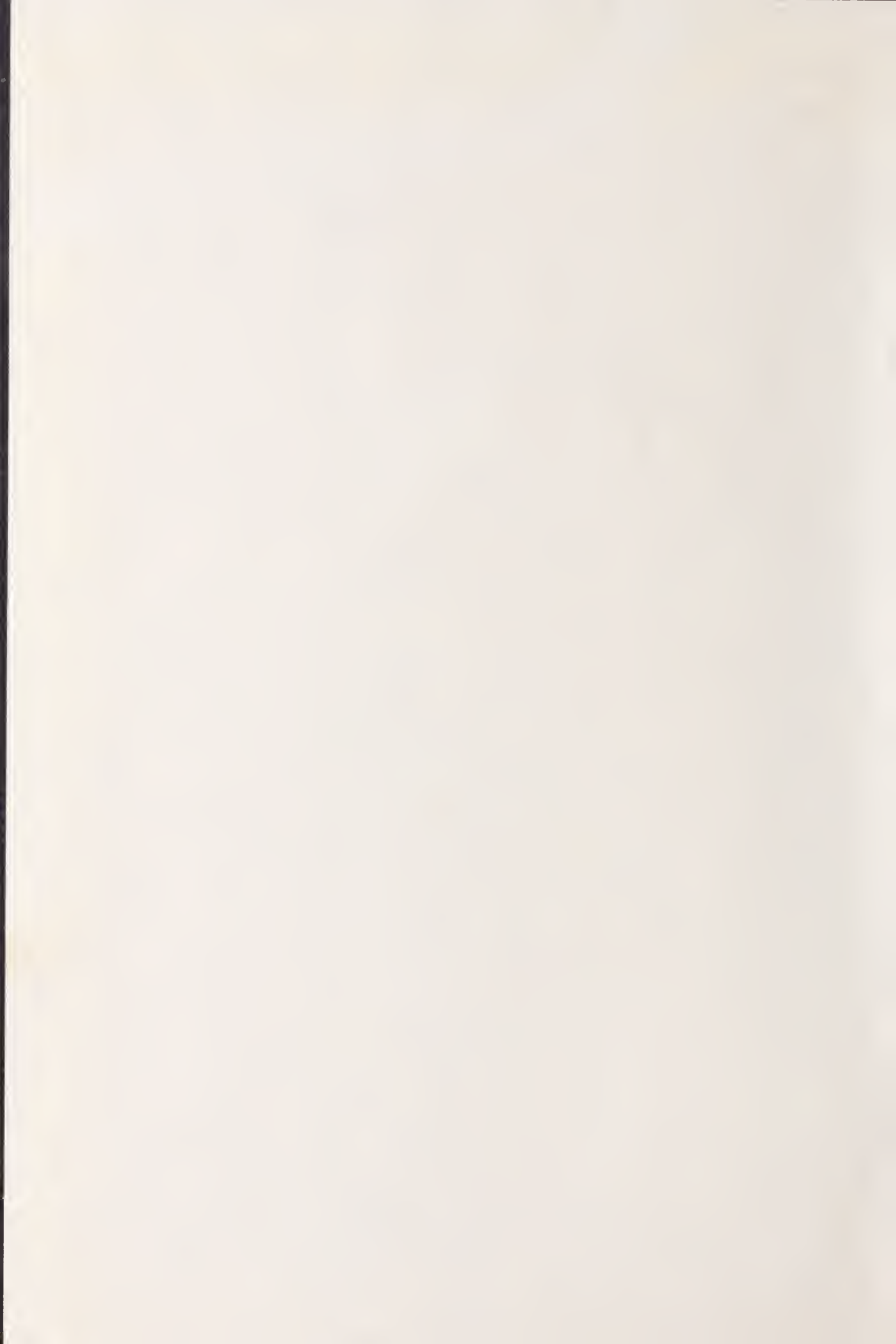




EV
Q65
.S45
1957



Digitized by the Internet Archive
in 2014



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

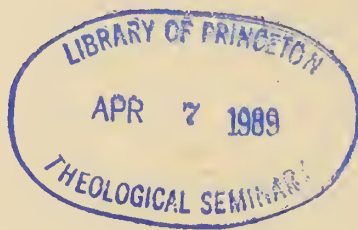
XVI SEMANA ESPAÑOLA
DE
TEOLOGIA

(17-22 SEPT. 1956)

PROBLEMAS DE ACTUALIDAD SOBRE LA
SUCESION APOSTOLICA

OTROS ESTUDIOS

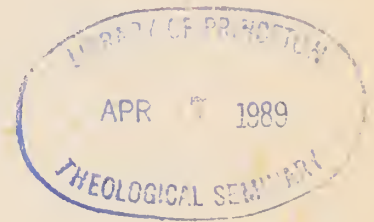
MADRID
1957



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

XVI SEMANA ESPAÑOLA
DE
TEOLOGIA

(17-22 SEPT. 1956)



PROBLEMAS DE ACTUALIDAD SOBRE LA
SUCESION APOSTOLICA

OTROS ESTUDIOS

MADRID
1957

Nihil obstat:

DR. JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro.

Imprimatur:

Matriti, 25-IX-1957

✠ JUAN, Ob. aux. vic. gen.

DISCURSO INAUGURAL
DE LA
XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA
Y
XVII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

por el

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. LEOPOLDO EIJO GARAY

*Patriarca de las Indias Occidentales, Obispo de Madrid-Alcalá,
y Director del Instituto "Francisco Suárez"*



Señores Semanistas:

UNA vez más levanto mi corazón a Dios para darle gracias porque a pesar de mi ancianidad me regala con el don de venir a inaugurar estas dos Semanas de altos estudios eclesiásticos; ya gozan de Dios en el cielo varios sabios profesores que hace 16 años nos acompañaban en este acto; ya nos faltan ellos, como pronto os faltaré yo; pero me regocijo viendo que sin que hayan abandonado estas Semanas no pocos señores profesores que desde el principio les han dado luces y calor, una buena porción de jóvenes teólogos, en quienes veo el porvenir de los estudios teológicos en nuestra Patria, están ya injertados en las Semanas para que tengan siempre brotes jóvenes de frondosidad y de frutos.

Mi bienvenida a todos, a los maestros que ya desde el principio han avalorado estos nobles empeños y a los jóvenes que van a acompañarnos en lo futuro, así como a todos los asistentes. Y por anticipado doy muy vivas gracias a cuantos Sres. Profesores nos van a ilustrar con sus trabajos.

Cumplido este grato deber de afectuosa cortesía voy a presentaros —siguiendo la costumbre de los demás años— la materia que hemos escogido para estudio y discusión en estas dos Semanas.

Para la de Teología, la Mesa de Gobierno del "Instituto Francisco Suárez de Teología" ha señalado a requerimiento de algunos Profesores y después de obtener el beneplácito de los demás, un temario sumamente importante, porque versa sobre asunto tan alto y digno de nuestra atención como es la contextura, el tejido vital del Cuerpo Místico de Cristo, del Reino indestructible del Hijo del hombre que profetizó Daniel (7, 13), del *Kahal* redimido; materia tan delicada como sagrada, en cuyo estudio debemos proceder lo más objetivamente posible, no *proprio Marte*; buscando la obra hecha por Dios, no proyectando sobre ella nuestro parecer y nuestros prejuicios; procurando captar la realidad para no quedar expuestos a todo viento y doctrina.

La Sagrada Liturgia nos enseñó por labios del Obispo el día de nuestra ordenación sacerdotal que nuestros Presbíteros están como prefigurados en los 70 varones escogidos de entre todo Israel para ayuda de Moisés, y en los 72 discípulos que eligió y por parejas envió Jesús a predicar antes de El con la palabra y el ejemplo; en aquellos momentos, abierto de par en par nuestro ánimo por la emoción, fuimos exhortados a ser tales que fuéramos de ayuda a Moisés y a los Apóstoles, o sea a los obispos católicos, que por Moisés y los Apóstoles están figurados. Pero esa enseñanza litúrgica no nos basta; queremos la demostración escrituraria y teológica. Con leer los enunciados de los distintos puntos de estudio que hemos propuesto se alcanza su importancia. No nos proponemos terminar y dejar en clara seguridad en esta Semana el estudio de las muchas y difíciles cuestiones que encierran esos puntos; la intención que ha presidido su elección ha sido no sólo que esclarecidos Profesores los desarrollaran fundadamente sino abrir con esos trabajos y con las discusiones que provocarán entre vosotros un período dedicado a profundizar en materia tan importante, en la que tenemos todavía mucho que estudiar, a pesar de cuanto en los tratados de Ecclesia se ha escrito (y... no os parezca mal que aproveche esta ocasión para felicitar a nuestro querido y admirado P. Joaquín Salaverri, S. J., inseparable y constante compañero y maestro nuestro en estas Semanas, por su tratado de Ecclesia, tan sabiamente expuesto y documentado, tan erudito y tan al día); aun quedan muchas ideas que aclarar, fijar y demostrar, no sólo para progreso de la teología entre nosotros,

sino también para defensa de nuestra fe ante los ataques de los teólogos protestantes, y para llevar a la mente de cuantos entre ellos buscan la luz de la verdad las verdades de nuestra fe tan eficazmente demostradas que logren, con la gracia del Cielo pedida en nuestras plegarias constantemente para ellos, superar los prejuicios y prevenciones que por necesidad psicológica avasallan sus mentes, dada la natural influencia de su fe heterodoxa secularmente cultivada y personalmente abrazada y sostenida acaso con la mayor buena fe, y con más o menos integridad, como es lógica consecuencia del principio fundamental del Protestantismo.

La voz de un famoso teólogo muy autorizado entre ellos, Cullmann, produjo hace cuatro años honda emoción al reconocer el Primado de Pedro, si bien causó desengaño ver cuán escaso valor daba a su Primacía, cuán efímera dice que fué, puesto que a nadie le quedó en herencia, de suerte que la Iglesia quedó huérfana de Cabeza visible y de Obispo Primado Universal. Pero Cullmann invitaba al diálogo, rogaba la luz, pedía, aun a los católicos, que lo sacasen de error si en error estaba.

En el evangelio de San Mateo, cap. 16, versos 16-19 se traza una de las páginas más solemnes de toda la historia de Jesús. Simón, que ya antes había sido apodado Cefas, Piedra, por Jesús (Jo. 1, 42), merece que Este lo constituya en piedra fundamental de su Iglesia. Ese apodo no se extiende a los demás Apóstoles, es exclusivo de Simón, hijo de Joná; a él personalmente aplicó el concepto de piedra fundamental; pero, ¿para los cortos años que le quedaban de vida? No; para que no se entendiese que Pedro sería el fundamento por poco tiempo y que era cosa superficial y meramente episódica el fundar sobre él su Iglesia, para que no se interprete que se refiere sólo a su primera época, a sus orígenes, Jesús levanta el concepto a la solidez del fundamento que la hará indestructible y a la perdurabilidad a través de los siglos, y para que nadie creyese que daba un título meramente honorífico, promete darle a El, a Cefas, a la piedra fundamental, los más amplios poderes de atar y desatar y la ratificación en los Cielos de cuanto ate y desate. Ciertamente todos los Apóstoles son fundamento de la Iglesia (Eph. 2, 20), ciertamente todos ellos podrán atar y desatar (Mt. 18, 18; Jo. 20, 23), todos ellos regirán y gobernarán en Su Iglesia; pero no menos cierto que sólo a Simón

Bar Jona apodó Cefas y lo declaró piedra fundamental; tan sólo a él encargó de dar firmeza a los demás Apóstoles. Los labios de Jesús que en los Evangelios aparecen tan parcos en hablar de la organización de su Reino, pronuncian solemne y categóricamente las palabras que a Simón convierten en piedra fundamental del edificio que será indestructible y perenne a través de los tiempos hasta la consumación de los siglos.

Porque el Kerygma evangélico responde al Kerygma de la predicación ordenada a la santificación de los fieles, se explican muchos silencios de los escritos neotestamentarios; si los Evangelios hubiesen sido escritos para adoctrinar en la disciplina y el gobierno jerárquico de la Iglesia contarían muchas cosas y darían muchas más enseñanzas de Jesús que desde la edad apostólica han sido indefectiblemente observadas y cumplidas. Pero el mismo solemnísimos pasaje de Mt. 16, 16-19 encauza el razonamiento para comprender su alcance.

El "Tú eres Pedro" está íntimamente ligado con la confesión que Pedro acaba de hacer, y ésta lo está con la mesianidad de Cristo, el cual había preguntado: ¿Quién dicen que es el Hijo del Hombre? Conocidísima de todos era la profecía de Daniel (Daniel 7, 13-14): "He aquí que venía entre las nubes del Cielo uno que parecía el Hijo del Hombre, quien se adelantó hacia el anciano de Dios y le presentaron ante él. Y dióle éste la potestad, el honor y el reino; y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán a él: la potestad suya es potestad eterna que no le será quitada, su reino es indestructible."

En los vaticinios mesiánicos aparecen siempre juntos el Mesías y su pueblo. Grande es la luz que esto da para comprender el "tú eres Cefas"; el Hijo del hombre, Cristo Jesús, anuncia a Pedro que sobre tal piedra edificará su Iglesia, es decir, fundamentará su pueblo elegido. Más tarde pero todavía en el siglo I, la llamada Epístola de Bernabé, rememorando una escena que no parece sino ésta de Mt. 16, 18 dice: "para realizar lo prometido a los padres, preparando El mismo para Sí un pueblo nuevo cuando vivía sobre la tierra... al elegir sus Apóstoles, los que habían de predicar su Evangelio... entonces manifestó claramente que era el Hijo de Dios" (R. 31).

Esa Iglesia que fundará sobre Pedro es su pueblo, el pueblo indestructible del Hijo del hombre, el pueblo del Mesías; ese atar y desatar es la potestad de juzgar a su pueblo. Cuando sea llegada la hora dirá a los Apóstoles: "Me ha sido dada toda potestad en el cielo y sobre la tierra; id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar cuantas cosas os ordené, y sabed que estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos" (Mt. 28, 18-20). Enseñadles a guardar todas las cosas que os ordené: las verdades de fe, de moral, de ritos, de disciplina, las relaciones jerárquicas, la celebración eucarística, lo sacramental: lo que os ordené. Se dirá: ¿pero dónde consta eso en las Escrituras? Ah, qué equivocado es el criterio de no aceptar más que lo que expresamente consta en ellas. No es acertado el no admitir nada que no haya enseñado Jesús por medio de los Evangelios o las Sagradas Letras. Quien tenga por exclusiva norma ese criterio ya no se atiene a todo lo que enseñó Jesús; porque Jesús dejó por enseñar cosas que habría de enseñar el Espíritu Santo: "Ipse vos docebit omnia" (Jo. 14, 26); "cuando El viniere, el Espíritu de verdad, os enseñará toda verdad" (Jo. 16, 13).

Los católicos creemos con mucha razón que Jesús ha enseñado a su Iglesia cosas que no están expresamente en las Escrituras. Y como sabemos que El está y estará siempre con ella y que Su Espíritu Santo la guía, la misma práctica de su vida nos muestra las enseñanzas divinas que ha recibido.

La Iglesia, pueblo del Mesías prometido es una sociedad, y no se entienden bien las palabras de Jesús acerca de ella si no se les da el alcance social. Con razón dijo un afamado teólogo protestante que Cullmann no tuvo en cuenta la realidad sociológica de la Iglesia. Porque si bien la Iglesia, por voluntad divina, como reconoce Cullmann, tiene por finalidad a través de los tiempos la vida del más allá, es indudable que para vivir y conseguir sus fines tiene que vivir como sociedad en la tierra, y no perduraría sin las condiciones esenciales de existencia comunes a toda humana sociedad. Los fines soteriológicos de la Iglesia, que trascienden sobre toda organización puramente humana, no deben deslumbrarnos de suerte que no veamos los elementos vitales de

toda sociedad humana que tiene que adoptar la Iglesia para perdurar en el tiempo.

Y uno de esos elementos es que en los puestos de mando tiene que haber sucesión, y que si Cristo prometió asistencia perenne a la Iglesia, la ejerció al principio por medio de sus Apóstoles y

El mismo Cullmann reconoció que la primacía de Pedro habría muertos éstos la sigue ejerciendo por medio de sus sucesores.

de transmitirse por sucesión; por eso, al abandonar Pedro Jerusalén, dice que le sucedió en la primacía Jacobo el hermano de Jesús.

Una de las pruebas de la Primacía de Pedro la ve, con razón, Cullmann en las palabras de Lc. 22, 31: "Simón, Simón, mira que Satanás cavila para zarandearos como a trigo; pero yo he orado por ti para que tu fe no desfallezca, y tú una vez convertido confirma a tus hermanos". Está llamado Pedro a ser y lo será por la divina eficacia de la oración de Jesús, quien sostenga a todos los demás Apóstoles. Sustituídos éstos por sus sucesores ¿a quién sino al sucesor de Pedro tocará confirmarlos?

En vano se dice que lo esencial de los Apóstoles fué dar testimonio de la resurrección de Jesús, como testigos presenciales que eran de Jesús resucitado. Eso es muy verdad, pero no lo es menos que a ellos mismos ordenó Jesús que enseñaran a todas las gentes hasta los confines de la tierra y bautizarlas, y les dió poderes autoritativos de atar y desatar; en ser testigos *presenciales* no les podrán suceder a lo largo de los siglos, pero sí en el ejercicio de esos poderes y en el cumplimiento de tan sagrados deberes.

Y a esto responde la realidad histórica: muertos los Apóstoles no quedó rota y disgregada ni huérfana de autoridad la Iglesia; quedaron en cada iglesia particular los que los mismos Apóstoles habían puesto al frente de ellas (buen testimonio dan las Epístolas Pastorales de San Pablo) y además, aunque ya él sólo, el sucesor de Pedro, con autoridad unitiva y suprema sobre todos, para apacentar todo el rebaño de Jesús, para confirmar a todos en la fe, para que nunca faltara la solidez de la piedra.

La escasez de datos históricos suficientemente explícitos acerca de la organización y la disciplina gubernativa de la Iglesia en el siglo apostólico, ha sugerido a los protestantes la expresión

de que, antes de que hubiese un cristianismo, hubo varios cristianismos; frase que les es grata, porque justifica de algún modo la disidencia en que ellos viven no sólo respecto de Roma sino también entre sí mismos, pero frase que es desmentida por todos los reflejos y ecos de la primitiva Iglesia que nos conservan los documentos literarios de los siglos I y II; en todos ellos se manifiesta la unidad de fe y de régimen y la catolicidad de la Iglesia; en todos ellos aparece cumplido el deseo de Cristo *ut sint unum* y su mandato *docete omnes gentes*. Véase alguna muestra: “Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal, para perfeccionarla en tu caridad”. (R. 7, de la Didaqué). San Clemente Romano reprendiendo a los de Corinto: “¿Acaso no tenemos un Dios y un Cristo y un Espíritu de gracia derramado sobre nosotros, y no es una la vocación en Cristo?” (R. 23). San Ignacio de Antioquía escribía a los de Esmirna: “Jesucristo ha alzado su estandarte en favor de sus santos y de sus fieles, ya sean judíos ya gentiles, unidos en un mismo cuerpo que es su Iglesia” (R. 62); “donde se presente el Obispo allí está la muchedumbre como si estuviese Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica” (R. 65); y a los de Efeso: “Por sentencia del Padre es Jesucristo nuestra inseparable vida, y así por sentencia de Jesucristo son constituídos los obispos por los países de la tierra” (R. 38).

Esa Iglesia una y extendida por la tierra, con fieles ya judíos ya gentiles, aparece jerárquicamente organizada por mandato de Jesucristo incluso en lo ritual y sagrado ya en el siglo I; San Clemente Romano a los de Corinto: “Debemos hacer ordenadamente todo cuanto el Señor nos mandó hacer en tiempos establecidos. Debemos ejecutar las obligaciones y los oficios sagrados no a capricho ni desordenadamente sino como mandó, en tiempos y horas determinados... Al Sumo Sacerdote, pues, le están atribuidos sus oficios, a los sacerdotes les está señalado su puesto, y los levitas se ocupan en sus ministerios. El hombre lego ceñido está con preceptos legos” (R. 19).

De ese mismo siglo I consta documentalmente cuán grande era la autoridad episcopal y que la del presbiterio era tenida por pareja de la de los Apóstoles. Se lee en la Didaqué: “Constituid para vosotros obispos y diáconos dignos del Señor, varones apacibles, no deseosos de dinero, veraces y probados; para vosotros

ministran también ellos el ministerio de los profetas y los doctores. No los desprecies, porque ellos son honrados entre vosotros a la par que los profetas y los doctores” (R. 9), donde es de notar que por entonces por la palabra “profetas” y por “presbiterio de la Iglesia” entendían a los Apóstoles (R. 57); y así en los primeros años del II escribía San Ignacio de Antioquía en su Epístola ad Magnesios: “Os exhorto a que procureis hacerlo todo en la concordia de Dios, presidiendo el Obispo en el lugar de Dios, y los presbíteros en lugar del senado apostólico” (R. 44); y en su Epístola ad Trallianos: “Pues estáis sometidos al Obispo como a Jesucristo, os veo viviendo no según el hombre sino según Jesucristo... es necesario que, como lo practicáis, nada hagáis sin el Obispo, mas también estéis sumisos al presbiterio como a apóstoles de Jesucristo; ...veneren todos a los diáconos como a Jesucristo; así como al obispo que representa al Padre, y a los presbíteros como a senado de Dios y Concilio de los Apóstoles; sin eso no se llama Iglesia” (R. 48, 49). Y a Policarpo: “Obedeced todos al obispo como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los Apóstoles; reverenciad a los diáconos como mandato de Dios” (R. 65); no hay duda que éstos eran los sentimientos de toda la Iglesia, que al fin y al cabo no era sino cumplir el mandato de San Pablo a los de Tesalónica: “Os rogamos, hermanos, que reconozcáis a los que trabajan entre vosotros y os gobiernan en el Señor y os instruyen, y que los estimeis en el más alto grado con amor a causa de su obra” (I Tes. 5, 12).

Acabo de trazaros, Sres. Semanistas, el cuadro de fondo de cuanto va a ser objeto de vuestro estudio en esta XVI Semana de Teología; someramente he expuesto los datos escriturarios y documentos históricos más antiguos, casi todos del siglo apostólico, de una Tradición que luego se ha perpetuado hasta nuestros días. Sobre esos elementos toca al teólogo discurrir y en efecto discurren los maestros de Ecclesiología. Pero, como ya os dije, todavía quedan por indagar tanto en la Escritura como en la Tradición datos que nos iluminen para discernir con certeza y claridad las calidades y potestades específicas de los doce Apóstoles y de San Pablo, tan peculiares de ellos que no se han de encontrar en sus sucesores, hasta el punto de que, como todos reconocemos, cerrada con la muerte de San Juan la era apostólica, demos por ter-

minada y completa la Revelación cristiana, de la cual el episcopado sucesor es sólo el custodio y Maestro, con potestad de interpretar y declarar, pero no de dar nueva revelación.

Vosotros, Sres. Profesores, con vuestra ciencia y vuestra fidelidad al Sagrado Magisterio nos expondréis las doctrinas que ansiamos escuchar de vuestros labios.

* * *

En nuestra XVII Semana Bíblica, que tenemos a continuación de la Teológica, porque entendemos que no se deben aislar unos de otros estos estudios teológicos y bíblicos, seguimos este año pensando y discutiendo acerca de los Géneros Literarios de los Libros Sagrados. Procuramos profundizar en esta materia, pero teniendo siempre por norma y cauce las decisiones del Supremo Magisterio, y, aunque sin perder de vista que muy por encima de la acción del hagiógrafo está la intención y la acción del autor principal, Dios inspirador, nos esforzamos en conocer cada vez mejor los elementos de actividad del hombre inspirado.

El primer punto de estudio de este año es una relativamente nueva aplicación de la llamada Historia de las Formas a los Cuatro Evangelios. Dos partes comprende este primer punto: a) qué influjo ha tenido la predicación oral de los Apóstoles en la redacción escrita de la vida, los hechos y las enseñanzas del Divino Maestro, y b) hasta qué punto se puede admitir la aplicación, por atenuada que se pueda presentar, del sistema cuya etiqueta dice "Desmitización", o sea ablación, purgación, de todo género de mitos, con objeto de lograr captar el verdadero, genuino y puro concepto de las enseñanzas de Jesús.

Como todos Vds. saben, nació la Desmitización (Entmythologisierung) de las vivas ansias de un profesor protestante en cuya mente se juntaba la repulsa de todo lo milagroso y suprarracional que se encuentra en la divina revelación cristológica escrita y que el criticismo racionalista tiene por absurdo, con cierto noble afán de que la genuina revelación contenida en los Evangelios fuese abrazada por el mundo moderno, que dicho Profesor supone ser racionalista incorregible. Bultmann cree en una revelación divina a la humanidad pero que, hecha hace 2.000 años, aparece revestida

de conceptos inadmisibles para la humanidad del siglo xx; en consecuencia propone y defiende, y con él sus discípulos apasionados, que hay que despojar al Evangelio de toda esa ganga que desde su origen envuelve a la revelación cristológica; hay que arrancarle todos los mitos y encontrar en él el corazón, la verdad de Cristo que Dios quiso revelar para todos los tiempos, y así la crítica racionalista lo aceptará; esa verdad es lo que llama Bultmann el Kerygma evangélico.

Poco o casi nada habrá que detenerse para demostrar que esa doctrina es inadmisibile. Salta a la vista que el verdadero mito que hay que desautorizar lo constituye ese hombre del siglo xx omnisciente, omnipotente, dominador de la naturaleza que no puede admitir por absurdas la encarnación y la resurrección; y no menos claro es que "desmitizado" de esa suerte el Evangelio no queda de Cristo Jesús cosa que valga la pena de que lo acepten los positivistas descreídos.

Pero a fuerza de contactos y tal vez de nobles afanes de penetración salvadora, de irenismo naturalista, ha nacido otra Desmitización atenuada, en la cual debemos fijar la atención. Como Bultmann contrapuso el Kerygma evangélico, el corazón de la divina revelación cristológica, a los mitos religiosos de judíos por una parte y de gnósticos por otra, que forjaron, dice él, hace 2.000 años el Evangelio, así otros protestantes contraponen el Kerygma, el pregón, de Jesús a la predicación y catequesis de los Apóstoles, el Kerygma apostólico. La vida, los hechos, las enseñanzas de Jesús —dicen— han sido puestos por escrito envolviéndolos en los prejuicios y doctrinas sectarias del credo religioso de la primitiva Iglesia.

Ante la postura de Bultmann se ha levantado esta pregunta: Sus análisis históricos y exegéticos ¿le han permitido descubrir en el texto del Evangelio, cuyo fondo histórico reconoce, lo esencial del Kerygma divino genuino, y le autorizan su programa de interpretación desmitizadora? ¿No se debe ante todo fijar con seguridad lo que es mito y lo que es historia en el Nuevo Testamento? La interpretación existencial que da Bultmann a la escatología neotestamentaria ¿está en el fondo del texto evangélico? Y así frente a su desmitización se ha presentado esta otra: el mito que hay que arrancar al Nuevo Testamento es la transformación que

la figura de Jesús ha padecido; lo que queda de útil de la teoría bultmanniana es su concepto fundamental de la historicidad de Jesús y de la palabra de Dios por medio de Jesús. En los Evangelios —han dicho— la historicidad de los sucesos ocurridos, de las enseñanzas de Dios por Jesús, carece de historicidad documentaria porque —y aquí se transforma la desmitización bultmanniana en otra que está haciendo más estragos— los Evangelios no son narraciones objetivas de lo que Jesús hizo y dijo sino interpretaciones y comentarios de ello; los Evangelios exponen lo que los Apóstoles predicaban de Jesús; la pura historia de Jesús se mezclaba con lo que los predicadores apostólicos enseñaban a los primeros creyentes. La fundamental desmitización —terminan diciendo— debe ser descartar de los textos evangélicos lo que la primitiva Iglesia puso interpretando a Jesús.

Y esa semilla el viento la ha traído del campo protestante al católico y hay que ponerse en guardia frente a ella. Digo ponerse en guardia con las armas del estudio sereno y ahincado y con el espíritu alerta para atenerse a las enseñanzas ya dadas o a las que dé el Magisterio.

Ya hay autores católicos que si bien presentando como hipótesis algunos pareceres suyos y echando por delante que la noción de inerrancia admite matices y modalidades que pueden variar según los Géneros Literarios, publican trabajos cuya conclusión es que lo narrado en tal o cual pasaje evangélico no es precisa y ajustadamente lo que ocurrió, ni tales palabras puestas en labios de Jesús fueron pronunciadas por El, sino el Evangelista forjó y escribió allí una escena más o menos real, más o menos ficticia, para inculcar lo que debían sentir los fieles, palabras de ritos nacidos años y años después de ocurrir el hecho evangélico, ideas posteriores a Jesús desarrolladas en la Iglesia primitiva. A esa escenificación y a esas palabras que nunca Jesús pronunció y que aparecen luego en sus labios llaman algunos Kerygma apostólico, del cual habría que desmitizar el Evangelio para encontrar el genuino Kerygma evangélico.

¡Alerta! ¿Cómo no ha de suscitar recelos y exigir cautela, todo, lo que tienda a disminuir la inerrancia?

Pongamos un ejemplo tomado de la realidad:

Al Evangelista San Lucas, empezando por decir que no inventa nada ni da por hechos reales los que nunca hayan existido, se le aplica un género literario en virtud del cual no falta a la verdad aunque desfigure los hechos llenándolos de intención, de alcance y color que se dice que los hechos no tuvieron. Se le atribuye el impregnar la narración de Kerygma apostólico que no existió sino mucho después de la fecha en que los hechos ocurrieron; y que la narración no es una simple narración objetiva sino una instrucción religiosa que, siendo ajena y posterior, da a los hechos un carácter y valor doctrinal que responde no a realidad histórica sino a una finalidad subjetiva del historiador. ¿Puede salvarse la verdad histórica, puede quedar a buen seguro la integridad de la inerrancia de la sagrada página, si se admite que entre los hechos tal como ocurrieron y esos mismos hechos tal como los presenta el hagiógrafo hay real distinción? En la escena de Enmaus ¿puede San Lucas poner en labios de Jesús y de los dos discípulos gran cantidad de palabras e ideas que ellos no pronunciaron y que el evangelista toma de la posterior predicación pascual de la Iglesia, que se supone y se afirma que es una superestructura posterior y ajena a la realidad objetiva del hecho narrado? ¿Deja íntegramente a salvo la verdad y la inerrancia el sostener que San Lucas traza “un cuadro más ficticio que real”?

Uno de los más importantes puntos que vais a estudiar en esta Semana es si la composición inspirada de los Evangelios sinópticos tiene por fuente única y exclusiva la predicación apostólica, o si hubo además de este Kerygma, textos, narraciones más o menos completas, más o menos autorizadas, más o menos extensas y extendidas, en que ya desde el principio se recogieron por escrito hechos y dichos del Divino Maestro, que fueron conocidos y total o parcialmente utilizados por los evangelistas. Como quiera que sea, nuestra fe nos enseña que los Evangelios son libros inspirados; su redacción es una parte del testimonio que Jesús predijo que había de dar de El el Espíritu Santo (Jo. 15, 26). Cosa clara es que el haber utilizado los evangelistas esas fuentes orales o escritas no obsta ni lo más mínimo a la divina inspiración y es laudable trabajo inquirir acerca de tales fuentes y averiguar cuanto se pueda acerca de ellas. Pero a veces en estos estudios se nota un tufillo de contagio criticista que no es edificante. Algunos exé-

getas ya protestantes ya también católicos se trazan sus esquemas, lo más humanizados que sea posible, como si no hubiera más criterio que el de la humana razón, como si se padeciese contagio racionalista, y presupuestos ya esos esquemas, realizan una exégesis sujeta a prejuicios, y tuercen y retuercen a veces los textos inspirados para acomodarlos a su criterio, en vez de acomodar su criterio a los textos. Así, por ejemplo, en vez de ver en los textos fiel reflejo de hechos reales objetivos anteriores al Kerygma apostólico, hechos de los que este Kerygma fuese esclavo, suponen una predicación humanamente interesada y sectaria, deformadora de los hechos originales, y a la cual se acomodó más tarde la pluma de los hagiógrafos; y si Cristo aparece comiendo con sus Apóstoles después de la resurrección, no ven en la narración de esas comidas más que un eco de posteriores prácticas litúrgicas, de los conceptos teológicos y del ambiente doctrinal fijado en fórmulas estereotipadas desde la primera Carta de San Pablo a los Corintios, y en especial ven un reflejo de la liturgia eucarística, aunque en los textos evangélicos no figure la copa de vino y a veces ni siquiera el pan. En resumen: en la palabra escrita no ven narración fiel de los hechos que luego fueron objeto y materia de ajustada predicación, sino antes ecos de una predicación que se proyecta en lo escrito deformando los hechos.

De San Marcos enseñó San Papías que de la predicación de San Pedro compuso su Evangelio (R. 95); pero ¿puede admitirse que ya el príncipe de los Apóstoles deformó en Kerygma los hechos y los dichos de Jesús? Mas no puede decirse lo mismo de San Lucas respecto de San Pablo; no se limitó a recoger lo que éste enseñaba de la vida de Jesús sino puso diligente cuidado de ampliarlo con sus investigaciones personales, como lo asegura en el prólogo de su Evangelio: Entre los muchos que emprendieron el trabajo de coordinar las cosas de que fueron testigos oculares los que luego fueron ministros de la predicación, él se propuso investigarlas todas escrupulosamente desde su origen, para que así hubiese segura certeza (ασφάλεια) de la enseñanza recibida. ¿Iba a tener por fuente principal esas enseñanzas sectarias, esa catequesis deformadora de Jesús, esos conceptos teológicos, esas doctrinas que se suponen forjadas posteriormente por la predica-

ción? Habría petición de principio. El y San Juan son los evangelistas que menos dependen del Kerygma apostólico, Juan por íntimo conocedor de los hechos reales, Lucas por el más averiguador e investigador de los mismos. Ante los ojos de la crítica lo que demuestra la investigación de San Lucas es la ασφάλεια la seguridad de que el Kerygma apostólico no deformó la verdadera figura de Jesús, sino que era esclavo del Kerygma evangélico.

Este evangelista que tanto trasciende sobre el Kerygma apostólico es el que en dos líneas nos asegura un hecho de Jesús que explica ese Kerygma dándole todo el valor que tiene de enseñanza del Divino Maestro; todo cuanto el criticismo racionalista encuentra de nuevo en las enseñanzas apostólicas no es sino enseñanza de Jesús: fué el mismo Jesús quien a los Apóstoles "abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras" (Lc. 24, 45).

¡Que El, queridos Profesores y Semanistas, nos dé a todos la gracia de su luz para que acertada y fielmente conozcamos cuanto referente a las Escrituras del Viejo y del Nuevo Testamento necesitamos entender!

I

PROBLEMAS DE ACTUALIDAD SOBRE LA SUCESION
APOSTOLICA

ANTONIO M. JAVIERRE, S. D. B.
Catedrático del Pont. Ateneo Salesiano. Turín

CUESTIONES DEBATIDAS HOY ENTRE CATOLICOS Y
PROTESTANTES EN TORNO A LA SUCESION DE LOS
APOSTOLES

SUMARIO

Introducción:

I. Documentación de posiciones:

- 1) Discrepancias en el interior de cada grupo.
- 2) Debate interconfesional.

II. Síntesis de los temas debatidos:

- 1) Balance.
- 2) Raíces de divergencia.
- 3) Orientaciones para el futuro del debate.

Conclusión.

INTRODUCCION

ASISTIMOS hoy a una colisión de trabajos en torno a la sucesión de los Apóstoles (1). El fenómeno es digno de examen, dado el silencio en que se hallaba sumido.

Silencio a todas luces *injustificado*, por contarse la sucesión apostólica entre las notas diferenciales de las *confesiones cristianas*. Silencio *explicable* en el *protestantismo*, que anatematiza la tesis como gratuita y ficticia; *extraño*, en cambio, en el *catolicismo*, puesto que, a pesar de reconocer el tema como fundamental en su eclesiología, viene regateándole hasta su inclusión, siquiera modesta, en el repertorio de argumentos que integran los Diccionarios de Ciencias Eclesiásticas. Tal

(1) VON ALLMEN, en el prefacio a la versión francesa del estudio de DIX (*Le Ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris 1955, pág. 9), nos ha dictado una nota sucinta de algunos trabajos recientes, distribuidos en tres grupos: *anglicanos* (S. Neill; N. Sykes; A. Ehrhardt; E. R. Fairweather y R. F. Hettlinger; J. E. Lesslie Newbiggin); *luteranos* (H. von Campenhausen, H. Mosbeck; J. Munck; O. Linton; E. Lohse; E. Benz; O. Cullmann); *reformados* (Ph. H. Menoud).

A. A. ESTEBAN ROMERO, en preparación a la Semana XVI de Teología, ha recogido bibliografía abundante centrada en torno a la figura de Cullmann (*Nota bibliográfica para la XVI Semana Española de Teología*. "Rev. Esp. Teol." (1956) 235-240).

Hay una serie de artículos que tratan de captar el momento protestante de la sucesión. Aducen bibliografía rica y reciente:

1) desde un punto de vista *exegético* (bíblico): O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie*. "Zeitschr. f. Kathol. Theolog." 77 (1955) 129-168; y (patrístico): A. M. JAVIERRE, *Sucesión Apostólica. Más ciclos de actitudes protestantes en torno al dato positivo*. "Salesianum" 18 (1956) 89-127;

vez la explicación más sencilla haya de buscarse en el hecho de que nuestra apologetica raras veces lleva la iniciativa, ceñida por lo general a la réplica.

La bibliografía anuncia una reparación generosa del olvido de ayer. Lo curioso del caso es que los primeros títulos, contra lo que se podía

2) desde una perspectiva *histórica*, intenta una revisión, con previa caracterización tipológica el artículo de E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*. "Rev. d'Hist. et de Phil. Relig." 34 (1954) 1-29.

3) desde un ángulo *conceptual*, hay una síntesis en que se citan numerosos autores en mi artículo: *Sucesión apostólica. Ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto*. "Salesianum" 16 (1954) 77-108.

Imposible intentar una reseña, siquiera sucinta de los trabajos aparecidos últimamente en torno a la sucesión. El marco polémico en que se sitúa nuestra encuesta nos llevaría a rebasar el tema estricto de la sucesión apostólica, puesto que los protestantes la tratan en otros contextos de manera previa o consecuencial. Para orientar al lector señalaremos tres coordenadas que precisan el panorama actual de sucesión en el protestantismo:

1.º Despunta el problema a propósito del MINISTERIO eclesiástico. Aparte las actas de las *asambleas ecuménicas* (riquísimas son las de Lausanne, Edinbourg, Lund y Amsterdam) y las *confrontaciones ecuménicas* (una reciente se halla en "Cahiers Théologiques": *La Sainte Église Universelle. Confrontation oecuménique*. Neuchâtel-Paris 1948), son varias las monografías que desembocan en el tema de la sucesión arrancando de un estudio del ministerio, desde su ángulo *histórico* (H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953), *exegetico* (K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Église de Nouveau Testament*. "Rev. Hist. Philos. Relig." 17 (1937) 313-336. (PIR. H. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*. Neuchâtel-Paris 1949; O. LINTON, *Kirche und Amt in Neuen Testament*. "Ein Buch von der Kirche" (Göttingen 1950) 110-144), o *teológico* (R. PAQUIER, *Le problème oecuménique du ministère: la succession apostolique*. Lausanne 1937).

2.º El tema se enfoca de manera formal a propósito del MINISTERIO APOSTÓLICO. Son notables los trabajos de la *teología anglicana*. (Señalamos tres publicaciones colectivas de gran valor por lo que se refiere a la sucesión apostólica: 1.ª H. B. SWETE, *Essays on the Early history of the church and ministry*. Cambridge 1918. En ella se encuentra el estudio muy ponderado de C. H. TURNER, *Apostolic succession*, pág. 93-214; 2.ª K. E. KIRK, *The Apostolic ministry, Essays on the history and the doctrine of episcopacy*. Londres, 1946, donde G. DIX, bajo el título *The Ministry in the early Church, c. A. D. 90-410*, pág. 183-303, se propone ratificar y completar el estudio de TURNER; en fin, 3.ª, la más reciente, S. NEILL, *The ministry of the church, reprinted from "The Record" with corrections and a preliminary chapter by BISHOP S. N.*) Es relevante la monografía que A. EHRHARDT ha dedicado en nuestros días al estudio histórico de la sucesión de los apóstoles, *The apostolic Succession in the first two centuries of the church*. Londres 1953. Periodicamente plantean el problema de la sucesión apostólica los *teólogos suecos* reivindicando sus pretensiones tradicionales. (Reciente es la monografía de J. G. H. HOFFMANN, *La réforme en Suède 1523-1572 et la succession apostolique*. Neuchâtel. Paris 1945). En fin, los *protestantes* no pueden aplazar el estudio expreso del problema. Son ya muchos los trabajos publicados bajo la dirección de J. J. VON ALLMEN (gran defensor de la oportunidad actual del tema de sucesión apostólica) en la "Bibliothèque Théologique" y en los "Cahiers Theologiques de l'actualité protestante". Uno de ellos (H. D'ESPINE, *Les anciens Conducteurs de l'Église*. "Cahiers Théologiques" n.º 7. Paris - Neuchâtel, 2.ª éd. 1946) suscitó recientemente una controversia en torno a la suce-

prever, llevan firma protestante (2). Una porción de circunstancias convergentes colocaron a nuestros hermanos separados ante este tema de enorme densidad eclesiológica (3). El estudio ecuménico de los ministerios, acentuó su urgencia. Y mal que les pese, los protestantes no pueden hoy soslayarlo (4). El diálogo se perfila sostenido. Esperamos

sión de los apóstoles en la que intervinieron con trabajos diversos Barnaud, Cadier, Leenhardt, Rimbault... etc. (*Pasteurs et Anciens*. "Études Théologiques et Religieuses". (Montpellier 1946) n.º 2. Cf. MENOUD, op. c. en el prólogo). Como se echa de ver en todos ellos, la preocupación última de esos estudios es en el fondo interesada: la justificación del propio sistema ministerial; pero aportan datos de interés, no solo para la polémica en el seno del protestantismo, sino incluso en el campo "anglicano-católico" (versión del estudio de DIX), o al "luteranismo-sueco" (trabajo de Hoffmann). A veces, la intención eminentemente práctica, se oculta bajo el ropaje de un estudio puramente histórico (Cf. E. BENZ, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*. Stuttgart 1953).

3.º La discusión sobre el MINISTERIO APOSTÓLICO PRIMACIAL, tiene carácter de conclusión, pero suscita, siquiera sea rápidamente, el tema general de sucesión apostólica del que no es sino una aplicación concreta.

Recientemente en el campo protestante hay tres nombres que representan tres orientaciones diversas recogidas en la apologética católica: K. HEUSSI (sus estudios más conocidos son: *War Petrus in Rom?* Gotha 1936, sobre cuyo tema insiste al año siguiente; *Die Nachfolge des Petrus*. "Deutsches Pfarrerbblatt" (1949) pág. 420 ss.; *Die Entstehung des römischen Petrus-tradition*. "Wiss. Zs. d. Univ. Jena" 2 (1952) 63-78; *Die römische Petrus-tradition in kritischer Sicht*. Tübingen 1955); R. BAUMANN (*Des Petrus Bekenntniss und Schlüssel*. Stuttgart 1950; *Evangelische Romfahrt*. Stuttgart 1951; *Primat und Luthertum. Ein Gespräch mit Dr. Martin Haug*. Tübingen 1953), y sobre todo O. CULLMANN que, aparte otros trabajos en que alude a la sucesión (Cf. sobre todo: *La Tradition*. Neuchâtel-Paris 1953), ha afrontado el problema de la sucesión de Pedro en sus fundamentos positivos, en su monografía *St. Pierre Disciple-Apôtre-Martyr*. Paris 1952, de amplia resonancia en todas las latitudes confesionales.

(2) Cf. Paquier, Hoffmann, von Campenhausen, Cullmann...

(3) Anotaremos: 1.º el esfuerzo ecuménico, condenado al fracaso de no lograr una fórmula unitaria en la confesión de la apostolicidad de la Iglesia y del Ministerio. En el fondo, ministerio y apostolicidad desembocan en el mismo problema de sucesión o actualismo (Cf. asamblea ecuménica de Amsterdam); 2.º la urgencia de reivindicar la figura de Pedro con quien se sienten en deuda, sin aceptar las consecuencias romanas (Cf. Cullmann); y 3.º el interés práctico de justificar los cuadros eclesiásticos frente al estado (Benz), o a las confesiones rivales (cf. controversia en torno a los "pastores" o "ancianos").

(4) Cf. PH. H. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*. Neuchâtel, Paris 1949, pág. 5: "le protestantisme ne peut plus différer l'examen"; R. PAQUIER, *Église et Liturgie*. "Verbum Caro" 3 (1955) pág. 55; "On ne peut donc pas échapper au problème institutionnel, qui est celui de la nature, de la structure et de la transmission du ministère ecclésiastique"; TH. F. TORRANCE, *Notre témoignage réformé dans le domaine doctrinal*. "Verbum Caro" 8 (1954) pág. 116: "Dans la situation oecuménique où nous sommes placés maintenant, les questions de lois ecclésiastiques nous intéressent moins quela structure et la continuité de l'Église comme Corps de Christ"; y sobre todo, J. J. VON ALLMEN, que reconoce reiteradamente la urgencia de enfrentarse con el problema "aussi irritante que cela soit" (en el prefacio a la versión de la monografía de G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*. Neuchâtel, Paris, 1955, pág. 8); problema

que sea fructuoso. El catolicismo no debe regatear su mensaje. Y la Semana Española de Teología, atenta siempre a temas de actualidad palpitante, no podía demorar su aportación.

* * *

No es desacertado espigar la problemática evocando la polémica abierta recientemente en torno al argumento. Advertimos que no es misión de jueces la nuestra; nuestra tarea se cifra en presentar a los protagonistas y acotar sus posiciones. Otros ensayarán luego la crítica.

Fuerza es circunscribir *el ámbito* en que se mueve nuestra encuesta: *el debate* a que alude el título, deja incierta la intensidad de contraste entre las varias ideologías; va desde la polémica formal, hasta la diferencia menos acusada y acaso inconsciente. Se nos precisa el debate con una coordenada temporal: también *la actualidad* es relativa; nosotros la hemos entendido de manera estricta refiriéndola a estos últimos decenios. Sólo excepcionalmente citaremos autores que anticiparon opiniones, hoy en boga, a principios de este siglo.

Objeto de la polémica que reseñamos es *la sucesión apostólica*. También aquí ha de entenderse con todo rigor: nos ceñimos a las discusiones entabladas formalmente en torno a *la sucesión de los Doce*; no entran en línea de cuenta los pareceres más o menos genéricos acerca de la *apostolicidad* de la Iglesia; sin descender por otra parte a la especificación de la herencia de Pedro perpetuada en el *pontificado romano*.

Son *protagonistas los protestantes y los católicos*. Conocida es la definición intentada en Amsterdam (5). De aceptarla, se seguiría la división adecuada de la cristiandad en dos grandes grupos: el protestante representaría el paladín de la constante intervención *vertical* de Dios en su Iglesia, ajena por lo mismo a toda hipótesis de suce-

que él coloca a la cabeza de los ecuménicos, tanto por su actualidad ("est aujourd'hui le problème oecuménique par excellence", ib. pág. 8; "problème oecuménique N.º 1", ib. pág. 9), como por su dificultad ("le plus urgent et le plus difficile", *La prédication*. "Verbum Caro" 9 (1955) pág. 154); etc.

(5) "La tendance ordinairement appelée "catholique" insiste en premier lieu sur la continuité visible de l'Eglise, essentiellement exprimée par la doctrine de la succession apostolique de l'épiscopat. La tendance "protestante" souligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi, elle s'exprime dans la doctrine de la justification par la foi seule." (L. K., *L'assemblée d'Amsterdam et l'unité de l'Eglise*. "La Vie Intellectuelle" 16 (1948) pág. 28).

sión (6); mientras que el católico sería el defensor de la continuidad *horizontal* de los esquemas primitivos, a hombros de la sucesión (7). Protestantes y católicos integrarían la totalidad del cristianismo, escindida a causa de la sucesión de los apóstoles. De una parte y otra se alzaron protestas contra la clasificación demasiado esquemática de Amsterdam (8): los pretendidos caracteres diferenciales no eran exclusivos sino más bien complementarios; y resultaba duro forzar el concepto de católico hermanando en grupo homogéneo a los romano-católicos, con los anglo-católicos, los ortodoxos, los viejos católicos, los luteranos escandinavos y con otros grupos menores de episcopalianos. Sin embargo, aun rechazando este esquema, queda en pie la universalidad del debate que suscita la sucesión de los apóstoles: se enfrentan como extremos los protestantes estrictos y los católicos por autonomía; sin que los grupos intermedios, logren permanecer neutrales: ora se alzan contra el protestantismo en defensa de la sucesión; ora se alían contra el catolicismo pretendiendo circunscribirla en ciertos límites arbitrarios. Nuestro debate enfrenta a toda la cristiandad.

* * *

Quede bien delimitado el itinerario lógico de nuestra encuesta. Sin la pretensión de aducir filas interminables de nombres, procuraremos *documentar suficientemente las opiniones*, escogiendo los más repre-

(6) En expresión de C. CRAIGN: Los protestantes... "tiennent aussi passionnément que la seule voie d'une continuité authentique peut être maintenue par une relation verticale avec le Seigneur vivant de l'Église. Aucune succession horizontale ne peut assumer cette relation, et aucune succession d'agents humains n'a d'importance à côté de cette association directe avec lui qui a promis d'être partout où deux ou trois sont réunis en son nom" (L. K., art. c. pág. 23-24).

(7) El mismo Craign, caracteriza el esquema católico con la imagen geométrica de la horizontalidad: "Certains sont fermement convaincus que la seule voie par laquelle est maintenue une authentique unité est ce que j'appellerais une relation horizontale directe avec les Douze que Christ a choisis. Là où cette continuité est rompue, il manque quelque chose d'essentiel dans les marques de l'Église." (L. K. art. c. pág. 23-24).

