

**LA APELACION A «LA VOLUNTAD DE CRISTO»,  
ARGUMENTO TEOLOGICO POR LOGICA NORMATIVA,  
EN MATERIAS INSTITUCIONALES DE LA IGLESIA  
(SACRAMENTOS, SUCESION, PRIMADO)**

**0. PLANTEAMIENTO**

Continuando la temática del artículo anterior acerca de la mentalidad y lógica normativas con que el teólogo debe afrontar el estudio de las realidades institucionales de la Iglesia<sup>1</sup>, va escrito este nuevo ensayo.

*1. Los teólogos ya lo usan.*

Mencionábamos en dicho artículo que no pocos canonistas se quejan de que los teólogos, al asomarse a las realidades institucionales de la Iglesia, suelen proceder a su estudio y por inercia con la misma mentalidad y lógica *enunciativas* con que estudian lo doctrinal.

Sin embargo, también hay que reconocer que esos mismos teólogos ante esas realidades, y a pesar de esa inercia mental, apelan, como obedeciendo al instinto de la razón, no pocas veces al argumento de «*la necesidad histórica*» y al argumento de «*la voluntad del fundador*» —en este caso Cristo Jesús—, argumentos ambos propios de la lógica del actuar o *lógica normativa*.

En realidad ambos argumentos no son sino dos momentos del mismo proceso lógico normativo, pues «*la voluntad del fundador o legislador*» originario al dar una ley o crear una institución, *quiere* que se cumpla o realice también *cuanto sea necesario* para realizar o cumplir su ley o fundación.

En estas páginas nos vamos a fijar en esa «*voluntad del fundador*»,

<sup>1</sup> T. I. Jiménez Urresti, 'El teólogo ante la realidad canónica', en *Salmanticensis*, 29 (1982) 43-79. Citaremos: *El teólogo*.

en forma directa, dejando para otro momento la exposición de la necesidad histórica, aunque tendremos que hacer varias veces alusión a ésta.

## 2. *Importancia de este tema en teología.*

Ese argumento de la apelación a la voluntad del fundador es importante en teología por dos razones fundamentales:

— Una, porque por ese argumento tanto la teología como el Magisterio de la Iglesia católica han formulado la razón teológica que justifica originariamente toda una serie de realidades institucionales. Otras veces, hay cuestiones referentes a materias institucionales importantes de la Iglesia que no encuentran justificación teológica común entre los cristianos precisamente porque no se les aplica esta argumentación. De ahí que no pocos incluso las nieguen teológicamente, por falta de específica y positiva razón teológica originaria, aunque las admitan por simple «practicidad» o «necesidad histórica» (cosa que en el fondo es argumento teológico positivo válido, por la vía de la lógica normativa, aunque hoy no estudiemos eso aquí). Veremos algunos ejemplos de una y otra posturas.

— Otra, porque tanto los teólogos como el Magisterio, basados en ese argumento, califican a veces a una ley, un derecho o una institución creados en y por la Iglesia, de «*ley divina*» o «*derecho divino*» o «*institución divina*».

Incluso a algunas de esas realidades institucionales el Magisterio les ha dado calificación o sanción de «*dogmas*» sin que se tenga constancia sobre la institución crística de ellas<sup>2</sup>.

Y tanto en un caso como en el otro, la argumentación teológica positiva válida ha pasado por esta *apelación a «la voluntad del fundador»*.

Procede, pues, que le dediquemos algo de atención a ese argumento.

## 3. *La «auctoritas» de León XIII para este planteamiento.*

Como «auctoritas» —en el sentido medieval de la expresión— para el planteamiento que nos ocupa, podemos aducir las siguientes frases

<sup>2</sup> El teólogo', parte V, «El teólogo ante las definiciones dogmáticas canónicas», pp. 73-77.

de León XIII en su encíclica sobre la unidad de la Iglesia, «*Satis cognitum*» (29 junio 1896):

— «Al juzgar y establecer la unidad de la Iglesia a muchos les aparta del camino un error vario. Pues no sólo el origen, sino también la constitución de la Iglesia pertenece a aquella clase de cosas que han sido hechas *por voluntad libre* —ad rerum voluntate libera effectarum pertinet genus—: por ello, todo juicio (sobre ellas) hay que referirlo a lo que fue realmente hecho, y se ha de inquirir no precisamente en virtud de qué razón la Iglesia pueda ser una, sino en virtud de qué razón (quo pacto) *la quiso una quien la fundó*: non sane quo pacto una esse Ecclesia queat, sed quo unam esse *is voluit qui condidit*» (DS 1954/3303: subrayados nuestros).

— «Por tanto, la Iglesia de Cristo es única y perpetua: quienes se separan de ella se apartan *de la voluntad y prescripción* de Cristo...—*aberrant a voluntate et praescriptione Christi Domini*...» (DS 1955b/3304).

— «Y el mismo que la fundó única la fundó una: o sea... Y fundamento *necesario* —*necessarium* fundamentum— de tan grande y absoluta concordia entre los hombres es la unión y conjunción de las mentes... (Para ello) Jesu-Cristo instituyó en la Iglesia el magisterio vivo...y perenne» (DS 1956-57/3305).

— «Así como para la unidad de la Iglesia, en cuanto que es el grupo de los fieles, *se requiere necesariamente* la unidad de la fe —*necesario unitas fidei requiritur*—, así también para su unidad en cuanto que es la sociedad constituida de modo divino, *se requiere por derecho divino* la unidad de régimen *requiritur iure divino unitas regiminis*» (DS 3306).

— «Así como es *necesario* —*necesse est*— que permanezca perpetua en el Romano Pontífice la autoridad de Pedro, así los obispos, que suceden a los Apóstoles, heredan la potestad ordinaria de los mismos de tal forma que el orden de los obispos llega *necesariamente* a ser la constitución íntima de la Iglesia»: ita ut intimam Ecclesiae constitutionem ordo episcoporum *necesario attingat*» (DS (1958/3307).

Sirvan, pues, esas frases de León XIII como índice que justifica más que suficientemente nuestro planteamiento y propósito.

## 1. LA AUTORIA DEL FUNDADOR O LEGISLADOR

Dos partes va a tener esta exposición. En esta primera, partiendo del principio que expusimos en el artículo mencionado sobre que la intención o fin es el principio para actuar<sup>3</sup>, añadiremos a lo allí dicho

<sup>3</sup> 'El teólogo', parte IV, «El teólogo ante el primer principio normativo», páginas 68-73.

algunas reflexiones específicas. En la segunda, mostraremos algunos ejemplos de primer relieve sobre este argumento teológico que nos ocupa.

#### 4. *La intención o el fin es el principio de actuación.*

Las normas de conducta *no describen lo que son y cómo operan* las cosas —«res»— según las leyes de su respectiva naturaleza (física o metafísica) por la vía de la causalidad eficiente, sino que *prescriben lo que debe actuar el hombre* por actuaciones humanas, y por lo mismo libres, en actuaciones de futuro: versan «circa agibilia» o «contingentia futuribilia», como las llama Sto. Tomás de Aquino.

Quien da una ley, encargo, mandato o misión, encierra u objetiva y expresa en esa ley o encargo una *intención* suya, una decisión de su *voluntad*; quiere que esa su intención sea cumplida y llevada a efecto por aquellos a quienes da con imperio esa su ley o encargo.

4.1. *Distinción entre intención y ley.* Esa *intención* de la voluntad del mandante es, pues, a la vez *un fin* o finalidad suya y un fin o finalidad que impera a los sujetos a su imperio. *La ley* o mandato o encargo es *el medio* de que su autor se sirve para expresar su intención imperativa o ese fin imperativo; y a su vez, *el cumplimiento* de esa ley o encargo es *el medio* para que los sujetos alcancen el fin de la ley o encargo.

Es importante ponderar esa *distinción entre la intención* del autor o legislador y *la ley*, porque —como veremos— la intención no es plena y adecuadamente expresable y contenible en la ley. En la ley sólo caben *los casos previstos*, los ordinarios, comunes o generales, los que «ut in pluribus accidere solent»; no los imprevistos, los especiales, los extraordinarios, los que «ut in paucioribus aliquando occurrunt», los excepcionales<sup>4</sup>.

4.2. *El «espíritu» y la «letra» de la ley.* Puesto que no toda la intención cabe en la ley, para cumplir la intención del legislador o mandante no siempre basta cumplir su ley, lo expresado en su ley, en «*la letra*» de su ley; sino que para cumplir aquel margen de intención no-expresable o no-contenible en la ley, y por tanto no-expresado y no-contenido en ella, hay que apelar, por encima de la ley, a la intención del autor o legislador, a lo que suele llamarse «*el espíritu*» de la ley.

4 'El teólogo', n. 12, «La lógica normativa», pp. 58-68.

4.3. *Captabilidad del «espíritu» de la ley o de la intención del legislador.* Lo no expresado, por no expresable, en la ley puede ser captado por el sujeto de la ley apelando a la naturaleza de lo contenido en la ley, sabiendo que tal naturaleza es «naturaleza histórica», pues está referida, como imperativo, a la conducta de futuro. «Naturaleza histórica» quiere decir que consiste en *actuaciones humanas sociales*.

Por ello el sujeto tiene que *apelar a la historia: a la historia pasada*, a la «experiencia histórica» o «memoria de la historia», de la que sacará la lección de previsiones para su cumplimiento futuro de la ley; y *a la historia que se le vaya presentando* a medida que se vaya acercando más al cumplimiento de la ley, hasta llegar al momento mismo de cumplirla, en el que tendrá que improvisar la última determinación o concreción del cumplimiento por medio de su «*so-lertia*», a tenor de ese momento, es decir, en la «*praxis*»<sup>5</sup>

4.4. *Actuación del fin por los medios.* El autor de la ley o mandato, atraído por su intención o fin que se ha prefijado, se mueve a buscar o inventar y disponer *los medios*, es decir, las leyes o mandatos que considere conducentes a la consecución de este fin o intención por parte de sus sujetos imperados o mandados. También *los sujetos* a tal ley, por su parte, tendrán que buscar o inventar y disponer *los medios* pertinentes (leyes inferiores, creación de instituciones, actuaciones de conducta) para cumplir y alcanzar la intención o fin prefijado por el legislador: en los casos «normales» ateniéndose a la ley, en los casos «anormales» o excepcionales ateniéndose, por encima de la ley, a la intención del legislador en la forma dicha.

Pero nótese que del fin no se deducen o descienden los medios, pues no estamos en la causalidad eficiente, en que conociendo la causa se saben los efectos; sino que los medios hay que buscarlos o inventarlos y decidirlos, valorándolos a la luz de su adecuación al fin, pues estamos en materia de actuaciones humanas y de la causalidad final.

##### 5. *Lo incontenible e inexpresable de la ley.*

Prescindiendo ahora de la Ley Natural —que podría complicarnos—, toda ley o norma positiva de conducta —sea de Derecho divino posi-

5 'El teólogo', n. 12, 3, La historización de los principios», pp. 61-68.

tivo, sea de Derecho humano tanto canónico como civil— tiene al menos *tres límites intrínsecos* que le imposibilitan expresar adecuadamente toda su intención al legislador correspondiente. Tales límites intrínsecos proviene de que:

5.1. *Quien da una ley o mandato no puede determinar todos los medios y modos de cumplimiento a los que su ley o mandato obliga.* Por ello tiene que *depositar un margen de confianza, o de libertad o discrecionalidad* de actuación en los sujetos a quienes impera con su ley o mandato. Y no puede porque:

— Por una parte, da su ley o mandato *a seres inteligentes y no ciegos.* *No necesita,* por tanto, especificar en su norma o mandato los medios o actuaciones concretas *necesarias* por las que los sujetos a la ley tengan que cumplirla. Ya *ellos mismos,* por su inteligencia, descubrirán o inventarán, y luego decidirán, las actuaciones conducentes al fin o cumplimiento de la ley. Una ley que tuviera todo predeterminado y pormenorizado hasta el último detalle, no trataría a los hombres como inteligentes sino como simples máquinas a las que sólo les cabría la libertad de negarse a cumplir, pero no la creatividad; el hombre no sería en tal caso agente de la historia, sino simple sujeto pasivo de la misma.

El legislador divino positivo —único caso posible a este efecto, por lo recóndito de sus designios positivos— quedará *obligado,* una vez que ha establecido su ley originaria, tan sólo a especificar aquellos medios o actuaciones *que, siendo necesarios* según sus designios positivos o intención o voluntad salvífica, *sean insospechables, imprevisibles* a los hombres, *por su «novedad» única.* Así, supuesto el fin, que es la salvación o «perdón de los pecados», ha tenido que revelarnos y darnos mandato sobre el bautismo en cuanto *salvífico,* y sobre la Eucaristía en cuanto *re-actualización* de la redención de Cristo mismo presente: son los dos casos que ya mencionamos anteriormente<sup>6</sup>.

