

## EL MINISTERIO EPISCOPAL

### Reflexiones en torno al Documento del Grupo de Dombes (1976)

El grupo interconfesional católico-protestante de Dombes ha publicado a finales de 1976 un documento titulado *El ministerio episcopal. Reflexiones y proposiciones sobre el ministerio de vigilancia y de unidad en la Iglesia particular*<sup>1</sup>. El texto ha de considerarse como prolongación de los anteriores *¿Hacia una misma fe eucarística?* (1972) y *Para una reconciliación de los ministerios* (1973)<sup>2</sup>. Nos proponemos ofrecer las líneas maestras del documento así como una valoración del mismo.

1 Groupe de Dombes, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière* (Taizé-Communauté 1976 - Les Presses de Taizé) 86 pp.

2 *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants* (Taizé-Communauté 1972); *Pour une réconciliation des ministères. Elements d'accord entre catholiques et protestants* (Taizé-Communauté 1973), trad. cast. en *Diálogo Ecueménico* 9 (1974) 85-96.

*Estudios sobre los acuerdos:*

C. J. Dumont, 'Eucharistie et ministères', *Istina* 18 (1973) 155-207 (directe sobre el tema de los ministerios 181-207).

H. Vorgrimler, 'Das Priesterdokument der römischen Byschofsynode 1971 im ökumenischer Sicht', *Der priesterliche Dienst V. Amt und Ordination* (Quaestiones Disputatae 50; Friburgo 1973) 292-6.

Schütte, H., *Amt, Ordination und Sukzession* (Dusserldorf 1974) 383-9.

Garijo-Guembe, M. M., 'La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica. Problemática al respecto entre las teologías católica y protestante', *Miscelánea José Zunzunegui (1911-74)*, IV. *Estudios filosóficos y teológicos* (Victoriensia 38; Vitoria 1975) 125-96.

## I.—LECTURA DEL DOCUMENTO

Tras una introducción, el texto tiene una primera parte doctrinal a su vez dividida en dos partes, y una segunda parte en la que se hacen unas «proposiciones para una superación de las situaciones actuales», hechas separadamente por parte católica y por parte protestante. A continuación ofrecemos el esquema del documento.

### ESQUEMA

Introducción (nn. 1-8).

Parte 1ª: Reflexión doctrinal:

Introducción: la Iglesia particular (nn. 9, 10).

A. Lectura de los datos del N.T. y de la tradición primitiva.

- I. Jesucristo ministro de su Iglesia (nn. 11-14).
- II. El perfil de la *épiscopé* en el N.T. (nn. 15-17).
- III. El ministerio de la *épiscopé* y la comunidad en el N.T. (nn. 18-20).
- IV. El ministerio de la *épiscopé* y la colegialidad en el N.T. (nn. 21-23).
- V. El ministerio de la *épiscopé* después de la época de los Apóstoles (nn. 24-30).

B. Exposición teológica para hoy (n. 31).

- I. La Iglesia con su «obispo» en su relación a Cristo (nn. 32-41).
- II. Relación del «obispo» a la Iglesia particular (nn. 42-45).
- III. Relación del «obispo» a la Iglesia universal (nn. 46-49).
- V. Relación del «obispo» a la sociedad (nn. 50-52).
- V. Conclusión: El perfil del «obispo».

Parte 2ª: Proposiciones para una superación de las actuales situaciones (nn. 56-59).

A. Proposiciones para la Iglesia católica.

- I. Para un ejercicio más evangélico del ministerio del obispo (nn. 60-61).
- II. La corresponsabilidad con el pueblo de Dios en la Iglesia diocesana (nn. 62-64).
- III. La relación entre el obispo, sus colegas y los otros ministros (nn. 65-68).

B. Proposiciones para las Iglesias de la Reforma.

- I. Las orientaciones iniciales del protestantismo (nn. 69-71).
- II. Orientaciones propuestas (nn. 72-76).

Conclusión (nn. 77-80).

El documento va acompañado de un comentario *esencial para su intelección*. En él se nos indica por qué en la parte primera, la doctrinal, en la sección A se habla «de la *épiscopé* (ministerio)» y en la sección B del «obispo (el ministro)»<sup>3</sup>:

«Los desacuerdos actuales entre las Iglesias versan menos sobre el contenido esencial de la *épiscopé* que sobre su modo de ejercicio y sobre las instancias —personas o colegios— encargados de ejercerlo. Para contribuir a la solución de este desacuerdo, hay que partir de lo que nos es común (la *épiscopé* de los orígenes) para ir hacia los puntos de litigio (las instancias "episcopales" en las Iglesias actuales)» (pp. 61.2).

Las dos secciones tienen una correspondencia: A.1 con B.1 y A.3 con B.2. A.1 y A.2 son el punto de partida en orden a clarificar B.5 «el perfil del ministro», que es la conclusión de toda la sección B. La correspondencia entre A.4 y B.3 no es sino parcial (p. 62).

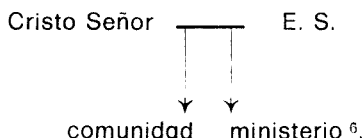
El texto hace ya al comienzo unas precisiones de vocabulario *Distingue entre épiscopé* (=«conjunto de la carga de vigilancia pastoral y de unidad») del «ministro a quien incumbe en prioridad esta carga» o sea el episkopos como «término del N.T.», por tanto, en su sentido neotestamentario, y consecuentemente «sin identificar necesariamente el ministro de que se trata con una u otra de sus realizaciones históricas (obispos, superintendentes, presidente...)» (p. 12, n. 1, nota 1). Como es *lógico*, según esta distinción, el obispo de las tradiciones católica, ortodoxa y otras próximas, debe ser distinguido del *episkopos* en su sentido neotestamentario.

### *Entronque con el documento de 1973.*

El documento de 1973 tomaba como elemento clave de análisis el concepto de sucesión apostólica ministerial e indicaba que «el carácter apostólico de la Iglesia comporta *dos aspectos indisociables*: ... [la] *sucesión apostólica de toda la Iglesia...* [y la] *sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor*» (nn. 9-11). Al hablar de esta doble sucesión apostólica —si bien pudiera criticarse el vocabulario «suce-

3 El documento distingue entre «*épiscopé*» y «*épiscope*». Líneas más abajo indicamos la distinción que establece entre ambos términos. En el esquema hemos traducido «*épiscope*», término clave en toda la primera parte, sección B. por «obispo».

sión apostólica de toda la Iglesia»<sup>4</sup>— se quería subrayar la relación de interdependencia entre la comunidad y el ministerio con relación a la única dependencia de Cristo, evitando los esquemas lineales «Cristo → ministerio → comunidad», esquema clásico en el catolicismo y la Ortodoxia, «Cristo → comunidad → ministerio» normal en el protestantismo y en el C.E.I. en un primer momento, para asumir el esquema triangular hoy normal en los medios ecuménicos<sup>5</sup>:



Tanto la comunidad como el ministerio dependen de «Cristo Señor y Servidor, ministro único de la Iglesia»<sup>7</sup>. Esta mutua interdependencia entre el ministerio y la comunidad no impedía al texto de 1973 indicar que el ministerio es «un enviado que ella [la comunidad] recibe de Cristo» (n. 21, cf. pp. 44.5) y que por tanto está a la vez en la comunidad y en frente de ella, según la expresión del acuerdo de Malta<sup>8</sup>. El ministerio pastoral, es para Dombes 1973, *signo* de la dependencia del Cuerpo para con su cabeza, y además signo *eficaz*, pues por la palabra y los sacramentos conduce a la comunidad cristiana a las fuentes de su vida, de su misión y de su unidad<sup>9</sup>.

El texto quería hallar una solución, como indica la parte protestante, a «la situación creada por la ruptura en el s. XVI» (n. 43): afirmando la sucesión apostólica del ministerio, al no tener obispos, esta función fue ejercida por pastores en con-

4 Críticas a este vocabulario las ha formulado A. M. Javierre, 'Unidad eclesial. Primer encuentro africano de Fe y Constitución', *Diálogo Ecuménico* 9 (1974) 498; 'Orientación en la doctrina clásica sobre la naturaleza de la sucesión apostólica', *Concilium* 34 (1968) 25.