(8) Cf. de la parte de los católicos: Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1952, pág. 44-46; R. ROUQUETTE, *La première assemblée du Concil Oecuménique*. Amsterdam 1948. "Études" 261 (1949) pág. 15-16; CH. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Paris 1953, pág. 52; entre los protestantes, cf. sobre todo la tesis de J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Événement*. Neuchâtel, Paris, 1950; su primer preocupación al iniciar su libro, es precisamente esa definición de Amsterdam, que él juzga insuficiente.

sentativos. Será fácil luego *intentar un balance* y bucear en las raíces últimas de la divergencia, en orden a una mejor orientación del debate en lo futuro.

I

POSICIONES

De hecho fuerza es reconocer tres círculos concéntricos en el seno del cristianismo: en el más exterior, el protestantismo se contenta con profesar la apostolicidad de la Iglesia, al margen de toda sucesión; en el más estricto, el catolicismo defiende una presencia viva e integral del apostolado gracias a la sucesión; las confesiones intermedias se agrupan en un círculo favorable a la continuidad de los Doce, pero hostil a la sucesión de los privilegios de Pedro. La tensión interconfesional surge inevitable.

Antes de evocarla, no estará de más anotar las diferencias que nos es dado apreciar en el interior de los diversos grupos. No siempre poseen la homogeneidad sugerida en las clasificaciones sistemáticas. Es necesario tenerlo en cuenta para una documentación comprensiva del debate.

1) DISCREPANCIAS EN EL INTERIOR DE CADA GRUPO

No siempre son verdaderas discrepancias; a veces no pasan de puntos de vista diversos. De ahí que su justificación reclame el detalle. Fuerza será aludir de una forma genérica a las orientaciones de mayor relieve.

A) *Catolicismo*

Desde una *perspectiva dogmática*, la doctrina de la sucesión de los apóstoles no presenta dificultad ninguna para los católicos: se trata de un artículo de fe (9). Aun cuando no les fuera dado precisar con toda exactitud los enclaves de la Escritura o de la Tradición en que estriba el dogma, la actitud del Magisterio es harto clara para asegurar su certeza. Basta recordar sus enseñanzas relativas a la apostolicidad

(9) Cf. nuestro análisis en: *Per lo studio della "Diadoché"*. Torino —pro manuscritto— 1953-1954, pág. 7-19.

de la Iglesia (10), a la sucesión de los Doce (11), al Pontificado Romano (12).

La unanimidad dogmática no lleva consigo la supresión de la libertad de *opinión teológica*. Aun aceptado el principio revelado, quedan siempre puntos oscuros sujetos a discusión. Y nuestro argumento no constituye excepeión. La uniformidad teológica no pasa de ideal; acaso porque no fueron excesivos los tentativos de unificación realizados hasta el presente.

Los cclesiólogos disienten a lo menos en la fórmula al calibrar el valor dogmático que corresponde a nuestra tesis: mientras unos la califican de fe explícitamente definida (13), otros se contentan con situarla entre las verdades próximas a la definición (14) o incluida en otros puntos ya definidos (15). No es la única disensión en teología: no es raro, aun hoy, oír hablar de "sucesores de Cristo" o "de vicarios de los Apóstoles" (16), fórmulas que pudieran fácilmente inducir a equívoco, máxime en polémica con los protestantes (17). Por la misma razón se nos antojan harto sucintas algunas exposiciones de la apostolicidad de la Iglesia: dan la impresión de confundir criterios y esencias (18), con falseamiento consiguiente del concepto de sucesión apostólica.

(10) Símbolos y Profesiones de fe la enumeran invariablemente entre las notas de la Iglesia (D. B. 86; 271; 336; 347; 423; 464; 782; 994; 1872; cf. el esquema preparado en el concilio Vaticano, Mansi 5, 317).

(11) Cf. entre otros documentos pontificios: los de Pío IX (D. B. 1686); Pío X (D. B. 2040; 2050; 2065; 2147); Pío XI ("Ad Catholici Sacerdotii". A. A. S. 28 (1936) pág. 11, cf. pág. 32; Pío XII ("Mystici Corporis". A. A. S. 35 (1943) página 209 y 212; "Ad Sinarum Gentem". A. A. S. 47 (1955) pág. 9, 10 y 11). Entre los concilios, hablan de "sucesión apostólica" el Senonense (D. B. 379), Florentino (D. B. 697), Tridentino (D. B. 938; 957; 960-961), Vaticano (D. B. 1821; 1828).

(12) La definición es formal en el Vaticano (D. B. 1824-1825).

(13) I. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*. B. A. C. Matriti 1950, pág. 593: "De fide definitum est in Conc. Tridentino et Vaticano, Episcopos particularium Ecclesiarum esse iure divino Apostolorum successores".

(14) J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, Romae 1928, pág. 216: "Proximum fidei est vel de fide ex magisterio ordinario"...

(15) I. M. d'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*. II *De Deo Catholicam Ecclesiam organicè Vivificante*. Parisiis. 2. 1921, pág. 256: "apostolica episcoporum successio includitur definitione".

(16) Cf. por vía de ejemplo la pág. 71 de la monografía de P. G. CARON. *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*. Milano 1948. La historia antigua del título "Vicarius Christi", entrelazada con el de "Successor Petri", se halla consignada en el estudio de M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*. Romae 1952.

(17) Máxime la expresión "Successor Christi". Los protestantes insisten, justamente apoyados en la epístola a los Hebreos, que Cristo no tiene ni puede tener sucesor en la Iglesia.

(18) G. DEJAIFVE. *Oecuménisme et Catholica*. "Nouvelle Revue Théol". 76 (1954) pág. 31 s.: "Les dissidents nous reprochent fréquemment de nous laisser

En terreno *histórico* las diferencias se amplían. Autores católicos, como Ermoni, que constatan con gozo la uniformidad de la teología frente al dogma, no ocultan sus grandes reservas en campo histórico (19). La armonía resulta aquí muy difícil, puesto que los datos por ser excesivamente exiguos dejan margen a apreciaciones legítimas, muy varias. Agrava la dificultad una metodología que acepta, a veces sin crítica, el planteo dictado por los protestantes. Aludimos, en concreto, a la subordinación del problema de la sucesión apostólica a la cuestión de la génesis del episcopado monárquico (20). Ello equivale a cargar sobre un problema, de suyo delicado, el peso enorme de las dificultades del otro, propuesto a manera de premisa. Introducir en el estudio de la sucesión el tema previo del episcopado, significa escindir la marcha en multitud de hipótesis divergentes (21).

Desde un ángulo *exegético*, la sucesión apostólica origina multitud de pareceres entre los católicos. Hay quienes hablan de ella en el Nuevo Testamento con toda naturalidad (22), con grande escándalo de los protestantes que condenan la actitud tachándola de ligereza (23); otros, más cautos, introducen el tema, sí; pero mediante el razonamiento teológico (24). Las divergencias son todavía mayores en la interpretación de los documentos patrísticos. Para ceñirnos a un ejemplo, bastará recordar la exégesis de la I Clementis: hay quienes leen la "diadoché" clementina, cual si se tratara de un testimonio expreso y formal en

méduser par cet aspect comme si toute l'essence de l'Église s'épuisait dans ce seul élément juridique de la succession apostolique. En réalité, il s'agit ici d'un critère d'ordre existentiel, aisément discernable et l'on ne prétend nullement y enfermer toute la nature de l'Église". Pero ¿no dan lugar al equívoco ciertas páginas de autores católicos?

(19) V. ERMONI, *Les origines historiques de l'Épiscopat monarchique*. "Rev. des Quest. histor." 68 (1900) 337: "Au point de vue théologique la question est sûre, certaine, tranchée pour nous catholiques, et dès lors, d'une extrême simplicité. Mais il n'en est pas de même au point de vue historique."

(20) El esquema propuesto por HARNACK, domina la mayor parte de los escritos protestantes a él posteriores. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Fribourg i. B. 1885.

(21) Tantas, cuantas son las interpretaciones de los "episkopoi". Conocida es la polémica abierta a este propósito. Cf. M. M. GIRAUDO, *L'Ecclesiologia di S. Clemente Romano*. Bologna 1943, pág. 39-42.

(22) Es frecuente el tema de la sucesión en los comentarios al logion de Mt. 16, 16-19. Entre los teólogos, J. B. FRANZELIN, es, sin duda, uno de los más favorables a la implicidad formal del tema. Cf. *Theses de Ecclesia Christi*. Romae, 1887, pág. 187 y 200.

(23) O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr*. Neuchâtel-Paris 1952, pág. 153 y pág. 187.

(24) J. M. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*. Paris, 3.^a 1928, pág. 250-251: "L'historien qui pèse la valeur des mots se gardera donc d'en solliciter le sens; il concède volontiers à toutes les sectes du protestantisme que la promesse ne nomme que Pierre... La promesse du Christ ne pouvait défaillir; son objet était désigné par le fait de la succession".

favor de la sucesión de los Doce (25); otros prefieren verla implícita en el contexto (26); y no faltan quienes se contentan con señalar en el documento clementino un punto de arranque, que, andando el tiempo había de desembocar en una teoría de sucesión, formulada años más tarde por vez primera (27).

Tales son, a nuestro juicio, las diferencias más acusadas en el seno del catolicismo. Son superficiales, bien se ve, frente a la perfecta uniformidad en la aceptación del dogma. Pero son diferencias, al fin, que están reclamando una revisión directa, todavía inédita; y, si hemos de creer a Ermoni, urgente en campo histórico, que es el más descuidado.

B) *Protestantismo*

La descripción de la postura protestante frente al tema de la sucesión, sugiere la idea de un negativo fotográfico. Basta cambiar el signo así en el dogma como en la teología del catolicismo, para obtener la unánime negativa del protestantismo que deja margen a una amplia libertad de opinión en los detalles.

Porque, efectivamente, la dogmática protestante se opone a la hipótesis de la sucesión de manera irreconciliable (28). Podrá parecer, a veces, que supeditan la conclusión al estudio de una cuestión histórica o exegética (29); hasta llegan a manifestar condescendencia, incluso a defender la tesis de la sucesión (30); sería ingenuo dejarse aluci-

(25) Así Rothe, Freppel, Brüll, Döllinger, Lesquoy, Michiels, Ruffini, Bruders, Dix... (Cf. nuestra nota: *Hacia una lectura exacta del Testimonio Clementino en favor de la Sucesión Apostólica*. "Salesianum" 17 (1955) pág. 559).

(26) Entre otros, Hefele, Harnack, Funk, d'Herbingny, Zapelena (Ib. página 559 y s.).

(27) D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'Enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux-Paris, 1953, pág. 72.

(28) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Église du Nouveau Testament*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 17 (1937) pág. 316: "Les Églises de la Réforme ne connaissent par principe aucune succession apostolique".

(29) Típica la postura de Cullmann a este respecto. Cf. *St. Pierre*, pág. 141. En la pág. 187 note 2, se dice dispuesto a reconocer la existencia misma del tema sucesión en algunos pasajes del N. T. Pero se reserva el sentido que debe darse a estos textos.

(30) J. G. H. HOFFMANN (*La réforme en Suède 1523-1752 et la succession apostolique*. Neuchâtel, Paris 1945, pág. 51), no se contenta con mostrar el interés creciente del tema de la sucesión en la conferencia de Edimbourg; llega a pensar en la sucesión como en un medio irremplazable para la reunión de las iglesias. E. BENZ (*Bischofsamt und apostolischen Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart, 1953), ve en la sucesión la única garantía de la libertad de la Iglesia frente a las pretensiones del estado. (Cf. la recensión de V. VINAY en "Protestantismo" 10 (1955) pág. 138). Atribuye a Leibnitz la idea de convertir la sucesión apostólica en medio para la reunión de las iglesias (ib.).

nar: sobre ella pesa una condenación de principio. Esa "sucesión apostólica" simpática a los protestantes, defendida por ellos, nada tiene que ver con el esquema robusto de "diadoché" que sostienen los católicos (31).

La uniformidad se desvanece al descender al detalle concreto de la interpretación teológica de los datos del problema.

Las negaciones se apoyan en motivos muy diversos:

—*en plano especulativo* hay quienes prefieren combatir *la apostolicidad* histórica, o por estimarla inexistente (32), o inaccesible (33), c presente gracias a una persistencia meta-histórica que nada tiene que ver con la sucesión (34). Otros atacan más bien *la sucesibilidad* del apostolado, eliminando su elemento personal constituido por los apóstoles-obispos (35); negando el aspecto formal que garantiza el nexo entre los anillos de la cadena (36); o, en fin, substrayendo el auténtico elemento real, o sea el depósito que debiera transmitirse por sucesión (37).

(31) El Pastor J. SOUCEK, en la conferencia de Lausanne, recordaba una confesión de fe protestante profesada ya en 1535. Según ella, "la véritable succession apostolique est celle qui est fondée, non sur certains endroits ou certains personnes, mais sur la foi pure et l'enseignement des Apôtres" ("Foi et Constitution". Versión de J. JÉZÉQUÉL. París, 1923, pág. 310). Veremos que la idea se conserva intacta. Y también la hostilidad contra los esquemas no conformes con ella (ib. pág. 311).

(32) Cf. *Sucesión Apostólica. Ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto*. "Salesianum" 16 (1954) pág. 81-82: liberalismo; pág. 82-84: escatologismo; pág. 84-86: anarquía en sus diversas modalidades.

(33) Ib. pág. 86 s. donde se reseña la opinión de K. L. Schmidt y Monnier.

(34) Ib. pág. 96 s. en torno a Cullmann.

(35) La negación del apostolado en cuanto tal, remonta al mismo Lutero. Para él Pedro no se distingue de los demás fieles de la Iglesia de Cristo: "ipse Petrus tamquam membrum coaedificatur super eandem petram; in qua omnes christiani aequantur" (*Responsio ad librum Ambrosii Catharini, 1521*. Weimarer Ausgabe VII, 710). Síguese la negación consiguiente del episcopado. En la "Confesio Augustana" del 1530, art. XXVIII se lee: "de iure divino, nulla iurisdictione competit episcopis ut episcopis"...

(36) Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, I, vol. I. París 1953, pág. 93-95; 99-100; semejante a su sucesión "pneumática" es la sucesión "carismática" de H. MONNIER (*La notion de l'Apostolat, des origines à Irénée*. París 1903) o la sucesión "toute spirituelle" de J. CADIER (*Pasteurs et Anciens*. Montpellier 1946, pág. 334); etc.

(37) CULLMANN (op. c.); MENOUD (op. c.); H. D'ESPINE (*Les Anciens Conducteurs de l'Eglise*. Neuchâtel, París 1946), hablan de sucesión apostólica en términos muy parecidos a los católicos. Pero el depósito que se transmiten por herencia esos ancianos, pastores, u obispos, se reduce a la dirección de la Iglesia post-apostólica. Excluye absolutamente todo poder sacerdotal; y no perpetúa el poder jerárquico de los Doce.

—en plano positivo cabe también señalar ciclos de negación (38). Para limitarnos a un ejemplo, nos ceñiremos también aquí a la I Clementis: La interpretación protestante del “diadéxontai” clementino acusa las mismas variaciones que la católica: va desde la aceptación del testimonio expreso y formal (39), hasta la negación rotunda (40), pasando por las opiniones intermedias (41). Claro que la apreciación teológica de estos datos exegéticos es diversa: para los católicos, Clemente puede ser un testigo favorable a la sucesión, o no serlo. Para los protestantes, la negación de principio, se refleja en la valoración correlativa de los testimonios: donde falla el documento, la tesis resulta gratuita (42); donde el testimonio certifica la doctrina, la teoría no pasa del plano literario; su afirmación podrá ser fruto de error (43) o ficción (44); nunca reflejo de una realidad objetiva.

Hemos dicho que hay afirmaciones favorables a la tesis de sucesión en el seno del protestantismo. Las hacen tratando de resolver el arduo problema de los ministerios. Una nota rápida sobre las orientaciones en esta materia, bastará para apreciar el volumen de la disensión en campo protestante.

El problema de la sucesión, enfocado desde el ángulo del ministerio, obtiene una doble respuesta radicalmente contrapuesta: para muchos protestantes el ministerio eclesiástico pertenece no al “esse”, sino al

(38) Hemos estudiado un ejemplo en “Salesianum” 18 (1956) 89-127.

(39) Cf. R. ROTHE, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*. Wittenberg 1837. (Cf. “Salesianum” ib. pág. 93-98).

(40) Cf. F. C. BAUR, *Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*. Tübingen, 1838 (Ib. 98-103). Opinión que renueva en nuestros días H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953 (ib. pág. 120-123).

(41) Todavía indeciso, A. HARNACK, en su *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*. Leipzig 1929 (ib. pág. 112-115); y abiertamente, H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*. Leipzig 1932-1944 (ib. pág. 116-120).

(42) BAUR, op. c.; VON CAMPENHAUSEN, op. c.; M. GOGUEL, *L'Église primitive*. París 1947, pág. 73; etc.

(43) E. REUSS, *Histoire de la Théologie Chrétienne au siècle apostolique*, 3.^a éd. II. París y Genève 1864, pág. 319; J. TURMEL, *La Papauté*. París, 1933, pág. 77 s.

(44) HOFFMANN, op. c. pág. 3-132; M. GOGUEL, *La Naissance du Christianisme*. París 1946, pág. 34; *L'Église primitive*, pág. 73; etc.

“*bene esse*”. de la Iglesia (45). Síguese de ahí la consecuencia relativa a la continuidad de los ministros (46).

Los mismos protestantes que aceptan el ministerio como elemento esencial de la Iglesia de Cristo, aprecian de manera muy diversa la apostolicidad de los ministros: según algunos, basta que el ministerio se amolde a la doctrina de los apóstoles (47); según otros, son ministros apostólicos los que prolongan la actividad de los cargos instituidos por los Doce (48); en fin, para una minoría, son ministros apostólicos los herederos de la función de los apóstoles (49): Pero conviene no llamarse a engaño: esa función se halla circunscrita en límites estre-

(45) VON ALLMEN, defiende la pertenencia del ministerio al “esse” de la Iglesia (*La prédication*, pág. 154: “S’il se relève du BENE ESSE de l’Église, il est d’abord élément de l’ESSE de l’Église”; otro tanto dice en el prefacio al libro de DIX, op. c. pág. 10-11). TORRANCE, concede esa función “esencial” del ministerio, pero la restringe al “fieri”, de la Iglesia, a la manera de un andamiaje, perfectamente inútil una vez terminado el edificio (*Notre témoignage...* pág. 119: Il appartient à l’esse de l’Église dans l’histoire; mais il est seulement l’échafaudage que Dieu utilise”). RUMPF va todavía más allá, en su negación (*Orientations oecuméniques et théologie pratique*. “Revue de Théologie et de Philosophie” 5 (1955) pág. 274: “Là où par contre nous ne suivons par le préfacer —se refiere a von Allmen—, c’est quand il laisse entendre que le ministère épiscopal fait partie non du *bene esse*, “mais de l’esse de l’Église”. Cela est vrai sans doute du ministère en général... Mais il reste à savoir sous quelle forme cette fonction doit s’exprimer le plus normalement, de quelle manière et à quelles conditions le ministère d’aujourd’hui doit et peut être considéré comme apostolique”). Otros son aún más radicales. Basta ojear las discusiones de Lausanne, Edinbourg, Lund, cuyas actas reflejan expresamente la oposición irreductible. Persevera todavía hoy como han confesado los asistentes a la conferencia de Evanston (Cf. “Protestantesimo” 10 (1955) pág. 5: “i nostri ministeri non sono ancora riconosciuti da tutti nè sono intesi nella stessa maniera”). H. VAN DUJEN en la vigilia de Evanston, rehúsa considerar cualquier forma de ministerio “como una condizione sine qua non della restaurazione dell’unità della Chiesa (“Protestantesimo” 9 (1954) pág. 74).

(46) VON ALLMEN ve en su postura “un pas enorme... du côté de l’unité” (*La prédication*, pág. 154); por su parte TORRANCE defendiendo su planteo afirma: “Si l’on pose en ces termes-là le problème de la succession de l’Église dans l’histoire, alors les fauses notions de la continuité, qui provoquent tant de perturbations dans les relations interecclésiastiques, perdent de leur emprise” (*Notre témoignage*, pág. 120).

(47) H. LEENHARDT, *Presbytérat et pastorat*. En “Pasteurs et Anciens” (Montpellier 1946) pág. 343: “Il ne faut pas entendre par succession apostolique la transmission de l’imposition des mains —bien que ce signe n’ait rien que de très excellent—, mais la conformité du ministère à la doctrine des “Apôtres”.

(48) Cf. el discurso de A. RAFFAY, sobre la naturaleza de la Iglesia en la conferencia de Lausanne. (“Foi et Constitution”, sobre todo pág. 152-153).

(49) Para Monnier, son los *evangelistas* “émulos de los apóstoles” (op. c. pág. II ss.); para D’Espine, los *ancianos* (op. c. 31); para Barnaud, Cadier, Leenhardt, Rimbault, los *pastores* (“Pasteurs et Anciens” passim); para Menoud los *delegados apostólicos*, cuales Timoteo y Tito (op. c. pág. 52-53).

chos que no satisfacen en absoluto el concepto de sucesión defendido por los católicos (50).

Las controversias no acaban aquí. Recientemente se abrió una fuerte discusión entre los profesores de las facultades protestantes de Ginebra, Montpellier y Neuchâtel, en torno a los sujetos de la sucesión apostólica en el sentido arriba definido (51). D'Espine tomó partido a favor de los "Ancianos" (52), en tanto que Barnaud, Mehl, Cadier, etcétera, defienden la candidatura de los "Pastores" (53). Menoud, en su bello libro sobre el ministerio eclesiástico, aunque esquivo la controversia ceñido a la exégesis (54), cree poder concluir desautorizando ambos bandos: los auténticos sucesores de los apóstoles, según el Nuevo Testamento, no son ni los "Pastores" ni los "Ancianos"; sino más bien los delegados de los Apóstoles, cuales fueron, p. e., Timoteo y Tito (55).

La divergencia no puede ser más rotunda. Pero, insistimos, una divergencia que no afecta a la uniformidad de principio. Los que niegan la sucesión apostólica, lo hacen para librar la eclesiología de cualquier actividad humana que se interponga entre el hombre y Dios; para reivindicar para Cristo la unicidad del sacerdocio; en suma, para anular la horizontalidad en la continuidad de la Iglesia. Y esto lo consiguen igualmente los otros, a pesar de su condescendencia aparente en materia de sucesión: no pasa de apariencia; porque esos sucesores ni son sacerdotes, ni detentan autoridad jerárquica, ni ejercen mediación ninguna en la Iglesia de Cristo. Divergencia sí, enorme; pero dentro de un marco bien definido, desgraciadamente de color negativo. También para ellos el dogma es único e inapelable. Las diferencias surgen en el dominio de la historia.

(50) Cf. nota 37. D'Espine, rechaza explícitamente la doctrina sacerdotal de los católicos (op. c. pág. 10, note 1); Menoud, dedica todo un capítulo a este estudio (op. c. pág. 17-24). Imposible esperar que tengan análogo contenido.

(51) Al libro de D'Espine (op. c.), respondieron Mehl y Cadier con algunos artículos periodísticos, cristalizando luego la oposición en un número único de los "Études Théologiques et Religieuses" titulado "Pasteurs et Anciens" (1946), en que colaboran además de Cadier, Barnaud, Leenhardt y Rimbault. D'Espine reeditó su libro el mismo año de 1946.

(52) Apoya su tesis D'Espine, en el peligro del clericalismo que entraña el sistema pastoral (op. c. pág. 6), en la ineficacia del sistema en momentos de emergencia (ib.) y en la necesidad de sostener el diálogo ecuménico con datos mejor fundados (ib. pág. 6-7).

(53) Op. c. Basan la argumentación en la naturaleza de la Iglesia que no fué democrática en su origen (LEENHARDT, pág. 343) y en la insuficiencia del sistema de los ancianos. Sin los pastores, llámense apóstoles, profetas, evangelistas o pastores, no habría actualidad de la palabra de Dios en la Iglesia (Cadier, pág. 334).

(54) MENOUD, op. c. pág. 5.

(55) MENOUD, op. c. pág. 52, 53, 58.

C) "*Catolicismo*" no romano

La característica de este grupo consiste en la *aceptación parcial* de la tesis de sucesión apostólica. Fuera de esta nota común, es muy discutible su homogeneidad. Huelga, de consiguiente, descender al detalle concreto de sus diferencias.

Pero aun en el seno de la confesión más antigua y de perfil más definido, en la iglesia ortodoxa, nos es dable acusar discrepancias muy notables. Tan notables que nos parece rebasan la medida de las que hemos denunciado en el protestantismo o en el catolicismo. Ahí las diferencias se desvanecen ante la rigidez de la dogmática; en la ortodoxia, en cambio, el mismo dogma parece hallarse en posición de equilibrio inestable. Y es que tal vez pretenda un imposible: la armonía de dos extremos inconciliables. Sí, lo sabemos, que molesta a Glubkovskij la definición de ortodoxia como postura intermedia entre el catolicismo y el protestantismo (56). Es cierto que no puede definirse como esfuerzo encaminado a la concordia por vía de mediación; basta tener en cuenta su historia; pero no es menos cierto que, en realidad, la dogmática ortodoxa participa de las doctrinas de aquellas dos confesiones, de las que viene a ser una media proporcional en materia de sucesión (57).

Efectivamente, *la posición oficial* es clarísima: afirmación paladina de la sucesión de los Doce, contra los protestantes; negación de la pretendida herencia del sucesor de S. Pedro, contra los católico-romanos. La doctrina de la sucesión se halla consignada sin titubeos en los libros simbólicos antiguos (58); defendida rotundamente en las asambleas ecuménicas, a trueque de neutralizar todo esfuerzo de unión (59);

(56) "Interprétation qu'il est superflu de réfuter. Son seul énoncé la condamne"... (Citado por M. D'HERBIGNY, *La vraie notion d'orthodoxie*, Roma 1923, pág. 13).

(57) El mismo BOULGAKOW en su discurso en Lausanne, reclama para su Iglesia esa función de mediadora ("Foi et Constitution, 1929, pág. 302-303).

(58) Además de las confesiones primitivas, las mismas del catolicismo, citaremos por vía de ejemplo una página de la confesión de *Dositeo*, aducida en el concilio de Jerusalén en 1672 contra los innovadores protestantes: "Transiisse autem successione continua ad nos usque magnum episcopatus sacramentum et dignitatem manifestum est" (E. J. KIMMEL, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*. Jenae 1850, I pág. 348).

(59) El adnexo de las actas de Lausanne referentes a la doctrina del ministerio, es elocuentísimo: "...Estimant que le Ministère, dans les trois ordres des évêques, des presbytres et des diacres, ne peut reposer que sur la base d'une succession apostolique ininterrompue, l'Eglise orthodoxe regrette de ne pouvoir arriver à un accord avec un grand nombre des Eglises représentées à cette Conférence" ("Foi et Constitution" (1929) pág. 533). Su actitud se reitera en la asamblea de Edimbourg ("Foi et Constitution" (1937) pág. 279), en Lund ("Foi et Constitution" (1952) pág. 112), y en todas las posteriores reuniones ecuménicas.

y expuesta como rasgo característico en las confrontaciones ecuménicas de nuestros días (60).

¿Y la realidad? No haremos el recuento de las modulaciones teológicas con que los ortodoxos establecen su postura (61). Nos contentaremos con señalar las cisuras de fondo que nos hacen sospechosa la unidad interna del sistema.

Barlaam de Calabria (62) constituye un ejemplo característico. Formula dos principios interesantes en materia de sucesión: 1.º La condición de Pedro es análoga a la de los Doce. La sucesión de uno implica la de los otros; y viceversa, la imposibilidad de sucesión en los Doce, lleva consigo el absurdo de la sucesión de Pedro (63). 2.º Las relaciones que corren entre el Papa y los Obispos deben reflejar exactamente las que enlazaban a Pedro con el Colegio Apostólico (64). De estos dos principios correctísimos, que el catolicismo puede suscribir en pleno (65), Barlaam de Calabria infería la inexistencia de la sucesión primacial, partiendo de la premisa de la imposibilidad de la sucesión apostólica. En un segundo tiempo, Barlaam volvió sobre sus pasos; y, argumentando siempre con idénticas premisas, pudo establecer la sucesión de Pedro, como consecuencia, supuesta la sucesión de los Doce. Dicho en otros términos: En un primer término Barlaam de Calabria se comportaba a la manera de un protestante; luego razonó como católico. ¿Cabe, en rigor lógico, detenerse a mitad de camino, establecidas aquellas premisas?

(60) Es reciente la "Confrontation oecuménique" editada por VON ALLMEN en los "Cahiers Théologiques", Neuchâtel - Paris 1948. Lleva la voz de la ortodoxia G. FLOROVSKY, con su relación intitulada *Le Corps du Christ vivant: une interprétation orthodoxe de l'Église*. A lo largo de cincuenta páginas (9-57), desliza frecuentes alusiones a la sucesión, cuyo estudio directo afronta en el corazón de su trabajo (cf. pág. 36-37).

(61) Los ortodoxos combaten la sucesión de *Pedro al Papa*, centrandos sus ataques ora en el primer extremo, ora en el correlativo. A veces rebasan la línea oficial oponiéndose sencillamente a la sucesión de los Doce. Citaremos como ejemplo la actitud del profesor A. P. LEBEDEV. Según la interpretación de FR. GRIVEC, representa un fenómeno análogo a nuestro modernismo (*Doctrina hodierna Orientis separati de Ecclesiae constitutione et de principio unitatis in Ecclesia*. "Acta IV Conventus Valehradensis". Olomucii. 1925, pág. 52).

(62) Polemista del siglo XIV. Combatió la Iglesia Romana hasta su conversión, a partir de la cual volvió sus armas contra sus antiguos correligionarios. La obra que aquí nos interesa señalar se halla todavía inédita: *πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Νικόλαον περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς*. (Cód. Paris. graeco. 1218, saec. XV).

(63) BARLAAM, op. c. fol. 523 b.

(64) BARLAAM, op. c. fol. 523 b.

(65) M. JUGIE, parece tener algún reparo (*Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. IV. *De Ecclesia*, Paris 1931, pág. 392 nota 1). Nos parece, sin embargo, que el texto de Barlaam se presta a una interpretación aceptable.

En principio creemos que no: por la sencilla razón de que la apostolicidad histórica tiene una estructura jerárquica bien definida: o se acepta su prolongación por vía de herencia o se rechaza; pero detener el proceso a mitad, es un gesto violento.

Y por eso no son raros los desenlaces de tipo Barlaam. Aun en nuestros días el fenómeno se reitera. La aceptación sincera del principio de sucesión apostólica, llevó a Soloviev al reconocimiento del primado de Roma, y de la sucesión primarcial (66); viceversa, la lógica en el combate contra los derechos del Papa, condujo a Boulgakov por una vía cuya meta netamente protestante, llegó a tocar en más de una obra suya (67).

Resumamos: el debate interno de la ortodoxia tiene un dramatismo particular, debido a su condición de eclecticismo imposible. No se sostiene sino a fuerza de equilibrios, que, en realidad entrañan más de una violencia a la lógica.

2) DEBATE INTERCONFESIONAL

Antes de acometer con cierta detención el debate entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los apóstoles, evocaremos rápidamente las discusiones suscitadas por la postura de los grupos intermedios.

A) *Catolicismo* — “*Catolicismo*” no romano

Puestos a escoger entre las diversas confesiones “católicas”, —según la terminología de Amsterdam—, hemos preferido enfrentar con la ecle-siología católica la doctrina de los luteranos escandinavos.

¿Motivos? Ante todo porque nos son menos conocidos que los ortodoxos o los anglicanos; luego, porque nos ha parecido el grupo más “protestante” de entre los definidos “católicos” en Amsterdam; en fin, porque tiene en su “haber” una monografía reciente enderezada a la defensa de su pretendida sucesión apostólica (68), amén de una crítica

(66) En su libro *La Russie et l'Église universelle*, 2.^a ed. Paris 1906, página LXVI, dejó consignada su brillante profesión de fe en el sucesor de San Pedro.

(67) El Padre SCHULTZE ha estudiado el itinerario ideológico de Boulgakov (*Problemi di teologia presso gli ortodossi. Spirito genuino dell'ortodossia*. “*Orientalia Christiana Periodica*”, 7 (1941) 149-205). Señala tres fases características que representan la condenación sucesiva del magisterio (ib. pág. 199), del ministerio (ib. pág. 201) y del imperio (203), anulando de consiguiente, el depósito de la auténtica sucesión de los apóstoles.

(68) J. G. H. HOFFMANN, *La réforme en Suède 1523-1572 et la Succession Apostolique*. Neuchâtel, Paris 1945.

formal, en sentido católico, de semejantes pretensiones (69). La monografía de Hoffmann y el artículo de Dewailly nos ahorran el andar espigando documentación en otras fuentes más difusas.

* * *

Hemos hablado de grupos intermedios. Tienen la pretensión de mediadores: Boulgakov reivindicaba en Lausanne este privilegio para la ortodoxia (70), Von Allmen reitera el mismo gesto en favor del anglicanismo (71), y Hoffmann lo extiende a la Iglesia de Suecia, cuyas vicisitudes históricas expone con gran simpatía (72). El concepto de mediación implica una cierta identificación con los extremos que se trata de unir. ¿No es un ideal imposible el de estas confesiones? Hoffmann avanza el término “milagro” preñado de elocuencia:

“Il est donc bien vrai de dire de cette Église de Suède qu'elle réalise, ce qui pourrait paraître un miracle aux yeux de certains, d'être à la fois réellement évangélique et réellement catholique” (73).

De hecho, la Iglesia de Suecia se enorgullece de sus relaciones ininterrumpidas, desde la época de la reforma, con todos los luteranos, así con los episcopalianos como con los presbiterianos sinodales (74). Ello no le impidió negociar la intercomuni6n con las iglesias anglicanas: los intentos de aproximaci6n abiertos oficialmente en 1888, llegaron a feliz t6rmino tras largas negociaciones en 1920 en que declar6 la intercomuni6n la conferencia de Lambeth; y en 1922 en que la acept6 por la parte sueca, el Consejo de Obispos (75).

En principio, la dificultad radica en la postura que ha de adoptar la Iglesia sueca frente a la sucesi6n apost6lica. El “milagro” a que alude Hoffmann radica precisamente en ese punto: en ser una *vía media*, con auténtica sucesi6n apost6lica, y tender la mano a las confesiones que la combaten por principio

(69) L. M. DEWAILLY, *L'église suédoise d'état a-t-elle gardé la succession apostolique?* “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 27 (1938) 387-426.

(70) En su discurso sobre el ministerio eclesiástico. Cf. “Foi et Constitution.” Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne. (J. Jézéquel) Paris 1928, pág. 302-303.

(71) En el prólogo a la obra de G. DIX, *Le ministère' dans l'église ancienne*, Neuchâtel, Paris 1955. Cf. sobre todo pág. 14 nota 1.

(72) HOFFMANN, op. c. pág. 315.

(73) HOFFMANN, op. c. pág. 311.

(74) HOFFMANN, op. c. pág. 308.

(75) HOFFMANN, op. c. pág. 307.

“une *via media* qui a reçu de Dieu le charisme de pouvoir tendre la main d’association aux “hautes Églises” de par son ministère dont la continuité épiscopale sans faille ni rupture assure à leurs yeux cette apostolicité hors de laquelle aucun ministère n’est valide et tout sacrement irrégulier, comme elle peut tendre la main aux Églises presbytériennes, forte qu’elle est de se sentir leur sœur de par son “évangélisme” ardent et cette continuité presbytérale synodale qui est pour elle un trésor non moins cher que sa succession apostolique” (76).

Esta postura es desconcertante. De ser posible esa intercomunidad perfecta, fuerza sería reconocer nuestra injusticia al tachar de inestable el equilibrio de la dogmática ortodoxa. Mas ¿no encerrarán estas afirmaciones un equívoco? ¿Es cierto que la comunidad sueca continúa en comunión con los apóstoles a través de una cadena episcopal no interrumpida? ¿Coincide su teología de sucesión apostólica con la que proponen los católicos? ¿Difieren sólo en el extremo de la herencia de San Pedro, o hay otras divergencias más profundas?

Hoffmann parece responder afirmativamente a las dos cuestiones fundamentales: la realidad de la sucesión histórica y la aceptación teórica por parte de los historiadores romanos.

“Nous avons laissé les faits parler eux-mêmes et la continuité de la succession épiscopale dans l’Église de Suède nous est apparue avec une précision qui ne laisse aucune place au doute quant à sa matérialité. Ainsi que l’écrivait l’historien Hjärne, cette succession “peut difficilement, devant le tribunal de la critique historique, être déniée à l’Église suédoise d’après la Réforme”. “*Les historiens romains l’admettent*” (77).

Somos nosotros quienes subrayamos ese último inciso. Hoffmann se remite al parecer favorable de Dewailly. Es honesto en su cita; pues a renglón seguido recoge la oposición radical que mueve el mismo Dewailly desde el punto de vista teológico (78). La pretendida función de mediadora se cuarteja. Pero oigamos más de propósito la argumentación del mismo Dewailly.

* * *

(76) HOFFMANN, op. c. pág. 315.

(77) HOFFMANN, op. c. pág. 253.

(78) HOFFMANN, op. c. pág. 253-254.

El polemista católico disocia dos cuestiones muy diversas: una histórica, “la continuité de la succession” (79), otra dogmática, “l’apostolicité de la succession” (80).

Como historiador concluye con acento plenamente afirmativo:

“Tout nous incline donc à l’admettre: il y a toujours eu en Suède, au moins extérieurement, des évêques succédant à d’autres évêques. Vaille que vaille, la succession matérielle, en défaut pour tel ou tel siège et même presque tous, n’a jamais été totalement rompue dans le pays” (81).

Mas ¿basta la continuidad material de los obispos de una sede para satisfacer los requisitos esenciales de la sucesión apostólica? El contenido teológico es mucho más complejo. Fuerza es rebasar la investigación histórica (82) y aquilatar en teología los conceptos, cuya adulteración denuncia Dewailly (83).

Al fijar teológicamente el concepto de sucesión, señala tres elementos: ante todo el hecho material de la continuidad histórica de los obispos en la sede; elemento necesario, pero no suficiente, so pena de caer en el absurdo (84). Lo complementan dos aspectos que actúan a modo de forma: la analogía de poderes heredados a lo largo de la serie (85) y la identidad del principio de accesión al trono episcopal (86). Es evidente que no puede fallar ninguno de esos requisitos sin que automáticamente se desvanezca el concepto mismo de sucesión. No la hay por el simple hecho de una substitución posterior; ni la puede haber tampoco cuando el depósito se altera al pasar de una mano a otra; ni, en fin, si la ascensión al poder se realiza por vías diversas ilegítimas. Los tres elementos se completan actuando a modo de diferencias específicas que van estrechando más y más el círculo: sólo en el último se halla el núcleo de la auténtica sucesión apostólica.

“C’est dire que non seulement le fait brut d’une succession sans arrêt est incapable d’assurer une succession *apostolique*, mais même que la seule validité du pouvoir d’ordre n’y suffit pas. Il y faut, dans l’ordre du gouvernement de l’Église, le lien réel qui fait des sujets du Seigneur les sujets de tel évêque.

(79) DEWAILLY, art. c. pág. 387-400.

(80) DEWAILLY, art. c. pág. 400-426.

(81) DEWAILLY, art. c. pág. 398.

(82) DEWAILLY, art. c. pág. 400.

(83) DEWAILLY, art. c. pág. 386.

(84) DEWAILLY, art. c. pág. 400.

(85) DEWAILLY, art. c. pág. 400.

(86) DEWAILLY, art. c. pág. 400.

A strictement parler c'est cette légitimité —où le droit ne fait que garantir la transmission de la grâce et de l'esprit du Christ— qui qualifie l'apostolicité d'une succession épiscopale même valide." (87).

Síguese de ahí el veredicto sobre la sucesión cismática: al prescindir de su elemento formalísimo, deja de ser auténtica sucesión apostólica.

"Une schisme, une rupture de la communion visible avec le successeur de Pierre, suffit à entamer son intégrité. Se borner à constater que l'épiscopat n'a pas été interrompu, c'est rester à la surface des mots" (88).

Hoffmann aseguraba que los historiadores romanos asentían a la tesis sueca (89). Que como historiadores constatan el hecho material de la continuidad de los obispos en las sedes de esa Iglesia, es verdad incontrastable (90); que como teólogos aceptan las conclusiones que los suecos pretenden inferir del hecho histórico, sería forzar sus declaraciones formales. Dewailly, que escribía varios años antes de publicar Hoffmann su monografía, no pudo hacerle esta observación; pero la hizo al pastor Paquier que, en su libro sobre la sucesión apostólica (91), había escrito imprudentemente que la sucesión apostólica en la Iglesia de Suecia se halla al margen de toda controversia "même de la part des théologiens romains" (92). La réplica del teólogo romano se ceñía a denunciar la ligereza del pastor: "C'est aller bien vite en besogne" (93).

* * *

El intento de quedar a mitad de camino entre los católicos y los protestantes, debe darse por fallido una vez más. Los suecos se alejan de la sucesión romana. Fatalmente deberán caer en la zona de gravitación del protestantismo.

(87) DEWAILLY, art. c. pág. 401.

(88) DEWAILLY, art. c. pág. 401.

(89) Cf. nota 10.

(90) Cf. nota 81.

(91) R. PAQUIER, *Le problème oecuménique du ministère, La succession apostolique*. Lausanne 1937.

(92) PAQUIER, op. c. pág. 33.

(93) DEWAILLY, art. c. pág. 401 nota 1.

Dewailly denuncia dos rasgos característicos: la desestima del carácter sacerdotal de los sucesores de los apóstoles.

“pas de différence réelle entre le baptisé et le prêtre” (94).

y la desvalorización del rito sacramental de la ordenación.

“l'ordination n'est pas un sacrement” (95).

Puede inferir legítimamente de ello que “la succession réelle a été exclue” (96). No conserva el contenido que debiera, para decirse verdadera sucesión apostólica.

La inferencia no es precipitada. La ratifican los mismos interesados. Una respuesta de la Iglesia sueca, firmada por varios de sus jerearcas, nos descubre el fondo protestante en que se inspiran: según ellos la sucesión apostólica carece de base bíblica; y por lo mismo, no condiciona en absoluto la validez del ministerio:

“Dans notre Église pourtant, cette succession n'est pas considérée comme conditionnant la validité du ministère, l'unité visible de l'Église ou l'efficacité des sacrements... La doctrine de la nécessité de la succession apostolique manque de fondement biblique” (97).

La naturaleza de la sucesión apostólica es típicamente protestante. Lo es también la función que le atribuyen: la fórmula católica —desde el tiempo de Ireneo— “parádoxis katà diadochén”, se halla invertida como en el seno de las confesiones protestantes:

“Dans l'Église de Suède la succession épiscopale ne garantit donc pas *de facto* cette fidélité à la doctrine de l'Évangile, mais au contraire c'est la fidélité à la doctrine évangélique qui garantit l'apostolicité de la succession” (98).

¿Consecuencias? Dejemos que las formulen ellos mismos. El obispo Jonzon de Luleaa tiene unas páginas dedicadas a la sucesión. En ellas late todo el orgullo nacional por el privilegio de la sucesión apostólica acordado por la providencia de su Iglesia. Pero ha de entenderse así, como privilegio, cuya ausencia en las Iglesias que no lo poseen, no

(94) DEWAILLY, art. c. pág. 414.

(95) DEWAILLY, art. c. pág. 414. Cf. pág. 423.

(96) DEWAILLY, art. c. pág. 426.

(97) Lleva la firma de G. Ankar, O. Bensow, J. Lindskog. Cf. HOFFMANN, op. c. pág. 304.

(98) HOFFMANN, op. c. pág. 287.

representa una minoración: tan verdadera es la Iglesia sin sucesión apostólica como pueda serlo la Iglesia sueca (99).

Esto supuesto, no hay inconveniente ninguno en aceptar la perfecta intercomuni6n con las dem1s confesiones protestantes. Un luterano riguroso en materia de sucesi6n, cual es Prenter, lo reconoce con franqueza (100). En realidad la Iglesia sueca en materia de sucesi6n apost6lica, no difiere de las dem1s protestantes. El equilibrio entre protestantismo y catolicismo, contin1a pareci6ndonos quim6rico.

* * *

Importa menos el juicio de valor sobre la Iglesia sueca, que los datos aducidos en el debate. Son preciosos para nuestra encuesta.

El primero es la ratificaci6n del abismo abierto entre el protestantismo y catolicismo en punto a sucesi6n apost6lica. Son puro espejismo los pretendidos puentes tendidos entre ellos.

Puentes que cabalgan sobre el equívoco: juegan en el debate conceptos diversos "en torno a la apostolicidad y la sucesi6n, la consagraci6n y la ordenaci6n; sobre todo en torno al episcopado y al sacerdocio" (101).

Toca a los te6logos cat6licos abrir camino en una selva virgen. Los protestantes no sienten necesidad ninguna en hacerlo (102).

B) *Protestantismo — "Catolicismo" no romano*

Condenan los cat6licos la f6rmula "intermedia": no satisface una aceptaci6n parcial de la "diadoch6"; o se profesa sin distingos, o se diluye su concepto. Tan rigurosa es su unidad hist6rica. No se tache de "intolerancia". El protestantismo no es menos riguroso con los gru-

(99) "Nous sommes reconnaissants —escribe el obispo en "Herdabrev"— du fait que ce t6moignage et ce symbole historique aient 6t6 conserv6s 1 notre 6glise... Mais il faut remarquer que les 6glises qui sont d6pourvues de ce symbole et de ce t6moignage ne sont, 1 cause de cette lacune, en aucune mani6re de moins v6ritables 6glises que celles dont le caract6re est attest6 par cette succession." (HOFFMANN, op. c. p1g. 297).

(100) "Je ne vois pas de raison d6terminante qui s'oppose 1 une pleine intercons6cration des 6glises luth6riennes du Nord, puisque leur conception officielle du minist6re et de la succession apostolique est la m6me, qu'elles aient ou non conserv6 la succession historique." As6 R. PRENTER, en *L'6glise d'apr6s la confession d'Augsbourg*. ("La Sainte 6glise Universelle". Confrontation oecum6nique, Neuch1tel Paris, 1948, p1g. 130). De hecho la intercomuni6n con Inglaterra no se funda en la sucesi6n, sino en la fidelidad a la Reforma. (HOFFMANN, op. c. p1g. 308 note 1).

(101) DEWAILLY, art. c. p1g. 386.

(102) DEWAILLY, art. c. p1g. 386.

pos "intermedios", cierto que acepta la intercomuni6n con los luteranos suecos; pero a condici6n de que profesen f6rmulas de sucesi6n vacías de contenido "cat6lico". Si hay una Iglesia "intermedia" decidida a sostener la aut6ntica idea de sucesi6n apost6lica, el protestantismo no ser4 un aliado, sino un enemigo. Y es que exige una renuncia completa: no ya s6lo de la sucesi6n de Pedro, sino de la herencia de los Doce.

La Iglesia anglo-cat6lica no parece dispuesta a doblegarse. Y de ahí el debate abierto con los grupos protestantes. El di4logo es m4s f4cil que con el catolicismo romano, ausente en las reuniones "ecuménicas"; pero el acuerdo continúa siendo una utopía.

Veremos a modo de ejemplo tres parejas de nombres enfrentados hoy formalmente por diverso motivo.

* * *

Molland acaba de intentar un estudio tipol6gico del concepto de sucesi6n apost6lica, corriente en las escuelas cristianas de la actualidad. Luego lo lleva al tribunal de la historia del cristianismo primitivo (103). Es curioso notar que, mientras el esquema protestante y el esquema cat6lico hallan un fundamento s6lido en los textos patrísticos, la f6rmula de sucesi6n anglicana, carece en absoluto de apoyo.

"Ainsi, le r6sultat auquel nous ont conduit nos recherches est que l'id6e protestante d'une s6rie de docteurs qui ont gard6 l'h6ritage apostolique, s6rie non pas n6cessairement ininterrompue, et l'id6e catholique d'une s6rie ininterrompue d'6vêques successeurs des apôtres notamment de Pierre, sont enracin6es dans l'6glise ancienne toutes les deux. L'id6e que se sont faite les tractariens d'une continuit6 de cons6crations épiscopales depuis les apôtres est au contraire inconnue des pères de l'6glise. Elle est une innovation moderne" (104).

Molland deja bien a las claras la nota diferencial del concepto de sucesi6n en las diversas confesiones. Ateni6ndonos al presente a los dos grupos en debate, protestantismo-anglicanismo, echamos de ver que los testigos seleccionados por Molland, gozan de autoridad indiscutible: Newman, todavía anglicano, portavoz de su iglesia y Martensen, obispo de la Seeland, defensor del protestantismo.

(103) E. MOLLAND, *Le d6veloppement de l'id6e de succession apostolique*. "Revue d'Histoire de Philosophie Religieuses" 34 (1954) 1-29.

(104) MOLLAND, art. c. p4g. 29.

Pretende ver Molland en los escritos de Newman un acento cargado sobre el carácter sacramental, relegada a segundo plano la cuestión de la doctrina.

“D’après Newman la succession apostolique est une *succession de caractère sacramentel*, transmise par l’imposition des mains, et non pas une transmission d’une doctrine toujours identique” (105).

Contrasta con esta opinión el parecer de Martensen, que subraya la dimensión doctrinal, al mismo tiempo que desvaloriza el aspecto sacramental de la sucesión de los apóstoles:

“C’est le témoignage qui assure aux témoins de la vérité leur place dans la chaîne s’étendant des apôtres, et non pas leur ordination. Martensen pense principalement aux pasteurs ordonnés, cela va sans dire. Mais la succession est une succession de témoignage, une *succession doctrinale*, et non pas une succession sacramentale” (106).

Tres argumentos históricos condenan irremisiblemente, en el sentir de Molland, las pretensiones anglicanas: 1.º las antiguas listas de sucesión desconocen ese esquema (107). No ha de extrañarnos, porque, 2.º una tal concepción es perfectamente gratuita (108), 3.º amén de ser insuficiente (109).

Podemos suspender aquí la cita. El debate entre el protestantismo y el anglicanismo, se sitúa conceptualmente en este punto preciso: ¿sucesión sacramental o sucesión doctrinal?

(105) MOLLAND, art. c. pág. 6. FLOROVSKI no podrá aprobar el esquematismo de Molland, puesto que reclama para la sucesión no ya sólo la continuidad de orden “mais aussi une continuité d’office et de fonction”. (Confrontation oecuménique p. 37).

(106) MOLLAND, art. c. pág. 8.