— Por otra parte, el legislador —que, por definición, legisla sobre actuaciones de futuro— *no puede,* aunque quisiera, especificar los modos y formas históricas de cumplimiento de su ley, —porque— si es legislador *humano no puede prever* todas las diversísimas e innumerables concreciones posibles futuras de cumplimiento, *para poder formularlas en ley;* y porque todo legislador, tanto si es humano

6 'El teólogo', p. 70.

como Dios mismo, tendría que dar para cada acto de cada sujeto un precepto singular, con lo que haría inútil el dar leyes<sup>7</sup>, y si pudiera dar ley, crearía confusión por la complejidad de tal ley<sup>8</sup>.

5.2. *Toda ley —natural, positiva divina, o positiva humana— es por definición, de contenido preceptuante general.* Sólo hacen algo de excepción a eso los primerísimos principios, únicos que son de contenido realmente universal (y por ello mismo son mucho más genéricos y abstractos).

De «*contenido general*» quiere decir que preceptúa para las actuaciones *comunes*, las que «*ut in pluribus accidere solent*», únicas previsibles para el hombre, y por ello únicas formulables en ley para él. Por eso los casos raros, excepcionales, infrecuentes, y por lo mismo imprevisibles en concreto, no caen bajo la ley dada, están exentos de ella; si bien no están exentos de deber atenerse a la intención del legislador (intención pre-legal y supra-legal) de otra forma concreta distinta de la prescrita en la ley dada. Ya expusimos los ejemplos del «no-matar», con sus excepciones de «legítima defensa»; y del precepto del bautismo, suplible por el «deseo» y el martirio. Incluso puede aducirse el caso, mayoritario sociológicamente, de «quienes inculpablemente no han llegado a conocer el Evangelio y la Iglesia de Cristo» o incluso «no han llegado a reconocer expresamente a Dios»: a ellos para salvarse les basta seguir su «buena voluntad» (cf. GS 22g) o su «corazón sincero (cf. LG 16), porque, por encima de esa ley del bautismo-incorporación a la Iglesia, está la voluntad pre-legal, o sea, la intención salvífica de Dios, para Quien «siempre y en todo lugar le es acepto quien le tema y practica la justicia (cf. Act 10, 35)» (LG 9a)<sup>9</sup>.

7 «Si enim essent tot regulæ vel mensuræ quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci. Et ita nulla esset utilitas legis si non se extenderet nisi ad unum singularem actum»: Santo Tomás de Aquino, *Summa*, I-II, 96, 1, ad 2.

8 «Nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret, propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt»: Santo Tomás de Aquino, *Summa*, I-II, 96, 6, ad 3.

9 El caso de los inculpablemente acristianos —sociológicamente mayoritario: dos tercios de la humanidad, todavía: cf. AG 10— no entra por la vía de la *excepcionalidad* respecto a lo común o general, sino por al vía de la *imposibilidad histórica* de cumplirse en un momento repentino, como una explosión, la predicción. La misión o mandato de predicar es de naturaleza de cumplimiento histórico, por lo que *necesita su tiempo* según las leyes de la expansión histórica.

5.3. *Toda ley, por ser dada de antemano, es, por definición, abstracta, genérica y general* (a excepción de los primerísimos principios, que son universales, pero por ellos mismo mucho más genéricos y abstractos), y necesita por ello ser concretada, especificada e individualizada, pues todo cumplimiento es siempre en concreto singular. Necesita ser historizada, positivizada por el sujeto o cumplidor de la ley.

5.4. *Consecuencias* de este principio, para nuestra materia de instituciones de la Iglesia, es que Cristo, al dar su misión universal de predicar y expandir el Reino de Dios que El había ya predicado e inaugurado, *no tenía por qué «explicar»* (sacar las implicaciones) los mandatos implicados o virtuales de tal mandato originario o misión (a excepción del bautismo y Eucaristía, como dijimos); *ni procedía que «ex-plicase»* las implicaciones para tantos siglos; pues nos habría hecho una ley complejísima y por ello difícilísima de entender; *ni podía*, por su humanidad —ya que fue el Redentor qua homo o por su humanidad—, *«ex-plicar»* tales implicaciones por ser imprevisibles para su inteligencia humana experimental (por la experiencia «se aprende» a hacer previsiones históricas). Eso tenía que quedar para los enviados, que las irán descubriendo al cumplir su misión históricamente: es decir, en la praxis.

### 6. *El principio de la autoría.*

En virtud de esos tres límites intrínsecos a toda ley o norma de conducta humana, resulta que el legislador o autor de la norma, al no poder expresar en su ley o norma todo lo que su intención «*im-plica*» en orden al cumplimiento de la misma, *quiere más de lo expresado literalmente* en la ley que da (cf. supra, n. 4 y 5).

Expongamos al menos tres consecuencias importantes que ahí se «*im-plican*»:

6.1. El gran principio de la lógica normativa de «el principio es el fin» «*im-plica*» que «para alcanzar un fin hay que poner los medios necesarios». Tal principio formulado sobre el caso del legislador o autor de la ley o norma y *desde su perspectiva*, dirá y dice así:

Aquellos a quienes no llega la palabra históricamente predicada están fuera de la hipótesis o supuesto de la ley, y por tanto de los efectos de la ley (cf. Mc 16, 15: «predicar... quien creyere y se bautizare se salvará; quien no creyere se condenará»). Para ellos rige el principio pre-legal, la voluntad salvífica universal.



- «El autor-responsable de una ley es también autor-responsable de cuanto sea necesario cumplir en cumplimiento de tal ley».
- «Quien impera un fin impera también poner todos los medios o actuaciones necesarias para la consecución de ese fin imperado».
- «Quien da un precepto da también el precepto de cumplir todos los actos necesarios para cumplir aquel primer precepto».

Tal principio tiene también sus formulaciones correspondientes desde la perspectiva del sujeto. Citemos estos cánones que lo formulan:

- «*Concessa facultas secumfert alias quoque potestates quae ad illius usum sunt necessariae*» (canon 66 & 3).
- «*Cui delegata potestas est, ea quoque intelliguntur concessa sine quibus eadem exerceri non posset*» (canon 200 & 1).

Esas expresiones de que el imperio u obligación de la ley o precepto implica, como objeto suyo, «también lo que sea necesario», repetido en esas formulaciones diversas, nos presentan la necesidad histórica de cumplir o realizar algo como criterio o argumento en triple sentido: para discernir hasta dónde llega la *autoría o voluntad imperativa del autor* o legislador o mandante más allá de la letra de su ley o mandato; y para discernir hasta dónde llega el *contenido imperado u objeto de la ley o mandato*, más allá de la letra de la ley o mandato; y para discernir hasta donde llega la *sujección —derecho, o deber— del sujeto* más allá de la letra de la ley o mandato.

Los tres aspectos no son separables, porque *se trata de una relación*, que implica al *sujeto activo*, o legislador o mandante, al *sujeto pasivo* o aquel a quien se dirige la ley o mandato, y al *objeto* legislado o mandado. Por eso, si se alterase cualquiera de los tres implica consecuencias para los otros dos.

Pero, en el principio entran dos cuestiones un tanto distintas: una es *esa relación* entre autor-objeto-sujeto, y la otra es *esa necesidad histórica* a que se apela para discernir hasta dónde manda el mandante, hasta dónde se extiende lo mandado y hasta dónde está sujeto el sujeto a lo mandado.

Hoy vamos a ver aquí algo del primer tema: el de esa relación, vista sobre todo desde el autor y por tanto viendo su *autoría*.

6.2. *El sujeto a la ley es quien positiviza ulteriormente la ley o mandato originario.* Al sujeto a una ley o mandato, y precisamente

a él, por ser él el obligado a cumplirla, es a quien obliga, y por tanto a quien compete, hacer lo necesario para cumplirla: a él, pues, obliga y compete determinar y decidir la correspondiente historización o positivación de la ley, positivación que es necesaria porque la ley es abstracta, genérica y general y sólo puede ser cumplida por actuaciones concretas, especificadas e individualizadas.

El sujeto tiene que realizar tal positivación ateniéndose, por definición, a la ley misma, es decir, manteniéndose *dentro de los márgenes de libertad* que le reconoce lo abstracto, genérico y general de la ley que trata de positivizar para cumplirla.

En el caso de una ley «*dada a muchos en unidad*», y por lo tanto *constituyéndoles en colegio*, el colegio como tal es el sujeto obligado a cumplirla y por lo tanto es el sujeto al que compete positivizarla. Eso supone dos cosas: por una parte supone que *cada miembro* del colegio, por serlo, tiene comunión activa y pasiva en la tarea y responsabilidad del colegio; y por ello cuanto es y cuanto tiene cada miembro «personalmente» (cf. LG 27a) como miembro ha de actuarlo *dentro de la comunión colegial*, o sea, manteniendo su *identidad propia* de miembro dentro de la *identidad colegial*; y por otra parte, supone que *el colegio* como tal —o sea, todos los miembros en cuanto unidad— es el sujeto a la ley, y por tanto el positivador y cumplidor de la misma.

Pero si la ley recibida por el colegio es una misión o mandato de crecimiento y expansión hacia fuera, captando nuevos miembros en conquista misionera, sobre todo si es misión universal a todas las gentes, latitudes y tiempos, aquel deber de actuación de todos *en unidad de identidad* propia y colegial es también y además deber de todos y cada uno de actuar en *unidad de actuación histórica* en la historia de los hombres, exigida por la razón objetiva de la naturaleza de la actuación de toda misión: es decir, por aquello de que «*la unión hace la fuerza*». Las muchas actuaciones de los muchos miembros del colegio, abedeciendo a unos mismos valores y móviles, tienen siempre la fuerza expansiva propia de cada actuación histórica y la fuerza del valor o verdad o ideal que expanden; pero si son actuaciones desparramadas, desconectadas, in-coordinadas, sólo se suman una a una y carecen de *la fuerza de «la actuación en unidad de actuación»*, y por lo mismo tienen muchísima menos eficacia histórica de expansión.

De ahí que, en los comienzos, *mientras el colegio sea reducido*,

cada miembro del colegio podrá actuar muy espontánea y libremente, sin que el colegio encuentre especial necesidad de ordenar y coordinar las actuaciones de sus miembros, precisamente porque, estando en los comienzos de actuación de una misión universal, cualquier actuación que cada uno haga, dentro de la comunión de identidad colegial, viene bien precisamente porque está todo por hacer, y porque, siendo aún pocos y no demasiado alejados, podrán reunirse con cierta facilidad todos ellos para decidir o resolver lo que procediere, si se diere el caso.

Pero el grupo o colegio, según vaya creciendo, pronto irá sintiendo *la necesidad histórica creciente de una instancia o autoridad planificadora y coordinadora* para lograr que la actuación de todos sea *actuación en unidad con aquella eficacia histórica de actuación*. Tal autoridad será ya distinta del conjunto de los miembros, aunque interna al colegio, a la que hacen surgir para decidir, porque ya les será *históricamente imposible* reunirse todos los miembros con la agilidad de reunión y decisión que la agilidad misma de la actuación histórica, cada vez más compleja, requiere.

6.3. No pocos dirán entonces — y lo dicen y lo han dicho— que ha surgido *algo nuevo: esa autoridad*. Y hay que reconocer que eso es verdad.

Añadirán que la ley o misión originaria daba a todos una gran libertad de actuación, por espontaneidad de la propia vivencia de la misión o ideal a cumplir; es decir, *«por vía carismática»*. Y también eso es verdad y hay que reconocerlo.

Seguirán esos diciendo que el carismatismo inicial se ha *«transformado»*, se ha *«racionalizado»*, *«organizado»*, *«burocratizado»* y *«juridizado»*: en síntesis, que se ha *«institucionalizado»*<sup>10</sup>. Y aquí comenzarán las discrepancias, como de hecho ha sucedido con la Iglesia.

Esos mismos dirán que esa *«institucionalización»* realizada no puede ser calificada de *«originaria»*, sino simplemente de una *necesidad histórica extrínseca* a la misión y a los contenidos de la misión. Otros, en cambio, —los católicos— dirán que esa necesidad histórica es *intrínseca a la naturaleza histórica de la misión* recibida. Aquellos dirán que calificar la *«institucionalización»* de esa autoridad por la unidad

<sup>10</sup> Cf. Max Weber, *Economía e sociedad* (Ed. Comunitá, Milano 1968) 2 vol.: en vol. I, pp. 238-52 y en vol. II, pp. 420-70 *«Poder carismático»*; y en vol. I, pp. 411-68, *«Sociología de la religión»*.

de la actuación histórica como una necesidad intrínseca, y por tanto, como querida por el sujeto originante y como implicada en la misión originaria recibida es una *corruptela o deformación de lo «originario»*. Los otros, en cambio, dirán que esa «institucionalización» tiene su origen en la naturaleza de la misión dada por el enviante, y se esforzarán por probarlo con argumentos escriturísticos neotestamentarios en los que la verán «*implicada*», y la calificarán de «*derecho divino*» o «*institución divina*».

6.4. El resultado, entonces, ha sido la *ruptura en la unidad de actuación histórica* o *cisma*, y también la *ruptura en la unidad de identidad* o «*herejía*» por la valoración de la razón del origen de aquella «*institución*».