5 Cf. Y. M. Congar, *Ministères et Communion ecclesiale* (Paris 1975) 38 y 19 ss.; E. Petersson, 'The two ways. Some Reflectoins on the Problem of Ministry within Faith and Order', *The Ecumenical Review* 17 (1965) 232-40.

6 Dombes 1973 (ed. cit. en nota 2) p. 43.

7 *Ibid.*, título del punto I de la parte primera (nn. 5-7).

8 'El evangelio y la Iglesia n. 50', *La Documentation Catholique*, n. 1621 (1972) 1076 = *Lutherische Rundschau* 1972/3.

9 L. c. en nota 6, pp. 44.5.

sonancia con ciertas líneas teológicas medievales<sup>10</sup>. Por ello, la parte protestante afirmaba que «están privados no de la sucesión apostólica sino de la plenitud del signo de esta sucesión» (n. 43 y pp. 42.3). La parte católica por su parte, indicaba que el signo normal de la sucesión ministerial es «la sucesión episcopal, indispensable en doctrina católica a la plenitud perfectamente significada del ministerio» (n. 40).

En Dombes 1976 n. 80, número conclusivo, se indica que «las reflexiones y proposiciones precedentes prolongan las que hicimos en 1973 y de las que permanecemos partidarios». Por ello es lógico que la impostación, que ofrezca el documento de 1973, cosa que ocurre en su Sección B, resulte elemento clave en nuestro documento de 1976. Así se indica que en las orientaciones iniciales del protestantismo «la transmisión fiel del evangelio importaba más que la continuidad en la cadena de ordenaciones». Por eso, «cuando un episcopado era conservado o restablecido, lo era en tanto que medio de gobierno y no en tanto que criterio de la verdadera Iglesia» (p. 75). Se reconoce que «la situación presente de las Iglesias de la Reforma permanece tributaria de esta opción inicial que deja en la sombra uno al menos de los tres componentes de la plena sucesión apostólica», «la continuidad de la transmisión de la carga ministerial», elemento que junto a «la fidelidad de la predicación apostólica» y «la conformidad de la vida al Evangelio y a las exigencias de la misión» son, según la tesis 2 de Dombes 1968, los tres componentes de la sucesión apostólica (pp. 75.6). Por ello nuestro documento establece:

«La afirmación unilateral de esta posición [“en la tradición luterano-reformada la sucesión apostólica está fundada sobre la conformidad al testimonio de los Apóstoles” (n. 69)] ha ocultado la legitimidad de la sucesión apostólica del ministro» (n. 70).

### *Líneas maestras del documento.*

La atención al esquema del documento en su parte primera titulada «Reflexión doctrinal» va a mostrar las líneas del documento.

10 M. Thurian, *Sacerdoce et Ministère* (Taizé 1970) 264; J. J. von Allmenn, *Ministerio sagrado* (Salamanca 1967) 37 (la cita corresponde al artículo 'Reflexión protestante sobre el ministerio' aparecido originalmente en *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 2 (1965) 1-25); 'Le ministère des anciens. Essai sur le problème du presbyterat en ecclésiologie réformée', *Verbum Caro* 18 (1964) 222 ss.

Una primera parte (A) consiste en la «lectura de los datos del N.T. y de la tradición primitiva». Se comienza por afirmar que «Jesucristo es el ministerio de su Iglesia» (A.1) como en Dombes 1973 («Cristo Señor y Señor, ministro único de su Iglesia», 1<sup>o</sup>.1), con relación al cual están en dependencia el ministerio pastoral y la comunidad. A continuación se describe la *épiscopé* tal cual aparece en el N.T. (A.2): «el ministerio de la *épiscopé* se ejerce en continuidad con Cristo... y con los Apóstoles» (n. 16). A este ministerio, según los datos del Nuevo Testamento, corresponde: conducir a la comunidad, velar sobre ella y exhortarla (Hech. 20, 28-31), censurarla (1 Cor. 5, 3-5), la transmisión y guarda del depósito (Tit. 2, 1.7-8; 2 Tim. 1, 14 y 2, 2), el discernimiento de los carismas (1 Petr. 4, 10). El punto tercero (A.3) habla de la relación entre el ministerio de la *épiscopé* y la comunidad. Aquí se contenta con indicar que «los ministros son llamados a suscitar la libertad y la responsabilidad de sus hermanos (cf. Hech. 15, 28)» (n. 18) y que la comunidad es exhortada a obedecer a Dios, a Cristo y a aquéllos que El envía (Mt. 10, 40) (n. 20). No se dice aquí nada *explicite* de la mutua interdependencia de la comunidad y del ministerio como se decía en Dombes 1973, pero se supone, y en otro lugar, como veremos, se hace referencia explícita al tema de la mutua interdependencia (nn. 34.42). La *épiscopé*, dice el comentario, no es un poder de dominación sino una forma de servicio liberador. El aspecto institucional, que aquí se bosqueja, se añade, es en un contexto carismático. Por eso se afirma que 1 Cor. 12 y 14 no son los únicos textos del N.T. sobre los carismas y que Pablo trata de disciplinar la vida carismática de Corinto más que erigirla en modelo universal. Al fin y al cabo los ministerios que comienzan a organizarse en el N.T. son comprendidos y presentados como dones del Espíritu (n. 58).

El punto cuarto (A.4) habla de la colegialidad en el ministerio de la *épiscopé* según el N.T. Por colegio se entiende la existencia «en el marco de la Iglesia particular, de un grupo de ministros, eventualmente diferentes, participando solidariamente de las mismas responsabilidades. Un colegio comporta normalmente una presidencia que asegura la unidad» (n. 1, p. 13, nota 1). La colegialidad ministerial es descrita según los datos del N.T. a dos niveles: en el seno de la Iglesia particular y en la interrelación de las diversas Iglesias particulares (n. 21). Pero en el seno de esa colegialidad de iguales «vero-

símilmente uno de entre ellos fue designado para presidir este colegio» (n. 21). Y se habla de «presidencia personalizada a diversos niveles de la Iglesia» como en el caso de Santiago para Jerusalén, de Pablo con relación a sus colaboradores «teniendo una autoridad pastoral personal sobre las Iglesias que fundó» y como en el caso de Tito y Timoteo según las cartas pastorales (n. 22).

En este contexto se coloca el número 23, *número clave* de la exposición de nuestro texto.

«En el momento en que el N.T. esboza el ministerio de la *épiscopé*, los escritos apostólicos no son definidos como Escritura más que lo que la *épiscopé* lo es como ministerio. Con todo, son Iglesias presididas por obispos las que poco a poco han recibido el canon de las Escrituras. Decir esto es reconocer que las Iglesias que se han referido definitivamente a la Escritura estimaban que ésta fundaba el ministerio de sus obispos» (n. 23).

Se subraya, pues, el vínculo histórico entre la fijación del canon de las Escrituras y el de la organización episcopal de la Iglesia. «Escritura e Iglesia se conservan así la una a la otra» (p. 59). Lo neurálgico de esta afirmación es subrayado por el comentario, indicando que no puede haber contradicción en el hecho de que hayan aceptado como inspirados un grupo de libros que «hubieran contradicho a lo que ellas tenían como la estructura recibida por ellas de los Apóstoles de Cristo» (pp. 59.60). Y «en este vínculo entre la fijación del canon bíblico y la fijación de la estructura episcopal se precisa la dialéctica entre *autoridad* y *sumisión*».

«El equilibrio y la paradoja de esta dialéctica surge del hecho que la sumisión a las Escrituras va a comportar una autoridad para su conservación y su interpretación» (p. 60).

