a promulgarse) que afirmaba: «Si quis dixerit potestatem regiminis in Ecclesia esse tantum directivam, non vero legislativam, iudiciariam et coercitivam, a.s.». Cf. J. Salaverri, 'De Ecclesia', en *Sacrae Theologiae Summa* (Madrid 1952) 805.

6 Originalmente «auctor» proviene de la misma raíz que «aumentar», aumentar o incrementar. «Auctoritas» tiene que ver en principio más con el don que con la mera exigencia.

como creadora, hacedora y personalizadora del hombre (tanto del individuo como del pueblo y la comunidad)⁷. Pero además el poder de Dios —potenciador y no negador del hombre— es un poder «sapiencial», inseparable de aquella «sabiduría» que le «acompañó» en la creación, actuando y derramándose sobre el mundo en la palabra creadora —el Logos—, por quien todo fue hecho (cf. Prov 8; Ecclo 1, 4-5; 24, 1-29; Sab 7, 22 a 8, 1; Jn 1, 1-3). En la Palabra-Sabiduría se plasma y se revela —ya desde «el principio»— la singular «exousia» de Dios que acabará tomando carne en Cristo.

Dios es para Jesús, por encima de todo, el Padre: aquél que comparte no sólo su ser sino también su autoridad vivificadora con el Hijo. En consecuencia la potestad de Jesús tampoco puede quedar reducida a la de un mero legislador o juez, sino que su poder es el poder propio del «agápe» o la caridad de Dios⁸. Es elocuente, a este respecto, el hecho de que Jesús nunca utilice, para designar a Dios (Padre), atributos como *pantokrátor* (omnipotente), *hypsistos* (altísimo) o *basileús* (rey), mientras prefiere identificarlo con la bondad, la sapiencia y la paternidad absoluta⁹.

En realidad el punto de partida de toda explicación de la autoridad en la Iglesia debería ser, por tanto, la Tri-unidad divina, donde se plasma y se concreta el misterio del Dios *agápe* como comunión vital. Al Padre, «fons et origo», le corresponde la «auctoritas» suprema, pero vivida como un misterio de autodonación y de *comunión* estrechísima, por la que su «exousia» se desborda como don en su Palabra reveladora y en su Espíritu vivificador.

7 Cf. Tomás de Aquino, *STh* I, q. 25, a. 1 y 5. Así como el magnífico estudio de K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zurich 1948) 551-685 sobre omnipotencia divina y creación.

8 Aparte del «abba» como designación de Dios (inusual en el AT), destaca también en boca de Jesús el apelativo de «bueno» (*agathós*: Mt 19, 17; 20, 15) o el de «bondadoso» (*jrēstós*: Lc 6, 35; cf. Rom 2, 4; 11, 22; Tit 3, 4). Además de la identificación de Dios con el *agápe*, afirmado por Pablo (Rom 8, 32.37.39), y Juan (3, 16; 1 Jn 4).

9 «Omnipotente» (*pantokrátor*) no aparece nunca en los evangelios (sólo una vez en 2 Cor 6, 18 y 9 veces en Ap). Tampoco «altísimo» (*hypsistos*: con la única excepción de Lc 6, 35, pero no en par: Mt 5, 45). Ni *basileús*. Aun cuando estos títulos son muy frecuentes en el AT para designar a Dios.

Es el «poder» infinito de la Sabiduría y el Amor, realizado no como mera exigencia fría sino como aquella que surge de la donación y la «caritas» sin límite: es éste el verdadero lazo que hace de la Trinidad una Unidad plenísima. Es pues una «auctoritas» vivida y ejercida en y desde una profundísima comunión.

2. LA AUTORIDAD O «EXOUSIA» DE JESUS

a) *Distanciamiento de Jesús respecto a la autoridad terrena*

Jesús no sólo evitó dar a Dios el título explícito de rey, sino que además lo rechazó para sí mismo¹⁰. Y lo hizo cuando rehusó repetidas veces asumir las funciones de un rey terreno¹¹, así como al censurar con dureza a los poderes de este mundo que «dominan a las naciones con imperio (por la fuerza), mientras se hacen llamar bienhechores»¹². Crítica que recayó igualmente sobre las autoridades religiosas de Israel¹³.

10 Aplicado a Jesús el título de rey sólo aparece en el contexto de la pasión: en el interrogatorio de Caifás, en las burlas de los soldados y en el título de la cruz. El Vaticano II es cauteloso con este título: nunca lo aplica a Dios. Y a Jesús sólo 6 veces: tres en la fórmula «profeta (maestro)-sacerdote-rey» (LG 13; PO 1; AA 10); otras tres referido a la dimensión escatológica de su reinado (LG 5.13.36). Sin embargo hay que reconocer que la clave de la realeza ejerció un poderoso influjo sobre la eclesiología, que a veces no dudó en concebir la estructura de la Iglesia como «un régimen monárquico, querido por Cristo, para un reino que es ya terreno, visible y externo»: cf. J. Salaverri, op. cit., 509.546. En cambio hay una mayor reticencia frente a la clave «democracia», siendo así que la Iglesia desborda tanto la categoría de democracia como la de monarquía. Cf. K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Madrid 1974) 146-50. El Vaticano II nunca utiliza los términos «monarquía-democracia» (y menos en relación con la Iglesia, de la que afirma que su misión es «de orden religioso» y no político: cf. GS 42b).

11 La tentación de una realeza terrena aparece varias veces en el evangelio: cf. Lc 4, 5-8; Mc 10, 42-45 y Lc 22, 24-27; Jn 6, 15; 18, 33-37 (en el proceso ante Pilatos); Lc 23, 37 (en las burlas de la cruz).

12 El texto de Mc 10, 42 (y Mt par), más enérgico que el de Lc 22, 25, afirma de los poderes terrenos que «tiranizan» a los pueblos y «hacen abuso de poder». Los verbos *katakryieúo-katexousiázo*, utilizados por Mc, son neologismos: no se encuentran en el griego clásico: cf. W. Bauer, ThWNTTh 552.906.

13 Los sinópticos contraponen la autoridad de Jesús a la de los

En esta discordancia manifiesta frente a la autoridad terrena, Jesús apela a la adoración y al culto que sólo a Dios es debido (cf. Mt 4, 8-10; Lc 4, 5-9). Excluye así la arrogancia y el endiosamiento del poder humano que le llevan a servirse de los súbditos —en vez de servirlos— y a dominar sobre ellos incluso por la coacción y la fuerza. Es pues necesario dejar a Dios ser Dios y evitar recaer en aquel pecado primordial por el que el hombre trata de «ser como Dios» apropiándose de un poder sobrehumano (que el hombre se imagina divino, aunque en realidad diste muchísimo de serlo).

Pero Jesús «renunciando a ser Mesías político y dominador por la fuerza (cf. Mt 4, 8-10; Jn 6, 15), prefirió llamarse Hijo del hombre que ha venido a servir y a dar su vida en redención por muchos»¹⁴. Por eso, para referirse a su autoridad o a la de sus discípulos, Cristo invertirá los términos utilizando conceptos tomados del ámbito de la servidumbre en lo humano. Así el calificativo de *diákonos* que se aplica a sí mismo (cf. Mc 10, 45; Lc 22, 27; cf. 12, 37) y que define también a sus discípulos (cf. Mc 9, 35; Mt 23, 11 y Lc 22, 26); junto a otros apelativos como los de «maestro» (Mt 23, 1-12), «pastor» (Mc 6, 34; 14, 37; cf. Lc 15, 3-7; Jn 10, 1-16)¹⁵, o «médico» (Mc 2, 17 par). Por eso el Nuevo Testamento evitará cuidadosamente el aplicar, tanto a Jesús como a los discípulos, términos que en griego profano servían para designar la autoridad o el poder terrenos¹⁶.

escribas, que echan pesadas cargas sobre los hombros de los demás pero sin mover un dedo para ayudarles y les agrada que todos les llamen «rabbi». El título de «rabbi» tiene en Mt y Mc cierto sentido peyorativo (aparece en boca de Judas: Mt 25, 29). Jesús nunca se lo da a sí mismo (y recomienda a sus discípulos que no se dejen llamar «rabbi», sino que prefiera el título de «maestro» (*didaskalos*) «y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 1-12).

¹⁴ Vaticano II, DH 11a.

¹⁵ El título de pastor designaba a veces, en la antigüedad, el poder regio. Sin embargo Jesús toma esta imagen del ámbito popular y además se refiere a un pastor que da la vida por sus ovejas (cf. Jn 10).

¹⁶ La palabra *hierarchia* no figura en el Nuevo Testamento. El término *arkhé* —utilizado 12 veces para designar la potestad o la autoridad terrena— nunca aparece aplicado directamente a Jesús. *Arkhegos* (príncipe) se dice de Jesús 4 veces (Hch 3, 15; 5, 31; Heb 2, 10, 12, 2), pero en cuanto salvador, dador de vida o principio de nuestra fe. *Taxis* (orden) designa, sobre todo en Heb, el orden sacer-

b) La «exousia» de Jesús: su origen y sentido

Es indudable que Jesús está dotado de «autoridad»; y no sólo después de la resurrección, sino también durante su caminar histórico. Las gentes de su tiempo no dudan en reconocer una «potestad» singular en su forma de actuar y de comportarse¹⁷. Según los Sinópticos, la *exousia* de Jesús está toda ella orientada a la salvación del hombre: al perdón de los pecados (Mc 2, 10): a expulsar, con la fuerza de su palabra, a los espíritus inmundos (Mc 3, 15; 6, 7 par; Mt 7, 29; Lc 4, 32.36). Mientras que, en el evangelio de Juan, la *exousia* coincide con el poder y la capacidad que Jesús tiene de entregar voluntariamente su vida para volver a recuperarla (Jn 10, 19); *exousia* por la que además puede dar «a toda carne» la vida eterna (Jn 17, 2)¹⁸. De esta manera, el término «exousia» viene a ser, de hecho, una forma de expresar lo más hondo del comportamiento de Jesús (cf. Mt 7, 29) y define, de algún modo, todo el conjunto de su actuación.

Pero la autoridad de Jesús no es algo autónomo, que él posea como propio, sino que es fruto de su filiación divina, por la que «todo le ha sido entregado por el Padre» (Mt 11, 27 par: fuente Q; 28, 18; Jn 3, 35; 10, 29; 13.3; 17, 2; cf. Ef 1, 20 s.; Ap 12, 10). Es, pues, desde la obediencia filial al Padre (y de su honda comunión vital con él) de donde Jesús recibe todo su poder y su *exousia*, su potencia salvadora¹⁹. Sólo desde la fidelidad

total de Cristo, más cercano al de Melquisedec que al de Aarón. Por último, *timé* (honor, dignidad) se aplica a Jesús en estratos ya muy tardíos del Nuevo Testamento (Heb 2, 7; 3, 2; 5, 4; 2 Pe 1, 17; Ap 4, 9.11; 5, 12). Cf. Y. M.^e Congar, *Le développement*, 146.

17 Tanto el Sanedrín (Mc 1, 11.28) como el pueblo (Mc 1, 22.27; Mt 9, 8) se preguntan por el origen de la *exousia* de Jesús, de su «poder». Cf. a este respecto, H. Schlier, *Mächte und Gewalt im Neuen Testament* (Friburgo 1958) 37-49; así como W. Foerster, art. 'Exousia', en ThWNT II, 561 ss.

18 Sólo a finales de la época neotestamentaria (Ap 2, 26; 6, 8) la *exousia* de Cristo destacará como primacía y poder universal sobre el cosmos y sobre todas las gentes, vinculada a la exaltación del Kyrios (destacada ya inicialmente por algunos escritos como Ef o Col).

19 El Nuevo Testamento recalca de buen grado la obediencia de Jesús (cf. Rom 5, 19; 2 Cor 10, 5; Flp 2, 8; Heb 5, 8) y su sumisión a la voluntad del Padre (Mt 26, 42 par; Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38 s.; 8, 29; 14, 31). El Vaticano II coincide en subrayar, en 10 pasajes dis-

radical al «mandato» (*entolê*) del Padre, puede también él «mandar». Pero el mandato (tanto del Padre para Jesús, como de éste para con sus discípulos) no es una mera ordenanza o ley exterior, sino que es un «mandato nuevo» (Jn 13, 34; 1 Jn 2, 7 s.; 2 Jn 5), que supera al «antiguo» porque coincide plenamente con el amor mismo y la vida del Padre comunicados. Por eso el «mandato» (que no es otro que la Palabra vivificadora y el Amor —el Logos y el Espíritu—) del Padre son la fuente de la *exousia* que Jesús tiene, en cuanto hombre, para entregar su vida por todos, y así «dar mucho fruto» (Jn 10, 17-18; 12, 24-25; cf. Mt 16, 25 par; Lc 9, 23-24).

Cristo recibe, pues, todo su poder y su *exousia* del Padre celestial. Por lo que su «auctoritas» no consiste en un poder meramente extrínseco, que le sobreviene desde fuera, sino que es don y gracia, comunicación de vida, luz y fuerza que impulsan y estimulan desde el interior de su propio ser. La autoridad de Jesús es ejercida como «Gabe und Aufgabe»: primeramente como don salvífico y sólo desde aquí como tarea y exigencia²⁰. Y como tal deberá ser comprendida.

Jesús sabe muy bien que él no puede imponer a los demás su propia voluntad, sino la voluntad del que le envió (Jn 5, 30; 8, 43). Por lo que su «poder» se orienta a incorporar a los hombres «a su propia obediencia al Amor, que le ha enviado» encomendándole esta misión²¹. Así el poder de Dios, según Pablo, se hace presente en la debilidad de Cristo —en su *diakonia*—. Pero esta «debilidad de Dios es más fuerte que (el poder de) los hombres» (1 Cor 1, 25; cf. v. 18-31; 2 Cor 8, 9), más «poderosa» que toda otra autoridad humana. Una dialéctica —una «lógica» nueva, «teo-lógica»— que la Iglesia no debería olvidar en ningún caso.

tintos (5 en LG; 4 en PC; 1 en AG), la obediencia de Jesús a la voluntad del Padre (LG 46a) hasta la muerte (LG 38.42; PC 1.15), con la que redimió al mundo (LG 3; AG 24b) y abrió el camino de la libertad a los hijos de Dios (LG 37). Jesús aprendió por los padecimientos la obediencia (Heb 5, 8) (PC 14) viniendo así a ser ejemplo de obediencia para nosotros (PC 15).

²⁰ Cf. A. Pailler, 'Réflexions sur l'autorité de l'Église', en J. M. Todd, *Problèmes de l'autorité*, 24 s.

²¹ A. Hayen, *L'obéissance dans l'Église aujourd'hui* (Bruselas 1969) 87.

3. LA AUTORIDAD COMUNICADA POR CRISTO A SUS DISCIPULOS

a) Jesús transmite su «exousia» a la comunidad de sus discípulos

La autoridad de Jesús se sitúa en primer término en la mutua confrontación entre su palabra y su vida, su mensaje y su obra, que se interpretan mutuamente y que interpelan al hombre. A ella responde el seguimiento que esa interpelación y esa *exousia* despiertan en los oyentes²².