(107) MOLLAND, art. c. pág. 27-28: “Premièrement, “succession” signifie toujours une liste de prédécesseurs et de successeurs d’un même siège, jamais une liste de consecrateurs et de consacrés... Nous ne trouvons jamais une liste du type: L’évêque A consacre B, qui consacre C. L’ancienne église ne s’est pas intéressée à une telle succession.”

(108) MOLLAND, art. c. pág. 28: “Deuxièmement, avant le II^e siècle, on n’a pas exigé qu’un évêque soit consacré par d’autres évêques... C’est-à-dire que l’on n’a pas considéré le sacre canonique comme une *conditio sine qua non*, comme cela devrait être selon les tractariens.”

(109) MOLLAND, art. c. pág. 28: “Troisièmement, l’idée tractarienne d’une transmission de la succession apostolique à travers d’un schisme, pourvu seulement que la consécration des évêques schismatiques soit faite de la manière canonique, est étrangère à l’église ancienne.”

Advirtamos el gesto sumamente instructivo de Molland: para resolver la polémica, no halla mejor expediente que llevar la discusión a la historia.

* * *

Newman y Martensen, no son voces de este siglo. ¿No habrá habido variación en estos últimos años? Conviene citar testigos más próximos atentos a las discusiones contemporáneas. La "Confrontation œcuménique" editada por Von Allmen (110), lleva en lugar de Newman el nombre de Alan Richardson, canónigo de la catedral de Durham (111); al puesto de Martensen, la voz de Regin Prenter, profesor de la universidad de Aarhus en Dinamarca (112). No hay tampoco un Molland que "interpreta" las opiniones; son los mismos protagonistas quienes las exponen conscientes de interpretar el sentir de sus correligionarios.

Richardson, portavoz de la doctrina anglicana, no podía silenciar la sucesión en un estudio dedicado a la Iglesia: la evoca con entusiasmo, hablando de ella como de un hecho histórico indudable (113). Notemos de paso que en su esquema van unidos los conceptos de sucesión y consagración episcopal.

"La succession et l'ordination épiscopale ne donne-t-elle pas une expression aux grandes vérités bibliques de l'unité visible de l'Église, de l'unité organique de la vigne et des sarments, cela mieux qu'aucune autre forme d'organisation ecclésiastique qu'on a voulu lui substituer?" (114).

Para reforzar su argumentación en favor de este esquema de ministerio, Richardson recurre incluso al parecer de la sana razón; pero sobre todo al veredicto del Nuevo Testamento y de la historia (115).

Frente al parecer de Richardson, podemos transcribir una página luterana dictada por Prenter. Tras descartar varias ideas que él estima erróneas en esta materia, afirma rotundamente:

(110) *La Sainte Église Universelle*. Confrontation œcuménique par G. FLOROVSKY, F. J. LEENHARDT, R. PRENTER, A. RICHARDSON, C. SPICQ, O. P. Neuchâtel, Paris 1948.

(111) A. RICHARDSON, *Une interprétation anglicane de l'Église*. "Confrontation", pág. 133-174.

(112) R. PRENTER, *L'Église, d'après le témoignage de la Confession d'Aug-sbourg*. "Confrontation", pág. 93-131.

(113) RICHARDSON, art. c. pág. 163.

(114) RICHARDSON, art. c. pág. 163.

(115) RICHARDSON, art. c. pág. 163.

“La véritable succession apostolique n'est pas une succession d'évêques mis à part par leur consécration particulière, mais celle de la prédication, du baptême et de la cène” (116).

Molland tenía razón: lo que distingue hoy el esquema protestante del anglicano, es el acento puesto sobre la doctrina o sobre la ordenación. No es una distinción despreciable: el esquema anglicano implica una continuación de tipo “horizontal”; la fórmula luterana recae en el actualismo “vertical”.

“Partout où l'on baptise correctement, communique correctement, prêche correctement, il y a une succession apostolique véritable et indubitable” (117).

Toda la cadena ininterrumpida de transmisores, según él, es algo perfectamente innecesario; por lo demás muy problemático en historia (118).

Hemos nombrado la “historia”. Sabemos que Richardson se remitía a su veredicto. Prenter hace otro tanto. Su argumentación es tajante: debe haber una transmisión del bautismo, de la cena, del Evangelio, porque la impuso Cristo a sus discípulos (119). Ahora bien, esta transmisión, no puede ir supeditada al vehículo de la sucesión propuesta por los anglicanos.

“En effet, il est impossible de démontrer l'existence de cette succession apostolique à travers les deux premiers siècles; la succession dont parlent certains auteurs du II^e siècle n'est pas une succession dans la consécration (en anglais: *succession of consecration*), c'est seulement une succession dans la fonction (*succession in office*)” (120).

De ahí infiere Prenter la objetividad del esquema luterano.

* * *

Para mayor abundancia ratificaremos las conclusiones con un último ejemplo. Los protagonistas son J. J. von Allmen, director de la rica “Bibliothèque Théologique” y G. Dix, uno de los mejores patrólogos anglicanos de nuestro siglo, fallecido recientemente.

(116) PRENTER, art. c. pág. 129.

(117) PRENTER, art. c. pág. 129.

(118) PRENTER, art. c. pág. 129.

(119) PRENTER, art. c. pág. 129.

(120) PRENTER, art. c. pág. 127 note 1.

Deseoso von Allmen de procurar un instrumento de primera mano para el diálogo ecuménico en torno a los ministerios, tuvo la audacia de traducir para su colección el estudio de Dix (121), ya publicado en un trabajo colectivo en Inglaterra (122). Justifica von Allmen su elección en los méritos intrínsecos de la obra (123), en la decisión de su postura (124) y en su valor de mediación entre el protestantismo y el catolicismo (125).

Von Allmen hace una porción de concesiones, que no aprobarán todos sus correligionarios, en torno al significado del ministerio en la estructura de la Iglesia (126). No es la opinión en torno al "esse" o al "bene esse" lo que divide de manera irreconciliable las confesiones cristianas. La divergencia más fundamental late en el sector de la sucesión, que Dix, como buen anglicano, desplaza hacia el orden, contra el parecer del protestantismo, que lo quisiera en el ángulo de la doctrina. Von Allmen lo confiesa paladinamente, reconociendo con pesar una cierta incomprensión por ambas partes:

"G. Dix qui, en anglican de droite, voudrait situer le ministère ecclésial à la suite surtout du sacerdoce du Christ (avec la même emphase déséquilibrée que nous mettons, nous réformés, à le situer à la suite surtout de son enseignement), paraît un peu gêné par cette origine homilétique, "protestante", du problème de la succession apostolique" (127).

Siempre las mismas diferencias. Y siempre también la misma tendencia a dilucidarlas en terreno histórico. Von Allmen como buen protestante, echa el agua a su molino: de ser cierta su interpretación, el mismo Dix habría reconocido el origen protestante de la teoría de la sucesión apostólica, ligada en un primer tiempo, no a la ordenación, sino a la transmisión de la doctrina:

"G. Dix montre, un peu malgré lui, que la doctrine de la succession apostolique a trouvé sa première explicitation dans le cadre non pas du ministère liturgico-eucharistique, mais dans le cadre du ministère *kerygmaticque* de l'Église. C'est pour sauve-

(121) G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*. Neuchâtel, Paris 1955. (Traducción de A. JAERMANN et R. PAQUIER).

(122) *The Ministry in the early Church, c. A. D. 90-410*. "The Apostolic Ministry", publicado bajo la dirección de KENNETH E. KIRK, Londres 1946.

(123) G. DIX, *Le ministère*, pág. 8-9. (Citaremos en lo sucesivo la versión francesa).

(124) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 9-10.

(125) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 14 note 1.

(126) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 10 s.

(127) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 12.

garder la pureté de la doctrine et non d'abord pour sauvegarder la validité de l'eucharistie que l'idée de la succession apostolique a été avancée et défendue" (128).

No insistiremos en la conjetura que avanza von Allmen, en torno a los móviles "protestantes" que originaron la teoría de sucesión apostólica en la primitiva Iglesia (129). Bástenos saber que él von Allmen defiende un esquema diverso del anglicanismo; y que en su justificación definitiva invoca como árbitro la historia.

* * *

Al sumar los focos de discordia advertimos la amplitud del debate: resuena en exégesis (130), en historia (131) y en dogmática (132).

La dogmática es irreconciliable: define la trayectoria de la gracia: aceptar el esquema del adversario, significa corregir el propio. Y esto no lo consiente el depósito de la revelación, la *Biblia*.

"Si l'on fait dépendre la validité des sacrements de la continuité avec laquelle le ministère se serait transmis à travers les âges en remontant jusqu'aux apôtres, la conception de la grâce est gauche d'une façon qui s'accorde difficilement avec ce que la Bible nous en dit" (133).

Las posiciones *históricas* son también, como consecuencia contrapuestas; pero aquí carecen de la rigidez dogmática y de la resonancia de la exégesis. De ahí que la esperanza de un ulterior diálogo, radique toda ella en la investigación histórica.

Así parece haberlo entendido Dix al dedicarle la atención que consagra al argumento en su monografía (134). Parte para ello de las conclusiones sólidas de un buen estudio anglicano sobre la sucesión, el de Turner (135), y trata de rectificar las inferencias torcidas que

(128) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 11, 12.

(129) VON ALLMEN, *Le ministère*, pág. 12: "Si je vois bien, la doctrine de la succession apostolique a été formulée pour la raison même qui a poussé les réformateurs, en se référant au témoignage des apôtres, à protester contre l'enseignement médiéval."

(130) Cf. PRENTER, art. c. pág. 127 y RICHARDSON, art. c. pág. 163.

(131) Cf. artículo de MOLLAND.

(132) Cf. PRENTER, art. c. pág. 127 y RICHARDSON, art. c. pág. 163.

(133) PRENTER, art. c. pág. 127.

(134) DIX, dedica los capítulos III de la 1.ª y 2.ª parte de su monografía al estudio de la sucesión apostólica: "Le développement de l'idée de la succession apostolique" (op. c. pág. 37-49) y "les successeurs des apôtres" (op. c. pág. 97-109).

(135) C. H. TURNER, *Apostolic Succession*. "Essays on the Early History of the Church and Ministry". H. B. SVETE (London, 1918) pág. 93-214.

algunos avanzan de los datos históricos (136). Avancemos un reproche: no es la mejor disposición para pulsar el ritmo delicado de la historia el nerviosismo de la polémica. Hay mucho que hacer en la historia; pero con método histórico limpio de planes preconcebidos.

C) *Catolicismo — Protestantismo*

Podríamos ya calcular la distancia entre el protestantismo y el catolicismo, puesto que acabamos de medirla en dos tiempos. No estará de más repetir la tarea. Y esta vez, prescindiendo de jalones intermedios.

No debemos considerar inútil el trabajo realizado: el estudio de las escaramuzas precedentes, nos ha permitido individuar con precisión los enclaves de la polémica: dogmáticos, historiadores, exégetas, todos participan en la contienda en torno a la sucesión de los apóstoles. No es lícito prescindir de la colaboración de ninguno de ellos; ello representaría recortar arbitrariamente el horizonte. Y es preciso que sea muy abierto, dada la amplitud vastísima del problema.

Fuerza es escoger algunos nombres más representativos en cada uno de los sectores. He aquí los agraciados: *Barth* se nos presenta con autoridad indiscutida en el campo de *la teología especulativa* del protestantismo contemporáneo; *von Campenhausen* pasa por uno de los buenos conocedores actuales de *la historia* del cristianismo primitivo; en fin, *Cullmann* es uno de *los exégetas* protestantes de mayor resonancia en el mundo católico. ¿Por qué esta selección sobre otros autores de mérito? Por doble motivo: 1.º porque nos ofrecen páginas formalmente dedicadas al tema de la sucesión; y 2.º porque de ellas poseemos réplica igualmente formal en campo católico. Era el único método de asegurar una documentación segura y suficiente, sin perderse en el dédalo de la literatura polémica.

a) *La dimensión teológica del debate*

Posee *Barth* en el primer volumen de su *Dogmática* (137) un puñado de páginas densas, cargadas de resonancias, enderezadas a la crítica de la tesis católica de sucesión (138). Sobre ellas ha centrado su

(136) DIX, op. c. pág. 37: "La portée de son étude a toutefois été mal comprise. Le présent essai dépasse celui de Turner, mais il repose sur ses conclusions et veut contribuer à ne pas le fauser."

(137) Citaremos la reciente versión francesa: *Dogmatique*, Premier volume: *La doctrine de la parole de Dieu*, Prolégomènes à la Dogmatique, Tome Premier, Genève 1953.

(138) BARTH, op. c. pág. 93-95; 99-100.

análisis recientemente Gherardini en un artículo en que compara dos actitudes opuestas frente al tema de la sucesión (139). Espigamos de uno y otro los detalles más característicos.

* * *

Hallamos en Barth una *postura comprensiva* frente a los católicos; pero también una *crítica acerada*, que deja entrever las líneas de la *teoría barthiana* de sucesión apostólica.

La forma de plantear el debate no puede ser más halagadora para un católico: Confiesa no hallar incompatibilidad ninguna entre sus conclusiones sobre la palabra divina y la concepción católica del episcopado, calcada de los escritos de los Padres (140). Conoce Barth el alcance enorme de su condescendencia: aceptar el episcopado, significa reconocer la sucesión que le sirve de base. Contra la falsa alarma de sus correligionarios, Barth adopta una postura paradójica: la misma tesis del "Christus praesens" que aquéllos defienden, carece de sentido suprimida la noción de "vicariato" y de su correlativa la "sucesión apostólica":

"Mais il paraît impossible de rendre justice à la vraie position catholique ou de se rattacher à la vraie position évangélique, lorsqu'on commence par s'achopper déjà (comme Harnack, op. cit. p. 446) (141) à la notion de vicariat ou de succession en soi. Nier en principe qu'il existe un *vicarius Christi* aboutirait en effet à nier le *Christus praesens*" (142).

No olvida Barth, naturalmente, los postulados de su confesión cristiana. Sabemos por confesión de K. L. Schmidt, que la sucesión apostólica repugna "por principio" a los fieles a la Reforma (143). Y Barth lo es con una lógica férrea y una pureza de líneas rara en nuestro tiempo. Hábil maestro en dialéctica, no halla dificultad en formular la distinción precisa que suprime todo embarazo: acepta, sí, con los católicos el *hecho* —el "dass"— de la sucesión apostólica; reservándose

(139) B. GHERARDINI, *La successione apostolica nella teologia cattolica e nella teologia di Karl Barth*. "Euntes Docete" 7 (1954) 249-264.

(140) BARTH, op. c. pág. 93: "Ce concept de "Parole de Dieu prêchée" se révèle par ailleurs compatible, en principe, avec la définition de l'épiscopat telle qu'elle fut donnée primitivement par Ignace d'Antioche, puis par Irénée, Tertullien et Cyprien."

(141) Se refiere al estudio de A. HARNACK intitulado *Christus praesens - Vicarius Christi*, en "Sitz. Berichte der preuss. Akad. d. Wiss." (1927), pág. 415 s.

(142) BARTH, op. c. pág. 93.

(143) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans le Nouveau Testament*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 17 (1937) pág. 316:

sin embargo el discrepar de ellos en la cuestión del *modo* —del “*wie*”— en que debe entenderse dicha teoría (144).

Tres son las diferencias modales que él mismo enumera:

1.^a Ante todo combate la forma con que un individuo se alinea entre los sucesores de Pedro (145). Para los católicos, en el sentir de Barth, basta que el individuo en cuestión se inserte de manera legítima en la cadena de obispos que descienden ininterrumpidamente desde Pedro (146). Barth denuncia la enorme desproporción existente entre el plano jurídico y el plano real; entre la sucesión oficial y la pneumática:

“Nous demandons alors: comment le fait tout profane, historico-juridique, de cette succession peut-il établir la validité du ministère ecclésiastique?. Que peut-il y avoir de commun entre cette succession officielle et la succession réelle, c'est-à-dire pneumatique?” (147).

2.^a La segunda instancia hostiga la realidad que confiere al sujeto el derecho de sucesión a la serie de los sucesores (148). Mientras que los católicos hablan de un carácter recibido por el rito sacramental (149), Barth torna a denunciar el salto entre dos extremos separados por un abismo:

“Nous demandons alors: si l'ordination ne consiste qu'en un acte officiel de consécration, comment un tel caractère pourrait-il signifier davantage que l'annonce d'une promesse?” (150).

3.^a La última crítica apunta contra el radio de actividad conferido al sucesor (151). Colocado en el plano que le reconoce el catolicis-

(144) BARTH, op. c. pág. 93: “La divergence dogmatique entre les catholiques et nous, ici en vue, ne saurait porter sur le *fait* mais seulement sur le *mode* de ce vicariat ou de cette succession.” Idéntica distinción vuelve a proponer en la pág. 99: “Là encore la divergence entre catholiques et protestants ne portera pas sur le *fait* mais sur le *mode*.”

(145) BARTH, op. c. pág. 93-94: “Comment un homme devient-il *vicarius Christi* ou *successor Petri*?”

(146) BARTH, op. c. pág. 94: “Selon la doctrine catholique, c'est par la place qu'il vient occuper dans une succession ininterrompue d'évêques, remontant à un apôtre, à Pierre et finalement à Jésus-Christ, considéré comme le fondateur de l'Eglise.”

(147) BARTH, op. c. pág. 94.

(148) BARTH, op. c. pág. 94: “Comment s'institue ce vicariat ou cette succession?”

(149) BARTH, op. c. pág. 94: “Selon la doctrine catholique, c'est un caractère qui vient s'adjoindre pour la durée de sa vie à l'humanité de l'évêque ou du prêtre, par le moyen de l'ordination.”

(150) BARTH, op. c. pág. 94.

(151) BARTH, op. c. pág. 94: “En quoi consiste ce vicariat et cette succession?”

mo (152), dejaría de ser, el sucesor un ministro, un representante de Cristo, para convertirse en un substituto suyo :

“Nous demandons alors : dans quelle mesure l'exercice de ce pouvoir confié d'une manière durable à une instance humaine —pouvoir de parler d'une manière irrévocable— peut-il être compris comme un service de Dieu. Dans quelle mesure s'agit-il encore, ici, d'une représentation du Christ et non d'une substitution au Christ?” (153).

Aquí cree ver Barth la raíz del error de los católicos : con la excusa del vicariato usurpan la autoridad de Cristo, para poseerla luego por derecho propio. Del vicariato en cuestión no queda sino el nombre vacío de contenido. En realidad el sistema romano es una autarquía, que desconoce los derechos inalienables de Dios.

“*Et pour résumer les trois questions: le vicariat au sens catholique n'est-il pas tel que seuls ses “accidents” subsistent encore, tandis que substantiellement, il n'est plus que le gouvernement de l'Église, indentifié à celui du Christ?*” (154).

¿No se perfilan ya en estas críticas los rasgos de la sucesión barthiana?

El primero, bien acusado, es el *pneumatismo* de lo que él considera verdadera sucesión : no es ni puede ser accesible al mecanismo de la “diadoché” oficial, jurídica, externa. Barth vuelve a machacar la misma idea unas páginas más adelante, condenando el tránsito mecánico del “tu es Petrus” a lo largo de la cadena de los obispos romanos (155).

Otro dato no menos evidente, es la inexistencia de un auténtico poder en manos de los vicarios de Cristo. En la hipótesis contraria, Barth entrevé un doble absurdo : la falsificación de la apostolicidad (156)

(152) BARTH, op. c. pág. 94: “La doctrine catholique répond: en une puissance attribuée en propre et d'une manière durable au magistère ecclésiastique, puissance en vertu de laquelle ce magistère peut donner des définitions irrévocables des choses de la foi et de la morale, et prêcher.”

(153) BARTH, op. c. pág. 94.

(154) BARTH, op. c. pág. 94.

(155) BARTH, op. c. pág. 100: “La protestation du protestantisme, dans cette question de la succession, s'élève purement et simplement contre le fait que le *Tu es Petrus* est transféré mécaniquement du premier Pierre à tous les évêques romains suivants, considérés comme deuxième, troisième ou centième Pierre, comme si la succession de ce Pierre, auquel la chair et le sang n'ont rien révélé de semblable (Matth. 16), pouvait être autre que pneumatique, c'est-à-dire comme si, en tant que pneumatique, elle pouvait être liée à une succession toute profane d'évêques.”

(156) BARTH, op. c. pág. 100: “Et cette protestation se fonde sur ceci: “l'apostolicité”, dans ces conditions, cesse d'être un don de Dieu et une charge, pour devenir une possession garantie de l'homme; elle est conçue dans une ac-

y la eliminación del apostolado histórico, reabsorbido en los pretendidos sucesores (157).

Barth es el teólogo de la palabra divina. Tan divina, tan divina, que sus deslices más graves en la dogmática arrancan de esa perspectiva exagerada. ¿Cómo iba a permitir que el criterio de la verdadera Iglesia se desplazara en el sentido propuesto por Möhler hacia la sucesión? (158). De ninguna manera —responde Barth con viveza desacostumbrada— El criterio no puede ser otro sino el “*verbum Dei*”.

“*C'est à cela précisément que nous pouvons dire: non! Est enim ecclesia coetus non alligatus ad ordinariam successionem, sed ad verbum Dei*” (159).

En esa cita de Melancton (160), enuncia Barth la inversión de los términos de la fórmula católica: en vez de la “*parádoxis katà diadochén*” propone la “*diadochè katà parádoxin*”. Las palabras siguientes del mismo Melancton que Barth recoge a continuación, formulan la “verticalidad” de la acción divina, frente a la “horizontalidad” de la continuidad que postula el catolicismo:

“*Ibi renascitur ecclesia, ubi Deus restituit doctrinam et dat Spiritum Sanctum*” (161).

No se puede negar que su protestantismo es bien genuino, pese a su inicial condescendencia.

* * *

ception mécanique, historique, juridique, si bien qu'elle ne peut plus servir de norme vis-à-vis de l'Église, mais qu'elle tombe au contraire, sans recours, au pouvoir de *judicium ecclesiae*, c'est-à-dire à la disposition du deuxième, du troisième ou du centième Pierre.”

(157) BARTH, op. c. pág. 100: “La succession pneumatique suppose évidemment qu'entre le successeur et le prédécesseur, il existe une identité pneumatique et non pas mécanique, de telle sorte que le prédécesseur conserve son autonomie vis-à-vis du successeur. C'est cette autonomie qui précisément n'est plus accordée au premier Pierre dans le système catholique; au contraire, le prédécesseur se trouve ici comme absorbé par le successeur; l'“apostolicité” se voit alors réduite à monter la garde autour du tombeau (précisément le tombeau!) de Pierre.”

(158) BARTH, op. c. pág. 100, cita la fórmula de la Simbólica de Möhler: “Cette suite ininterrompue d'évêques à partir du Seigneur est le signe extérieur qui, par excellence, permet de reconnaître quelle est la véritable Église fondée par lui.”

(159) BARTH, op. c. pág. 100.

(160) MELANCTON, *De ecclesia et de auctoritate verbi Dei*. 1539. “*Corpus Reformatorum*”, 22, pág. 598.

(161) *Ib.*

Buen conocedor de Barth, Gherardini (162) pudo criticar con solvencia el ataque barthiano contra la tesis de sucesión sostenida en el catolicismo.

No ahorra alabanzas frente al gesto comprensivo de Barth. Es ya mucho verlo ocuparse con serenidad y sin escándalo, del tema de la sucesión (163); pero es mucho más advertir el manotazo decidido con que echa a rodar antiguos prejuicios (164).

Desgraciadamente el optimismo cesa en breve. No se deja alucinar Gherardini por la fácil dialéctica del maestro. En el fondo, esa distinción entre el "dass" y el "wie" esconde un ataque bien calculado contra la postura católica. Gherardini comienza por desenmascarar la vaciedad de la distinción: lo que Barth parece conceder en principio, viene a retirarlo luego con su triple instancia (165). Instancias que Gherardini repasa una a una, poniendo de manifiesto el prejuicio en que se inspiran: 1.º escandalizarse por ver la autoridad en manos de los apóstoles y de sus herederos, es echar al olvido la historia de la constitución de la Iglesia y los proyectos que para el futuro abrigaba su divino Fundador (166); 2.º es también una injuria contra la historia, oponerse contra el rito de la ordenación, de raigambre tan antigua en la Iglesia, hasta el punto de constituir un gesto primitivo (167); en fin, 3.º Gherardini reprocha a Barth un último descuido: se opone a la hipótesis de la irreformabilidad de las definiciones del magisterio; Gherardini se contenta con preguntar: ¿no ha pensado Barth que la irreformabilidad de las definiciones puede provenir de la irreformabilidad de la misma revelación? (168). Ciertamente que los sucesores de los apóstoles son servidores de la palabra. Pero el depósito tiene su natu-

(162) Recientemente ha publicado una breve, pero enjundiosa introducción al estudio de Barth: B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Roma 1955. Ya antes había dado notas sobre puntos particulares de la eclesiología barthiana en contraste con la católica. Cf. "Euntes Docete" 6 (1953) 387-391.

(163) GHERARDINI, art. c. pág. 257.

(164) GHERARDINI, art. c. pág. 258: "...Non soltanto Lutero sarebbe qui scavalcato, ma troverebbero un salutare correttivo le ultime indagini condotte in campo protestantico sull'idea e la genesi della Chiesa." Alude a Harnack, Goguel, Schmidt, Schweitzer, Holmström, y otros. (Cf. ib. nota 27).

(165) GHERARDINI, art. c. pág. 258-259: "Distinzione speciosa; essa nasce spontanea dalla facile dialettica barthiana, ma nemmeno il Barth sa comunicare la forza della convinzione... Se si ponga attenzione alle sue parole sarà facile accorgersi che il suo "no" è diretto non solo allo sviluppo storico della successione quale nella chiesa romana è venuto verificandosi, ma alla successione stessa."

(166) GHERARDINI, art. c. pág. 260: "Essa viene dall'alto anche quanto alla stessa successione storica."

(167) GHERARDINI, art. c. pág. 260-261.

(168) GHERARDINI, art. c. pág. 261.

raleza; y los depositarios sus instrucciones precisas dictadas por el mismo Señor.

De la defensa del esquema católico, pasa Gherardini al ataque del propuesto por Barth. Ante la sucesión *pneumática*, confiesa su perplejidad por la imprecisión de la fórmula (169). Si la intención que con ella se persigue es anular en la Iglesia cualquier actividad que no sea la de Cristo, Barth choca con los datos bíblicos, que pergeñan el carácter visible de la Iglesia y su esqueleto jerárquico (170). Barth anatematiza el proceso de secularización de las realidades divinas. Gherardini no se escandaliza; ni siquiera atenúa la expresión que identifica los poderes de Cristo y su Iglesia. Hay mucha verdad en ello (171): no representa usurpación ninguna, sino simplemente participación; que hace de los ministros instrumentos en manos de Cristo, a quien corresponde como propio el resultado de la actividad total: "effectus assimilatur principali agenti" (172).

Los apóstoles no pueden oscurecer la figura de Cristo; le aseguran nuevo esplendor, puesto que se mueven bajo su impulso. Por otra parte, sus herederos, no eliminan la persona de los predecesores; antes bien, su misión se cifra en perpetuar a lo largo de la historia su significado y su actividad, pese a lo caduco de su persona (173).

* * *

Apenas si hace falta recoger en síntesis lo que hemos venido exponiendo ya de manera esquemática:

Contra la dogmática católica, que convierte la sucesión apostólica en columna fundamental de su eclesiología, se alza la protesta enérgica de Barth que la denuncia rotundamente, por ser *apostólica* y por ser *sucesión*: 1.º porque un apostolado susceptible de sucesión dejaría de ser auténtico apostolado: sería arrancar de las manos de Dios algo que no puede alienar en modo absoluto; y 2.º porque una sucesión de apóstoles implicaría la supresión de la figura y significación del apos-

(169) GHERARDINI, art. c. pág. 261-262.

(170) GHERARDINI, art. c. pág. 262. Cf. 252-257.

(171) GHERARDINI, art. c. pág. 260: "In un certo senso potremmo dar ragione al Barth: in seno al Cattolicesimo il governo di Cristo e il governo della Chiesa si unificano. Mentre però questa mirabile e sconcertante unità appare al Barth arbitraria sostituzione del Cristo, un metter il Cristo alle porte della sua Chiesa, per noi essa viene dall'alto. È il Cristo che l'ha realizzata"...

(172) GHERARDINI, art. c. pág. 264: "L'azione estrinseca è invece esercitata attraverso la gerarchia ecclesiastica che partecipa la dignità del Capo, vive per il Suo influsso realizzatore, annunzia agli uomini il suo Vangelo e prolunga nel tempo il Sacerdozio e la Regalità di Lui."

(173) GHERARDINI, art. c. pág. 261.

tolado histórico, con la consiguiente ruina de la Iglesia apostólica por esencia.

En la tensión entre Barth y el catolicismo, las divergencias se trasladan a un campo metafísico: Barth escuda su concepción de apostolado en su tesis exorbitada de la trascendencia divina, ajena a toda comunicación con las criaturas; en tanto que la concepción católica repasa sobre el concepto de participación ministerial, que implica subordinación causal y no rivalidad de actuaciones divino-humana. Barth se opone a la hipótesis de la sucesión del apostolado, porque ello implicaría sumisión de dimensiones divinas a ritmo humano; cosa que aceptan plenamente los católicos consecuentes con su concepto de participación que en dogma se llama encarnación cuando toca su vértice sumo. Hemos llegado aquí tal vez a la raíz más profunda de la disensión: *Un Barth* que no admite el apostolado por suprimir toda ingerencia humana en la actividad divina; que trata de aniquilar el concepto de sucesión, para no sujetar la acción divina a las coordenadas temporales, terrenas. Y frente a él un *catolicismo* que, gracias a la encarnación, sabe de acciones teándricas y de crecimiento en edad a lo largo del tiempo. Lo que en el fondo se discute es la realidad o cuando menos el alcance de la encarnación de Cristo.

A pesar del empaque metafísico, reconocemos el mismo problema que en términos más modestos nos era ya familiar en el debate precedente. El catolicismo se empeña en ver en la Iglesia una prolongación de la persona de Cristo, con su doble naturaleza, y con la doble actividad divina y humana. Por eso no halla repugnancia en *el apostolado* histórico, vehículo de poderes auténticamente divinos, y, sin embargo, encuadrado en coordenadas perfectamente humanas; una de ellas, la dimensión temporal, con su ritmo común de *sucesión*. Todo esto escandaliza al protestantismo: deseoso de custodiar la santidad de la Iglesia, trata de suprimir todo lo profano, todo lo secular, todo lo humano; pero al "espiritualizar" de este modo la Iglesia, suprime su continuidad histórica apoyada en instituciones humanas, dejando tan sólo una serie de fulguraciones divinas a lo largo del tiempo; la sucesión se desvanece y también el mismo apostolado. En realidad, también la encarnación pierde su profundo realismo.

El precio se nos antoja demasiado alto. Pero no es hora de anticipar juicios de valor. Se nos pide tan sólo una presentación objetiva del debate en este ángulo dogmático. Ahí quedan las razones externas con su motivación más oculta.

Réstanos por anotar un detalle interesante que pone de relieve la perfecta unidad del debate en todos sus campos: a pesar de que

aquí se discuten conceptos, no es infrecuente la derivación hacia el sector de la historia. Muy lógico: *el apostolado* es un hecho histórico; su discutida *sucesión*, una fórmula de duración perfectamente normal en la historia. ¿Qué extraño que *la sucesión apostólica* se halle plenamente sumergida en el mundo concreto de sus dos componentes?

b) *El debate desde el ángulo de la historia.*

No hemos dudado un momento al seleccionar los protagonistas de la contienda en este sector histórico. La razón es que son escasos los candidatos; puesto que, desafortunadamente, la historia de la teoría de sucesión, está todavía por hacer. Sin embargo, podemos ofrecer dos testigos de excepción: von Campenhausen, al trazar el estudio del carisma y del poder en los primeros siglos cristianos (174), sintió la necesidad de reconstruir las líneas históricas de la sucesión apostólica; no pudiendo referirse a estudios ya hechos, hubo de dedicarle un denso capítulo (175). Es precisamente este capítulo el objeto de la atención que Monseñor Cerfaux ha dedicado a esta obra importante (176). Cerfaux y von Campenhausen: dos nombres que no necesitan presentación para los estudiosos de los orígenes cristianos. Tienen sendas páginas de fecha recentísima centradas en torno al tema de la sucesión. Dialogan formalmente entre sí. ¿No son estos los requisitos ideales para una rápida y objetiva documentación del debate?

* * *

La monografía de von Campenhausen constituye en su género uno de los estudios históricos más ambiciosos de estos últimos años. Su autor conoce con profundidad y maneja con soltura los documentos antiguos, cuya interpretación ensaya siempre a la luz de los estudios más recientes. De sus doce capítulos bien elaborados, el 7.º se endereza al estudio histórico de los temas de sucesión y tradición y de su interferencia mutua al nivel del siglo II: "Tradition und Sukzession im zweiten Jahrhundert". Hay en él una doble preocupación: *purgar* la ciencia de esquemas pseudo-históricos en torno a la sucesión; y *esbozar* a continuación la historia verdadera de la "diadoché".

(174) H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953.

(175) Siebtes Kapitel: Tradition und Sukzession im zweiten Jahrhundert. Se extiende de la página 163 a la 194 inclusive.

(176) Nos referimos a la recensión publicada en la "Revue d'Histoire ecclésiastique" 50 (1955) 569-574.

1.º Es ya muy significativo el hecho de que von Campenhausen haya aplazado hasta este capítulo 7.º el estudio de la sucesión. Nótese que no habla de ella ni al tratar de los proyectos de Cristo (capítulo primero), ni al definir el apostolado (capítulo 2.º), ni al evocar la misión de San Pablo (capítulo 3.º). Von Campenhausen silencia el tema al repasar la literatura cristiana —tanto canónica cuanto patrística— del siglo I y comienzos del II. Ni siquiera se cree obligado a aludir a él al pergeñar el problema planteado por las primeras funciones eclesiásticas. Este “*altum silentium*” sobre todo al evocar el poder de las llaves es ciertamente intencionado. Para von Campenhausen la sucesión apostólica no despunta en la literatura cristiana, sino bien entrado ya el siglo II. Esto explica suficientemente su actitud.

Se ha intentado remontar la fecha. Von Campenhausen lo sabe; pero anatematiza como vano el empeño (177). La prueba aducida se reduce a pasar en revista, una tras otra, las diversas figuras que los autores católicos acostumbra a presentar a veces como testigos del tema. Nuestro autor somete los textos a crítica acerada, con resultado invariablemente negativo.

En concreto, no halla en *las Pastorales* el fundamento eclesiológico y dogmático que reclama la teoría de la sucesión (178); ni la encuentra tampoco en los demás *documentos patrísticos* de la primera hora: la Didaché, el Pastor Hermas, Ignacio Antioqueno (179). Faltando el auténtico depósito, no puede hablarse de verdadera sucesión:

“Auch Ignatios von Antiochien, der Vorkämpfer für die bischöfliche Autorität, kennt gleichwohl noch nicht den Begriff einer “apostolischen Tradition” und kommt als Vertreter des Sukzessionsgedankens seiner ganzen Art nach nicht in Betracht” (180).

Por el mismo motivo excluye *la I Cl.* Su decisión es demasiado expeditiva dadas las discusiones entabladas en torno a la “*diadoché*” elementina (181). No desconoce von Campenhausen una lectura del capítulo 44 de la I Cl. francamente favorable a la lectura expresa y formal

(177) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 163-164: “Eine Rückdatierung dieser Vorstellungen indie apostolische Zeit selbst ist oft versucht worden; aber dieser Versuch verkennt die Bedeutung der dazwischen liegenden Entwicklung und hat an den Quellen selbst keinen ausreichenden Halt.”

(178) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 170: “Eine Sukzessionstheorie als fester kirchenrechtlicher und dogmatischer Grundsatz wird in den Pastoralbriefen jedenfalls nicht vertreten.”

(179) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 171.

(180) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 171.

(181) Circunscrito al “siglo de Harnack”, dimos el esquema de variaciones exegéticas en “Salesianum” 18 (1956) 89-127.

de la sucesión de los apóstoles (182). Más todavía: desde un punto de vista gramatical, la reconoce correctísima —“*Rein sprachlich ist das möglich*”— (183). Pero basado en el contexto, desecha la interpretación, acusando a Dix, que la propone, de tendencia episcopaliana (184). Olvida así el ejército de exégetas que, antes de Dix y muy alejados del centro de gravitación episcopaliano, llegaron a conclusiones equivalentes (185). Pero a von Campenhausen interesan poco estas interpretaciones, convencido como está de poseer la línea de evolución de la teoría: Clemente no rebasa el nivel de los Padres arriba citados (186); y, aunque esboce una serie de tradentes (187) no lo es de “diadoché”. ¿Motivo? Falla su depósito. Para una “diadoché” apostólica se requiere una “parádoxis” igualmente apostólica. Y Clemente está muy lejos todavía de pensar en ella.

“Auch Klemens denkt nicht “sakramental”, sondern nüchtern juristisch... Aber entscheidend ist etwas anderes: Klemens reflektiert in diesem Zusammenhang überhaupt noch nicht auf die Tradition... die Bischöfe sind für ihn trotzdem nicht Träger der apostolischen Tradition” (188).

Antes del siglo II, no hay otros indicios discutibles. Rechazados los intentos fallidos, von Campenhausen acomete por su cuenta la historia positiva de la “diadoché”.

2.º Por lo dicho, enfocará su análisis hacia los documentos en que interfieran armónicamente los dos temas complementarios de “parádoxis” y “diadoché”. De ambos nos dicta las coordenadas cronológicas y geográficas.

(182) En la página 97, nota 2.ª, transcribe VON CAMPENHAUSEN la interpretación que del texto clementino hace Dix en su estudio sobre el ministerio de la Iglesia.

(183) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 97, nota 2.

(184) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 97, nota 2: “Aber es ist, kein Wunder, dass noch niemand zuvor auf diesen abenteuerlichen Vorschlag verfallen ist, der zwar gut zu einer episkopalistischen Theorie passt, aber mit dem, was Klemens sagt und nach dem Zusammenhang seines Briefes betonen will, gar nichts zu tun hat.”

(185) Cf. R. ROTHE, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*. Wittenberg 1837.

(186) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 171: “Auch Klemens von Rom führt in dieser Richtung nicht sehr viel weiter.”

(187) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 171: “Gott sandte Christus, Christus die Apostel, und die Apostel setzten die ersten Bischöfe und Aeltesten ein. Es besteht hier nach Gottes Willen eine schöne, wohlgefügte Reihenfolge und Ordnung, eine nicht abreissende Kontinuität in der Setzung des Amtes und in diesem Sinne auch ein Sukzession.”

(188) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 171-172.

El primero de los dos temas adquiere un significado nuevo, que pasará a tecnicismo perpetuado en la literatura cristiana, bien entrado ya el segundo siglo (189). A esta precisión temporal, von Campenhausen añade otra espacial: la teoría de sucesión apostólica no es fruto de la grande Iglesia; despunta por vez primera en clima "heterodoxo" (190).

Puesto ya en este camino, le es fácil descender a la indicación del documento en concreto: La carta de Ptolomeo a Flora, emplea por primera vez el tema "diadoché" interferente con el de "parádosis" en contexto eclesiológico y con valor técnico. Estamos frente al primer documento formal de sucesión apostólica:

"Der Gnostiker Ptolemäus ist innerhalb der christlichen Welt jedenfalls der erste uns bekannte Zeuge für diesen neuen, theologisch akzentuierten Sprachgebrauch. In seinem Brief an Flora spricht er ausdrücklich von der geheimen und apostolischen Ueberlieferung (παράδοσις), die die "kanonische" Sammlung der Jesusworte ergänze und auf dem Wege der Uebernahme (διαδοχή), der Nachfolge in der Lehre und Unterweisung, bis zu "uns", d. h. bis zu ihm oder bis zu seiner Gemeinschaft, gelangt sei. Hier ist der Begriff der "Ueberlieferung" offensichtlich technisch gebraucht, wie besonders der Zusammenhang mit der korrespondierenden Vorstellung der "Uebernahme" zeigt" (191).

Von Campenhausen justifica históricamente el gesto de los gnósticos: necesitaban de ese recurso a los apóstoles para poder garantizar su magisterio (192). Desde luego, no fueron los inventores de la fórmula de "diadoché": esas cadenas de maestros, existían ya en el helénismo; concretamente en la historia de la filosofía. No había para qué acuñar una teoría; bastaba aplicar la existente a las necesidades concretas de sus grupos religiosos (193).

Posteriormente la teoría hizo fortuna. Se adueñó de ella la grande Iglesia. Con Hegesipo entra definitivamente, elevada al rango de cri-

(189) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 172: Um diese Zeit (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) gewinnen die Begriffe der "Ueberlieferung" und der "Uebernahme" ein neues, theologisches Gewicht und eine scharf ausgeprägte, technische Bedeutung."

(190) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 172: "Die Ursprünge dieser Erscheinung sind aber nicht in den Kreisen der grosskirchlichen Gemeindeftheologie zu suchen, sondern führen vielmehr in den Bereich der Gnosis und ihres freien Lehrtums hinein."

(191) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 172-173.

(192) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 173.

(193) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 174-175.

terio de la "parádosis" (194). La historia ulterior nos es bien conocida: Ireneo, Tertuliano, Cipriano, representan un esfuerzo gradual por llevar la fórmula a su última perfección y arrancarle todas sus consecuencias (195). Von Campenhausen no prosigue el análisis, circunscrito como se halla su estudio a los tres primeros siglos. Ni hace falta; porque a partir de esta fecha la teoría puede darse ya por acabada y perfecta.

* * *

Monseñor Cerfaux da por buena la fórmula "parádosis katà diadochén" que von Campenhausen coloca al centro de su estudio (196) pero discrepa en el *punto de inserción* y en las *razones* que lo avalan.

1.º Comenzando por lo último: Cerfaux critica las tres observaciones históricas fundamentales que señala von Campenhausen a propósito de su fórmula: no está de acuerdo con el *tiempo* que von Campenhausen defiende; ni cree que sean los gnósticos los *protagonistas*; ni estima acertada la reconstrucción del *cuadro ambiental* que el autor nos ha trazado.

La razón determinante que relegaría la génesis de la "diadoché" hasta el siglo II, es, para von Campenhausen, *la inexistencia de una "parádosis" técnica* en fecha anterior. Cerfaux debía reaccionar, como filólogo que sabe bien el valor de los tecnicismos y su tradición veneranda, y como exégeta, al ver excluido a San Pablo de un dominio a él tan familiar.

"Le vocabulaire παραδίδωμι-παραλαμβάνω est des plus techniques et passe d'une institution à une autre, d'une situation à une autre. Paul l'emploie déjà (avec le substantif παράδοσις), et il l'entend déjà de traditions qui viennent des apôtres" (197).

Con esta observación cae la teoría de von Campenhausen relativa a la "diadoché"; pero Cerfaux no se contenta con esta crítica tangencial. Acosa al autor en el sector mismo de la "diadoché": el pretendido significado "nuevo" que cree descubrir von Campenhausen, no es en realidad sino la normal aplicación del término "diadoché" (198). Aplicación que pudo hacer cualquier autor en un ambiente saturado de esta mentalidad.

(194) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 178 s.

(195) VON CAMPENHAUSEN, op. c. pág. 183 s.

(196) CERFAUX, art. c. pág. 569: "Nous voyons comme une articulation centrale de son livre dans l'étude, d'une bonne trentaine de pages, consacrée à la tradition et la succession au II^e s." (chap. VII)."

(197) CERFAUX, art. c. pág. 570.

(198) CERFAUX, art. c. pág. 570.

Von Campenhausen defiende con calor *la candidatura de los gnósticos*. ¿Lo hace desinteresadamente? Se trata de una fórmula; pero a nadie se le oculta el nexo que corre entre ella y su contenido. Es fácil calcular el reflejo que tiene sobre el valor de la teoría, si se llega a demostrar históricamente su génesis bastarda. Von Campenhausen la denuncia por doble motivo: 1.º porque fueron los gnósticos quienes sintiendo la necesidad de recurrir a los apóstoles, fingieron esas cadenas de “diadoché” y 2.º porque los cristianos de la grande Iglesia, acusan una dependencia estricta de los gnósticos que les señalaron la pauta. Las afirmaciones tienen mucho de paradoja para que puedan aceptarse sin maduro examen. Y de él parte la dirección divergente de Monseñor Cerfaux. El mismo análisis textual sugiere la interpretación opuesta a la que propone von Campenhausen: Ptolomeo supone la existencia de una fe en la sucesión de los apóstoles en el seno de la grande Iglesia; sin esta premisa, sería vano su razonamiento:

“Il y a là un καὶ tout innocent, dans lequel Ptolémée avoue ne parler d’une liste possible que pour détruire un préjugé de Flora: celle-ci sait, comme n’importe quel chrétien, que la doctrine de l’Église remonte aux apôtres par la succession des évêques... Il ne reste aux gnostiques qu’une contre-offensive, le recours à une succession secrète et inconnue des chrétiens ordinaires” (199).

Sublimar como lo hacen los protestantes la “diadoché” de Ptolomeo, significa desvalorizar un contexto histórico en que el tema domina soberano.

“Elle courait les chemins. Depuis la “succession” d’Alexandre le Grand, le mot et le thème étaient partout, dans tous les milieux, politiques, religieux, littéraires, scientifiques” (200).

Es una hipótesis aventurada la que convierte la “diadoché” de Ptolomeo en fuente de inspiración de la teoría católica: tacha de escasa imaginación el cristianismo primitivo; amén de lo inverosímil que resulta una victoria exclusivamente apoyada en las armas del enemigo. Debieran ser más decisivos los textos que fundan semejante reconstrucción histórica. Pero los documentos parecen orientar los espíritus en otra dirección muy diversa. Cerfaux ha intentado remontar el camino en sentido inverso al de von Campenhausen.

2.º Claro está que hace falta recurrir a una investigación delicada para fijar el itinerario de esas corrientes subterráneas que desembo-

(199) CERFAUX, art. c. pág. 570.

(200) CERFAUX, art. c. pág. 571.

can en la “diadoché” del siglo II: pero ¿no es frecuente que la idea se vierta en un término al margen de todo tecnicismo?

El primer jalón de la etapa, es *la I Clementis*. Reprocha Cerfaux a von Campenhausen su excesivo laconismo (201) injustificado frente a la estructura monumental de la carta. El motivo de la exclusión es injusto: 1.º ante todo porque no puede acordarse un monopolio de “diadoché” a la “parádosis”; otros muchos depósitos son susceptibles del mismo ritmo de transmisión.

“Tous les biens spirituels sont propriété de l’Église et se transmettent par la succession de ceux qui la représentent et sont ses gérants” (202).

y 2.º porque no está probado que la noción de “parádosis” sea ajena a la mentalidad clementina.

“La notion d’“évangile” (I Clem. XLII, 1, 3), celle d’une “parole de Dieu” qui a été confiée (πιστωθέντες) aux apôtres, celle de la “foi” (les évêques et les diares étant au service de ceux qui doivent venir à la foi) ne sont que des équivalences ou une conséquence de l’idée de tradition” (203).

Cerfaux apoya todavía su conjetura en la presencia de los “apar-chai”; luego continúa su encuesta en las Pastorales, donde las primicias juegan explícitamente el papel de intermediarios entre los apóstoles y los obispos, con tanta nitidez, que a un partidario de la tesis de inautenticidad debiera sugerir motivos verosímiles en que apoyar su conjetura (204). Si falta en las Pastorales la “parádosis”, se halla en su lugar la “parathéke” que lo suple dignamente (205).

Von Campenhausen excluye el tema de sucesión del *libro de los Actos*, porque a su juicio la excluye la noción de apostolado. Cerfaux conviene con él en la inspiración paulina de una vocación personal del apóstol (206); lo cual no le impide reivindicar con textos del mismo

(201) CERFAUX, art. c. pág. 571: “pour une fois, l’A. a été vraiment parcimonieux”.

(202) CERFAUX, art. c. pág. 571.

(203) CERFAUX, art. c. pág. 571.

(204) CERFAUX, art. c. pág. 572: “Dans la supposition (où se place l’A) de l’inauthenticité des épîtres Pastorales, pourquoi ne pas envisager nettement l’hypothèse que ces documents auraient été forgés précisément pour répondre au même souci et proposer la solution de “prémices”, intermédiaires entre les apôtres et les évêques?”

(205) CERFAUX, art. c. pág. 572.

(206) CERFAUX, art. c. pág. 573: “Pour v. C. l’apostolat n’est pas une “charge”, mais un appel purement personnel. C’est S. Paul évidemment qui lui a fourni ce thème.”

San Pablo, la idea colegial del apostolado (207). Llevada al libro de los Actos, queda abierto el camino al tema de "cargo", y, en definitiva, al de sucesión que le es anejo (208).

Cierra su encuesta Cerfaux llevando la idea *al tribunal de Cristo*. Von Campenhausen que trata con respeto la figura del Salvador, se ha cerrado en más de una ocasión el horizonte, con unas cuantas posiciones arbitrarias. Corregirlas, significaría al decir de Cerfaux, descubrir ya en el origen mismo de la Iglesia, ese hilillo de agua que en los siglos posteriores había de convertirse en corriente impetuosa: la sucesión apostólica, tendría su arranque en Cristo, fundador de la Iglesia.

"Ceux qui s'avancent dans cette direction trouveraient aisément une amorce à l'idée d'institution, et ne s'étonneraient pas d'entendre le Christ parler de son Église, comme d'une peuple messianique, qui serait normalement régi par des fonctions stables, lesquelles, dans l'hypothèse d'une durée de l'institution, deviendraient durables et transmissibles comme le sont normalement des fonctions" (209).

Con esta crítica cierra Cerfaux su recensión. Son pocas páginas; pero de una densidad histórica inusitada. Merecía la pena recogerlas: no se contenta con fijar los puntos de divergencia; señala además en cada uno de ellos el sentido de la discusión y el documento que la origina.

* * *

También aquí, el carácter formal del debate nos ahorra el esfuerzo de inducción. Para reconstruir el balance bastaría sumar los textos evocados. No lo haremos en gracia a la brevedad. Nos contentaremos con señalar la línea divisoria entre las dos vertientes de interpretación histórica:

1.º Protestantismo y catolicismo divergen al evocar el origen de *la fórmula* de sucesión apostólica. La candidatura de los gnósticos, sostenida tenazmente por los protestantes apoyados en el texto de Ptolomeo, comienza a cuartearse al introducir en la contienda el principio histórico de sucesión. Su universalidad no se aviene fácilmente ni con la reducción del depósito a una determinada "parádoxis", ni con la li-

(207) CERFAUX, art. c. pág. 573.