*Nos parece que este número 23, del que el comentario dice que es «particularmente importante y cuidado» (p. 59), cuya idea y matización, por otro lado, no es nueva en el planteamiento ecuménico<sup>11</sup>, sitúa de modo admirable el problema y la solución del tema del episcopado.*

11 Ya A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church* (Londres 1963) 63, escribía acertadísimo: «El canon de las Escrituras y el Episcopado son desarrollos, y sería completamente arbitrario tomar uno de ellos y tenerlo por esencial, rechazando o ignorando el otro. Sería más razonable ver en uno y otro, por su estrecha conexión y su lugar en la vida del Cuerpo único, la expresión de la Palabra de Dios».

Tras este punto se pasa a describir «el ministerio de la *épiscopé* después de la época de los Apóstoles» (A.5). Se comienza por indicar en el n. 24 que los datos del N.T. presentan a los Apóstoles estableciendo presbíteros-obispos en las Iglesias (Hech. 14, 23; Tit. 1, 5-7) a los que confían la tradición de la enseñanza evangélica (1 Tim. 1, 3-7; 2 Tim. 4, 1-5). A estos hombres, una vez desaparecidos los Apóstoles, se les considera como guardianes de la tradición apostólica y se les reconoce una autoridad de decisión. Más aún, «el episcopado ejercido por una persona se generaliza en el curso del siglo segundo y pasará a ser pronto una regla para todas las Iglesias» (n. 25).

En los nn. 26-30 se nos indica que el ministerio de la *épiscopé* ha sido objeto en los primeros documentos extraneotestamentarios, que poseemos al respecto, de una triple reflexión teológica:

a) «*teología de la misión*: considera que el envío de Cristo por su Padre es el imperativo referencia de quienes, o de quien, ejercen este ministerio» (1ª Clem. 42, 2. 44, 3; Ignacio. *Ad Ephesios*, 6, 1).

b) «*teología tipológica*: considera a la Iglesia como imagen de aquellos a los que Jesús ha agrupado en torno a él para mantenerlos en la unidad». Los presbíteros son imagen de los Apóstoles y el *episkopos* imagen de Cristo o del Padre: Ignacio, *Ad Trallanos* 3, 1. Y se añade que Ignacio no concentra todo el ministerio sobre el solo *episkopos*.

c) *teología de la sucesión* indicada por la 1ª Clem. 44, 2 e Ireneo, *Adversus Haerexes* III, 2, 2. IV, 26, 2.

Todas «estas tres teologías manifiestan una convergencia hacia un ministerio de la *épiscopé* ejercido por una persona y considerada como un don de Dios a su Iglesia, pero que en nada destruye la colegialidad [en la *épiscopé*] atestiguada anteriormente» (n. 30).

La exposición doctrinal tiene una segunda parte (B) titulada «Exposición teológica para hoy». Puede extrañar el por qué de esta segunda sección. Como ya indicamos *supra* la razón de esta sección, según el documento, radica en que a juicio del mismo los desacuerdos actuales versan menos sobre el contenido de la *épiscopé* que sobre el modo de su ejercicio y las instancias —personas o colegios— encargadas de ejercicio (pp. 61.2). Ya al comienzo de esta sección se nos indica la impostación de esta sección:



«Ser fiel a la intención de Cristo consiste en respetar esta estructura sin tratar de sacar del N.T. un modelo de organización única y normativa. A fortiori, no hemos de erigir en norma ciertas posiciones confesionales que resultan de contingencias históricas» (n. 31).

Habremos de volver sobre este punto en nuestras reflexiones críticas. Ahora vamos a indicar el contenido y desarrollo de esta sección. Se comienza por indicar la relación del ministerio a Jesucristo, o mejor de «la Iglesia con su ministerio en relación a Cristo» tal cual reza el título (B.1). Por eso «para eliminar de golpe la impresión que la relación del ministerio a Cristo se mantiene por sí misma, independientemente de toda relación a la Iglesia, se ha introducido el término Iglesia en el mismo título» (p. 63). Se trata de colocar al ministerio en el conjunto de carismas que aseguran el crecimiento de la Iglesia. En el n. 34 se recuerda brevemente la idea del texto de Dombes 1973 (cap. IV, nn. 20-24) de la interdependencia del ministro y de la comunidad en su relación a Cristo, elemento que vuelve a aparecer en el n. 42 (B.2).

Bajo esta perspectiva general la sección B.1 desarrolla las siguientes ideas. *Primera*: «El obispo y los presbíteros viven la misma realidad ministerial y sacramental», existiendo, eso sí, una distinción de funciones: el primero ejerce el ministerio pastoral de presidencia; los otros ejercen el mismo ministerio, pero en comunión con su obispo y en el reconocimiento de su autoridad (n. 33). La relación entre los ministros —obispo y presbíteros— *debe ser colegial*, ya que el ministerio de presidencia no constituye ni una dominación ni un monopolio de todas las cargas o funciones en la Iglesia (n. 43). *Segunda*: El ministerio pastoral asegura y significa la dependencia de la Iglesia hacia Cristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad (Dombes 1973, n. 20). Esto es lo que significa el ministerio del obispo (n. 34). Su autoridad se ejerce no sólo sobre el conjunto de los fieles sino también sobre los otros ministros (n. 39) y se funda sobre la de Cristo servidor de su Iglesia (n. 39). En otras palabras, no tiene su función «en razón de una simple disposición jurídica» sino que «tiene su ministerio de Cristo y por El es consagrado en su nueva carga» (n. 41). Siendo el ministerio del obispo «servicio de Cristo en el poder del Espíritu» (Dombes 1959, n. 3), o sea don del Espíritu, su autoridad es de orden carismático. No debe apagar los otros carismas, si bien le corresponde el reconocimiento

de los otros carismas (n. 40) y «ejerce una autoridad reguladora en la interpretación del mensaje evangélico» (n. 35). En consecuencia la comunidad debe reconocer el carisma de la autoridad episcopal y favorecer su ejercicio (n. 40).

*La relación entre el ministerio episcopal, por un lado, y los otros ministerios, así como la de aquél (en su colegialidad con éstos) y la comunidad debe entenderse bajo la perspectiva ya indicada de la mutua interdependencia con relación a Cristo.* Esto no impide que del ministerio episcopal se afirme que, sometido a la Escritura, «guarda el depósito de la fe consignado en la Escritura» y que «ejerce una autoridad reguladora en la interpretación del mensaje evangélico» (n. 35).

*Tercera:* el documento se preocupa de indicar el lugar del ministerio episcopal en la sucesión apostólica:

- «La sucesión del ministerio apostólico se realiza principalmente en la sucesión episcopal» (n. 38).
- «La autoridad ministerial del obispo... como tal "forma parte del ser mismo de la Iglesia" (Dombes 1959, n. 4a)» (n. 39).

Y esto porque «los obispos son herederos de la parte transmisible del ministerio de los Apóstoles» (n. 38). Así «en el conjunto del colegio episcopal... se expresa la sucesión ministerial del colegio original y simbólico de los Doce» (n. 36).

Tras esta exposición fundamental el documento pasa a describir la relación del obispo a la Iglesia particular (B.2) a la Iglesia universal (B.3) y a la sociedad (B.4). Nos detenemos en los dos primeros puntos.

Como quiera que «el ministerio episcopal se ejerce, como había dicho Dombes 1973, n. 22, 'en la dependencia recíproca de la comunidad y del ministerio'» el documento establece que «no hay obispo sin comunidad» y que «tampoco hay comunidad sin obispo». Lo primero, porque el obispo debe estar al servicio de la comunidad, convocándola a la celebración eucarística y al cumplimiento de su misión en el mundo. Y lo segundo, porque la comunidad no se mantiene como tal sin acoger a su obispo obediente y libremente como enviado del Señor (n. 42).

La interdependencia del obispo y de la comunidad muestra que la Iglesia tiene por único soberano a Jesucristo. La sumisión del obispo a Cristo se traduce en sus relaciones

colegiales con los otros ministros, así como en su relación con el conjunto de la Iglesia (n. 43).