Jesús confía esta «exousia interpelante» —su mensaje y su propia misión de dar testimonio, predicar y hacer discípulos—, no a una persona aislada sino a una comunidad: a los Doce²³. En los que la teología actual suele reconocer al nuevo pueblo de Dios, a la comunidad cristiana en su conjunto (incluidos por supuesto los apóstoles)²⁴. De hecho, según el Nuevo Testamento, la comunidad ha recibido del Señor la *exousia*, la «capacitación» o la «potestad» de «llegar a ser hijos de Dios» (Jn 1, 12), o de

22 K. Rahner insiste en que la revelación sólo acaece verdaderamente cuando la autocomunicación divina es acogida y experimentada como gracia y encarnada y plasmada en la vida misma. Esto significa que la *exousia* de Jesús acaece precisamente en ese diálogo de «interpelación-respuesta» o «invitación-acogida». Cf. K. Rahner, 'Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion', en *Schriften zur Theologie* (Zurich 1984) XI, 185-95. Cf. también E. Schillebeeckx, 'La autoridad doctrinal de los fieles', en *Concilium* 21 (1985) 21-32.

23 De las 95 veces que la palabra *exousia* aparece en el Nuevo Testamento, ocho se refieren a los discípulos. De éstas, cinco reflejan pasajes en los que Jesús les otorga el poder (*exousia*) de expulsar espíritus inmundos (Mt 10, 1; Mc 3, 15; 6, 7; Lc 9, 1; 10, 9).

24 Cf. B. D. Dupuy, 'Theologie der kirchlichen Ämter', en MS IV/2, 492. D e hecho en Mt 9, 8 la gente alaba a Dios «que dio tal 'exousia' a los hombres», donde puede haber una referencia a la comunidad primera. Un reflejo de esta misma «exousia» es la autoridad conferida a Pablo (y que él considera similar a la de los Doce) para «edificar» la Iglesia (cf. 2 Cor 10, 8). Cf. A. Alberigo, 'Autoridad y poder', en G. Barbaglio - S. Dianich, *Nuevo Diccionario de Teología* (Madrid 1982) I, 76. La «Comisión Teológica Internacional», en su escrito *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (de 1974) afirma también: «Los primeros fundamentos de este ministerio fueron puestos a partir de la vocación de los Doce, que representan a la vez al nuevo Israel en su totalidad», y que después de pascua serán testigos privilegiados del evangelio y «jefes del nuevo pueblo» (cf. IC/1, 8; EO, 945-46).

entrar en la ciudad santa, en el reino (Ap 22, 14); *exousia* que no poseen, en cambio, los que aún pertenecen al antiguo Israel (Heb 13, 10)²⁵. Por eso no es extraño que las comunidades participen activamente —junto con los apóstoles— en decisiones eclesiales importantes así como en la redacción de determinadas cartas o escritos²⁶. Desde la vertiente de la misión y del testimonio del evangelio, la Iglesia entera tiene un ministerio cara al mundo, para el que recibe una competencia y una autoridad de Cristo a través de su Espíritu²⁷.

b) En el seno de esa comunidad les son confiadas a determinadas personas unas funciones específicas de «*diakonia*».

Junto a lo anteriormente dicho respecto al «ministerio

25 Cf. W. Foerster, art. cit., ThWNT II, 556.

26 Véase la intervención de la comunidad en el concilio de Jerusalén y la carta que remite (Hch 15, 4.12.22-23). Toda la asamblea juega un papel similar en la elección de Matías (Hch 1, 15-26), de los diáconos (Hch 6, 2-6) o en el envío de Bernabé a Antioquía (Hch 11, 22). «Der Verfasser der Apostelgeschichte stellt somit die Amtsausübung der Apostel und der Presbyter von Jerusalem so dar, dass die Gemeinde einen aktiven Anteil daran hat und es ihm nicht bedeutsam erscheint zu unterscheiden, ob ein Beschluss von der Gemeinde als ganzer oder vom Kollegium der Apostel und Ältesten allein ausgeht», afirma A. Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964) 60. De modo similar en las cartas paulinas aparece a veces la intervención de la comunidad junto al Apóstol (cf. 1 Cor 5, 4; 2 Cor 2, 10), hasta el punto de que «plusieurs lettres de l'époque subapostolique sont, tout ensemble et inséparablement, des écrits de la communauté et du chef de cette communauté». Tal sucede con 1 Clem o con la Ep. a Benrabé. Y. M.^a Congar, *Le développement*, 152.

27 A veces el Vaticano II habla de una «auctoritas» otorgada a la Iglesia, y que no es otra que la de servir (*ministret*) a los hombres (AG 12c, citando Mt 20, 26; 23, 11; cf. Pablo VI, Alloc. al Conc. 21-11-64). La Iglesia posee una «auctoritas spiritualis» para predicar el evangelio, y declarar los principios morales (DH 13b y 14b). Respaldo estas afirmaciones estarían los dos primeros capítulos de la LG (en especial cf. LG 17). De hecho toda la comunidad cristiana participa, de forma directa e inmediata, de la misión y la triple función —profética, sacerdotal y regia— de Cristo (cf. LG 10.12.30-33). En el diálogo ecuménico se destaca con acierto esta continuación y prolongación, por parte de toda la Iglesia, de la misión de Cristo (así como su capacitación y «autorización» por el Espíritu). Así en el diálogo luterano-católico (USA 1970: L-C/1, 6-9; cf. EO, p. 724). También en el reformado-católico (1977: R-IC, cf. EO 1325, p. 584) y en el anglicano-católico (A-IC/4: EO 91, p. 40).

de la Iglesia» es preciso reconocer también que, aunque en el Nuevo Testamento no encontremos una terminología del todo unificada ni una regulación unitaria, sí aparecen con suficiente claridad ciertos «ministerios en la Iglesia»²⁸, dotados de una autoridad apostólica. Los evangelios reflejan su constitución inicial, los Hechos de los Apóstoles el comienzo de su ejercicio, y las epístolas su desarrollo y evolución posterior.

Los evangelios hablan de una «representación» de Jesús por parte de sus discípulos: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha» (Lc 10, 16 y Mt 10, 40 s.: fuente Q; Mc 9, 35 s.; Lc 9, 46 s.; Jn 13, 20)²⁹. Y aunque este «lógion» pueda ser referido al conjunto de la comunidad, vale *a fortiori* para los que ejercen el ministerio, pues «quien acoge a un profeta porque es profeta, recibirá recompensa de profeta» (Mc 10, 41)³⁰. Por otra parte, junto a las palabras de Jesús en el evangelio dirigidas a Pedro (Mt 16, 17-19; cf. Lc 22, 31; Jn 21, 15-17)³¹, nos encontramos con otro pasaje similar en el que confiere igualmente al conjunto de los Doce aquella misma potestad de «atar y desatar» otorgada a Pedro (cf. Mt 16, 19 y 18, 18).

En los Hechos se nos recuerda que los creyentes «eran asiduos (*proskarterountes* = adherirse perseverantemente) a la *didakhé* de los apóstoles» (así como a la *koinônia* a la fracción del pan y a la oración: Hch 2, 42). Los após-

28 En varios documentos ecuménicos se encuentra con razón el binomio «ministerio del pueblo de Dios» y «ministerio en la comunidad» (L-C/1, 10-22: EO, p. 724 ss.) o «autoridad cristiana» y «autoridad en la Iglesia» (A-IC/4a: EO 91.93, p. 40.41).

29 Algún autor quiere ver —en el ámbito del Jesús histórico— un antecedente de la posterior relación *episkopoi-presbyteroi*, en la distinción que establece Lucas (cf. 10, 1) entre los Doce y los Setenta y dos discípulos (aunque en Mt 10, 9-15 Jesús hace a los Doce las mismas recomendaciones que en Lc se dirigen a los 72 discípulos). Cf. B. D. Dupuy, art. cit., MS IV/2, 493 s.; así como los estudios de J. Delorme, A. George, etc. en VV.AA., *El Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975).

30 A este pasaje cabe añadir también los de Lc 22, 24 y Jn 17, 18-19: «como tu me has enviado, así los envío yo». Aducido, como apoyo del ministerio y la autoridad en la Iglesia, por FC/2 M (EO 849).

31 Aunque los documentos ecuménicos, tanto desde el diálogo luterano-católico (L-C/2) como desde el anglicano (A-IC/4), discutan la interpretación tradicional católica respecto a estos pasajes. Y ello no sólo por razones de crítica histórica sino también de interpretación.

toles administran las limosnas (Hch 4, 34-35), mientras «por sus manos acaecen signos y prodigios en medio del pueblo» (que reflejan la misma *exousia* de Jesús: expulsión de espíritus inmundos: Hch 5, 12-16). En Hch 20, 17-28 Pablo aconseja a los «presbíteros de la Iglesia»: «mirad por vosotros y por toda la grey sobre la cual el Espíritu Santo os ha constituido *episkopos* para apacentar la Iglesia de Dios que él (el *Kyrios Iesous*) adquirió con su sangre».

Las epístolas hablan de ministros que están al frente de las comunidades (cf. Flp 1, 1; Col 4, 17) y son denominados a veces «presidentes» o «prepositos» (*hêgoumenoi*: cf. Hch 15, 22; Heb 13, 7-17; así como Lc 22, 26, donde la contraposición *hêgoumenos-neôteros* [*diakonôn*] parece reflejar la praxis de la comunidad primera). En las cartas más antiguas, Pablo insiste ya en que él es apóstol (enviado) de Cristo (1 Tes 2, 6-7). Los fieles deben mantener las tradiciones recibidas de él «ya de palabra ya por carta» (2 Tes 2, 15). En ocasiones da órdenes en nombre de Cristo (2 Tes 3, 6.12.14) y afirma tener una responsabilidad respecto a la comunidad (1 Tes 5, 14-21; Ef 4, 11-16; Flp 3, 15; Col 1, 24 s.). Pero toda su actuación está guiada por el carisma y la fuerza del Espíritu (cf 1 Tes 2, 7-12; 2 Cor 11), que le impone «la carga» de predicar el evangelio de Cristo (1 Cor 9, 16-23).

Desde esta actitud fundamental, Pablo apela a veces a la fuerza de su autoridad —corrige y da órdenes a las iglesias—, pero sin permitir que ello haga sombra a la suprema autoridad de Cristo, a cuyo servicio está; y sin desvincularse de la comunidad ni actuar al margen de ella³². Reconoce que su *exousia* es don del Señor, y que

32 En 1 Cor, Pablo —que se confiesa *diákonos* y *oikonomos*— pide a la comunidad que no juzgue apresuradamente su actuación (4, 1.3-5). A veces se arroga la potestad de corregir y hasta de sancionar (teniendo que elegir entre «el bastón y la mansedumbre»: 4, 18-21). Adopta decisiones sobre la vida y la disciplina de la comunidad (7, 12.25.40), sobre la liturgia (11, 33-34), el orden y la prelación de los carismas (pidiendo que le escuchen incluso los profetas: 12, 28-30; 14, 37-38). Pero a la vez insiste en que Cristo es la cabeza suprema de la comunidad ante el que nada valen Pedro, Pablo o Apolo, meros ministros suyos (1, 12-13; 3, 5-7). En todo caso parece que las decisiones importantes —como en el caso del pecador de Corinto— no se toman sin tener en cuenta a la Iglesia («congregados en nombre de nuestro Señor Jesucristo, vosotros y mi espíritu, con la autoridad

él no puede ejercerla dominando sobre la Iglesia, sino sirviéndola. Pues le fue otorgada, no para destruir sino para edificar a la comunidad; no dominándola, sino guiándola de buen grado y contribuyendo a profundizar su gozo y la fortaleza de su fe³³. En algún caso se enfrenta a la comunidad para defender la verdad del evangelio³⁴.

En este contexto se nos ofrecen diversos catálogos de ministerios en la comunidad (cf. Rom 12, 6-8; 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11), aunque se diferencian con bastante claridad los ministerios estables (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores) de otros cargos que parecen más bien funciones transitorias (taumaturgos, don de lenguas, administradores, auxiliares)³⁵.

En lo que atañe al desarrollo del ministerio en la Iglesia naciente, la Iglesia católica destaca la especial importancia de las epístolas pastorales, en las que se hallan diversas advertencias y recomendaciones sobre la forma de ejercer su función los *episkopoi*, *presbyteroi* y *diakonoi*³⁶; y que

de nuestro Señor Jesucristo...»: 5, 4-5). Pablo reconoce los dones y carismas de la comunidad (12, 4-7.28.30).

33 En 2 Cor Pablo considera su *exousia* como «otorgada por el Señor, no para destruir sino para edificar (*eis oikodomên*)» (13, 10). Por eso no pretende «dominar sobre la fe (de los creyentes)», sino «contribuir a su gozo para la firmeza en la fe» (2, 4); pues «no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús, el Señor; y, en cuanto a nosotros, sólo siervos (*doulous*) vuestros por amor a Jesús» (4, 5.7-10.12; 6, 3-10).

34 Pablo se esfuerza por «comprender el evangelio con y en la comunidad; pero, por otra parte se enfrenta a la comunidad con su autoridad apostólica cuando se trata de la verdad del evangelio» (Com. Teol. Int.: IC/1, 13: EO 948).

35 J. M. R. Tillard ve, en este doble catálogo, una diferencia entre unos ministerios estrictamente tales (ministerios en la Iglesia) y otros que son ministerios de la Iglesia: cf. *Eglise d'Églises* (Paris 1987) 165. J. L. McKenzie, *La autoridad en la Iglesia* (Bilbao 1968) 82-85, piensa que la razón de esta indefinición de los ministerios estriba en que «tanto unos como otros son considerados como fruto de los carismas del Espíritu».

36 Funciones de los *episkopoi* (1 Tim 3, 1-7) y de los *presbyteroi* (1 Tim 5, 17). Vigilancia sobre la sana doctrina y el orden de la Iglesia (1 Tim 1, 3.20; 2 Tim 4, 2.5; Tit 1, 5-9); fortalecimiento en la gracia de Dios y su comunicación (2 Tim 1, 6; 2, 2). Pablo insiste, por otra parte, en que Timoteo debe a su vez imponer las manos a otros (1 Tim 5, 17.18-20.22) que deberán cuidar igualmente la tradición de la doctrina (2 Tim 2.2: cf. Hch 20, 29-32). Cf. sobre las epístolas los estudios de P. Grelot, A. Lemair, P. Bony, etc., en VV.AA., *El Ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento* (Madrid 1975).

constituirán el punto de partida para la posterior evolución del ministerio en la Iglesia postapostólica³⁷.

