

LA SACRAMENTALIDAD DEL EPISCOPADO Y SU SIGNIFICACION ECUMENICA

Si se pregunta por los grandes temas e ideas dominantes de la eclesiología del II Concilio Vaticano, se tendrá, quizá, como primera respuesta: la enseñanza sobre el pueblo de Dios, desarrollada en una comprensión dinámica de la Iglesia, que permite reconocer la realidad eclesial más allá de la Iglesia católica romana entendida socialmente. Otra respuesta podría decir: la profunda comprensión de la Iglesia como misterio, ejemplarmente expresada en el redescubrimiento de la comunidad celebrante de la Eucaristía, como Iglesia local según el testimonio de la carta a los Corintios. Si se menciona la palabra «obispo», entonces, sin falta, se le asocia: la colegialidad de los obispos con el Papa como cabeza del Colegio Episcopal. La sacramentalidad de la consagración episcopal y el ministerio episcopal tendrá, por el contrario, comparativamente una pequeña posibilidad entre las importantes y nuevas acentuaciones con futuro.

Y sin embargo yo creo poder decir, ya al principio, que la doctrina de la colegialidad de los obispos sólo contiene teológicamente una profunda dimensión en razón de aquella relación esencial, que hace transparente el ministerio episcopal en referencia a Jesucristo como el auténtico «pastor y obispo de nuestras almas» (1 Pe 2, 25). Y esta relación esencial será para el ministerio episcopal algo que no puede perder, algo propio por la acción consecratoria de la ordenación episcopal, que va unida a la celebración de la eucaristía.

El Colegio Apostólico, cuyos miembros no precisaron en su tiempo de una imposición de manos, porque Jesucristo mismo, en histórico-salvífica irrepetibilidad, dio a su elección y envió una significativa e inconfundible expresión, encuentra, por lo que se refiere a la ininterrumpida tarea de gobierno de la Iglesia, su correspondencia en la Iglesia postapostólica en aquel ministerio pastoral, que es transmitido *por la imposición de manos y la epiclesis* y para el que vale lo que Pablo pudo decir a los presbítero-obispos de Efeso: «Cuidad de vosotros mismos y de todo el rebaño sobre el que os ha puesto el Espí-

ritu Santo como vigilantes. Pastoread la Iglesia que el Señor adquirió con el sacrificio de la propia vida» (Hch 20, 28).

El ministerio pastoral, que los presbítero-obispos de Efeso ejercían todavía bajo la vigilancia del Apóstol, se desarrolla en los primeros tiempos postapostólicos para aquellos hombres a partir del grupo de los más ancianos, que ahora se puede llamar «epískopos» en un sentido no susceptible ya de confusión, en diferenciación de ministerio y a la cabeza respectivamente en cada lugar del colegio presbiteral.

Más adelante, en la exposición, se mostrará más de cerca cuán sólidos son los indicios de que la institución en el ministerio episcopal, por la imposición de manos y oración epiclética, no sólo no hay que verla como un elemento que *sigue* a la existencia del, así llamado, diferenciado y establecido episcopado monárquico. Más aún, la historia neotestamentaria de la institución del ministerio, por imposición de manos y epiclesis con respecto al ministerio pastoral, es *más antigua* que la historia de cada uno de los ministerios de la postapostólica triada de ministerios; y por ello se puede también entender la génesis del episcopado monárquico diferenciado como el testimonio constitutivo, litúrgico-significativo para la Iglesia postapostólica y don participado del inmanente «pneüma hēgemonikon» para la Iglesia de Cristo y para los Apóstoles, «el Espíritu que guía y capacita para guiar», como la epiclesis de imposición de manos de Hipólito formula y toda la historia de la liturgia de ordenación pone de manifiesto.

Pero por de pronto se me preguntará por el título de mi exposición, que alude a la dimensión ecuménica del tema: ¿en el contexto de qué cuestión ecuménica significativa muestran las afirmaciones sobre la sacramentalidad del ministerio episcopal su ayuda propia al significado ecuménico?

I.—EL CONTEXTO DEL PROBLEMA ECUMENICO SEGUN LA SACRAMENTALIDAD DE LA CONSAGRACION EPISCOPAL

Es evidente que la estructura episcopal de la Iglesia es un tema prioritario de la eclesiología ortodoxa. La afirmación tiene fuerza explosiva, si se precisa que casi todas las divergencias entre la eclesiología católica y ortodoxa se concentran en la distinta visión del ministerio papal y especialmente sobre la cuestión de la relación entre el ministerio papal y el episcopal.