(208) CERFAUX, art. c. pág. 573: "Ceux qui possèdent une autorité en faisant partie d'un groupe, ont-ils reçu l'autorité à titre de membres du groupe, ou à titre personnel? Si c'est à titre de membres du groupe, est-ce si loin de l'idée de "charge"?"...

(209) CERFAUX, art. c. pág. 573-574.

mitación de los depositarios a un grupo privilegiado de tradentes. La "diadoché" se impone por doquier: no hay autoridad, ministerio, doctrina o cargo, impermeable al ritmo de transmisión; ni existe tampoco escritor judío o heleno que no se haga eco de la universalidad y exclusividad de la fórmula. El "kaí" de Ptolomeo parece orientarse en este orden de ideas.

2.º Detrás de la fórmula late *una idea*. Protestantismo y catolicismo discrepan de nuevo al bucear en el origen de la idea de sucesión. Para los historiadores protestantes, el itinerario es fácil: filósofos helinísticos, gnósticos, católicos. La idea nace en el siglo II, y tiene un origen bastardo; no es genuinamente eclesiástica ni es primitiva. Diverso es el parecer de los historiadores católicos: partiendo de la noción de apostolado, es posible seguir el curso de la corriente de ideas que llega a su formulación técnica en el siglo II; pero con el tecnicismo no se inicia la historia de su significado: la idea de sucesión vivía ya como proyecto en la mente de Cristo, como testamento en los apóstoles y como historia evocada con varia expresión en los padres de la Iglesia.

3.º Si la fórmula es el vehículo de una idea, la idea a su vez pretende reflejar *una realidad*: ¿Objetiva en el caso de la sucesión de los apóstoles? Los protestantes tienen fácil respuesta negativa: no es la realidad quien sugiere la idea, sino más bien la idea que crea tardíamente la realidad. Una realidad, por lo demás, ficticia, adulterina, inexistente y absurda. Los católicos prefieren aceptar el curso normal de las cosas: y que la teoría haya surgido como expresión de realidad; y que la realidad haya nacido humildita, modesta, sin pretensiones... como todos los demás órganos de la Iglesia; y que luego haya seguido un ritmo lento, de desarrollo progresivo plenamente sometido a las dimensiones humanas, hasta su crecimiento perfecto.

¿Hay escándalo en este esquema? Para quien rechaza la interferencia entrañable de las cosas divinas y humanas, cierto; la solución católica es absurda y herética. Para quien acepta, con todas sus consecuencias, la realidad de la encarnación, esa historia del dogma de la sucesión apostólica representa un ejemplo ilustre. Así como no hay escándalo ninguno en ver entre pañales al Hijo de Dios, y crecer de día en día en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres, no hay tampoco motivo de maravilla en constatar la obra de su Iglesia, primero reducida a proyecto, luego convertida en semilla, más tarde en planta todavía débil y finalmente, en árbol robusto que anidan las aves del cielo; ni creemos desentone con este marco, el proceso de evolución de órganos eclesiásticos, perfectamente sometidos a las ordenadas de tiempo y espacio, como auténticas cosas humanas, sin

prejuicio de encerrar en sus arterias la sangre de un Dios verdaderamente humanado.

Anotemos de nuevo la réplica del debate que examinamos: en el fondo se reduce a un problema de interpretación *dogmática* de la *encarnación* del Verbo (problema de la realidad de la “diadoché”); lleva entrañada una cuestión *exegética* en torno al *apostolado* (problema de la teoría de “diadoché”); y otra profunda, de tipo *histórico* acerca del principio universal de *sucesión* (problema de la fórmula de “diadoché”). La polémica resuena en toda la amplitud de la teología; observemos, sin embargo, que el problema de la sucesión apostólica, reduplicativamente, en cuanto sucesión, pertenece al campo de la historia.

c) La aportación exegética al debate

Centramos nuestra atención en torno al S. Pedro de Cullmann (210).

Fuerza es justificar nuestra elección; porque militan contra ella varios motivos de peso: ante todo el desplazamiento de la sucesión apostólica hacia el sector concreto de la sucesión primacial; en segundo lugar, la limitación del campo de la exégesis al logion de Mateo, con exclusión de los Actos y las Pastorales en que el tema aflora con pujanza; finalmente, porque aun reconocidos los grandes méritos de Cullmann, se nos tacharía de incompetencia si pretendiéramos hacer de él la cifra de la exégesis protestante contemporánea.

Puestos a escoger un autor abierto al diálogo, nos ha parecido sin embargo que ningún protestante tiene hoy en campo católico resonancia comparable con la que ha suscitado Cullmann. Aun cuando nos basta un ejemplo, es sensible la exclusión de los Actos y las Pastorales; y si bien es posible estudiar la sucesión de Pedro, precisión hecha de su dimensión primacial, no es tal el texto más indicado para estudiar la sucesión del apostolado en general. Y sin embargo la exégesis de Cullmann se nos impone con preferencia a otros candidatos; porque a diferencia de ellos, Cullmann ha intentado un estudio directo de la *sucesión*, que los otros excluían tangencialmente, por recurso al apostolado. Verdad es que, para ello —lo insinuábamos en la página anterior— Cullmann deberá rebasar el sector de la exégesis abocada en este problema al concepto del apostolado. Cullmann lo hace ofreciéndonos una problemática compleja que ha suscitado multitud de reacciones en todos los campos y procedentes de todas las confesiones. Nuestra dificultad reside en la exclusión de los riquísimos aspectos que algunas

(210) O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr*. Neuchâtel, Paris 1952.

de ellas nos ofrecen. Pero habremos de resignarnos a leer algunas páginas más representativas para no prolongar indefinidamente nuestra encuesta.

* * *

Independientemente de su valor intrínseco, —y es grande— la monografía de Cullmann merece toda suerte de alabanzas por el arrojo que implica: enfrentarse con un argumento entrañablemente antipático a los protestantes; centrarlo en el logion de Mt. leído con gran comprensión y simpatía; entablar diálogo, no ya con los “católicos” fáciles al irenismo ecuménico, sino con los insobornables católico-romanos.

No es el caso de evocar las líneas del estudio de Cullmann, cuyo recuerdo está fresco en las mentes de todos. Fieles a nuestro tema, contentémonos con preguntarle su opinión como *exégeta*, anotando de paso *los puntales* con que Cullmann sostiene su postura negativa.

Porque su actitud es resuelta y rotundamente contraria a la hipótesis de la sucesión:

“Sur le plan exégétique, il faut dire ce qui suit: il n’y a pas un mot ici à propos de successeurs de Pierre”.

En la postura fundamental, todos los protestantes se hallan de acuerdo. Es la motivación lo que establece sus diferencias.

1.º Cullmann no parece oponerse a la tesis de la sucesión al dictado de prejuicios confesionales. En principio, aun condenando pareceres de correligionarios suyos muy respetables, parece dispuesto a aceptar sin condiciones el resultado de la exégesis... incluso la hipótesis de la sucesión de los apóstoles, cuyo alcance quedaría luego por determinar.

“Contrairement à ce que fait K. L. Schmidt... nous préférons ne pas opposer à la “successio apostolica” une “successio prophetica”. Nous sommes prêt à reconnaître que *d’autres passages* du Nouveau Testament renferment l’idée d’une “successio apostolica”, dans un sens qui resterait à préciser...; par contre, nous contestons d’autant plus vigoureusement que Jésus ait parlé en Mat. 16, 17 ss. d’une succession de ce genre” (211).

2.º Hay otro método de eliminar la sucesión, que también anatematiza el mismo Cullmann, contra una buena parte de la opinión protestante.

(211) CULLMANN, op. c. pág. 187 nota 2.

Para Cullmann es indudable que el logion posee todos los caracteres de *autenticidad*. Desdeña la hipótesis de inautenticidad *crítica* (212) y defiende con brillante argumentación *histórica* puesta entre paréntesis, en nuestros días, por Bultmann (213).

La *lectura* que hace Cullmann de la promesa de Cristo, no difiere sino en detalles accidentales de la que acostumbra a darnos los exégetas católicos: el logion habla de "*funciones*", ofrecidas a *Pedro* en persona, en orden a la *constitución* del pueblo de Dios organizado aquí en la tierra (214).

Al llegar a este punto, Cullmann adopta una actitud de juez: tiene conciencia de haber rebasado en mucho las posiciones habituales de sus correligionarios, y les echa en cara su cortedad en la lectura del texto (215); pero con la misma energía condena las demasías de los católicos, incapaces de hacer alto donde lo aconseja el rigor de la exégesis.

"C'est pourquoi toutes les interprétation protestantes qui s'efforcent d'une manière ou de l'autre d'écartier l'application de cette parole à Pierre nous semblent peu satisfaisantes... Il faut donner raison à l'exégèse catholique... Mais elle procède elle-même d'une façon encore plus arbitraire lorsqu'elle s'efforce de trouver dans ce texte une allusion à des "suecesseurs". Si l'on s'en tient sans préjugé à l'exégèse et à elle seule, on ne peut croire sérieusement que Jésus ait pensé à des suecesseurs de Pierre lorsqu'il a dit à celui-ci qu'il était le roc sur lequel s'édifierait la communauté destinée à préparer le Royaume de Dieu" (216).

La hipótesis católica, según Cullmann, carece de apoyo textual (217) y choca con el contexto: no hay una alusión expresa a un tiempo pos-

(212) CULLMANN, op. c. pág. 167: "Nous pouvons négliger cette hypothèse, car l'histoire du texte et celle de l'utilisation des paroles en question la démentent." Sin embargo, GOGUEL critica la insuficiencia de los motivos en que se apoya Cullmann (*Le Livre d'Oscar Cullmann sur saint Pierre*. "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses" 35 (1955) pág. 198-200).

(213) CULLMANN, op. c. pág. 172: "Il n'y a pas de raison scientifique suffisante pour contester cette authenticité."

(214) CULLMANN, op. c. pág. 185: "Jésus avait transmis à ses disciples, de son vivant déjà, certaines des fonctions qu'il exerçait lui-même...; à celles-là s'ajoute maintenant la charge suprême du pardon des péchés, dont le Christ seul dispose, mais qu'il cède à Pierre en vue de la constitution du peuple de Dieu sur la terre..."

(215) CULLMANN, op. c. pág. 186.

(216) CULLMANN, op. c. pág. 186-187.

(217) CULLMAN, op. c. pág. 187.

terior a la desaparición de Pedro (218); y aunque lo hubiera, su función no es susceptible de reiteración por vía de "diadoché" (219).

A esta altura nos es bien familiar el nexo íntimo que entrelaza los problemas exegético, histórico y dogmático. Al buscar apoyo para su conclusión exegética negativa, Cullmann deriva hacia el campo de la historia y de la teología.

En *historia* elimina la pretendida sucesión romana con una conjetura singular. Por lo general la hostilidad de los protestantes se resuelve en la negación de una de estas dos premisas: de la realidad de la primacía de Pedro, o bien de su venida a la Urbe. Cullmann puede aceptar sin compromiso ambos hechos bien fundados en historia (220). La razón es que, apoyado en documentos de autoridad deleznable en más de un extremo, conjetura la renuncia de Pedro a su calidad de primado, para dedicarse al apostolado misionero. Desde ese momento, el príncipe de la Iglesia dejaba de ser Pedro; lo era Santiago (221). Y aunque Pedro tras la fundación de la Iglesia de Roma hubiera nombrado en ella sucesores, no hubiera podido dejarles en herencia un poder que ya no poseía.

En *teología* los datos aducidos son más serios y su discusión más sostenida. Cullmann afronta directamente el problema de la sucesión.

No repugna por falta de *un depósito*, puesto que considera el apostolado como una función (222), como un cargo (223).

Ni siquiera por tratarse de una *función caduca*; el apostolado es una función perdurable (224).

Puestas estas premisas, Cullmann puede anatematizar la postura de principio que adoptan muchos de sus correligionarios, hostiles a la sucesión por creer que todo cuanto Jesús decía a sus discípulos quedaba circunscrito a su radio de acción personal (225). Pero Cullmann

(218) CULLMANN, op. c. pág. 187: "La durée de l'Eglise n'est pas ici limitée, c'est vrai. Toutefois, elle n'est pas non plus *expressément* étendue au temps postérieur à la mort de Pierre."

(219) CULLMANN, op. c. pág. 188: "Dans cette phrase, *seul le travail de construction* se place dans un avenir illimité; *ce n'est nullement le cas pour la pose des fondations, c'est-à-dire du roc* sur lequel on construira!"

(220) CULLMANN, op. c. pág. 48 y pág. 136 respectivamente. Cf. "Christ et le Temps", pág. 123.

(221) CULLMANN, op. c. pág. 201: "il a été à la tête de l'Eglise —mère de Jérusalem; cela n'a guère duré, il est vrai, car Jacques a bientôt pris la direction à Jérusalem".

(222) CULLMANN, op. c. pág. 185.

(223) CULLMANN, op. c. pág. 194.

(224) CULLMANN, op. c. pág. 189.

(225) CULLMANN, op. c. pág. 141: "Nous ne pouvons pas généraliser et dire d'avance: tout ce que Jésus a dit n'est applicable qu'à son époque"...

ataca implacable la tesis opuesta de los católicos que hablan precipitadamente de sucesión apenas pueden descubrir en las palabras de Cristo una proyección hacia el futuro (226). ¿En dónde radica el error? Los primeros recortan arbitrariamente el horizonte de Cristo; los católicos reducen a una única fórmula la conservación en el tiempo de las realidades eclesiásticas.

“On peut concevoir une façon d’appliquer cette parole à l’avenir qui ne fasse pas perdre à la période de fondation son caractère historiquement unique” (227).

Esta fórmula nueva, que permite prolongar el apostolado al margen de la sucesión, va ligada a la noción de tiempo (228), problema que Cullmann había planteado en una monografía anterior (229). En la presente se limita a aplicar las conclusiones de aquella.

“Les catholiques voient dans la prolongation historique de l’Église et de son besoin d’être dirigée une raison pour inclure des successeurs dans la personne du Roc-Pierre auquel Jésus s’adresse ici. Cette erreur nous paraît liée à une méconnaissance de l’orientation fondamentale de la pensée du Nouveau Testament. Ce qui caractérise la pensée de Jésus, comme toute la pensée biblique, c’est que, contrairement à l’hellénisme, elles acceptent *l’enracinement de la réalité permanente dans l’événement unique*. Un événement historiquement unique est considéré comme événement salutaire, c’est-à-dire que, ne pouvait pas être répété, *il fonde une situation permanente qui vit perpétuellement de lui*” (230).

La cita es larga pero no tiene desperdicio. Cullmann propone una noción de tiempo, descartando el contexto helenístico, como marco de la exégesis del logion de Mateo. La idea de tiempo va ligada a todo el Nuevo Testamento. Envuelve el apostolado, colocándolo en una zona de gravitación ajena al ritmo de la sucesión. Merece la pena continuar la cita de Cullmann: es precioso para nosotros el desenlace:

“En ce sens, c’est aussi tout événement apostolique, y compris le pouvoir de lier et de délier promis à Pierre, qu’il faut consi-

(226) CULLMANN, op. c. pág. 141: “Mais inversement, il est beaucoup trop simple de déclarer: tout ce que Jésus a dit à un apôtre à propos de l’Église ne peut être compris que comme étant adressé en même temps à tout une chaîne d’évêques en qui l’on doit voir les successeurs de *cet apôtre-là*.”

(227) CULLMANN, op. c. pág. 141.

(228) CULLMANN, op. c. pág. 140.

(229) O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*. Neuchâtel-Paris 1947.

(230) CULLMANN, op. c. pág. 190.

déer comme *événement fondateur* faisant partie de l'Événement unique de l'incarnation du Christ, pourrait-on presque dire" (231).

Podíamos sospecharlo: ¿no hemos visto que la noción de encarnación separa las dos dogmáticas en polémica? Cullmann tiene conciencia de ello. Y por esto resuelve el problema en una visión cristológica del apostolado histórico.

* * *

La conjetura HISTÓRICA (232) con que Cullmann previene los resultados de la sucesión de Pedro, es uno de los lunares de su monografía. La crítica coincide en señalarlo (233). Nos limitaremos a escuchar la voz de Fruscione que le ha dedicado una atención particular en su recensión (234).

Alaba en general la objetividad y el cuidado con que Cullmann se somete a las exigencias del método histórico (235). Hace una grave reserva por lo que se refiere a la propensión exagerada que lo lleva a frecuentes hipótesis no siempre fundadas (236).

Una de ellas es la de la renuncia del primado de Pedro: de tesis "stranna" la califica Fruscione (237). Las conjeturas acá se multiplican por necesidad al sentir Cullmann que el terreno cede ante sus pies (238). Fuerza es recurrir a documentos de autoridad muy sospechosa, de carácter fabuloso (239); y aun en ellos, hacer una selección interesada, no muy justificable en terreno histórico (240). Ante este cuadro no parecerá falto de ponderación el veredicto de nuestro crítico:

"Non potrebbe forse l'evidenza invocata dall Cullmann in favore del papato *giacobino* essere, con più verità un fenomeno di materializzazione d'un'idea preconcepita? Pensarlo non sarebbe fuori posto"... (241).

(231) CULLMANN, op. c. pág. 190.

(232) Cf. nota 154.

(233) Los mismos protestantes están de acuerdo en este extremo. M. GOGUEL (art. c. pág. 207) afirma que "cette interprétation ne s'impose pas".

(234) S. FRUSCIONE, *Significato e visuale storica del Petrus di Oscar Cullmann*. "La Civiltà Cattolica" 104 (1953) 275-289; *Per un genuino concetto di primato pontificio*. "La Civiltà Cattolica" 104 (1953) 595-611.

(235) FRUSCIONE, art. c. pág. 279.

(236) FRUSCIONE, art. c. pág. 281. Cf. la misma crítica en GOGUEL, art. c. página 208.

(237) FRUSCIONE, art. c. pág. 282.

(238) FRUSCIONE, art. c. pág. 281.

(239) FRUSCIONE, art. c. pág. 284.

(240) FRUSCIONE, art. c. pág. 284.

(241) FRUSCIONE, art. c. pág. 283.

Nuestra impresión era idéntica. La "historia" de Cullmann, tiene un carácter funcional. Sólo así se explica lo que de otra suerte habría que calificar de ligereza en una monografía que pretende ser seria a pesar del fundamento deleznable sobre la cual se construye en historia (242).

* * *

En EXÉGESIS plácenos introducir una voz que Cullmann conoce y aprecia (243). Por su parte el Padre Braun, que es el nuevo interlocutor introducido en el debate (244) avanza un juicio sumamente lisonjero del trabajo de Cullmann (245). En este ambiente de mutua comprensión es fácil señalar el *acuerdo*, las *divergencias* y apuntar a la raíz de las mismas.

1.º Pese a la generalización abusiva de Cullmann (246), no es cierto que todos los católicos hablen de sucesión en el texto de Mateo.

"Qu'il n'y soit pas explicitement question de succession, nous en convenons volontiers" (247).

Este es el dato cierto que aporta Cullmann en su exégesis. Y en esto hallaría Cullmann amplia concordia en la exégesis católica.

2.º Pero claro está que de esta privación del tema explícito, a la negación de Cullmann, hay un salto excesivo que Braun denuncia abiertamente. Dicho en otros términos: cierto que Mateo no habla de sucesión; pero tampoco la niega. Y tan errónea es la exégesis de quien la lee gratuitamente, como la de quien la niega sin argumentos.

"Je me défends d'extraire de Mt. XVI, 17-19 plus que ce texte ne contient; mais je craindrais tout autant de n'en point épuiser le contenu réel, en demeurant trop matériellement au pied de la lettre. Or c'est à quoi l'exégèse de l'A. nous expose" (248).

(242) Monseñor Cerfaux reprocha a Cullmann ese desliz suyo en historia: "Ne serait-il pas préférable, pour trouver une base de discussion solide, de laisser de côté documents aussi sujets à caution? Nous n'en voulons pas d'ailleurs à ces écrits et nous les avons utilisés plus d'une fois avec fruit. Mais il passera de l'eau sous le pont avant que, dans cette littérature, on n'ait débourbé quelques bonnes traditions d'une gangue de légendes et d'inventions partisanses."

(243) Cf. CULLMANN, op. c. pág. 151.

(244) F. M. BRAUN, *L'Apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire*. "Revue Thomiste" 53 (1953) 389-403.

(245) BRAUN, art. c. pág. 403: "un travail qui fera date dans l'histoire des controverses autour du primat romain".

(246) Cf. CULLMANN, op. c. pág. 153, s.

(247) BRAUN, art. c. pág. 398.

(248) BRAUN, art. c. pág. 399.

3.º Braun insinúa de paso los argumentos exegéticos en que apoya su conjetura en favor de la sucesión: hay una solemnidad en la promesa que no se compagina con la hipótesis de un poder circunscrito a los días de actividad personal de Pedro (249); hay además un contenido en la misma promesa ligado a la suerte de la Iglesia; contenido que desemboca en una tradición, y de consiguiente en una sucesión (250). A esta perspectiva contraponen Braun la de Cullmann: la del acontecimiento único. Braun denuncia su apriorismo (251); más que un resultado es un criterio (252). Un criterio que el autor debió establecer en otra sede. Braun no puede continuar la discusión en exégesis, porque la divergencia tiene otra raíz diversa. Se trata de un libro enderezado al planteo y solución de un problema teológico (253). Y es en teología de consiguiente donde se debe intentar la respuesta.

* * *

En terreno DOGMÁTICO demos por buena la observación de Cullmann, que quisiera reducir el problema de la sucesión, a una polémica en torno a la idea de tiempo (254).

Su aparente sencillez oculta una multiplicidad de aspectos que originan interpretaciones diversísimas en el seno de las varias confesiones.

Resulta obligado, por tanto, recoger la voz del protestantismo, de la ortodoxia, del catolicismo, para no perder matiz del diálogo en esta enrucijada decisiva.

* * *

Michel *Bouttier* merece ser portavoz del *protestantismo* en esta coyuntura: a la simpatía para con la interpretación de Cullmann, junta un conocimiento profundo de la problemática, y lo que más importa, coloca su punto de perspectiva en el ángulo del tiempo: "Pierre et le temps de l'Église" (255).

(249) BRAUN, art. c. pág. 398-399.

(250) BRAUN, art. c. pág. 399.

(251) BRAUN, art. c. pág. 400.

(252) BRAUN, art. c. pág. 400: "Poser en fait que ce qui caractérise la pensée de Jésus, comme toute la pensée biblique, est l'importance donnée à l'événement unique, serait cependant avancer la critère dont on ne pourrait s'écarter en exégèse sans fausser le message biblique. D'user d'un tel critère n'est pas interdit, à supposer qu'il fût indubitablement établi."

(253) BRAUN, art. c. pág. 390: "Un livre qui, en dépit de son titre, est fondamentalement ordonné à la solution d'un problème théologique."

(254) CULLMANN, op. c. pág. 140-141; 190.

(255) En "Foi et Vie" 51 (1953) 497-517.

No lo escoge al azar: piensa que el tiempo constituye el tema central de la teología contemporánea y que forma la obsesión de los últimos trabajos de Cullmann.

“Autour de ce pôle s'aimantent les préoccupations théologiques actuelles, et convergent aussi les travaux publiés par O. C. depuis quelques années” (256).

En la polémica entre el protestantismo y el catolicismo, la noción de tiempo se alza como barrera divisoria (257). Cullmann lo sabe; y sin detenerse en aspectos secundarios, lleva la discusión al corazón mismo del problema (258). Su argumentación se reduce a una inferencia de las conclusiones avanzadas ya en su monografía dedicada al estudio del tiempo. “Christ et le Temps”; supuesta la unicidad del acontecimiento saludable que es la encarnación de Cristo (259) e inserto el colegio apostólico en esta órbita (260) se obtiene como resultado inmediato una apostolicidad inherente a la Iglesia, al margen de toda idea de sucesión (261). No la hay tampoco en los actos saludables de Cristo; y ello no quita sin embargo que la Iglesia viva de ellos hasta el final de los siglos.

Bouttier asiente complacido al esquema de Cullmann (262). Presiente la instancia de los católicos (263). No acierta a explicarse cómo esta reacción del catolicismo sea tan tardía. “Christ et le Temps” obtuvo una aprobación casi unánime en el campo católico; y sin embargo llevaba en germen estas conclusiones (264). Porque el S. Pierre de Cull-

(256) BOUTTIER, art. c. pág. 498.

(257) BOUTTIER, art. c. pág. 504: “C'est à son propos (le “temps de l'Eglise”) que se départagent finalement théologie romaine et théologie protestante.”

(258) BOUTTIER, art. c. pág. 507-508: “Refusant la confuse bataille des faubourgs, il la livre en plein centre. On trouvera dans l'ouvrage les arguments exégétiques et historiques accumulés par O. C., qui empêchent de voir en Pierre apôtre le premier Pape. Le principal obstacle mis en évidence par O. C. demeure lié aux thèmes de “Christ et le temps” et a été repris avec vigueur dans l'article “Ecriture et tradition”: il s'agit de la définition “chronologique” de l'apostolat.”

(259) BOUTTIER, art. c. pág. 505.

(260) BOUTTIER, art. c. pág. 506.

(261) BOUTTIER, art. c. pág. 507-508.

(262) BOUTTIER, art. c. pág. 508: “Cette mise en place de l'apostolat peut nous paraître décisive.”

(263) BOUTTIER, art. c. pág. 508-509.

(264) BOUTTIER comenta a propósito de la acogida del libro en el catolicismo: “Ce succès nous a toujours laissé perplexe... Le temps linéaire, défini par O. C., n'est-il pas comme une flèche qui transperce les stratifications de la théologie romaine? Le dynamisme “chronologique” n'ébranle-t-il pas l'édifice “ontologique” d'un système qui a défini en particulier sa christologie ou son eucharistie en termes de nature et de substance, et non de devenir et de relation? Y a-t-il une oeuvre plus directement antithomiste?” (art. c. pág. 505 note 12).

mann, conviene repetirlo, no es sino una aplicación del principio teológico formulado en la precedente monografía.

No se hace ilusiones Bouttier sobre el alcance del S. Pierre. El diálogo es viable hasta un cierto límite. Luego surgen los obstáculos que Bouttier denomina "pre-dogmas". Y a este nivel la marcha se hace imposible.

"Chez nous, le principe scripturaire ne se justifie en fin de compte que par l'Écriture elle-même (c'est notre pré-dogme). De même l'Église catholique justifie par *Vévolution historique du siège romain le principe de la succession apostolique incarnée dans la personne du Pape*" (265).

Estos prejuicios, postulados, o axiomas —en expresión de Hauter— (265), son indemostrables; pero susceptibles de una revisión. Bouttier considera urgente de parte del protestantismo, el estudio de las relaciones de Escritura y Tradición (267). De hecho el diálogo abierto por Cullmann se ha continuado con la discusión de ese tema que constituye un aspecto característico.

Bouttier reclama en la solución de Cullmann, una mayor seguridad en la señalación de la línea divisoria entre el tiempo de la encarnación y el tiempo de la Iglesia (268). No anda descaminado en su juicio. Los ortodoxos aprovecharán, como veremos inmediatamente, esta debilidad de Cullmann para minar por su base su teoría.

Bouttier no plantea el problema, pero su análisis llevaría a él: ¿es quimérico todo esfuerzo encaminado a la justificación de uno u otro "pre-dogma"? ¿Hemos de resignarnos con un crudo relativismo religioso, o bien fiarlo todo al azar de la elección? ¿No hay indicios en favor de alguno de ellos? ¿No cabe cuando menos la aplicación del método de reducción al absurdo? Cullmann plantea su principio como criterio universalmente válido en los escritos neotestamentarios, contra la norma de la literatura ambiente. ¿No sugiere el examen de la consistencia de un criterio históricamente violento?

Ahí quedan apuntados los extremos más interesantes del diálogo en torno al principio teológico en que reposa la construcción de Cull-

(265) BOUTTIER, art. c. pág. 509. En la página siguiente concluye "Soyons donc sans illusion, il n'est guère possible de poursuivre le dialogue plus loin dans cette direction."

(266) BOUTTIER, art. c. pág. 509.

(267) BOUTTIER, art. c. pág. 514.

(268) BOUTTIER, art. c. pág. 513: "Quant à son terme chronologique, on est forcé de relever un certain flottement dans la pensée d'O. C.: d'abord limitée à la résurrection du Christ (Christ et le temps), cette période s'étendrait jusqu'à la mort du dernier apôtre", jusqu'à "l'an 70"...

mann. Nótese que los mueve la pluma de un correligionario, que no oculta su simpatía ni regatea su adhesión; que busca tan sólo un complemento necesario para ahuyentar ulteriores instancias.

* * *

Tenían que llegar inexorablemente. También de la parte de los “*grupos intermedios*” (269), doloridos por la exclusión que de ellos hace Cullmann (270) en un debate en que se creen imprescindibles (271).

Afanassieff ha intentado a propósito del libro de Cullmann, una reivindicación de la postura ortodoxa, a mitad de camino entre el protestantismo y el catolicismo, en la cuestión sometida a debate (272). De sus notas extraemos tan sólo las ideas más directamente enlazadas con el principio del tiempo neotestamentario, objeto de la presente encuesta.

Afanassieff discute a Cullmann su opinión relativa al *tiempo de la Iglesia*. Examinando las tres obras de Cullmann, “*Christ et le Temps*”, “*S. Pierre*” y “*Ecriture et Tradition*”, se observa un alargamiento progresivo del tiempo central de la encarnación (273). Afanassieff atribuye una importancia excepcional a este índice (274), precisamente porque se sitúa en el corazón del problema planteado en el debate.

Contra la opinión de Cullmann que inserta la fundación de la Iglesia en la órbita de la encarnación, relegando su edificación al tiempo de la Iglesia, Afanassieff, apoyado en su concepción de eclesiología “eucarística”, asocia ambos momentos y los incluye en el acontecimiento central, ajeno a toda reiteración (275). En vez de la división bipartita de Cullmann —fundación-edificación— Afanassieff propone un esquema ternario cuyos jalones son Cesarea, la Cena y la Pentecostés;

(269) Aducimos el parecer de la ortodoxia sostenido por N. AFANASSIEFF, *L'Apôtre Pierre et l'évêque de Rome*. “*Theologia*” (1955) 465-475; 620-641.

(270) AFANASSIEFF, art. c. pág. 465: “Il faut regretter une chose: dans la perspective de M. C. manque totalement l'église orthodoxe”...

(271) AFANASSIEFF, art. c. pág. 465: “Cependant, dans le dialogue entre les églises séparées, très désiré par l'auteur, l'absence de l'église orthodoxe n'est certainement pas possible”.

(272) Opono la eclesiología “eucarística” a la eclesiología “universal”, común a los católicos y a Cullmann (art. c. pág. 466-467).

(273) AFANASSIEFF, art. c. pág. 621: “Nous devons constater qu'il s'est produit chez lui un certain mouvement vers un allongement du temps de l'Incarnation.”

(274) AFANASSIEFF, art. c. pág. 621: “Ce mouvement de peu d'importance en lui-même, est très appréciable”...

(275) AFANASSIEFF, art. c. pág. 621: “Non seulement la fondation de l'Église, comme le pense M. C., mais aussi tout l'acte de l'édification ne peut pas se répéter”...

y que dan lugar a los tres períodos de la Iglesia considerada en su tiempo de promesa, de institución y de actualización (276). Obsérvese atentamente la importancia que para Afanassieff reviste la Pentecostés: constituye el límite entre el tiempo de la encarnación y el tiempo de la Iglesia (277). Es fácil presentir las consecuencias que entraña este desplazamiento de la línea divisoria.

El apostolado en la definición cronológica de Cullmann, pertenece al tiempo de la encarnación y no al tiempo de la Iglesia (278). Afanassieff invierte sencillamente los términos. El apostolado en cuanto tal, no existe sino a partir de Pentecostés (279). En vida de Cristo, los Doce poseían la promesa; pero no comenzaron a ser apóstoles sino en el momento en que, recibido el Espíritu anunciado por Cristo, pudieron rendir testimonio de cuanto habían visto y oído a la vera de su Señor y Maestro (280).

El problema de *la sucesión apostólica* resuelto negativamente por Cullmann como consecuencia de su definición cronológica del apostolado (281), recibe una respuesta perfectamente contraria en el esquema de Afanassieff (282). La actividad apostólica se continúa en todo el tiempo de la Iglesia; es imposible que no se prolongue a hombros de la sucesión (283).

He ahí dos posturas enteramente opuestas por el mero desplazamiento del punto de separación de los dos tiempos: encarnación e

(276) AFANASSIEFF, art. c. pág. 621-622.

(277) AFANASSIEFF, art. c. pág. 622: "C'est pourquoi la Pentecôte marque la limite entre le temps de l'Incarnation et le temps de l'Eglise."

(278) AFANASSIEFF, art. c. pág. 623: "L'apostolat a un caractère ecclésiologique qui n'apparaît pas clairement chez M. C. Comme je l'ai indiqué, il rapporte l'activité des apôtres au temps de l'Incarnation et non au temps de l'Eglise."

(279) AFANASSIEFF, art. c. pág. 623: "Lors de la vie terrestre du Christ, les Douze n'étaient pas des apôtres, mais seulement ils avaient la promesse d'être des pêcheurs d'hommes. La promesse s'est accomplie à la Pentecôte, quand dans l'Esprit et par l'Esprit l'église s'est actualisée. Cela signifie que l'apostolat, en tant que ministère spécial, n'est possible que dans l'Eglise pour laquelle il est institué et qu'il ne peut donc pas être rapporté au temps de l'Incarnation: il ne peut pas exister avant l'Eglise et sans Eglise."

(280) AFANASSIEFF, art. c. pág. 623.

(281) AFANASSIEFF, art. c. pág. 629-630: "Nous avons déjà vu que, selon notre opinion, l'apostolat se rapporte non pas au temps de l'Incarnation mais à celui de l'Eglise. Avec ceci est levé le principal argument de M. C. contre la "succession apostolique".

(282) AFANASSIEFF, art. c. pág. 630: "Les évêques et les apôtres se rapportent au même temps et donc nous pouvons penser à une certaine succession entre les uns et les autres."

(283) AFANASSIEFF, art. c. pág. 631: "Le pastorat, institué par le Christ dans l'Eglise (Jn. XXI, 15-17), ne peut ne pas se répéter, car par son essence et par son but il doit justement se répéter et doit se transmettre de l'un à l'autre."

Iglesia. La línea de separación entre ambas fases es absoluta, hasta el punto de hacer imposible la continuación homogénea entre una y otra. Por eso Cullmann, que coloca a los apóstoles en la órbita de la encarnación, no puede enlazarlos con los obispos situados en el sector de la Iglesia. Y por el mismo motivo Afanassieff, que retrasa el apostolado hasta la fase de la Iglesia, no tiene inconveniente ninguno en establecer la perfecta homogeneidad entre los apóstoles y los obispos. Todos ellos se encuentran en idéntico plano; su continuidad es perfecta.

El diálogo para ser completo, debería considerar el apostolado no ya sólo en el tiempo de la encarnación o sólo en el tiempo de la Iglesia; sino en ambos a la vez, abalmando entre ambos sectores. Podría persistir una línea divisoria, índice del cese de algunos aspectos limitados al tiempo fundacional; pero sin que la división constituya un abismo, antes bien, permitiendo la continuidad de otros elementos comunes a las dos fases (284). Este esquema, que conserva en sus justos límites la reivindicación protestante de las dimensiones irreiterables del apostolado, a la vez que defiende los aspectos que el episcopado hereda realmente del apostolado, no es una pura hipótesis en el diálogo interconfesional. La voz robusta del catolicismo lo reconoce como fórmula tradicional. Era natural que sus líneas saltaran al diálogo en ocasión del libro de Cullmann.

* * *

Eran muchos los nombres *católicos* que podíamos introducir en el diálogo. Entre todos ellos hemos preferido el de J. Cambier (285). No es que su respuesta a Cullmann se imponga por sus dimensiones (286), se trata de una nota más bien breve; aunque de una densidad no común. Tampoco ha pretendido ceñirse en ella al análisis del principio dogmático de Cullmann (287); si bien no podía esquivarlo al abarcar la multiforme perspectiva que ofrece el diálogo con Cullmann, a propósito de un libro tan sugerente como su *S. Pierre*. El motivo decisivo de conceder la palabra a Cambier, ha sido la resonancia que adquiere en

(284) "Si les apôtres participent en tant que témoins au temps du Christ et à l'événement unique de la Rédemption, ils appartiennent aussi au temps de l'Eglise qu'ils inaugurent." (G. M. DEJAVIE, *M. Cullmann et la question de Pierre*. "Nouvelle Rev. Theol." 75 (1953), pág. 379.

(285) J. CAMBIER, *Dialogue avec M. Cullmann*. "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 29 (1953) 646-653.

(286) CARLES JOURNET dedicó un libro al examen de la tesis de Cullmann: (*Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Paris 1953).

(287) Cf. p. e. F. ORTIZ DE URTATAN, *La teoría del "acontecimiento único" de Oscar Cullmann y su aplicación al primado de San Pedro*. "Lumen" 3 (1954) 350-361.

sus labios un juicio sobre la teoría de Cullmann en torno a la noción de tiempo. Hemos visto que Bouttier echa en cara a los católicos una cierta incoherencia: la de aceptar el postulado de "Christ et le Temps" y excluir su consecuencia lógica en el "St. Pierre" (288). Este reproche no alcanza a Cambier; puesto que ya en 1948, cuando la mayoría de las voces tanto católicas cuanto protestantes aceptaban sin reservas, y con grande entusiasmo las sugerentes conclusiones de "Christ et le Temps", mostraba él en una nota vigorosa su rotunda discrepancia de la perspectiva de Cullmann (289). Quien creyó deber negar las premisas, puede hoy rehusar las conclusiones deducidas lógicamente de aquéllas (290).

Negado el concepto de tiempo neotestamentario propuesto por Cullmann, cae por su base su definición cronológica de apostolado, y la consecuencia que le es aneja, de su intransmisibilidad:

"Ces pages, ...contiennent plusieurs affirmations fort tranchantes, mais dont la valeur apparaît beaucoup moins grande à ceux qui croient ne pas pouvoir accepter la systématisation de *Christ et le Temps*" (291).

Cambier se opone al trazado de una línea neta entre el apostolado y el episcopado (292). Cabe una cierta continuidad entre ellos.

¿Atenta esta postura contra el principio de unicidad del apostolado? No. El catolicismo también lo acepta, aunque su interpretación difiera de la de Cullmann (293).

(288) Cf. supra, nota 197.

(289) *La signification temporelle de μένειν, d'après M. Cullmann*. En dos páginas (91-92), compara la postura de Christ et le Temps, con los resultados establecidos a lo largo de su artículo: *Eschatologie ou Hellenisme dans l'épître aux Hébreux. Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître*. "Salesianum" 11 (1949) 62-96. En más de un punto, Cambier discrepa enteramente de Cullmann: "...et ici nous nous écartons complètement" (pág. 91).

(290) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 648: "Nous pensons pouvoir comprendre autrement que ne le fait C., le "caractère historiquement unique" de l'apostolat"... (...l'auteur renvoie de nouveau à Christ et le Temps; dans ce dernier ouvrage — nous l'avons montré déjà en 1948, pour un point particulier— C. a trop systématisé des observations par ailleurs fructueuses); aussi refusons-nous la conclusion qui exclut la perspective catholique de l'événement et donc la conception catholique de l'institution dans l'Église."

(291) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 648. También DEJAIFVE ha denunciado el tiempo neotestamentario como "le point crucial des divergences entre le protestantisme et nous" (art. c. pág. 379).

(292) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 648: "On ne peut pas tracer une ligne aussi nette entre les notions d'apostolat et d'épiscopat."

(293) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 651: "Nous reconnaissons — et il le sait— le caractère unique de leur fonction; mais toute la question est de savoir si l'on ne peut pas distinguer entre fondement privilégié de l'Église et conservation privilégiée de la même Église, voulue également par le Christ."

Nos encontramos, de consiguiente, ante dos posibilidades en apariencia igualmente legítimas: la de Cullmann, y la de los católicos: Estos se contentan con que les sea reconocida en principio la verosimilitud de su postura (294).

¿Cómo comprobar luego, de hecho, la realidad de una u otra hipótesis?

En el caso concreto de Pedro, que es el que Cullmann plantea en su St. Pierre, los católicos tienen a su favor:

1.° *Un argumento exegético*, basado en *la estructura profética* del logion de Mt. Constituye la primera condición que reclama Cullmann para justificar el tema (295); estructura que él descuida, recayendo en la tentación frecuente de confundir la crítica literaria con la crítica histórica (296). Despreciando ese matiz del texto, es evidente que escamotea un elemento en que reposa sólidamente la hipótesis católica:

“...Il suffit, pour faire accepter la possibilité de la thèse romaine, que la condition exégétique (la première que pose C.) soit acceptable, ce qui réalise en fait si on valorise bien le genre littéraire prophétique de notre texte” (297).

2.° *Un argumento histórico* que responde a la segunda condición reclamada por Cullmann. Su fuerza es superior a la que aporta la consideración exegética

“en tentant compte du milieu où évolue et s'affirme peu à peu le christianisme naissant, nous pensons que l'historien jugerait la thèse catholique non seulement possible, mais encore vraisemblable; ceci demanderait une étude minutieuse de la tradition dans les milieux néotestamentaires, une étude sur le milieu ethnique et culturel très large où la tradition évangélique a vu le jour” (298).

3.° *En fin, un argumento dogmático* en el que Cambier toca la raíz de la disensión interconfesional. Los católicos aceptan la unicidad de la encarnación; pero toman en serio la encarnación con todas sus consecuencias: una de ellas es la introducción de las dimensiones humanas —también la temporal—, en la acción salvífica de Cristo:

(294) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 651.

(295) CULLMANN, op. c. pág. 209.

(296) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 650.

(297) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 652. Otro tanto había ya avanzado en la página 650: “En faisant ressortir le genre littéraire prophétique de la péricope, la possibilité de l'interprétation catholique serait exégétiquement fort bien fondée; et l'exclusion que C. porte sur l'exégèse catholique nous paraît plutôt arbitraire.”

(298) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 652.

“Nous reconnaissons, comme C., l'action unique de Christ et des apôtres; mais nous admettons aussi la possibilité d'une incarnation actuelle de cette action; c'est-à-dire d'une action de Christ se réalisant dans des institutions visibles et voulues par lui: une hiérarchie qui continue les apôtres, continue avant tout l'action du Christ en notre faveur; l'action du Christ, exercée dans son Église par son Esprit, peut être liée de fait, aux sacrements de l'Église et à la hiérarchie de l'Église” (299).

Cullmann ataca “la retirada que los católicos hacen al campo de la historia” (300). Yerra interpretando como recurso desesperado en busca de argumentos que sostengan una dogmática, lo que es por el contrario una postura coherente con el dogma de la encarnación (301). Los protestantes prefieren apelar al espiritualismo, con el que creen salvaguardar mejor la transcendencia de la acción divina (302). ¿Respetan también los datos relativos al dogma de la encarnación? Por este camino, el diálogo resulta imposible (303). Es curioso constatar que todos cuantos venimos analizando, desembocan en una meta común: la encarnación de Cristo con su doble interpretación en el seno del cristianismo. Ella separa de manera irreductible las dos confesiones. En concreto, ella determina las dos posturas contrapuestas frente a la tesis de la sucesión apostólica.

Nos hemos contentado con hacer oír una sola voz de parte de los católicos. Asumía el encargo de revisar el “predogma” católico de la sucesión del apostolado. Bouttier alude a la fase complementaria: la discusión del “predogma” protestante del principio escriturístico. En realidad ambos temas no son sino anverso y reverso de la misma medalla. La discusión tiene idéntica raíz y desemboca en idénticos resultados. Nos contentaremos con notar que esta polémica tiene un arranque naturalísimo en las páginas de Cullmann: Aun aceptada su explicación del acontecimiento único e irreiterable, extensivo a los apóstoles, queda por determinar el modo concreto con que viven y actúan los Doce en la Iglesia de hoy para que pueda llamarse *apostólica*. Su explicación es una “retirada al principio escriturístico”.

(299) CAMBIER, *Dialogue*, pág. 650.

(300) CULLMANN, op. c. pág. 154.

(301) CAMBIER, op. c. pág. 651.

(302) CAMBIER, op. c. pág. 651: “Ce n'est pas une retraite dans l'histoire (p. 154; cf. aussi p. 192 svv.) ou, pour parler sans images, un recours désespéré à l'histoire qui doit justifier une position dogmatique; c'est au contraire, une position dogmatique reposant sur la loi d'incarnation dont nous parlions plus haut, et que les protestants croient en général devoir nier trop souvent au nom d'un spiritualisme qui sauvegarderait davantage la liberté de Dieu.”

(303) BOUTTIER, art. c. pág. 509.

“leur personne et leur œuvre uniques dans l'histoire ont laissé un témoignage qui subsiste aujourd'hui sous la forme d'une donnée concrète... qui signifie la survie des apôtres dans le temps de l'Église CE SONT LES ECRITS APOSTOLIQUES” (304).

La respuesta, nada original (305), tiene una fuerte inspiración protestante. Que no satisface en absoluto: Cerfaux la acusa de forzar *la exégesis* introduciendo en el texto arcaico, preocupaciones recientes (306). Benoit la condena a nombre de *la historia* del cristianismo primitivo (307); Daniélou, que es tal vez entre los católicos quien más de propósito ha proseguido en este punto el diálogo con Cullmann (308) la ataca con serios motivos *dogmáticos* (309) a la vez que muestra la incoherencia de esa postura, frente a los diversos estratos de la acción apostólica (310). La conclusión es, como habíamos previsto, la misma de antes, por no ser sino otro planteo del mismo problema.

(304) CULLMANN, op. c. pág. 199.

(305) Ya en 1946 escribía ROLAND DE PURY, que “Pierre n'est pas à Rome (ni dans sa tombe, ni au Vatican), mais il est dans l'Écriture, il est dans le chap. 16 de Matthieu, il est dans ses épîtres, il est dans ces 66 livres qui ne fond que commenter sa confession: “Tu es le Christ” (“La Maison de Dieu”, Neuchâtel-Paris, pág. 11). Sin tanta retórica, P. BONNARD venía a insinuar lo mismo cuando afirmaba que “Pierre est un cas historique unique, dont la fonction ecclésiastique pourrait être comparée, aujourd'hui, non à celle du vicaire romain de Jésus-Christ, mais à celle de la Bible ou du Nouveau Testament” (*Jésus-Christ édifant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament*. Neuchâtel-Paris 1948, pág. 26).

(306) L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*. “Recherches de Science Religieuse” 41 (1953) pág. 195: “Il est trop clair que cette précision, en effet, dépasse l'exégèse historique. Elle introduirait dans la pensée de Notre-Seigneur une préoccupation d'aujourd'hui.”

(307) P. BENOIT, en su recensión al libro de Cullmann en “Revue Biblique” 60 (1953) pág. 574, afirma: “Non, les premiers chrétiens n'ont pas tenu leurs apôtres uniquement pour des écrivains. Les écrits de certains d'entre eux ne sont qu'une des expressions, et qui peut être incomplète, de la Tradition vivante qu'ils ont léguée à l'Église et qui s'y perpétue à travers les siècles.”

(308) Al artículo de CULLMANN, intitulado *Écriture et Tradition*, publicado en “Dieu Vivant”, respondió DANIELOU en el número siguiente con una *Réponse à Oscar Cullmann*. Por fin Cullmann recoge en el suyo un cuaderno, junto a otros dos artículos, retocado en algún punto, aunque sosteniendo sus primitivas posiciones. Cf. B. GHERARDINI. *La Tradizione, problema d'attualità*. “Euntes Docete” 8 (1955) 345-358.

(309) Lo hacía ya en el comentario al St. Pierre. J. DANIELOU, *Un livre protestant sur Saint Pierre*. “Études” 276 (1953) 206-219. Cf. sobre todo páginas 217-219.

(310) DANIELOU, art. c. pág. 218: “Par là Cullmann se trouve en fait ramené à la position protestante qu'il avait par ailleurs dépassée.” Dios prolonga su obra infalible por conducto sacramental; pero no por vía magisterial.

“La succession apostolique nous paraît le seule réponse à la question posée par Cullmann lui-même. Elle répond en effet aux deux conditions requises, de respecter l'unicité de l'apostolat et en même temps de l'actualiser” (311).

Volvemos a la fórmula de encarnación de la actividad de Dios en la historia. Se puede negar su realidad, como lo hace el protestantismo. Y entonces, se impone el recurso a la acción vertical reiterada a cada paso a lo largo de la línea del tiempo. Pero si se acepta, como exige la misma Escritura, la continuidad adopta un esquema horizontal, el mismo que tienen las realidades humanas, a las que Cristo quiso acomodar su persona y su acción en el mundo. En concreto, la historia no conoce en la antigüedad más fórmula que la sucesión.

Las modulaciones son varias, la discusión muy compleja, las perspectivas múltiples. Pero hay en el fondo una divergencia radical, de formulación muy sencilla.

Se podrá tachar de monótona nuestra encuesta. Efectivamente, a cada paso torna el eco de la misma melodía. Reconocemos no haber hecho demasiados esfuerzos por variarla. En el panorama abigarrado de discusiones que teníamos ante nosotros, era indispensable un criterio que nos asegurara la fidelidad al tema que nos habíamos propuesto documentar. Y el criterio mejor era, sin duda, el martilleo constante de los mismos problemas y de las mismas opiniones a cada encrucijada del debate.

II

SINTEISIS

No es el caso de reiterar la encuesta disimulada en una nueva perspectiva. Quisiéramos tan sólo reducir a fórmula sencilla el panorama complejo de un debate al que nos ha sido dado asistir a través de algunos diálogos selectos. Bástenos, pues, destacar sus líneas más acusadas, precisar su dinámica interna y denunciar los obstáculos que les cierran el paso.

1.º BALANCE

Los documentos aportados son excesivos para pretender una suma total de residuos parciales. Contentémonos con apreciar *la amplitud* del debate y *el sentido* del problema que en él se ventila.

(311) DANÉLOU, art. c. pág. 218.

A) *Amplitud del debate*

Lo menos que se puede decir es que, al conjuro del tema de sucesión, la cristiandad se escinde en dos bloques.

Y que la oposición que surge entre ellos es rotunda, total, irreconciliable. Para usar de una imagen bélica, diremos que la lucha entablada es a muerte, sin territorio neutral y sin treguas posibles.