Finalmente, la carta a los Hebreos, insiste en la necesidad de mantener la sana doctrina, y alude a unas instancias necesarias para «discernir lo bueno de lo malo» (Heb 5, 12.14); exige además que se preste el debido honor a los que presiden (*hégemonen*: Hebr 13, 7-17; cf. un texto similar en 1 Clem 1, 3). A su vez, el autor de 1 Pe, además de referirse a Cristo como «pastor y *episkopos* de nuestras almas» (2, 25), se considera a sí mismo «copresbítero y testigo de la pasión de Cristo», urgiendo a los demás presbíteros a que apacienten la grey (cf. Pablo en Hch 20, 27), no con ánimo de lucro sino por la entrega de sí mismos, siendo modelos de la comunidad (5, 1-4). También Pablo había insistido en la «autoridad del ejemplo» (cf. 1 Cor 11, 1; Flp 3, 17; 1 Tes 1, 6).

c) *La autoridad como «paraklêsis»
y la «obediencia de la fe»*

Una característica de la autoridad apostólica es la huida de todo vano autoritarismo. Los apóstoles ejercen su autoridad como *paraklêsis*; término que puede significar tanto «exhortación» como «consolación»³⁸ Pablo utiliza con frecuencia el verbo *parakaleô*, exhortando a la comunidad «en el nombre de nuestro Señor Jesucristo»³⁹. La exhortación brota así de una autoridad que no actúa en nombre propio, sino de la salvación «consoladora» de Dios. Por lo

37 Los jefes de la comunidad «llevan diversos nombres en los textos del Nuevo Testamento: *presbyteroi-episkopoi*, y son descritos como *poimenes*, *hegoumenoi*, *proistamenoï*, *kybernesis*. Lo que caracteriza a los *presbyteroi-episkopoi* con respecto al resto de la Iglesia, es su ministerio apostólico de enseñanza y de dirección» (Com. Teol. Int.: IC/1, 1: EO 947). A principios del siglo II, el episcopado constituye una institución establecida «hasta los confines de la tierra», afirma la misma Comisión (n. 12.14: EO 948).

38 En el Nuevo Testamento la *paraklêsis* como «exhortación» aparece principalmente en los Hechos y en las epístolas paulinas. En el Antiguo Testamento (sobre todo en los salmos) predomina el sentido de «consolación». Cf. O. Schmitzt, art. 'Paraklêsis', en ThWNT V, 787 s.

39 Así Flp 2, 1; 1 Tes 4, 1; cf. 2 Tes 3, 12; 1 Cor 1, 10. O exhortando «por nuestro Señor Jesucristo y el amor del Espíritu Santo» (Rom 15, 30); o «por la bondad y la mansedumbre de Cristo» (2 Cor 10, 1); o «por la misericordia de Dios» (Rom 12, 1).

que la *paraklêsis* viene a ser la expresión viva del anuncio de la salvación y de su interpelación al hombre a través de la predicación apostólica. Exhortación que se apoya en la autoridad divina: «como si Dios os exhortase (consolase) por medio de nosotros» (2 Cor 6, 1). La apelación al amor salvador de Dios en Cristo es lo que diferencia a la exhortación apostólica de cualquier otra interpelación ética⁴⁰.

La palabra del evangelio es denominada *paraklêsis* (1 Tes 2, 3), por serlo de Cristo «paráclito» (cf. 1 Jn 2, 1). También por la obra y la asistencia del Espíritu «paráclito» (cf. Jn 14, 16.26; 15, 26; 16, 7) la Iglesia «se fortalecía», «llena de la *paraklêsis* del Espíritu Santo» (Hch 9, 31; cf. además 11, 23-24). Imbuída del «Espíritu consolador», la autoridad eclesial deberá tener siempre esta dimensión de apoyo, de promoción y respaldo, de «consolación» y aliento de la comunidad (Hch 16, 40; 2 Cor 1, 4; 7, 6.13; Ef 6, 22; Col 2, 2; 1 Tes 3, 7), de aportación de experiencia y «certidumbre» espirituales. Para ello se requiere un verdadero carisma de «exhortación pastoral» (Rom 12, 6-8)⁴¹, que no está lejos del carisma profético⁴².

Esta *paraklêsis* no quedó reducida al ámbito de la Iglesia apostólica. Antes bien Pablo pide a sus colaboradores que continúen prolongando en el tiempo su mismo ministerio de exhortación⁴³. Finalmente, la carta a los Hebreos resaltarán de modo especial la dimensión comunitaria de la *paraklêsis*, al invitar a los creyentes a una «mutua exhortación» (quizá también «consolación») en el seno de la comunidad (Heb 3, 13; 10, 25).

40 No sólo Pablo; también Pedro realiza una *paraklêsis* al anunciar la salvación en Pentecostés (Hch 2, 40). A veces toda una epístola es denominada *paraklêsis* (1 Pe 5, 12; Jud 3; Heb 13, 32: *logos paraklêseos*). Los Hch hablan con frecuencia de una «exhortación oral», hecha a discípulos que necesitaban ser alentados o fortalecidos (Hch 11, 23; 14, 22; 16, 40; 20, 1 ss.). Cf. O. Schmitz, art. cit., 792 s.

41 Este carisma supone una honda experiencia del «Consolador», del Espíritu. El es el que puede despaldar la palabra autorizada. Por eso dice Pablo: «No me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya obrado por mí mediante el poder del Espíritu Santo» (Rom 14, 18).

42 «Pues el que profetiza, habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación» (1 Cor 14, 3.31).

43 Timoteo debe continuar la *paraklêsis* de Pablo (1 Tes 3, 2); al igual que Bernabé, enviado por la iglesia de Jerusalén (cf. Hch 11, 24).

El Nuevo Testamento no destaca de manera explícita la necesidad de una obediencia expresa a la persona de los apóstoles. Es verdad que los creyentes son «hijos de obediencia» o «elegidos para la obediencia» (1 Pe 1,2.14). Pero esta obediencia es comprendida, sobre todo en la carta a los Romanos, como «obediencia al evangelio» (2 Tes 1, 8; Rom 10, 16), como «obediencia de la fe» (Rom 1, 5; 16, 26)⁴⁴, u «obediencia para la justicia» (en contraposición a la anterior «obediencia al pecado»: Rom 6, 12.16); «obediencia de corazón a la norma de doctrina (*typon didakhês*) a la que os entregásteis» (Rom 6, 17); u «obediencia a la verdad» (1 Pe 1, 22). En todos estos pasajes lo que destaca es la obediencia de la fe al evangelio que libera y justifica, frente a la obediencia a la ley y al pecado, que esclaviza. Se trata, pues, de una obediencia y una adhesión a la fuerza y la verdad de la palabra de Dios más que a la persona del mensajero. Aunque esa «obediencia al evangelio» acaezca por la predicación de los enviados y por la audición de ese anuncio, al que es preciso prestar adhesión (cf. Gal 1, 6-10, etc.).

Son sólo cuatro los pasajes que hablan expresamente de una obediencia reclamada por el apóstol (2 Tes 3, 14; 2 Cor 7, 15; Flp 2, 12; Flm 21). Si exceptuamos el caso de Flp, en los demás textos se trata de una obediencia un tanto inespecífica, orientada a responder a deseos o recomendaciones de Pablo, más que a adherirse a una autoridad magisterial incontestable⁴⁵. Lo cual no significa que Pablo no proclame con una enorme fuerza la palabra del evangelio (cf. por ejemplo Gal 1, 6-10; 3, 1-5) etc.; pero

44 A los pasajes citados habría que añadir además: Hch 6, 7 («obedecer lo someterse a la fe») y Heb 5, 9 (Cristo «vino a ser para los que le obedecen, causa de salvación eterna». Nada similar se dice de los apóstoles). Por último, el Vaticano II alude a la «obediencia de la fe» en DV 5, referida a la palabra de Dios.

45 En 2 Tes 3, 14, Pablo pide a los fieles que obedezcan su mandato de trabajar y no esperar ociosamente el fin del mundo. En 2 Cor 7, 15, el apóstol alaba la obediencia de los corintios al haber acogido a Tito, y se alegra de poder «contar confiadamente» con la comunidad. En Flp 2, 12, se gloria de que los fieles le hayan obedecido siempre, tanto en su presencia como en su ausencia. Por último, Pablo confía en que Filemón obedezca a sus recomendaciones acerca de Onésimo (Flm 21). En todos estos textos aparece la palabra *hypakoê*.

lo hace no desde una mera imposición imperativa externa, sino razonando la fe y esforzándose en mover el corazón y el ánimo de los creyentes.

4. LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA POSTERIOR

a) *¿Una autoridad entendida desde el Jesús histórico o desde el Resucitado?*

En la Iglesia primera está muy viva la conciencia de su vinculación no sólo al Jesús histórico, sino también al Cristo resucitado, que como verdadero Jefe y Señor gobierna y rige a su comunidad, y con la que mantiene no una unión puramente jurídica, extrínseca, sino vital, similar a la que existe entre el cuerpo y la cabeza o entre la vid y los sarmientos. Es, pues, Jefe en cuanto dador de vida eterna ⁴⁶.

Ahora bien; una concepción de la autoridad eclesial, no sólo desde la dimensión del Jesús histórico (que es la que suele predominar), sino sobre todo desde la presencia viva y actuante del Resucitado, así como de su Espíritu, tiene consecuencias para un planteamiento más correcto y ajustado de la autoridad en la Iglesia. Porque el Resucitado excluye toda clase de sucesores o vicarios que lo sustituyan en su «ausencia» ⁴⁷, ya que ésta no se da, pues

46 Por eso la autoridad de la Iglesia no debiera plantearse al margen de la eucaristía. La autoridad de Cristo parte de su auto-donación total por los otros y de la entrega radical de sí mismo (su cuerpo y sangre). Y por ello desde la más estrecha *comunión*. Así es bien significativo el que Lucas plantee el tema de la autoridad de los discípulos en el marco de la última cena: por una parte en una clara contraposición a la autoridad propia del poder terreno; por otra, definiéndola como una «diakonía» en la «koinonía» (como un servicio a la mesa del «banquete del reino») realizada por Jesús y que él pide a sus discípulos que imiten; y por último el planteamiento de la autoridad de Pedro, basada en su conversión y en la radicalidad de su fe, y ordenada a la confirmación de los hermanos (cf. Lc 22, 24-34).

47 De aquí que el título de «vicarius Christi» no sea apropiado para designar a ningún ministerio, tal como lo reconoció incluso la Comisión Teológica Internacional en 1970 (cf. *Herder Korrespondenz* 25 (1971) 15). El Vaticano II lo utiliza (en 3 pasajes) referido al papa (LG 18 y 22b; OT 9). Una vez se les da a los obispos el título de «vicarii et legati Christi» (a la vez que se rechaza el calificativo de

él mismo sigue actuando en su Iglesia hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28, 20). En realidad Cristo sólo admite portavoces que presencialicen «sacramentalmente» —de manera visible o sensible— su acción y su palabra⁴⁸. Muy bien señala Y. M.^c Congar cómo en un principio predominó en la Iglesia el sentido de representación o actualización visible de la realidad y la presencia —ya invisible— del Resucitado. Paulatinamente esta concepción fue, más que completada, sustituida por otra —que cabría denominar «hereditaria» (y que se inicia ya en la controversia anti-gnóstica «adversus haereses» de Ireneo de Lyon)—, en la que prevalecerá la idea de un poder cuyos orígenes se remontan al pasado del Jesús histórico y que se va transfiriendo desde entonces —en una cadena histórica de transmisión y sucesión ininterrumpidas— como una posesión o patrimonio que Jesús dejó en manos de los que debían sustituirle en su ausencia.

Se hace, pues, necesaria la conjunción equilibrada de ambas dimensiones: por una parte la sucesión apostólica como una cadena histórica que proviene desde los orígenes; por otra la actualización, siempre renovada, de la «exousía» de Cristo resucitado, por obra y gracia del Espíritu y sus carismas⁴⁹. Pero habría que evitar la concepción unilateral,

«vicarii Romanorum Pontificum»: cf. LG 27a.b). Cf. Y. M.^c Congar, 'Títulos dados al Papa', en *Concilium* 11 (1975) 194-206.

48 Ya el mismo concilio de Trento reconoció que el sacerdocio de Cristo no se extinguió por su muerte, sino que permanece en virtud de su resurrección. Por lo que Jesús no puede tener sucesores (como los tuvieron los apóstoles en su ministerio) (cf. Decreto sobre la Misa como sacrificio, sesión 22, cap. 1 [sept. 1562]: DS 1740). Una primera redacción de este pasaje (luego no incorporada al texto definitivo) afirmaba: «Esta función sacerdotal la ejerce (Cristo) por medio de los sacerdotes, no en cuanto sucesores, sino en cuanto *externos ministros*» (CTr VII/1478).

49 Con razón afirma H. Meyer: «en el testimonio de Cristo por parte de los apóstoles acaece a la vez el punto de intersección entre la línea vertical de la misión Dios-Cristo y la línea horizontal del acontecer de la tradición, y del que y en el que viven la fe, la predicación, la doctrina y la Iglesia», en su conferencia del Simposio luterano católico de Estrasburgo (3 junio 1988), bajo el título «*Apostolizität des Glaubens und der Lehre*». H. Meyer llega a afirmar que «la tradición de la revelación de Cristo, o es tradición del testimonio de los apóstoles, o no es tradición de la revelación de Cristo» (ibid.). Destaca mucho, pues, la dimensión histórica. De otro modo, la Comisión Teológica Internacional afirma que el carácter propio del fundamento apostólico «es el de ser a la vez histórico y espiritual».

frecuente, de una mera transmisión «horizontal» de unos poderes confiados a la Iglesia, poseídos por ella y ejercidos a veces, en la historia, con un talante similar al poder del que es dueña la autoridad terrena⁵⁰. Un poder así, del que se dispone sin que necesite ser pedido en la oración ni recibido de antemano como un carisma o como un don (reconocido por la Iglesia), corre grave peligro de envejecer con el tiempo y —lo que es peor— de independizarse de su función original: ser mero y pleno portavoz de Cristo bajo la fuerza carismática de su Espíritu⁵¹. Pues es únicamente el Espíritu el que mantiene a la Iglesia bajo la constante soberanía de Cristo quien «prometió no abandonar nunca a su pueblo»⁵². Y no hablamos, por supuesto, de que la Iglesia pueda perder su carisma ministerial apostólico (como columna de la verdad), sino de que este carisma puede ser ejercido, en determinados momentos, de manera más o menos acertada o desacertada. Y de aciertos y desaciertos en la praxis de la Iglesia (también en la de sus pastores) no nos faltan abundantes pruebas en el ya largo curso de su historia.

Histórico, es decir, instituido por Cristo en su caminar histórico, como participación en su ministerio y como garantía de continuidad. La dimensión espiritual remite a la obra del Espíritu después de pascua (cf. Lc 24, 44-49; Jn 20, 22), que recuerda a la comunidad lo que Jesús ha dicho (cf. Jn 14, 26) y la introduce más plenamente en la comprensión del misterio de Cristo (Jn 16, 13-15). (Cf. n. 9-10: EO 946-47).