Si se echa una mirada a la prehistoria del II Concilio Vaticano o bien a su primera fase y a las expectativas de la teología ortodoxa, como fueron expresadas por los teólogos de las diversas iglesias ortodoxas autocéfalas, entonces entra en juego una vez más la cuestión: ¿logrará este concilio articular el ministerio episcopal y la colegialidad episcopal, así como el papel del Papa dentro del mismo, de modo que la teología ortodoxa pueda reconocer de nuevo, más que hasta ahora, en las afirmaciones nuevas del concilio la estructura eclesial de los primeros tiempos y de la época de los primeros concilios ecuménicos y con ello a sí misma? ¿Se podrían integrar también en el contexto de tales expresiones las enseñanzas especiales católicas sobre el primado del Papa y su infalibilidad, de modo que la afirmación del Vaticano I pierda su aguijón para el pensamiento ortodoxo? Hay que constatar, por desgracia, que las afirmaciones del II Concilio Vaticano referentes al tema del «Colegio Episcopal y del Papa como cabeza del mismo», de ninguna manera pudieran realizar las esperanzas mencionadas de la teología ortodoxa.

«Colegialidad» significa para el pensamiento ortodoxo «sinodalidad». Pero sinodalidad es un concepto con dimensión histórica, como cada forma de realización de un sínodo o de un concilio posee su propia cara históricamente verificable. Así también, pues, constata el conocido teólogo ortodoxo Meyendorff, que el concepto de la colegialidad de las afirmaciones conciliares tenía interés para la Ortodoxia, si se desarrollaran criterios que permitieran alcanzar un equilibrio entre las exigencias de cuanto es propio de la iglesia local de cada obispo y la presidencia del Colegio Episcopal en referencia recíproca, justamente como es característico en los sínodos y concilios de la Iglesia antigua¹.

Pero según el informe de la «Nota praevia» los textos de la Constitución sobre la Iglesia definen el concepto de «colegium» desde el Papa como cabeza del colegio. Textualmente dice: (n. 3) «La distinción no se da entre el Romano Pontífice y los obispos colectivamente considerados, sino entre el Romano Pontífice separadamente y éste junto con los obispos». A la vista de esta concepción, es lógico que en este «Colegio» especial, «cuya estructura y autoridad deben deducirse de la Revelación» (n. 1), el Papa como «Vicario de Cristo y pastor de toda la Iglesia tiene sobre toda la Iglesia potestad plena, suprema y universal» (LG, n. 22).

Ciertamente, según la comprensión ortodoxa, un concepto así de colegialidad es inútil, pues en cierto modo consiste sólo en un amplio

1 Para la toma de postura de Meyendorff y otros eclesiólogos anteriores y posteriores al Concilio cf. H. Marot, en *Concilium* 2 (1966) 298-307.

atributo del Papa. Y puesto que la teología ortodoxa no puede argumentar a partir del Vaticano I, querría saber *si semejante colegio episcopal se puede reconocer, por tanto, en la realización histórica genuina de colegialidad y sinodalidad.*

Ahora bien, cuanto más la Ortodoxia sólo puede sentir como extraña la estructura episcopal, que hay en las afirmaciones de la *Lumen Gentium* sobre la colegialidad, tanto más importante es que se encuentren también en las afirmaciones del Concilio principios eclesiológicos para la colegialidad, principios que se puedan mostrar enraizados tanto en las estructuras esenciales de la Iglesia, como que estén en las formas de realización dentro de la historia de la Iglesia antigua.

Un principio semejante hay que encontrarlo en aquel momento esencial del ministerio histórico y de la Iglesia misma, el cual capacita a los obispos tanto para el ministerio pastoral en su Iglesia local como para la acción colegial y sinodal en servicio de la unidad universal de la Iglesia. Ese momento esencial y principio de la estructura eclesial no contradice una diferencia de rango entre los obispos, deja que aparezca más claro lo común del ministerio que el auténtico fundamento de la colegialidad. En este principio alcanza validez a este respecto la Iglesia como misterio más clara y representativamente que lo que puede ser el caso de aquel argumento teológico en favor de una dimensión de revelación para el ministerio papal.