No exageramos. Basta recordar algunos datos:

1.º *La polémica es universal en su dimensión extensiva.*

Luchan todos los cristianos. Si adoptamos la fórmula de Amsterdam, es cosa evidente que el debate entre católicos y protestantes no deja zonas intermedias: el don del apostolado que Dios hizo a la Iglesia, llega hasta nosotros; porque en caso contrario la Iglesia no sería apostólica cual la profesamos en el Credo y como lo era en el origen, con la consiguiente defectibilidad, inconcebible tras la promesa de Cristo. Poco podemos en el espacio, puesto que nuestro movimiento es limitado y lento; pero menos aun en la línea del tiempo, a la cual estamos ligados sin posibilidad de evasión, de salto o de retroceso. Quiere esto decir que, un elemento del pasado ya remoto cual es el apostolado no puede actualizarse al margen de la intervención divina. Quedan dos hipótesis: ¿es puramente divina o admite cooperación creada? En el primer caso tenemos la célebre *vertical* del protestantismo; en el segundo la *horizontal* "católica". Vistas las cosas desde esta perspectiva es cosa evidente que no puede un cristiano permanecer indiferente ante el debate en torno a la sucesión: o se profesará protestante, o automáticamente se enrolará en el "catolicismo".

Restituyendo los términos a su valor tradicional, y suprimiendo las comillas indicativas de una acepción singular de "catolicismo", la contienda entre protestantes y católicos, deja en rigor una zona intermedia, de límites no bien definidos y en algún sector, fluctuantes (312). Pero esta división tripartita susceptible en teoría de neutralidad, deja de serlo al discutirse la sucesión de los apóstoles. Hemos consignado la voluntad decidida que muestran los interesados de intervenir en el debate (313); hemos visto las alianzas que, de hecho, establecen a

(312) Nos referimos a los Ortodoxos, los Anglicanos, los Viejos-Católicos, algunos de los Luteranos Escandinavos; y otros grupos menores (cf. VON ALLMEN en el prefacio a DIX, pág. 8).

(313) AFANASSIEFF en el debate planteado por Cullmann.

derecha e izquierda (314); hemos calculado las razones teóricas que impiden la indiferencia (315).

En resumen: la conflagración es realmente universal.

Y no ya sólo por parte de los protagonistas. También porque se lucha en todos los frentes a la vez.

Ante la sucesión apostólica, surgen las valoraciones más dispares: hay quienes no rebasan la fórmula externa; otros la perforan para liberar la teoría; algunos enfrentan idea y realidad.

Y todo ello poniendo a contribución los datos de la historia, de la exégesis, de la teología.

En tono, a veces polémico, otras expositivo; especulando sobre conceptos o aquilatando datos positivos; discutiendo en campos puramente marginales o llevando la polémica al corazón mismo de la dogmática.

2.º *En su dimensión intensiva el debate corre parejas con su alcance extensivo.*

Hemos traducido "lucha a muerte", lo que los interesados califican cuestión "de principio" (316): no se puede llamar católico quien adultera el principio de sucesión; ni tiene motivos que justifiquen su "protesta" quien acepta con integridad esa tesis eclesiológica. Esto explica muchos silencios, mucha inercia, mucho apriorismo. A veces, el irenismo ecuménico trata de disimular las diferencias de fondo: puro espejismo. Nos gustan más las líneas ideológicas bien netas; las posiciones bien determinadas. Y cuando los protagonistas hablan este lenguaje, el adjetivo frecuente que salta a los puntos de la pluma califica la oposición de "irreductible" (317). Es natural en una lucha de principios. Cabe la conversión, la abjuración; pero no las componendas.

Y es que la realidad que se discute constituye un todo unitario. Por ello cualquier aceptación, aun mínima, desemboca en buena lógica

(314) Pensamos en la iglesia sueca y en su intercomuni6n con los anglicanos y los luteranos estrictos.

(315) Se basan en la estructura hist6rica del apostolado: colegial, s6, pero monárquico.

(316) K. L. SCHMIDT. Cf. SCHERER y SOUCEK en "Foi et Constitution" 1928 pág. 295 y 314 respectivamente.

(317) D'ESPINE en la asamblea preparatoria a la de Evanston, sostiene que los Reformados no tienen una eclesiología incompatible con la de los luteranos, metodistas, congregacionistas o baptistas; pero que "la nostra divergenza —dice— è invece irriducibile con le Chiese dette cattoliche, le cui ecclesiologie, per quanto non identiche, hanno tuttavia questo di comune, che per esse il Cristo è là dove è la Chiesa, e la Chiesa esiste soltando là dove si trova un ministero provvisto di poteri conferiti dal Cristo... e trasmessi da allora attraverso un seguito ininterrotto di ordinazioni"... ("Protestantesimo" 9 (1954) página 72-73).

en el reconocimiento del sucesor de Pedro (318); viceversa, la reserva de un solo aspecto, entraña el abandono total de la doctrina (319).

No hay que dejarse alucinar, por tanto, ante fórmulas en apariencia condescendientes: tan hostil como el “no” rotundo a la tesis católica es el “sí” a una doctrina adulterada.

Huelga descender al detalle. Algunos quedaron consignados. Podríamos aducir otros; pero a sabiendas de que habrían de ser siempre muchos más los preteridos. Y ejemplo por ejemplo, creemos que los escogidos no carecen de expresividad.

B) *Sentido del problema*

Reducido el problema a su formulación elemental se plantea en estos términos a primera vista sencillísimos: “*sucesión apostólica*”. Fórmula compleja en realidad, como lo son todas las ideas compuestas. Y ésta lo es: convergen en ella los conceptos de *sucesión* y de *apostolado*, con su secuela de cuestiones abiertas en los diversos sectores de origen. En la interferencia, los problemas, no se suman; se multiplican. Es fácil prever la complejidad de la fórmula.

Para sintetizar las opiniones sin omitir ninguna esencial, nada mejor que definir los aspectos fundamentales del problema, y ver en ellos las actitudes posibles. Si representamos gráficamente por sendos círculos los conceptos de sucesión y de apostolado, la sucesión apostólica quedará circunscrita en ese sector común a los dos círculos. Para continuar el símil geométrico, salta a la vista que el sector en cuestión —la sucesión apostólica— es función de tres variables: del radio del apostolado, del radio de la sucesión y de la distancia que separa los centros del círculo de la sucesión y del apostolado. Dicho en otros términos: la sucesión apostólica rectamente definida, supone una rigurosa definición del apostolado, de la sucesión, y una justa articulación de ambos conceptos. La alteración de cualquiera de estos tres elementos, lleva consigo la adulteración automática del concepto de sucesión apostólica; así como en geometría, la modificación de una cualquiera de las tres variables, altera la forma del sector interferente.

A la vista de este esquema sencillísimo, nos parece fácil ordenar las cuestiones debatidas en torno a *los datos*, las *soluciones* avanzadas y hasta adivinar la *dinámica* ideológica que domina la contienda.

Los datos, por su carácter positivo, son susceptibles de un estudio múltiple: las fórmulas reclaman la presencia de los exégetas; la re-

(318) Lo demostró SOLOVIEV con su conversión.

(319) El itinerario de BOULGAKOV es bien instructivo a este respecto.

sonancia en el medio ambiente en que surgieron, es tarea reservada a los historiadores; en fin, quedan muchas precisiones de síntesis y comparación y evaluación, al teólogo.

De hecho, en torno a la cuestión de *apostolado*, los exégetas, los historiadores, los dogmáticos, tienen entablada amplia polémica. No es el caso de descender al detalle concreto en cada uno de los campos. En resumen, habida cuenta de las aportaciones y rectificaciones de todos los estudiosos, se perfilan dos conceptos de apostolado, entre los cristianos que lo admiten: el *apostolado institucional* y el *apostolado carismático* (320). El "radio" de cada uno de estos conceptos, es muy diverso (321). Está en armonía con la estructura de la continuidad *horizontal* el primero, por su contenido susceptible de herencia a lo largo del tiempo; y con la actualización únicamente por vía *vertical*, el segundo, como portador de elementos puramente personales, recibidos por gracia de lo alto, al margen de la intervención humana.

Es evidente que la comprensión particular de cada uno de estos conceptos —el radio respectivo—, entraña una extensión diversa —la superficie—: mientras unos piensan en un apostolado especializado, colegial, bien definido (322); otros amplían indefinidamente su ámbito, dejándolo abierto a la manera de los carismas de la primitiva Iglesia (323).

El concepto *sucesión* sería susceptible de un estudio análogo al del apostolado. Pero ya sea porque el tecnicismo "diadoché" es posterior en la literatura cristiana al período neotestamentario (324), o bien, porque se estima un concepto carente de dificultad, es un hecho que la bibliografía acusa un lunar en este punto. Los exégetas callan de ordinario (325), los historiadores aluden de paso (326), los dogmáticos

(320) La tesis de MONNIER sobre la noción de apostolado (op. c.) tiende a mostrar la legitimidad del apostolado-carisma sofocado por el apostolado-institución.

(321) M. GOGUEL, tras enlazar el apostolado-carisma con las epístolas paulinas, y el apostolado-institución, con los Actos y los Sinópticos, ensaya la distinción específica de ambos (*Jésus et l'Église*. "Le Problème de l'Église". París 1947, pág. 24-25).

(322) Tanto es así que es corriente en los manuales la identificación de "apóstoles" y "los Doce".

(323) No ya sólo los Doce y San Pablo, mas también Bernabé, Santiago, Epafrodita, Andrónico, Junias, los mismos evangelistas (según Monnier) etc. MENOUD propone una distinción juiciosa entre los apóstoles de las iglesias y los apóstoles de Cristo, con el fin de separar la acepción puramente etimológica de "enviado" del sentido técnico interesado en eclesiología. (op. c. pág. 26).

(324) El primer "diadéxontai" lo hallamos en la I Cl. 44, 2.

(325) Es bien elocuente el silencio de KITTEL.

(326) En ocasión de las listas de sucesión en la cátedra de Pedro, cuya tradición se remonta explícitamente hasta Ireneo, cuando menos.

se contentan con utilizarlo sin discusión previa (327). Por lo demás, los mismos que aparentan estudiar el concepto, no hacen en definitiva, sino proyectar sobre la idea vulgar el perfil del apostolado. Es decir, que no se busca su "radio" independientemente; se lo define en función del de apostolado. Y así nos encontraremos con ese binomio de sucesión *mecánica* y de sucesión *pneumática* (328), que reflejan respectivamente la continuidad del apostolado institucional y carismático respectivamente. A nadie se le oculta que bajo el mismo epíteto "sucesión" late un grande equívoco.

De lo dicho se infiere que sobre el problema de *posición geométrica*, esto es de distancia entre los centros de sucesión y apostolado, se viene haciendo un profundo silencio. Son escasísimas las excepciones (329). Y es lógico que así sea, reducida la búsqueda de los datos a los límites que acabamos de señalar. Cabe inferir la idea que de este problema se forjan los diversos autores, por la descripción que nos hacen del tema de la sucesión apostólica.

Apoyados en la imagen de los dos círculos conceptuales —sucesión y apostolado— intentaremos describir la polémica desde sus centros más vitales.

La postura de los católicos es categórica. Para ellos la sucesión apostólica es un hecho dogmático: el apostolado es sucesible; lo que significa que la sucesibilidad entra como nota integrante de la noción histórica del apostolado, y viceversa, que los apóstoles se inscriben como caso particular en el repertorio de individuos que abraza el círculo de la sucesión. Apelando a la representación gráfica, frecuente en los tratados de lógica, diremos que el catolicismo concibe la sucesión apostólica al modo de dos círculos que se envuelven: si se tiene en cuenta la extensión de conceptos, el apostolado se inscribe en la sucesión; viceversa, si los círculos representan la comprensión ideológica, entonces es el apostolado quien abraza en su interior la nota de sucesibilidad.

El protestantismo se opone por principio a tal esquema. La *oposición* conceptual puede ser múltiple. Podríamos llevar su análisis al cuadrado lógico tradicional de la lógica clásica. Preferimos discutirla a la luz de la imagen geométrica que hemos adoptado. Son dos las variables que intervienen: la *longitud* de los radios y la *posición* de los centros. Todo lo han removido los protestantes en su lucha implacable

(327) Hemos observado que los diccionarios eclesiásticos en uso, desconocen por completo el tema.

(328) BARTH, op. c. pág. 94 s.

(329) Veremos que en el fondo es el problema que plantea Cullmann acerca del significado del tiempo neotestamentario.

contra el catolicismo. Nos contentaremos con seleccionar algunos ejemplos entre los nombres que nos son ya familiares:

Hay quienes "*fuerzan*" los círculos. Detrás de su condescendencia para con el esquema católico, *Barth* disimula su oposición radical. Aparentemente no hace más que rectificar el modo de concebir la sucesión: la idea de una sucesión "mecánica" repugna al apostolado; sólo una sucesión "pneumática" es compatible con la función de los Doce (330). La maniobra de *Barth* se reduce a acortar notablemente el radio de la sucesión, anatematizando como absurda la pretendida sucesión que despectivamente apellida "mecánica". Si suponemos ex-céntricos los dos círculos de nuestro esquema, introducida la rectificación de *Barth*, pasan a ser dos círculos secantes. La sucesión apostólica queda notablemente reducida: sólo el sector interferente, el que define el campo "pneumático" es común a la sucesión y al apostolado. Huelga observar que a extensión conceptual diversa, corresponde comprensión diferente. Y la diferencia no es sólo "modal" como pretendiera *Barth*, haciendo un cumplido a los católicos.

Von Campenhausen habla un lenguaje diverso. No ya sólo por su condición de historiador frente al teólogo; si *Barth* rectificaba el radio de la sucesión, *von Campenhausen* prefiere modificar el del apostolado (331). Según él los católicos desconocen la dimensión carismática del apostolado, reduciéndose a considerar su aspecto institucional. Incrementando el radio del apostolado, en el esquema católico los círculos se hacen de nuevo secantes. Con lo que tenemos un sector común que mide la sucesión del apostolado institucional (tardío, según *von Campenhausen*), y varias regiones en que la sucesión no alcanza al apostolado carismático (primitivo). Si la noción primitiva es la verdadera, y ficticia la tardía, salta a la vista el juicio que merece a *von Campenhausen* la teoría católica de sucesión de los apóstoles.

Hemos aducido dos casos típicos. Todavía son moderados en la modificación de las variables. *Monnier* incrementa tanto el radio del apostolado que éste acaba por envolver por completo el círculo de la sucesión, llegando a formular la paradoja de un apostolado carismático que exige la sucesión; sucesión imposible fuera de ese círculo férreo. *Schmidt* prefiere reducir hasta el extremo el radio de la sucesión. Tanto que los dos círculos acaban por ser externos, sin contacto ninguno; y por consiguiente, sin posibilidad de esa región interferente que debiera definir la sucesión apostólica, anatematizada por *Schmidt* por razón de principio.

(330) BARTH, op. c. pág. 94 y 100.

(331) VON CAMPENHAUSEN, op. c. capítulo 2.º y 7.º

Otros autores combaten *la posición* relativa de los centros. Nos contentaremos con un ejemplo, el único que conocemos entre los nombres que llevamos elencados; pero también el más característico tal vez en la teología protestante contemporánea. Cullmann pretende dar como buenos los conceptos católicos de sucesión y de apostolado. Los radios de los círculos quedarían —de ser consecuente— inmutados. Pero su posición varía notablemente. Basta separarlos para que, de inscrito y circunscrito, pasen a ser círculos secantes. En esta fase Cullmann podrá hablar un lenguaje en todo análogo al de Barth o al de von Campenhausen. Y en efecto, aunque por una parte reivindica (contra Schmidt) la sucesión carismática de profetas; por otra anatematiza la sucesión de apóstoles, por el carácter estrictamente personal del ministerio de los Doce. Con una mano parece acordar la carta de naturaleza bíblica a la teoría de sucesión, reconociendo la existencia de “rudimentos” neotestamentarios; pero con la otra se reserva la manipulación de ese concepto, reduciéndolo a una pura dirección no jerárquica y despojándolo de la dimensión sacerdotal. En una palabra, el desplazamiento de centros tiene un efecto en todo análogo a la rectificación de los radios: en realidad es como si definiera a su antojo sucesión y apostolado. Pero hay más todavía: en su gesto definitivo Cullmann lleva la discusión al tiempo neotestamentario. Y apoyado en una tesis a él muy querida, acaba por separar completamente los círculos en cuestión (332). No son ni siquiera secantes. Son puramente externos; porque el concepto de apostolado no sufre el ritmo de tiempo que implica la sucesión. Con lo que Cullmann, en definitiva, pese a su deseo de permanecer codo a codo con el catolicismo, acaba por colocarse enfrente en la posición extrema de un Schmidt. Sucesión y apostolado carecen en absoluto de contacto. La sucesión apostólica es sencillamente imposible.

Sea que se rectifiquen los radios o que se desplacen los centros, el resultado es siempre el mismo: la supresión del esquema católico. Los ejemplos aducidos resumen todos los casos de *oposición* considerados en el cuadrado lógico: la oposición *contraria*, se hace patente al convertir en externos dos círculos que en el esquema católico serían inscrito y circunscrito respectivamente. La oposición *contradictoria* y *subalterna*, se halla representada en los dos círculos secantes, a los que se llega por doble vía contrapuesta. Para los católicos el apostolado es sucesible: todos los apóstoles tienen sucesión. Los protestantes replican oponiendo la imposibilidad del principio: nadie pudo tener sucesión (oposición *contraria*); tan sólo en el caso de un apostolado ins-

(332) CULLMANN, *St. Pierre*, pág. 190.

titucional cabe pensar en sucesores (oposición subalterna); basta considerar el apostolado carismático para afirmar con certeza que no todos los apóstoles son susceptibles de sucesión (oposición contradictoria).

Dada la proporcionalidad inversa que corre entre la extensión y la comprensión de los conceptos, queda bien a las claras la revolución que introduce en los cuadros conceptuales católicos la rectificación protestante.

A una *extensión nula*, (cuando los círculos son externos) corresponde una idea irreal. Es la postura de principio en el protestantismo. La sucesión apostólica es inconcebible, absurda, imposible.

Cierto que hablan de sucesión apostólica también los protestantes. Y hay quien dice aceptarla. Lo hacen con distinguos, recortando la extensión. Y a una *extensión reducida* (en los círculos secantes) responde una comprensión ideológica enteramente diversa de la católica: Barth habla de sucesión apostólica; pero nada tiene que ver su "pneumatismo" con el pretendido "mecanicismo" de los católicos. Para él este último esquema, del que hace tan sólo una caricatura, es perfectamente erróneo. Von Campenhausen, acepta también la sucesión apostólica, sólo que reducida al ámbito del apostolado institucional, concepto tardíamente elaborado a fuerza de ficción a lo largo de la historia.

De donde resulta en definitiva un doble juicio de valor perfectamente opuesto: frente a la aceptación objetiva del catolicismo, se alza el anatematismo protestante: la sucesión apostólica repugna por principio; no puede haberla; si la hay en los documentos, fuerza es interpretarla como fruto de *error* (Barth), o de *ficción* (von Campenhausen). Fuera de esta hipótesis no podría subsistir el postulado hostil a la sucesión (Schmidt); y al desvanecerse el principio, se desplomaría carente de base, toda la dogmática del protestantismo. De ahí que las posiciones resulten perfectamente irreconciliables.

¿Y el pretendido equilibrio de los grupos "intermedios"? Puro tentativo abocado al fracaso. El cuadrado lógico no tiene más que cuatro vértices. Los círculos no permiten más posiciones relativas fuera de las que llevamos consideradas. De hecho los grupos intermedios gravitan lógicamente hacia uno de los dos grupos contrapuestos. De hecho caen por lo general en la órbita del protestantismo. Su ambición de retener la sucesión de los Doce, sin extenderla a la de Pedro, les lleva a recortar el apostolado histórico, o a definir arbitrariamente el círculo de la sucesión. En cualquiera de las dos hipótesis se orientan decididamente hacia el protestantismo. No hay más opción posible.

Réstanos una última observación metodológica. De los dos enclaves fundamentales que discriminan las opiniones de los dos grupos en debate

sólo uno parecía polarizar la atención de los controversistas: las objeciones protestantes y las apologías católicas se centraban en torno al problema de "extensión" de los círculos. Recientemente Cullmann parece desplazarlos en plano teórico al problema de "posición". Aunque su formulación es todavía ecléctica, es digna de nota, por la novedad que introduce en el campo de la apologética.

En el mismo campo de la discusión "extensiva", la variable del apostolado centraliza todo el interés de los controversistas; la sucesión apenas si es objeto de ataque o de defensa. El mismo Barth o Monnier que pudieran representar una excepción, en realidad no hacen sino proyectar sobre la sucesión la misma dificultad que sus correligionarios hacen pesar sobre el apostolado. Incluso Cullmann, desde su nueva perspectiva de "posición", se contenta con purgar la órbita del apostolado de una noción de tiempo favorable al ritmo de sucesión. Siempre el apostolado al centro del debate.

No deja de ser curiosa esa observación; porque desplaza paradójicamente el problema: debiera centrarse en torno a la SUCESIÓN APOSTOLICA, y se la discute como APOSTOLADO sucesivo. Es verdad que el sector interferente puede alcanzar la misma superficie; pero ello no quita que los conceptos sean muy diversos. Y por lo mismo, susceptibles de un planteo diferente. Sobre todo si se tiene en cuenta que pueden las fuentes ofrecer una documentación muy desigual en favor de uno u otro concepto.

Nos hemos contentado con enmarcar los focos de discordia, más bien que detallar las negaciones concretas. Su crónica para ser completa, hubiera debido ser extremadamente prolija; con el peligro consiguiente de oscurecer las líneas robustas de esta contienda.



2.º RAÍCES DE DIVERGENCIA

Puesto que los motivos polémicos se implican recíprocamente, y puesto que el debate, por ser profundamente totalitario, denuncia una unidad rotunda, ¿no será posible descubrir su raíz última?

No hace falta forzar los datos, ni afinar en exceso la inducción. Con repasar, siquiera sea superficialmente, el significado de los debates parciales arriba examinados, es fácil convencerse de que la idea de *encarnación* representa la línea divisoria entre las dos vertientes, protestante y católica.

El resultado no es nuevo. Plácenos ratificar la misma conclusión que muchos años atrás, por otra vía independiente, había consignado con la competencia que le caracteriza, el autor de la Simbólica. Tras el

análisis del "punto capital de controversia entre el protestantismo y el catolicismo en torno a la doctrina eclesiológica", Möhler concluye con esta afirmación ponderada:

"Nous le répétons, jamais Luther n'a compris ces paroles *le verbe s'est fait chair, le verbe s'est fait homme*... Si le docteur eût compris toute l'incarnation du Fils de Dieu, il aurait reconnu dans l'Église une institution permanente, destinée à faire l'éducation du genre humain" (333).

Los eclesiólogos contemporáneos, dan razón a Möhler (334). Se abre camino la idea lanzada ya hace algunos años, de que las diferencias en torno al ministerio eclesiástico, están reclamando el arbitraje de la cristología (335). Y la sucesión, no es sino el aspecto más característico del problema en torno al ministerio; en tanto que el capítulo de la encarnación, representa la medula de la cristología.

En rigor no harían falta más explicaciones como respuesta al problema aquí planteado. Pero no estará de más ver de cerca la forma en que cristaliza la doble postura acerca de la encarnación, en el debate que nos ocupa.

A) *En teología*

Soloviev, con frase atrevida, ha definido la Iglesia como la humanidad natural transubstanciada (336).

Para el catolicismo, la Iglesia representa el Cuerpo Místico de Cristo. La fórmula dogmática, tiene un sentido profundo que no tratan luego de diluir con evasivas. La estructura de la Iglesia refleja la complejidad de la persona de Cristo. Dicho en otros términos: hay homo-

(333) J. A. MÖHLER, *La Symbolique*. Bruxelles 1838 (versión francesa de F. Lachat. II pág. 81).

(334) Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris 1950, página 452: "les grands dogmaticiens protestants tendent à corroder le réalisme d'immanence qu'implique l'Incarnation par un dialectique de moindre union de Dieu et de sa créature"; CH. JOURNET (*Primauté de Pierre dans la perspective protestant et dans la perspective catholique*. Paris 1953, pág. 47), opina otro tanto: "Il n'a jamais été au clair sur ce que signifie le Verbe s'est fait chair. C'est Moehler qui a raison."

(335) En el artículo ya citado, TORRANCE muestra el enlace de estos temas: "le rapport de l'Église et son ministère avec la doctrine christologique"... (*Notre témoignage*, pág. 113). De ahí su conclusión lógica: "Nous, réformés, nous voulons une doctrine du ministère et de la succession qui puisse s'intégrer pleinement à la doctrine de la personne du Christ et à celle de son oeuvre rédemptrice". (ib. pág. 114).

(336) V. SOLOVIEV, *La Russia e la Chiesa Universale*, "Comunità" 1947 página 283. SÖDERBLÖM, habla en Lausanna de *incarnationalisme* entre el *institutionalisme* y el *spiritualisme* ("Foi et Const.", 1928, pág. 372).

geneidad entre la Cabeza y los miembros en este Cuerpo Místico. Y no podemos olvidar que la Cabeza es Cristo con su doble naturaleza divino-humana.

El misterio de la Iglesia se reduce al misterio de la persona de Cristo. Y así como aceptamos la real asunción de la naturaleza humana en la persona del Verbo, así tampoco nos maravilla la cristalización de funciones divinas en los órganos visibles de su Iglesia. Si pudo asumir la naturaleza del hombre, ¿no pudo escoger Doce pescadores como depositarios de sus poderes de Rey, de Sacerdote, de Profeta? (337). La economía divina de la redención parecía reclamar esta senda. No hay repugnancia, sino armonía perfecta con el cuadro total; y hay —así lo profesan los católicos—, documentos fehacientes en el Nuevo Testamento y en la literatura cristiana primitiva (338).

Cristo encarnado, cristalizó sus poderes divinos en los apóstoles. Y la encarnación de Cristo, no es parcial. Quiere esto decir que al hacer depositarios de sus funciones a unos cuantos pescadores rudos, previó los callos de sus manos, y las limitaciones de su condición. Cristo así lo quiso. Y no hemos de hacer sino anonadarnos en presencia de su soberana dignación.

Para los católicos el apostolado es una cuestión de fe explícita en los libros sagrados. Y la sucesión en dogmática no representa siquiera un problema. No es problema que los apóstoles, como hombres que son, cumplan el mandato de evangelización de palabra y por escrito, como hacen los hombres —y no por vía angélica a ellos inaccesible—; no es problema que vivan de su trabajo apostólico, puesto que son hombres aunque portadores de un mensaje divino; no es problema que mueran, puesto que como hombres son caducos. Y no puede tampoco ser problema que se perpetúen —y la voluntad de Cristo es expresa— por vía de sucesión, que es la vía normal entre los hombres.

Cuando se supone la idea de la encarnación en la base del razonamiento, la indiferencia católica resulta sencilla, lógica, rotunda (339). Indiferencia que consiste sencillamente en afirmar que los apóstoles, perfectos seres humanos y sujetos por tanto a coordenadas humanas, por ser depositarios perpetuos de unos poderes divinos, deben ser inmortales (y Cristo no quiso lo fueran, para respetar su perfecta condición humana), o abrir como anillo inicial, una cadena de sucesión indefinida. Prevista por Cristo, querida por él; puesto que los quiso para siempre en su Iglesia, sin acordarles la inmortalidad personal.

(337) Pío XII, *Mystici Corporis*, "A. A. S." 35 (1943) pág. 209.

(338) Cf. GHERARDINI, art. c. pág. 252 ss.

(339) La "Mystici Corporis", pasa insensiblemente de la idea de apostolado a la de perennidad por vía de sucesión. (ib. pág. 209-212).

La sucesión apostólica, no es sino una consecuencia inevitable de la encarnación de los poderes de Cristo en las dimensiones humanas de sus Doce discípulos.

Una contraprueba evidente se halla en la conversión de Soloviev. Como hace notar justamente Tyszkiewicz.

“C'est bien le principe de divino-humanité qui a amené Soloviev jusqu'au seuil de l'Église Catholique” (340).

El protestantismo rechaza como ilegítima esta prolongación de la encarnación de Cristo, con todas sus consecuencias.

“Tout le combat du *sola fide* et du *sola gratia* (a continuación hablará del de *sola scriptura*) de la Réforme, ne visait qu'à rétablir l'Église sur son seul fondement: être justifié par la foi équivalant à être fondé sur Christ, et dès qu'elle veut se justifier elle-même, compléter l'œuvre accomplie par Christ, l'Église déborde aussitôt son fondement, met le pied dans la vase, bascule et enfonce...” (341).

Los protestantes hablan también de encarnación de Cristo; conocen también el apostolado histórico y profesan la apostolicidad de la Iglesia; pero el nexo que fingen entre el apostolado y la encarnación es completamente diverso del que postula el catolicismo (342). Principios determinantes de su soteriología, son el *sola fide*, *sola gratia*, *sola scriptura*. No dejan resquicio posible a la hipótesis de la sucesión.

1.º *Sola fides*. Ella representa el fundamento exclusivo de la Iglesia. Se explica así el postulado de Melancton arriba recordado: “no es la Iglesia una institución subordinada a la sucesión ordinaria; sino a la palabra del Señor” (343). Los pretendidos herederos de los apóstoles quedan suprimidos de un plumazo. ¿Y sus antecesores? También ellos encuentran un correctivo en la teoría de la “sola fides”. Sería más fácil

(340) S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église christoconforme*. Rome 1945, pág. 16.

(341) ROLAND DE PURY, op. c. pág. 9.

(342) TORRANCE, como hemos visto antes (cf. nota 24) enlaza el ministerio con la encarnación; pero no entendida a la manera católica: “La doctrine réformée du ministère est si haute que Calvin peut parler des ministres comme s'acquittant d'opera vicaria, en qualité de représentants de la personne du Christ, mais sans qu'il y ait pour autant la moindre trace d'une relation du prolongement ou d'identité entre le ministère de l'Église et celui du Christ, et rien qui donne à penser que l'Église soit une extension de l'incarnation” (*Notre témoignage*, pág. 119).

(343) MELANCTON, *De ecclesia et de auctoritate verbi Dei*. 1539. “Corpus Reformatorum” 22, pág. 598.

eliminar por entero su presencia; pero puesto que no pueden hacerlo porque ello significaría desconocer testimonios bíblicos expresos que recuerdan la función de fundamento que corresponde a los apóstoles (344), buscan una solución de compromiso. No descenderemos al detalle. Bastará recordar la tradicional interpretación, —sostenida aun en nuestros días—, del ministerio “fundamental” que Pedro recibe de manos del Maestro. ¿Pedro?, ¿un hombre? Imposible. No es Pedro quien se halla como piedra angular de la Iglesia, sino su confesión, su testimonio, su fe (345). A la luz de este principio, resulta lógico el concepto de sucesión apostólica sostenido por los protestantes que, por interés ecuménico, hablan con simpatía y condescendencia de este tema:

“La véritable succession apostolique est celle qui est fondée, non sur certains endroits ou certaines personnes, mais sur la foi pure et l'enseignement des Apôtres” (346).

En fin, resulta lógica la inversión de la fórmula católica, explícita ya en los escritos de Ireneo: “parádosis katà diadochén” (347). Según el protestantismo no es la sucesión quien debe controlar la doctrina; sino viceversa, la doctrina, la fe, quien debe alzarse como juez inapelable de todas las realidades eclesiásticas (348).

2.^a *El “sola gratia”* elimina con mayor decisión aún las condiciones de “diadoché” de los apóstoles. Un apostolado concebido al modo de un instrumento de comunicación de gracia, representa para los protestantes un atentado contra la unicidad de la mediación estrictamente reservada a Cristo (349). Significa una derogación de la exclusividad del sacerdocio de Cristo, único posible en la Nueva Alianza (350). Lleva

(344) Cf. Ephes. 2, 2; Mt. 16, 18.

(345) Dos ejemplos: ROLAND DE PURY: “La réponse de Jésus s'adresse donc très exactement au confesseur et non pas à la personnalité à qui tout à l'heure il dira: Vade retro, satanas! Jésus fondera son Église sur la confession que Pierre au nom des prophètes et des apôtres rend à sa divinité” (op. c. pág. 11). En la *Biblia del Centenario* (Torre Pellice, pág. 39), hallamos esta nota: “su questa pietra o roccia intendeva sulla confessione di Pietro, cioè su Lui stesso, il Cristo”. CULLMANN, ha dado buena cuenta de todos estos eflujos, hijos de prejuicios y de inercia (*St. Pierre*, pág. 186-187).

(346) SOUCEK, art. c. pág. 310.

(347) Cf. *Adversus Haereses*. Sobre todo el libro III, passim.

(348) BARTH se opone a Möhler (op. c. pág. 100). MONNIER insinúa el sentido originario de este principio y su variación ulterior (op. c. pág. 255-256).

(349) MENOUD, op. c. pág. 19: “la nouvelle alliance ne connaît qu'un seul prêtre, le Christ, et qu'un office sacerdotal, celui du Christ, seul rédempteur et médiateur entre Dieu et les hommes”. Cf. en el mismo sentido, G. M. GIRARDET, *La fede cristiana evangelica*. Torre Pellice, 1955, pág. 105.

(350) MENOUD, op. c. pág. 19-20; D'ESPINE, op. c. pág. 10, note 1.

consigo, en fin, una desviación grave del concepto de gracia (351). La gracia deja de serlo, cuando se intercala un conducto creado. Y tal sería la estructura de sucesión que pretenden los católicos.

3.^a En fin, la “*sola scriptura*” completa el trío de exclusivismos que cierran el campo a las pretensiones de los sucesores de los apóstoles —y aun en definitiva, a los apóstoles en persona.

El principio material de sola fide y sola gratia, cristaliza en el principio formal de sola scriptura (352). Suprimido este postulado, al decir de Barth, queda la Iglesia misma sin justificación ninguna abandonada a merced de sus pobres recursos humanos (353).

En el principio de sola scriptura hay que subrayar: la presencia de la doctrina apostólica —con la cual se salva la apostolicidad de la Iglesia actual— (354), y la exclusividad de la fuente doctrinal (355). Se opone a la tradición, que el protestantismo anatematiza como cosa humana.

Los tres principios coinciden en el fondo: representan la exclusión del elemento humano, en la fe, en la gracia, en la doctrina.

Según los protestantes, Cristo no encarna en realidad esos poderes suyos, magisteriales, ministeriales, imperiales. Tal doctrina repugna a los principios de Reforma (356).

Evidentemente que, en este supuesto, la sucesión es algo absurdo. No puede perpetuarse por conducto humano, lo que Cristo no quiso o no pudo participar a sus apóstoles precisamente porque eran hombres.

En el fondo de esta concepción, late una idea particular de encarnación. La extensión que dan los protestantes, es muy diversa del alcance e intensidad que hallamos en el catolicismo. Lo cual supone una comprensión también muy diversa. Para los católicos, la sucesión

(351) PRENTER, op. c. pág. 127: “Si l'on fait dépendre la validité des sacrements de la continuité avec laquelle le ministère se serait transmis à travers les âges en remontant jusqu'aux apôtres, la conception de la grâce est gauchie d'une façon qui s'accorde difficilement avec ce que la Bible nous en dit.”

(352) ROLAND DE PURY, op. c. pág. 12: “Le principe matériel... *sola fide, sola gratia* entraîne le principe formel: *sola scriptura*.”

(353) BARTH, op. c. pág. 100. LEENHARDT coincide con él: “La seule autorité doctrinale de l'Église est l'Écriture apostolique, la seule autorité du ministère, dans l'Église est la succession apostolique. C'est ainsi que l'Église a été fondée et doit demeurer sur le fondement des apôtres” (*Presbytérat*, pág. 343).

(354) LEENHARDT, art. c. (*Confrontation*, pág. 87): “L'Église sera apostolique, avec l'autorité attachée à ce mot, dans la mesure où elle écouterá les Écritures.” CULLMANN (*St. Pierre*, pág. 199), ROLAND DE PURY (op. c. pág. 11), BONNARD (op. c. pág. 26) entendían decir lo mismo al hacer reposar la apostolicidad de la Iglesia sobre los escritos apostólicos.

(355) LEENHARDT, cf. nota 42.

(356) Es “secularización”, es “profanación”. Cf. PRENTER, art. c. pág. 131.

es una exigencia, dadas las condiciones que Cristo ha escogido para su encarnación histórica.

Para los protestantes, la sucesión representa una adulteración de los conceptos, una profanación de las realidades divinas que Cristo vino a traer a la tierra. Pero de las que él solo es Señor. Sin posibilidad de intermediarios.

B) *En filosofía*

¿No habremos interpretado forzosamente las discrepancias interconfesionales, reduciéndolas a pura divergencia cristológica? No estará de más recoger los cargos recíprocos que se hacen en sector racional los dos grupos en debate. Nos parece estar escuchando una versión metafísica de la diferencia dogmática que acabamos de señalar.

1.º En el fondo, el móvil último que lleva a los protestantes a oponerse a cualquier extensión de la encarnación en el seno de la Iglesia, es la preocupación de salvaguardar la transcendencia divina. Los católicos creen no atentar contra ella en su interpretación de la encarnación. En metafísica estas dos actitudes se resuelven en dos orientaciones radicalmente contrapuestas:

Los protestantes reprochan a los católicos su doctrina de *analogía* del ser.

“Je tiens *l'analogie entis* pour une invention de l'Antichrist, et j'estime que c'est à cause de cela qu'on ne peut pas devenir catholique. A quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, me paraissent puérides et de nul poids” (357).

Por su parte los católicos condenan en los protestantes su actitud de *univocidad* agresiva con que interpretan el tema del ser. Journet replica a Barth comentando el texto citado:

“Si Barth rejette *l'analogie*, ce n'est pas pour adopter *l'équivocité*, qui, séparant Dieu et les hommes, laisserait Dieu tranquille dans le ciel et l'homme tranquille sur le terre. C'est pour adopter la théologie d'une *univocité aggressive*, qui accordant à Dieu *seul* la sainteté la refuse à l'homme...” (358).

El fondo metafísico de la oposición, no podía ser más radical (359). Y explica la apertura en un esquema a la participación; y la cerrazón

(357) BARTH, op. c. pág. XII.

(358) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*. II, Desclée de B. 1951, pág. 1130.

(359) JOURNET, *Primauté de Pierre*, pág. 48-49: “Plus métaphysiquement, on verrait l'opposition se former entre, d'une part, une dogmatique de *l'analogie de l'être...* et, d'autre part, une dogmatique de *l'univocité de l'être.*”

del otro a cualquiera colaboración, que representaría disminución de parte de Dios.

2.º La divergencia ontológica se modula en manera análoga en la vertiente de *la acción*.

Los protestantes acusan a los católicos de atentar contra los derechos inalienables de la divinidad, introduciendo *mediadores* en su acción. Así creen los católicos llenar la infinita distancia que introduce entre Dios y hombre, la concepción *deísta* que se forjan en sus esquemas.

“Accepter la papauté signifierait que l'on admet une conception déiste de Dieu, qui refuserait de reconnaître sa libre et constante domination sur l'Église qu'il a fondée. Un épiscopatisme tel qui est conçu dans le cadre de la papauté et de la succession apostolique ne peut s'accorder avec la façon dont est constituée l'Église de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance...” (360).

“Il est superflue d'insister sur le fait que la doctrine de la succession apostolique que nous avons repoussée plus haut comme n'étant pas biblique et qui est inséparable du concept de prêtre, perd toute base réelle si l'Église du Nouveau Testament ignore le ministère du prêtre” (361).

Los católicos recurren a la doctrina de la participación como justificante de su conducta; a la vez que replican condenando el *principio de rivalidad*, consecuencia inevitable en que recae el protestantismo por su dialéctica de univocidad.

“Sa position —clef, revenons— y, est le principe d'une rivalité absolue, dans l'acte référé au salut, entre la part de Dieu, Cause première, et la part de l'homme, cause seconde; notamment, dans la justification, entre la part de la grâce divine et de la liberté humaine. L'acte référé au salut est tout entier de Dieu, ou tout entier de l'homme; s'il est de Dieu, il n'est pas de l'homme, s'il est de l'homme, il n'est pas de Dieu: la transcendance de Dieu ne peut s'établir que sur les ruines de l'initiative de l'homme” (362).

Esta actitud metafísica explica bien la interpretación diversa del aleance que tiene en las dos teologías la doctrina de la encarnación.

(360) SCHMIDT, art. c. pág. 318.

(361) SCHMIDT, art. c. pág. 326.

(362) JOURNET, *L'Église*, pág. 1155. Cf. CONGAR. *Vraie et fausse réforme*, página 453.

Dos interpretaciones diversas del mismo dogma: Los católicos ven en el apostolado una auténtica causalidad subordinada, no ya derogando el principio de "soli Deo", sino más bien atribuyendo un florón más a la corona de la divinidad, capaz no ya solo de actuar en forma exclusiva, sino incluso de subordinar a otros agentes por participación, a sus fines sapientísimos. La extensión de la encarnación al apostolado no repugna metafísicamente; antes bien, se halla muy en consonancia con las fórmulas de la teodicea. La sucesión, no es sino un corolario de la intensidad con que el Verbo se encarna. Todo lo asume en los hombres, excepto el pecado. No se ve, por qué debía excluir esta dimensión temporal en la encarnación que hace de sus poderes divinos en la persona de los apóstoles.

Todo el interés que el protestantismo muestra en suprimir el auténtico apostolado, en cercenar su realidad más profunda, en recortar cuando menos todo lo que tiene de causalidad en el cuadro de la cristología, tiene una explicación metafísica profunda. Acordar una actividad al apostolado equivale a retirarla a Dios. La comunicación causal en estas condiciones repugna. Y la mediación no tiene sentido pacífico, sino más bien de inclusión rival. Se explica que los protestantes hayan atacado la sucesión apostólica en la base: es decir en la posibilidad misma de un apostolado. Negada su realidad, era evidente que desapareciera la condición temporal que cristaliza en el ritmo de sucesión. Recientemente los ataques parecen volverse directamente contra la sucesión. ¿Apariencia? Barth no hace sino proyectar sobre este concepto la misma dificultad que otros correligionarios suyos colocan en el apostolado. En cuanto a Cullmann, si niega la sucesión, es porque pretende situar el apostolado en un plano ajeno al ritmo de la historia. Introduce el apostolado en el ámbito de la encarnación, lo arranca de las coordenadas humanas... ¿No es reducirlo a la actividad de Cristo, enlazarlo a su condición meta-histórica, convertirlo prácticamente en él, aniquilarlo? Siempre la misma tentación de suprimir el apostolado en cuanto tal. Para esquivar inconvenientes metafísicos en ontología; para conservar el concepto peculiar de encarnación en dogmática.

3.º ORIENTACIONES PARA EL FUTURO

No podemos cerrar estas notas con indiferencia. Es demasiado vital el debate para que no deje de inquietarnos su futuro. El conocimiento que de él nos hemos formado a la luz de algunos ejemplos, nos autoriza a tentar algún que otro reajuste metodológico.

A) *Aceptación del problema*

Es la primera actitud, bien lógica, por cierto, a la vista de la extensión e intensidad de la polémica.

Existen dos eclesiologías en el seno del cristianismo. Surgen como desarrollo lógico de una postura fiel u hostil al principio de sucesión apostólica. Merece la pena la revisión de un principio que domina de manera tan notoria la dogmática.

Y la justificación es tanto más urgente, cuanto que se la reclama ya directamente en plano polémico. En el fondo, la controversia es de siempre, puesto que la última raíz de las disensiones confesionales, no tenía otro motivo diverso; pero hoy se vuelven a ella los ojos con mayor urgencia. El silencio hoy, o la inercia, se interpretarían como abandono de un campo en que el catolicismo tiene intereses decisivos.

Hemos dicho que urge liberarse de la apatía; pero también de la rutina. El debate se plantea de manera nueva: no ya sólo por su forma externa más inmediata y más dramática; sino también y sobre todo por sus aspectos inéditos hasta la fecha. Repetir fórmulas antiguas, sin revisión, es exponerse a quedar al margen de la controversia, con el desprestigio personal consiguiente y el detrimento vertido contra la causa misma que se defiende. Explicaremos este último extremo con un ejemplo de evidencia inmediata.

Es un punto pacífico, la ausencia del tema explícito de la sucesión apostólica en los escritos neotestamentarios. Los protestantes infieren la inexistencia del dogma, en tanto que los católicos tratan de mostrar el reflejo bíblico de una doctrina que reconocen explícita a la luz de la tradición. El razonamiento ordinario, repetido a cada paso en las obras católicas, se reduce en esquema a un silogismo sencillísimo:

Los libros sagrados nos describen la existencia de un *apostolado* depositario de una función fundamental y *perenne* en el seno de la Iglesia.

La *perennidad* del ministerio, dada la caducidad de los ministros desemboca necesariamente en series de *sucesión*.

Luego el *apostolado*, previsto por Cristo, entraña inevitablemente *sucesión* (363).

Los conceptos aquí en juego son:

apostolado	perennidad (tiempo)
perennidad (tiempo)	sucesión
apostolado	sucesión.

(363) El razonamiento se reitera en los tratados "De ecclesia" a propósito del logion de Mateo. Cf. p. e. H. VAN LAAK, *Institutionum Theologiae Fundamentalís Repetitorium*. I Romae 1921, pág. 290.

La primera premisa enuncia una pura conclusión exegética. La segunda, un principio de razón natural y de experiencia histórica. La conclusión se impone como conclusión teológica —cuando menos— para los teólogos católicos.

Los protestantes, hostiles a la conclusión contrapuesta a su dogmática, debían desbaratar de algún modo el argumento. Y no han ahorrado esfuerzos. A la vista de los datos que nos ofrece nuestra encuesta, podemos afirmar que la lucha se ha centrado preferentemente en el concepto de *apostolado* y con menor frecuencia en la idea de *sucesión*. Ora negaban la premisa mayor, ora interpretaban de modo diverso la conclusión. Pero en general, todos parecían aceptar el contenido enunciado en la premisa menor; esto es: que un depósito de duración superior a la del depositario, reclama por necesidad la sucesión (364).

Recientemente Cullmann, apoyado en un concepto particular de tiempo neotestamentario, niega también la verdad de la premisa menor, cuando se aplica a depósitos ligados en alguna manera con los acontecimientos únicos de estructura saludable, articulados con la encarnación de Cristo (365). El apostolado, entra en este repertorio. Con las consecuencias fáciles de adivinar (366).

Cierto que en realidad Cullmann, altera la verdadera fisonomía del apostolado y no parece captar en su estructura íntima el concepto católico de sucesión. Podrá el apologeta católico esgrimir contra él los argumentos clásicos. Pero si descuida la instancia nueva, el análisis de la noción de tiempo, se expone al ridículo de amontonar argumentos carentes de valor en la perspectiva del adversario.

Nos hemos de contentar con un ejemplo. Pero nos parece suficientemente expresivo. La polémica acaba de entrar en una fase nueva; y es preciso revisar la argumentación apologética para sincronizarla. Aunque así no fuera, era ya tiempo de dedicar atención a un problema fundamental de apologética, por desgracia muy descuidado. Y diremos más: de aceptarlo como problema en terreno dogmático: no ya en el sentido de echar sombras sobre su contenido; sino dedicándole la elaboración teológica que le corresponde por el rango que ostenta. La parte especulativa, es posible que no reclame grandes retoques; pero en el aspecto positivo se halla casi todo por hacer.

(364) Un inciso de VON ALLMEN, deja al descubierto su pensamiento concorde con este principio: "...succession qu'on n'a jamais mise en question et qui allait de soi puisque le temps sépare vraiment les deux venues du Christ"... (*La prédication*, pág. 154). Somos nosotros quienes subrayamos. La sucesión es un hecho evidente, en cuanto entra en juego la coordenada del tiempo.

(365) CULLMANN, *Christ et le Temps*, *St. Pierre*.

(366) CULLMANN, *St. Pierre*, pág. 190.

B) *Revisión metodológica*

No es indiferente en teología la cuestión metodológica. Tal vez la causa de muchos esfuerzos infructuosos, haya de atribuirse a un planteo desgraciado. No quisiéramos generalizar; pero nos parece descubrir en nuestra apologética tradicional, una sumisión excesiva al planteo protestante en no pocas materias. Con el resultado consiguiente. Nos tememos fundadamente que el problema de la sucesión no se halle del todo libre de este reproche.

Hemos visto que el problema reducido a sus términos elementales, implica el estudio del círculo *apostolado*, del ámbito de la *sucesión* y en fin de *las relaciones* que mutuamente se entablan entre ambos conceptos. Una ojeada a la bibliografía corriente sobre el estudio que han hecho los católicos, nos basta para convencernos de que, los trabajos dedicados a este problema, se hallan centrados en el primer aspecto de la cuestión. El concepto, la historia, la expresión del apostolado, totaliza los esfuerzos. La sucesión, se relega a pura consecuencia. ¿No habrá una rectificación urgente en este planteo? ¿Cuál será el motivo del desvío que constatamos? Tal vez nos sea posible adivinarlo con una mirada al campo protestante:

Citamos rápidamente, tres clasificaciones de sucesión apostólica esbozadas en el protestantismo:

a) Molland (367), desde una perspectiva histórico-documental, (análoga a la de von Campenhausen), enumera una triple postura frente al tema de la sucesión: Los protestantes, no ven más depósito que la doctrina (368); los anglo-católicos, prefieren apoyar la dimensión sacramental (369); los católicos, acentúan el aspecto jerárquico (370).

b) Barth (371), (y como él Monnier y otros varios), da una división bipartita: los católicos defienden una sucesión "mecánica", histórica, institucional, en tanto que los protestantes propenden por una sucesión "pneumática", de pura emulación carismática.

(367) E. MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique*. "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 34 (1954) 1-29.

(368) MOLLAND, art. c. pág. 6 ss.

(369) MOLLAND, art. c. pág. 3 ss. FLOROVSKY, sin embargo, exponiendo la doctrina de sucesión en la ortodoxia, no parece muy de acuerdo con esta interpretación de Molland; escribe literalmente: "La succession apostolique n'est pas seulement une continuité de l'ordre épiscopal, mais aussi une continuité d'office et de fonction".

(370) MOLLAND, art. c. pág. 1 ss. DEJAIFVE, acusa el equívoco: los católicos insisten sobre el elemento jurídico de la sucesión; es para ellos su criterio; pero sería erróneo pensar que reducen a ello su depósito. (*Oecuménisme et Catholica*. "Nouvelle Rev. Th." 76 (1954) pág. 31).