50 Naturalmente, esta afirmación deberá ser matizada: pues por el hecho de que la colación de la autoridad en la Iglesia acaezca a través de una *ordenación* (que la Iglesia católica considera sacramental) no cabe duda que la autoridad es conferida ya no por una mera transmisión «horizontal» sino también por la acción del Resucitado vivo y presente en la Iglesia y que otorga su Espíritu. Pero no cabe duda que la concepción que más suele predominar en la teología y en la praxis católica —en la forma de vivir y ejercer la autoridad eclesial, más pendiente del pasado y la tradición histórica que de la presencia renovadora del Espíritu— es la de un poder «recibido en herencia» y transmitido por mera sucesión histórica. (Lo cual es verdad; pero no es toda la verdad: también se requiere —y como algo fundamental— el «carisma» presente del Espíritu).

51 Cf. más datos a este respecto en Y. M.^a Congar, *Le développement*, 167-68.

52 Cf. A-IC/4 (EO 96, pp. 42-43).

b) *La autoridad de la Sagrada Escritura*

Aunque a partir del concilio de Trento reinó un contencioso entre las Iglesias de la Reforma y la Iglesia católica sobre si la tradición eclesial es equiparable o no —en su condición de «fuente de la revelación»— a la Escritura, hoy predomina un acuerdo fundamental en lo que respecta a la unidad entre tradición y Escritura. Ambas «están íntimamente unidas y compenetradas. Porque, surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin» (DV 9; cf. 8-10).

En la actualidad es claro que la Escritura (NT) no recoge la palabra de Jesús en su tenor literal directo e inmediato, sino esa palabra original en cuanto asimilada, vivida y predicada por la comunidad primera (bajo la guía del Resucitado, presente en ella, y a la luz de su Espíritu). Por otra parte la Escritura tiende sin cesar a convertirse en palabra predicada y en vida de la Iglesia, desplegando en ella sus virtualidades⁵³. Y a través de este doble dinamismo (que va de la palabra escrita a la predicada, y viceversa) continúa transmitiéndose a lo largo de los siglos aquella palabra original del Señor, vivida, predicada y finalmente escrita en los orígenes⁵⁴.

Por otra parte existe hoy una indudable convergencia en la afirmación de que la revelación no se reduce a un conjunto o depósito cerrado de verdades; sino que coincide con la persona misma de Cristo, en cuanto plenitud de la

⁵³ Véase L-IC/1 (EO 631, p. 271).

⁵⁴ «Hoy reina una unanimidad notable a este respecto en el campo ecuménico. Los miembros de la comunidad apostólica, «asistidos por el Espíritu Santo, transmitieron lo que ellos habían oído y visto de la vida y de las obras de Jesús» A-IC/4 (EO 91; pp. 40-41). «La vida y la predicación de Jesús no nos son accesibles sino por la vida de la tradición primitiva». Por eso «no se puede oponer de manera excluyente la Escritura y la Tradición; porque el Nuevo Testamento es, él mismo, producto de la tradición» (cf. 'El Evangelio y la Iglesia' 1972: L-IC/1 [EO 631-32]; pp. 270-271). También R-IC considera superada la antigua controversia, pues la Escritura es resultado y consecuencia de tradiciones diversas (y se muestra de acuerdo con el Vaticano II en DV 8 [primacía de la Escritural y 9-10 [estrecha unión entre Escritura-tradición]: cf. R-IC [EO 1326; p. 584]). Finalmente la Com. Teol. Int. afirma que no es posible separar la constitución de los escritos neotestamentarios «de su recepción viviente por parte de la Iglesia» (IC/1, 4: EO 943).

autocomunicación de Dios al hombre y «última palabra» (cf. Heb 1, 1), ante quien deberán ceder todas las demás palabras humanas, que jamás podrán tener el carácter de última instancia (cf. DV 4).

Desde la perspectiva que estamos considerando, la palabra de Dios en la Escritura no puede ser considerada como una especie de «verba relictas» por Jesús, y por ello como una «reliquia» o como un mero monumento literario que pervive a lo largo de los siglos. En cuanto mero «escrito», la palabra no sería salvadora, sino «letra muerta» (cf. 2 Cor 3, 6). Sólo en cuanto escuchada a la luz del Espíritu, y vivida e interpretada y predicada por la Iglesia, puede ser ella misma vivificadora y salvadora. Y es aquí realmente donde hay que poner en juego esa dimensión dinámica, de gracia (y por ello también de oración y rendida súplica) que debe presidir todo ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Porque aunque ésta tuviese garantizado su «acierto» fundamental en la transmisión del evangelio, no cabe duda que en esa «traducción» de la Escritura en palabra viva no caben automatismos. Esa palabra será mejor o peor traducida según la preparación del transmisor y según el Espíritu y el carisma que lo inunde. Y por eso su palabra puede ser a veces (aun siendo «infalible») «espíritu que da vida» y otras «letra muerta» (cf. 2 Cor 3, 6; Rom 2, 29; 7, 6).

El Vaticano II insiste en que el magisterio de la Iglesia «evidentemente no está por encima de la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando lo que le ha sido confiado» (DV 10b)⁵⁵. Reconoce la superioridad clara de la Sagrada

55 Aunque el Vaticano II, en otro pasaje, no se muestre tan optimista, al subrayar las diferencias entre la Reforma y la postura católica: «At cum christiani a nobis seiuncti auctoritatem divinam Sacrorum Librorum affirmant, aliter ac nos —diversi quidem diverse— sentiunt de habitudine Scripturas inter et Ecclesiam in qua, secundum fidem catholicam, magisterium authenticum peculiarem obtinet locum in Verbo Dei scripto exponendo et praedicando» (UR 21c). Pero (aparte de lo poco apropiada que resulta la expresión «libros sagrados») hay que recordar que el Decreto de Ecumenismo emanó del concilio un año antes (noviembre 1964) que la Constitución «Dei Verbum» (noviembre 1965). Lo cual implica, tanto una evolución por parte del concilio, como la necesidad de interpretar UR a partir de DV y no viceversa. En la actualidad solo R-IC alude a esta tensión «magisterio eclesial-Escritura», recalcando que la Reforma defendió siempre el principio de la «sola Scriptura» (así como de la Escritura «interpres

Escritura, aunque sólo una vez habla expresamente de su «autoridad divina»⁵⁶. Y sobre todo insiste en que la portadora de la tradición es la Iglesia en su conjunto (incluida la jerarquía)⁵⁷, a la que corresponde seguir transmitiendo, a través de la palabra y de la vida, el evangelio de Cristo al mundo.

c) La Iglesia entera a la escucha de la palabra de Dios

La Iglesia en su totalidad (pastores y fieles), tiene que ser ante todo oyente fiel de la palabra de su Señor. Sólo la audición atenta de esta palabra la capacitará para predicarla al mundo con fuerza y con autoridad. Pues «la Iglesia dispone de una autoridad propia en la medida en que escucha la palabra que Cristo no deja de dirigirle»⁵⁸. Aquí reaparece la primacía que corresponde a la santidad en la Iglesia (siempre reconocida, de un modo o de otro, por ella). Pues los miembros del pueblo de Dios que con mayor fidelidad y obediencia responden a la palabra del Señor, «por la cualidad interior de su vida logran conquistarse un respeto que los legitima para hablar con autoridad en el nombre de Cristo»⁵⁹.

su ipsius», por ser palabra de Dios superior a toda tradición); mientras que la teología católica destacó la autoridad eclesiástica y su oficio de enseñar e interpretar la Escritura. No obstante reconoce que esta cuestión puede darse también como superada (cf. EO 1325b; p. 584).

56 Cf. UR 21c. Sin embargo, aunque esta expresión no aparece en DV (referida a la Escritura), sí está su contenido, pues se afirma que el «Verbum Dei, quod virtus Dei est in salutem omni credenti (cf. Rom 1, 16), in scriptis Novi Testamenti prae excellenti modo praesentatur et vim suam exhibet» (DV 17).

57 Pues «Dios habla sin cesar con la esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del evangelio resuena en la Iglesia y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes a la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente» (DV 8c). «Fiel a este depósito, todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (cf. Hch 2, 42)» (DV 10a).

58 R-IC (EO 1325; p. 584).

59 A-IC/4 (EO 93; p. 41). La Iglesia católica reconoce de hecho como «doctores de la Iglesia» (aunque «post mortem») a algunos santos que no pertenecieron al estamento ministerial o «jerárquico» de la misma.

Pero, siendo imprescindible la escucha individual de la palabra (a través de la meditación y el estudio atento de la Escritura), se requiere además una escucha comunitaria. Porque si el evangelio se convirtiese únicamente en «mi» evangelio, siempre correría peligro de dejar de ser «el» evangelio sin más. Por eso la Iglesia en pleno tendría que aprender a sentarse conjuntamente (los pastores y el pueblo de Dios) a la escucha de la palabra, para poder así prestarle la necesaria acogida y obediencia (también comunitaria). De aquí la relevancia de la celebración litúrgica como un singular ámbito de resonancia de la palabra, y de escucha y respuesta «en comunión» con el evangelio⁶⁰. Dentro de esta Iglesia, toda ella «creatura Verbi», subordinada a la palabra de Dios⁶¹, el ministerio específico, «en cuanto parte del ministerio (total) de la Iglesia, se situaría realmente bajo la palabra y el Espíritu, bajo el juicio y la gracia»⁶². Y el que los pastores, junto con los fieles, se sintiesen —comunitariamente— «agraciados» a la vez que «juzgados» por la viva voz del evangelio, tendría una indudable repercusión práctica en la vida y el caminar de la Iglesia a todos sus niveles.

Por otra parte, el acceso directo e inmediato del pueblo de Dios a la Escritura —impulsado por el Vaticano II (DV 21-25)— reviste una singular importancia, porque a través de él la Iglesia entera va tomando contacto con la palabra de Cristo, y reconociendo así su autoridad suprema y la verdadera primacía del *Kyrios* (cf. Col 1, 15-18, reflejado en LG 7; AA 7b) por encima de toda otra potestad humana. Al hacérsele inmediatamente perceptible al pueblo de Dios la luz y la fuerza de la palabra del Señor, que llama al seguimiento y envía a la misión a todos sus discípulos, no cabe duda que prevalece en la conciencia de la Iglesia la autoridad de Jesús, a la que están sometidos por igual tanto los fieles como toda autoridad eclesial. De este modo, al poner en las manos del pueblo el evangelio, se le confía

60 De hecho el Vaticano II pone en estrecha relación la palabra de Dios en la Escritura y en la eucaristía (DV 21.26). El acercamiento a la Escritura debe acaecer «bien por la sagrada liturgia» bien por la lectura espiritual (DV 25).

61 Así el R-IC (EO 1327; p. 585). Sin embargo el L-IC/1 prefiere hablar de la Iglesia como «creatura et ministra Verbi» (EO 655b; p. 280). Fórmula más adecuada.

62 Cf. L-C/1, 13 (EO, p. 726).

la norma suprema a partir de la cual la comunidad cristiana puede enjuiciar, no sólo el caminar del mundo, sino también sus propios caminos así como los de la Iglesia en sus diversas instancias, y calibrar hasta cierto punto si se ajustan o no a la palabra de Dios. Por eso el evangelio contribuye a una cierta «desmitización» del poder y la autoridad (también de la eclesial), situándolas en su verdadera perspectiva. Y nos hace caer en la cuenta de las limitaciones e imperfecciones inherentes a lo humano, y de cómo la Iglesia —a todos los niveles y a lo largo de su historia— no siempre se ajustó al evangelio como norma suprema del vivir y el actuar cristianos.

Así los miembros de la comunidad cristiana, sin excepción alguna, han de vivir en el seno de una Iglesia que, aún a pesar de sus deficiencias, es para todos por igual «Ecclesia Mater»⁶³. Como es para todos «Ecclesia docens» —en cuanto transmisora del evangelio y la palabra de Dios—. Pero en la medida en que sea a la vez toda ella «Ecclesia discens»⁶⁴, constituida por creyentes que están a la escucha de la palabra más como verdaderos hermanos, y «con-discípulos» respecto del Señor, su único Maestro, que en una estricta relación de jefes-súbditos⁶⁵.

Es indudable que la Escritura no puede ser objeto de una mera repetición mecánica, sino que debe ser actualizada y aplicada a las situaciones concretas. Lo cual implica

63 Decía Agustín de Hipona: «Episcopi, qui sunt per totum mundum, unde nati sunt? Ipsa enim ecclesia patres illos appellat, ipsa illos genuit, et ipsa illos constituit in sedibus patrum» (*En. in Ps.* 44, 32: SC 38, 518). Con otros términos, dice también el Vaticano II: «la palabra de Dios es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para todos sus hijos» (DV 21).

64 Por eso no le falta razón a A. Hayen, cuando afirma que, en realidad, no hay más que «una sola obediencia cristiana: la de la comunidad entera de la Iglesia a la palabra de Cristo. Toda otra forma particular de obediencia tiene que insertarse —si quiere tener validez— en esta obediencia fundamental»: *L'obéissance*, 93-94.

65 Cf. sobre la relación discipulado-ministerio, el artículo de H. Urs von Balthasar, 'Nachfolge und Amt', en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961) 80-147. Este autor, nada sospechoso, afirma: «Das Haupt der Kirche belehrt die ganze Kirche, in ihrer Gliederung von Klerus und Volk. Es gibt für die Jünger keine Geheimlehre; jedes Wort, das sie im besondern angeht, geht in allgemeinen die Gesamtkirche an; jedes Wort, das das Volk angeht, geht die Jünger in besondern an» (p. 112).

una necesidad de interpretación⁶⁶, así como una «autoridad interpretativa». Pero sólo se puede interpretar rectamente la Escritura cuando uno se sitúa dentro de aquel mismo marco en el que ésta surgió: la comunidad, que por su tradición es «memoria viva» ella misma de la palabra de Jesús, bajo la guía del Espíritu (cf. DV 12c) que recuerda a los discípulos todo lo que el Señor dijo (cf. Jn 14, 26). Por eso con razón exhorta el concilio, sobre todo a los ministros de la palabra, a que «se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para que ninguno de ellos resulte 'predicador vacío y puramente exterior de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior'»⁶⁷. A partir de esa escucha, la autoridad eclesial podrá realizar la función de vigilancia y discernimiento que le compete, impidiendo que la palabra de Dios pueda a veces ser confundida con otras palabras mundanas. Por lo que hay que concederle la potestad de corregir ciertas versiones incorrectas o parciales de la palabra de Dios, remitiendo a la totalidad de la Escritura, entendida desde la «analogía fidei» así como del «sensus» o «consensus fidei» de la Iglesia, también en su totalidad (en su «sincronía» y «diacronía»: en su fe actual, y en su fe expresada a lo largo de una tradición multiseccular).

Todo lo cual nos indica que la autoridad eclesial debe ser ejercida en el marco de la comunión de la Iglesia entera bajo la palabra del Señor y el impulso vivo de su Espíritu. Pues el ministerio eclesial forma parte de la comunidad a la vez que le compete el discernir los carismas de ésta⁶⁸.