Aquellos reconocerán o terminarán por reconocer, como lo están haciendo. *la necesidad de esta autoridad o instancia suprema y universal* de autoridad que dirija y coordine la actuación de todos en unidad, *como necesidad histórica* para el cumplimiento de la misión universal: así sucede en el campo de los reformados o calvinistas<sup>11</sup>, de los evangélicos o luteranos<sup>12</sup>, y de los ortodoxos<sup>13</sup>, si bien no llegan

11 Cf. Jean Marc Chappuis, Vice-Rector de la Universidad (Reformada) de Ginebra y profesor de su Facultad Teológica, 'La conception de l'Eglise locale dans l'ecclésiologie réformée', en Symposium Theologique a Chambesy, *Eglise locale et Eglise universelle*, Etudes théologiques de Chambesy, 1, (Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, Chambesy (Suiza) 1981) 288-82, en que, después de exponer la conocida tesis de la teología «reformada» sobre la Iglesia como acontecimiento, no puede menos de reconocer la necesidad histórica de lo institucional, como es lo encerrado en las expresiones de «*la Iglesia Reformada de Ginebra*», «*la Iglesia Reformada de Suiza*» o «*de Francia*»; y se plantea también el tema de «*las necesarias formas institucionales*» a escala mundial, sin dar nunca una razón teológica positiva que justifique una tal necesidad histórica, consonante con la premisa de la «*Iglesia-acontecimiento*».

12 Cf. E. Schlink, 'Zur Unterscheidung von «*ius divinum*» und «*ius humanum*»', en AA.VV. *Begegnung*, Festschrift H. Fries (Graz 1972) 233-50, espec. 246-48, en que reconoce que es mejor hablar de «*formas de actualización histórica del 'ius divinum'*», para calificar a esas formas de necesidad histórica que institucionalizan por derecho humano eclesiástico algo requerido por el cumplimiento de un derecho divino. Pueden verse los artículos de síntesis de planteamientos, de J. M. J. Congar, 'Jus divinum', en *Revue Droit Can* 28 (1978) 108-22; W. Beinert, 'Der Papst: Hilfe oder Hindernis für die Einheit?', en *Theologische Revue* 76 (1980) 1-12. Sobre otra bibliografía cf. M. M. Garijo Gueembe, 'Boletín bibliográfico sobre el «servicio petrino»', en *Diálogo Ecueménico* 17 (1982) 53-70 (reseña once obras, todas posteriores a 1976).

13 Cf. J. Meyendorff, 'Needed: The Ecumenical Patriarchate', en *The Orthodox Church*, 14 (Syosset, New Yor, mayo 1978), que en p. 4 dice: «En el caso de Constantinopla hay otra dimensión del problema: su Patriarcado, durante siglos del pasado, ha sido reconocido, cual poseedor de una responsabilidad para con el conjunto de la Iglesia, como un centro de «consensus» con un «primado de honor». Por eso lleva el título de «Patriarca ecuménico». Periodistas mal informados identifican a veces la postura del Patriarca ecuménico con la del Papa

a penetrar bastante en que esa necesidad histórica radica en la naturaleza histórica misma de esa misión divina recibida<sup>14</sup>. (Cuando tratemos, otro día, el argumento teológico de la «necesidad histórica» lo expondremos más despacio).

Y es que, en realidad, *no hay cambio o transformación en los contenidos* (que siempre lo son de cumplimiento de la misión o ley originaria), *ni en la naturaleza histórica* (histórico-salvífica) de esa misión y del colegio; sino que simplemente ha habido *el desenvolvimiento histórico de esa «naturaleza histórica»*: no se ha *explicitado* algo *implícito* en la misión y en el colegio (no es desenvolvimiento por causalidad eficiente o lógica enunciativa), sino que se ha «*explicitado*» históricamente algo que estaba «*implícado*» en la historicidad de la misión, al realizarse ésta históricamente. Es decir: se le ha hecho *históricamente necesario* al colegio tener que organizarse y crear esa autoridad o instancia de unidad de la *actuación histórica* para poder cumplir con *eficacia histórica* en la *historia* aquella misión de naturaleza *histórica*. Y *por necesaria históricamente* —necesaria al cumplimiento de la misión histórica— *le es obligatoria*: deben realizarla para cumplir el deber de la misión recibida. Simplemente: se ha tomado en serio lo que «*implica*» (ver infra n. 7.2 el concepto de im-

en el catolicismo romano; lo cual es ciertamente un absurdo. Pero es incuestionable que la concepción ortodoxa de la Iglesia *reconoce la necesidad de una autoridad* («*leadership*») *sobre el episcopado mundial*; de un cierto *poder de porta-voz* («*spokenmanship*») por parte del primer Patriarca; de un *ministerio de coordinación*, *sin el cual toda conciliaridad sería imposible*. Por el hecho de que Constantinopla, llamada también la «Nueva Roma», era la capital del imperio, el concilio Ecuménico —(se refiere al II Constantinopla, can. 3; y al de Calcedonia, can. 28)— ha designado a su Obispo, según las realidades de la época, para esa posición de *leadership*, que ella ha guardado hasta hoy, a pesar de que el imperio ya no existe. El Patriarcado de Constantinopla no puede ciertamente exigir para sí infalibilidad... pero no por ello ha sido desprovista de su «*ecumenicidad*», que está siempre en relación con la conciencia conciliar de la Iglesia. «Durante los presentes años caóticos, la Iglesia Ortodoxa ciertamente debe utilizar el *leadership* sabio, objetivo y autoritativo del Patriarcado ecuménico...».

Cf. C. Konstantinidis, 'Le Patriarchat Oecumenique dans la Communion des Eglises locales', en el citado volumen Symposium Theologique a Chambesey (supra nota 11), pp. 199-218, que sigue con fuerza y amplía la postura de Meyendorff y cita también a algunos otros, como Máximo, en Metropolitano de Sardes.

14 Hemos prescindido intencionadamente de la razón, frecuente en los Padres, de la necesidad de una instancia de unidad para tutelar a la Iglesia *contra las divisiones internas o cismas y herejías*, porque es razón que merecería tratamiento aparte, ya que podría argüirse, desde posturas luteranas, que esa sería una «*razón teológica negativa*», por cuanto que sería necesidad que surgiría provocada *por lo pecaminoso del hombre*. Apelando, en cambio, como lo hemos hecho, a la necesidad histórica de aquella autoridad por la unidad de actuación para cumplir la misión divina universal, no apelamos a nada negativo, sino a *lo positivo* que se origina precisamente de cumplir la misión histórica.

plicación) la misión histórica para su cumplimiento histórico e históricamente eficaz. Eso es proceder por la vía de la causalidad final y por la lógica normativa <sup>14\*</sup>.

6.5. *Origen desde su naturaleza histórica y origen histórico.* Hemos hablado de necesidad histórica *intrínseca* a la naturaleza histórica de la misión conferida originariamente al colegio. No hemos hablado de la necesidad histórica *extrínseca* a la misma.

La diferencia entre ambas necesidades es clara, al menos en principio: necesidad *intrínseca* es la que surge de la naturaleza histórica misma de la misión: la que hemos expuesto de necesidad de unir y coordinar las actividades de todos para que se obtenga aquella eficacia histórica de «la unión hace la fuerza». Es exigencia para el cumplimiento mismo de la misión, que es histórica: es un deber, por tanto, hemos dicho, implicado en el deber de cumplir la misión, ya que este deber obliga a poner los medios necesarios, y medio necesario es esa autoridad o instancia de unidad de actuación <sup>15</sup>.

Por eso decimos que tal autoridad surge *desde la naturaleza histórica del cumplimiento* de la misión. Pero hay que distinguir ese fundamento o exigencia ahí radicada, *del momento en que surgirá esa autoridad, y de la forma que adoptará.*

6.5.1. *El momento en que surgirá* será el momento en que se perciba esa *necesidad, ante la complejidad de la coordinación* de las muchas actuaciones de los muchos miembros, lo que supone un *pro-*

<sup>14\*</sup> El proceder por la lógica enunciativa y por la causalidad eficiente, en vez de por la lógica normativa y por la causalidad final es el mayor reproche que se puede hacer al artículo de K. Rahner, 'Sobre el concepto de «ius divinum» en su comprensión católica', en sus *Escritos de teología*, vol. V, (Ed. Taurus, Madrid 1984) 247-73 (orig. alemán en sus *Schriften zur Theologie*, vol. V, Ed. Benziger, Einsiedeln, 2ª ed. 1964, 249-77).

Lo mismo le sucede cuando toca la institución de los sacramentos: cfr. *infra* nota 28.

<sup>15</sup> La necesidad histórica *extrínseca* o circunstancias históricas en que se cumple una ley superior puede ser *condicionante* de la vigencia de esa ley, siempre que hagan imposible o dificulten, y por tanto atenúen, el poder cumplir la ley superior: se habla entonces de «circunstancias impeditivas, excusantes, atenuantes», tanto que pueden llegar a ser *condicionantes-determinantes* (desde fuera del campo de libertad que da toda ley por ser abstracto, genérica y general), en cuanto que presionan, incluso con necesidad histórica, para que la decisión o positividad del ejecutor o decisor de una ley o institución inferior tenga que ser *en una determinada forma*; pero, pasada esa presión histórica, el decisor inferior recobra históricamente la libertad que le da la ley originaria, y puede entonces cambiar la decisión que asumió, usando de esa libertad recuperada. Y puede ocurrir que esta libertad sólo la recupere (en realidad, la adquiera subjetivamente por vez primera) al cambio de su entorno cultural.

*ceso histórico* según el ritmo de crecimiento del colegio o grupo y del correspondiente crecimiento de esa complejidad, como *datos objetivos* históricos. A ellos corresponderá la toma de conciencia subjetiva, también progresiva y bajo diversos signos de los diversos momentos progresivos. En la conciencia de la Iglesia católica tal cosa llega o está ya fundamentalmente realizada en el siglo V, bajo San León Magno. Entre los acatólicos, en los momentos actuales se está dando al menos una reflexión teológica directa y explícita sobre la naturaleza de esa necesidad, a la que de hecho y a diversos niveles supralocales han ido solucionando bajo diversos nombres, como «Iglesia Reformada de Francia» o «Iglesia autocéfala de Rumanía», «Patriarca de Constantinopla» o «Primado de Cantebury», «Confederación Luterana Mundial» o «Patriarca Ecuménico de Constantinopla»<sup>16</sup>. Todas son soluciones al mismo problema y a la misma necesidad, decididas simplemente ateniéndose a tal necesidad, sin entrar en plantearla a nivel universal para todos los cristianos y sin entrar a plantear su fundamentación teológica positiva, es decir, sin entrar en valorar teológicamente la «naturaleza» de esa necesidad histórica como intrínseca a la «naturaleza histórica» de la misión universal, cual lo hizo ya desde antiguo la Iglesia católica-romana y cual comienzan a descubrirlo hoy los demás.

6.5.2. *La forma concreta* que puede asumir tal autoridad suprema y universal necesaria es otra cuestión. Una autoridad es exigencia necesaria de la «naturaleza histórica» de la misión o ley originaria, *intrínseca* a esa naturaleza histórica a la hora de ser cumplida o realizada. Por eso se puede decir que es «*permanentemente necesaria*», y que constituye una «*ley histórica*», con la necesidad que tiene toda ley, es decir, con la exigencia de validez «*ut in pluribus*». Pero, dado que la ley o misión es, por definición, abstracta, genérica y general, no tiene exigencia de determinada forma concreta, sino que *deja libertad* para que esa forma sea decidida por el agente dentro de ese margen de abstracción, genericidad y generalidad. La naturaleza de toda forma concreta de autoridad es, pues, *contingente por su naturaleza* o en cuanto que no viene prefijada por la ley o misión originaria; y por ello, cualquiera que sea la forma decidida, es *siempre sustituible* por otra mediante otra decisión: es cuestión que queda bajo la libre iniciativa e inventiva de los agentes positivadores. Sin embargo,

16 Cf. lo dicho supra en las notas 11-14.

hay que reconocer que estos agentes actúan presionados, más o menos, por la «lección de la historia» pasada y por las circunstancias presentes de su momento, hasta el extremo de que los agentes se sientan prácticamente, o históricamente, necesitados a actuar según la única solución que les permiten o les imponen esas circunstancias e historia <sup>17</sup>.

Sin entrar ahora aquí en esa cuestión, nos es suficiente tomar conciencia de la distinta densidad y consistencia de lo que son dos momentos lógicos diversos en el proceso: una cosa es la necesidad de *una* autoridad para la «unidad de actuación», y otra cosa es *la forma concreta* que se puede dar a esa autoridad; como otra cosa es *el momento* en que se decida y se cree o «institucionalice» esa autoridad y esa «forma de autoridad».

6.6. *El autor originario, autor implicado.* Se habrá observado que hemos precindido totalmente de apelar a los textos evangélicos sobre el primado papal, sobre la autoridad para la «unidad de actuación». Y ello, por una razón sencilla: porque, aunque se pruebe que Cristo instituyó primado del colegio apostólico a Pedro, hay que proceder más adelante probando que ese primado tiene que ser heredado por un sucesor de Pedro; y entonces entramos en cuanto hemos dicho. Es lo que hace el Vaticano I al hablar del papado o primado papal, como veremos más abajo.