La cuestión es justamente acerca de aquel ministerio pastoral, cuya supervivencia y extensión más allá del círculo de los Doce, es garantizado por el Nuevo Testamento mucho más claramente que la cuestión de la supervivencia del ministerio de Pedro en el tiempo postapostólico. Si ahora se afirma este ministerio pastoral en su consistencia y a la vez en su participación en el misterio de la Iglesia y en la dignidad sacramental de su transmisión como fundamento de la colegialidad y sinodalidad, entonces se pone en claro aquel principio, que también para el pensamiento ortodoxo es aceptable, y a partir del cual puede intentarse el desarrollo de los elementos especiales del concepto católico de colegialidad.

Como Meyendorff, Zizioulas² y otros eclesiólogos ortodoxos han acentuado siempre, el significado especial del ministerio petrino es aceptable sólo si aparece como una función dentro del orden episcopal, como un servicio del Papa, en cuanto que es obispo de la Iglesia

² Es significativo para toda la temática de esta exposición: J. D. Zizioulas, 'Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlichorthodoxen Theologie', en H. Vorgrimler (ed.), *Der priesterliche Dienst: V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht* (Quaestiones disputatae 50; Friburgo de Brisgovia 1973).

romana local. Entonces, en el ministerio del Papa, debería hallarse incluido su ministerio episcopal de pastor de una iglesia local determinada, de la cual él recibe la clarificación de su propio ministerio, y no parece estarle permitido sobrepasar o ejercer el propio *ordo* de una forma tal que resulte contrapuesta al ministerio de los obispos.

Un tal servicio petrino del Obispo de Roma es de hecho verificable en su dimensión histórica en la Iglesia primitiva y en la época conciliar, a saber en el papel de Roma como centro de la comunión eclesial y el papel correspondiente del obispo de esta ciudad como presidente en la alianza de amor de esta comunión, como el primero entre los patriarcas. Esto podría ser aclarado más de cerca en relación con el concepto de unidad eclesial y de comunidad, principalmente a partir de la visión de la eclesiología eucarística³. Llegamos inmediatamente al contenido de la n. 21 de la *Lumen Gentium*, a la afirmación doctrinal sobre la sacramentalidad de la ordenación episcopal y del ministerio episcopal.

II.—LA ENSEÑANZA DEL CONCILIO EN EL N. 21 DE LA LUMEN GENTIUM

Las dos constataciones del n. 21 dignas de tener en cuenta dicen:

1. «Este santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden».

2. «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y de regir, los cuales, sin embargo, por su naturaleza no pueden ejercerse, sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio. En efecto, según la tradición, que aparece sobre todo en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, es cosa clara que con la imposición de las manos y las palabras consagratorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado

3 Fundamental para el conocimiento de la eclesiología eucarística: N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zurich 1961). Para la recepción de la Eclesiología eucarística en la Iglesia Católica y en la Ecumene: B. Forte, *La Chiesa nell' Eucaristia* (Nápoles 1975). Para la formación de la Eclesiología Eucarística por Afanas'ev: P. Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche* (Wurtzburgo 1980). Para la fundamentación del punto de vista de la Eclesiología Eucarística a partir de la liturgia e historia de los sacramentos: H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Paderborn 1976). Para el papel del Obispo de Roma en este contexto: «Der Primat des Petrus», 16ss., 28ss., 46ss., 113ss., 131ss., así mismo Schulz, cit., 93-113.

carácter, de tal manera que los obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo maestro, pastor y pontífice y obren en su nombre».

Ya con respecto al primer punto la comprensión medieval había manifestado una gran carencia respecto de la consagración episcopal. Es significativo que, por ejemplo, el *Decretum pro Armeniis* del Concilio de Florencia (1439) en la descripción del sexto sacramento, el sacramento del Orden, en la lista de los sacramentos, no se menciona con ninguna palabra la consagración episcopal; por el contrario se nombra la materia y la forma sacramental del subdiaconado y tiene en cuenta con una afirmación correspondiente las órdenes inferiores⁴.