Finalmente las Iglesias admiten hoy, al menos, la con-

66 Este aspecto es destacado especialmente por R-IC (EO 1328; p. 585): es preciso sobrepasar el texto de la Escritura «en su inmediatez literal». Por lo que la Iglesia «está forzada y obligada a proceder a una reinterpretación constantemente renovada del mensaje bíblico». Y reconoce el papel «del servidor de la palabra, teológicamente formado» junto a «la comunidad toda entera, responsable, teológicamente informada» R-IC (EO 1330; p. 586). Con mayor fuerza A-IC/4 insiste en que el ministerio ordenado tiene autoridad en relación con «la enseñanza de los apóstoles, la comunión fraterna y la fracción del pan» (Hch 2, 42) (E. 94b; p. 42).

67 DV 25, citando Agustín, *Serm.* 179, 1 (PL 38, 966): «verbi Dei inanis forinsecus praedicator, qui non est intus auditor».

68 «El ministerio eclesiástico se halla tanto frente a la comunidad como en ella»: I-IC/1 (EO 657, p. 281).

veniencia de que la palabra de la Escritura se explicita en las «confesiones de fe», que —en el decurso de la historia— reformulan la palabra de Dios en el marco de cada cultura y de cada época⁶⁹. Aunque no haya una unanimidad plena sobre el valor normativo y decisorio de esas confesiones de fe (y por tanto sobre el verdadero valor de la tradición en la transmisión de la fe).

d) *La importancia de los ministerios en la Iglesia*

Entre los ministerios que señala el Nuevo Testamento hay bastante unanimidad, hoy en día, en destacar el episcopado como ministerio fundamental⁷⁰. En cuanto a la delimitación de sus funciones reina también una notable conformidad: el anunciar el evangelio, predicar y enseñar⁷¹; la administración de los sacramentos y la promoción

69 Para esclarecer y transmitir la fe han surgido «las fórmulas del Credo, las definiciones conciliares y otras declaraciones de fe», pero todas ellas con carácter instrumental, en orden a la transmisión de la fe (A-IC: [EO 103; p. 45]). Algunas pueden «mantener un valor permanente»; lo que no excluye el que puedan ser mejoradas (ibid.: EO 104; p. 46). A-IC/4 dedica todo el capítulo IV al tema «autoridad en materia de fe». También R-IC afirma que en las confesiones de fe «la palabra de Dios muestra su fuerza propia, creadora, crítica y resolutoria» (EO 1327b; p. 585), aunque les otorga menos valor, afirmando que para los católicos «son normativas, como guía para subsiguientes reformulaciones», mientras que para los Reformados «tienen un valor real positivo», aunque «subordinado a la autoridad de la Escritura» (ibid.: EO 1335; p. 587). También este documento dedica todo el cap. II a la «autoridad doctrinal en la Iglesia».

70 Según el Vaticano II, entre los diversos ministerios ejercidos desde el principio en la Iglesia «ocupa el primer lugar, según el testimonio de la tradición, el oficio (*munus*)» de los que han sido «constituidos en el episcopado» (LG 20b). Una fórmula similar en A-IC 4 (EO 94a; p. 42). Por parte *luterana* (USA) se habla sobre todo de «pastores» (que reúnen características del episcopado y del presbiterado); se aducen razones históricas, mas que teológicas, de la inexistencia —en ciertos casos— del episcopado, y se afirma que no existen dificultades insuperables en admitirlo: cf. L-C/1 (n. 21-28: EO pp. 729-32). En el caso de los *reformados*, se habla de forma más genérica de «*ministerio especial* al que se le ha confiado la administración de la Palabra y del Sacramento» (R-IC n. 97-99: EO 1383-85; pp. 606-7); la «*episkopé*» se vincula más bien a la colegialidad del ministerio (ibid., n. 102: EO 1387; p. 608). Para el tema del episcopado es importante el Documento de Dombes sobre 'El ministerio episcopal (1976) (EO pp. 371-88).

71 Cf. LG 23.25; CD 12-14 (Vaticano II). Evangelización, predicación, testimonio: L-C/1, n. 12 (EO p. 726). Autoridad en relación

de la santidad de la Iglesia a través de la palabra y el ejemplo⁷²; el apacentar y regir la grey, procurando por encima de todo la comunión eclesial; el discernimiento (vigilancia) y la coordinación de los diversos carismas⁷³; y el «estimular la respuesta de la Iglesia a la soberanía de Cristo y su generosa entrega a la misión»⁷⁴. Por parte del anglicanismo se acepta el que la autoridad eclesial pueda dirimir o decidir sobre cuestiones de fe —sobre todo en momentos difíciles— pero apelando a medios aptos (no coercitivos). En tal caso se le debe obediencia⁷⁵. En el ámbito luterano se admite, con cierta cautela, que en determinadas circunstancias y «para responder a cuestiones nuevas» le «sea dado a la Iglesia» el «confesar el evangelio de forma inédita y autoritativa»⁷⁶.

Un aspecto importante, en el que insistió el Vaticano II, fue la dimensión colegial del episcopado (LG 22-23; CD

con la «enseñanza de los apóstoles» (A-IC/4; EO 94b; p. 42). Ministerio de la palabra, por el que Cristo alimenta a la Iglesia con el evangelio; no se limita a repetir el mensaje sino «que lo interpreta y actualiza» (D/2, n. 26; EO, p. 665).

72 Cf. LG 24.26; CD 15 (Vaticano II). L-C/1 habla de santificación por medio de la palabra y el sacramento (n. 12; EO, p. 726). Finalmente D/2 habla del «ministerio de los sacramentos» por el que «Cristo comunica el don de su persona y de su vida» (n. 27; EO, p. 655 s.).

73 Deberán regir «con sus consejos, exhortaciones y ejemplos», pero también «auctoritate et sacra potestate» aunque siempre en orden a edificar a la grey en la verdad y la santidad, y teniendo en cuenta que el mayor debe hacerse como el menor (LG 27); promoción de la «comunión eclesial plena» (LG 23b); coordinación de los carismas (CD 16-17). En este marco se situarían también el cuidar de la unidad de la fe y la disciplina y el estimular el amor y la atención de la comunidad cristiana a los que sufren (CD 18). De entre los documentos ecuménicos, D/2 habla con acierto de un «ministerio de la reunión de la comunidad» por el que Cristo «restaura y reconstruye sin cesar la unidad de su pueblo» (n. 28; EO p. 666). Según el A-IC/4 el obispo, con su «autoridad pastoral», es «responsable de preservar y promover la integridad de la *koinônia*» (EO 94b; p. 41).

74 Son palabras de A-IC/4 (EO 94b; p. 41).

75 Los obispos tienen una especial responsabilidad «en promover la verdad y discernir el error». En casos de debate y conflicto, deberán apelar a la Escritura, credos, Padres, concilios de la Iglesia primitiva, actuando siempre en diálogo con la Iglesia (A-IC/4; EO 107; pp. 48-49). La vigilancia sobre la comunidad «puede requerir la obediencia necesaria para el mantenimiento de la fe y la caridad» (A-IC/4; EO 94b; p. 41).

76 L-IC/1 (EO 634, pp. 271-72).

4-6). En cuanto tal colegio, el episcopado «es sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal». Potestad suprema que en su plenitud «se ejercita de modo solemne en el concilio ecuménico», pero también por los obispos diseminados por el mundo, cuando son llamados a una acción colegial; o su iniciativa es aceptada y aprobada como tal) (LG 22c) ⁷⁷. El principio colegial o sinodal ha sido bien acogido en el diálogo ecuménico, aunque se desearía verlo ampliado a la Iglesia entera: la estructura sinodal, y la «conciliaridad» deberían de constituir como una forma de ser de la Iglesia misma ⁷⁸.

Desde el ámbito anglicano se subraya que «la primacía y la conciliaridad son elementos complementarios de la 'episkopé'». Aunque con frecuencia uno de ellos haya prevalecido a costa del otro. Pero la verdadera *koinônia* exige «que se mantenga un justo equilibrio entre esos dos elementos, junto con la participación responsable de todo el pueblo de Dios» ⁷⁹. En general, en los documentos ecuménicos se subraya como función de los obispos el mantener estrechamente relacionadas entre sí a las iglesias locales. Y sin embargo la «episkopé», especialmente en el ámbito luterano y más aún en el reformado, parece consistir en una mera función más que en un verdadero «munus» u oficio. En lo que respecta a la Iglesia católica, bastante queda aún por hacer en la revitalización de la dimensión colegial no sólo del episcopado sino también de todo el pueblo de Dios.

En lo que atañe al primado romano, existe una tendencia bastante generalizada —en el ámbito ecuménico— a admitir, en principio, la conveniencia o la oportunidad de un ministerio «primacial», cuya función sería la de promocionar la unidad de toda la Iglesia en la fe y en la caridad: o la unidad en la catolicidad (la «comunidad de comunidades»). Pero a la vez evitando con sumo cuidado

⁷⁷ Cf. también CD 4a. En CD 36 se insiste en la importancia de los sínodos y concilios particulares, apelando a la antigua tradición de la Iglesia.

⁷⁸ Cf. A-IC/4 (EO 97-100; pp. 43-44).

⁷⁹ A-IC/4 (EO 111, p. 49). Cf. también *ibid.* EO 97-100 (pp. 43-44) que constituye un magnífico comentario a LG 22-23 (Vaticano II). Véase asimismo L-IC/4 (EO 900; p. 386). También R-IC (EO 1387; p. 808). Una formulación muy próxima a la de la teología católica es la de Dombes (D-2, n. 46-49; EO, p. 682).

todo lo que signifique menoscabo del pluralismo eclesial, que deberá ser mantenido a toda costa en la edificación de la Iglesia universal. El primado, pues, no sólo deberá respetar, sino también robustecer y proteger los carismas propios de las Iglesias así como el ministerio episcopal en su conjunto, y en modo alguno anularlos o absorberlos⁸⁰.

Sin embargo, es objeto de viva discusión, en el diálogo ecuménico, la potestad de «jurisdicción» así como el «*ius divinum*» de la autoridad eclesial (y en especial del primado romano). En lo que atañe a la «jurisdicción», sería conveniente replantear la cuestión desde la clave paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo. El Señor, no como una autoridad jurídica externa sino como cabeza vivificadora, unifica en un solo cuerpo la diversidad de carismas y ministerios que el Espíritu hace surgir en la comunidad (cf. 1 Cor 12, 4-14.27-31; Rom 12, 4-8). Pues bien, con el retorno —en la primera mitad de este siglo— al concepto de «cuerpo místico de Cristo», la Iglesia católica empezó a superar unas categorías meramente jurídicas —vinculadas a la clave «sociedad perfecta» y a esquemas propios de la sociedad civil—, para definirse a sí misma más como un organismo vivo, regido y unificado vitalmente por Cristo y a la vez diversificado por el Espíritu⁸¹. Esa rea-

80 En el ámbito *luterano* no se rechaza en principio una función primacial del obispo de Roma, pero no «*iure divino*» (basándose en la postura de los escritos confesionales luteranos): L-C/1, n. 29 (EO, pp. 732-33). Y hasta se considera positiva y conveniente la existencia de un ministerio específico que sea centro de unidad de la Iglesia y de su misión universal (con cierta justificación en el Nuevo Testamento y en la historia de la Iglesia): L-C 2 (Primado del papa. 1974) n. 1.4 (EO, pp. 747-49). También se muestra favorable A-IC/4 (EO 101; pp. 44-45). Estos dos últimos documentos aceptan además que esta primacía pueda ser ejercida por el obispo de Roma (por tradición y por la muerte en Roma de los apóstoles Pedro y Pablo) (L-C 2, n. 5: EO, pp. 749-50; A-IC/4: EO 101; pp. 44-45). Las funciones del obispo de Roma serían: «promover la unidad de la Iglesia, simbolizándola y facilitando la comunión, la asistencia mutua, la corrección y la colaboración en la misión de la Iglesia» (L-C 2, n. 4: EO, p. 749; cf. una fórmula similar en A-IC: EO 101, pp. 44-45). Sin que esto signifique cerrar los ojos a las deficiencias del primado romano en la historia. En cambio, el documento R-IC es más reservado: no aborda el tema y se inclina por una estructura preferentemente sinodal (*sobornost*) (cf. EO 1387; p. 608).

81 Fue muy importante, a este respecto, la encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII (1943), que contribuyó a crear un nuevo concepto de la Iglesia —superando la anterior imagen de la «sociedad per-

lidad del único cuerpo de Cristo constituye, no un «imperium» sino una comunidad sacerdotal, participación en el único sacerdocio de Cristo, en cuyo seno surge por obra de su Espíritu una diversidad de ministerios⁸². Desde esta perspectiva, el Vaticano II —aunque todavía utiliza el término «jurisdicción», si bien pocas veces y con escaso relieve⁸³— habla de que en la Iglesia hay variedad de ministerios pero unidad de misión (AA 2b), mientras define como «communitatis ministerium» la función de los obispos (con los presbíteros y diáconos como auxiliares) de «presidir en nombre de Dios a la grey de la que son pastores,

fecta»— y que luego encontraría su mejor expresión en la idea de la Iglesia como pueblo de Dios y «koinonia», desarrollada por el Vaticano II.

82 Una dimensión subrayada con especial énfasis en el diálogo católico-luterano: cf. L-C/1 (n. 10-11) que habla de «un servicio sacerdotal (*hieráteuma*: cf. 1 Pe 2, 5.9)» o de un «sacerdocio en Cristo» otorgado a la Iglesia entera. Pero «Dios concede, dentro de este sacerdocio, diversos dones con vistas al ministerio» (y cita 1 Cor 12; Rom 12; Ef 4, 7-12) (EO, pp. 724-25). Cf. una formulación similar en L-IC/1 (Malta 1972) (n. 48-50) (EO 655-657; pp. 280-81). Es interesante la síntesis de L-IC/4 (n. 12-15: EO 852-855; pp. 364-65). También el Vaticano II insistió en la importancia del sacerdocio común de los creyentes (cf. LG 1; AA 2-4) así como en su relación con los ministerios (cf. LG 10). La Comisión Teológica Internacional (1974) prestó atención a este tema, subrayando el valor del ministerio en la Iglesia como importante para «la animación y el mantenimiento del sacerdocio de los cristianos» (IC/1, 7.8; EO, p. 945). Cf. por último R-IC (n. 96-97: EO 1382-1383; pp. 806-7), así como A-IC/3 (Cantorbery 1973) (EO 64-65; pp. 28-29) y 'Aclaración' (Salisbury 1979) (A-IC/4: EO 79-80; pp. 35-36).