Por otra parte, que Cristo explicitara o no un primado en Pedro es cuestión, si bien importante, secundaria. Porque lo único que nos probaría es que Cristo mismo *se adelantó* a mostrar e instituir para el primer momento de su Iglesia lo que es necesidad histórica permanente una vez y toda vez que Cristo ha conferido su misión a su Iglesia; y que, por tanto, tiene que ser constantemente re-instituido después en los sucesores. Lo importante es la totalidad del proceso y la razón de instituir tal autoridad de unidad, que se basa en la necesidad *histórica* dicha.

17 Ver lo dicho supra en la nota 15; y lo que dijimos sobre necesidad de *una* cultura como ropaje necesario para transmitir el mensaje revelado, siendo siempre cada cultura necesaria en su momento, e identificada *históricamente* con el mensaje, pero sin que sea una vinculación *exclusiva e indisoluble* (GS 58a): cf. art. cit., 'El teólogo', n. 8, 1, p. 49. Todo esto es importante, porque a la hora de ponderar los *dogmas* canónicos que se han dado o se dieran sobre realidades institucionales de la Iglesia, se puede ver que ellos pueden encerrar un valor *permanente en su abstracción* —v. gr. la necesidad de *una* autoridad de la unidad— y un valor *contingente* (pero vigente, mientras no se cambie la decisión) sobre la forma concreta que se hubiere dado a esa autoridad (Cf. art. cit., 'El teólogo', en su parte V, «El teólogo ante las definiciones dogmáticas canónicas», pp. 73-77).



En el fondo es el principio expuesto al comienzo de este número (cf. supra n. 6.1): «el autor-responsable de un mandato o misión originaria es autor-responsable del mandato de cumplir cuanto sea necesario para cumplir el mandato o misión originaria».

Pero en los dos casos la autoría de tal autor no es exactamente la misma: en el mandato o misión originaria es *autor actual, directo o inmediato*, con *voluntad actual* de lo que en ese momento manda. (Que esa voluntad actual la manifieste o promulgue *por un acto concreto, formal, o por una actuación* —o serie de actos encadenados formando una totalidad— en forma progresiva —«gradatim»— (cf. LG 9a)— es cuestión también secundaria, aunque importante para comprender, por ejemplo, la fundación de la Iglesia por Cristo).

En el caso de la ley o decisión históricamente necesaria, dada esa necesidad histórica por sus enviados o ejecutores, el autor de la ley o mandato o misión originaria es también autor de esa ley o decisión o institución —medio necesario, en definitiva— dada o creada por esos enviados, pero no lo es con *voluntad actual* sino con *voluntad virtual*. El autor actual son esos enviados; y es *a través de éstos* como aquel autor actual de la misión o mandato originario es también autor *virtual o mediato* de la decisión necesaria que estos adoptaron.

*Autor originario* y *autor inferior* son, pues, dos calificaciones distintas de dos sujetos históricamente distintos. Pero *autor actual* y autor *virtual*, autor *inmediato* y autor *mediato*, autor *causante* y autor *implicado* son dos calificaciones distintas que se dicen de la misma persona viendo lo que hace o *decide* y viendo lo que *implica* lo que ha hecho o decidido, siempre bajo la vía de la causalidad final; distinguiendo entre lo que ha *querido in actu* y lo que ha *querido virtualmente*.

Aunque a no pocos teólogos les parezca —como veremos después— que el ser autor virtual o mediato disminuye la portada de la autoría, hay que tener, sin embargo, en cuenta que cuanto hacen los enviados o inferiores decidiendo al cumplir lo mandado o la misión, tiene valor, precisamente, en cuanto y por cuanto que es cumplimiento de la misión o mandato, como veremos después al hablar de Cristo presente en sus enviados, y del Espíritu Santo actuante por los enviados (cf. infra, n. 8, 3-4).

6.7. *El lenguaje*. El modo corriente de hablar, incluso de los teólogos mismos, que en otros momentos utilizan su lenguaje técnico,

no es el que hemos expuesto. No les gusta hablar de Cristo como autor mediato o virtual. Billuart pretende incluso justificarlo, al observar que —según él— «no se puede decir que la Iglesia haya instituido sacramentos en virtud de autoridad recibida de Cristo»:

«Quia ex usu loquendi, dum nomino causam efficientem, abstraho a causa immediata vel mediata; dum autem nomino institutorem, intelligitur is qui statuit, determinat et est auctor immediatus, sicut dictum est de eo qui praecipit; non enim, v.gr. de ritibus et caeremoniis sacramentorum ab Ecclesia institutis, dicimus quod illos Christus instituerit, quamvis Ecclesia statuerit potestate a Christo commissa»<sup>18</sup>.

Pero lo que dice Billuart responde sólo a un primer modo habitual de hablar. En efecto, en una segunda reflexión hay que reconocer que siempre lo determinado por ley positiva inferior sobre una ley originaria, —con tal de que se mantenga realmente dentro de los márgenes de libertad que encierra la ley originaria, o en otras palabras «dentro de los límites del orden moral» (cf. GS 74d)—, no es una ley sólo y simplemente humana, sino que es *el contenido mismo de la ley originaria encerrado* en ese modo o forma histórica concreta *decidida* con ese margen de libertad, por el hombre. Por eso *la obligación de la ley originaria persiste* precisamente en la forma histórica de esa ley positiva humana inferior y concretizante históricamente.

A riesgo de ser reiterativos, recordemos lo que dice el Vaticano II, apoyándose en San Pablo, sobre la autoridad y la ley de la sociedad civil.

El concilio recuerda primero el principio de la socialidad del hombre:

— «Dios no creó al hombre en solitario: 'los creó varón y mujer' (Gn 1, 27)... En efecto, el hombre es, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12d); «por la índole social del hombre consta que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad son mutuamente interdependientes» (GS 25a).

Constata después que: «de entre los vínculos sociales *necesarios* para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda, mientras que otros proceden más bien de su voluntad libre» (GS 25b).

Y prosigue: «Para que la comunidad política no se distraiga (de su fin: el bien común) por alejarse cada uno siguiendo su parecer, *se requiere*

<sup>18</sup> C. R. Billuart, *Summa Sancti Thomae hodiernis Academicarum moribus accommodata, sive Cursus Theologiae iuxta mentem divi Thomae*, Editio nova, tomus III (Parisiis 1886) p. 282, col. 1.

*autoridad*, que dirija las fuerzas de todos los ciudadanos al bien común...» (GS 74b).

Y concluye: «Es, pues, patente («patet») que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y por ello *pertenecen al orden prefijado por Dios*, si bien *la determinación* del régimen y la designación de las autoridades quedan *a la libre voluntad* de los ciudadanos» (GS 74c, con Rom 13, 1-5). Y continúa sobre esa libre determinación:

«Se sigue también que el ejercicio de la autoridad pública, ya en la comunidad en cuanto tal ya en las instituciones que representan la cosa pública, para procurar el bien común... debe realizarse siempre *dentro de los límites del orden moral, según un ordenamiento jurídico* legítimamente establecido o por establecer» (GS 74d): «*se requiere un orden jurídico positivo* en que se establezca la conveniente división de funciones institucionales de la autoridad pública» (GS 75b).

Conclusión final, una vez mencionadas esas «necesidades históricas»:

«Entonces los ciudadanos están *obligados en conciencia a prestar obediencia*» a la autoridad pública establecida (GS 74d, remitiendo a Rom 13, 5).

Todo el silogismo del concilio es de lógica normativa: de la ley moral originaria natural de formar la comunidad política, pues social *creó Dios* al hombre, pasando por la necesidad-obligación de constituir autoridad pública, que pertenece al orden *prefijado por Dios*, concluye el deber *de conciencia o ante Dios* de obedecer a tal autoridad pública: *Dios quiere* al hombre social, *Dios quiere* la necesaria autoridad social, *Dios quiere* lo que esta autoridad mande.

San Pablo, en Rom 13, 1-5, texto al que remite dos veces el concilio en las citas dadas, es más claro aún, pues, partiendo de que «no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que hay han sido constituidas por Dios», concluye dos cosas:

— una: que el magistrado o autoridad civil es «un servidor de Dios para el bien», «un servidor de Dios para hacer justicia», «funcionario de Dios»

— otra: «sométanse todos a las autoridades constituidas... De modo que quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación».

### 7. La distinción entre la enunciación y la prescripción de una ley.

Dos ámbitos hay que distinguir a la hora de estudiar los contenidos de una ley así como la autoría del legislador: el ámbito de lo enunciativo y el ámbito de lo prescriptivo.

7.1. *En el ámbito de lo enunciativo* se trata de entender el enunciado mismo nocional de la ley o norma, encargo o misión.

En él nos movemos por la *lógica enunciativa*. En él se lee a la

norma como un *juicio descriptivo*, no como una prescripción, en sus tres planos o momentos: en el *gramatical*, o de expresión lingüística; en el *lógico* (enunciativo) o del sentido o juicio expresado por la oración gramatical; y en el *real* o expresivo de la situación objetiva de que se trate. Su modo verbal propio es el *indicativo*; por eso al encontrar en la norma el modo *imperativo* (o su equivalente), no puede ya entrar en ella en cuanto prescripción o mandato, ni en lo que como tal contiene o implica, sino que lo dejará para la lógica normativa.

Todo *enunciado* o juicio enunciativo tiene unas *nociones* o conceptos, explícitos o expresados en él, sobre «cosas» acerca de las cuales describe algo. Para entender lo que describe se procede a *explicitar lo que las nociones* (que reflejan o definen a esas «cosas») contienen de implícito, procediendo por la vía enunciativa o de las definiciones de lo que son esas «cosas».

Así, por ejemplo, en la institución de la *Eucaristia*: «Este es mi cuerpo... comed. Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre... Bebed... Haced esto en recuerdo mío» (1 Cor 11, 24-25; Lc 22, 19-20). Las frases, gramaticalmente, no ofrecen dificultad. Su sentido, en cambio, tiene que ser explicado, sobre qué se entiende por «cuerpo» y «sangre», si es metáfora o realidad, realidad física al natural o realidad física sacramentada bajo pan y vino; sobre qué es «alianza» y «alianza nueva». Tales «cosas» —cuerpo, sangre, alianza; comer, beber— son los «objetos» sobre los que versa el juicio. La acción está situada, implícitamente, después de Cristo, pues se trata de hacer eso «en recuerdo suyo»; y situada en nuestro tiempo, pues es algo que debemos hacer y no podría darnos un mandato para un tiempo que no es el nuestro actual, de esta vida. «Alianza Nueva» también nos sitúa en una etapa histórico-salvífica nueva, «en mi sangre», en la sangre de Cristo; que, a la vez que es «pacto nuevo» es también sacrificio, pues «alianza» en el lenguaje bíblico es pacto celebrado con sacrificio cruento: implícito está, pues, que la celebración eucarística es el sacrificio nuevo, y no «nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti», ni sólo sacrificio de alabanza y acción de gracias, sino además sacrificio expiatorio, como lo explica y define Trento (cf. DS 940/1743 con 949/1752). Pero al hacerlo después de Cristo, «en recuerdo suyo» se realiza la redención en su sangre en forma sacramentada o incruenta: bajo especies de pan y vino.

También es examen nocional el ver que en el *bautismo de agua* se trata de «aqua vera et naturalis» y no de una metáfora que distorsionaría las palabras del Evangelio (Jn 3, 5), como también aclara Trento (DS 858/1615); y lo es ver que el «perdonar los pecados» es verdadero y real perdón, y no sólo predicación de la palabra de Dios y anuncio del Evangelio, como también explica Trento (DS 894c/1670 y 913/1703).

**En el análisis o estudio del enunciado se aclara o da explicación**

nocional de los contenidos nocionales, explicitando incluso sus implicitudes, hasta ver la unidad objetiva expresada por la frase como significación unitaria.

La frase o cada frase enunciativa tiene como elementos: los *objetos* (que son todas esas «cosas», y que se identifican por la respuesta a «qué son» esas cosas; entrando entre ellas el *sujeto* de la oración gramatical); el *predicado* o determinación predicada sobre el sujeto; y el *nexo* o conjunción entre sujeto y predicado, nexo que es *relación de inherencia*.

7.2. *En el ámbito de la prescripción* o de la norma de conducta en cuanto norma nos movemos en el ámbito de la *lógica normativa*. Supuesto que se entienda el enunciado, se trata ya de «entender» la prescripción en cuanto tal, con un «entender» práctico, del talento práctico del actuar lo mandado.

Los elementos del juicio normativo son: el *sujeto* de la norma, el *objeto* de esa norma, que es un deber o un derecho, y el *nexo* entre ambos, que se hace *en forma imputativa*, imputando o responsabilizando a tal sujeto respecto a tal objeto (derecho o deber).