El *Decretum pro Armeniis* está tomado casi en su totalidad de la obra de Santo Tomás de Aquino *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* y continúa aquella falta de aprecio del carácter sacramental de la consagración episcopal, la cual en la alta Edad Media veía al obispo fundamentalmente como participe en el poder de jurisdicción del Papa y relegaba la consagración episcopal a algo cercano a la consagración del abad o la unción real. La valoración usual del *Decretum pro Armeniis* como definición conciliar en la teología católica durante mucho tiempo, que no fue puesta en cuestión eficazmente hasta la Constitución *Sacramentum Ordinis* de Pío XII en 1947⁵, ha llevado consigo la solidificación secular de una interpretación falsa de la consagración episcopal. Por el contrario resulta claro, a partir de la situación histórica de la sesión *pro Armeniis* del Concilio Florentino, el carácter de un *Oktroi* de los ritos latinos de naturaleza litúrgico-disciplinar, sin intención de dar por cerrada una definición dogmática. Esto fue ya demostrado en los años treinta por el historiador del Concilio Florentino, Georg Hofmann SJ⁶. Dicho reconocimiento facilitó entonces esencialmente la Constitución *Sacramentum Ordinis*.

Mas incluso en los círculos en los que no se siguió la medieval falta de aprecio a la consagración episcopal, sino que se trató de mantener una correcta valoración teológico-canónica en analogía con la consagración del presbítero, se tuvo como cierto que por la consagración episcopal sólo era conferida la dimensión sacerdotal del obispo. La función jurisdiccional del ministerio es vista desde el ministerio del Papa como comunicación extrasacramental. Incluso con respecto a la cara sacramental del ministerio episcopal se discutió hasta

4 DS 1326 (701).

5 AAS 40 (1948) 5-7 (DS 3857-3861).

6 Cf. especialmente: *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939) 151-185.

mitad de este siglo si ésta no se debía, al menos, aclarar mediante el principio de jurisdicción, por ejemplo: por el desarrollo del ya comunicado fundamentalmente cuando la ordenación presbiteral, aunque jurisdiccionalmente unido al ministerio presbiteral y comprendido en él, cuya entrada en vigor dependería de la ordenación episcopal naturalmente y también de la jurisdicción papal, concretamente de la voluntad del Papa⁷.

Semejantes teorías, que respecto a la genuina tradición eclesial hay que llamar monstruosas, las supera el II Concilio Vaticano mediante el recurso a la tradición litúrgica. Ya Pío XII y los precursores teológicos de su Constitución *Sacramentum Ordinis*, como el cardenal Van Rossum⁸, por ejemplo, habían reconocido en la continuada tradición litúrgica de la Iglesia al menos el criterio decisivo para la recta realización de la respectiva ordenación. A partir de ahí habían sido corregidas las afirmaciones del *Decretum pro Armeniis* de la *Traditio instrumentorum*, como ejecución esencial también para las órdenes superiores.

Con el recurso a la tradición litúrgica puede ahora el II Concilio Vaticano dar un paso adelante respectivamente en las dos afirmaciones citadas. La afirmación «en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» no sólo significa que existe el grado máximo de sacerdocio, el ministerio episcopal, cuya transmisión litúrgica, igual que la ordenación del presbítero, es también sacramental. A la luz de la tradición litúrgica la frase significa además: el ministerio sacramental de la Iglesia y su transmisión se determina respectivamente a partir de aquella medida que existe ciertamente en el ministerio episcopal y su transmisión; pero esto ciertamente sólo en cuanto que éste por su parte participa en plenitud del ministerio pastoral y sacerdotal de Cristo, el cual queda en él significado.

La afirmación citada en segundo lugar hace valer un nuevo estado de cosas, una vez más a partir de la tradición litúrgica: la función sacerdotal del ministerio transmitido en la ordenación no se confiere por sí solo, como si ésta debiera ser completada independientemente de la ordenación, por lo que se refiere a la dimensión pastoral y magisterial del ministerio, a partir de otra fuente independiente. Más

7 Cf. para el espectro de tales doctrinas: H.-J. Schulz, 'Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirglichen nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung', en P. Bläser (ed.), *Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973) 208-255 (221 ss.); H. Lennerz, *De sacramento ordinis* (Roma 1953) 81 s.

8 *De esesentia Sacramenti Ordinis disquisitio historico-theologica* (Friburgo de Brisgovia 1914; 1931, 2 ed.).

aún, imposición de manos y oración epiclética en la consagración episcopal expresan la gracia de un ministerio transmitido indivisible, el pastoral, magisterial y sacerdotal. La concepción canónica de una potestas espiritual dividida, que existiría, bien como «potestas ordinis» bien como «potestas jurisdictionis», en oposición conceptual —así todavía en el *Codex Iuris Canonici* de 1917—, derivada cada una de distinta fuente, está aquí superada. La «Nota praevia» aclara: No se necesita, además de la ordenación, la transmisión de otra «potestas» adicional, que haya que entender como otro constitutivo esencial independiente del ministerio; se precisa solamente la «determinatio» canónica, que consiste en la asignación de determinadas funciones o de la coordinación de determinados subordinados. Y es indudable que una tal coordinación más especial existe ya a partir de la determinación de la iglesia local de cada episcopado y ciertamente precisa en particular de la concreción canónico-eclesial.