(371) BARTH., op. c. pág. 93 ss.

e) Desde un ángulo exegético, Cullmann (372), se hace cargo del concepto de sucesión primacial que en favor de Pedro reconocen los católicos; pero la acusa de apriorismo carente de base documentaria.

Si bien se observa, estos intentos de clasificación abarcan un análisis completo del tema: la historia, el dogma, la exégesis, ofrecen ocasión de opiniones divergentes a los estudiosos de una y otra confesión. Pero ¿qué es lo que a juicio de los protestantes divide los campos? Molland, parece señalar el depósito de *la sucesión*; es decir el elemento *real* que se transmiten de mano en mano, los presuntos herederos de los apóstoles. Barth, desde el campo especulativo, enfoca más bien el aspecto *formal de la sucesión*. En fin, Cullmann, desde el ángulo exegético, se ciñe a la crítica del elemento *personal de la sucesión*. En una palabra: la sucesión escinde las opiniones en todos los campos. Y la sucesión considerada en todos sus aspectos. Lo natural sería que todos estos autores afrontaran el tema de la *sucesión*. Nada de esto: a pesar de que lo reconocen como piedra de toque de las dos confesiones, prefieren trasladar la discusión al campo del *apostolado*. Y así vemos que V. Campenhausen rechaza la “diadoché” anterior al tiempo de Ptolomeo, porque carece del depósito de “parádoxis” reduplicativamente apostólica que para ello debiera tener. Barth ataca la concepción mecánica de la sucesión, por los efectos deplorables que se siguen para el apostolado, cuya actividad se desvanece tras la figura creciente de los jefes de la Iglesia. Cullmann en fin, escamotea el problema de la sucesión, situando a los apóstoles en ese ámbito de la encarnación ajeno al ritmo temporal, dada su situación en cierto modo meta-histórica.

No discutiremos la conexión existente entre ambos problemas; la hemos expuesto antes expresamente; pero es lícito preguntarse: ¿no es más lógico llevar la controversia al campo de la *sucesión*, puesto que es allí donde radica nuestra mutua divergencia? Y si los protestantes, por motivos que no nos importa examinar ahora, desplazan interesadamente el planteo, ¿habrán de creerse obligados a imitar servilmente el gesto los investigadores católicos?

De los muchísimos aspectos de que es susceptible el estudio de la sucesión, no todos son igualmente sensibles. Católicos y protestantes se hallan concordes en reconocer como imposible el diálogo auténtico en materia de dogmática (373): las posiciones son bien claras, bien definidas; pero incommovibles. Inútil todo esfuerzo de aproximación recíproca. La discusión está reclamando un desplazamiento hacia un terreno común, en que sea posible el debate, donde quepan actitudes

(372) CULLMANN, *St. Pierre*, pág. 140 ss.

(373) Cf. BOUTTIER, art. c. pág. 510; CAMBIER, art. c. pág. 651.

menos rígidas de las que impone un dogma de fe. ¿Dónde entablar ese diálogo? La dogmática de una religión revelada, busca en los datos positivos justificación de su credo. He ahí el campo propio para la controversia científica: esa determinada fórmula, con su contenido ideológico más o menos ambiguo, ¿representa una realidad objetiva, o es más bien fruto de adulteración a lo largo de los siglos? Fórmulas, teoría, hechos: a esto se reduce el debate en torno a la sucesión de los apóstoles.

Intervienen en él, teólogos, filólogos, historiadores. Creemos sin embargo que toca a éstos últimos la parte más decisiva en la contienda: *los hechos*, en efecto, son dominio de la historia. *Los términos* aunque se hallen bajo la jurisdicción de la exégesis, no libran su sentido profundo si no se los coloca previamente en el ambiente histórico en que vieron la luz. En exégesis no son infrecuentes las ambigüedades que, sólo el historiador, habida cuenta del marco en que se inscriben puede interpretar con solvencia. Quedan, en fin, *los conceptos* que estas fórmulas encierran. Los que aquí se conjugan son el apostolado, la sucesión y sus relaciones mutuas, que, a juzgar por la sugerencia de Cullmann, se sintetizan en la idea de tiempo. Tiempo, sucesión, apostolado. El apostolado está reclamando un estudio positivo; no es lícito definirlo al margen de los documentos. La sucesión, no encierra un concepto filosófico complejo; además no es lícito disociarla del uso que históricamente le atribuyen nuestros testimonios. Y otro tanto ha de decirse del tiempo. Podrá tener el concepto la profundidad que se quiera en filosofía; pero estas discusiones quedan un poco al margen de nuestro problema. Atengámonos al caso concreto suscitado por Cullmann: Contra la opinión tradicional en el catolicismo y en el protestantismo, Cullmann pretende que hay una fórmula que asegura la duración de un depósito superior a la del depositario al margen de la sucesión. Y que de esta fórmula tiene el secreto el concepto de tiempo (374). Es evidente que este concepto se hace problemático. Y que se impone su análisis cuidadoso. ¿Desde un punto de vista metafísico? Bien está; pero acaso resulte inútil para la controversia. Porque no se trata de saber las relaciones que objetivamente presenta el concepto recto de tiempo con la sucesión, sino más bien de precisar las que los escritores antiguos le atribuían. Porque son sus conceptos y no los nuestros quienes forman el marco histórico concreto en que debemos interpretar los documentos.

En una palabra, el problema de la sucesión apostólica debiera desplazarse legítimamente hacia el ángulo de la sucesión; y concretamente

(374) CULLMANN, *St. Pierre*, pág. 190.

hacia el aspecto positivo-histórico de ese tema. La bibliografía, también aquí, se nos antoja un poquito anárquica: no se centra aparentemente en lo que debiera constituir el núcleo del debate.

C) *La marcha a seguir*

Imposible descender al detalle; pero no se nos antoja difícil orientar la marcha ulterior del debate para hacerlo verdaderamente central y fructuoso. Basta aunar las dos constataciones precedentes: de ser cierto que el problema se centra en torno a la sucesión; y que su aspecto más urgente es el histórico, ¿por qué no enfocar el problema exactamente en ese punto preciso del *estudio histórico de la sucesión*? Hartas fueron las desviaciones en el pasado. Hora es ya de encuadrar el problema en su marco preciso; y de profundizar el tema cuanto lo permitan los datos.

Seguros estamos, por lo demás, que el estudio histórico no entraña detrimento ninguno en otros campos. ¿No decíamos que la historia, la exégesis, la teología especulativa, tienen amplios sectores de interferencia? El conocimiento de uno de ellos, habrá de resolverse en iluminación de los correlativos.

La ventaja es mayor aun si cabe por cuanto se refiere al contenido que se trata de estudiar. Ciertamente que la sucesión apostólica se define como sector de interferencia de dos temas íntimamente conexos. Y que, de suyo, sería indiferente colocar el arranque en uno u otro extremo; pero en la práctica hemos visto que la vía del *apostolado*, por los prejuicios que se han ido acumulando a través de los siglos, y por lo exiguo de los documentos que marcan el paso del apostolado al episcopado (375), resulta un problema arduo, de solución hoy por hoy muy problemática. Hacer gravar sobre el tema de la sucesión, todos estos obstáculos, no parece un método muy acertado. Si los testimonios son más ricos en el otro extremo, ¿por qué no invertir el arranque, sabiendo que en fin de cuentas la meta es la misma? No sólo no se evitará una premisa preñada de problemática, sino que de la solución independiente, será posible aportar datos para un conocimiento más completo así del apostolado como del episcopado.

En este orden de ideas, el estudio básico más urgente, es el de una encuesta histórica que aclare la presencia, alcance y significado del

(375) ERMONI, art. c. Cf. en el mismo sentido T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*. Romae 1954, pág. 29-30: "Quaestio de facto et de origine episcopatus monarchici est vere difficilis. Via historica apparet sat deficiens et obscura; nec via dogmatica caret suis difficultatibus."

principio de sucesión en las coordenadas cronológicas y ambientales del cristianismo naciente.

Poseemos indicios más que suficientes para suponer que la fórmula “parádisis katà diadoché” asciende sin solución de continuidad hasta la “diadoché” de Alejandro Magno por la literatura helenística. Y que la Biblia y los comentarios judaicos, reflejan en el “ant’autoú” una mentalidad equivalente.

El estudio del principio histórico de sucesión, nos permitirá hacernos cargo del dominio absoluto que ejerce en todos los campos: No hay depósito, doctrinal, ministerial, autoritativo... que resista a la sucesión. Todo elemento durable se somete por necesidad a su ritmo obligado. En manera objetiva o puramente ficticia; poco importa. La mentalidad de los autores de este tiempo, atribuye este dominio absoluto a la estructura de sucesión. Y esto nos basta.

Porque son las ideas que acaban por dominar sobre las realidades. Al llegar el cristianismo, con sus instituciones, con su programa de perennidad, con sus ministros caducos, ¿no iban a pensar en la sucesión? Hubieran debido extrañarse enteramente del mundo geográfico e ideológico en que vivían aquellos primeros cristianos. El principio de sucesión, tiene una presunción fuerte a su favor, en la literatura primitiva. Aun cuando sus expresiones fueran oscuras, ineptas, deberíamos suponerlo. Para abstraerse de su influjo normal, los escritores cristianos debieran haberlo excluído formalmente. Y los documentos nos autorizan para pensar que han hecho precisamente lo contrario.

* * *

A la luz de este principio resulta más fácil y más segura científicamente la tarea del exégeta.

La universalidad del principio, afecta a la *expresión*. No hay una fórmula que pretenda el monopolio. (Aunque fuerza es reconocer que la literatura helenística al nivel del cristianismo primitivo, parece orientada hacia el tecnicismo “diadoché”). Es ilícito, por tanto, evaluar los testigos primitivos, a favor o en contra de la sucesión, partiendo de un solo término. La realidad puede ir suficientemente vertida en otra expresión menos técnica. Una sana metodología impone la búsqueda de la idea hállese donde se halle.

La universalidad del principio lleva a los autores a considerar la sucesión no ya sólo como hecho histórico realizado; mas también como *proyecto*. Y como acontecimiento “in fieri”, en su fase de *testamento*.

Hay fórmulas proféticas en el Antiguo Testamento, hay relatos de las disposiciones testamentarias en los historiadores de Alejandro. Un estudio exegético de la sucesión en el N. Testamento —en el que la sucesión no puede verse todavía en su fase histórica, ni por lo mismo verse en el tecnicismo “diadoché”— reclama una cuidadosa comparación de fórmulas con las profecías y testamentos. Omitirla equivaldría a cerrarse el camino a consecuencias tal vez insospechadas; y por otra parte susceptibles de establecimiento rigurosamente científico.

Y en la exégesis —inútil repetirlo— no es un prejuicio dogmático la presunción a favor del tema de la sucesión, sino una aplicación de una teoría ambiental, que no podían soslayar los escritores antiguos. No oponiéndose a ella formalmente, dada su extensión, debieron aceptarla.

* * *

El principio universal de sucesión, activo por doquier a la hora de gestación del cristianismo, somete a revisión las fases “*históricas*” con que explican los protestantes la génesis de la teoría católica de la sucesión de los apóstoles.

Porque si la teoría se hallaba ya plenamente formada no vemos por qué los documentos cristianos deban reflejar de nuevo las fases de evolución hacia una meta ya conseguida. En la literatura cristiana se hallará a lo más la aplicación de la teoría. Y en esta hipótesis no repugna a las leyes graduales de la historia, que un testimonio arcaico venza en expresividad a otro más reciente.

De la analogía de las fórmulas católicas y gnósticas cabe inferir un influjo de éstas sobre aquellas —como quieren los protestantes—. Pero no repugna la hipótesis inversa. Sin embargo, el principio de sucesión, dada su universalidad, plantea el interrogante: ¿no dependerán ambas a una de una fuente común anterior?. La hipótesis respeta la anterioridad de Ptolomeo; y evita por otra parte la paradoja de los católicos obligados a adueñarse de las armas de sus adversarios, para poder combatirlos con eficacia.

Por último, el principio universal de sucesión, no sabiendo de monopolios en los depósitos sometidos a sucesión, plantea una grave sospecha sobre la tesis de von Campenhausen relativa a la interferencia de “*parádosis*” y “*diadoché*”. Permite además liberar el problema histórico del planteo dictado por Harnack cuyas fases serían: un esquema carismático; un tentativo de organización; una autoridad episcopal creciente; pluralidad de “*episkopoi*”; “*episkopos*” monárquico; sucesor de los apóstoles. La sucesión actúa inmediatamente sobre las

situaciones, sean las que fueren; y ha menester de fases de preparación en espera de elementos que no condicionan la sucesión; porque —repetimos— actúa universalmente sobre monarquías o sobre democracias (376); sobre instituciones y sobre carismas. No olvidamos las sucesiones de Moisés, de Alejandro, y sobre todo las series de profetas.

* * *

En dogmática, tiene también su reflejo el principio de sucesión histórica. Tan intenso que es capaz de variar las objeciones más notables que hemos venido recogiendo en el diálogo:

El escándalo de un *apostolado* sometido a sucesión, deriva de la consideración de los aspectos intransmisibles que presenta este ministerio estrictamente personal e irreiterable como ligado a condiciones singulares. La objeción pierde de vista el concepto histórico de sucesión que no se apoya sobre la identidad de antecesor y sucesor, sino sobre analogía (377). Semejanza que es posible establecer entre el episcopado y el apostolado, apoyada sobre una función continua que ni ha cesado ni puede cesar en la iglesia hasta el fin de los tiempos.

La *sucesión*, lejos de ser lo que teme Barth, una substitución en el sentido peyorativo de “usurpación”, es más bien una continuación de la persona del antecesor, incapaz por su caducidad de resistir el desgaste del tiempo. En el concepto judío, el sucesor no es sino un soporte de la persona del primer anillo de la serie, místicamente presente a lo largo de la historia. En el esquema helenístico, la atención parece vuelta inmediatamente hacia la herencia; es siempre el depósito del primer poseedor, que se conserva a través de la serie: “*dia-doché*”.

El *tiempo* induce la sucesión. Cullmann pretende que esta fórmula va ligada al helenismo. En el judaísmo sucede otro tanto. Por lo que no se ve cómo los cristianos puedan alterar arbitrariamente estas categorías ambientales, sin preocuparse de dejar constancia en los documentos sagrados. Su lenguaje sería equívoco. Ninguno de los contemporáneos podía pensar en esa fórmula de conservación perenne de un depósito que ha imaginado Cullmann. Si el principio de sucesión histórica tiene alguna significación, la conjetura de Cullmann, está reclamando una revisión a fondo.

* * *

(376) MGR. DUSCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*. I pág. 86.

(377) G. VODOPIVEC, *Il primato di Pietro e la successione apostolica nella recente teoria di Oscar Cullmann*. “*Euntes Docete*” 6 (1953) pág. 99.

Las consecuencias son de un alcance enorme. Pero ¿tiene el principio la garantía que por hipótesis le venimos atribuyendo? Desgraciadamente está todavía por establecer. Pero nuestra intención era atisbar una senda, que sospechamos decisiva, para el estudio de la sucesión de los apóstoles. Ojalá haya quien se comprometa a seguirla.

• Y no lo creemos difícil. Los golpes de sonda que hasta el presente hemos podido dar en la literatura primitiva, son todos positivos y convergentes. Bien merece la pena dedicarle un trabajo a fondo.

¿Dónde radica la eficacia de esta fórmula que proponemos? Sencillamente en el hecho que responde al problema fundamental que plantea el debate: Hemos dicho que los diversos grupos se separan en el sector de la *encarnación*; y que es preciso desplazar la controversia hacia un terreno *positivo* en que sea posible el diálogo. El principio de *sucesión histórica* cuyo estudio proponemos, rastrea las fórmulas de sucesión de la literatura ambiente, porque los autores inspirados se acomodan perfectamente a la lengua de sus contemporáneos; “encarnan” la palabra divina en categorías humanas. Y no ya sólo se sirven de términos humanos; aducen ideas, y piensan con categorías corrientes; también aquí es fuerza reconocer una “encarnación” de teorías; y el principio de sucesión histórica nos permite atisbar el ambiente de aquel tiempo. Los protestantes tal vez no puedan ir más allá: “encarnación” de términos y de teorías; los católicos no tienen inconveniente ninguno en ver encarnadas también las realidades subyacentes. La sucesión apostólica es para ellos un hecho, realizado como se realizan las cosas humanas, en aquel marco de sencillez y de humildad que tenía en su fase inicial esta gran planta que es hoy la Iglesia. Los católicos para llegar a esta conclusión, son lógicos, coherentes, con los datos de la historia. Los protestantes, no pueden oponerse a las conclusiones legítimas, sin tornar a los principios dogmáticos. Pero ¿es serio este proceso de apelación de la dogmática a la historia y de la historia a la dogmática apenas surgen las instancias de una polémica seria? La encarnación, estudiada en concreto tiene un mensaje decisivo para la contienda.

CONCLUSION

Una lectura atenta de la literatura polémica entre las varias confesiones, nos autoriza a denunciar una tensión siempre viva, pero en nuestros días renovada, en torno a la sucesión de los apóstoles.

1.º El debate, *universal* por su amplitud, puesto que afecta a todos los sectores de la cristiandad, acusa una *intensidad* máxima que no deja margen a la neutralidad o a la tregua.

2.º Su objeto es la sucesión apostólica; de la que se revisa *todo su contenido*: sentido del apostolado; concepto de sucesión; intersección mutua de sucesión y apostolado.

Se discute *en todos los campos*, con los datos que aportan principalmente los historiadores, los exégetas y la elaboración que de ellos establecen los teólogos dogmáticos.

Se modula la controversia en *todos los tonos*; poco importa que se abra el diálogo en franca polémica, o se disimule bajo la forma de conversación irénica; en la exposición en apariencia documental y en la comparación intencionada late siempre la lucha sorda entre dos posiciones irreconciliables.

3.º La actualidad es indefectible, por tratarse de un tema de siempre, ligado a lo más entrañable de la ecesiología comparada. Un haz de circunstancias ha hecho saltar el tema al primer plano de la polémica ecuménica. Y en la revisión remozada, parecen deslizarse acentos hasta hoy inéditos. De ahí que:

No podamos *inhibirnos*, puesto que nuestras posiciones están sujetas a revisión; y nos reclaman explicaciones, y hay peligro de que deformen con caricaturas nuestra postura.

No podamos *retrasarnos*, dejando a otros la iniciativa, y aceptando como bueno un planteo infeliz, si no claramente hostil a la meta, con obstáculos punto menos que insuperables.

No podemos *repetirnos* de manera rutinaria. Es la gran tentación del teólogo, por otra parte imperdonable, confundir la tradición con la inercia. En punto a sucesión apostólica es preciso saber captar las pulsaciones nuevas de las objeciones de hoy; y responderlas a tono. Hay en la tradición auténtica principios estupendos para una respuesta decisiva. Pero deja de serlo si descuidando las modulaciones de la polémica, el apologeta se ciñe a repetir de memoria fórmulas ligadas a otras circunstancias ya superadas que condicionaron el debate en el pasado.

Hoy se inscribe en terreno dogmático, en el ámbito de la *encarnación*. Fuerza es rescatar su concepto auténtico. En plano científico el problema que se plantea es de *sucesión apostólica*. Hemos acusado un doble desplazamiento que puede ser fatal: se la ataca o se la defiende

apelando al apostolado sucesivo; y de un problema real fundamentalmente *histórico*, se pasa a discusiones tangenciales de tipo *filosófico o filológico* que lo menos que hacen es enmascarar el problema y obstaculizar el acceso a la verdadera solución. Una revisión metodológica se impone como garantía de una mayor eficiencia en el debate ulterior.

La documentación manejada nos permitiría llevar mucho más lejos nuestras conclusiones sobre el diálogo interconfesional; empero el título de nuestro trabajo circunscribe en un marco estrecho nuestra tarea. Y no quisiéramos rebasarlo.

BERNARDINO MARINA, O. P.
Facultad Teológica de San Esteban de
Salamanca

LA APOSTOLICIDAD COMO PROPIEDAD Y NOTA
DE LA IGLESIA

SUMARIO

- I. La Iglesia, objeto de fe y de demostración racional.
- II. Demostración de la credibilidad de la Iglesia.
- III. La apostolicidad de la Iglesia:
 - A) La apostolicidad, propiedad esencial de la Iglesia.
 - B) La apostolicidad, nota de la verdadera Iglesia.

Conclusión.

ENTRE las diversas cuestiones estudiadas actualmente en la temática eclesiológica, ocupa un lugar destacado, al menos en el ambiente teológico-apologético, la cuestión de la Apostolicidad de la Iglesia. Sobre todo como criterio que garantice la verdad de la Iglesia de Cristo.

Nuestras Semanas de Teología no podían silenciar o pasar por alto estos temas, que tanta repercusión tienen en el extranjero. Sin los agobios e inquietudes de otros ambientes fuera de nuestras fronteras, creemos estar, por eso mismo, más capacitados para enfocar y resolver las cuestiones planteadas con más serenidad y más acierto.

El tema que nos ha sido señalado es muy concreto. Es previo a todas las cuestiones que han de ser estudiadas en trabajos posteriores, en cuanto que debemos establecer en él la noción de Apostolicidad, como propiedad y como nota aplicada a la Iglesia.

Advertimos ya de antemano que nuestro trabajo, deliberadamente y por muchas razones, va a limitarse a la exposición de la noción de Apostolicidad, como propiedad y como nota, tal como es propuesta ordinariamente por los tratadistas católicos. Prescindimos, por tanto, de concepto de Apostolicidad, propuesto por los que no piensan en católico.

I

LA IGLESIA DE CRISTO, TANTO EN SU REALIDAD INTIMA COMO EN SU CONSIDERACION CIENTIFICA, ES UN TODO MUY COMPLEJO

De ahí la dificultad, no solo para conocerla en toda su plenitud, sino también para designar el criterio o método que nos lleve a ese conocimiento.

“La Iglesia —dice el malogrado P. Poulpiquet— es un todo complejo, que bajo un aspecto es accesible al conocimiento racional, a una demostración apologética, mientras que bajo otro aspecto es objeto de fe sobrenatural. Este último aspecto incluye, a su vez, otros varios, como son la fe, pura y simple, en la Iglesia y la teología de la Iglesia” (1).

En principio esta distinción es admitida por todos, si bien, después, en la práctica, no es rara la confusión y mezcla de elementos puramente apologéticos, racionales, con elementos propios de la parte teológica.

“Es sabido —dice J. Bellamy— que este tratado de la Iglesia comprende dos partes muy distintas: una parte apologética, que se apoya sobre los hechos históricos concernientes a los orígenes de la Iglesia; y otra parte dogmática, que se apoya sobre los datos revelados propiamente dichos. Los argumentos que son la base de una y otra parte están tomados en general de los mismos documentos, a saber, de los libros del Nuevo Testamento y de los primeros escritos de la antigüedad cristiana; mas, en el primer caso, se utilizan esas obras a título puramente documentario e histórico, mientras que, en el segundo, se los emplea como escritos inspirados o tradicionales. La parte apologética tiene por fin demostrar cuál es, en concreto, la religión divina fundada por Jesucristo, y probar que, entre todas las diferentes sociedades religiosas que se atribuyen este honor, la Iglesia Católica, solamente, es la heredera auténtica de Cristo. —Muy distinto es el fin y el carácter de la parte dogmática. En ella se trata únicamente de estudiar la constitución de la Iglesia y de hacer este estudio a la luz de la revelación—. De esta forma, las dos grandes partes que componen el tratado *De Ecclesia* tienen un objeto y se apoyan igualmente sobre bases muy diferentes” (2).

Más claramente, si cabe, y con una precisión mayor, encontramos expuesta esta misma separación de aspectos en el tratado de la Iglesia, en la obra clásica de Dieckmann:

“Haec inquisitio —Ecclesiae nempe— secundum diversa objecta formalia, duobus modis fieri potest, dogmatica nimirum et historica. Illa est consideratio theologiae stricte dictae (dogmaticae); haec vero theologiae quae fundamentalis, minus apte etiam apologetica, vocatur. Utraque via pertinet ad theologiam eique inservit, alio tamen atque alio modo. Dogmatica enim inquisitio est

(1) A. DE POULPIQUET, *L'Eglise Catholique*, Paris, 1923, cap. I, pág. 1.

(2) J. BELLAMY, *La Theologie Catholique au XIX siècle*, Paris, 1904, páginas 227-228, cap. X.

pars theologiae constitutiva; historica autem ejus praeparatio atque praambulium, ejus fundamentum, quo facto, aedificium demum construi potest" (3).

En la práctica sin embargo, según antes advertimos, no se encuentra tan claramente esta doble consideración de la Iglesia, y es frecuente, incluso en autores relativamente modernos, cierta mezcla y confusión de elementos pertenecientes a ambas consideraciones, con el perjuicio consiguiente en cuanto a su valor metodológico y, también, demostrativo. "La línea de demarcación entre la apologética y la teología de la Iglesia no ha sido siempre respetada; se pasa constantemente, y sin advertirlo suficientemente al lector, de un terreno al otro" (4).

Prescindiendo, por el momento de estas contradicciones entre la teoría y la práctica, —que sin embargo constatamos—, podemos justamente deducir que la Iglesia puede ser considerada como objeto de demostración racional y, a la vez, como objeto de la teología y como objeto de fe. Como objeto de demostración racional, la Iglesia postula las pruebas racionales que demuestran su verdad, su credibilidad, su origen divino, su dependencia de Cristo. Pruebas históricas, principalmente, sacadas de los libros del Nuevo Testamento y de los escritos de los primeros cristianos, que nos llevan a la conclusión de la fundación de la Iglesia y de su organización por Cristo, así como de las prerrogativas concedidas a Ella por su Fundador.

Como objeto de fe, la Iglesia es uno más entre los dogmas, propuestos por el magisterio eclesiástico y contenido en el depósito revelado, para el que se nos pide un asentimiento de fe.

Como objeto de la teología, la Iglesia está sometida al poder de la razón "sub lumine revelationis divinae", para lograr asimilar y penetrar su naturaleza trascendente y misteriosa.

"Hay dos maneras de abordar la Iglesia —dice el P. Heris— con miras al estudio y conocimiento de la misma: por su lado exterior o por su lado más íntimo o propiamente divino. La primera manera es la del apologeta, que investiga y constata los hechos visibles para deducir conclusiones relacionadas con el carácter trascendente y misterioso de la Iglesia... La segunda manera de estudiar la Iglesia es la del teólogo: en ella se toma como punto de partida todo lo que la fe nos enseña sobre la naturaleza de la Iglesia, y se intenta adquirir una inteligencia tan completa como

(3) DIECKMANN, Hermanus, S. J.: *De Ecclesia, Friburgi Brisgoviae*, 1925, vol. I, pág. 1.

(4) POULPIQUET, op. cit., pág. 9.

sea posible de esa enseñanza. Este método es, esencialmente, una actitud del creyente que, respecto de los misterios, no se contenta con un simple asentimiento de fe, sino que se esfuerza en asimilarlos y penetrarlos en la medida permitida a la razón humana" (5).

Está, por tanto, sobradamente fundado el hablar de la Iglesia como objeto de fe y como objeto de demostración racional. O, en otras palabras, de la Teología y de la Apologética de la Iglesia. El término "ad quem" de cada una es distinto, como son formalmente distintos sus respectivos términos "a quo". La Apologética y la Teología de la Iglesia pueden, ciertamente, estudiar las mismas materias: infalibilidad, primado, poder de jurisdicción, etc..., pero los puntos de vista considerados en ellos permanecen formalmente diversos. Por eso, tanto el término "a quo" como el término "ad quem" son diversos también.

Ese término "ad quem" de la Teología de la Iglesia no puede ser otro que la fe en, o acerca de la Iglesia. El término "ad quem" de la Apologética de la Iglesia es la verdad de la misma Iglesia y, por consiguiente, su credibilidad racional.

Y es precisamente bajo este segundo aspecto, donde aparece lógica y necesaria la demostración católica como complemento de la demostración cristiana, a la que concreta e individualiza, al demostrar que la Iglesia Católica es la única continuadora legítima de la verdad de Cristo, la única Iglesia salida de las manos del Señor. Por eso, precisamente, es la única verdadera y, en consecuencia, racionalmente creíble en su magisterio religioso.

Todo lo que hasta aquí llevamos dicho está aparentemente un poco al margen del tema concreto señalado a nuestro trabajo. Es verdad que todo ello encajaría quizás mejor en un tema sobre los problemas metodológicos en torno al tratado "De Ecclesia". Sin embargo es indudable que era necesaria esa determinación precisa de la doble consideración de la Iglesia, para plantear debidamente la cuestión de la Apostolicidad de la Iglesia, como propiedad y como nota.

Pertenece esa cuestión de lleno a la Apologética de la Iglesia, y no a la Teología de la misma. Y, en consecuencia, la solución que haya de darse ha de ir revestida de los caracteres propios de la Apologética.

(5) HERIS, *L'Eglise du Christe*, Juvisy, 1930, pág. 2.

II

LA APOLOGETICA DE LA IGLESIA TIENE POR FIN —TERMINO “AD QUEM”— DEMOSTRAR LA CREDIBILIDAD RACIONAL DE LA IGLESIA CATOLICA

A ese término llega demostrando su verdad en relación con las demás iglesias cristianas, de las cuales se distingue a pesar de los elementos comunes existentes en todas ellas.

Y, para lograrlo, usa un doble proceso, *ascendente y descendente*, según que el término “a quo” sea uno u otro. “Dos métodos —dice el Padre Poulpiquet— pueden ser empleados en la exposición apologética de la Iglesia: el método *ascendente* y el método *descendente*. El primero consiste en estudiar la Iglesia tal como ella se presenta actualmente en el mundo, notando las principales señales de su trascendencia, constatando la ausencia de esas señales en las comuniones rivales, a la vez que estableciendo a través de la historia, la perpetuidad de esa trascendencia al correr del tiempo. El método descendente sigue un orden inverso: continúa la demostración cristiana. Y prueba, por tanto, que Cristo ha instituido una Iglesia, a la que ha dotado de ciertos privilegios y de ciertas propiedades, que solamente la Iglesia Católica Romana ha poseído y todavía posee” (6).

El proceso *ascendente* está formado por la vía o argumento *empírico*, llamado también de la *trascendencia*. *Empírico*, porque su punto de partida son ciertos hechos y sucesos históricos que pueden constatarse en la vida de la Iglesia, actualmente y a través de la historia; *trascendente* o de la *trascendencia*, porque, del análisis de esos hechos, concluye que su causa no es natural sino trascendente al orden físico y a los mismos hechos analizados.

El proceso *descendente* incluye dos argumentos o vías: el argumento histórico y el argumento de las notas. Ambos nos llevan a idéntica conclusión, que no es otra que la verdad y credibilidad de la Iglesia Católica. El punto de partida en ambos, aún cuando tiene un mismo entronque con Cristo, es, sin embargo, diverso. En efecto:

El argumento histórico, llamado también *via Primatus*, parte de Cristo e intenta establecer la identidad existente entre la obra querida por Cristo, tal como aparece delineada en el Evangelio y en los es-

(6) A. DE POULPIQUET, o. c., pág. 22.

critos apostólicos y subapostólicos, y la Iglesia Romana. Usa principalmente el método histórico en su desarrollo, a través del cual llega a establecer la institución del Primado sobre Pedro, hecha directamente por Cristo, con la jurisdicción sobre los otros apóstoles y sobre los obispos, sus sucesores. Primado, de hecho, anejo a la Iglesia Romana, en cuyo Pontífice se perpetúa la prerrogativa concedida un día por el Señor al Apóstol San Pedro, al confiarle el cuidado y la guarda de todo su rebaño.

El argumento de las notas, a su vez, parte igualmente de Cristo. Y supone ya, en el punto de partida, el hecho de la fundación de una Iglesia. Para determinar en concreto cuál es esa Iglesia entre todas las iglesias cristianas, se fija en ciertas señales o notas que Cristo dió y quiere para su Iglesia. Notas que, de hecho, sólo se dan en la Iglesia Católica Romana, siendo Ella la Iglesia verdadera de Cristo y, por consiguiente, racionalmente creíble en cuanto enseña. El esquema pues, en el que se resume todo el proceso de esta vía, puede expresarse en las siguientes proposiciones:

1.^a Cristo quiso —como se desprende de la lectura imparcial de los Evangelios—, que su Iglesia tuviese ciertas señales o signos distintivos, a saber: la unidad, la catolicidad, la apostolicidad y la santidad.

2.^a La Iglesia verdadera de Cristo, por tanto, será aquella que posee tales señales.

3.^a Ahora bien: entre todas las comunidades cristianas, solamente la Iglesia Católica Romana las posee.

4.^a Luego Ella solamente es la verdadera Iglesia de Cristo y, por consiguiente, racionalmente creíble.

Este razonamiento, en su conjunto, incluye dos cuestiones de carácter distinto: una de derecho, y otra de hecho.

La cuestión de derecho —“de jure”— recogida en las dos primeras proposiciones, enuncia que, por voluntad de Cristo, su Iglesia ha de tener esas señales o prerrogativas, en virtud de las cuales aparece como verdadera.

La cuestión de hecho —“de facto”—, que implica el problema difícil de la aplicación de esas señales, está enunciada en la proposición tercera. Y en Ella se afirma que esas señales queridas por Cristo para su Iglesia, de hecho, sólo se encuentran en la Iglesia Romana.

Y, lógicamente, la conclusión se impone: solamente la Iglesia Romana es la verdadera. Y, por tanto, racionalmente creíble.

* * *

Sintetizando, pues, cuanto llevamos expuesto sobre los argumentos clásicos en Apologética para demostrar la verdad y credibilidad de la Iglesia, podemos transcribir las palabras precisas del ilustre Padre Zapelena:

“de persona morali quae est Ecclesia dari potest et revera datur triplex imago. Primo, imago brevior referens regalem capitis figuram et majestatem. Hinc via Primatus, ejus schema protulit Ambrosius formula lapidaria: ubi Petrus ibi Ecclesia.

Datur dein imago plenior exhibens totam compaginem ecclesiasticam, triplici unitatis cingulo connexam et compactam, catholica diffusionem auctam et dilatatam, apostolico et hiererchico fulcro sustentata, decora venustate et sanctitate collucentem, in coetu Romano realizatam. Hinc via altera sic dicta notarum, ejus schema praeformaverunt apologetae catholici in controversia cum protestantibus, quam Pius IX sua auctoritate sancivit.

Datur demum imago Ecclesiae dinamica et quasi cinemática, quae Ecclesiam profert in actione et motu vitale positam. Hinc tertia via sic dicta empirica, seu transcendentiae, ejus schema expressit Concilium Vaticanum” (7).

De estos tres argumentos tradicionales para demostrar la credibilidad de la Iglesia, nos interesa de una manera especial el segundo, el argumento de las notas. Por una razón obvia: la problemática acerca de la apostolicidad cae de lleno, como parte integrante, dentro de los límites de este argumento.

Debemos, por eso, insistir aún algo más sobre dicho argumento, en cuanto que nos ha de servir para valorar la eficacia de la apostolicidad como nota de la verdadera Iglesia.

* * *

El argumento de las notas en favor de la verdad de la Iglesia fué propuesto, especialmente, por los primeros apologistas católicos contra el protestantismo. Esto no quiere decir que anteriormente no haya habido ciertas anticipaciones más o menos felices. Gustavo Thils afirma que la Edad Media, sin habernos dado una exposición sistemática del concepto y de la naturaleza de la Iglesia, nos ha dejado, sin embargo, al menos, cuatro obras que hacen presentir, cada una a su manera, el argumento moderno de las notas. Entre esas obras destaca la “Summa de Ecclesia” de Juan de Torquemada, de influencia indudable en los polemistas del siglo xvi. Torquemada no habla de *notas* sino de *condiciones*. Pero el nombre importa poco para la cosa en sí según nos

(7) T. ZAPELENA, S. J.: *De Ecclesia Christi*, Romae, 1946, pág. 5.

advierte Thils (8). Y Torquemada afirma que esas *condiciones y propiedades* —unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad— las posee la Iglesia Romana, con exclusión de todos los grupos heréticos y cismáticos.

A partir de la controversia protestante, la historia del argumento de las notas nos ofrece las vicisitudes por las que ha pasado dicho argumento. En general cabe afirmar que ha sido objeto de una aceptación entusiasta por parte de los apologistas católicos. Sólo a partir del siglo XIX es cuando ha empezado un análisis profundo y crítico del mismo, con el fin de ir eliminando todos aquellos elementos superfluos e ineficaces introducidos en su exposición a través de los siglos.

Este espíritu crítico respecto del argumento de las notas culminó en el Concilio Vaticano, donde no se hace mención de dicho argumento, mientras que, por el contrario, se recogen expresamente los otros dos. Omisión que parece insinuar la poca fuerza probativa del argumento de las notas en favor de la verdad de la Iglesia Católica.

Exponente principal —no único— de esta apreciación sobre el valor probativo de la vía de las notas, es el ya citado profesor Thils, quien, al final de su interesante monografía sobre este tema, afirma sin rodeos, sobre el argumento de las notas en general, que es *muy deficiente*. Afirmación hecha anteriormente al estudiar en particular cada una de las notas por separado.

En contestación a las afirmaciones de Thils, publicó el P. Zapelena un extenso estudio, con el fin de desvirtuar todas las dificultades propuestas por el profesor lovaniense al clásico argumento de las notas de la Iglesia.

Por nuestra parte creemos que, a pesar del interés y del calor puesto por el Profesor de la Gregoriana, en su defensa de dicho argumento, siguen en pie muchos de los reparos, propuestos por el profesor Thils.

III

LA APOSTOLICIDAD DE LA IGLESIA

El argumento de las notas, en razón del número de las mismas, se desdobra en cuatro partes, según que se use como fundamento del mismo la unidad, la santidad, la catolicidad, o la apostolicidad.

(8) G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'Apologetique Catholique depuis la Reforme*, París, 1937, pág. 15.

Prescindimos de la triple consideración primera para fijarnos únicamente en la Apostolicidad de la Iglesia. Es la que únicamente pertenece a nuestro tema y la que ha de constituir su punto central.

¿QUÉ ES LA APOSTOLICIDAD?

1.º *En general*, la Apostolicidad es una propiedad, en virtud de la cual, algo —una práctica, una doctrina, una institución, una iglesia— está ligada de alguna manera con los Apóstoles.

“Una doctrina —dice Bainvel— es apostólica, si se remonta a los Apóstoles. Una Iglesia es apostólica, si está unida a los Apóstoles. Poco importa —desde el punto de vista exclusivo de la Apostolicidad— que los Apóstoles hayan sido o no los primeros en predicar esa doctrina, en introducir esa práctica; poco importa que ellos hayan obrado en su propio nombre y que ellos hayan sido verdaderamente *institutores*, o que ellos hayan sido los simples legados de Cristo mismo, sus ministros, los ejecutores de su voluntad” (9).

Así entendida la Apostolicidad, aparece claro que no excluye la evolución y el desarrollo de lo que se llama y es apostólico. Y, aplicada esta noción genérica a la Iglesia, hay que admitir igualmente que su apostolicidad no excluye el desarrollo de la misma.

“La Iglesia, como toda sociedad viviente —nos advierte el mismo Bainvel en loc. cit.—, ha tenido su formación lenta y sucesiva hasta su plena floración, y, una vez florecida, llegada a la plenitud, continúa viviendo, desarrollándose, sin envejecer sin embargo, y sin sufrir revoluciones, como ocurre en las demás sociedades.”

2.º Realmente, esencialmente, ¿qué es la apostolicidad de la Iglesia?

Para poder obtener un concepto exacto de la apostolicidad de la Iglesia, adelantamos que es preciso tener en cuenta la doble consideración de la apostolicidad como propiedad y como nota. Ambas consideraciones tienen algo de común y algo propio que las diferencia.

En la elaboración doctrinal de esta distinción entre la apostolicidad como propiedad y como nota, habría que señalar las mismas etapas que se encuentran en la elaboración del argumento de las notas en general. A esa distinción no se ha llegado sino después de cierto tiempo y de ciertos esfuerzos doctrinales.

Actualmente, en la apologética contemporánea, las nociones de *nota* de la verdadera Iglesia, de *signos* de credibilidad de la religión cris-

(9) Cfr., “Dict. de Théol. Catholique.” *Apostolicité*, t. I, col. 1618.

tiana, y de *propiedad* de la Iglesia, son conceptos netamente diferenciados. Sin embargo ha sido preciso mucho tiempo de confusión y de polémica, principalmente, hasta llegar a ese esclarecimiento. El proceso seguido en esta diferenciación ha sido señalado por Thils con estas palabras:

“La noción de nota, cualidad sensible que permite discernir la Iglesia Verdadera, aparece ya en el siglo xvi; se la aplican sin embargo indistintamente los nombres de *nota*, *signo* y *propiedad*. En el siglo xvii, la introducción de la apologética en dos fases distintas, que propone a los incrédulos el tratado *De vera religione* antes de abordar el tratado *De Ecclesia* destinado especialmente a los herejes, obliga a los autores a separar, ideológica y verbalmente, la *nota* propiamente dicha del *signo*, es decir de lo que hace creíble la religión cristiana. La determinación más rigurosa de la noción de *nota* les conduce, por otra parte, a precisar en último término la noción de *propiedades*, es decir, las cualidades de la Iglesia que no permiten, propiamente hablando, distinguirla de las confesiones no-romanas” (10).

Según esto, cabe distinguir, en conformidad con la terminología técnica actual, fijada ya a fines del siglo xviii, estos tres conceptos afines: signos de credibilidad, propiedad y nota.

Ciféndonos a los dos conceptos últimos, vemos ya la diferenciación que entre ambos existe: la propiedad es algo intrínseco a la Iglesia, necesariamente unido a Ella, pero sin que obligadamente tenga que ser algo externo, en virtud de lo cual sea posible discernir la verdadera Iglesia. La nota, por el contrario, implica en su misma noción una finalidad probativa y exige manifestación externa. Dice orden directo a la credibilidad de la Iglesia, entendida en un sentido amplio, como equivalente a cognoscibilidad o verdad.

Y esto supuesto, podemos ya intentar precisar el concepto de apostolicidad, bien se la considere como propiedad, bien como nota de la Iglesia.

A) *La Apostolicidad, propiedad esencial de la Iglesia*

La proposición, así enunciada, es artículo de fe divina y católica. En el esquema reformado *De Ecclesia*, propuesto en el Concilio Vaticano, en el can. 16, se lee así: “Si quis negaverit solam Ecclesiam Romanam Veram esse Christi Ecclesiam, Unam, Sanctam, Catholicam et Apostolicam anathema sit” (Ms., 53, 317).

(10) Op. cit., pág. 1.

Y anteriormente, en los símbolos de la fe, está incluida la apostolicidad como una de las propiedades necesarias y esenciales de la Iglesia de Cristo.

Al afirmar que la apostolicidad es una propiedad de la verdadera Iglesia de Cristo, es obvio que hemos de entender el concepto de propiedad en un sentido analógico. Propiamente, la propiedad se dice del ser físico natural. La Iglesia pertenece al orden social y moral, y en este sentido hay que entenderlo, cuando se habla de las propiedades de la Iglesia.

De todas formas, al afirmar que la apostolicidad es propiedad esencial de la Iglesia, afirmamos que es algo necesariamente conexo con Ella, cuyo conocimiento facilitará y ampliará el conocimiento de la misma naturaleza y esencia de la Iglesia.

“Las propiedades de la Iglesia —dice Poulpiquet—, desempeñan un papel análogo al que desempeñan las propiedades del hombre con relación a la diferencia específica. Gracias a ellas, la esencia de la Iglesia va a pasar de la idea clara a la idea distinta. Sin entrar en las explicaciones reservadas a la teología, las propiedades de la Iglesia ponen en claro la razón de ser de sus privilegios trascendentes, manifiestan su necesidad social, precisan y completan la noción primitiva elaborada en la vía histórica” (11).

Esta necesidad afirmada entre la propiedad y la esencia, absoluta y metafísica en el ser natural y físico, reviste caracteres especiales al referirla a las propiedades de la Iglesia. No es absoluta, metafísica, sino más bien hipotética, dependiente de la voluntad libre de Cristo, Fundador de la Iglesia.

Si la Iglesia de Cristo es necesariamente apostólica, esto se debe exclusivamente a la voluntad del Señor que determinó que su Iglesia poseyera esa propiedad. Pudo haber querido otra cosa para su Iglesia, aunque, de hecho, no la quiso. Por eso, precisamente, es necesariamente apostólica.

* * *

Apologéticamente, la apostolicidad, como propiedad esencial y necesaria de la Iglesia de Cristo, es ciertísima, basta con acudir a las fuentes, en actitud imparcial, sin prejuicios, para convencerse.

En efecto, los Evangelios nos dicen que

“Jesús ha fundado una Iglesia y la ha fundado sobre los Apóstoles. Los mismos textos prueban lo uno y lo otro. Pedro y los

(11) Op. cit., pág. 34.

Apóstoles tendrán todo el poder de atar y desatar. Pedro y los Apóstoles deberán apacentar el único rebaño en el que Cristo quiere reunir a todas sus ovejas. El les envía como su Padre le ha enviado a El, les da la misión de continuar en su nombre la obra que El ha venido a hacer, de construir el edificio del que El ha trazado el plan y puesto las primeras piedras. Que ellos enseñan lo que El mismo les ha enseñado y el Espíritu Santo les hará comprender; quien no les creyere, no se salvará; quien no les obedezca, será arrojado de la sociedad. Que ellos bauticen, que ellos perdonen los pecados, que ellos renueven el rito divino de la Eucaristía; brevemente, que sean, al mismo tiempo, los predicadores de la palabra y los administradores de los sacramentos. Que gobiernen, en fin, esta Iglesia, que ellos deben reunir por su palabra y santificar por los sacramentos. Jesús está con ellos hasta la consumación de los siglos, su Espíritu les asistirá, y jamás el infierno prevalecerá contra el Reino de Cristo."

"Los Hechos y las Epístolas nos muestran a los Apóstoles en la obra; la sociedad que ellos fundan tiene una doctrina, medios determinados de santificación, una constitución y una autoridad. Desde entonces, les vemos creando obispos, eligiendo los sucesores para la misma obra de enseñanza, de santificación y de gobierno. Los escritos de los Padres Apostólicos muestran en acto lo que los Apóstoles han hecho, y dan, al mismo tiempo, la enseñanza apostólica y la teoría de la catolicidad. Es, por consiguiente, admitido que los Apóstoles son los jefes de la Iglesia, y que los obispos, establecidos por ellos, deben sucederles en el mismo poder; que ellos predicen, no sus ideas propias, sino lo que han aprendido de Cristo y del Espíritu Santo, y que sus sucesores deben enseñar y transmitir fielmente la doctrina recibida, nada más ni nada menos" (12).

Así resume Bainvel la prueba apologética de la nota de apostolicidad de la Iglesia de Jesús. Prueba clarísima que permite concluir, sin vacilaciones, la necesidad de la apostolicidad como propiedad esencial de la verdadera Iglesia.

Penetrando un poco en el contenido de esta propiedad, tal como se desprende de la prueba de la misma, es común distinguir con la totalidad de los escritores católicos, una triple apostolicidad, a saber: de *origen*, de *doctrina* y de *sucesión* o *ministerio*.

Analizándolas por separado, vemos que la apostolicidad de *origen* es la propiedad según la cual, la Iglesia actual es *idéntica*, no solo con identidad *específica* sino también *individual*, a la Iglesia que Cristo fundó sobre los Apóstoles. Hay que entender, sin embargo, para

(12) Cfr., DTC., *Apostolicité*, t. I, col. 1618 y ss.

evitar caer en extremismos, de una manera correcta esta *identidad*, exigida por la apostolicidad de *origen*. La identidad no ha de ser tal, según advertimos antes, que excluya todo desarrollo o mutación. Basta con que se salven los elementos esenciales puestos por Cristo. Y, por lo mismo, son plenamente compatibles con esta identidad los cambios realizados en la Iglesia y las innovaciones introducidas, a las que se ha visto obligada para acomodarse a todos los tiempos y a todas las personas. No hay que olvidar que la Iglesia, como organismo vivo, está sujeta a la ley del progreso, del desarrollo, permaneciendo, sin embargo, *esencial y substancialmente* idéntica a la Iglesia fundada por Cristo sobre los Apóstoles. Entre esos elementos esenciales, cuya permanencia exige la identidad *individual* postulada en la apostolicidad de *origen*, habría que colocar los sacramentos, el sacrificio, la organización jerárquica, la estructura social que Cristo dió a su Iglesia y que deben conservarse idénticos en la Iglesia actual, para que pueda llamarse apostólica con apostolicidad de origen.

La *apostolicidad de doctrina* exige que la Iglesia actual enseñe y profese la misma doctrina que Cristo dió a los Apóstoles, y que ellos predicaron y enseñaron a las gentes. Igualmente hay que advertir que esta identidad de doctrina debe ser rectamente entendida. Permite, desde luego, el progreso dogmático, siempre que se entienda en un sentido ortodoxo, es decir “in eodem sensu et in eadem sententia”.

La *apostolicidad de sucesión*, llamada también a veces la *apostolicidad de ministerio*, es la propiedad, según la cual, la Iglesia presente ha sido y es gobernada por pastores, que suceden a los Apóstoles en ese mismo régimen y gobierno.

Suele distinguirse una doble apostolicidad de sucesión: apostolicidad de sucesión material —importa el mero hecho una sucesión ininterrumpida—; y apostolicidad de sucesión formal, que supone algo más: por encima del hecho de una sucesión ininterrumpida de pastores, exige que se trate de una sucesión legítima propiamente dicha.

Podemos, por consiguiente, señalar como condiciones esenciales de la apostolicidad de sucesión las dos que van implícitamente afirmadas anteriormente: a) la *continuidad ininterrumpida* de pastores; y b) la *legitimidad* de una sucesión continua o, en otras palabras, la *misión legítima*. Cualquiera de las dos condiciones que falte será suficiente para que una iglesia deje de poseer esta apostolicidad de sucesión. En sentido pleno, por tanto, la apostolicidad de sucesión formal exige continuidad ininterrumpida y, sobre todo, misión legítima, en virtud de la cual, se obtiene la jurisdicción legítima y el magisterio auténtico.

[15]

“Plena proprie dicta, formalis successio tunc demum habebitur, quando successor adjunxerit jurisdictionem legitimam, i. e. ab Apostolis ipsis ex lege acquisitam. Haec lex vero in eo est, ut successor missionem sive ministerium habeat non solum in societate, sed etiam ab eadem societate, modo eo quo a Christo in Apostolis provisum est” (13).