A continuación se saca la consecuencia de esta única soberanía de Cristo sobre su Iglesia en orden a la intelección del ser de ésta. Su organización social, su carácter institucional tiene que evitar el peligro de que «sus formas de gobierno no sean sino la traducción de una soberanía humana» (n. 44), sea la del pueblo, la de un monarca o la de una oligarquía, y tiene que ser el reflejo de la soberanía del Cristo resucitado. Y esto lo será cuando su organización permita que se dé «la acogida de los dones del Espíritu, la apertura a la soberanía de Cristo y la adoración filial del Padre» (n. 44). De esta forma la estructura ministerial de la Iglesia ejercerá la finalidad para la que existe:

«expresar que toda autoridad en ella es don recibido, embajada e intendencia en nombre de Cristo. Traduce en la vida de la Iglesia que el hombre es salvado por la gracia de Cristo, según el Evangelio de la justificación por la fe» (n. 45).

Se trata de esta forma de afirmar —atendiendo a la dialéctica protestante entre fe y obras— que «la acogida del ministro no constituye una *obra*, que asegure por sí misma la salvación, sino una expresión práctica de la fe en Cristo Señor y Salvador, fe por la que se *recibe* de El la salvación» (p. 66).

La sección B.3 que trata de la relación del obispo para con la Iglesia universal es tratada, a juicio del comentario (p. 66) de forma teórica y muy sucinta. Se comienza hablando de la colegialidad del ministerio eclesial, de la que, como hemos visto, trata ampliamente la sección B.1. Esta colegialidad no se sitúa tan sólo a nivel de la Iglesia particular entre sus diversos ministros, sino también a nivel de la Iglesia universal «en el colegio episcopal que asegura y significa la comunión entre las Iglesias particulares» (n. 46). Se trata con ello de evitar que la Iglesia particular se cierre sobre ella misma (p. 67).

A continuación se indica el sentido y el funcionamiento del colegio episcopal universal. Dado que los obispos permanecen en interdependencia con sus comunidades, «la comunión de los obispos entre ellos tiene su fundamento en la comunión de las Iglesias en las que y para las que reciben su ministerio». Y «la comunión de los obispos... expresa la catolicidad hecha de la diversidad de las Iglesias particulares» (n. 47).

El n. 48 evoca los momentos privilegiados de la vida colegial del cuerpo eclesial: los sínodos y los concilios. Los obispos deben comunicar entre sí para verificar y profundizar su unanimidad y la de sus Iglesias en la confesión de la verdadera fe y poder así cada uno «decir en su Iglesia particular la fe de toda la Iglesia». El comentario hace una precisión importante:

«La verdadera fe no "desciende" de los obispos hacia el pueblo cristiano, lo mismo que no "sube" de éste hacia aquéllos. Ella es la razón de ser y la gracia que Dios da a la Iglesia reunida, incluyendo a los que la reúnen, en particular sus obispos» (n.69).

La primera postura ha sido típica muchas veces de la teología manualística católica, que hablaba de que la infalibilidad tan sólo corresponde al pueblo de Dios en cuanto que escucha a la Iglesia docente<sup>12</sup>. A la misma hora de redactar la *Lumen Gentium* se argüía desde esta posición contra el actual n. 12a, diciendo que «sensus fidei efficitur per magisterium et passive accipitur a fidelibus»<sup>13</sup>. La otra postura ha sido típica del protestantismo.

Esta segunda sección de la reflexión doctrinal se concluye por una descripción del perfil del obispo (B.5):

«El obispo es por tanto un hombre que anima la vida del pueblo de Dios, vela por el nacimiento y el desarrollo armonioso de las diversas comunidades, y hace posible el desarrollo de los carismas que son dados a cada bautizado» (n. 53).

«El obispo es un hombre que asegura la convergencia hacia Cristo de todos los ministerios y fuera del cual estos ministerios corren el riesgo de dispersar a la Iglesia en vez de reunirla y de edificarla en la unidad y en la paz» (n. 54).

«El obispo es un hombre encargado de contribuir al mantenimiento de la identidad de la Iglesia entre Pentecostés y la Parusía, lo que hace de él un elemento constitutivo de la tradición de la Iglesia» (n. 55).

12 Así, vgr. L. Lercher, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, vol. I, ed. 5, n. 478: «infallibilis est ecclesia per magisterium». Cf. Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) 349 ss., quien refiere que esta postura no era aceptada ni por Scheeben ni por Bainwel. Congar se distanciaba acertadamente de la postura tradicional de los manuales. Véase mi artículo 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la «Mysterium Ecclesiae»', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 465-7.498 ss.

13 *Schema Constitutionis «De Ecclesia»* (Vaticano 1964) 46.

## II.—REFLEXIONES VALORATIVAS

Pretendemos tan sólo fijarnos en los puntos nucleares del documento.

### 1. Revalorización del ministerio episcopal.

El documento en su sección doctrinal (A) parte de una lectura de los datos del N.T. y de la tradición primitiva. Creemos que su impostación es exacta. A nuestro entender el número 23 es la clave para la solución del problema visto desde su perspectiva histórica: *la Iglesia que nos dice que ciertos libros y no otros pertenecen al canon —proceso datable a partir de la segunda mitad del siglo II— es la que considera de su ser la estructura episcopal*. Este hecho es innegable. Aquí creemos que está la clave teológica del establecimiento del episcopado y, si se quiere, de la valoración del «surgimiento» del episcopado.

Por el estado actual de las fuentes no podemos concretar según qué modalidades se ha efectuado el paso de la función propiamente apostólica a la función episcopal, cuál la conocemos desde el siglo segundo<sup>14</sup>. Ha habido una lenta evolución que ha durado casi un siglo en la estructuración de la organización eclesiástica. De esta evolución «los escritos del N.T. no representan sino la etapa inicial»<sup>15</sup>. Por la documentación que tenemos el esquema *lineal* en cuanto esquema *histórico* «Cristo → Apóstoles → Obispos» no es justificable como universal. Argüir de ahí contra la sucesión ministerial episcopal es algo que «no se sostiene sino en la perspectiva de una Iglesia fixista, donde nada esencial habría de desarrollarse, o, donde los solos desarrollos legítimos deberían estar acabados no sólo en el interior del N.T. sino desde los primeros estratos de éste»<sup>16</sup>. Una metodología de la *sola Scriptura* re-

14 Vide L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 393; el mismo, 'Ministère ecclésiastique et succession apostolique', NRT 95 (1973) 243-7 (el artículo es muy importante, dado que pone muy bien de relieve la trama y el nervio argumentativo de muchas dificultades contra la intelección de la sucesión apostólica ministerial); M. M. Garijo-Guembe, 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231 (directe 182-90).

15 Expresión de P. Benoit, 'Les origines apostoliques de l'episcopat selon le N.T.', en H. Bouëssé (ed.), *L'Evêque dans l'Eglise du Christ* (Paris 1963) 15.

16 Sic. L. Bouyer, *art. cit.* en nota 13, 243.7. Cf. también B. Sesboué,

sulta fatal en este campo<sup>17</sup>. Como ya se ha notado la dogmática católica deberá trabajar con un concepto de 'jus divinum' aplicado al episcopado mucho más amplia y elástica<sup>18</sup>.

Con el contenido del n. 23 el Documento de Dombes 1976 se sitúa en una perspectiva que rompe la discusión tradicional entre la teología y dogmática católica y la protestante. No es de extrañar que este *dato clave* y *neurálgico* en la revalorización de la comprensión del ministerio episcopal conduzca al documento a establecer que «la autoridad ministerial del obispo como tal forma parte del ser mismo de la Iglesia» (n. 39) y que «la sucesión del ministerio apostólico se realiza principalmente en la sucesión episcopal» (n. 38), *afirmaciones éstas que son nucleares en una concepción católica del ministerio*.