III.—MOMENTO SINGULAR DEL ACERCAMIENTO CATOLICO-ORTODOXO EN EL SIGNIFICADO DE LA ESTRUCTURA JERARQUICA DE LA IGLESIA

Las nuevas y relevantes afirmaciones teológicas de los dos textos citados de la enseñanza del Vaticano II sobre el ministerio episcopal son del más alto significado ecuménico para un acercamiento católico ortodoxo en la eclesiología. Yo enumero especialmente cuatro momentos en el orden de su alcance ecuménico y de su urgencia:

1. El episcopado es un elemento esencial de la estructura eclesial, que está determinado primero sacramentalmente. La Iglesia de Cristo es ante todo *mysterium*. Esto debe mostrarse también en sus ministerios y en su transmisión. Esto corresponde también al modo de ver ortodoxo.

2. El episcopado no se define en referencia a un constitutivo esencial previo a él, desde el poder jurisdiccional del Papa. Esta concepción canonística, superada por el n. 21 de la *Lumen Gentium* de la separación diferenciada de «potestas ordinis» y de «potestas jurisdictionis» llevó tan pronto en la aplicación al ministerio en otras iglesias, precisamente iglesias de estructura episcopal, a malas consecuencias, que un episcopado estable sin comunión con el Papa era considerado inválido en gran parte de su función, o válido pero sólo en virtud de una concesión tácita del Papa. Así permaneció todavía hasta entrados los años cincuenta en la canonística romana la con-

cepción de que si se quiere aceptar que los obispos y sacerdotes ortodoxos administran válidamente el sacramento de la penitencia, entonces se debe sostener con respecto al siempre necesario poder de jurisdicción para la absolución, que un tal poder no les sería propio a los obispos ortodoxos ni por razón de la ordenación, pues de ella sólo resulta la «potestas ordinis», ni sería aceptable que el Papa con motivo de la consagración episcopal ortodoxa, sólo para la plenitud esencial del ministerio de tales obispos, les concediera una participación en su poder de jurisdicción. Sería tolerable la suposición de que el Papa concede, en beneficio del pueblo ortodoxo creyente y fiel, a los obispos y sacerdotes su participación en el necesario poder de jurisdicción para la administración válida del sacramento de la penitencia⁹.

En relación con el n. 21, la «Nota praevia» quita expresamente la ocasión para una construcción mental semejante y presupone, al menos como posible, un ejercicio válido del ministerio con respecto a todos los ámbitos ministeriales en la Iglesia Ortodoxa. La «Nota praevia» aclara expresamente que no se tratará sobre la cuestión de la licitud y validez de un ejercicio del ministerio episcopal fuera de la comunidad jerárquica de la Iglesia católica y en concreto, ante todo, de la potestad ejercida de facto en las iglesias orientales, para las cuales se debería dar una aclaración distinta.

De hecho el «Diálogo de la Caridad» entre Roma y la Iglesia Ortodoxa ha establecido nuevas reglas precisamente en este punto. Los últimos papas, de facto, no sólo se encontraron con los jerarcas ortodoxos como hermanos en el episcopado. También en los documentos intercambiados, por ejemplo en un párrafo, designa Pablo VI el ministerio común a las dos iglesias, de forma especialmente expresa, como «el mismo episcopado recibido en la sucesión para guiar al pueblo de Dios»¹⁰.

3. Puesto que en el n. 21 de la *Lumen Gentium* se subraya el episcopado como plenitud del ministerio ordenado, incluso con respecto al poder de enseñar y pastorear, sólo se podría designar la función petrina del Obispo de Roma de forma plena, como actualización especial de un ministerio episcopal y a la vez local. Con ello se sitúa al primado de Pedro en un contexto, que evita malentendidos

⁹ Cf. sobre tales posturas: W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Friburgo de Brisgovia 1963) 358.