83 El término «iurisdictionis» es utilizado por el Vaticano II, 9 veces: 2 referido a los obispos orientales (OE 4.7); 4 a la potestad episcopal (LG 45 y «Nota Previa» 2c; CD 35 —3 veces—); 1 a alguna «jurisdicción particular», no episcopal (SC 130). Pero quizá lo más interesante es que LG 23 habla de «régimen pastoral» de los obispos, y afirma que la solicitud por la Iglesia universal (tan propia del colegio episcopal) no se ejercita «per actum iurisdictionis» (LG 23b). También se habla por dos veces del primado romano como el que preside «la congregación universal de la caridad (universo charitatis coetui)» (LG 13c citando a Ignacio de Antioquía; AG 22b). En todo caso es significativo además el que en el nuevo CIC haya desaparecido la expresión «potestad de jurisdicción» (allí donde se utilizaba en el antiguo CIC, cáns. 196-209, 218, 267 s. 329 s., etc.), sustituida por «potestas regiminis» (can. 274, 1) o por «potestas» (cf. cáns. 965-976, 1111). El concepto de «jurisdicción» va unido a la progresiva asimilación de la Iglesia a las estructuras del «imperium» o de la sociedad secular; y forma parte del «juridicismo» que invadió a la Iglesia medieval en su interpretación del misterio de la salvación.

como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sacro y ministros dotados de autoridad» (LG 20c).

En lo que respecta al «*ius divinum*», se plantean hoy —desde el ámbito ecuménico— ciertas objeciones que merecen una consideración. En primer lugar, y de forma genérica, la imprecisión que caracterizó a este concepto ya desde sus orígenes (siglos XI al XIII; en segundo lugar la dificultad de acceder en ciertos casos a las «*ipsissima verba Iesu*» en los evangelios (y conocer así con detalle lo que puede ser palabra o voluntad expresa del Jesús histórico)⁸⁴. Y en tercer lugar el papel que en toda esta cuestión juega la dialéctica Jesús histórico-Cristo resucitado (y la acción del Espíritu). En todo caso, y aún admitiendo una identidad en lo esencial, ¿no puede decirse que —por la fuerza de la misma evolución histórica— la realización concreta del episcopado o el primado romano puede ser hoy bien distinta de lo que fue en sus orígenes?⁸⁵ Por ello bastaría quizá con aceptar que el episcopado y el primado surgen desde el deseo de Cristo de fundar la Iglesia y de mantenerla unida en la comunión, cara a la misión de predicar el evangelio, aun cuando la posterior diversificación y plasmación concreta de los ministerios fuese ya obra del Espíritu⁸⁶, que conduciría a la comunidad a una mayor

84 Cf. a este respecto L-C/2, n. 7-13.42 (EO, pp. 750-54.770).

85 La misma dificultad que hoy tenemos nosotros en entender con precisión el «poder de las llaves» que Jesús confiere a Pedro, la tendría el propio Pedro si Jesús le hubiese prometido una «potestad de jurisdicción». Seguramente no hubiese entendido nada. La Congregación para la Doctrina de la Fe en su respuesta al ARCIC (1982) insiste en el «primado de jurisdicción» universal «*iure divino*» (apelando al Vaticano I: cf. DS 3053.3058). Estamos de acuerdo en que se debe hablar de una institución por Cristo (al menos genérica) y no de un origen basado sólo en razones humanas o de mera adaptación histórica. Pero convendría evitar fórmulas hoy día menos claras.

86 Cabría admitir, en toda esta cuestión, una postura similar a la que mantiene K. Rahner respecto a la institución «in genere» de algunos sacramentos por Cristo, por el hecho mismo de establecer a la Iglesia-sacramento, a la que luego compete el desdoblar esa mediación en una diversidad de signos. En tal caso, y dentro de una institución «fundamental» por Cristo, a la Iglesia, bajo el Espíritu del Resucitado le correspondería fijar y dar concreción a la estructura eclesial «jerárquica» (que coincide en buena parte con un sacramento: el del orden). Cf. K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Friburgo 1961); cf. también *Curso Fundamental sobre la fe* (Barcelona 1979) 473 ss.

concreción de la voluntad más genérica de Cristo⁸⁷. Sin embargo, desde el punto de vista católico, no sería suficiente admitir un mero «ius facti», mero producto de una simple evolución histórica⁸⁸.

Por último, en lo que respecta al problema de la *infallibilidad*, reina un mayor desacuerdo. Es verdad que la postura oficial católica, al afirmar la infalibilidad del papa, recuerda que ésta no es otra distinta de aquella «con la que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia cuando (ésta) define alguna doctrina sobre la fe y las costumbres»⁸⁹. De manera que cabría decir que el episcopado universal, así como el primado romano —en su infalibilidad— «representan» en cierto sentido a la Iglesia universal⁹⁰. En todo caso el Vaticano II tiene interés en no

87 El Vaticano II no utiliza nunca la expresión «ius divinum» en el contexto de la autoridad eclesial. Aunque sí emplea a veces expresiones como «ius sacrum» o «divinitus institutum». El papa sucede «divinitus» a Pedro (OE 7; cf. CD 2a); y los obispos «ex divina institutione» a los apóstoles (LG 20c; CD 6). Sin embargo estas expresiones son un tanto ambiguas, pues se aplican a la vocación al ministerio (OT 2c.3) o a la familia que es «divinitus» la primera célula de la sociedad (AA 11). Añadamos por último que la expresión «ius divinum» ha desaparecido del nuevo CIC en los pasajes donde se contenía aún en el antiguo (cf. antiguos cáns. 27, 1038, 1.1509). Sobre el tema de la jurisdicción y el «ius divinum» cf. un buen resumen en P. Huizing, 'Die Kirchenordnung', en MS 4/2, 156-82, sobre todo 167-76. Cf. además la reciente obra de W. Klausnetzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheraner und Katholiken* (Innsbruck-Viena 1987) 501-508 (sobre el «ius divinum»); 509 ss. (sobre la jurisdicción).

88 «El ejercicio de este ministerio tiene una autoridad que pertenece a fin de cuentas a Cristo, que la ha recibido del Padre (Mt 18, 128). En este sentido es 'autoridad divina': FC/2M, 18 (EO, p. 849).

89 Cf. Vaticano I, Const. dogmática *Pastor aeternus* (DS 3074). Texto recogido en su tenor literal por el Vaticano II (LG 25c), que insiste todavía otras dos veces sobre esa infalibilidad de la Iglesia como principio y fundamento de toda otra infalibilidad. En lo que respecta al papa «charisma *infallibilitatis ipsius Ecclesiae* singulariter inest». Y en relación con el episcopado: «*Infallibilitas Ecclesiae promissa, in corpore episcoporum quoque inest*» (LG 25c).

90 Sobre todo si tomamos muy al pie de la letra la afirmación del Vaticano II cuando habla de que «*singuli episcopi suam ecclesiam, omnes autem simul cum papa totam ecclesiam repraesentant in vinculo pacis, amoris et unitatis*» (LG 23a). El término «representar» debería ser entendido aquí no en el sentido de «sustituir» sino de «hacer presente» o « plasmar » la fe infalible de la Iglesia (de un modo similar a como la Iglesia local «representa», es decir, concreta o «condensa» en el espacio y en el tiempo a la Iglesia universal).

reducir la «prerrogativa» de la infalibilidad al primado romano, recordando que también participa de ella el colegio episcopal y, aún más, la Iglesia universal⁹¹.

Algunos documentos ecuménicos aceptan a lo sumo hablar de una indefectibilidad en la Iglesia, basada en diversas razones. Para la Iglesia reformada «lo único que propiamente hablando es infalible, es la fidelidad de Dios a su alianza», en virtud de la cual «él, por medio del Espíritu, preserva y corrige a su Iglesia hasta el advenimiento de su reino»⁹². En el ámbito luterano se reconoce el valor de la asistencia del Espíritu Santo, que mantiene a la Iglesia en la verdad ayudándola, en un proceso dinámico, a superar el error y el pecado⁹³. Otros documentos

91 De las 7 veces que el Vaticano II habla de la infalibilidad, 6 se concentran en LG 25. Tres veces se refiere expresamente a la infalibilidad de la Iglesia (LG 25b; cf. nota 78). Dos a la infalibilidad del papa (LG 18: su «magisterio infalible»; LG 25c; «esta infalibilidad —de la Iglesia— compete al Romano Pontífice»). Otras dos veces se refiere a la infalibilidad del episcopado que, aunque no se dé en cada uno de los obispos por separado, sí en todos ellos, cuando «*communio nexum inter se et cum Successore Petri servantes, authentice res fidei et morum docentes, in unam sententiam, tamquam definitive tenendam conveniunt*». Entonces anuncian infaliblemente el evangelio de Cristo. Esto acaece de manera especial en el concilio ecuménico (LG 25b). Por último hay un pasaje que concentra en el papa y el colegio episcopal la infalibilidad eclesial: «*Infalibilitas Ecclesiae promissa in corpore episcoporum quoque inest, quando supremum magisterium cum Petri successore exercet*» (LG 25c; cf. anterior nota 89).

92 R-IC (EO 1338b; p. 589). Pues «Dios permanece fiel a su alianza y, a pesar de las debilidades y errores de los creyentes, él hace que su palabra sea escuchada en la Iglesia» (ibid.: EO 1336b; p. 588). En este documento, del ámbito *reformado* la infalibilidad es puesta en cuestión por las razones siguientes: 1º, implicaría un retorno a la justificación por las obras, y no por la fe sola; 2º, la fe dejaría de ser fe personal en Cristo viviente, para ser fe en afirmaciones humanas; 3º, la soberanía de Dios y de Cristo y la libertad de su Espíritu quedarían vinculadas al dogma de la Iglesia; 4º, la experiencia fáctica del error en la Iglesia así como su frecuente resistencia a la palabra de Dios; 5º, la infalibilidad es considerada generalmente hoy más como un obstáculo que como un apoyo a la credibilidad de la predicación. No obstante se otorga «un peso decisivo, aunque subordinado» a las afirmaciones de los primeros concilios ecuménicos, y a su especial relieve «en la transmisión e interpretación del evangelio» (ibid.: EO 1338; p. 589).

93 El documento luterano-católico de 1972 («El Evangelio y la Iglesia») era más explícito: la Iglesia es «introducida incesantemente en la verdad y mantenida en ella por el Espíritu». En este contexto

destacan la necesidad de una función magisterial, pero realizada en el marco de una estructura sinodal (en la que los teólogos juegan un importante papel junto a otros miembros —pastores o laicos— de la comunidad). En este contexto se resalta también la importancia de la «recepción». Y se afirma la urgencia de un estudio más detenido y profundo «del problema del magisterio y la autoridad doctrinal»⁹⁴. Por último, en el ámbito anglicano, se acentúa en mayor grado la «fuerza vinculante» que, en cuestiones fundamentales —y de acuerdo con la Escritura—, puede tener la autoridad de la Iglesia. Así, los concilios ecuménicos, en materia de fe, «son protegidos del error por el mismo Espíritu». Y aunque las fórmulas dogmáticas «nada añaden de nuevo a la verdad», sí «esclarecen el conocimiento que de ella tiene la Iglesia, si bien no de forma exhaustiva». En esta responsabilidad magisterial, los obispos participan del don especial que Cristo hace a su Iglesia⁹⁵.

ha de ser entendida la indefectibilidad e infalibilidad, cuyo contenido era ya conocido por el Nuevo Testamento (cf. Jn 16, 13). En todo caso la infalibilidad «debe ser entendida ante todo como un don hecho a la Iglesia entera como pueblo de Dios»; y no de manera estática, sino como un proceso dinámico que acaece «bajo la asistencia del Espíritu Santo, en lucha constante contra el error y el pecado, tanto en la Iglesia como en el mundo» (L-IC/1, n. 22-23; EO 636-38; p. 272).

⁹⁴ L-IC/5 n. 53-57 ('El ministerio espiritual en la Iglesia', 1981) (EO 888-890; p. 380-81). Reconoce sin embargo que «la obligatoriedad de la doctrina siempre se confirmó por el hecho de la *recepción* con la que, al menos desde el punto de vista dogmático, a cada cristiano —competente en cuanto dotado del Espíritu— se le asignó el derecho de juzgar la enseñanza» (ibid. EO 889). En este contexto se señala la necesidad de «analizar la importancia y el significado de la *recepción* de resoluciones doctrinales por parte de la comunidad, y la capacidad que ésta tiene para juzgar en cuestiones de fe» (ibid. EO 889c). También se recomienda el estudio conjunto del tema de la infalibilidad (ibid. EO 890). Ya el documento (anterior: de 1974) sobre el 'Primado del Papa' (L-C/2, n. 45; EO, p. 771) insistía en la necesidad de ulterior investigación sobre el primado y la infalibilidad.

⁹⁵ Cf. A-IC/4 (EO 108; p. 48). En otro pasaje vuelve a insistir en que la infalibilidad no debe ser considerada como «revelación» u oráculo inspirado; sin sobrepasar los límites de la fe y las costumbres. Formular sin error no es más que «expresar la mente de la Iglesia sobre cuestiones que conciernen a la divina revelación» (ibid.: EO 116; p. 50).

e) *La dialéctica «autoridad eclesial-recepción»
de la comunidad*

La palabra de Dios no es una palabra en el aire, ni un mero «depósito de verdades reveladas», sino que acaece en un diálogo interpersonal o en la interrelación palabrafe, regidos e iluminados por el Espíritu. Por eso la fe —en lo que tiene de audición— no es algo extrínseco a la palabra viva del Señor: por medio de ella, la palabra de la Escritura se incardina en la historia y es actualizada siempre de nuevo como palabra viva y no como «letra muerta».

Pero esta actualización no se hace sin el recurso a claves ajenas a la Escritura misma y su contenido, asumidas de una cultura concreta. Ahora bien, tal recurso está subordinado al «sensus fidei» guiado por aquel mismo Espíritu que inspiró la Escritura y que da a la Iglesia inteligencia para entenderla. Por lo que esta comprensión «en el Espíritu» sólo acaece en la «simbiosis» entre la comunidad y el magisterio. Es pues en la intersección de ambas coordenadas —comunidad y magisterio— en mutua simbiosis o comunión, donde hay que situar la recepción.

Por la recepción el *sensus fidelium* —que no es tanto una opinión explicitada o formulada, cuanto un «olfato» o un «instinto» de los creyentes que responde a una vivencia (y más aún, a una certidumbre) profunda que, aunque a menudo inconsciente, es don del Espíritu⁹⁶— va dando lugar (o no) a un *consensus* en torno a la interpretación propuesta por el magisterio, que a su vez tiene la función de percibir este *sensus* y traducirlo. «*Sensus fidelium* y magisterio jerárquico están así en consonancia, en mutua escucha (o «recepción»); y ello dentro del res-

96 J. M. R. Tillard, *Eglise d'Églises* (Paris 1987) 145. Cf. 140 ss. Sobre el tema de la «recepción», puede verse además: J. Coulson, 'Magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el «sensus fidelium»', en *Concilium* 11 (1975) 253-64; G. Denzler, 'Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la Cristiandad', en *Concilium* 19 (1983) 20-30; F. Wolfinger, 'El concilio ecuménico y la recepción de sus resoluciones', en *Concilium* 19 (1983) 117-23; G. Alberigo · J. P. Jossua, *La Réception de Vatican II* (Paris 1985). W. Kalusnetzer, *Das Papstamt*, 547 ss. Además de la bibliografía citada por J. M. R. Tillard, en op. cit., pp. 156-57.

peto a las competencias recíprocas, siendo cada uno normativo a su manera para con el otro»⁹⁷.