Precisamente porque un enunciado o proposición enunciativa *describe* algo referente *al orden del ser*, se pueden sacar o explicitar de ella, por la vía de la causalidad eficiente (de la causa eficiente a su efecto, o viceversa), conclusiones ciertas, que estaban implícitas o precontenidas en lo explícito de la proposición (o en la potencia de la causa). Pero en la prescripción o proposición normativa, precisamente porque ella se refiere *al orden del deber* o de la conducta, del actuar actuaciones de futuro («futuribilia contingentia»), no se puede concluir nada con certeza, sino sólo con «*probabilitas coniecturalis*», como vimos en su lugar<sup>19</sup>. Por otra parte, procede por la vía de la causalidad final, y por lo tanto, apelando a buscar o inventar, entre las innumerables posibilidades concretas variadísimas, *los medios* pertinentes o conducentes a la consecución del fin: los medios no se derivan del fin, sino que una vez hallados se miden o mensuran por el fin; los medios se descubren y se inventan a la luz de la experiencia histórica, proyectando su lección del pasado sobre el futuro como *conclusión de previsión*.

Es decir: las conclusiones de la lógica normativa son *bajo hipótesis* históricas o de realización hipotética. Por eso en la prescripción no

19 Cf. art. cit., 'El teólogo', n. 12, 1: p. 59.

se puede hablar de implicitudes que se explicitan, sino de *implicaciones* que se «*ex-plicarán*» en el realizarse histórico de las previsiones hipotéticas, de las hipótesis previstas. Las previsiones son y se llaman *supuestos*. Las conclusiones se llaman *disposiciones*, porque imponen deberes o confieren facultades de actuar. En el silogismo o juicio normativo, la proposición mayor es la norma dada o pre-establecida; la menor es la previsión, hipótesis o supuesto (que por ser de «futu-rible» previsto es sólo y siempre general, no universal); y la conclusión arrastra consigo el condicionamiento de esa hipótesis, o la generalidad (no universalidad) de esa previsión.

7.3. *No vale, pues, estudiar lo prescriptivo con mentalidad enunciativa*. Es decir, no basta proceder por simple «*aplicación de la ley*» superior a una inferior o a una actuación concreta, como si a la ley primera le bastara llevar a efecto su propia fuerza imperativa intrínseca, cual si poseyera precontenidas y predeterminadas sus propias potencialidades o virtualidades, de forma que sólo tuviera que apelar a la historia, externa a ella misma, para constatar simplemente las circunstancias o condiciones ambientales como simples condicionantes externos del operar de esa su fuerza intrínseca, condicionantes que le permiten o le impiden total o parcialmente operar.

Quien procediere por esa simple «*aplicación*», estaría maviéndose con el proceso lógico propio de la mentalidad y lógica enunciativas. Para él la historia no tendría juego propio; el cumplimiento de la ley no historizaría la ley. Según tal postura, al agente o sujeto de la ley, al actuar, sólo le cabría decidir si cumplir o no la ley, o a lo sumo elegir o dominar las circunstancias o ambiente para hacerlo propicio o más propicio, pero no inventar, ni crear las formas o los medios de cumplir la ley; no le cabría conducirse al cumplimiento de la ley y al logro de su fin, sino sólo ser conducido; no se le reconocería el margen de libertad de movimientos o decisiones que le dejan lo abstracto, genérico y general de los contenidos preceptivos de la ley; no le cabría positivizar la ley.

Ese proceso de «*aplicar la ley*» sería el proceso del «científico» (el de las llamadas «ciencias positivas» o de aplicación): sería la lógica y actitud del «*hacer*» y «*operar*» o «*circa factibilia*»; no del «*actuar*» o «*circa agibilia*». Quien así procediera, tendería a un rigidismo jurídico pasmoso, del que sólo le apartarían las imposibilidades extrínsecas de actuación; deshumanizaría por definición, el cumplimiento humano de la ley, lo mecanizaría. En el fondo, siempre es la misma

cuestión: tal modo de proceder se atiene a la causalidad eficiente, olvidando que en el actuar hay que proceder por la causalidad final y que necesita búsqueda e invención de los medios pertinentes o actuaciones proporcionadas al fin, por medio de la positivación, de la cual ya hablamos en su lugar<sup>20</sup>.

7.4. *Tampoco vale, por tanto, estudiar la autoría de la ley con mentalidad enunciativa*, es decir, situándose en el proceso mental y real de la causalidad eficiente. Hacerlo por tal proceso nos llevaría a un doble engaño, que produciría falsas posiciones en teología.

7.4.1. Por una parte, al no poder justificar por la vía de la lógica enunciativa conclusiones que son obvias y propias de la lógica normativa, niega validez teológica a estas conclusiones. Así, por ejemplo, la negación que hacen del papado los «hermanos separados» y sus teólogos.

Sin embargo, es obvio para un juicio práctico de actuación por lógica normativa, con obviada de *ley histórica*, es decir, general o válida «ut in pluribus», que una misión encomendada «a muchos en unidad», es decir, a un colegio, necesita —como vimos— una autoridad o instancia que vele por la unidad de actuación de esa misión recibida. La lógica del actuar o normativa, tanto mental como real, constata esa necesidad y la *prevé como necesidad de futuro*, cual *ley histórica* de la *naturaleza histórica* de un *colegio histórico* con *misión histórica*: en esa necesidad histórica encuentra su justificación intrínseca, lógica por necesidad histórica, del papado.

El teólogo que busque, con lógica enunciativa la justificación del papado tiene que ir *forzosamente* a buscar un texto crístico sobre su origen crístico, cosa que no encontrará, pues, aunque recoge los textos del primado petrino, tendrá que probar la sucesión, cosa que no podrá por la lógica enunciativa, sino sólo por la normativa, como lo hace el Vaticano I (como veremos más abajo: cf. infra n. 10).

El tal teólogo, además, tenderá a valorar la forma petrina existente del papado como *la forma* instituida de realizarse el papado, sin percatarse que las formas caen bajo el dominio de quien cumple la ley, y son por lo tanto contingentes. Lo confirman la lógica normativa (ver lo dicho supra, n. 6.5.2) y la historia.

Poniendo otro ejemplo, tal teólogo tenderá a valorar cual de insti-

20 Cf. art. cit., 'El teólogo', n. 12.2-3, pp. 59-68.

tución (inmediata) divina el gobierno monárquico o unipersonal episcopal de las Iglesias particulares, como hace el canon 329 § 1 a tono con la teología de su tiempo; y descartará la posibilidad de un gobierno episcopal colegiado.

También tenderá a valorar cual de «institución diivna» (inmediata) la forma histórica como viene ejerciéndose hoy y desde hace siglos el «ministerium ecclesiasticum divinitus institutum»: la forma tripartita de «obispos, presbíteros y ministros», como hace el canon 108 § 3 (ver infra, n. 11), sin contar toda una serie mucho más amplia de grados canónicos<sup>21</sup>.

7.4.2. Por otra parte, los teólogos que procedan por la lógica enunciativa, al encontrarse con aquellas calificaciones de «derecho divino» o de «institución divina» dadas por el Magisterio a diversas instituciones de la Iglesia, tienen que interpretarlas por fuerza y las interpretan como instituciones fundadas o creadas inmediatamente por Dios o por Cristo, sin poder admitir que pueden ser instituciones creadas por la Iglesia misma por aquella necesidad histórica que es ley histórica, como veremos algunos ejemplos más abajo, además de los que ya dados<sup>22</sup>.

## 2. ALGUNOS EJEMPLOS TEOLOGICOS DEL USO DE ESTE ARGUMENTO DE LA «VOLUNTAD DEL AUTOR ORIGINARIO»

Tras haber expuesto creemos que suficientes nociones, veamos con algún detenimiento unos ejemplos, que a la vez nos aclararán y corroborarán lo que hemos ido diciendo.

### 8. Cristo autor de todos los sacramentos de la Nueva Ley.

Planteemos primero, el tema de *la definición dogmática de Trento sobre los sacramentos*. Trento define que «todos los sacramentos de la Nueva Ley han sido instituidos por N. S. Jesu-Cristo» y que «son ni más menos que siete» (DS 844/1601).

Dejando aparte la cuestión del lenguaje del «siete simbólico» que utiliza Trento, como ha mostrado suficientemente el estudio de Seybold

21 Cf. T. I. Jiménez Urresti, 'El poder de la Iglesia sobre la potestad del orden y sobre los sacramentos a la luz de la lógica canónica', en *Revista Española de Teología*, 22 (1962) 121-52.

22 Cf. art. cit., *El teólogo*, pp. 61-67, los ejemplos que allí se aducen.



desde las actas del concilio<sup>23</sup>, consideremos simplemente la fundación o institución de los sacramentos por Cristo.

8.1. Ante ese tema los teólogos, en general, se sitúan con mentalidad de lógica enunciativa. Entienden que para ser fundador de algo, uno tiene que fundarlo personalmente, en forma inmediata: fundar o instituir es *fundar o instituir inmediatamente*. No dan cabida al principio que ya formulamos arriba (n. 5.1) de que «quien es autor de una norma o institución *es también autor de cuanto es necesario para cumplir o hacer funcionar esa norma o esa institución*». Les parece que ese «también es autor de cuanto es necesario» disminuye tanto la categoría de autoría que no basta para mantener la doctrina de Trento.

Así, entienden que la doctrina que tenían los Padres de Trento era la de la «*institución inmediata*» por Cristo, aunque difieren en cuanto a la intención definitoria del concilio. Unos teólogos dicen que esa «institución inmediata» es lo definido dogmáticamente, porque «institución» e «institución inmediata» es la misma noción<sup>24</sup>; y otros dicen que la definición dogmática no se extiende a la inmediatez de la fundación por Cristo de todos los sacramentos, y califican con grados teológicos muy diversos esa inmediatez, desde «*theologicè certa*» a «*saltem certa*» o a simplemente «*longe verisimilius*»<sup>25</sup>.

Pero como en el Nuevo Testamento no aparece esa institución de los siete sacramentos por Cristo, tienen que resolverla de alguna manera, y apelan a que «*no es inverosimil*» que Cristo los instituyese en forma inmediata «*en los cuarenta días en que (resucitado) estuvo apareciéndose y hablando a los discípulos*» acerca de lo pertinente al Reino de Dios» (Act 1, 3)<sup>26</sup>.

23 M. Seybold, 'Die Siebenzahl der Sakramente (Conc. Trident. sess. 7, can. 1)', en *Münch. Theol. Zeits*, 27 (1976) 113-38.

24 Así, por ejemplo, antes del concilio, J. A. de Aldama, 'Theoria generalis sacramentorum', n. 141, en Societatis Iesu in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa*, 3 ed., vol. IV (Madrid, BAC 1956) p. 107. Después del concilio: M. Nicolau, *Teologia del signo sacramental* (Madrid, BAC 1969). Ver supra nota 18 sobre Billuart.

25 Citemos algunos como muestra: E. Hugon, *De sacramentis in communi et in speciali*, 6 ed. (Parisiis 1931) p. 133: «*theologicè certa*». C. R. Billuart, *Summa Sancti Thomae* (cit. supra nota 18) p. 282, col. 1: «*videtur probabile, at non certum, conclusionem nostram (de «inmediata institutione») esse de fide; neque qui eam negaret incurreret notam haereseos, sed temeritatis tantum*». J. Perrone, *Praelectiones theologiae* (Parisiis-Barcinone, vol. III, 1887), n. 15, p. 6, col. 2: «*longe verisimilius omnia (sacramenta) fuisse immediate a Christo instituta*». J. Puig de la Bellacasa, *De Sacramentis*, tomus I, n. 45 (Ed. Balmes, Barcelona 1941) p. 22: «*saltem certa*».

26 Así, como muestras: antes del concilio: J. Puig de la Bellacasa, *o. c.*, n. 50,

8.2. Ante ese argumento tan poco consistente como es la «no inverosimilitud» histórica, otros teólogos han intentado otra vía, como Rahner, que habla de «*la institución de un sacramento (por Cristo) implícita en la institución explícita de la Iglesia*»<sup>27</sup>.

Pero Rahner sigue manteniéndose en la vía de la *lógica enuntiva*, es decir, en la vía de la *causalidad eficiente*.

Su argumentación puede resumirse así:

*Antecedentes:* Cristo instituyó *explícitamente* a la Iglesia-Sacramento.

*Consecuente:* Luego Cristo instituyó *implícitamente* que toda actuación de esa Iglesia-Sacramento en cuanto tal —lo que supone que actúe con tales y tales notas— es «eo ipso» y «necesariamente» actuación sacramental o sacramento.

*Menor:* Ahora bien, *la unción a un enfermo* por un presbítero como tal reuniendo esas tales y cuales notas es una actuación de la Iglesia-Sacramento.

*Conclusión:* Luego *esa unción de enfermos* es «eo ipso» y «necesariamente» *sacramento*.

*Conclusión final:* Luego Cristo instituyó *implícitamente* en la institución explícita de la Iglesia-Sacramento *el sacramento de la unción de enfermos*<sup>28</sup>.