En Dombes 1973 la parte protestante indicaba que «están privados no de la sucesión apostólica sino de la plenitud del signo de esta sucesión» (n. 43). Aquí se reconoce que la situación actual de las Iglesias de la Reforma permanece tributaria de la opción inicial de los Reformadores «que deja en la sombra uno al menos de los tres componentes de la plena sucesión apostólica» (n. 75). Con las afirmaciones establecidas por Dombes se precisa adecuadamente lo que se entiende por carecer de la plenitud del signo de la sucesión apostólica<sup>19</sup>.

'Ministères et Structure de l'Eglise. Réflexion théologique à partir du Nouveau Testament', J. Delorme (dir.), *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris 1974) 347-417 (directe 354-8 sobre «la implicación mutua del N.T. y de la Iglesia: la Tradición»; 415: «la trilogía tradicional: obispo, sacerdote, diácono constituye una cristalización y una determinación de funciones que supera el testimonio del N.T., aunque éste muestra diversas piedras de espera»); H. Denis, 'Episcopat, presbytérat, diaconat', *ibid.*, 470-4 (en p. 472 indica que «la mutación esencial y decisiva entre episcopado y presbiterado no se sitúa en el tiempo de la constitución del N.T. *Aparece después*». El subrayado es mío).

17 Lo han indicado acertadamente B. Dupuy, '¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?', *Concilium* 34 (1968) 88; Y. Marie Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15; Paris 1970) 200 = *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1974) 563.

18 Sic. Congar, *ibid.*, 184 (549) siguiendo el estudio de K. Rahner, 'Sobre el concepto de «jus divinum» en su comprensión católica', *Escritos de Teología*, vol. V (Madrid 1964) 247-75. Cf. mi estudio 'Estructura eclesiológica del documento «La Autoridad en la Iglesia» (Venecia 1976). Perspectivas y problemas', *Diálogo Ecueménico* 12 (1977) 220-252 ss.

19 Es importante comparar todo el problema de la sucesión apostólica en el documento sobre el ministerio de Fe y Constitución, *La réconciliation des Eglises. Baptême, Eucharistie, Ministère* (Taizé 1974) 64-9 (II. La sucesión apostolique, nn. 27-37) = *Diálogo Ecueménico* 10 (1975) 385-8 (hay tirada

## 2. A propósito del significado del ministerio episcopal.

El documento sitúa al ministerio episcopal desde cuatro perspectivas dignas de tener en cuenta:

- 1ª) bajo la perspectiva de la interdependencia entre el ministerio y la comunidad con relación a la soberanía de Cristo, tal como lo hacía Dombes 1973, y que conducía a éste a hablar de sucesión apostólica de toda la Iglesia y sucesión apostólica del ministerio.
- 2ª) en perspectiva de *función* para la Iglesia, situando al ministerio *en frente* de la comunidad.
- 3ª) en vinculación de colegialidad para con el ministerio presbiteral.
- 4ª) en perspectiva de la colegialidad de las diversas Iglesias particulares.

Las dos primeras perspectivas plantean el problema de la relación entre el ministerio y la comunidad. Aquí radica uno de los problemas claves en los debates sobre el ministerio. El documento de Malta indica que el ministerio está a la vez «enfrente (*gegenüber*) de la comunidad y en (*in*) la comunidad»<sup>20</sup>. De la teología ortodoxa se pueden sacar múltiples testimonios para esta dialéctica del *enfrente a* la comunidad y *en* la comunidad<sup>21</sup>.

Dombes 1973 ponía de relieve esto al indicar que «la dependencia recíproca de la comunidad y del ministro», indica, por un lado, que «la Iglesia no es dueña de la Palabra y de los Sacramentos» y «que el ministro por su lado no existe por sí mismo y para sí mismo, ni puede disponer a su agrado del pueblo cristiano» (n. 22). Dombes 1976 resume, como hemos indicado, la posición del documento de 1973, estableciendo además, por un lado, la autoridad doctrinal del obispo y, por

aparte del documento). A subrayar los nn. 34-36 donde se indican las tres posiciones actuales sobre el ministerio episcopal, en línea de modificación de posturas reconocidas en el pasado (n. 33).

20 'El evangelio y la Iglesia', n. 50, *La Documentation Catholique*, n. 1621 (1972) 1076.

21 Pueden verse nuestros artículos 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 438-63; 'Naturaleza del ministerio sacerdotal. Perspectivas teológicas', *Seminarios* nn. 57-58 (1975) 349-77 (directe 351-60) = *El ministerio en el diálogo interconfesional. Estudios y documentos* (Salamanca 1976) (las mismas páginas). Este último para la problemática en general.

otro, que «la verdadera fe no 'desciende' de los obispos hacia el pueblo cristiano» (p. 69). Sitúa de esta forma la relación entre el ministerio episcopal y la comunidad *en una tensión dialéctica*. Se puede añadir que coloca al ministerio en relación de 'colegialidad' (su vocabulario es «interdependencia») con la comunidad.

Tocamos aquí el núcleo neurálgico de la eclesiología en cuanto a la relación ministerio (jerárquico) - comunidad. La perspectiva de la teología católica —al menos de una serie de autores fundamentales y de nota— y por supuesto a nuestro entender de acuerdo y en lógica con las líneas desarrolladas por el Vaticano II puede concentrarse en dos puntos:

- 1º) Siendo «toda la Iglesia el sujeto auténtico y primario de la misión eclesial» «*el individuo* —ya sea papa, obispo, sacerdote o laico— *sólo puede actuar en comunión con el todo y como órgano del conjunto*»<sup>22</sup>.
- 2º) Al ministerio jerárquico le corresponde una función magisterial y autoritativa con relación a la fe que debe profesar la Iglesia, es discernidor de carismas y representa el ministerio de Cristo cabeza de la Iglesia, estando como tal *ante* la comunidad<sup>23</sup>.

22 W. Kasper, 'Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal', *Concilium* n. 43 (1969) 379. El subrayado es mío.

23 Los dos puntos son centrales hoy en orden a una eclesiología católica. Personalmente los he desarrollado en mi artículo 'Estructura eclesiológica del documento «La Autoridad en la Iglesia» (Venecia 1976). Perspectivas y problemática', *Diálogo Ecueménico* 12 (1977) 207-66 (directe 222 ss.). Del Vaticano II hay que subrayar los textos *Lumen Gentium* n. 12 releído con las actas; *Dei Verbum* n. 8 y *Apostolicam Actuositatem* n. 2.

Como *bibliografía más fundamental* desde un punto de vista sistemático subrayo Y. M. Congar, *Jaïones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) 332-52 (dialoga con el concepto de 'sobornost' desarrollado por la eclesiología de Khomiakov, y muestra que el reducir la infalibilidad del pueblo de Dios meramente a aceptar pasivamente la enseñanza del magisterio no es la doctrina 'tradicional' de la teología católica, por más que así había sido presentada en los manuales muchas veces a partir del Vaticano I); el mismo, *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) 197-9; G. Dejalfove, 'Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae', *Saiesianum* 24 (1962) 283-95 = *De doctrina Concilii Vaticani primi* (Vaticano 1971) 506-20; G. Thils, *L'infailibilité au peuple chrétien «in credendo»*. *Notes de théologie posttridentine* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 21; Paris-Lovaina 1963) (estudio en el que se basó la redacción del texto de *Lumen Gentium* n. 12); A. Antón, 'La comunidad creyente portadora de la revelación', en L. Alonso-Schökel (ed.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina Revelación* (Madrid 1969) 311-64 (directe 334.5.345.52); el mismo, *Primado y*



*Ambos puntos son a mi entender esenciales en la ecle-siología católica.* El primero ha sido muchas veces lamentablemente olvidado en la teología manualística posterior al Vaticano I. Quien se sitúe en la perspectiva que indicamos, creemos que no tendrá inconveniente en reconocer que el documento de Dombes 1976 se coloca claramente —por encima de algún matiz que pudiera exigir una especial precisión con relación a alguna expresión particular— en línea concorde con la teología católica.