Este instinto de la fe, que se da en cada creyente, es fruto de su inserción por el bautismo en el cuerpo de Cristo y por eso participación en la unción del Espíritu. Así lo reconoce expresamente el Vaticano II⁹⁸. El magisterio eclesiástico es una función en el seno de este cuerpo, dotado de tal «instinto» o sentido; y a él le toca, precisamente, «explicitarlo, precisarlo y defenderlo» con vigilancia. Por eso, una declaración magisterial en la que el *sensus fidelium* no llegase a reconocer su propia fe, aún no siendo falsa, resultaría inútil e inoperante para la vida de la Iglesia.

Todo esto no significa que los que ejercen el magisterio lo hagan como meros delegados de la comunidad, sino que actúan en virtud de un carisma especial del Espíritu para hallar fórmulas nuevas que traduzcan, en un momento dado, la fe tradicional corrigiendo quizá otras menos adecuadas. Pero estas fórmulas nuevas no podrán ser ajenas a la fe común⁹⁹, antes bien deberán surgir de ese «humus» profundo que es el *sensus fidei* del pueblo de Dios que se va explicitando en la comunidad, pero según el carisma

97 J. M. R. Tillard, *ibid.*, 145. Este autor recuerda que el magisterio (o ministerio de la verdad) sólo existe «en el seno de la comunidad, toda ella dotada del Espíritu de la verdad, y por eso es apta para aquel conocimiento que Tomás de Aquino llamaba *per modum connaturalitatis*» (*STh* II-II, q. 2, a. 3 ad 2).

98 El Vaticano II destaca el valor del «*sensus fidei*» pero situándolo a la luz de un «*consensus*» universal de la comunidad: «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Jn 2, 20.27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali *sensu fidei totius populi* manifestat, cum 'ab episcopis usque ad extremos laicos fideles' *universalem suum consensus* de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim *sensu fidei*, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur. Populus Dei sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Tes 2, 13), semel traditae sanctis fidei (cf. Jud 3), indefectibiliter adhaeret, *recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat*» (LG 12a).

99 «L'autorité de ceux qui exercent le magistère ne vient pas des fidèles, cependant elle tire du *sensus fidelium* sa crédibilité», pues si el peso de la palabra magisterial viene de su misión y de una asistencia especial del Espíritu, «il vient aussi de ce que son contenu est en harmonie avec ce que d'instinct, dans leur *sensus fidei*, leurs Églises sentent»: J. M. R. Tillard, *ibid.*, 149.151. Cf. además Y. M.^a Congar, *Ministères et communio ecclesiale* (Paris 1971) 169 ss.199 ss.

y la función de cada uno en ella. Pues de hecho aún el carisma inherente a la sucesión apostólica presupone la incorporación viva a la fe universal de la Iglesia¹⁰⁰.

Esta comunión en el «sensus fidelium» es más difícil de realizar a nivel de la Iglesia universal. Pero sí puede y debe darse en la Iglesia local de dimensiones más humanas (a través de cauces establecidos de diálogo y de mutua escucha). A partir de aquí, el proceso de expansión y de «recepción» de ese «sensus fidelium» explicitado tendría que evanzar en una doble dirección. Por una parte, a través de la comunión sinodal, los obispos deberían proyectar hacia la *catholica* —formulado ya— el «sensus fidei» de sus comunidades, y esclarecerlo aún más —si fuese necesario— a través de la escucha y las aportaciones mutuas. Esto permitiría «a las iglesias 'reconocer' su propia fe en la de las otras, llegando así a un enriquecimiento mutuo, tanto a nivel de la comprensión de la palabra revelada, como de su defensa (y protección); tanto de su explicitación como de su traducción» a las situaciones concretas¹⁰¹. Pero, junto a esta comunión entre los obispos de las iglesias locales, está también la comunión con su presbiterio (a través del cual puede tener lugar la ósmosis del «sensus fidei» de la comunidad hacia el episcopado y viceversa: del colegio episcopal hacia la comunidad). Ósmosis vital de la fe que encuentra su vértice central en ese misterio de «comunión» (*synaxis*) que es por esencia la Eucaristía.

Desde esta perspectiva habría que entender también la autoridad magisterial del Papa: el Vaticano II sitúa su función como cabeza del colegio episcopal, y por ello en solidaridad con todos los demás miembros del episcopado, y no al margen de ella. Por eso «el obispo de Roma no puede pronunciarse más que después de haber 'escuchado' y escudriñado la fe de todas las iglesias confiadas por el Espíritu al colegio episcopal. El 'define', no su propia fe (personal y privada), sino la de las iglesias locales»¹⁰².

100 La Comisión Teológica Internacional afirma que «el carisma de la sucesión apostólica se recibe en la comunidad visible de la Iglesia. Supone que aquél que va a ser incorporado en el cuerpo de los ministros tenga la fe de la Iglesia» (IC/1 2: EO 951).

101 J. M. R. Tillard, op. cit., 149.

102 J. M. R. Tillard, op. cit., 151-52. Este autor habla también de

La recepción, pues, es el proceso por el que el contenido de la palabra, precisado y declarado por el magisterio, «se impone a la conciencia cristiana y toma carne en ella, convirtiéndose en un punto de doctrina que el 'sensus fidei' reconocerá o no». Y «aunque la recepción no es la que confiere a la declaración del magisterio eclesiástico su verdad, sí le otorga la confirmación cierta de que en ella se encuentra la verdad. Así, por la comunión 'se hace' —se realiza— la verdad»¹⁰³. La recepción no se sitúa por tanto a un nivel intelectual, sino vital, de intuición del corazón o del espíritu. Por eso afirma con razón Tillard, que la recepción implica un doble momento: por una parte «aceptar» (o no) el contenido de la interpelación (en la que se reconoce o no su relación con el evangelio). Pero además, «si la respuesta es positiva, hace falta que pase inmediatamente a la vida de cada comunidad» y repercuta en ella. Este segundo momento de la recepción «es más importante que el primero, porque la acogida de un texto tiene como objetivo último su recepción en la vida misma»¹⁰⁴. No basta pues con el conocimiento de la verdad; es necesaria además su apropiación vital. Y es en este punto donde toda la Iglesia actúa armoniosamente en comunión. Así la comunicación y la interpelación de la Palabra necesita de la fuerza del Espíritu

una «recepción» por parte del obispo de Roma, de esta fe «hallada» como común a todas las Iglesias (en un concilio, por ejemplo). De este modo, la «recepción papal» puede conducir «a su expresión universal a aquello que había sido un auténtico camino (proceso o dinamismo) colegial, orientado hacia el bien de todas las iglesias. Garantizando, de este modo, que lo que se encuentre en cada una, será plenamente la verdad, la fe o la praxis de la Iglesia universal, de la *Iglesia de Iglesias*»: *ibid.*, 159. Cf. asimismo J. M. R. Tillard, *El Obispo de Roma* (Santander 1986) 191-241, sobre todo 226-41.

103 J. M. R. Tillard, *Église d'Églises*, 155. 1 Jn 1, 6-7 une estrechamente el «mantener la comunión (*koinōnian ekhomen*)» y el «hacer la verdad (*poioumen tēn alētheian*)». Tillard resalta, con razón, en este contexto cómo no sólo es importante el diálogo entre las Iglesias a nivel del colegio episcopal, sino que también el diálogo ecuménico constituye un importante ámbito de «recepción»: *ibid.*, 155-58.

104 J. M. R. Tillard, *op. cit.*, 158. El mismo autor recuerda cómo el proceso de recepción no es otra cosa que «un fait de *communio*». En este marco de la comunión la primera Iglesia recibió el Antiguo Testamento y fue luego recibiendo e incorporando —como por ósmosis— todos los demás escritos del Nuevo Testamento así como las decisiones de los concilios (*ibid.*, 158-63).

que imprime y troquela esa palabra en el corazón y la vida de la Iglesia. El «Espíritu de la verdad» es el que conduce a los discipulos «a la verdad plena» (es decir, vivida y no sólo conocida). De este modo el magisterio *en* la Iglesia y la recepción *de* la Iglesia reflejan cada uno a su manera la dialéctica entre la Palabra (Logos) encarnada y el Espíritu, en su diferencia y a la vez mutua conjunción.

La recepción no acaece en un instante, sino que requiere todo un proceso, a veces largo y tortuoso, de apropiación (o de «filtro») de una verdad por parte del pueblo de Dios. Es la pedagogía del Espíritu, que no siempre coincide con la pedagogía humana. Pues no sólo se trata de escuchar una determinada verdad o mensaje intelectual, sino de recibir algo vital que exige poner en juego todo nuestro ser. Ya que se requiere que «una palabra objetivamente verdadera (en su contenido noético) devenga una palabra de fe vivificante»¹⁰⁵, (y esto no sólo a nivel personal, sino también comunitario). Así se explica el que, por muy exacta que sea objetivamente una declaración del magisterio, su contenido quede a veces como 'flotante' —o «a la espera»— hasta que logra incorporarse (o no) «al 'amén' del pueblo de Dios, a la carne de la fe eclesial», una vez que la comunidad la ha hecho suya de forma consciente¹⁰⁶.

5. ALGUNOS RASGOS PROPIOS DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

a) *Autoridad desde la comunión*

1.º Un mayor sentido colegial. La autoridad en la Iglesia debe ejercerse desde un hondo sentido de frater-

105 J. M. R. Tillard, *ibid.*, 164. Pues «dans l'Église, la Parole n'est en effet Parole de vérité au sens plein que si elle s'épanouit en foi dans celui qui l'accueille. Corrélativement, la foi n'existe que si une Parole de Dieu a été non seulement écouté mais 'reçue' et ainsi appropriée» (*ibid.*). Algo similar había afirmado ya Y. M.^a Congar respecto de la tradición, que «no es sólo transmisión sino también recepción. Pues nada podría ser transmitido si no hubiera sido 'recibido'», en *Concilium* n. 139 14 (1978) 616.

106 J. M. R. Tillard, *ibid.*, 167.

nidad y de comunión; y por ello desde la cercanía y no desde una lejanía fría y aséptica. No se juzga ni se trata igual a una persona amiga, a la que se quiere, que a un desconocido. La forma de actuar Jesús con sus discípulos cercanos debería de ser el modelo de actuación de toda autoridad en la Iglesia. Esto implicaría el dejar un mayor juego a la iglesia local —donde los vínculos del amor y del mutuo conocimiento deben ser mayores— cara a ciertas decisiones, en vez de tomar éstas a unos niveles más lejanos y por ello despersonalizados y distantes. Lo cual difícilmente se compagina con ese sentido de «paternidad espiritual» que no puede faltar nunca en el ministerio y en la autoridad eclesial (aun cuando sea necesaria a veces la admonición y o la reprensión).

Una autoridad creadora de *comunión*, promotora no sólo de la unidad en la fe sino también de «la unidad en la caridad» (cf. PO 9c), impulsando la atención a los más débiles y afirmando —dentro de la misma Iglesia— la mutua confianza así como evitando lo que es el mayor peligro de una comunidad cristiana: las suspicacias infundadas y los vanos prejuicios.

2.º Espíritu de diálogo. Que debería realizarse a un triple nivel:

— *Ad intra* de la propia Iglesia. El Vaticano II pide a los pastores que reconozcan «las gracias de estado y los carismas con los que el Espíritu Santo ha capacitado y dotado (a los fieles) para desarrollar su tarea» (LG 12. 35; cf. AA 3). Estos dones provienen del Espíritu, y no de la autoridad eclesial, a la que únicamente compete discernirlos (aunque no al margen de la comunidad) y, reconocidos como auténticos, respetarlos e impulsarlos hacia el servicio de la Iglesia y del mundo.

Desde esta atención a los impulsos del Espíritu se hace necesario el contar con el «sensus fidei» del pueblo de Dios. Pues el negar éste —o prescindir de él— equivaldría a una minusvaloración práctica de la obra y la actuación del mismo Espíritu, tan reprochable e inadmisibles como el negar su asistencia a los pastores de la comunidad cristiana. Por eso habría que evitar a toda costa que el pueblo de Dios se sienta como menor de edad en la Iglesia, reconociendo gustosamente el derecho

y el deber que todos los creyentes «tienen de colaborar en la edificación del cuerpo de Cristo» (CD 16e).

En este mismo espíritu el concilio pide a los obispos que «se aconsejen de los laicos (eorum prudenti consilio utantur)»; que «dejen una justa libertad» a los laicos en sus competencias específicas (para las que los pastores carecen de la preparación debida) (cf. LG 37c; AA 2g); que les encarguen, con confianza, tareas al servicio de la Iglesia, dejándoles «libertad y espacio» para actuar (agendi libertatem et spatium) (LG 37c). Llamen a los laicos a una más estrecha colaboración con ellos (LG 33), ya que sin ésta «el apostolado de los pastores no logra conseguir de ordinario su plena eficacia» (AA 10a). Por ello convendría establecer cauces de diálogo entre los obispos y la comunidad cristiana tanto en lo que se refiere a cuestiones de fe como sobre otros problemas importantes que se le planteen a la Iglesia, de manera que ésta se viese toda ella implicada en las decisiones más importantes asumidas por sus pastores. Este talante pastoral de mutua confianza y de diálogo sería sumamente beneficioso y enriquecedor para todos. Por otra parte, esta corresponsabilidad ejercida por la comunidad llevaría a ésta a una mayor comprensión de las decisiones, a veces difíciles y arriesgadas, que los pastores deben tomar (porque aquello en lo que uno participa lo asume como propio); y así los mismos pastores se verían más respaldados por el pueblo de Dios.

También habría que conceder a la comunidad cristiana una mayor intervención y responsabilidad en el discernimiento del carisma pastoral y por ello en la elección de los que han de ejercer el ministerio episcopal. Los fieles, que los conocen, pueden y deben aportar su opinión y su juicio respecto a la capacidad, a las dotes pastorales y a la «autoridad» personal de los candidatos. Así lo hizo la Iglesia antigua¹⁰⁷.

Pala lograr estos fines habría que establecer las vías

107 «Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur», afirma León Magno (Ep. 10, 4: PL 54, 628). «Nullus invitis detur episcopus» dice Celestino I (Ep. 4, 5: PL 50, 434), fórmula recogida por el *Decretum Gratiani*, c. 13, d. 61.

o mediaciones necesarias. A ello contribuiría el fomento de asociaciones en la Iglesia —recomendadas por el concilio (AA 16)— como cauces de participación en la vida eclesial. A través de ellas podría llegar a los pastores la voz viva de la comunidad, además de una crítica sana y constructiva. Y viceversa.

— Hacia las otras Iglesias cristianas. Es fundamental hoy el diálogo ecuménico por la riqueza que está aportando a nuestras Iglesias. El escuchar atentamente su voz y sus demandas es también oír la voz del Espíritu que, según el Vaticano II, «actúa por medio de ellas como instrumentos de salvación» (UR 3). También en la reflexión sobre la autoridad en la Iglesia se han resaltado ciertos aspectos que a todos nos ayudan a ampliar perspectivas y a superar y evitar reduccionismos de todo género.