Tal silogismo de lógica enunciativa es formalmente impecable. Pero no han faltado teólogos que han reargüido que considerarían «posible esa explicación (de Rahner) si en el *concepto esencial* de la Iglesia estuvieran contenidos los siete sacramentos», «porque no es claro que en el *concepto esencial* de la Iglesia estén implícitamente los siete sacramentos que conocemos. Por la sola razón del concepto de Iglesia difícilmente se llegará a los siete sacramentos de los católicos y sólo a ellos»<sup>29</sup>.

p. 23. Antes Billuart, o. c., p. 281, col. 1, aduce Act 1, 3, como «confirmativo» de su tesis. Después del concilio: M. Nicolau, o. c., n. 418-22, pp. 287-69, y en su artículo posterior, 'Función de la Iglesia en la determinación del signo sacramental', en *Naturalea y Gracia* 24 (1977) 93-108, espec. 94-95.

27 K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Herder, Barcelona 1967) 54.

28 K. Rahner, o. c., p. 66, en que sobre la unción de enfermos dice: «En esta determinada situación crítica de salud, ¿se puede, pues, decir que tal oración de fe de la Iglesia en cuanto tal (son los presbíteros de la Iglesia los que han de pronunciar esta oración de fe), en vista del carácter (instituido por Cristo) de la Iglesia, «es» eo ipso un sacramento, porque no puede ser otra cosa, aun sin una palabra nueva de institución pronunciada por Jesucristo? Si se puede decir esto y se puede fundamentar suficientemente basándose en la naturaleza de la Iglesia y en la situación presente, entonces no hay ninguna necesidad de recurrir a una institución mediante una palabra especial de Jesús, que históricamente es muy incierta, por no decir más; y, con todo, se puede decir en toda verdad que el Señor instituyó todos los elementos que en este sacramento concurren y concurren necesariamente a la constitución de un sacramento».

29 M. Nicolau, 'Función de la Iglesia' (cit. supra, nota 26), pp. 99-100.

Por otra parte, un planteamiento de la cuestión como el que hace Rahner nada resuelve en el ámbito de lo prescriptivo. No es examinar una norma de conducta, sino la naturaleza «cosística» de la Iglesia. Es como decir que el hombre es animal racional y que todos los actos que realiza con tales y tales notas son «actos humanos» y no «meras acciones del hombre»; con ello no hemos formulado *lo que debe actuar* el hombre. En nuestro caso, lo que debe actuar la Iglesia.

8.3. La Iglesia no es una «res física». Es una asociación o congregación de personas creyentes en Cristo que tienen la unidad entre ellas por su fe en Cristo, por la vivificación de Su Espíritu y por la misión que tienen encomendada. Se trata de una «realidad moral», perteneciente al ámbito de las conductas humanas.

El planteamiento de las *actuaciones* de esa misión de la Iglesia hay que hacerlo, por tanto, *desde la misión o mandato* que tiene encomendado: desde su finalidad histórica (histórico-salvífica o sacramental); y es entonces cuando entramos en el campo de la prescripción, y por tanto de la *lógica normativa*. No estaremos ya en la cuestión de la consistencia de las «acciones hominis» y de las «acciones Ecclesiae», sino que, eso supuesto, estamos en el campo de la conducta y de los actos humanos y actos eclesiales en cuanto a deber responder y cumplir la misión.

Cristo encomienda a sus discípulos una *misión o mandato*. Con ello, en el plano de las realidades históricas, ha «edificado» una *sociedad*, dado que les ha unido con una finalidad a ser cumplida en la historia con actuaciones históricas (humanas-sociales). Pero ese grupo así asociado no va a actuar en nombre propio, sino *en nombre del Enviante*, y la actuación histórica de tal grupo o sociedad va a tener eficacia salvífica histórica, porque el Enviante les envía o de la misión dotándola de eficacia salvífica: les envía a *actuar en su nombre*. Para sólo anunciar lo que se ha visto y oído no se necesita mandato. Para *actuar con eficacia*, sí.

La eficacia salvífica es, pues, *por «actuar en Su nombre»*: el enviado actúa en nombre del Enviante, el mandado actúa el mandato del mandante. *El mandante y enviante se responsabiliza de lo que hacen sus enviados y mandados*, siempre que éstos se atengan a la misión o mandato. Estamos en la *lógica normativa*: el enviado, «el ejecutor, debe proceder conforme al mandato, y si no... su actuación es inválida» (canon 55, que formula este principio).

Eso es el «Yo estoy con vosotros», precisamente porque El es el enviante y mandante (Cf. Mt 28, 20); y el enviado es «apóstol» (=enviado), «embajador» (2 Cor 5, 20; Ef 6, 20), vicario, representante, legado, ministro del Enviante (cf. Rom 15, 16; 2 Cor 3, 6; 1 Ti 4, 6: etc.).

Por eso los enviados actúan siempre «en el nombre de Cristo»:

— predicán o enseñan «en el nombre de Jesucristo» (cf. Act 5, 28 y 40; 9, 27-29).

— bautizan en el nombre de Cristo (cf. Act 2, 38; 8, 16; 19, 5; cf. Mt 28, 19)

— mandan, ruegan y ordenan en el nombre de Jesucristo (cf. Act 3, 6; 16, 18; 1 Cor 1, 10; 2 Cor 5, 20; 2 Tes 3, 6).

— ungen en el nombre del Señor (Sant 5, 14) y echan demonios en el nombre de Cristo (Mc 16, 17).

El Enviante les da la *misión o mandato supremo*: dar a los hombres la redención que hizo por ellos; o, dicho en lenguaje suyo y bíblico, «perdonar los pecados» o «realizar el Reino de Dios»: para ello hay que «nacer del agua y del Espíritu» (Jn 3, 5). Ese Reino ya ha llegado desde que Jesucristo ha sido glorificado (cf. Jn 7, 39). Es una realidad *nueva*, que Cristo vincula al *bautismo* (Jn 3, 5) y los discípulos entendieron y recogieron (cf. Mt 28, 19, dándole la fórmula que inventaron como resumen de todo el mensaje salvífico)<sup>30</sup>. El mandato del bautismo es ley-medio, como lo es el predicar y el «enseñar a guardar» (cf. Mt 28, 19-20). Cristo les da también la *Eucaristía* con mandato de celebrarla. Como actuaciones concretas no tiene por qué señalarles más; ni tampoco podría hacerlo más que a guisa de ejemplos. Ha especificado *los dos insospechables*: bautismo como renacimiento y Eucaristía (cf. supra, n. 5.1.).

*Los enviados quedan responsabilizados de inventar* sus actuaciones para cumplir efectivamente esa misión. Obviamente, comenzarán por imitar al Maestro; pero tendrán que inventar también *modos y medios nuevos* de cumplir su misión recibida, siempre actuados como cumplimiento concreto-histórico de la misión, y por tanto «en el nombre de El», como hemos dicho.

Es así, *en virtud* de la representación que tienen del Enviante, como se hace presente Cristo en la actuación de sus enviados: tal es la fórmula que emplea también el Vaticano II mismo: «*virtute sua*», de Cristo, cuando habla de la presencia de Cristo en su Iglesia y en las actuaciones de su Iglesia (a más de la presencia singular en la Eucaristía):

«Cristo está presente *virtute sua* en los sacramentos, de forma que cuando alguien bautiza es Cristo quien bautiza» (SC 7a).

<sup>30</sup> Cf. R. Trevijano, 'La misión de la Iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los Evangelios', en *Salmanticensis*, 25 (1978) 5-36.

8.4. *Considerando al Espíritu Santo como co-fundador de la Iglesia*, el Nuevo Testamento es también rotundo en atribuir a dicho Espíritu decisiones tomadas por los Apóstoles.

En efecto, ese Espíritu está asociado a la misión misma de Cristo <sup>31</sup>, cuando Cristo resucitado dice a sus discípulos:

«Como el Padre me envió, también Yo os envío: Recibid el Espíritu Santo:

- «a quienes perdonareis los pecados les quedarán perdonados, a quienes se los retuviereis les quedarán retenidos» (Jn 20, 21-23: es la traducción de la fórmula aramaica según su sentido).
- «todo lo que atareis en la tierra será atado en el cielo, y todo lo que desatareis en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18, 18, y en singular a Pedro, en Mt 16, 19: según la traducción literal de la fórmula aramaica usada por Jesús) <sup>32</sup>.

Según eso, actuar o cumplir la misión es también actuar el Espíritu: en el enviado actúa el Espíritu. Por eso los «Hechos de los Apóstoles» pueden referir y refieren:

- sobre el llamado concilio de Jerusalén, «los apóstoles y presbíteros de acuerdo con toda la Iglesia» (cf. Act 15, 6, con 15, 20 y 22) decidieron sobre la cuestión de la no judaización y escribieron: «*Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros*» (Act 15, 28).
- sobre el discurso de Pablo en su despedida de los presbíteros de Efeso, que habían sido puestos según la disciplina allí entonces vigente: «Tened cuidado de vosotros y de toda la grey en medio de la cual os ha puesto el Espíritu Santo como vigilantes para pastorear la iglesia de Dios que El adquirió con su propia sangre» (Act 20, 28).

8.5. *En conclusión* de este número, digamos resumiendo que quien encomienda una misión, encargo o mandato, o da una ley *se responsabiliza él mismo* de cuanto el enviado o ejecutor haga en cumplimiento del encargo o ley. O como suele decirse vulgarmente, el enviante o autor de la ley *respalda* cuanto haga su enviado cumpliendo

31 Cf. Vaticano II, Decreto «*Ad gentes*» n. 4; y Pablo VI, *Aloc. apertura 3ª sesión del Vaticano II, 14 setiembre 1964*, párr. 6-8.

32 Cf. A. Díez Macho, «¿Qué significa «atar y desatar»?», pp. 95-101 de su obra *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia* (Ed. Fe Católica, Madrid 1978).

su mandato. En la «naturaleza» de todo mandato está implicado ese principio de responsabilidad o autoría virtual que asume el mandante o enviante.

Pero no se puede decir que tales actuaciones, las previstas y las imprevistas, estén contenidos implícitamente en el mandato; sólo se puede decir que están *implicadas*, son implicaciones, en el mandato, según dijimos (supra n. 7.2), que se prevén de futuro según la experiencia histórica cuya lección se proyecta al futuro, pero que se realizarán sólo bajo la hipótesis o supuesto de la ex-plicación (realización) histórica de la previsión. Se puede, pues comprender que en una misión universal para latitudes y siglos las previsiones son más cortas y las imprevisiones mucho más amplias. Hay que esperar a que la historia futura al hacerse presente vaya «ex-plicando» las implicaciones imprevistas, que *no por imprevistas son menos implicaciones ni menos queridas* —virtualmente— *por el autor de la misión o mandato*.

Por eso se puede decir, con verdad, que Cristo es *el autor de todos los sacramentos*, o autor de que las actuaciones que deciden y realizan sus enviados para los hombres y con los hombres *son salvíficas, porque ellos actúan en su nombre*, actúan la eficacia que El les confirió al enviarles.

Pero hay que hablar, entonces, de diversa autoría: de autoría *inmediata* —en dar la potencia salvífica y en instituir el bautismo y la Eucaristía—, y de autoría *mediata* sobre los demás sacramentos, sobre los otros cinco. Es autor *de todos* ellos. Y, si queremos hablar con el lenguaje simbólico de «la septena sagrada», es autor de «los siete» sacramentos, como hace Trento siguiendo la corriente de la antropología formulada también en «septena simbólica» (aunque éste es un tema que no nos interesa aquí en forma directa).

El lenguaje de «autor inmediato» y «autor mediato» que acabamos de utilizar y que no pocos teólogos rechazan por proceder por vía de lógica enunciativa, lo veremos utilizado equivalentemente en los temas siguientes por los concilios Vaticano I y II.

9. *Los obispos o la sucesión apostólico-jerárquica: «ab Apostolis instituti» y «ex institutione divina».*

Es interesante comprobar la naturaleza del argumento y de la realización de la sucesión apostólica de la Jerarquía eclesiástica tal cual lo usa y expone el Vaticano II: es argumentación por la vía de

la lógica normativa. Veámos diversos momentos de ese proceso lógico normativo.

9.1. *Los obispos, «ab Apostolis instituti»*. La institución inmediata de los obispos o de la sucesión apostólica es de los Apóstoles: para llegar a tal conclusión se pasa por la implicación que supone, por *necesidad histórica*, el cumplimiento histórico de la misión universal (histórico-salvífica) encomendada por Cristo —institución inmediata— a los Apóstoles.

El argumento, de lógica normativa, que utiliza el Vaticano II y que lo formula con toda nitidez, es el siguiente:

*Mayor*: Cristo, El mismo, de forma inmediata, instituyó el Colegio Apostólico dotándole la misión salvífica universal en el tiempo:

— «*Dominus Iesus...duodecim...Apostolos ad modum collegii seu coetus stabilis instituit... Eos ad omnes gentes misit ut suae participes potestatis omnes populos Ipsius facerent... usque ad consummationem saeculi*» (LG 19).

— «*...statuente Domino, S. Petrus et ceteri Apostoli unum collegium apostolicum (=missum) constituunt*» (LG 22a).