La razón de ser de esta doble exigencia para que se dé verdadera apostolicidad de sucesión, hay que buscarla en la división y naturaleza de la potestad eclesiástica y en el diverso modo de ser conferida.

“Advertas —dice el P. Zapelena— Christum instituisse in Collegio Apostolico sacrum ministerium, magisterium et imperium, quam triplicem potestatem continuatam voluit usque ad consummationem saeculorum. Potestas porro ordinis transmittitur *sacramentaliter*, i. e. ritu sacro ordinationis. Potestas vero jurisdictionis et magisterii transmittitur per legitimam *missionem*. Sane missio legitima non nisi in vera Christi Ecclesia dari potest: consecratio vero valida dari potest extra Ecclesiam veram, puta, si fiat ab episcopo, qui legitime olim in Ecclesia ordinatus, sive per haeresim notoriam sive per schisma ab ea se separaverit” (14).

Todo el problema de la apostolicidad de una iglesia se apoya, por así decirlo, en el hecho de la legitimidad de la sucesión ininterrumpida de pastores.

Reviste, por tanto, capital importancia la determinación de los criterios para discernir esa legitimidad. Y en ello debemos detenernos un poco más, si no queremos dejar incompleta esta sucinta exposición de la apostolicidad como propiedad de la Iglesia.

Recordamos una vez más que nuestro trabajo se limita a la doctrina católica sobre la apostolicidad. Y, en consecuencia, silenciaremos todos los criterios para discernir la legitimidad de la sucesión propuesta por los adversarios.

Ciñéndonos, pues, a la doctrina común entre los tratadistas católicos, cabe plantear el problema de los criterios para la legitimidad de la sucesión apostólica bajo dos puntos de visto distintos.

a) En la hipótesis o suposición del Primado de Pedro y del Pontífice Romano.

b) Prescindiendo de esa hipótesis o suposición.

En el primer caso, el criterio es claro. La misión será legítima, si se obtiene en comunión con el Romano Pontífice, con la Cátedra de

(13) Aemil. DORSCH, *De Ecclesia Christi*, Oeniponte, 1928, pág. 603.

(14) Op. cit., pág. 413.

Pedro, de la que se deriva todo poder en la Iglesia. En efecto, el ministerio requerido en la Iglesia para que se dé verdadera apostolicidad de sucesión ha de ser tal como salió de las manos de Cristo. Y Cristo instituyó el ministerio apostólico ordinario "per modum collegii", bajo la dirección suprema de Pedro. Por tanto, concluye el P. Dorsch,

"Ubi haec collegialis cohaesio et submissio sub uno Petro non habetur, formalis ministerii apostolicitas esse non potest. Haec apostolicitas formalis igitur certe deficit, eo quod episcopus aliquis non manet in unione fidei vel communionis cum Petri successore, qui, jure divino, supremum totius Ecclesiae omnisque ecclesiasticae potestatis fons et radix est" (15).

Esta unión con el Romano Pontífice, con la Cátedra de Pedro, ha sido considerada como criterio primario, favorecido con la aceptación casi unánime de los antiguos —recuérdese las palabras de San Ireneo—, si bien trascendiendo el campo propio del argumento de las notas y re-inciendiendo en el argumento histórico.

En la hipótesis contraria, es decir, abstracción hecha del Primado de Pedro, hay que buscar otro criterio para discernir la legitimidad de una misión. En este caso el término de referencia ha de ser *la unidad católica*, que Cristo quiso como propiedad perenne de la Iglesia. Es decir, el término de referencia ha de ser, no la persona del sucesor de Pedro en cuanto Jefe Supremo de la Iglesia, sino todo el cuerpo social cristiano en cuanto uno y universal. Será ilegítima, por tanto, aquella misión que se reciba fuera de la *unidad católica* de la Iglesia. Ahora bien: esta *unidad católica* de la Iglesia queda rota en dos ocasiones o circunstancias: por el cisma o por la herejía, que establecen la ruptura con la obra auténtica de Jesucristo. Por el cisma se rompe la unidad social; por la herejía, la unidad de fe y de comunión.

A estos dos criterios, por tanto, habrá que acudir si se quiere establecer, en definitiva, la legitimidad de la misión. Y de ellos depende el que la apostolicidad de sucesión sea, en sentido pleno, formal. Solamente en conformidad con cualquiera de estos criterios, en una u otra hipótesis, convendrá la apostolicidad como propiedad esencial a una Iglesia determinada.

Antes de dar por terminada esta exposición de la apostolicidad, como propiedad de la Iglesia, será conveniente indicar, aunque sea brevemente, la relación existente entre la apostolicidad de origen, la de doctrina y la de sucesión. Nos servirá para determinar después en qué sentido puede hablarse y hay que entender la apostolicidad como

(15) Op. cit., pág. 609.

nota de la Iglesia. Comparando esta triple apostolicidad entre sí —según advertimos— vemos que la que realiza de una manera plena la propiedad de apostolicidad es la de sucesión o de ministerio. Este ministerio, por voluntad de Cristo, es triple: de orden, de magisterio y de jurisdicción o gobierno.

De ahí que esta apostolicidad de gobierno o régimen incluye “*formaliter* —son palabras del P. Zapelena— *ipsam potestatem sacram, quae ex culmine Sanctae et individuae Trinitatis descendit in Christum, et inde defluit ad apostolos eorumque legitimos successores; et haec apostolicitas infert consequenter duas alias apostolicitates*” (16).

B) *La apostolicidad, nota de la verdadera Iglesia*

La apostolicidad es propiedad esencial, necesaria por tanto, de la verdadera Iglesia. Lo hemos probado y analizado anteriormente. Pero ¿es también *nota* de la verdadera Iglesia? Sirve, por tanto, para demostrar la verdad de una iglesia? ¿Es criterio eficaz para distinguir la verdadera Iglesia de Cristo de las iglesias, que no lo son?

He aquí unos cuantos interrogantes a los que es preciso contestar, si se quiere dar una respuesta satisfactoria al problema de la apostolicidad como nota de la verdadera Iglesia.

* * *

1) La afirmación de que la apostolicidad es *nota* de la verdadera Iglesia, es casi unánime. Es doctrina común entre los tratadistas. “*Doctrina certa in theologia, Doctrina Catholica, ex decreto Apostolicae Sedis ad episcopos Angliae*” (Dz. 1686), afirma el P. Salaverry (17).

Las palabras de Pío IX, a que se alude anteriormente, dicen textualmente:

“*Vera Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur; et quaelibet ex hisce notis ita cum aliis cohaeret, ut ab eis nequeat sejungi; hinc fit, ut quae vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et apostolicae sucessionis prerogativa debeat effulgere*” (Dz., 1686).

2) La apostolicidad, pues, ciertamente es nota de la Iglesia verdadera.

(16) Op. cit., pág. 414.

(17) J. SALAVERRY, S. J.: *Sac. Theol. Summa*, B. A. C., t. I, pág. 882.

¿Pero lo es en toda su amplitud, en cuanto que incluye la apostolicidad de origen, de doctrina y de sucesión, o solamente en alguna de esas modalidades?

La respuesta de los eclesiólogos es también suficientemente clara, al menos si nos referimos a la época actual: sólo la apostolicidad de sucesión formal es verdadera nota de la Iglesia. Así, por ejemplo, el Padre De la Brière enseña:

“La Apostolicidad, como nota de la Iglesia, puede definirse en los términos siguientes: “sucesión continua de los Apóstoles en el gobierno de la Iglesia” (18).

Y, anteriormente, Bainvel nos había dicho lo mismo:

“La Apostolicidad, mirada en cuanto *sucesión de pastores legítimos* es una *nota distintiva de la verdadera Iglesia*; Y ella implica, con el origen apostólico, la apostolicidad de la doctrina” (19).

3) Gustavo Thils, en la obra ya citada varias veces, expone el desarrollo habido en la exposición de esta nota desde los días de la Reforma hasta hoy. Exposición detallada, llena de interés, en la que se ve cómo se va eliminando la apostolicidad de origen y de doctrina como elementos constitutivos de la nota, para permanecer como único elemento fundamental la apostolicidad de sucesión, o concretamente, la existencia de una sucesión visible e ininterrumpida de pastores legítimos.

Y la misma causa que ha provocado esta eliminación de elementos ineficaces en la constitución de la nota de apostolicidad, ha llevado a los apologetas y teólogos católicos a identificar la apostolicidad de sucesión de pastores —en cuanto *nota*— con la sucesión romana e incluso con el papado actual (20).

4) Admitido todo esto como cierto, creemos, sin embargo, necesario un análisis más detallado, que corrobore y justifique estas afirmaciones de los teólogos.

En primer lugar, hay que precisar el concepto de nota de la Iglesia, a la vez que las condiciones exigidas por su misma naturaleza.

Anteriormente dijimos que *nota y propiedad*, tanto genérica como específicamente consideradas, son conceptos afines, pero distintos.

(18) Cfr. Dict. Apolog., t. I, col. 1278.

(19) Cfr. DTC. *Apostolicité*, t. I, col. 1618 y ss.

(20) Op. cit., pág. 284.

Aplicada a la Iglesia, la nota suele definirse: "Proprietas Ecclesiae, in rerum factis extrinsecus elucens, atque ex institutione et promissione Christi veritatem Ecclesiae manifestans" (21).

Elementos esenciales de la nota de la Iglesia son, por tanto, según se desprende de esta definición, los siguientes: es propiedad de la Iglesia, visible y externa, destinada a probar la verdad de la Iglesia en cuanto prometida y dada por Cristo a su Iglesia.

La simple enumeración de estos elementos constitutivos de la nota nos da fundamento para distinguirla de la pura propiedad. En efecto: la nota es propiedad de la Iglesia; por tanto, algo intrínseco, connexo necesariamente con la esencia de la Iglesia. Pero es a la vez algo más, siendo eso lo que las diferencia.

La propiedad, por su concepto, pertenece al *orden ontológico*, como algo que sigue necesariamente a la esencia. La nota pertenece, *además*, al *orden del conocimiento*, en cuanto que se ordena por su misma naturaleza a manifestar, a notificar, a dar a conocer una cosa, concretamente la Iglesia. Y esta función manifestativa es lo que hace que la nota, por su misma naturaleza, tenga que ser algo visible, externo.

Así, pues, hacemos nuestras las palabras con que el P. Dorsch termina esta comparación entre nota y propiedad:

"Pro nota plus requirimus quam pro proprietate, crescit comprehensio in definitione notae; ejusdem igitur extensio fit minor, i. e., non omnis proprietas nota esse debet" (22). Y, un poco antes, expone todavía más claramente esta misma distinción entre nota y propiedad: "Nota est quidem et ipsa proprietas rei necessario ideoque semper inhaerens; addit tamen quod sit notior quam res cognoscenda, ideoque conspicua et quodammodo visibilis. — Addit igitur conceptus notae ad conceptum proprietatis novam determinationem; comprehensio in notae conceptu major fit; ideoque extensio fit minor. Unde accidit, ut omnis quidem nota sit proprietas, non tamen vice versa omnis proprietas statim munere notae fungatur vel fungi possit" (23).

5) Establecido este concepto de nota de la Iglesia, podemos enumerar ya las condiciones que debe poseer. Condiciones exigidas por la función o finalidad demostrativa que incluye en su mismo concepto.

La nota ha de ser, en primer lugar, más conocida que la cosa que ha de notificar: "debet esse notior quam ipsa res cognoscenda". Y se

(21) SCHULTES: *De Ecclesia Christi*, París, 1925, pág. 159.

(22) Aemil. DORSCH: o. c., pág. 639.

(23) *Ibid.* pág. 631.

comprende fácilmente la razón de ser de esta condición. De lo contrario, fallaría en su primera y esencial finalidad.

Ha de ser, en segundo lugar, *fácil, obvia*. Por idéntica razón. Facilidad que ha de entenderse, no sólo con relación a los doctos, sino también, "servata proportione", a los menos doctos. Todos tienen la obligación de pertenecer a la verdadera Iglesia y su conocimiento, por medio de las notas, debe estar al alcance de todos. Las notas que sólo sirven para los instruídos, no son notas *simpliciter* sino *sec. quid* (24).

* * *

La aplicación de este concepto de nota a la apostolicidad, no es difícil, si tenemos en cuenta cuanto llevamos dicho. Las dificultades nacen, a nuestro juicio, de querer ver realizado el concepto de nota en la apostolicidad integralmente considerada.

No faltan quienes conceden el carácter de nota a la apostolicidad de origen y a la de doctrina. Creemos, sin embargo, que tal actitud es equivocada y llena de dificultades al plantear la cuestión del hecho de las notas, es decir, al intentar demostrar que la nota de apostolicidad se da únicamente en la Iglesia Romana.

Es de justicia señalar que la mayoría de los eclesiólogos precisan bien la cuestión, concediendo el carácter de nota verdadera únicamente a la apostolicidad de sucesión formal. Oigamos lo que dice el Padre De la Brière :

"No hablamos por tanto, mas que de una *apostolicidad de sucesión*, y no de una *apostolicidad de doctrina*. En efecto, la apostolicidad de doctrina no es un hecho más aparente, más fácilmente reconocible que la verdad misma de la Iglesia. Y, por tanto, no será una *nota* de la Iglesia.

Hablando de una *apostolicidad de sucesión*, no consideramos la sucesión en el *poder de orden*, sino únicamente en el *gobierno de la Iglesia*.

La existencia o validez del *poder de orden*, de sacerdocio, es, en efecto, esencialmente algo misterioso, invisible. La *sucesión en el poder de orden*, no es, por tanto, un signo exterior, una señal distintiva, una *nota* de la verdadera Iglesia.

Mas, por el contrario la apostolicidad de sucesión en el gobierno de la Iglesia posee todas las condiciones requeridas para ser una nota apta para discernir la verdadera Iglesia de Cristo" (25).

(24) *Ibíd.* pág. 631.

(25) "Diet. Apolog. de la foi Catholic." *Eglise*, t. I, col. 1273 y ss.

Idéntico es el parecer de Bainvel, para no citar más que a estos dos teólogos. Dice así, hablando de la apostolicidad como nota distintiva de la verdadera Iglesia:

“Se trata aquí de la sucesión de pastores o de la identidad de gobierno. La identidad de la doctrina no sería, por sí sola, una nota suficiente y exclusiva. Si una sociedad enseña una doctrina contraria a la de Cristo y de los Apóstoles, ya está juzgada. Mas de que la doctrina sea o parezca ser verdaderamente apostólica, no se puede concluir nada. —Ocurre distintamente con la sucesión legítima de los pastores. Con ella, hay *continuidad*; sin ella, no; con ella, sin más, se está seguro, sin otro examen, de la verdadera doctrina, porque es al cuerpo de pastores al que ha sido confiado el depósito y al que ha sido prometido el Espíritu Santo para guardarlo y transmitirlo. —Sin esta sucesión legítima no hay misión para enseñar, ni autoridad por consiguiente; más aún, no hay garantía divina. —Sin sucesión apostólica, la jerarquía no es la que Cristo ha instituido: es una obra humana, porque el poder de orden no implica, en sí, el poder de jurisdicción; éste está ligado a la misión, a la sucesión legítima. No basta sentirse ligado a Cristo, ni incluso poseer los sacramentos. Se es de los suyos, se es de su Iglesia, cuando se obedece a los pastores establecidos por El, enviados por El. —Es por consiguiente para una Iglesia, cuestión capital la de la sucesión legítima” (26).

Por idénticas razones, en el fondo, queda excluido del papel o función de nota, la apostolicidad de origen. Ciertamente las condiciones de la nota no se verifican en ella.

¿Pero se verifican en la apostolicidad de sucesión formal, de tal forma que pueda ésta decirse, en sentido pleno, que es nota distintiva de la verdadera Iglesia?

a) En primer lugar, es indudable que la sucesión continua después de los Apóstoles en el gobierno de la Iglesia, es una propiedad esencial de la Iglesia de Cristo.

“En efecto —sigue diciendo De la Brière—, habiendo instituido Jesucristo una jerarquía permanente para gobernar su Iglesia, habiendo organizado el poder pastoral de los Apóstoles como transmisible por vía de sucesión perpetua, la verdadera Iglesia no puede existir sin estar sometida a los *sucesores de los Apóstoles*. Elemento indispensable, *esencial*, por voluntad históricamente conocida del Salvador” (27).

(26) DTC, I. c.

(27) Ibid. I. c.

b) También es indudable que la sucesión continua en el gobierno de la Iglesia, es perfectamente *visible*.

“La continuidad de sucesión es, por su misma naturaleza, un hecho exterior, aparente, verificable por la experiencia o por la historia. Se puede constatar el hecho de la sucesión apostólica en la Iglesia exactamente como se constata la *sucesión jerárquica en toda sociedad humana*, como se constata la existencia continua de tal régimen político o jurídico, en cualquier país, después de tal época” (28).

Tenemos, por tanto, que en cuanto propiedad esencial y en cuanto visible, la apostolicidad de sucesión reúne las cualidades o condiciones exigidas para ser una verdadera *nota* de la Iglesia de Cristo.

c) Pero esto no es todo. La apostolicidad de sucesión formal —según dijimos— incluye, además de la continuidad sucesoral, la misión legítima, la legitimidad de esa sucesión.

Bajo este aspecto, en cuanto a este carácter de legitimidad, ¿reúne la apostolicidad de sucesión formal las condiciones de la nota?

Nuestra respuesta ha de ser igualmente afirmativa. Esa legitimidad de sucesión sólo puede ser anulada por el *cisma* o por la *herejía*:

“es decir, por la ruptura declarada de la obra auténtica de Cristo. Después de semejante ruptura, en efecto, es evidente que no puede haber transmisión regular, válida, *legítima*, de la autoridad de gobierno del poder pastoral de los Apóstoles, puesto que, por hipótesis, se está notoriamente excluido, separado, de la jerarquía apostólica; se ha cesado de ser un verdadero pastor de la Iglesia, para convertirse en rebelde a la Iglesia de Cristo” (29).

La prueba exterior de esta legitimidad, en donde ha de encontrarse verificada la otra condición de la nota —la *visibilidad*— hay que buscarla en otra parte. A saber: cuando la sucesión continua se verifica dentro de la *unidad visible* y de la *catolicidad visible*, o, si se quiere, en *comunidad visible* con el Romano Pontífice.

“Estos caracteres —*continúa De la Brière*— permitirán excluir prácticamente toda hipótesis de cisma, de ruptura, de herejía. Ellos garantizan así la validez, la legitimidad de la sucesión apostólica en el gobierno de tal Iglesia cristiana.”

(28) *Ibíd.* l. c.

(29) *Ibíd.* l. c.

IV

CONCLUSION

Llegamos al término de nuestra exposición. Y la conclusión que parece desprenderse de todo cuanto llevamos dicho es muy clara: La apostolicidad de sucesión formal es verdadera nota de la Iglesia de Cristo.

Si es verdadera nota, como afirmamos, ¿en qué sentido es positiva o sólo negativa?

“Es fácil constatar —dice Thils— que esta nota en tanto es positiva en cuanto que implica elementos que le son extrínsecos en principio” (30).

O, en otras palabras: la nota de apostolicidad, tomada en toda su amplitud, en cuanto incluye la *unidad y catolicidad visibles*, como criterios de la legitimidad sucesoral, es nota positiva. En cuanto distinta y separada de la *unidad y catolicidad*, no tendrá más que un valor negativo y de exclusión, puesto que no posee, en sí misma, la prueba de la legitimidad de la sucesión.

La fuerza probativa por tanto de la apostolicidad como nota, le viene, más bien, de las otras dos notas —unidad y catolicidad— o, si se quiere, de la unión con el Papado, que es el que garantiza a la nota de apostolicidad un valor probativo decisivo.

(30) G. THILS: o. c. pág. 248 y ss.

JOAQUIN SALAVERRI, S. J.

Catedrático de Eclesiología en la Uni-
versidad Pontificia de Comillas

EL CONCEPTO DE SUCESION APOSTOLICA EN EL
PENSAMIENTO CATOLICO Y EN LAS TEORIAS
DEL PROTESTANTISMO

SUMARIO

Introducción: Planteamiento del problema.

- I. Fases históricas de la posición no católica.
 - II. La sucesión apostólica en el N. T.
 - A) En los Evangelios.
 - B) En la idea de Ministro.
 - III. Enseñanzas de San Agustín y Santo Tomás.
 - VI. La sucesión de los Apóstoles según el Magisterio auténtico.
- Conclusión.

INTRODUCCION

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

LA variedad notable del pensamiento protestante sobre la doctrina de *la sucesión apostólica* es bien conocida por los trabajos principalmente de Linton, Braun y Javierre (1). Las numerosas críticas de católicos y protestantes, dedicadas al reciente libro de Oscar Cullmann sobre San Pedro, han dado al tema de la sucesión de los Apóstoles una actualidad insospechada (2).

1. *Las teorías protestantes* sobre la materia, si no las hemos entendido mal, giran todas en torno al aspecto *histórico-jurídico* de la sucesión apostólica *de derecho divino*, y a su posible demostración con testimonios de la Escritura y de la antigüedad cristiana anterior a San Ireneo. Unos niegan el hecho histórico-jurídico de la sucesión en su mismo origen, al sostener que los Apóstoles y Pedro no recibieron de Cristo una potestad jurídica. Tales fueron, por ejemplo, Luther, Har-

(1) O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932). F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (1943). A. M. JAVIERRE, *Sucesión Apóstolica. Ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto*: Salesian 16 (1954) 77-108; 18 (1956) 89-127.

(2) O. CULLMANN, *Saint Pierre Disciple-Apôtre-Martyr* (1952). Bibliografía en torno a este libro, véase en J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi: Sacrae Theologiae Summa I* (1955) n. 382 y 458; R. BEAUPÈRE, *Dialogue oecuménique autour du "Saint Pierre" de O. Cullmann*: *Istina* 2 (1955) 347-372. Una Bibliografía más completa sobre lo mismo, véase en *Elencus Bibliographicus*: *Biblica* 34 (1953) nn. 1597-1598; 35 (1954) nn. 1798, 2803, 1806, 1810, 1815, 1818, 1820, 1823, 1828, 1829, 1838, 1839, 1840, 1844-1847, 1851, 1852, 1854, 1861, 1862; 36 (1955) nn. 1767 a, 1773.

nack, Loisy, Sohm, Brunner y Campenhausen (3). Otros niegan que el *ius divinum*, concedido a los Apóstoles, sea transferible por su misma naturaleza, ya que por ser divino, de él sólo puede disponer el mismo Dios. A este grupo creemos que pertenecen Monnier, Schmidt, Hoffmann, Schneider y algunos otros (4). La tercera opinión es la de aquellos que, como Cullmann y Brunner, sostienen, que el Apostolado es un hecho único, realizado una vez para siempre en las personas de los doce y del que no puede quedar más que el recuerdo y la consignación documental de su ejercicio (5). Todos coinciden en la negación *por principio* del derecho divino de la sucesión apostólica, como expresamente lo confiesan, entre otros, Schmidt y Cullmann (6).

2. *Los autores católicos* se esfuerzan en demostrar la verdad de la sucesión apostólica en su verdadero aspecto histórico-jurídico y *su origen divino*, y con profundo sentido crítico, hacen ver la continencia de esa verdad, explícita o implícita, en los testimonios de la Escritura y en la tradición documental de la primitiva Iglesia (7). Es verdad que

(3) M. LUTHER, *Responsio ad librum Ambrosii Catharini* (1521): Ed. WEIMAR, 7, pp. 298-299, 708, 709, 719. A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (1920) 79-81; *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (1910). A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques* 2 (1908) p. 79-81; *Autour d'un petit livre* (1903) p. 161-177. R. SOHM, *Kirchenrecht*, 1 (1923) pp. 1 y 700. E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951) p. 106. H. FRHR. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den erste drei Jahrhunderten* (1953) pp. 10, 27, 28, 324-327, 332. Cf. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann und H. Fh. v. Campenhausen* (1953). Puede verse también J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia: Investigación y elaboración del Derecho Canónico en el Congreso de Ciencias Eclesiásticas de la Universidad de Salamanca en su VII Centenario*, Sección III (1956) p. 9-25; Id. *RevEspTeol* 14 (1954) 217-238.

(4) H. MONNIER, *La notion d'Apostolat des origines à Irénée* (1903) pp. I-II, 343, 369-271. K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Eglise du Nouveau Testament*: *RevHistPhilRel* 17 (1937); *Die Kirche des Urchristentums: Festgabe für A. Deissmann* (1927); *Ekklesia*: G. KITTEL, *TheolWortbNT*, 3 (1950). 502-539. J. G. H. HOFFMANN, *La Réforme... et la succession apostolique* (1945). C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 (1954).

(5) O. CULLMANN, O. c. nota 2, p. 193-200. E. BRUNNER, O. c. nota 3, p. 12-12, 27.

(6) K. L. SCHMIDT, *Le Ministère...* L. c. nota 4, p. 316. En la p. 326 afirma, además, que no es bíblica la noción de sucesión. O. CULLMANN, O. c. nota 2, p. 192 reconoce la negación *por principio* de los protestantes; sin embargo reconoce también que es noción bíblica: p. 187, nota 2 y p. 197. Tal vez al propósito de excluir *a priori* la noción de sucesión se deba el que hayan sido excluidas las palabras *Diadoje* y *Diadojos* del diccionario de G. KITTEL, *TheolWortbNT*, aunque se hallan en Act. 7, 45; 24, 27.

(7) H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, 1 (1925) nn. 457-542, véase en particular el n. 478. M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia* (1297) nn. 357-374. J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles* (1954). O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat: Ihre biblischen Grundlagen*: *ZtkathTh* 77 (1955) 129-168.

entre los católicos se advierte alguna discrepancia sobre la valoración de algunas pruebas positivas, como por ejemplo la deducida de San Clemente Romano (8); pero todos coinciden en afirmar el dogma de la sucesión apostólica y la suficiencia de su demostración positiva.

Penetrando en su más honda entraña, creemos poder reducir a un denominador común las teorías del Protestantismo sobre la sucesión apostólica, diciendo, que todas ellas arrancan de un postulado dogmático, en torno al cual gira el pensamiento básico de la Reforma luterana. Ese postulado es simplemente la negación del *misterio de la sucesión apostólica*, que no es más que una parte integrante del *misterio de la Iglesia*, que tan acérrimamente rechazan los mismos protestantes.

El misterio de la Iglesia se reduce a la unión perenne e íntima de la estructura social y jurídica con la vida espiritual y divina en la Iglesia visible (9). El misterio de la sucesión apostólica consiste principalmente en la perenne continuación del ministerio del Hijo de Dios hecho hombre en los Jerarcas de su Iglesia, de tal manera que las potestades que *ministerial y visiblemente* ejercen esos Jerarcas, no las ejercen sino en íntima unión y dependencia del ejercicio *invisible* de los poderes *de autoridad y de excelencia* con que el mismo Jesucristo sigue ejerciendo esas mismas potestades (10). La negación protestante de nuestro misterio se reduce, pues, a separar, en la intención fundacional de Cristo, el aspecto *teológico-místico* e invisible del aspecto *histórico-jurídico* y visible de las potestades eclesiásticas.

J. SALAVERRI, O. c. nota 2 (1955) n. 330-458. *Bibliografía* más amplia puede verse en los autores citados en esta nota y en la segunda. *Los Cismáticos orientales* coinciden sustancialmente con el *Catolicismo* en la defensa del derecho divino de la sucesión apostólica de los Obispos; pero niegan la del Primado de San Pedro. *Los Anglicanos*, aunque niegan también el Primado del Pontífice Romano, sin embargo defienden la sucesión apostólica del Episcopado, como puede verse, por ejemplo, en C. H. TURNER, *Apostolic Succession*, Ed. H. B. SWETE, *Essays on the early History of the Church and the Ministry* (1921) p. 93-214; K. E. KIRK, *The Apostolic Ministry* (1947) p. 1-52; A. M. FARRER, *The Ministry in the New Testament* (1947), publicado en el mismo volumen del anterior, pág. 113-182; G. DIX, *The Ministry in the early Church* (1947), publicado con los anteriores, p. 183-304; A. G. HEBERT, *Ministerial Episcopacy* (1947), publicado juntamente con los anteriores, p. 493-534.

(8) A. M. JAVIERRE, *Hacia una lectura exacta del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*: Salesian 17 (1955) 551-562.

(9) J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*, l. c. nota 3, p. 1-3, y en *RevEspTeol* 14 (1954) 208-210.

(10) Véase S. TH. 3 q. 64 aa. 3, 4, et 5; 3 q. 7 a. 7; q. 12 a. 3; 4 CG 74. Puede verse el trabajo citado en la nota anterior, p. 46-50, y p. 263-267.

I

FASES HISTORICAS DE LA POSICION NO CATOLICA

3. *Edad antigua*.—Esta separación, destructora del misterio, ya la formuló *Tertuliano* montanista, al afirmar que la depositaria de la autoridad era “*Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum*”, añadiendo que el divino Espíritu era el único que se había de tener y reverenciar en la Iglesia como Maestro (11). De Tertuliano se puede decir que arranca la teoría de la neta separación entre la potestad espiritual y el ministerio visible. La autoridad, según él, es propia únicamente del Paráclito, que la ejerce cuándo y como él quiere. El Episcopado lo reduce a un simple servicio de vigilancia, sin potestad alguna recibida de los Apóstoles, que tampoco la tenían, porque todo el poder viene exclusivamente del mismo Espíritu para realizar, por los intermediarios que eligiere, la unidad espiritual de la Iglesia (12).

En esta teoría de Tertuliano vemos ya trazadas, con sorprendente seguridad, las líneas fundamentales del pensamiento eclesiológico de Lutero, Monnier, Sohm, Schmidt y Barth. Con razón el actual Jefe de la Alta Iglesia Alemana ha llamado a Tertuliano “el padre del espiritualismo protestante en Occidente” (13). Este antagonismo irreconciliable, que fingió Tertuliano montanista entre la Iglesia del Espíritu y la Iglesia del derecho jerárquico, hizo fortuna entre los *Donatistas* de la antigüedad (14), y constantemente lo han defendido como propio los Protestantes hasta nuestros días.

(11) TERTULIANO, *De pudicitia*, 21: Vera Ecclesia est “*Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum*”: ML 2, 1024-1025; *De virginibus velandis*, 1: “*Iustitia... primo fuit in rudimentis... dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam; dehinc per Evangelium efferbuit in iuventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus*”: ML 2, 890.

(12) Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste* (1913); *Les surces du Montanisme* (1913). K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians*: ForschChristLitDG, 6, 4 (1917); *Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, Ed. F. HOFFMANN, *Karl Adam, gesammelte Aufsätze* (1936) 53-69. G. BARDY, *La Théologie de l'Église de Saint Irénée au Conc. de Nicée* (1947).

(13) F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (1937), p. 52-53; *Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) p. 12.

(14) J. TIXERONT, *Le Donatisme: Histoire des Dogmes*, 2 (1912) 222-231. G. BAREILLE, *Donatisme*: DTC 4 (1920) 1701-1728. A. PINCHERLE, *L'Ecclesiologia nella controversia donatista*: RicercheRelig 1 (1925) 35-55; *Donatismo*: EncCatVat 4 (1950) 1851-1856.

4. *Edad Media*.—En la Edad Media, tal vez no tanto por principio cuanto por reacción en contra de la autoridad eclesiástica que corregía sus excesos puritanistas, defendieron en la práctica la misma doctrina, aunque coloreada con variedad de matices, los Cátaros, Albigenses, Bergardos, Fraticellos y otros espíritus inquietos que florecieron en aquellos tiempos de intensa fermentación espiritualista (15).

Sorprendentemente, ya a fines del siglo XII, floreció el *Esperonismo*, que por sus doctrinas y por el sistema a que logró reducirlas, se puede muy bien llamar legítimo continuador de Tertuliano y precursor destacado de Wiclef y de Lutero. Lo que tal vez más resalta en el Esperonismo es su aversión decidida a todos los poderes visibles, magisteriales, jurídicos o sacramentales de los sacerdotes en la Iglesia, y su concepción espiritualista, netamente antijerárquica de la comunidad cristiana. El sistema de Speroni excluye todo *derecho divino* de la estructura eclesial jerárquica (16).

Wiclef y Hus, recogiendo las manifiestas ansias de reformismo y las corrientes espiritualistas y antijerárquicas de la Edad Media, llegaron en sus aplicaciones a los mayores extremos. Negaron resueltamente *el derecho divino* de toda sucesión jerárquica visible, y redujeron el cristianismo a una comunidad de justos o predestinados, orientados directamente en el orden de la salvación por sola la virtud y acción del mismo Espíritu divino (17).

5. *La Reforma*.—Lutero y Calvino hallaron muy bien preparado el terreno para sus encendidas y aceradas predicaciones. El ambiente doctrinal y religioso de los siglos precedentes y el exagerado acento de lo humano, que aportaba el *Humanismo* renacentista, fueron los que dieron resonancia y garantizaron la difusión del individualismo espiritualista de Lutero y Calvino. Los dos corifeos del protestantismo coinciden con Tertuliano montanista en hacer venir directamente de sólo Dios toda acción justificante, iluminante y rectora en la Iglesia;

(15) F. VERNET, *Albigois Béghards-Béguines hétérodoxes, Cathares, Fraticelles*: DTC 1, 677-689; 2, 528-535, 1987-1999; 6, 770-784. E. BENZ, *Ecclesia spirituales: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanische Reformation* (1934): cf. DENZINGER, nn. 400-402, 428-434, 444, 471-478, 480-494.

(16) ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni*: Studi e Testi, 115 (1945). INOCENCIO IV proscribió el Esperonismo el 31 de Octubre de 1243: *BullRom* 3, 503-507. Cf. R. G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*: 2, *Edad Media* (1953) p. 800-802.

(17) J. WICLEFF, *Tractatus de Ecclesia* (1378); *De potestate Papae* (antes de 1384). J. HUS, *De Ecclesia* (1413): Del tratado de Hus los diez primeros capítulos están tomados casi íntegramente del *Tractatus de Ecclesia* de Wicleff, y los restantes del *De potestate Papae* del mismo, como parece haberlo comprobado L. LOSERTH, *Huss*; *RealEncProtTheolKirche* 8, 472-489. Los errores de Wicleff y Hus véanse en DENZINGER, n. 581-656.

rechazan como Speroni, Wicief y Hus toda sucesión jerárquica y visible *de derecho divino*, toda sacramentalidad *ex opere operato* y todo magisterio institucional auténtico (18). Según ellos, en el Cuerpo místico, que es la Iglesia, no se puede admitir más influjo que el del mismo Cristo. Sólo él puede ser su Cabeza rectora, porque sólo el poder soberano de su divino Espíritu puede influir activamente en ella, la verdad, la vida y el movimiento que la caracterizan como organismo viviente (19).

Para Lutero y Calvino la estructura jerárquica y visible de la Iglesia es algo puramente accidental, arbitrariamente añadido por los hombres. Si Calvino la mantuvo en sus Iglesias fué sólo cediendo a una necesidad humana, sin que ello signifique el reconocimiento de una intención fundacional de Cristo (20). De esta suerte ambos rechazaron *por principio* y de raíz todo derecho divino de sucesión jerárquica, desconociendo el profundo misterio de la verdadera sucesión apostólica, que consiste en la unión admirable y perenne del aspecto teológico e invisible con el aspecto jurídico y visible en las potestades jerárquicas de la Iglesia militante.

6. *El Racionalismo*.—Lutero y Calvino, que conservaron la fe en Jesucristo y admitían su revelación sobrenatural, se mantuvieron en la negación de solo *el derecho divino de la sucesión apostólica*. Sus secuaces, a partir del siglo XVIII, fascinados por las filosofías de Kant y Hegel y arrollados fatalmente por la ola racionalista, multiplicaron sus concepciones hipotéticas, para explicar humanamente, por influjo de diversas causas históricas, los datos que tenemos en las fuentes sobre la sucesión jerárquica. Y así, en el seno del Luteranismo Lessing y Schleiermacher redujeron el Cristianismo y todos sus elementos institucionales a ideas o sentimientos subjetivos, excitados por las circunstancias históricas, y variables con ellas al arbitrio de los hombres. *Ritschl y Harnack*, con sus métodos de crítica y a fuerza de buscar semejanzas y precedentes anteriores, nos convirtieron el Cristianismo en un acervo, más o menos ordenado, de elementos, tomados principalmente del judaísmo y del helenismo. Por su parte Sabatier, tributario y dependiente en esto del pensamiento de los anteriores, no hizo más

(18) E. MERSCH, *La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin: Le Corps mystique du Christ*, 2 (1933) p. 374-390. W. WAGNER, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*: ZtkathTh 61 (1937) 29-98. CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951) p. 12-21, 340-357. K. A. MEISSINGER, *Der katholische Luther* (1952) p. 79-82, 118-119, 200-206.

(19) M. LUTHER, *Sermo diei 18 maii 1520, Sermo postridie Ascensionis anni 1520*: Ed. WEIMAR, 9, p. 458.

(20) CH. JOURNET, L. c. nota 18, p. 12-17.

que aplicar al Calvinismo las ideas tomadas del Protestantismo liberal alemán, despojando enteramente como él a la sucesión apostólica de su carácter divino (21).

7. Negando la divinidad de Cristo, *el Racionalismo* excluye en su misma raíz el profundo misterio de la sucesión apostólica; pero no menos adversos a ella son los sistemas *Escatológico* y *Carismático*, dentro de los cuales no puede caber el que Cristo pensase en establecer una autoridad jerárquica que se sucediese, persuadido, como suponen que estaba, de que era inminente el fin del mundo o queriendo, como dicen que quería, reservar a la acción directa y exclusiva del divino Espíritu el mantenimiento y orientación de su Iglesia (22). De hecho, pues, el Escatologismo y el Carismatismo están en no menos abierta contradicción con la sucesión apostólica de derecho divino, que el mismo Racionalismo. Estos tres sistemas no hallan dificultad en admitir el hecho de una sucesión histórica, de derecho puramente eclesiástico y de origen postapostólico, más o menos tardío; pero rechazan la posibilidad misma del derecho divino de la sucesión de los Apóstoles, los racionalistas a base de sus principios adversos a la divinidad del Salvador, los Escatólogos y Carismáticos por el hecho de que Cristo o no

(21) H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, I (1925) n. 562-571. J. DEDIEU, *Le Catholicisme en face du Protestantisme: BRILLANT, Apologetique* (1945) 722-737. En nuestros días, aplicando los principios y métodos de Ritschl y Harnack, ha exagerado hasta un extremo lamentable sus consecuencias, despoja de toda originalidad al Cristianismo y lo convierte en un amasijo de concepciones y prácticas helenistas C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (1954).

(22) *Escatologismo*. J. WEIS, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1900). A. LOISY, *L'Évangile et l'Église* (1902) p. 4-7, 111; *Autour d'un petit livre* (1903) p. 161-177; *Les Évangiles synoptiques*, 2 (1908) p. 5-15. G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads* (1910). A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913). G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* (1929). F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche* (1937) p. 34-47. M. GOGUEL, *Les premiers temps de l'Église* (1949) p. 14-16. Véanse los datos que recogen F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (1943) p. 108-136; O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932). Para caracterizar la corriente escatológica, dice Linton: "Nun hat Jesus offenbar das nahe Gottes Reich gepredigt, also hat er eine bleibende irdische Institution, wie die Kirche, nicht gewollt. Eschatologie und Kirche stehen in Widerspruch", p. 120-121, 179-180. *Carismatismo*. R. SOHM, *Kirchenrecht*, 1 (1923) p. 1: "Der Grundgedanke, welcher die Geschichte des Kirchenrechts bestimmt hat, lautet: Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch"; p. 26: "Es kann keine rechtliche Verfassung und keine rechtliche Gesetzgebungsgewalt in der Ekklesia geben"; p. 700: "Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit den Wesen der Kirche in Widerspruch." Sobre el *Carismatismo* véanse los datos que reunimos en *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*. L. c. nota 3, p. 11-14 y *RevEspTeol* 14 (1954) 221-225. Las afirmaciones que copiamos de Sohm, las da por inconcusas (unwiderlegbar) E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951) p. 106.

pensó en establecer una Iglesia duradera, o dispuso su Iglesia de tal índole que en ella no hay lugar a tal sucesión.

Las teorías verosímiles más en boga para su negación se pueden reducir a tres. 1.^a La que no admite *la institución divina* del Apostolado, o que los Apóstoles hayan recibido de Cristo unos poderes permanentes, objeto de la sucesión apostólica. 2.^a La que sostiene, que las facultades recibidas de Cristo por los Apóstoles eran de aquellas que *eventualmente concede Dios*, cuando quiere y a quien quiere; y de ahí que su mismo origen eventual divino excluye el que puedan heredarse por sucesión, porque esto sería suplantar por el humano un derecho divino. 3.^a La que dice, que el Apostolado es un *hecho metahistórico único y fundacional*, pertenece por su misma esencia al tiempo llamado de la Encarnación, y no puede ni continuarse ni repetirse. Las funciones encomendadas por Cristo a los Apóstoles fueron *privilegios puramente personales*, de los que no puede quedar después de ellos más que el recuerdo. La sucesión apostólica, de que tal vez nos hablan las fuentes, es de meros garantes humanos, dispuestos por la Iglesia para perpetuar ese recuerdo histórico y para conservar los documentos que nos refieren *el hecho fundacional único* (23).

8. *En la actualidad.*—Entre todas las teorías protestantes, contrarias al misterio de la sucesión apostólica, descuellan, por su ascendiente en la actualidad y por el vigor de la exposición dialéctica, la del jurista luterano Rodolfo Sohm y la del teólogo calvinista Carlos Barth. A su estudio y crítica han dedicado sendos libros von Campenhausen y Leuba, también protestantes, que no carecen de interés, por lo que significan de acercamiento ecuménico a las doctrinas del Catolicismo.

9. Para Sohm el principio inconcuso y punto de arranque incontrovertible es el espiritualismo individualista de Lutero. Según él, el Pueblo o Reino de Dios reunido por Cristo en la tierra, no puede tener por Cabeza sino al mismo Cristo, ni puede ser dirigido y enseñado sino por la misma verdad divina, con exclusión de todo otro intermediario autorizado humano (24). La realización concreta de la idea de

(23) Algunos de los más destacados propugnadores de estas tres teorías los hemos mencionado, respectivamente, en las notas 3, 4 y 5. Una más amplia caracterización de esas tres teorías puede verse en los trabajos de Linton, Braun y Javierre, que citamos en la nota 1.

(24) "La Iglesia no es más que una reunión del pueblo de la Nueva Alianza ante Cristo y con Cristo... En donde está Cristo allí está la Iglesia." "En donde están dos o tres reunidos en nombre de Cristo, allí está la Iglesia, la Cristianidad (Mt. 18, 20); de ahí la ausencia en ella de todo concatenamiento jurídico, la carencia de todo cargo jurisdiccional fijo, la negación de todo ser comunitario de la Iglesia en sentido jurídico": R. SOHM, *Kirchenrecht*, 1, p. 20 y 156.

Cristo en toda su pureza, dice que se encuentra tan sólo en aquellas iglesias primitivas, que nos describe San Pablo, dirigidas por el mismo divino Espíritu, mediante los dones o carismas que repartía a voluntad e individualmente entre sus creyentes (25). La tesis radical de Sohm es, que toda autoridad o juricidad eclesiástica está en flagrante contradicción con el concepto mismo de Iglesia establecida por Cristo. Esta tesis la formula Sohm en la primera página de su obra *Das Kirchenrecht*, la repite hasta la saciedad a lo largo de toda ella, y la deduce, como resultado de sus investigaciones, en la última página, que es la 700 (26).

10. Von Campenhausen acaba de examinar, a la luz de las fuentes de los tres primeros siglos cristianos, la verdad o falsedad de esa tensión antagónica entre el cargo jurídico y la potestad espiritual. Con ansias de decir algo nuevo, afirma, que ni Cristo ni los Apóstoles tenían propiamente cargos ni carismas, sino que eran solamente lugartenientes o plenipotenciarios: Cristo del Padre y los Apóstoles de Cristo. Los cargos y los carismas, según él, aparecieron posteriormente, y la tensión humana y el contraste, que surgió desde su aparición entre el cargo jurídico y la potestad carismática, han de existir siempre y conviene que existan, como recurso humano para obtener la corrección mutua y para mantener la nivelación y equilibrio convenientes (27). Campenhausen mitiga ciertamente la teoría de Sohm, en cuanto que no admite que exista contradicción entre el cargo y el carisma; sin embargo, bajo otros aspectos, no es menos extremo que Sohm, como es el negar tan radicalmente como él el origen divino del cargo y al excluir el mismo origen apostólico de los carismas.

11. La teoría de Barth arranca del trascendentalismo calviniano, que expresa rígidamente en los siguientes términos:

“La Reforma ha sido la restauradora de la verdadera Iglesia, precisamente porque ha sabido afirmar el TU SOLO de Jesús como

(25) Se refiere Sohm, principalmente, a los capítulos 12 y 14 de la primera carta de San Pablo a los fieles de Corinto, interpretándolos así.

(26) Véanse las mismas palabras de Sohm trascritas en la nota 22. Pueden verse en la misma obra de Sohm, además, afirmaciones equivalentes en las páginas 20, 22-28, 54, 156, 158, 179, 214, 221, 253, 379, 380.

(27) H. F. H. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953) pp. 10, 27-28, 30, 324-327, 332. Véase O. KARRER, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit Emil Brunner*, O. Cullmann, H. F. H. v. Campenhausen (1953). Otras opiniones de Protestantes recientes, aunque anteriormente publicadas, sobre las relaciones del Cargo eclesiástico con la Iglesia de Cristo, nos las dan a conocer O. LINTON, *Kirche und Amt in Neuen Testament*, y R. JOSEFSON, *Das Amt der Kirche*, publicados ambos por G. AULEN, *Ein Buch von der Kirche* (1951). En este libro se incluyen, además, otros 24 trabajos relativos a la Iglesia de otros protestantes suecos.

el Señor, en contraposición irreductible a todos los demás, que no pueden ser más que subordinados" (28).

Ese principio lo entiende Barth en el sentido extremo, de que la afirmación de Cristo como el TU SOLO SANTO implica el que los demás no somos ni podemos ser más que pecadores. La afirmación de Cristo como el TU SOLO SEÑOR incluye el que los demás no somos ni podemos ser poseedores de autoridad alguna. La afirmación de Cristo como el TU SOLO MAESTRO encierra el que los demás no somos ni podemos ser más que meros discípulos. De esta suerte Barth excluye *por principio* la misma posibilidad de que los hombres tengan por participación algún Magisterio, Sacerdocio o Régimen en la Iglesia.

Ante la observación de la Teología católica, de que en Dios se hallan la Autoridad, la Santidad y la Verdad infinitas, pero que el mismo Dios da a los hombres una participación limitada y análoga de su Autoridad, Santidad y Verdad; Barth se revuelve airado contra esa doctrina diciendo:

"Tengo la analogía del ente por una invención típica del Anticristo, y pienso que, precisamente a causa de ella, es imposible a un protestante llegar a ser católico." Y añade: "Aquellos que reconocen, además de la de Jesús, una autoridad espiritual en la tierra, sobre todo si pretenden que sea infalible, de nosotros, los reformados, no pueden esperar más que una repulsa absoluta. Nuestra actitud ante el Catolicismo ha de ser la del misionero, la de la evangelización, de ningún modo la de la unión" (29).

Tal es la actitud, que pudiera calificarse hasta de hostil, adoptada por Barth en frente del Catolicismo. En su concepción extrema, de tal manera opone la institución permanente al influjo eventual de Dios, que excluye radicalmente de la Iglesia todo lo que pudiera tener forma

(28) K. BARTH, *Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche: Die Theologie und die Kirche* (1928) 339-340. Algo semejante afirma M. LUTHER, *De servo arbitrio* (1525). Ed. WEIMAR, 18, 779: "Cristo se ha llamado absolutamente el camino, la verdad y la vida (Jo 14, 6); luego todo lo que no sea Cristo, por necesidad ha de ser, no el camino, sino el error; no la verdad, sino la mentira; no la vida, sino la muerte." Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 10 vol. (1947-1955); H. U. v. BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951); CH. JOURNET, *L'Écclésiologie de K. Barth: L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951) pp. 1129-1171.

(29) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 1 (1952) pág. VIII; *Les Églises réformées au sein du Conseil Oecuménique: Foi et Vie* (1948) 495. A propósito de esta rigidez exclusivista de Barth, se entabló un diálogo entre él y el Padre J. DANIELOU, S. J., del que nos habla CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951) p. 1158-1159.

de institución estable, reduciéndola a un puro acontecimiento eventual y discontinuo, según la misma definición de Iglesia que él defendió y expuso en su ponencia de la Asamblea ecuménica de Amsterdam (30).

12. *Leuba* ha examinado, con método de crítica histórica y a la luz de las fuentes primitivas, la teoría barthiana. A este examen dedicó una obra con el título *L'institution et l'événement*. Rechaza resueltamente las ideas de incompatibilidad de las teorías de Sohm y Barth. Defiende como legítima la Iglesia como institución, del tipo de la primitiva de Jerusalén, y reconoce como no menos legítima la Iglesia como evento, del tipo de las de San Pablo. Afirma que los dos tipos de Iglesia entran perfectamente en la intención fundacional de Cristo. Por eso insiste en que

“lo institucional o permanente y lo carismático o eventual son dos modos distintos de la obra de Dios. No están separados ni son contradictorios, sino que se hallan unidos y se complementan mutuamente, ya que ambos proceden de la misma divina voluntad... El dualismo de la institución y del evento, lejos de conducir a una separación en la Iglesia, es al contrario la condición de su unidad” (31).

Leuba parece acercarse al reconocimiento del misterio de la unión entre el ministerio visible de la Iglesia y las potestades que por él sigue ejerciendo el mismo Cristo invisiblemente. Sin embargo dista bastante de la unidad verdadera a que es necesario llegar. No admite más que dos tipos de Iglesia iuxtapuestos, sin reconocer la unidad y subordinación de todos en el Primado de San Pedro y sus legítimos sucesores. Llega sí a decir

“que la fórmula dogmática de Calcedonia sirve para expresar típicamente ese dualismo (el de la Institución y del evento) y lo que Calcedonia enseña, de las diferencias y relaciones que median entre las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo, podría aplicarse al dualismo de sus potestades como *Kyrios* y como *Xristos*” (32).

(30) K. BARTH, *L'Église, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant*: p. 103-106: Documents de l'Assemblée D'Amsterdam, 1, *L'Église* (1949) p. 95-107; *Kirchliche Dogmatik*, 4, 1, pp. 726 ss. 798 ss.