— Hacia el mundo. Porque la Iglesia está toda ella para ser enviada, y por ello se define desde la misión al mundo. Una misión que difícilmente podrá ejercer si no escucha la voz del hombre de nuestro tiempo (GS 4-10). Por eso la autoridad eclesial deberá impedir que la comunidad se repliegue sobre sí misma cerrándose en sus pequeños problemas cotidianos, impulsándola a abrirse tanto a la universalidad eclesial como al mundo para el que tiene que ser testigo y portavoz del evangelio. El concilio, al insistir en que los obispos, por el hecho de serlo, forman parte de un colegio episcopal universal, no cumplirían con su función si no ayudasen a superar a sus comunidades aquella dimensión miope y «provinciana» en la que a veces —y no sin responsabilidad, a veces, de los pastores— se encierran.

Necesario se hace también que los que ejercen la autoridad en la Iglesia venzan —y ayuden a vencer a los fieles— esos temores subrepticios o ese fatal complejo de inferioridad que, desde los inicios de la Ilustración, invaden sobre todo a la Iglesia católica frente al mundo moderno y que la inducen a refugiarse medrosa en sus cuarteles de invierno, en vez de salir al encuentro de la realidad en campo abierto. Más que peligros, hostilidad y amenazas en su entorno inmediato, la Iglesia tendría que ver en el mundo actual un proceso de emancipación humana (no del todo ajeno, sin duda, a los designios de Dios, aún a pesar de la ambigüedad y la culpa que con

frecuencia entraña). A la Iglesia le corresponde, no volver las espaldas a los «signos de los tiempos», sino asumirlos en todo su espesor, interpretarlos y discernirlos e iluminarlos y purificarlos (redimirlos) desde dentro. Lo cual implica abandonar toda postura de rechazo crispado o de mera confrontación, y dar paso en cambio a la promoción de todo lo que signifique inculturación del mensaje o «aggiornamento»; y por ello de la necesaria —aunque arriesgada— renovación de la teología, la catequesis o la pastoral. De lo contrario corremos el peligro de crear una Iglesia vergonzante, que nada tenga que decir ya al hombre actual.

b) *Una autoridad promocionadora del hombre*

La función de gobierno en la Iglesia es siempre pastoral. Por ello no puede contentarse con mandar, sino que debe ordenarse siempre a promocionar la fe, dando razón de la esperanza que toda la Iglesia proclama (cf. 1 Pe 3, 15). Habría que pedir, pues, al magisterio eclesial que no se limite a apuntalar la fe con el mero peso de su autoridad¹⁰⁸, sino que haga aflorar en mayor grado —en toda su actuación— la «ratio fidei», es decir, la fuerza y la luz inherentes a la palabra de Dios y su «racionalidad». La autoridad eclesiástica debe ser más ilumi-

¹⁰⁸ Así acaeció en la época de la Ilustración, donde el magisterio de la Iglesia, ante el acoso de la razón, se sintió incapaz de responder a sus objeciones, viéndose así como forzado a sostener la fe únicamente con el peso de su autoridad. El «misterio» resultaba en realidad tan oscuro que no había otra forma de mantenerlo en pie más que apuntalándolo desde una instancia puramente extrínseca. A este respecto Tillard constata todo un proceso que, partiendo del peso específico de la verdad en sí misma, va retrocediendo hacia el mero peso de la autoridad que la respalda. Un proceso que corre paralelo a la evolución del concepto de obediencia en la Iglesia, «où le sens d'écoute a été comme dévoré par celui de soumission. Aux premiers siècles, le poids d'autorité d'une formule venait avant tout de la force de la vérité qu'elle portait et dont le 'sensus fidelium' sentait la valeur, poussant la communauté à se soumettre aux exigences qu'elle impliquait. Peu à peu on en est venu à attacher cette autorité avant tout à la position hiérarchique de l'instance qui proclame et enseigne» (ibid., 150). Cf. también F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church* (Nueva York 1983).

nadora y menos autoritaria¹⁰⁹; y su función consiste sobre todo en «permitir a la palabra brillar con todo su resplandor, y dejar que ella misma se imponga por la fuerza del Espíritu»¹¹⁰. Por ser «luz del mundo y sal de la tierra» (Mt 5, 13-14), solo iluminando —y no simplemente ordenando o prohibiendo— la Iglesia será liberadora.

Sólo desde ahí podría hablarse de una verdadera «obediencia religiosa» (o «gustosa en el amor»: LG 21a), en cuanto realizada libremente. Pues la obediencia religiosa no equivale sin más a una «obediencia ciega», sino más bien a una «obediencia iluminada», que responde a una autoridad capaz de actuar «convenciendo» y no sólo «venciendo». O lo que es lo mismo: una obediencia que surja de una auténtica adhesión interior¹¹¹. De lo contrario, la Iglesia habría retrocedido al terreno de la mera ley, frente al «evangelio de la gracia» (cf. Rom 3, 21-31; Gal 1, 6 s.). Sólo así podrá surgir una comunidad no de meros súbditos o esclavos, sino de libertos e hijos de Dios (situados en el

109 «Un procedimiento puramente formal, en el que se imponga simplemente una orden, sin utilizar a la vez todos los medios para obtener el asentimiento de los implicados, es malo en una ordenación eclesial», afirma P. Huizing, 'Die Kirchenordnung', en MS IV/2, 170-71; cf. *ibid.*, 173 ss.

110 J. M. R. Tillard, *op. cit.*, 150. Ya Gregorio Magno afirmaba que es preciso mandar razonando, no dominando: «bene regitur cum is qui praeest, vitiis potius quam fratribus dominatur» (*Reg. past.* 2, 6: PL 77, 36). Y a semejanza de Pedro, que dio razón a la Iglesia del bautismo de Cornelio, también es preciso responder a las «quaelael fidelium, non ex potestate sed ex ratione» (*Reg.* 11).

111 El propio J. M. R. Tillard, afirma, con razón que la adhesión, verdaderamente libre debe venir condicionada «por la autoridad de la verdad misma» y no como algo proveniente sólo del exterior. «La verdad se impone por su contenido»; ella es convincente, reconocida, «recibida» y «tiene toda la primacía». Por eso todas las demás instancias humanas, incluso las más altas, se encuentran al servicio de la verdad y bajo su imperio. También en ellas tiene que darse una «recepción» de la verdad. La recepción (fruto de la acción del Espíritu) «hace de la Iglesia un cuerpo 'unido en la fe y el conocimiento del Hijo de Dios'» (Ef 4, 13): *op. cit.*, 168. Ya antes Y. M.^a Congar había demostrado (con gran acopio de citas de Ireneo, Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino) que la autoridad de una afirmación está basada, no tanto en la autoridad de la persona que la pronuncia, cuanto en su contenido de verdad (que es el criterio último para la Iglesia). De hecho esta «recepción» de la verdad fue lo que indujo a aceptar como ecuménicos a determinados concilios, más que su celebración según determinadas reglas jurídicas: cf. 'Recepción como realidad eclesiológica', en *Concilium* 77, 8 (1972) 57-86.

marco nuevo de la fraternidad)¹¹². De esta manera la libertad no tendría por qué ser «el polo antitético de la noción de autoridad o jerarquía (en la Iglesia) sino más bien su correlato»¹¹³. Por encima de todo autoritarismo —más bien propio de la sociedad terrena—, en la Iglesia tendría que prevalecer una autoridad sapiencial y carismática¹¹⁴, cuyo modelo supremo sería la de Jesús (y la de la primera comunidad).

c) *Una autoridad sometida
a la «reserva escatológica»*

Consciente, sí, de la importancia de su función en la Iglesia; pero a la vez sabedora de su carácter «efímero», temporal, válido únicamente para el «status viatoris» de la Iglesia, a la que ha de guiar e iluminar durante su peregrinación terrena. Pero que desaparecerá por entero en el mundo futuro, donde no habrá otra «jerarquía» más que la de la plena «comunidad de los santos»¹¹⁵. Por eso la autoridad de la Iglesia (aunque querida por Cristo) no es una verdad central en el conjunto del misterio cristiano (como lo es, por ejemplo, la «comunidad»; que acaece en la Trinidad divina y en la gracia como participación en ella), sino más bien periférica en el conjunto de la «je-

112 La libertad es un concepto importante en el Nuevo Testamento. Jesús se presenta como libertador de toda opresión y esclavitud (Lc 4, 18), de manera que el Hijo nos hace libres (Jn 8, 36) al darnos al Espíritu de la libertad (2 Cor 3,17). El mensaje cristiano no puede reducir de nuevo al hombre a servidumbre (Gal 2, 4), sino que deberá crear hijos de Dios en libertad (cf. Rom 8, 21; Gal 5, 1).

113 A. Pailler, 'Réflexions sur l'autorité de l'Église', en J. M. Todd, *Problèmes de l'autorité*, 35.

114 Por medio del episcopado Cristo «agrega nuevos miembros a su cuerpo» y, por medio de su «sabiduría y prudencia orienta y guía al pueblo del Nuevo Testamento en su peregrinación hacia la felicidad eterna» (LG 21a).

115 Cf. J. M. R. Tillard, *Église d'Églises*, 162. También L-IC/1 habla del ministerio como propio del «tiempo intermedio» del «pueblo peregrino que no ha alcanzado todavía su término escatológico» (EO 639; p. 273). Asimismo, el Vaticano II afirma que «la Iglesia peregrinante, en sus sacramentos e *instituciones*, que pertenecen a este tiempo, lleva consigo (portat) la figura de este mundo que pasa» (LG 48c; cf. el cap. 7 sobre la índole escatológica de la Iglesia).

rarquía de verdades»¹¹⁶. Por eso no aparece explícitamente entre los «artículos de la fe» conservados en los antiguos símbolos o credos, ni es objeto de fe estrictamente teologal. Aún cuando tenga una gran importancia práctica en la vida de la Iglesia: de un modo similar a como, en las ciudades antiguas, era sumamente importante el baluarte o las murallas de defensa de la ciudad. Pero sin que quepa confundir a éstas con el núcleo central de la población que únicamente salvaguardan o defienden.

En segundo lugar una autoridad que respete la paciente economía del Espíritu, que tiene su propio tiempo, y que no ahorra a su Iglesia el esfuerzo —con frecuencia lento— de búsqueda y asimilación de la verdad, así como de maduración en la misma¹¹⁷. Sin olvidar también que es a través del debate y el diálogo como se puede llegar normalmente a la clarificación y al esclarecimiento de los problemas planteados a la fe. Por lo que, de ordinario, convendría respetar los márgenes de tiempo que ese diálogo requiere, evitando anticiparse a pronunciar una palabra con poco fundamento o actuar de forma demasiado tajante, sin dar una verdadera solución o respuesta a los problemas planteados. Cuestiones zanjadas, pero no resueltas, quedan enconadas en la vida de la Iglesia —como una herida purulenta— siendo desplazadas a un momento posterior en el que brotarán con nueva virulencia. Sólo

116 La jerarquía de verdades, que en buena parte viene definida también por su carácter escatológico, no significa que podamos hacer una «selección de verdades secundarias» y marginarlas frente a otras «principales». Pues «veritates potius ponderentur quam numerentur». Pero sí deberá ser tenida en cuenta, en la práctica, tanto por el magisterio de la Iglesia como por la teología. Cf. entre otros estudios: V. Valeske, *Hierarchia Veritatum* (Munich 1968); K. Rahner, 'Hierarchie der Wahrheiten', en *Diakonia* 13 (1982) 376-81; O. Cullmann, 'Einheit in der Vielfalt im Lichte der «Hierarchie der Wahrheiten»', en VV.AA., *Glaube im Prozess* (Friburgo 1984) 356-64; G. Thils, 'Hierarchie des verités de la foi et dialogue oecuménique', en *Rev. Theol. Louv.* 15 (1984) 157-59.

117 Una búsqueda que acaece bajo la «asistencia» —y no por la «inspiración» (stricto sensu)— del Espíritu Santo. Por eso los pastores de la Iglesia, al igual que los demás miembros de ella, tendrán que «esforzarse celosamente, y con los medios adecuados —tal como lo requiere su cargo y la importancia del asunto— para estudiar debidamente la revelación y proponerla de forma apropiada» (LG 25d).

una enfermedad curada queda realmente superada. Y baste recordar a este respecto el caso del modernismo —zanjado pero no solucionado— a principios de este siglo.

La autoridad eclesial deberá además situarse a la luz del supremo juicio de Dios al que también ella está sometida. Sin tratar de recubrir con el manto de una «santidad constitutiva» o de una permanente indefectibilidad todas sus actuaciones. Antes bien siendo capaz de reconocer humildemente sus fallos o sus deficiencias (patentes a cualquier espectador imparcial de la historia). Todo lo cual no debe impedir que la comunidad deba acoger la palabra de sus pastores con respeto, adhesión y obediencia amorosa, dada su función de salvaguardar la verdad y la integridad del evangelio. Y a la vez éstos no olvidar a la comunidad, en donde resuena también la voz de Dios y la inspiración del Espíritu.

Una autoridad con talante profético. Y por ello con cierta visión prospectiva de futuro, abierta a la búsqueda del reino de un «Deus semper maior», así como a la perenne novedad del evangelio; y no sólo nostálgica del pasado y anclada en él. Antes bien capaz de anticipar en la historia la plenitud *futura* de los «nuevos cielos y la nueva tierra», de la nueva creación (cf. 2 Pe 3, 13; Ap 21, 1.5; así como 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15). Y cuya función de «juzgar» al mundo (cf. Mt 19, 28 y par de Lc) debería medirse menos por un talante de condenación o descalificación de la realidad circundante, cuanto por su capacidad para interrogar al hombre actual y por su habilidad para situarlo constantemente ante el «juicio de Dios», planteándole preguntas serias e inquietantes, que le den que pensar y le obliguen a ahondar y a cuestionarse su propio camino, haciéndole así capaz de juzgarse él a sí mismo. (Y aunque no siempre sea posible llegar a esto, por la deficiencia inherente a lo humano, al menos a ello habría que tender).

Por último la autoridad eclesial debe proclamar el evangelio no sólo con palabras sino también con gestos. Sin olvidar que a veces un sólo gesto puede tener —para bien o para mal— una resonancia y un influjo mayor sobre la Iglesia y sobre el mundo que cientos de palabras. Sería preciso, en este sentido, que la autoridad en la Iglesia católica, fuese llevando a la práctica ella misma

—e impulsando en la comunidad—, con mayor diligencia, aquello que tan bella y acertadamente ha dicho o ha recomendado en sus grandes documentos o declaraciones, en especial los posteriores al Vaticano II. Sin desdecirse de ellos, ni desandar los pasos dados. Y sin olvidar, en suma, que tanto la comunidad cristiana como el mundo actual deberían poder reconocer, en los ministros de la Iglesia —a todos los niveles—, un claro reflejo de aquella misma «exousía» con la que hablaba y actuaba Jesús.

MANUEL GESTEIRA GARZA
Universidad de Comillas. Madrid