¹⁰ *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976* (Innsbruck 1978) n. 288. Cf. ed. española: *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973).

tales como si el ministerio papal fuera «sobreepiscopal» o un ministerio de jurisdicción, que de hecho rompe la estructura sacramental de la Iglesia.

4. Las afirmaciones citadas del n. 21 sobre la consagración episcopal y aquí explicadas en sus consecuencias particulares, poseen una especial acentuación ecuménima también por lo siguiente: porque proceden de aquella fuente teológica, que es para la Ortodoxia, en cierto modo, la sustancia de la tradición, es decir, la tradición litúrgica. Esta precede temporalmente, en una visión histórica de la tradición, a la tradición conciliar, por lo demás tan altamente apreciada en la Ortodoxia; la motiva, la abarca en contenido y la integra en el cierre del sistema dogmático llevándola, en cierto modo, a su plenitud mediante el VII Concilio Ecuménico; puesto que ella también acerca a los creyentes la herencia conciliar, ante todo mediante la liturgia, a través de su explicación.

Las fuentes histórico-litúrgicas, así llamadas en las notas del n. 21, fuentes que son calificadas, una vez más expresamente en el mismo texto, como teológicamente fundamentales para la explicación del artículo, manifiestan una tradición, en lo fundamental, común a la Iglesia Católica y a la Ortodoxa. Puesto que estas fuentes deben ser válidas como criterios permanentes para la interpretación del artículo y con ello también pueden poner en claro una vez más expresamente los puntos designados como ecuménicamente significativos, sean presentadas las fuentes representativas en este sentido y también en este contexto.

IV.—LAS FUENTES LITURGICAS COMUNES DE LA TEOLOGIA DEL MINISTERIO

El n. 21 de la Constitución sobre la Iglesia se concreta en su referencia a la tradición litúrgica en los dos puntos ya citados. Ahora vamos a tratar de esclarecer sus consecuencias. A la afirmación «por la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» hay que añadir: «a ésta se la llama, tanto en el uso litúrgico de la Iglesia como en el lenguaje de los Santos Padres, el sumo sacerdocio, la totalidad del ministerio santo». Se remite en la nota a la *Traditio Apostolica* del presbítero romano Hipólito († 235) y al sacramentario de la ciudad de Roma.

La oración de Hipólito para consagrar al obispo ha sido considerada por la comisión postconciliar para la reforma litúrgica como

especialmente expresiva teológicamente e instauradora de nuevo en la praxis, en lugar de la oración del siglo v de la ciudad de Roma. De este modo tiene su lugar en el Pontifical Romano instaurado.

1. La epiclesis de la oración para la imposición de manos en la consagración del obispo, según la *Traditio Apostólica*, implora para el ordenando el espíritu de gobierno (πνεῦμα ἡγεμονικόν), esto es, el Espíritu que guía y que capacita para guiar, y establece con claridad que la fuerza de este Espíritu, que es implorado y que Dios concede al ordenando, no es otra que la del Espíritu de Cristo, «que Tú (Dios) has dado a Tu querido Hijo, el cual lo han concedido a sus Apóstoles, quienes han fundado la Iglesia en los distintos lugares»¹¹.

El texto de la consagración episcopal expresa el ministerio episcopal, que seguidamente se designa como el ejercicio del sumo sacerdocio, no sólo como el grado de primer rango del ministerio, sino que muestra a la vez que en este ministerio se concreta y se representa la sucesión apostólica de la Iglesia, la cual por su parte garantiza la continuidad de la Iglesia como «Un solo cuerpo y un solo espíritu» en Cristo (Cf. Ef 4, 4).

Hipólito no tiene reparos en hablar de un «sumo sacerdocio» del ministerio episcopal, pues este ministerio significa plenamente el sumo sacerdocio de Cristo mismo y estriba en la identidad de su Espíritu.

Así son descritas también en cristológica, pneumatológica y ecle-siológica transparencia las funciones del ministerio episcopal, para el que se suplica la gracia, a saber: «apacentar el rebaño santo de Dios, ejercer de modo irreprochable el sumo sacerdocio mientras te sirve a Ti día y noche» así como «presentar la ofrenda de la Santa Iglesia» (concretamente de la comunidad), para así incluir a la comunidad como cooferente en el sacrificio de Cristo; finalmente «perdonar los pecados en virtud del espíritu de sumo sacerdocio» y distribuir la participación en el ministerio eclesial.