*Menor*: Los Apóstoles, para cumplir esa misión perpetua encomendada, *necesitaron instituir* continuadores, es decir, sucesores:

— «*Missio illa divina, a Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura (cf. Mt 28, 20)... Quapropter Apostoli... de instituendis successoribus curam egerunt... ut missio illa ipsis concredita post eorum mortem continuaretur*» (LG 20a-b)

*Conclusión*: Luego los Apóstoles *instituyeron* sucesores suyos en esa misión universal perpetua:

— «*cooperatoribus suis immediatis, (Apostoli) quasi per modum testamenti,*

— *demandaverunt munus perficiendi et confirmandi opus ab ipsis inceptum...*

— *ac deinceps ordinationem dederunt ut, cum decessissent, ministerium eorum alii viri probati exciperent... in episcopatum constituti...*

— *Ita... ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos*» (LG 20b).

Como se ve, el argumento procede por vía práctica del comportamiento histórico o por la lógica normativa, no por la lógica nocional o enunciativa. Cristo no necesitó decirles que instituyeran sucesores. Por la vía meramente nocional o enunciativa los Apóstoles no podían deducir o concluir como implícito en el mandato que tuvieran que instituir sucesores, porque por esa vía no se puede concluir la duración de los tiempos. Es *el supuesto* de que los tiempos continuarán lo que

hace ver *la implicación* de la sucesión en el mandato. Por eso, tuvieron o no los Apóstoles convicción de que el final de los tiempos vendría enseguida con ellos, el hecho histórico de que no era así se les tuvo que imponer y se les impuso, y más viendo el martirio de Santiago y de Esteban y las persecuciones: la realidad de que la historia continuaba, de que el «supuesto» se realizaba, les llevó a tener que tomar esa medida o solución necesaria para que la misión perpetua pudiese continuar: la solución de la sucesión. Por eso, «*ab Apostolis instituti sunt Episcopi*».

9.2. *Los Obispos, «ex institutione divina»*. En virtud del silogismo normativo, —puesto que es la misión dada por Cristo la que debe continuar y el cumplimiento de esa misión histórica requirió o necesitó constituir sucesores de quienes la recibieron inmediatamente de Cristo—, *Cristo es quien envía también a estos sucesores: Cristo a los Apóstoles, los Apóstoles a los obispos, luego Cristo a los obispos*. Es la realización de la *voluntad virtual* de Cristo, o realización histórica de la implicación contenida en la misión, supuesta la realización histórica del supuesto o hipótesis de que los tiempos continuasen.

El Vaticano II puede formular y formula eso mismo:

*Mayor*: Cristo instituyó —institución divina— a los Apóstoles:

— «*Dominus Iesus...Apostolos...instituit...eos misit ut suae participes potestatis...*» (LG 19)

— «*statuente Domino*», S. Petrus et ceteri Apostoli unum collegium apostolicum (=missum) constituunt» (LG 22a): institución divina.

*Menor*: Los Apóstoles instituyeron a los Obispos:

— «*ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos*» (LG 20b).

— «*Ita permanet munus Apostolorum...ab ordine sacrato Episcoporum iugiter exercendum*» (LG 20c).

*Conclusión*: Luego Cristo instituyó —institución divina— a los obispos:

— «*Christus... consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos, participes effecit*» (LG 28a).

— «*Christus, per ipsos Apostolos, consecrationis missionisque suae participes effecit eorum successores, Episcopos*» (PO 2b).

— «*Apostolicum Episcoporum munus... a Christo Domino institutum*» (CD 20a).

— «*Proinde docet S. Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse*» (LG 20b).



Nótese que de *ambos casos*, de los Apóstoles y de los Obispos, se dice que son *por institución divina* o de Cristo: «Iesus Apostolos instituit», «statuente Domino»; y los Obispos «ex institutione divina».

Pero la institución no es igual en los dos casos. En el de los Apóstoles es *voluntad actual* y en forma *explicita*. En el de los Obispos la voluntad de Cristo es *voluntad virtual* o en forma *implicada* (no digo implícita). Por eso ambos concilios, el Vaticano I y el II pueden decir:

«(Christus) Apostolorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit»<sup>33</sup>.

### 9.3. Otras reflexiones.

9.3.1. Si en vez de mirar a esa voluntad instituidora originaria, consideramos *la realidad instituida*, o sea, el contenido de la misión dotada de potencia salvífica, hablaremos del *munus*: «munus a Christo institutum» (CD 20a), o «ministerium ecclesiasticum divinitus institutum» (LG 28a).

Tal «munus» en cuanto dado a los Apóstoles es «munus Apostolorum» (LG 20c), y en cuanto heredado por los Obispos por la sucesión es «munus Episcoporum» (CD 20a): pero es, siempre, objetivamente visto, el «munus apostolicum» (CD 20a), «munus» que «permanet ab ordine sacrato Episcoporum iugiter exercendum» (LG 20c).

9.3.2. Si, en cambio, consideramos el acto instituyente de Cristo, tenemos que calificar que:

— el acto instituyente *en sí mismo* es un acto dirigido y ejercido por Cristo *directa e inmediatamente* sobre sus discípulos<sup>34</sup>: «Iesus... Apostolos...instituit... et misit» (LG 19). Se trata de *institución divina inmediata y directa*.

<sup>33</sup> Vaticano I, const. dogm. *Pastor aeternus*, proemio (DS 1812a/3050), repetido por el Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, n. 18b.

<sup>34</sup> Tomamos la expresión «directa e inmediatamente» - «directe et immediate» del Vaticano I, cuando habla del primado de Pedro (cf. supra n. 10, 1, sus citas). Ese paralelo entre la institución *petrina por Cristo* y la institución *apostólica por Cristo*, en ambos casos con igual inmediatez y de igual forma directa, va exigido por los textos evangélicos y lo reconoce el Vaticano II cuando, evocando esos textos, da su afirmación explícita del «quoque»: «Dominus...Petro...collegio quoque Apostolorum» (LG 22b). Realizada en ambos casos la implicación de la sucesión, el concilio afirma también, manteniendo el paralelo, la «disposición» (o conclusión práctica del silogismo normativo): «Pontifice Romano, successore Petri...plenam, supremam et universalem potestatem... Ordo autem Episcoporum, qui collegio Apostolorum...seccedit... subjectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam» (LG 22b). Y sobre la infalibilidad «qua R. Pontifex... gaudet... in corpore Episcoporum quoque inest» (LG 25c).

— por lo *implicado* en ese acto (y por tanto en su voluntad) instituyente, la sucesión, hay que decir, con los dos concilios Vaticano I y II —como hemos visto (al final del n. 9.2)— que Cristo *quiso* = *voluit* que hubiera sucesores de los Apóstoles, es decir, Obispos, pero con voluntad *virtual o implicación* en el acto instituyente directo e inmediato. En ningún texto neotestamentario consta que Jesús mandase a los Apóstoles espresamente instituir sucesores. Luego sólo nos queda apelar a la «naturaleza histórica» de lo que instituyó en los Apóstoles, es decir, a la implicación. Por eso el concilio tiene que apelar a la necesidad histórica, y a decir que Cristo instituyó a los obispos «*per Apostolos suos*» — «*per ipsos Apostolos*» (LG 28a; PO 2b).

Dicho con otras palabras: la institución de los Apóstoles es *institución divina inmediata* de Cristo; la institución de los Obispos es *institución divina mediata* de Cristo, querida virtualmente por El, e *inmediata históricamente de los Apóstoles*.

Con otro lenguaje: la institución de los Apóstoles es *la institución divina originaria* de Cristo; la institución de los Obispos es *institución divina implicada* en la originaria de Cristo, y *explicada históricamente* por los Apóstoles.

Por último: el Vaticano II, al haber hablado que «*Iesus Christus per Apostolos suos Episcopos effecit*», ha consagrado magisterialmente que se deba ya hablar de institución *inmediata* y de institución *mediata* como dos reales momentos válidos (de la lógica normativa), que deben entrar con plena legitimidad en la teología, sin recelos: *la autoría* de algo por Cristo puede ser *inmediata* y *mediata*, mereciendo en ambos casos la calificación de «*ex institutione divina*».

Cuando se encuentre, por tanto, la expresión de «*ex institutione divina*» o de «*iure divino*» aplicada por el Magisterio a una realidad institucional de la Iglesia, no se puede, ni se debe entender automáticamente que se trata de institución divina inmediata. Y si el texto magisterial no da aclaración, hay que aclarar de cuál de ellas se trata por la «naturaleza histórica» de tal realidad, es decir por la vía de la lógica normativa.

9.3.3. Como el «*munus apostolicum*» «*a Christo institutum*» *permanece* («*permanet*») en los Obispos, en virtud de la sucesión, según queda dicho, cada vez que se habla de la(s) funcio(n)es, potestad(es), ministerio(s), mision(es), responsabilidad(es), celo, cuidado... de los Obispos, *se sobreentiende siempre esa mediación* de la sucesión ins-

titudina por los Apóstoles, ese «ex institutione divina» mediata, *sin que haya que decirlo expresamente cada vez*, y sin que esa mediación de los Apóstoles (que se repite constantemente de sucesor a sucesor) quite nada al contenido del «munus apostolicum» transmitido de esa forma, sino al contrario, esa mediación es la que hace que pase el «munus» y la misión —que son de naturaleza histórica (histórico-salvífica)— desde Cristo a los obispos.

Así, por citar ejemplos, podemos ver estos textos del Vaticano II, de diversa fórmula expresiva:

— un texto en que *se mencionan los dos puntos*: la institución inmediata u originaria de Cristo y la mediata o explicada por los Apóstoles, en sus dos versiones (la de CD 6a, posterior, mejor matizada):

LG 23b	CD 6a
«(Episcopi) <i>qua</i> <i>membra collegii episcopalis</i> <i>et legitimi Apostolorum successores</i> <i>singuli</i> <i>ea sollicitudine pro universa Ecclesia</i>  <i>ex Christi institutione</i> <i>et praecepto</i> <i>tenentur»</i>	«Episcopi <i>qua</i> <i>legitimi Apostolorum successores</i> <i>et collegii episcopalis membra...</i> <i>unusquisque</i> <i>Ecclesiae una cum ceteris Episcopis</i> <i>sponsor</i> <i>ex Dei institutione</i> <i>et praecepto apostolici muneris</i> <i>sit»</i>

Se mencionan los dos momentos —el de la institución divina y el de la institución apostólica o de la sucesión (que lleva consigo el ser miembros del colegio)— en los dos textos; pero CD especifica el deber o precepto intrínseco al «munus apostolicum» heredado; mientras que LG vincula el precepto a la institución o acto instituyente divino.

— Otro texto en que *se mencionan también los dos momentos* es éste:

«Sicut, *statuente Domino*, S. Petrus et ceteri Apostoli unum collegium apostolicum constituunt, pari ratione R. Pontifex, *successor Petri*, et Episcopi, *successores Apostolorum*, inter se coniunguntur» (LG 22a).

— Un texto en que se invoca *sólamete el título de sucesión* y que implica el título de la institución divina originaria, es éste:

«Episcopi, *utpote Apostolorum successores*, a *Domino...missionem accipiunt docendi omnes gentes»* (LG 24a).

— Y, por último, un texto que invoca sólo *la institución divina originaria*, que implica la sucesión, es el siguiente:

«Cura Evangelium ubique terrarum annuntiandi ad corpus Pastorum pertinet, quibus omnibus in commune Christus mandatum dedit imponendo commune officium... Unde singuli Episcopi...» (LG 23c).

10. *El primado del Romano Pontífice: «in Petro recepit» y «ex Christi institutione seu iure divino».*

El mismo argumento de lógica normativa observa el Vaticano I al tratar de justificar el primado del Romano Pontífice por la sucesión en el primado de Pedro.

10.1. También el Vaticano I apela a la naturaleza histórica de lo instituido en Pedro por Cristo, y a la consiguiente *necesidad histórica de que esa función instituida permanezca en la Iglesia*.

Podemos sistematizar así el argumento o silogismo normativo que emplea:

*Mayor: Cristo confirió a Pedro el primado, con un acto instituyente directo e inmediato*, cosa que reitera tres veces, insistiendo:

— «primatum... *immediate et directe* b. Petro Apostolo promissum et collatum a Christo Domino fuisse» (DS 1822/3053).

— «(Petrum) primatu fuisse a Christo instructum...eundem primatum *immediate directeque* ipsi b. Petro delatum fuisse» (DS 1822/3054).

— «B. Petrum Apostolum...a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem... primatum ab eodem Domino N. Iesu Christo *directe et immediate* accepisse» (DS 1823/3055).

*Menor: Es necesario, por necesidad histórica*, que ese primado permanezca o persista en la Iglesia, pues, por ser necesario, pertenece a «la forma de régimen de la Iglesia»:

— «Quod... *in b. Petro...in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae (Christus) instituit, id, eodem auctore, in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, iugiter durare necesse est.*» (DS 1824/3056).