El documento considera acertadamente «inadecuada» «la vieja oposición entre carisma e institución», dado que, por un lado, «Pablo trata más bien de disciplinar la vida carismática de Corinto que de erigirla en modelo universal» y, por otro lado «para el N.T. los ministerios, que comienzan a organizarse son ellos mismos comprendidos como dones del Espíritu, aunque tienen una andadura bastante institucionalizada» (p. 58). Se trata con estas palabras de justificar el carácter «institucional» del ministerio, y su dimensión de autoridad. En consecuencia corresponderá al ministerio *discernir, autenticar y orientar* los carismas a la unidad del cuerpo de Cristo (n. 40). La relación entre ministerio y comunidad viene expresada de forma adecuada al escribir:

«[La autoridad del obispo] debe guardarse de sofocar los otros carismas; recíprocamente, la comunidad cristiana debe reconocer el carisma de la autoridad episcopal y favorecer su ejercicio» (n. 40).

El documento va insertando en diversos momentos expresiones sobre la dimensión de autoridad que corresponde al ministerio episcopal. De forma muy apropiada inserta el comentario el problema de la autoridad a partir de la conexión entre la fijación del canon y la organización episcopal de la Iglesia:

«Otro aspecto a subrayar en el vínculo entre la fijación del canon bíblico y la fijación de la estructura episcopal es la dialéctica entre *autoridad y sumisión* que se precisa en ese caso» (p. 60).

*Colegialidad* (Madrid 1970) 32-79 (con muy buena bibliografía); y mis artículos 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la «Mysterium Ecclesiae»', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 498-509; 'Estructura eclesiológica del documento «La Autoridad en la Iglesia». Perspectivas y problemas', *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 207-66 (en ambos artículos se ofrece una bibliografía más amplia).

Y esto porque al constituirse el canon, la Iglesia va a precisar «expresar su sumisión a la Palabra de Dios atestiguada de forma normativa en los escritos apostólicos». O dicho de otra forma: «la sumisión a las Escrituras va a comportar una autoridad para su conservación e interpretación» (p. 60). El documento ha hallado de esta forma —en consonancia con los textos de las Pastorales que se citan en los nn. 17 y 24: 1 Tim. 1, 3-7; 2 Tim. 1, 14-2, 2. 4, 1-5; Tit. 2, 1.7-8— un modo de objetivar que la comunidad toda, incluyendo al ministerio jerárquico, está bajo la Palabra y que, sin embargo, en el seno de la Iglesia cabe un órgano de conservación e interpretación de la Escritura. El número 35 es fundamental al respecto. Es el problema de la autoridad magisterial, punto de fricción desde la época de la Reforma, y al que el documento que comentamos da una bonita solución, sin por ello agotar el tema, sino indicando la posibilidad de un ulterior documento (p. 81).

La *tercera perspectiva* a que hacíamos referencia al comienzo de este punto es tocante a la colegialidad ministerial. El documento usa el término colegio como elemento básico en orden a expresar «un grupo de ministros, eventualmente diferentes, que participan solidariamente de las mismas responsabilidades». Se toma en un sentido más amplio que en el Vaticano II y se añade que «un colegio comporta normalmente una presidencia que asegura la unidad» (p. 12, n. 1, nota 1). El documento subraya en diversos lugares la dimensión colegial del ministerio en el seno de una misma Iglesia (*sic* nn. 21.43), añadiendo que ya en el N.T. se asocia al ejercicio colegial de la *épiscopé* la *presidencia personalizada* (n. 22). Por ello en el n. 43 se indica que «a una Iglesia o a un conjunto de comunidades, teniendo realmente vínculos vitales, no puede faltar una presidencia, signo e instrumento de su unidad dada por Cristo».

La distinción de funciones, se nos dice en el n. 33, es correlativa a la diferencia tradicional atestiguada en la ordenación. Y de los presbíteros añade que «ejercen el mismo ministerio en el cuadro de las Iglesias particulares en comunión con su obispo y en el reconocimiento de su autoridad» (n. 33). Se da así una pauta teológica de su diferenciación y se deja

de lado el problema de la diferencia entre episcopado y presbiterado <sup>24</sup>.

Por último, la *cuarta perspectiva*, habla del episcopado en la perspectiva de la colegialidad de las Iglesias particulares. El documento habla de la colegialidad episcopal (nn. 36.46) indicando que la sucesión ministerial es sucesión del colegio original de los doce (n. 36) en cuanto que «los obispos son herederos de la parte transmisible del ministerio de los Apóstoles» (n. 38). La expresión, tradicional en la dogma católica, supone un claro avance con relación a tesis como la de O. Cullmann <sup>25</sup>. La impostación del texto supone un acuerdo con las tesis tradicionales en el Catolicismo y la Ortodoxia. La perspectiva desde la que se considera la colegialidad episcopal es acertada y nos la describe así el comentario:

«Los obispos no forman una oligarquía dominadora de la Iglesia. Colegial como individualmente, permanecen en interdependencia con la comunidad cristiana. La *comunión* entre ellos es inseparable de la que une a las Iglesias particulares de las que ellos tienen el encargo» (p. 67).

Del colegio episcopal se dice, por un lado, que «asegura y significa la comunión entre las Iglesias particulares» (n. 46) y, por otro, que «la comunión de los obispos tiene su fundamento en la comunión de las Iglesias» (n. 47). *Está presente a nuestro entender un punto clave de la eclesiología de los primeros siglos*: la eclesiología la Iglesia local donde la Iglesia es vista como conciliaridad de Iglesias locales <sup>26</sup>. Según los datos de la tradición, el obispo es ordenado para presidir una Iglesia local, pero, como quiera que una Iglesia local no puede estar cerrada en sí misma, la *sollicitudo* de un obispo y de

24 Cf. sobre el problema B. Dupuy, '¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?', *Concilium* n. 34 (1968) 81-94.

25 *Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr* (Neuchâtel-Paris 1952) 197: «Ancianos y obispos toman el lugar de los apóstoles y pueden ser llamados sus sucesores, aunque esta expresión dé lugar a equívocos. Lo que no puede ser olvidado ni un instante es que se hallan bajo un plano distinto y que absolutamente no pueden ser denominados sucesores en el sentido de 'proseguidores de la función apostólica'. Son sucesores en sentido cronológico, no cualitativo. Su función *sucede a la de los apóstoles*, pero es *esencialmente diferente*».

26 Véase nuestro artículo con las referencias allí aportadas 'Estructura eclesiológica del documento «La Autoridad en la Iglesia» (Venecia 1976). Perspectivas y problemática', *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 207-66 (directe 231 ss.).

una comunidad no puede dissentirse de las otras Iglesias. No es separable, por tanto, y los testimonios patrísticos así lo atestiguan, la *épiskopé* de una Iglesia local de la *sollicitudo* en corresponsabilidad con los otros obispos por las otras Iglesias locales, ya que el obispo ejerce su oficio en la unidad de la Iglesia toda<sup>27</sup>. Nos parece muy acertado el planteamiento que hace el documento: *la colegialidad episcopal es a nuestro entender realidad derivante de la comunión de Iglesias*. Como momentos privilegiados de la colegialidad episcopal y de la función de vigilancia episcopal indica acertadamente el documento los sínodos y concilios.

### 3. *Función episcopal: ¿problema de estructura o de organización?*

El documento divide la parte doctrinal en dos secciones: A. «Lectura de los datos del N.T. y de la tradición primitiva»; B. «Exposición teológica para hoy». La razón que aporta el comentario es que la discusión actual versa menos sobre el contenido de la *épiskopé* que sobre los modos de ejercicio e instancia —personas o colegios encargados de ejercerlo (pp. 61.2). Además se nos dice que en la reflexión del grupo ha juzgado una función capital la distinción entre *estructura* de la Iglesia y las simples *instituciones* o formas de *organización* (pp. 6 con la nota 3, y 80).