Aquí se manifiesta la estructura sacramental de la Iglesia, incluso la del ministerio episcopal y la del poder de instrucción, magisterio y proclamación vinculados de forma inseparable al ministerio del obispo, abarcándolos de forma tal que el pensamiento de que el texto habla sólo de una transmisión y un ejercicio de las misiones sacerdotales concretas y el pensamiento de que se pudiera dar una suce-

11 Texto de la oración de ordenación: B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* (Münster 1963) 6-8. Para el significado del texto en el marco de la liturgia de ordenación de la Iglesia Antigua véase el trabajo citado en la nota 7; además: H.-J. Schulz, en KNA-ÖKI 1986, n. 8, pp. 5-9; n. 9, p. 5-11 (con respecto al tema ordenación en el diálogo católico-ortodoxo).

sión apostólica paralela, fuera y junto a la aquí descrita, contradiría por completo su sentido.

Más aún, en este texto se concreta con la máxima claridad lo que en el n. 21 se formula de la siguiente manera:

«Es cosa clara que con la imposición de manos y las palabras consacatorias se confiere la gracia del Espíritu Santo y se imprime el sagrado carácter, de tal manera que los obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, maestro, pastor y pontífice, y actúan en lugar suyo» (y esto, así se puede añadir, en indivisibilidad de las tres dimensiones de pastor, maestro y sacerdote, aunque en el ejercicio diario del episcopado permanece como perfectamente posible una circunscripción diferenciadora de acción individual).

De hecho se aduce pues, también a propósito de esto, una segunda vez la *Traditio Apostolica* de Hipólito como justificación del carácter tradicional de esta afirmación del Vaticano II.

Con razón se remite el n. 21 más adelante en esta cuestión a la tradición litúrgica en los ritos de Oriente y Occidente. Pues el punto de vista de Hipólito, que ciertamente es un testigo de la liturgia en suelo romano, lo es también de la tradición antioquena, en la cual está Hipólito igualmente, como también Justino antes de él, el mártir y el más importante testigo de la liturgia romana en el siglo II, cuya estructura, no por casualidad, se encuentra desarrollada y pervive en la anáfora siro-bizantina, mientras que la tradición posterior en suelo romano, de la nueva tradición resultante del Canon Romano abandona esa estructura en gran medida.

En Hipólito la oración de imposición de manos está estructuralmente formada de un modo totalmente análogo al de la plegaria eucarística: con la invocación a Dios, anámnesis, epiclesis y doxología. Una vez más no es casualidad que la tradición sirioantioquena, como se ve en las Constituciones Apostólicas del siglo IV, toma esta estructura y no hace más que desarrollar el texto de Hipólito, mientras que la liturgia siríaca de ordenación, de influjo alejandrino, toma el texto de Hipólito absolutamente en bloque. Se puede, por tanto, hablar en el más estricto sentido de la palabra de una oración consacatoria ecuménica de la tradición litúrgica de Oriente y Occidente.

2. Para comprender el alcance ecuménico de esta plegaria consacatoria es preciso conocer que el Ordo de Hipólito, además, no representa una novedad de principios del siglo III, sino que repre-

senta para Hipólito una parte indiscutible de la tradición de la Iglesia de los tiempos apostólicos.

El carácter arcaico del *Ordo* de Hipólito ha sido reconocido siempre por los historiadores de la Iglesia, incluso reformados. Es suficiente con referirse a Hans Lietzmann, quien en su libro *Messe und Herrenmahl* proclama enfáticamente: «Lo que está en la Eucaristía de Hipólito podría haber sido dicho también —con algunos cambios del prefacio cristológico— en tiempo del Apóstol Pablo en Corinto o en Efeso.

Para el *Ordo* de consagración de Hipólito poseemos ahora un indicio especial, que elementos decisivos del orden, como la imposición de manos colegial en la consagración del obispo y del presbítero, se remontan a una inquebrantable tradición de aquel tiempo, que es constatable en las cartas a Timoteo. La imposición de manos descrita en 1 Tim 4, 14, pervive en la consagración del obispo en la imposición de manos común de todos los obispos presentes y no es discutida por Hipólito, como tampoco lo es por la praxis ejercida muy antiguamente. En la ordenación del presbítero acentúa Hipólito, sin embargo, por su parte, que los presbíteros presentes realizan la imposición de manos juntamente con el obispo, por otra parte muestra que esta praxis, que el toma como recibida de antes, precisa para él una justificación teológica, a la vista de la teología del ministerio episcopal desarrollada desde Ignacio de Antioquía, la cual diferencia claramente éste del ministerio del presbítero, que sólo tiene una participación en el poder de gobernar del Obispo.