— La razón de esa necesidad es de necesidad histórica prevista como ley histórica de lo instituido:

— «*in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae*» (DS 1824/3056)

— «Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae Catholicae fundamentum» (DS 1824/3056)

— «*vis et soliditas Ecclesiae*» (DS 1821c/3051)

— «*perpetuum utriusque unitatis (Apostolorum et multitudinis credentium) principium ac visibile fundamentum*» (DS 1821b/3051)

— «*in sua Ecclesia regiminis forma*» (DS 1822b/3054).

*Conclusión para la historia:* Luego en la Iglesia y para la Iglesia postapostólica tiene que haber ese primado: tiene que haber sucesión en ese primado, y ese primado se da, de hecho, en el Romano Pontífice:

— «b. Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores» (DS 1825/3058: canon)

— En concreto, y por la historia, «petrus...in suis successoribus episcopis Romanae Sedis...vivit» (DS 1824/3056).

*Conclusión final:* quien sucede en la catedral romana sucede a Pedro en el primado:

— «Unde quicumque in hac cathedra (Romanae Sedis) Petro succedit, is, secundum Christi ipsius institutionem, primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet» (DS 1824b/3057).

Se habrá notado una diferencia de planteamiento y de proceso lógico consiguiente, entre esta argumentación del Vaticano I sobre el primado, y la del Vaticano II sobre la sucesión de los obispos. El Vaticano II apelaba a *la necesidad que tuvieron los Apóstoles* de establecer sucesores para cumplir la misión que recibieron; y por tanto expresa explícitamente que «ab Apostolis instituti sunt Episcopi», como vimos. La visión del Vaticano I sobre el primado y su sucesión se plantea en *la necesidad que tiene la Iglesia* de ese «munus» instituido en Pedro: la atención se fija directamente sobre *la necesidad de ese «munus» o primado*; no se fija y no explicita que Pedro sintiera esa necesidad y que por tanto instituyó la sucesión. Eso va sobreentendido, (aunque se encuentran expresiones en los textos conciliares del Vaticano I como veremos luego). La fuerza del argumento va en el «*id quod in Petro Christus instituit, in Ecclesia iugiter durare necesse est*» (ver la menor, supra).

10.2. *Sucesión «ex Christi institutione seu iure divino».* El silogismo es muy simple, pero de lógica normativa, también aquí:

*Mayor:* Cristo ha instituido a Pedro, *directe et immediate*, primado como hemos visto antes: el primado es de *institución divina*.

*Menor:* Es *necesario* que ese primado permanezca en la Iglesia, como también hemos visto arriba.

*Conclusión:* Luego, «*ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino* es que Pedro *tenga perpetuos sucesores* sobre toda la Iglesia» (DS 1825/3058: canon).

*Menor subs.:* el sucesor es *el Romano Pontífice*: juicio de identificación histórica.

*Conclusión final:* Luego «*divino Apostolici primatus iure Romanus Pontifex universae Ecclesiae praeest*» (DS 1830/3063). O: «*Quicumque in hac*

*cathedra (Romanae Sedi) Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri...obtinet»* (DS 1824b/3057).

O más sintéticamente: «*Quod in b. Petro... Christus...instituit, id, eodem auctore, in Ecclesia...durare necesset est»* (DS 1824a/3056): «*eodem auctore»*.

También aquí hay que decir lo que afirmábamos del «*munus apostolicum»*: Cristo ha instituido el «*primado apostólico»* (cf. DS 1832/3065) que estando en Pedro es el «*primatus Petri»* (DS 1824b/3057), y estando en el Romano Pontífice es «*potestas (=primatus) Romani Pontificis»* (DS 1827/3060).

10.3. «*Mediante la sucesión*. El Romano Pontífice no obtiene ese primado «*directe et immediate»* de Cristo: la inmediatez de institución es sólo en Pedro. En el R. Pontífice es *mediante la sucesión*.

Ciertamente, y el concilio lo repite con diversas fórmulas, el Romano Pontífice obtiene el primado «*secundum Christi ipsius institutionem»*, «*ex ipsius Christi D. institutione seu iure divino»*, «*disponente Domino»* (DS 1827/3060), «*eodem auctore»* (DS 1824/3056), pero el concilio cuida muy bien hacer la distinción entre la institución *en Pedro* —que es «*directe et immediate»*, repetido con insistencia—, y *en el Romano Pontífice*, que lo tiene indirecte o mediate, es decir, con fórmulas del concilio, «*tamquam Petri...successor»* (DS 1832/3065), «*ut successor Petri»* (Vaticano II: LG 23a; CD 2a).

Ninguno de los dos concilios Vaticanos usa la expresión de «*per Petrum»*, que sería la equivalente a la de «*per Apostolos suos»*, que vimos sobre los Obispos, para expresar que se trata de institución mediata o voluntad virtual. Y es que la perspectiva es distinta:

— el Vaticano II usa la fórmula «*per Apostolos suos»*, porque se ha situado *en la perspectiva del desenvolvimiento o explicación histórica* de lo implicado en la institución originaria. Es perspectiva muy correcta.

— el Vaticano I, en cambio, se sitúa *en la perspectiva de la institución originaria*. Y entonces, también en perspectiva no menos correcta, tiene que utilizar otra expresión, y dice «*in Petro»*:

- «*ipsi (R. Pontifici) in b. Petro...a D. N. Iesu Christo plenam potestatem (=primatum) traditam esse»* (DS 1826/3059, con palabras del concilio de Florencia, y que repite en DS 1835/3066).
- «*quem (primatum) se (Romana Ecclesiam) ab ipso Domino in b. Petro..., cuius R. Pontifex est successor, ...recepisse»* (DS 1834/3067, con palabras del concilio de Lyon).
- y sobre la infalibilidad en la enseñanza «*ex cathedra»*, dice también que: «*per assistentiam divinam ipsi (Romano Pontifici) in b. Petro promissam ea infallibilitate pollere...»* (DS 1839-3074).

En tal perspectiva resulta lógico que el concilio hable de que el R. Pontífice «sucede en el mismo primado —'in eodem primatu'— de Pedro», del cual primado petrino ha hablado ya el concilio: por eso «in eodem primatu» = «en el mismo primado» (DS 1825/3058: canon); y que directamente, diga: «Ipsa apostolico primatu, quem (el primado mismo) R. Pontifex, tamquam Petri...successor...obtinet» (DS 1832/3065).

11. *Un tríptico curioso de textos sobre el «ministerium divinitus institutum».*

Tras lo dicho se comprende que las expresiones de «derecho divino»-«*ius divinum*» y de «institución divina»-«*institutio divina*», que hemos visto usadas por el Magisterio (que tiene también otros casos de uso) constituyen expresiones equívocas, no por sí mismas, sin más, sino porque son genéricas: para sacarlas del equívoco o genericidad hay que añadirles la especificación o adjetivación de *inmediata* o *mediata* institución divina, de *inmediato* o *mediato* precepto o derecho divino, de *originario* o «*explicado*».

El Vaticano II ha evitado la expresión de «*ius divinum*», que por referirse a «*ius*», es expresión de contenido más complejo que la de «institución», que, entendida como acto o actuación instituyente, es más sencilla. Pero no por desterrar y sustituir «*ius divinum*» por «institución divina» —que como hemos visto, el Vaticano I usa como sinónimos (DS 1825/3058: canon)— se resuelve la cuestión, como parece insinuarlo Congar<sup>35</sup>.

La terminología tiene su importancia, porque —a tenor de su uso social— tiene sus propios contenidos. Pero en materia de realidades institucionales de la Iglesia, el vocabulario perteneciente al ámbito del actuar y de la lógica normativa, encuentra dificultades de entendimiento entre los teólogos, no habituados a sus contenidos específicos. Entonces vienen los afanes, sin acordarse de la lógica normativa, de tantear usos de terminologías menos equívocas. Un ejemplo de esto, a la vez que de tener deseo de mayor adecuación a lo objetivo, y ejemplo curioso, puede ser el siguiente tríptico de textos:

35 Y. M. J. Congar, 'Ius divinum', en *Revue Droit Can.*, 28 (1978) 121.

TRENTO (DS 966/1776)	CODEX (c. 108 & 3)	VATICANO II (LG 28a)
In Ecclesia catholica esse hierarchiam	sacra hierarchia	<i>ministerium ecclesiasticum</i>
<i>divina ordinatione institutam</i> quae constat	<i>ex divina institutione</i>  constat	<i>divinitus institutum</i>  diversis ordinibus <i>exercetur</i> ab illis qui iam ab antiquo
ex Episcopis, Presbyteris, et ministris»	<i>ratione ordinis</i> Episcopis, Presbyteris, et ministris; <i>ratione iurisdictionis</i> pontificatu supremo et episcopatu subordi- nato;	Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur.  Cf. LG 21c: consecra- tio confert LG 24b: missio cano- nica.
(DS 958/1765)		
«in Ecclesiae ordinatis- sima dispositione plures et diversi... ordines»	<i>ex Ecclesiae autem ins- titutione</i> alii quoque <b>gradus ac- cessere»</b>	

*Trento* no quiso entrar a resolver la cuestión discutida entre teólogos católicos sobre la diferencia entre obispos y presbíteros: si era una diferencia por diverso grado del sacramento del orden recibido; o si era diferencia por diversa graduación canónicamente efectiva de jurisdicción, o —como diríamos hoy con lenguaje de la Comisión Teológica del Vaticano II— diferencia de «*facultades expeditae ad actum*»<sup>36</sup>. Por eso utiliza una fórmula que le parece discreta: «*divina ordinatione instituta* (hierarohia)»:

*El Codex*, en cambio, usa una fórmula que corrige a la de Trento y que parece literalmente más fuerte: «*ex divina institutione*», contrapuesta a la expresión de «*ex Ecclesiae institutione*» que usa en el mismo canon; y a distinción de «*ex ipsa ordinatione divina*» que utiliza en el canon 100 & 1, para calificar el origen de la personalidad moral de la Iglesia y de la Santa Sede. También usa la fórmula de «*ex institutione divina*» (can. 107) y de «*ex Christi institutione*» para calificar

<sup>36</sup> Cf. la famosa *Nota explicativa praevia* n. 2a, de la Comisión Teológica del Vaticano II al cap. III de *Lumen gentium*.



la distinción entre clérigos y seglares, por «el orden» (can. 948), «aunque no todos los clérigos sean de institución divina» («*divinae institutionis*») (can. 107); y también afirma que «*ex divina institutione* los obispos están colocados al frente de sus Iglesias particulares» (can. 329 § 1). No hace sino exponer en todos esos cánones la teología usual del momento, para proteger sus decisiones canónicas. Pero es un texto canónico que, por la naturaleza del lenguaje y de los planteamientos prácticos de lo canónico (lógica normativa sobre la positivación de la ley) es artificioso y no debe ser atendido en teología<sup>37</sup>.

*El Vaticano II* es más discreto aún que Trento, pues se limita a afirmar el hecho vigente de la tripartición, con lo que admite implícitamente que el ministerio es partible y repartible en diversos grados. Lo «*divinitus institutum*» es ese ministerio eclesiástico; pero no entra en si el origen histórico de la tripartición fue apostólico o postapostólico. Pero ciertamente no es de origen crístico o de institución inmediata de Cristo.

No entramos aquí en esa cuestión. Lo que nos interesa es el hecho de que el Codex a una realidad institucional que es de Derecho positivo eclesiástico —pues aunque se dijera que es de institución u origen apostólico, no cambiaría la cuestión— le dé la calificación de «*ex institutione divina*».

## CONCLUSION

De todo lo expuesto podemos sacar *una conclusión importante*: que la *lógica normativa* ha sido utilizada claramente por el Magisterio supremo de la Iglesia. Tiene, pues, *clara carta de ciudadanía extendida por el Magisterio mismo supremo*.

Puesta esa gran conclusión, podemos formular otras tres: dos firmes, y la tercera de horizonte de estudio:

La primera, ya firme, es que, según lo expuesto, la expresión «*ex institutione divina*» es una expresión o fórmula ambigua que es preciso aclarar en cada caso que se encuentre: pues puede tratarse de institución divina *inmediata o de mediata, actual o virtual, originaria o implicada*.

La segunda, también firme, que la adjetivación de *mediata*, o de

37 Cf. 'El teólogo', n. 9.2, p. 51-52; y n.10.2.2, p. 55-56.

*virtual* o de *implicada*, es ya una terminología y expresa un contenido que entran con plena legitimidad en teología, sin sospechas de temeridad, al hablar del origen de una realidad institucional de la Iglesia, realidad a la que califica de «ex institutione divina».

La tercera, de horizonte de estudio: hay que estudiar *por qué* en casos, relativamente muy pocos, a unas realidades institucionales de inmediato origen eclesiástico se les califica de «ex institutione divina», y a otras, también y no menos de origen eclesiástico, no se les ha calificado de tales.

Pensamos que ello es debido a la intensidad y urgencia de la *necesidad histórica* a que tantas veces hemos apelado en estas páginas. Pero ese podrá ser, en su día, objeto de otro estudio.

TEODORO IGNACIO JIMENEZ URRESTI  
Universidad Pontificia de Salamanca