Se entiende por estructura «el conjunto de elementos solidarios (es decir, en relación los unos con los otros) que la constituyen, según la intención fundatriz de Cristo y que pertenece a su sentido y le permiten cumplir su misión. La estructura corresponde a lo que en otros vocabularios se ha podido denominar la 'esencia' (o el 'esse') de la Iglesia». Se indica que «la estructura no existe y no funciona sino a través de modalidades institucionales», pero que «no se reduce a ellas», ya que «puede traducirse en una cierta variedad de expresiones simultáneas o sucesivas» (p. 80). Subsiguientemente el problema radicará en ver si tras la variedad de datos neotestamentarios se puede hallar una convergencia que ofrezca un carácter de normatividad:

«La estructura no debe ser buscada simplemente en la serie de datos esparcidos del N.T. sobre la organización de las Igle-

27 *Ibid.*, p. 235.

sias, sino en la convergencia de líneas de fondo que ofrecen una normativa, aún en ausencia de datos unitarios de superficies» (p. 80; *similiter* p. 6, nota 3).

El método había sido desarrollado por un miembro del grupo B. Sesboué, en una publicación de 1974<sup>28</sup>, e insinuada también por J. J. von Allmenn, miembro del grupo<sup>29</sup>. Con esta distinción se quiere salir al paso de la situación de *impasse* en que muchas veces se hallan los estudios sobre el ministerio, toda vez que los especialistas parecen coincidir cada vez más en cuanto no es posible deducir del N.T. una sola concepción del orden eclesialístico<sup>30</sup>. *Si el N.T. ofrece una pluralidad de organizaciones eclesiales, ¿cómo cabría justificar una estructura que se debiera imponer a las Iglesias hoy, Iglesias divididas precisamente como elemento neurálgico por lo concerniente al ministerio y sobre todo al ministerio episcopal?*

Hoy se tiene conciencia cada vez más clara del proceso evolutivo habido a nivel del N.T. en lo referente al ministerio.

28 *Art. cit.* en nota 16 (*directe* pp. 348-51 para la problemática y método y p. 402 ss. para las conclusiones teológicas).

29 En el diálogo a la ponencia de E. Schweizer en *L'Esprit Saint et l'Eglise* (Paris 1969) 73 distingue entre «estructura teológica de la Iglesia y lo que es la sociología de esta estructura». Sólo así, indica, se podría «sostener el carácter constitutivo para la Iglesia misma de una cierta estructura fundamental».

30 Así Fe y Constitución, 'Lovaina 1971', *Istina* 16 (1971) 382. Lo mismo en el documento de 1974 (ed. citada en nota 19, pp. 65.6; ed. cast. p. 386) n. 31. En este último documento en base a que «el N.T. presenta tipos diversos de organización de la comunidad cristiana» parece pretenderse justificar las múltiples formas históricas de orden eclesialístico: episcopal, presbiteral, congregacionalista». Son sintomáticos los estudios de E. Käsemann, 'Unité et diversité dans l'ecclésiologie du N.T.', *Etudes Théol. et Rel.* 41 (1966) 253-8; 'Bergründet der neutestamentlichekanon die Einheit der kirche?', *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I (Göttingen 1960) 214-23 = *Essays on New Testament Themes* (Studies in biblical Theology 41; Londres 1968) 95-107; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im neuen Testament* (Zurich 1959) = *Church Order in the New Testament* (Studies in biblical Theology 32; Londres 1963); 'Esprit et communauté chez Paul et ses disciples', *L'Esprit Saint et l'Eglise* (Paris 1969) 45-70. Por parte católica subrayamos el estudio de R. Schnackenburg, 'Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen', *Bibel und Leben* 12 (1971) 232-47. Sobre el problema del «primitivo catolicismo», a que aluden los protestantes, véase el magnífico estudio de H. Küng, 'El catolicismo primitivo en el N.T. como problema de controversia', *Iglesia en Concilio* (Salamanca 1965) 199-243 = *Theol. Quartal.* 142 (1962) 385-425.

Cierto que en la valoración de este dato el énfasis se pone de forma distinta. *Hay, resumiendo, dos corrientes al respecto.* Una *primera* trata de detectar los estratos más primitivos y más próximos al acontecimiento fundador. Se privilegia su enseñanza, de forma que se consideran de menor valor los testimonios posteriores, llegando a veces a considerarlos como una evolución *más o menos contestable*, y a veces hasta a considerarlos como una *desviación* con relación a los orígenes. La *otra* corriente parte de lo más desarrollado como más inteligible y trata de establecer la norma de la vida eclesial a partir de los últimos documentos del N.T. Y se dirá que esta organización presenta el resultado conclusivo de la evolución anterior, sobre lo cual no habría más que interrogarse. *Ambas corrientes tienen sus peligros.* La *primera*, al no tener inconveniente en hablar de desviación con relación a los orígenes, olvida que los elementos posteriores del N. T. son *también* elementos del canon inspirado y como tal deben ser aceptados, en cuanto que se trasluce en ellos la *creatividad de la Iglesia* guiada por el Espíritu Santo. La *segunda*, por querer vincular el estadio posterior de la Iglesia postneotestamentaria con indicios que ya aparecen en el N.T. —empeño por otro lado legítimo—, implica el peligro de no valorar los datos diversos del primer período neotestamentario, error tanto más serio cuanto que esos datos reaparecen en escritos posteriores<sup>31</sup>.

Así nos parece que se puede resumir brevemente la problemática actual. Veamos ahora de valorar la opción de nues-

31 Ya hemos indicado en la nota anterior unas referencias básicas de autores protestantes. El problema típico en muchos autores ha sido el referente al denominado «primitivo catolicismo» del que se ha hecho eco H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) 158 ss.; 'El catolicismo primitivo en el N.T. como problema de controversia teológica', *Iglesia en Concilio* (Salamanca 1965) 199-243 = *Theol. Quart.* 142 (1962) 385-425.

El libro de H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 216 ss., 411 ss., 461 ss., y las reacciones ante él de P. Gre'ot, 'La structure ministerielle de l'Eglise d'après S. Paul. A propos de «L'Eglise» de H. Küng', *Istina* 15 (1970) 389-94; 'Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes', *ibid.*, 16 (1971) 452-69 son buena prueba del problema que indicamos.

Otros estudios a tener en cuenta, amén del estudio de R. Schnackenburg citado en la nota anterior; R. Pesch, 'Structures du ministère dans le N.T.', *Istina* 16 (1971) 437-52; J. Delorme (ed.), *Le Ministère et les ministères selon le N.T.* (Paris 1974) (las colaboraciones de J. Delorme, 'Diversité et unité des ministères d'après le N.T.', 283-346; B. Sesboué, 'Ministères et structure de l'Eglise', 347-417; H. Denis, 'Nouveau Testament, église et ministères', 418-50); H. Schlier, 'Eclesiología neotestamentaria', *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) 107-223.

tro documento. La opción metodológica que ha tomado al distinguir entre estructura y formas de organización nos parece adecuada, dado que es un dato constatable que el N.T. ofrece pluralidad de organizaciones eclesiales o al menos líneas que no es fácil reducir a un esquema unitario.

El documento en su número 31 —número que hace de engarce entre la sección A y B— concretiza su visión de la siguiente forma:

«Hemos ensayado de retomar a través de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, de que habla la Escritura, la intención de Cristo con relación a la naturaleza de la *épiscopé* en la estructura de su Iglesia. Esta *épiscopé* asocia la colegialidad a la presidencia personalizada.

Ser fiel a la intención de Cristo consiste en respetar esta estructura sin tratar de sacar del N.T. un modelo de organización único y normativo. A fortiori no vamos a erigir en norma ciertas posiciones confesionales que resultan de contingencias históricas».

Atendiendo a este número tenemos: se presupone que tras el dato neotestamentario se puede descubrir una estructura normativa, si bien se afirma que no cabe deducir del N.T. un modelo de organización único y normativo. Y, si no cabe deducirlo del N.T., menos cabrá deducirlo de las contingencias históricas en que se han debatido las posiciones confesionales. No se trata, como se ve, sino de aplicar la distinción entre estructura y formas de organización e institución.