Por eso, en contra de su especial abstinencia en posteriores transmisiones de ritos recibidos, ahora, con respecto a la ordenación presbiteral, ofrece Hipólito una elocuente explicación, pues aquí la común imposición de manos del obispo y los presbíteros se debe interpretar de la siguiente manera: que sólo el obispo ordena realmente, mientras que la acción de los presbíteros representa sólo una «señal» y con ella sella (σφραγίζει) por su parte la acción el obispo; además, por otra parte, aclara que en esta imposición de manos es transmitido su propio orden presbiteral.

Aunque esta interpretación es, evidentemente, una reflexión teológica personal de Hipólito, parece que ésta se hace necesaria, pues el rito de la colegial imposición de manos en la ordenación del presbítero es un rito arcaico, que se ofrece en armonía con un nuevo nivel de conciencia. Así pues podemos reconstruir tres niveles de tradición en el rito de consagración de Hipólito, éstos nos son conocidos incluso en su orden sucesivo:

En la fase neotestamentaria, cuando todavía no hay ninguna gradación entre «episkopoi» y «presbíteroi», aunque los Apóstoles institúan a los presbítero-obispos dependientes de ellos, tienen lugar, según el testimonio de 1 Tim 4, 14 una *imposición colegial de manos* del apóstol juntamente con la comunidad de los más ancianos. La singular autoridad del apóstol no está amenazada por el peligro de que a partir del acto colegial pudiera llegarse a una confusión del ministerios de los Apóstoles y de los más ancianos. Al establecimiento de este *ordo* en los primitivos tiempos postapostólicos corresponde la dirección suprema de la Iglesia a los «episcopoi» locales, los cuales proceden del colegio de presbíteros y están sobre él. Es la fase conocida a través de las cartas de Ignacio. Cuando la teología del ministerio episcopal, entonces todavía exclusiva, destaca al obispo como el auténtico garante de la sucesión apostólica y la imagen-reflejo del sumo sacerdocio de Cristo, en diferenciación de los presbíteros, la imposición de manos colegial necesita de la interpretación que diferencie entre el obispo y el presbítero. Así Hipólito, precisamente por su reflexión adicional sobre la conveniencia de la imposición de manos colegial en la orientación del presbítero, permite reconocer cuán indiscutible y según la más antigua tradición son los demás elementos del rito de ordenación transmitidos por Hipólito como bien de la Tradición sin ninguna otra explicación.

Más allá del anclamiento en la más antigua tradición (que según el *Ordo* de Hipólito asegura a la ordenación episcopal su significatividad al mismo tiempo ecuménica) la concretización de impregnación litúrgica de la transmisión del ministerio pastoral, magisterial y sacerdotal remite a la estructura *sacramental* fundamental de la Iglesia misma. Cuanto más clara se refleja aquí la sacramentalidad de la Iglesia, tanto más claros se manifiestan sus sacramentos como realización esencial de la vida de la Iglesia. Todos estos aspectos coinciden en el fondo con la concepción ortodoxa de la Iglesia. A la vista de una comunidad así en lo fundamental, pierden valor de representatividad las divergencias que se refieren a la función especial petrina. De este modo el ministerio permanente de Pedro recibe la posibilidad de aclarar de nuevo la estructura apostólica comprensiva de la Iglesia en el interior del Colegio de los Obispos.

HANS-JOACHIM SCHULZ

SUMMARY

The theology of the episcopacy is one of the great conciliar themes. Does the Council draw closer to Orthodox theology, where episcopacy is a key element of its ecclesiology? Collegiality for the Orthodox means fundamentally «synodality», while for the Council it seems to mean the joint exercise of the pastoral ministry of the bishop with that of the Pope. How can one understand the ministry of the Pope in such a way that it does not harm the theology of the episcopacy? The teaching of the Council in *Lumen Gentium*, n. 21 is of key importance. The Council overcomes the shortcoming of medieval theology which saw the bishops' power of jurisdiction emanating from the Pope and not from sacramental ordination itself which had been silenced in Catholic theology practically until Pius XII. The liturgical sources have been of great service in the theological recuperation of the episcopacy, and Orthodox ecclesiology has contribute to its definitive recuperation, allowing a Catholic-Orthodox rapprochement.