Por otro lado, Dombes 1973 considera al ministerio en su alteridad para con la comunidad como elemento del ser de la Iglesia y nuestro documento trasciende la afirmación del ministerio en general para concretizarlo en el ministerio episcopal como elemento del ser de la Iglesia (n. 39).

Ahora bien, ¿cuál ha sido la razón fundamental para una tal afirmación? A nuestro entender la clave ha radicado en la conexión que se hace en el n. 23 (y comentario pp. 59.60) entre fijación del canon escriturístico y la conciencia, que tenía la Iglesia que fijó el canon, de que el ministerio episcopal pertenecía a su ser. Si no entendemos mal al documento, *éste es su verdadero nervio metodológico en todo lo referente al ministerio episcopal.*

Tratamos ahora de relacionar ambos puntos: la conexión entre fijación del canon y la conciencia de la Iglesia de que

el ministerio episcopal pertenece a su ser, por un lado, y la distinción entre estructura y organización, por otro. ¿Qué relación presupone el documento entre ambos puntos? En orden a clarificar la respuesta vamos a tener presente las conclusiones teológicas que formula B. Sesboué, miembro del grupo, en el estudio en el que parte de la distinción entre estructura y organización<sup>32</sup>. Indica que sus reflexiones van a aportar luz en dos direcciones:

«Mostrarán, por una parte, cómo la estructura ministerial de la Iglesia está efectivamente *fundada*, en su hecho como en su sentido, sobre el testimonio del N.T. ... Nuestras conclusiones responderán, por otra parte, a la cuestión de la *verificación*: nos permitirán situar con más exactitud lo que es fundamental y estructural en el hecho ministerial» (p. 402).

Divide sus conclusiones bajo dos aspectos: 1) «Ministerios y estructura de la Iglesia»; 2) «Pluralismo y diversidades legítimas». En cuanto al primer aspecto su primera afirmación es que «en el N.T. la ministerialidad es el hecho de toda la Iglesia» o sea que «interesa a cada cristiano», en cuanto que «la ley de la existencia cristiana es que todos estén al servicio de todos según la participación de los dones de cada uno» (pp. 403.4). Y como elemento también estructural hay que afirmar la existencia de «un grupo de ministros», de suerte que a la estructura corresponde «una pareja fundamental y 'estructurante' de la Iglesia: por un lado hay un grupo de ministros, que ejercen colegialmente un ministerio 'principal'... y, por otro lado existe la asamblea considerada en su totalidad» (p. 404).

Después pasa a indicar lo que a su juicio serían «pluralismo y diversidades legítimas». *Hay una fundamental*: la relación entre algunos y todos es un constitutivo de la Iglesia; puede haber diversas formas en su realización, pero la Iglesia jamás puede tolerar la extinción práctica de uno de sus miembros. En otras palabras «la relación del colegio ministerial a la asamblea ha conocido figuras variadas». A veces se ha subrayado más la corresponsabilidad, otras más la estructura jerárquica. *Y esto ya desde el N.T.* Lo que es fundamental a su juicio es afirmar que «la estructura de la Iglesia no permite

<sup>32</sup> Ponemos para simplificar las páginas en el mismo texto. El estudio ha sido citado en nota 16.



al ministerio apostólico confiscar la ministerialidad de toda la Iglesia» (pp. 413.4).

En cuanto a la trilogía tradicional del ministerio *obispo, presbítero, diácono*, «cristalización y determinación de funciones que supera el testimonio del N.T., aunque éste muestre varios jalones» lo considera «en cuanto tal del orden de la organización y no de la estructura eclesial» y, por tanto, «no se impone como un dato sobre el que la Iglesia posapostólica no tendría ningún poder» (p. 415).

Volviendo al número 31 de nuestro texto, el que se diga en él que del N.T. no se puede sacar un modelo de organización única y normativa es claro según la indicación de B. Sesboüé, que compartimos, que la afirmación del hecho ministerial como perteneciente al ser de la Iglesia, puede ser realizada de diversas formas. Así lo ha sido en la historia y el mismo N.T. parece ofrecer datos objetivos para ello. De ahí se concluiría que el hecho ministerial, que es algo *estructural*, en sus relaciones con la comunidad se ha realizado de forma *contingente*. Si el N.T. ofreciera —creemos que lo ofrece— diversos modelos de organización, habrá que aceptar que no se puede primar una de esas formas en perjuicio de las otras. La discusión confesional muestra que esto ha sido normal por ambas partes.

Por ello creemos acertada la distinción entre estructura y organización. Lo que no consideramos acertado es que la idea se la haya colocado como engarce de las secciones A y B, ya que lo que la distinción quiere subrayar es programático y vale para el análisis del dato neotestamentario y de la primera tradición eclesial y para la valoración de las formas históricas de la realización del ministerio tanto católicas como protestantes. Me refiero con esto último a la disposición de ánimo para analizar la cuestión en un encuentro de personas enmarcadas por diversas tradiciones eclesiales.

Hubiera sido más exacto el enmarcar toda la parte doctrinal desde esta distinción. El problema del episcopado tiene a nuestro entender otro enfoque. Sabemos que ciertos libros pertenecen al canon, por que una Iglesia, que creía de su *ser* el episcopado, así lo ha determinado. ¿Pertenece el episcopado *en cuanto tal* —no su configuración histórica concreta en su relación con los otros ministerios y con la comunidad— al orden de la estructura o al orden de la organización? Aquí

radica el actual debate ecuménico. Nuestro documento indica que «la sucesión del ministerio apostólico se realiza principalmente en la sucesión episcopal» (n. 38). El término *principalmente* supondría que cabe una sucesión ministerial no episcopal, a la que se ha apelado en estudios recientes por parte protestante y también por parte católica<sup>33</sup>.

Para los Reformadores, como indica J. J. von Allmenn, los grados que establecen las diferencias dentro del clero son meramente *sociológicos* y de *derecho eclesiástico*<sup>34</sup>. Nuestro documento conexas la distinción con la ordenación (n. 33). Por eso se dice que «el episcopado no entra en función en razón de una simple disposición jurídica», sino que es un ministerio recibido «por consagración» (n. 41).

En las proposiciones hechas por la parte protestante se advierte del trasfondo histórico de toda la tradición de la Reforma. Se indica, por ejemplo, que «el ministerio episcopal se ejerce hoy» entre otras formas «por asambleas sinodales, responsables de las orientaciones doctrinales y disciplinares» (n. 71). Y se advierte que «la igualdad histórica de los pastores en la ordenación al misterio no debiera excluir el reconocimiento de diversos niveles de responsabilidades, en particular un ministerio personalizado de la *épiscopé*» (n. 75).

Se entiende desde aquí que, reconociendo el valor positivo del episcopado, se lo quisiera situar un tanto en el orden de la organización y de aquí que la distinción entre estructura y organización se coloque al comienzo de la selección B de la parte doctrinal, orientando completamente el enmarque de ésta. *Aquí hay una ambigüedad en el documento, ambigüedad por otro lado lamentable.*

MIGUEL M.º GARIJO-GUEMBE  
Facultad de Teología.  
Universidad Pontificia de Salamanca.

33 Cf. H. McSorley, '¿Reconocimiento de una sucesión presbiteral?', *Concilium* n. 74 (1972) 31-40; W. Kasper, 'Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen', *Theol. Quartal.* 151 (1971) 97-109 (directe 99-104); J. J. von Allmenn, o. c. en nota 10, 37 y su estudio 'Le Ministère des anciens. Essai sur le probleme du presbyterat en ecclésiologie reformée', *Verbum Caro* 18 (1964) 214-56 donde se opone a la idea de que la diferencia entre obispo y presbítero «no afecta a la naturaleza de su ministerio, sino solamente a su ejercicio», porque «no corresponde al desarrollo histórico» y establece que «el ministerio episcopal, ministerio 'apostólico', es diferente del ministerio presbiteral» (p. 223).

32 *Ibid.*