(31) J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement: Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur différence, leur unité* (1950).

(32) La referencia al dogma de Calcedonia es aceptable y no dudó en hacerla ya LEÓN XIII en su *Encíclica* sobre la unidad de la Iglesia; pero el modo como a continuación nos habla *Leuba* sobre la evolución de esta doctrina a partir de los datos de la Escritura, y las nociones que parece tener de *natura*, *persona*, *substancia* y *esencia*, no nos parecen del todo exactas: LEUBA, O. c. p. 45. LEÓN XIII, “*Satis cognitum*” ASS 28 (1896) 710.

Pero no alcanza a ver, que es necesaria la unidad verdadera, a semejanza de la unión hipostática de Cristo, en la persona de su Vicario en la tierra (33).

Como era de prever, esta solución intermedia no ha satisfecho a ninguna de las dos partes, y así lo reconoce, lamentándolo, el mismo Leuba (34). Su solución, de tipo ecumenista, aspiraba a lograr el reconocimiento mutuo de la legitimidad del "Catolicismo" y el "Protestantismo". El "Catolicismo", que es la Iglesia de tipo institucional, reconocería las Iglesias de tipo eventual, cuales son las "Protestantes", y viceversa. Y por eso con un optimismo francamente exagerado llega a afirmar, que "la Cristiandad de nuestros días presente, que la sucesión apostólica y la libertad del Santo Espíritu, el "Catolicismo" y el "Protestantismo" son elementos complementarios y no incompatibles" (35). No advierte que sin el Primado del Vicario de Cristo no hay verdadero *Catolicismo* y que el reconocimiento de ese Primado es la negación del *Protestantismo*.

13. Al lado del teólogo dialéctico Karl Barth suelen citarse los teólogos también dialécticos, Emil Brunner y Rudolf Bultmann, ambos de gran relieve, sobre todo el segundo, entre los teólogos protestantes de la actualidad. Cada uno tiene su peculiar teoría y los tres polemizan entre sí en defensa de sus puntos de vista particulares.

Brunner da por inconcuso el principio de Sohm, afirmando con él, que "todo derecho, tanto el profano como el sagrado, está en abierta contradicción con el ser de la Iglesia que se nos revela en el Nuevo

(33) Véanse las observaciones que hacen al libro de Leuba algunos autores: J. HAMER, *Une Théologie du dualisme chrétien*: *NouvRevTheol* 73 (1951) 275-281; D. T. STROTMANN, *Relation*: *Irenikon* 24 (1951) 143-144; R. AUBERT, *L'institution et l'événement: A propos de l'ouvrage de M. Leuba*: *EphThéolLov* 28 (1952) 682-693; J. BONSIRVEN: *Biblica* 33 (1952) 297-299.

(34) J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement, Défense et illustration*: *VerbumCaro* 5 (1951) 105-127. Observa que los "Protestantes" tienden a reducir la "institution" a la línea del "evento"; mientras que, por el contrario, los "Católicos" no admiten el "evento", sino dentro de la "institución". Nótese que usa las denominaciones de "Católico" y "Protestante" en el sentido explicado en la Asamblea ecuménica de Amsterdam: "Précisons que par "catholicisme" nous ne désignons pas uniquement le catholicisme romain, et que le mot "protestant", dans la plus grande partie de l'Europe, est rendu par le mot "évangélique". La tendance dite "Catholique" insiste avant tout sur la continuité visible de l'Eglise dans la succession apostolique de l'Episcopat. La tendance dite "Protestante" souligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi, initiative et réponse concentrées dans la doctrine de la justification *par la foi seule*": *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*: Documents de l'Assemblée d'Amsterdam, 1, *L'Eglise* (1949) p. 305.

(35) J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement*, p. 124. Adviértase que las denominaciones de "Catolicismo" y "Protestantismo" las entiende Leuba como acabamos de indicar en la nota precedente.

Testamento". La Iglesia que quiso Cristo, no es una institución, sino sólo una mera comunidad de personas (ist reine Personengemeinschaft, ohne allen institutionellen Charakter). Es una *Koinonía Xristou* y *Koinonía Pneumatos*, en la que los fieles están unidos y forman una Hermandad únicamente mediante su participación del Cristo y del Espíritu Santo. Para que esa comunidad se dé, basta que dos o tres coincidan entre sí, por su fe en Cristo y por su amor en el Espíritu Santo. En esa comunidad no cabe nada que pueda tener el carácter de institución jurídica, y en ella no hay más autoridad que la de la palabra de Dios, de que la comunidad es meramente depositaria. La comprobación de su apostolicidad y verdad está, en que la palabra originaria de los Apóstoles, consignada en la Escritura del Nuevo Testamento, es la norma necesaria y única con la que cada comunidad ha de confrontar la palabra, de que ella es depositaria, para cerciorarse de que es la misma que Cristo confió a sus discípulos. La creencia de que la institución jurídico-eclesiástica es la concreta forma histórica de la que Cristo se vale, como de servidora suya, para seguir actuando, es nada menos que la negación misma de la Iglesia apostólica como realidad de la historia (36). Por estas tajantes afirmaciones, tomadas casi a la letra de sus escritos, vemos que Brunner se encastilla en un rígido espiritualismo, con la más radical exclusión de toda institución y autoridad jurídicas, y en su "dialéctico personalismo" sitúa el concepto mismo de Iglesia.

14. Pero el más radical de los seis teólogos protestantes, últimamente mencionados, es sin duda *Bultmann*. A base de su concepción, rígidamente existencialista, del Cristianismo, y con su teoría de la

(36) E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951) pp. 12, 14, 18, 19, 26, 28, 30, 84, 106, 107 y passim. Ya en 1937, *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, p. 97, había escrito: "El Cuerpo de Cristo es, ante todo, una vital o personal relación concreta, en la que cada individuo queda constituido partícipe de la misma fe con Cristo, y por ella con los demás creyentes." Ideas semejantes a las indicadas se pueden hallar en los trabajos del mismo BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnung* (1939) pp. 284, 509; *Offenbarung und Vernunft* (1941) p. 135; *Die Lehre vom heiligen Geist* (1945) p. 29; atenuando las teorías de K. Barth escribió E. BRUNNER, *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit K. Barth* (1935); *The new Barth: observations on Barth's doctrine of Man: SctJourTheol* 4 (1951) 123-135. Sobre la Teología de Brunner, véase W. STOLZ, *Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff: Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners: DivThom* (Fr.) 28 (1950) 293-312, 361-394; *Die Wesensfunktion der Kirche: Kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Verkündigung des Wortes Gottes: DivThom* (Fr.) 29 (1951) 318-344, 456-481; *Erkenntnis und Dogma: Darstellung und kritische Würdigung der Lehre Emil Brunners über Bildung und Geltungsanspruch von Bekenntnis und Dogma: DivThom* (Fr.) 30 (1952) 129-153. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Culmann, H. Fh. v. Campenhausen* (1953).

“Desmitologización del Nuevo Testamento”, despoja Bultmann a la obra de Cristo de casi todo su contenido objetivo, niega la realidad histórica de sus hechos los más fundamentales, y reduce la vida del cristiano al puro evento de la actuación personal de Dios, por medio de su palabra, en la fe actual de cada creyente. De ahí que rechace de plano, como deformaciones humanas o simples mitos, todas las instituciones o formas permanentes y visibles, que constituyen la esencia de la estructura jerárquica de la Iglesia (37).

II

EL MISTERIO DE LA SUCESION APOSTOLICA EN LA ESCRITURA

No nos proponemos deducir, quiénes son en concreto los sucesores de los Apóstoles, sino sólo averiguar, lo que en los libros inspirados se contiene a cerca del derecho divino de la sucesión apostólica, según la intención fundacional del mismo Jesucristo.

A) LOS EVANGELIOS

15. *La voluntad divina de la sucesión apostólica* nos la reveló Jesucristo, más que con frases explícitas, en el sentido eminentemente profético de sus palabras institucionales y en el carácter de perennidad que imprimió a la obra realizada con sus discípulos (38). La obra de Cristo es aquel *pusillus grex*, formado por el Maestro con sus Apóstoles y dis-

(37) R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* (1941), reproducido en *Kerygma und Mythos* 1 (1951) 10-48; *Theologie des Neuen Testaments* (1953). Sobre Bultmann véanse: L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe: La Théologie de R. Bultmann* (1954); R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (1955); H. FRIES, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (1955); M. CORVEZ, *Chronique bultmannienne*: *RevThom* 56 (1956) 322-352. Defiende contra Bultmann el carácter histórico de la obra y hechos de la Redención, O. CULLMANN, *R. Bultmann's concept of Myth and N. T.*: *ConcTheolMonthly* 27 (1956) 13-24.

(38) Destacan con acierto la índole profética de las palabras institucionales de Cristo, entre otros autores, L. CERFAUX, *Saint Pierre et succession*: *Rech-ScRel* 41 (1953) 182-202; J. CAMBIER, *Dialogue avec M. Cullmann*: *EphTheolLov* 29 (1953) 646-653; A. VÖGTL, *Der Petrus der Vorheissung und Erfüllung*: *MünchTheolZts* 5 (1954) 1-47; P. BENOIT, *La Primauté de Saint Pierre selon le N. T.*: *Istina* 2 (1955) 305-334.

cíbulos, al que Dios se dignó confiar su Reino mesiánico (Luc. 12, 32); es aquel diminuto grano de mostaza que había de crecer inmensamente para acoger en sus ramas las aves del cielo (Mt. 13, 31); la Iglesia de Cristo es aquella heredad del Padre de familias, tan dilatada como el mundo, en la que el Hijo del hombre, con la ayuda de sus ángeles o enviados, ha de sembrar la buena semilla de su gracia y ha de cuidar de su siembra hasta la consumación de los siglos (Mt. 13, 37-43).

Damos por supuesto el pleno reconocimiento de Cristo, como el Mesías e Hijo natural de Dios. Sabemos que nos reveló sus inexcrutables designios por las palabras y en los hechos, que fielmente nos han transmitido los libros inspirados, de cuya verdad no podemos dudar, porque son la palabra de Dios.

16. *Los Doce*.—Esos libros divinos nos presentan a Jesucristo, desde los comienzos de su vida pública, reuniendo en torno a sí a los discípulos que llamó y nombró *Apóstoles*, como auxiliares de su obra, “para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar su doctrina” (Lucas 6, 12; Mc. 3, 14 ss.) (39). Con ellos forma un cuerpo compacto y solidario, *Los Doce*, del que el mismo Cristo es el Jefe responsable: “¿Por ventura no he sido yo el que os ha elegido a los Doce?” (Mc. 14, 17-20; Jo. 6, 67-70). A los Doce es a quienes instruye con esmero y separadamente de todos los demás discípulos, sobre los misterios del Reino de Dios y sobre los oficios que les había de encomendar, hasta tal punto que San Marcos no duda en afirmar que “por separado a los Doce les explicaba todas las cosas” (Mc. 4, 34). A sus Apóstoles les hace partícipes de su misma legación mesiánica, en lo que tenía de comunicable y quiso comunicar a los hombres: “Como me envió a mí el Padre, así yo os envío a vosotros” (Jo. 17, 18; 20, 21); y así les comunicó la misma doctrina, el mismo mandato, y el mismo oficio que Cristo en cuanto hombre había recibido del Padre, para que después de su Ascensión a los cielos, continuaran ejerciéndolos, en los aspectos que tienen de humano y sensible (Jo. 17, 8, 14, 18; 20, 21). De esta suerte los constituyó en tal grado órganos de sus enseñanzas, de su voluntad y de su ministerio, que el que a ellos recibiese y oyese, le recibiría y oiría a él, y lo que ellos decidiesen o mandasen sería decisión y mandato del mismo Dios, porque no habían de ser meramente ellos los que hablarían

(39) En Lc. 6, 13, la voz “*onomazein*”, según el contexto, no debe entenderse meramente de dar un nombre nuevo a una persona, sino más bien de un nombramiento para una función, la que designa la palabra “*Apostolos*” respecto a los Doce, y la que significa la palabra “*Kepha*” con relación a San Pedro: K. HOFSTETTER, *Der Römische Primatsanspruch im Lichte der Heilsgeschichte: Unam Sanctam* 11 (1956) 176-183.

y actuarían, sino el mismo Espíritu del Padre que hablará y actuará en ellos (Mt. 10, 20, 40; 18, 18; Lc. 10, 16) (40).

17. Todo esto lo ha realizado Cristo personalmente con sus Doce Apóstoles, pero la perspectiva del Mesías, que hablaba, y del Hijo de Dios, que daba a sus palabras un valor y autoridad definitiva, era una perspectiva eminentemente profética, cuya realización se había de continuar hasta el fin de los siglos, como el mismo Cristo se lo advirtió diciendo:

“Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id pues y haced mis discípulos a todos los hombres, bautizándolos y acostumbrándolos a observar todos mis mandatos; y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos”.

“Como me envió el Padre, así yo os envío a vosotros, a predicar la penitencia y el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando por Jerusalén. Esperad en la Ciudad hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto; porque voy a enviaros el Paráclito, el prometido del Padre, el Espíritu de verdad, para que os enseñe y recuerde todas las cosas que os he dicho y permanezca con vosotros para siempre” (Mt. 28, 18 ss.; Lc. 24, 47 ss.; Io. 14, 16. 17. 26).

En estas palabras del Redentor tenemos expresada clarísimamente la perspectiva profética del mandato que dió a sus Apóstoles, de continuar la misión que El había recibido del Padre hasta la consumación de los siglos. Pero además nos manifiestan, que la misión de los Doce es la verdadera prolongación y continuación directa de la misma misión

(40) LEÓN XIII, en la *Encíclica "Satis cognitum"*, ASS 28 (1896) 712, 717, nos explica, cómo la misión que Cristo comunicó a sus Apóstoles (Io. 17, 18; 20, 21), enviándolos al mundo como El había sido enviado al mundo por el Padre, es la misma misión que El había recibido como Mesías. De las mismas palabras del Pontífice se desprende, que esta identidad de misión se ha de entender, no de la potestad de *autoridad*, que Cristo poseía como Dios y es incommunicable a la creatura, ni de la potestad de *excelencia*, que correspondía a Cristo como hombre unido hipostáticamente a la divinidad; sino de aquellas funciones humanas y visibles de sus potestades mesiánicas, que humana y visiblemente ejerció El durante su vida mortal y que comunicó a sus Apóstoles y a sus sucesores, para que por este ejercicio *ministerial* y visible de los suyos, al que se dignó vincular su actuación de agente principal, se perpetuasen en la Iglesia las mismas potestades, que El sigue ejerciendo principal e invisiblemente hasta el fin de los siglos. Así se entienden perfectamente las explicaciones de León XIII, según la “analogía de la fe”, conforme a las enseñanzas de Santo Tomás: S. TH. 3 q. 64 aa. 3, 4 y 5; 3 q. 7 a. 7; q. 12 a. 3; 4 CG 74. Véase nuestro trabajo *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*: RevEspTeol 14 (1954) 260-287.

de Cristo, que El continuará ejerciendo invisiblemente por ellos. Hasta tal punto que el valor y eficacia de la actuación visible de ellos procederán del influjo real y perenne del Paráclito y del mismo Cristo, autores primarios o principales de la docencia, del sacerdocio y del régimen de sus ministros visibles. De modo que, hablando con propiedad, no hay en la Iglesia más que una sola misión, la del Hijo del Hombre, que El ejerció invisible y visiblemente por sí mismo durante su vida mortal, y que después de su Ascensión a los cielos sigue ejerciendo en todo lo que esa misión tiene de principal e invisible, dejando tan sólo a sus Apóstoles y sucesores hasta el fin de los siglos el ejercicio de lo que la misma misión tiene de ministerial y sensible (41).

18. En lo que acabamos de decir queda ya indicado el verdadero misterio de la sucesión apostólica, que está en la continuada y admirable inmanencia activa de Cristo, Cabeza, y de su Espíritu, alma de la Iglesia, en los órganos humanos y visibles de su obra redentora y perenne. Esta obra salvadora de las almas en su fase terrena se ha de iniciar humana y visiblemente por la predicación, los sacramentos y la dirección de los ministros de Cristo; pero esa iniciación visible no sería eficaz si no la consumara invisiblemente la acción santificadora y divina del mismo Cristo y de su Santo Espíritu.

Esa inmanencia de Cristo y del divino Espíritu en sus ministros la enseñó inequívocamente el divino Maestro cuando dijo:

“En aquel día (o sea después de recibir la efusión del Paráclito el día de Pentecostés) conoceréis que vosotros estáis en mí y yo en vosotros, y que el Espíritu Santo permanecerá con vosotros y estará también en vosotros” (Io. 14, 17. 20). “En aquella hora se os dará lo que habéis de hablar; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros” (Mt. 10, 19 s.).

La inmanencia real del mitente en el enviado es característica y exclusiva del concepto de misión sobrenatural, ejercida por Cristo y transmitida a sus Apóstoles. Esta nota de inmanencia la reveló e inculcó el mismo Jesucristo de varias maneras.

“El que me envió está conmigo y no me ha abandonado. No estoy solo, sino que soy yo y el que me ha enviado” (Io. 8, 16. 29). “Aquel a quien Dios envió, habla las mismas palabras de Dios” (Io. 3, 34). “El que os recibe a vosotros (mis enviados) me recibe a mí, y el que a mí recibe, recibe al que me envió” (Mt. 10, 40).

(41) J. VODOPIVEC, *L'Eglise-continuation du Christ*: EuntDoc 7 (1954) 315 s.

La inmanencia del Padre en Cristo es substancial, no así la de Cristo en sus enviados, que son meros hombres.

19. Existe, como es sabido, una inmanencia vital y santificadora de Cristo y del Espíritu Santo en las almas en gracia. A ella se refería principalmente Cristo con su bella comparación de la vid y los sarmientos, exhortándonos “a que permaneciésemos en él y él en nosotros, porque sin él nada podemos hacer” (Jo. 15, 1-6). A la misma inmanencia santificadora aludía el divino Redentor, cuando dirigiéndose al Padre en su Oración sacerdotal de la última Cena decía: “Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad” (Jo. 17, 23). Esta inmanencia santificante se consume principalmente por la Eucaristía, según la promesa del mismo Salvador: “El que come mi carne y bebe mi sangre, ese está en mí y yo en él” (Jo. 6, 56) (42).

La inmanencia, que pudiéramos llamar jerárquica, aun sin ser necesariamente santificadora, sin embargo no es menos real y activa que ella. Es la que se da en los ministros jerárquicos, en virtud de la cual “se les da a conocer lo que han de hablar; porque no son ellos los que hablan, sino el Espíritu del Padre que habla en ellos” (Mt. 10, 19 s.). Esta doctrina no acierta a comprenderla el Protestantismo. Desde luego el Protestantismo liberal es incapaz de concebirla, porque eliminando la divinidad de Cristo, niega de raíz el mismo presupuesto fundamental de ella. Pero tampoco la entiende el Protestantismo creyente, desde el de Martín Lutero hasta el de Carlos Barth y Emilio Brunner, porque se empeñan en no admitir más influjo de Dios en la Iglesia que el “vertical” que desciende sobre los individuos en cuanto tales; y así se incapacitan para comprender el misterio de la sucesión apostólica del Catolicismo. Las fuentes evangélicas y el Catolicismo con ellas, sin quitar nada de lo que tiene de verdad el influjo divino “vertical” sobre los creyentes, reconocen además el influjo, no menos verdadero y evangélico, pero “horizontal”, de Dios por medio de sus ministros jerárquicos.

La verdadera naturaleza de la sucesión apostólica no es exclusivamente de índole jurídica y humana, sino que está bajo el influjo principal o asistencial del mismo Dios. Ese divino influjo la eleva a un orden muy superior al meramente humano y jurídico y hace de ella el órgano visible por medio del cual se continúa ejerciendo en la Iglesia, de un modo permanente, la acción invisible y soberana que procede de Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico.

(42) J. SALAVERRI, *La Eucaristía, Sacramento de unión*: EstEcl 26 (1952) 453-465.

20. *El Vicario de Cristo*.—Esta unión íntima de lo humano con lo divino en la perspectiva profética y perenne de la Iglesia, se da también, de un modo particular, en el *Vicario de Cristo* en la tierra. En los Evangelios Cristo se nos manifiesta uniendo muy estrechamente a sí y distinguiendo singularmente a Pedro (43). Las intenciones peculiares de Cristo con relación a San Pedro comienzan a manifestarse ya desde su primer encuentro con él. Llevado por su hermano Andrés a la presencia de Cristo, nos dice San Juan que Jesús “fijó en él su mirada y le dijo: tú eres Simón hijo de Jonás, tú te llamarás Pedro”: “Intuitus autem eum Iesus dixit: Tu es Simon filius Jona, tu vocaberis Cephas” (Jo. 1, 42).

En esta primera entrevista ya le anuncia que, además del nombre de familia, por el que hasta entonces le conocían, llevará el nombre de *Pedro*, desusado entre los hebreos. El cambio de nombre, hecho, no para denotar una cualidad o defecto naturales, como el de “hijos del trueno”, sino por razón de un encargo que se hace a una persona, es de singular importancia entre los judíos. En toda la sagrada Escritura sólo tres son los varones a los que Dios elevó de la vida privada para ponerlos al frente de las generaciones de sus elegidos, cambiándoles el nombre. Tales fueron Abraham, Jacob y Pedro (Gen. 17, 5; 32, 28; 35, 10; Jo. 1, 41; Mc. 3, 16; Le. 6, 13). El profundo simbolismo de este cambio de nombre lo explicará después el Señor, cuando con perspectiva profética ilimitada le dirá, que lo eligió para ser *la piedra* fundamental sobre la que el mismo Cristo edificará su Iglesia (Mt. 16, 17 ss.) En Le. 6, 13-14 el paralelismo ἀποστόλους ὠνόμασεν y ὠνόμασεν Πέτρον induce a creer que, así como el de *Apóstol*, así también el de *Pedro* es nombre, no tanto de la persona, cuanto de la función o cargo que se encomienda (44).

21. La unión y vinculación particular de Pedro a Cristo aparece consignada de muchas maneras en los Evangelios. De un modo especial al hacer Jesús como propias suyas *la ciudad, la casa y la nave* de Pedro. Este hecho ¿no tendría en la mente del Salvador la finalidad de expresar un profundo simbolismo? De Cafarnaum nos dice San Mateo que era la Ciudad de Jesús (Mt. 9, 1), sin duda porque en ella habitaba

(43) M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia* (1927) n. 157.

(44) Véase lo que dejamos consignado en la nota 39. No sólo en el N. T. sino también en el V. T. hallamos frecuentemente usada la imagen de *Piedra*, y muchas veces para expresar la acción con que Dios o el Mesías sostienen y confirman en el bien a sus elegidos. En la nueva versión, más conforme al original que la Vulgata, léanse, por ejemplo, Deut. 32, 5, 21, 25, 29, 58; Ps. 18, 15; 61, 2, 7, 8; 70, 3; 77, 18, 19, 23, 38; 88, 26; 91, 15; 93, 22; 94, 1; 143, 1.

en la casa de Pedro. En esa casa sana el Señor a la suegra de Pedro (Marcos 1, 31). Allí llevaban a los enfermos para que los curase, y a vista de toda la ciudad, que se congregaba ante la puerta, los sanaba a todos (Mc. 1, 29-34; Mt. 9, 28 ss.) En esa misma casa, contestando a las preguntas de sus discípulos, los instruía especialísimamente y les explicaba el sentido de sus parábolas (Mc. 7, 17; 9, 33; Mt. 13, 36). A esa casa acuden también los cobradores de tributos, pidiendo que el Maestro les pague el suyo (Mt. 8, 14; Mc. 1, 29; Lc. 4, 38).

Desde la nave de Pedro, Jesús sentado enseñaba su doctrina a las turbas (Lc. 5, 3). En la misma nave duerme tranquilo en medio de la tormenta, y cuando los Apóstoles le despiertan, les reprende por inerédulos y con una palabra suya calma la tempestad (Mc. 4, 35-41). Desde la misma nave y con la red de Pedro, éste, que sin Jesús durante toda la noche no había logrado pesca alguna, a la mañana, acompañado de Jesús, por su mandato y en nombre suyo echa la red y hace una pesca prodigiosa; y asombrado Pedro ante tal milagro, oye de los labios del Señor la invitación definitiva a seguirle "para ser pescador de hombres", y Pedro le sigue (Lc. 5, 4-11). En socorro de la nave de Pedro, que peligraba con la tempestad, acude Jesús andando sobre las aguas, y a Pedro, que por concesión del Señor le acompañaba marehando sobre las olas, cuando vaciló, le ege por la mano para que no se sumerja, y entra en la nave calmando con su poder la tempestad (Mt. 14, 24-34).

Cristo hace a Pedro solidario suyo, al pagar Simón el tributo por los dos simultáneamente, como se lo mandó el Señor (Mt. 17, 26): "Simul solvit Petrus pro Christo humanitus, at Christus pro Petro divinitus", como eertera y agudamente interpreta el hecho d'Herbigny (45). Más íntimamente solidario de Jesús aparece Pedro, cuando el Señor, en previsión profética de las tentaciones que habían de asaltar la fe de sus discípulos, le dice: "Yo rogaré por ti y tu fe no fallará, para que tú confirmes en ella a tus hermanos" (Lc. 22, 32). En este caso la misma acción que confirmará a los hermanos, verdaderamente que es de Cristo divinitus, aunque humanitus sea también de Pedro. Otra porción de preeiosos indicios podríamos reeoger de los Evangelios, por los que aparece con luz meridiana la inteneión de Cristo de unir singularmente a sí y vincular a su obra a la persona de Simón Pedro. Creemos que bastan los aludidos para conveneernos de ello y para tener presente el cuadro dentro del cual se enmarean las grandes promesas hechas por el Señor singularmente a Pedro.

(45) *Theologica de Ecclesia* (1927) n. 157, 2, B. Véanse los oportunos comentarios de CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur*, 21: MG 9, 625, y de SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matth. Hom.* 65: MG 58, 621.

22. En el pasaje de San Mateo 16, 17-19, cuando le hizo “*pedra*” base de su Iglesia y le prometió las llaves de su Reino, aparecen la unión estrecha de lo divino y lo humano, juntamente con la perspectiva profética y perenne de la institución que entonces Cristo hacía. Pedro, inspirado por el Padre, entendió y profesó solemnemente que Jesús “era el Cristo, el Hijo de Dios vivo”. Lo humano, de la inteligencia y confesión de Pedro, tiene por causa principal lo divino de la revelación del Padre. En correspondencia con esto, Jesús dice por su parte a Pedro: “Yo (el Cristo el Hijo de Dios vivo) a mi vez te digo, que tú eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”. El tu humano de Simón se une y es informado por la promesa y el don divino de la firmeza pétrea (46), y sobre Simón, en cuanto informado por esa divina firmeza que recibe sin cesar del Hijo de Dios, o sea, cuanto hecho por El “*pedra*”, el mismo Cristo es el que edificará su Iglesia, en la perspectiva profética de un presente que se prolongará en un futuro ilimitado. Por consiguiente el hombre, por la virtud recibida de continuo de Dios, será el que como verdadero fundamento (Mt. 7, 24), sostendrá y dará unidad a la comunidad de Hombres o Iglesia, que el mismo Hijo de Dios sin cesar edificará perennemente, en contra y a pesar de todas las potestades adversas, que no podrán destruirla (47).

Además, continúa el Señor: “Y te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que atares sobre la tierra será atado en el Cielo y lo que desatares sobre la tierra será desatado en el Cielo”: El hombre Simón recibirá del Hijo de Dios, que por derecho propio tiene ese poder (Apoc. 3, 7), la potestad de las llaves, para administrar los bienes del Reino de Cristo; de manera que sus decisiones de hombre en la tierra serán ratificadas por Dios en el cielo; y eso, porque sus decisiones no serán de mero hombre terreno, sino del apoderado de Dios e informado del divino poder que actuará en él y por él, conforme al principio que nos reveló Cristo cuando dijo: “*Quem misit Deus, verba Dei loquitur*” (Jo. 3, 34) (48).

El texto clásico de San Mateo sobre el Primado no se comprende en su plena y verdadera significación evangélica, sino a la luz de la

(46) SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 4*, c. 2: ML 54, 150: “*Quia tu es Petrus: id est, cum ego sim inviolabilis petra... ego fundamentum praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia.*”

(47) SAN LEÓN MAGNO expresa esa perspectiva profética de duración ilimitada, cuando escribe: “*Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus, in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit*”: *Lect. VII Officii Summorum Pontificum: Sermo 3*, c. 3: ML 54, 146.

(48) Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi* (1955) nn. 186-196.

perspectiva profética e ilimitada que encierra, y en el sentido profundo de la perenne y misteriosa inmanencia del mismo Hijo de Dios, actuando invisiblemente con su potestad propia, y eficazmente informando el ejercicio visible de ese mismo poder en la acción ministerial del Vicario de Cristo. Esa perspectiva profética y esa inmanencia perenne sólo las pueden negar los que rechazan la divinidad de Cristo. Los creyentes que las admitan, en ellas no podrán menos de ver establecida por Cristo la existencia perenne de un sucesor de Pedro, por medio del cual, como por su ministro visible, el mismo Cristo ejerza sin cesar sus poderes supremos de Mesías, en la edificación de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos.

23. A un resultado análogo nos conduce el examen del sentido profético y de la perspectiva ilimitada que encierra el texto del capítulo 21 de San Juan. El hombre Simón, constituido por Cristo en *Pedro* (Simon Petrus Jo. 21, 3), sale en su barca seguido de otros discípulos, pero no logra pescar nada durante la noche. Al alba aparece Jesús en la orilla y les dice que echen la red a la derecha, y entonces, obedeciendo a Cristo y bajo su influjo soberano, logran en un instante una pesca prodigiosa. Juan conoce al instante que aquella es obra de Dios y dice a Pedro "Dominus est". Al oírlo Pedro, consciente de que su misión es al servicio directo e inmediato de Jesús, corre a su lado (49).

Este milagro es la introducción a la escena que va a seguir. Con él pudieron comprender muy bien sus discípulos, que sin la acción principal del Maestro, la labor de los Apóstoles sería ineficaz e infructuosa, porque "sin El nada podrán hacer". Así preparados sus discípulos y después de darles a comer pez asado y pan, se dirige a Simón Pedro, el primero que llegó a su lado, y le pregunta por tres veces, si de verdad le ama. Pedro hace por tres veces la profesión más sincera de su amor a Cristo, y entonces Jesús le manda por tres veces que apaciente sus ovejas, las de la grey de Cristo sin restricción ni limitación alguna.

El sentido profundo de este mandato solemne y universal no se entiende plenamente sino a la luz de la doctrina del mismo Cristo sobre su propio oficio de Buen Pastor. Jesús en primer lugar es la puerta por la que han de entrar todos los que habrán de ser verdaderos pastores de su grey; lo cual significa que han de recibir de El la misión y la autoridad para actuar en su nombre, como legítimos represen-

(49) SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioan.* 21, 7: "Petrus ferventior, Ioannes sublimior erat: ille proutior erat, hic perspicacior. Ideo Ioannes prior Iesum cognovit, Petrus prior illum adiit": MG 59, 475.

tantes del Buen Pastor (50). Bajo este aspecto, Pedro recibió de Jesús el mandato más terminante y amplio, al escuchar de labios del Maestro por tres veces aquellas palabras: "apacienta mis ovejas". Esta triple reiteración ante testigos era la forma solemne de establecer un pacto entre los judíos (51).

24. Pero hay más, y es que los demás pastores de la grey cristiana, no sólo han de recibir de Cristo la misión y autoridad necesarias, sino que además el mismo Señor ha de seguir siendo a la vez el Pastor principal de sus ovejas (52). Porque en una perspectiva profética ilimitada, Jesús nos dice, que El es el que ha de juntar al redil de los creyentes del judaísmo las ovejas de la gentilidad, formando así un solo rebaño con todos los que creyeren en El. Y les asegura que oirán su voz de Pastor y le seguirán, y El les dará la vida eterna, y no perecerán jamás y nadie será capaz de arrebatarnos de sus manos (53). Cosas todas que no tienen verdadero sentido, sino en el supuesto de que el mismo Cristo es el que sin cesar ha de ser siempre el Pastor principal y efectivo de su grey.

Con razón observa Lagrange que en la parábola del Buen Pastor, Cristo hace presentir la fundación de la Iglesia perenne, de la que El, "que dió la vida por su rebaño", será siempre el Jefe sumo, y bajo su soberana jefatura tendrá otros pastores sus auxiliares, que recibirán la autoridad de El. Y así en este pasaje de San Juan tenemos una instrucción profética y una enseñanza de importancia suma acerca de la obra cumplida por Cristo con su muerte voluntaria en su Iglesia Santa (54).

25. En este anuncio profético de la Iglesia, que nos ha hecho Cristo bajo la imagen de una grey, claramente podemos distinguir los siguientes elementos que la integran: 1.º las ovejas del antiguo redil de Israel, a las que están llamadas a juntarse las ovejas dispersas de la gentilidad; 2.º el único Pastor supremo, que con su autoridad soberana ha de mantener en la unidad el rebaño así formado y lo ha de

(50) F. M. BRAUN, *Evangile selon Saint Jean*: L. PIROT, *La sainte Bible*, 10 (1935) 395-399.

(51) P. GAECHTER, *Das dreifache "Pasce oves meas"*: ZtkatholTh 69 (1947) 328-344.

(52) "Pastor bonus": Jo. 10, 2, 11, 14, 16. "Pastor et Episcopus animarum nostrarum": 1 Pet. 2, 25. "Princeps pastorum": 1 Pet. 5, 4. "Pastor magnus ovium": Heb. 13, 20. "Pastor-Rex segregans oves ab hoedis": Mt. 25, 32. Véanse también en el texto griego los pasajes siguientes: Mt 26, 31; Mc. 12, 22; Apoc. 2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 5.

(53) Es lo mismo que el Señor nos dice por SAN JUAN, 10, 16, 27-28.

(54) M. - J. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Jean* (1927) p. 273-287.

nutrir con su gracia, es Cristo, que no abandonará jamás a sus ovejas; 3.º bajo su influjo y autoridad principal Cristo instituye otros pastores, auxiliares suyos, que vendrán en su nombre a participar de su oficio de Pastor, y a los que, por eso, el Señor se les propone en la parábola como el modelo del Buen Pastor (55); 4.º entre todos esos pastores, auxiliares del Buen Pastor, Pedro es el único a quien Jesús encomienda el cuidado de toda la grey cristiana, sin restricción alguna de lugar o tiempo, asociando así perennemente, a su oficio principal e invisible de Buen Pastor, el oficio también perenne, pero auxiliar y visible de San Pedro; 5.º y por eso Cristo hace patente la vinculación de Pedro a la persona del Buen Pastor, vinculación íntima y singularísima, que se manifiesta en la profesión de un amor reiterado y perfecto, y que ha de ser sellada con la suprema prueba del amor pastoral, que consiste en dar la vida por las ovejas, a semejanza del mismo Buen Pastor.

El pasaje de San Juan quedaría mutilado en su verdadero sentido si no lo entendiéramos a la luz de su perspectiva profética, como prolongación perenne de la acción pastoral del mismo Cristo. Así lo advirtió certeramente San Agustín cuando escribe: "Cristo no dijo, apacienta tus ovejas, sino las mías, y por eso Pedro es Pastor, no en sí, sino en el Sumo Pastor" (56). Por consiguiente Cristo reservó para sí la actuación principal y primaria, aunque invisible, de su oficio perenne de Pastor; pero encomendó a Pedro el ejercicio visible, e instrumental y auxiliar de su oficio perenne, que por lo tanto se ha de continuar sin interrupción y perpetuamente en los legítimos sucesores de Pedro. Por lo dicho nos vemos precisados a decir que nos parece manifestamente arbitraria la interpretación de los textos del Primado, dada por Casiano Bésabrasoft, y que juzgamos muy certera la réplica que le opone el Padre Benoit (57).

B) EN LA IDEA BÍBLICA DE MINISTRO

26. El derecho divino de la sucesión apostólica lo hallamos también incluido en el concepto neotestamentario de *Ministro*. La explicación de ese concepto en los libros inspirados del Nuevo Testamento nos de-

(55) F. M. BRAUN, L. c. nota 50, p. 398.

(56) SAN AGUSTÍN, *Sermo 385*, nn. 3, 5, 6. ML 38, 1295-1296.

(57) MGR. CASSIEN BÉSABRASOFT (Evêque de Catane, Recteur de l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint-Serge" de Paris), *Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté*: Istina 2 (1955) 261-304. PIERRE BENOIT, O. P., *La Primauté de Saint Pierre selon le Nouveau Testament*: Istina 2 (1955) 305-334.

muestra el designio de Dios por el que ha dispuesto valerse perennemente de hombres elegidos, como de instrumentos o auxiliares visibles, en la acción con que el mismo Señor ha querido ser el que principalmente enseña, santifica y rige a los fieles de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos.

Dos son las palabras con las que más frecuentemente se expresa esa idea de Ministro en los libros inspirados: *Hypêrêtes* y *Diákonos*.

Hypêrêtes, que significa el remero a las órdenes del patrón de la nave, expresa más bien la acción del auxiliar o asistente de otro. Por ejemplo, así se llaman en el Nuevo Testamento los ayudantes o asistentes de los Reyes y otras personas de autoridad (Jo. 7, 32, 45 s.; 18, 3, 12, 18, 22, 36; 19, 6; Mt. 5, 25; 26, 58; Mc. 14, 54, 56; Lc. 4, 20; Act. 5, 22, 26). Por eso se llama *Hypêrêtes* Marcos, como ayudante de Pablo y Bernabé en el apostolado (Act. 13, 5), y del mismo modo se designan los mismos Apóstoles, por su oficio de predicadores al mandato de Cristo (Act. 26, 16; 1 Cor. 4, 1).

Diákonos se puede decir que es la palabra ordinaria y la que mejor expresa el matiz peculiar del *Ministerio* en el Nuevo Testamento. Verdad es que algunas veces se emplea en un sentido muy parecido al de *Hypêrêtes*, como cuando se usa para designar el servicio a la mesa o el cuidado de preparar todo lo relativo al convite (Mt. 4, 11; Mc. 1, 13, 31; Lc. 10, 40; 12, 35-37; 17, 8; Jo. 12, 2; Act. 6, 2); pero también y casi exclusivamente es la voz usada para expresar un matiz de cooperación más íntima del sirviente con relación a su Señor. Entonces significa la prestación personal por la que se ayuda a otro, pero completando su misma acción. De esta suerte se puede decir que el *Ministro* o *Diákonos* incluye en su concepto la idea de cooperación como *instrumental* a la acción misma de la causa *principal*. En este sentido, que es el típico y característico del Nuevo Testamento, es en el que se incluye y del que necesariamente se deduce la idea de la *sucesión apostólica*, en el genuino y verdadero sentido en que nos ha sido revelada.

27. Y en primer lugar, Cristo, en el mismo contexto en que se manifiesta a sus discípulos como el Juez supremo, les dice e inculca que El es verdaderamente el *Ministro* o *Diákonos* de ellos (Lc. 22, 26-29). Y corrigiendo la ambición de Santiago y Juan, que solicitaban para sí los dos primeros puestos en el Reino de Cristo, hace saber a sus Apóstoles, que el Hijo del Hombre ha venido al mundo, no para ser servido, sino para servir (*diakonêsai*). Y el mismo Espíritu de servicio recomienda a sus discípulos, indignados por las pretensiones de los hijos del Zebedeo, proponiéndoles su propio ejemplo y diciéndoles, “que todo

el que entre ellos quisiere llegar a ser mayor, ha de hacerse el *Diácono* o servidor de los demás" (Mt. 20, 20-29; Mc. 10, 35-45).

Por la misma recomendación comienza la instrucción pastoral dirigida a sus Apóstoles y que con tantos pormenores nos refieren San Marcos y San Mateo. Habían disputado los discípulos por el camino sobre cuál de ellos era el mayor. Y cuando hubo llegado el Señor a la casa de Pedro en Cafarnaum, nos dice San Marcos, "que se sentó el Señor, llamó a los Doce y les dijo: el que quisiere ser el primero, ha de hacerse el último y el ministro de todos (*pantôn Diákonos*) (Mc. 9, 32-49; Mateo 18, 1-35).

28. Cristo ha venido pues como *Ministro*, para el servicio de los hombres, y quiere que sus Apóstoles sean ante todo ministros, al servicio de los demás, a imitación del divino Maestro. Lo que nos interesa sobre todo es conocer lo que tiene de nuevo y original este oficio de Ministros encomendado por el Señor a sus Apóstoles. La novedad y originalidad del ministerio apostólico no consisten tanto en la amplitud y universalidad, por las que se extiende a todos y abarca todas las actividades de ayuda al prójimo, sino más bien en que se ha de entender y practicar como una oblación y entrega total al servicio de los demás, por el sublime motivo de la más elevada caridad. Este aspecto sublime del servicio cristiano y apostólico ya se lo había dado a entender Jesús a sus discípulos, cuando equiparó su ministerio a la entrega de su vida por los demás diciéndoles: "el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir *diakonêsai* y dar su vida por la redención de muchos" (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). En el *servir*, hasta dar la vida por la salvación de los hombres, se contiene el grado supremo de la caridad cristiana, porque "no hay caridad superior a la del que da su vida por los demás". (Jo. 15, 13). En esto está la mayor originalidad y toda la profundidad teológica del *ministerio* de Cristo y sus Apóstoles, en la entrega total a él por caridad, que hace que sean una misma cosa los servicios al prójimo, a Cristo y a Dios, logrando que el Ministro del Evangelio sea en realidad ministro del mismo Dios en la distribución de la verdad y de la gracia.

29. La ulterior explicación de la naturaleza del *ministerio* apostólico nos la dan los mismos Apóstoles. *San Pedro* deriva de las enseñanzas de Cristo su admirable doctrina sobre el ministerio apostólico. Según él, el ministro del Evangelio ha de estar ante todo y siempre informado y movido por la caridad, y a impulso de la reina de las virtudes ha de administrar los carismas que recibiere de Dios en servicio de los demás, como administrador fidelísimo de la multiforme

gracia del Señor. De tal manera que, bajo el influjo continuo de la virtud divina, todo lo que enseña el ministro es enseñanza del mismo Dios, y el ministerio apostólico se ha de derivar íntegramente de la virtud del Señor, a fin de que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo (Cf. 1 Pet. 4, 7-11). Según esto, el Príncipe de los Apóstoles destaca sobre todo el motivo de la caridad y la inmanencia activa de la virtud de Dios actuando por sus *Ministros o Diáconos*.

30. De modo semejante, *San Pablo* pone a la caridad por encima de todos los demás dones y carismas del cielo (1 Cor. 13, 1-13), y llama *ministerio* a toda actividad que los cristianos ejercen por caridad en orden a la edificación de la Iglesia (Eph. 4, 11 s.) Habla de diversidad de ministerios como de variedad de carismas (1 Cor. 12, 4 ss.) Pone las funciones de *diaconía* y *predicación* del Evangelio en el mismo plano con los carismas de *profecía* y *didascalia*, dando por supuesto que, así como en los carismas el agente primario es el Señor, que actúa visiblemente por medio de los hombres carismáticos, de modo análogo actúa también el mismo Dios por medio de sus *Ministros o Diáconos* (Rom. 12, 7; Act. 6, 4).

San Pablo se define a sí mismo como Apóstol diciendo, “que no es un adulterador de la palabra de Dios, sino que con toda sinceridad habla como inspirado por Dios, en su divina presencia y en unión con Jesucristo”: *Sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur* (2 Cor. 2, 17). Su idea del ministerio apostólico aparece clara en un precioso pasaje de su segunda carta a los de Corinto (2 Cor. 3, 1-18). Su función *ministerial*, de predicador del Evangelio y fundador de la Iglesia de Corinto, la expresa diciendo, que los fieles de Corinto son como una carta de Cristo, escrita por el Espíritu de Dios vivo mediante el ministerio de Pablo (*diakonêzeisa hyf' êmôn*), manifestando así que su actuación apostólica es la propia de un *instrumento* de Cristo, movido por el divino Espíritu. Y desarrollando más el mismo pensamiento, añade, que por lo que tiene de sí no es suficiente para pensar algo como suyo, sino que toda su suficiencia apostólica le viene de Dios, que le hizo *Diácono* o *Ministro* idóneo del Nuevo Testamento por el Espíritu (2 Cor. 3, 5 s.) De ahí que, comparando su ministerio espiritual con el enigmático de la letra del Antiguo Testamento, diga, que el suyo es más glorioso que el de Moisés, por ser ministerio de luz y libertad, ya que el Espíritu del Señor es libertad (2 Cor. 3, 7-9, 12-18).

31. Así nos describe Pablo su ministerio a manera de actuación como *instrumental*, bajo la acción principal del mismo Dios; y por eso llama a su ministerio, un “tesoro puesto por Dios en vaso de barro, a fin

de que resplandezca la virtud de Dios en su sublimidad, no la del hombre" (2 Cor. 4, 7). Viéndose así Pablo como *instrumento* en manos del omnipotente, puede afirmar confiado, "que no desfallece en el trabajo, ni adultera la palabra de Dios, ni se predica a sí mismo, sino a Jesucristo Señor nuestro, en obsequio al cual se llama *esclavo de los creyentes*", recalcando de este modo hasta lo sumo su total prestación personal en el ministerio, del que nada es suyo, sino todo de Dios (2 Cor. 4, 1-5) (58).

A los Corintios, que divididos en bandos atribuían simplemente a los ministros toda la acción pastoral, San Pablo los reprende diciéndoles:

"que piensan todavía según la carne, cuando contienden entre sí y dicen, unos, yo soy de Apolo, y otros, yo soy de Pablo". E indignado añade: "porque ¿qué es Pablo, qué Apolo? No más que *Ministros* (Diakonoi) por los que Dios os trajo a la fe, y en la medida con que Cristo se lo dió a cada uno. Yo planté, Apolo regó, pero Dios fué el que dió el crecimiento. Nada es el que planta, nada el que riega, sino el que da el crecimiento. Nosotros no somos más que *coadyutores* de Dios, y vosotros sois el cultivo, sois la edificación de Dios. En todo, pues, nos hemos de portar como verdaderos *Ministros* del Señor, y los hombres no nos han de tener por otra cosa, sino por meros *Ministros* de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (1 C. 3, 4-10; 4, 1; 2 C. 6, 4).

En los pasajes citados claramente se expresa la función de *agente instrumental* que incluye la noción de *Ministro* revelada a San Pablo. El oficio de Apóstol no es más que un *ministerio*, en el sentido explicado por el Apóstol de las gentes, y así se le llama repetidas veces en el Nuevo Testamento (Act. 1, 17, 25; 17, 1, 12; 20, 24; 21, 19; Rom. 11, 13; 2 Cor. 4, 1; 6, 3 s.; 11, 8).

Según esta doctrina, Cristo, como Cabeza del Cuerpo místico, es, el que dirige, enseña y santifica, divina e invisiblemente a todos y cada uno de los miembros de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos. En esta su acción *principal*, ha dispuesto que los Apóstoles fueran sus *auxiliares* o *instrumentos*, para ejercer humanamente, después de su Ascensión, la parte *visible* de las acciones rectora, docente y

(58) ARISTÓTELES nos ha explicado la doctrina del *instrumento*. Distinguió los instrumentos inanimados de los animados. Enseña que el *Ministro* (hypêretês) es como un instrumento animado. Entre los ministros animados cuenta al *siervo* (doûlon), y afirma: "Ho doûlos hypêretês estin tôn pros tèn práxin:... ho gar doûlos empsychon organon, to d'organon apsychos doûlos: *Ethica nicomachea*, l. 8, c. 11, n. 6; *Política*, l. 1, c. 2, n. 4-6: Ed. BEKKER, 2, 1161 A-B, 1253 Bs.

santificadora, que, como causa principal o primaria, el mismo Cristo ejerce, sin interrupción, invisible y perennemente. Por eso los Apóstoles no pueden por menos de tener perpetuos sucesores en el ejercicio de la función humana y visible encomendada por el Señor al Colegio de los Doce. Y de ahí que el misterio revelado por Dios de la *acción divina* inmanente en el *ministerio humano*, exija por necesidad el reconocimiento de la *sucesión apostólica* (59).

32. Esta continuación del mismo *misterio* en los sucesores de los Apóstoles, también nos lo dió a entender San Pablo, no sólo en el pasaje que hemos aducido, donde el Apóstol nos pone a Apolo en el mismo plano consigo, por su función de ministro continuador suyo (1 Cor. 3, 4-10), sino también en las cartas a sus discípulos Timoteo y Tito (60).

A Timoteo lo llama "hombre de Dios" o consagrado a la obra del Redentor de los hombres (1 Tm. 6, 11; 2 Tm. 3, 17); le dice lo que ha de hacer en el apostolado con sus hermanos para merecer el título de "buen *Ministro* o *Diácono* de Cristo Jesús" (1 Tm. 4, 6); le exhorta "a cumplir fielmente *su ministerio*, siendo vigilante trabajador en todo y asiduo a la obra de la evangelización" (2 Tm. 4, 5); le apremia a que haga revivir la gracia de Dios, que recibió con la imposición de las manos de Pablo (2 Tm. 1, 6); y poniendo a su discípulo en su mismo plano, dice, "que no nos dió Dios un espíritu de temor, sino de vigor, de amor y de sobriedad, por lo que no se ha de avergonzar de dar testimonio del Señor, sino que ha de colaborar a la obra del Evangelio según la virtud que ha recibido de Dios, que nos libró y llamó con su vocación santa, no según nuestras obras, sino conforme a sus soberanos designios y a la gracia que nos ha sido dada en Cristo Jesús. Por lo cual, Timoteo ha de custodiar fielmente el buen depósito, por la virtud del Espíritu Santo que habita en nosotros".

(59) F. ZORRELL, *Diakoneō, Diakonia, Diákonos, Hypéreteō, Hypéretēs: Novi Testamenti Lexicon graecum* (1911). H. W. BEYER, *Diakonein*: G. KITTEL, *TheolWortkNT* 2 (1950) 81-93. W. BAUER, *Diakonein, Hypéreteō: WortbNT* (1952). Sobre las mismas voces, véase también H. G. LIDDELL - R. SCOTT - H. S. JONES, *Greek-Englis Lexicon* (1951).

(60) En contra de la tradición constante de la antigüedad cristiana, los críticos protestantes, desde mediados del siglo XIX, niegan generalmente la genuinidad de las cartas Pastorales de San Pablo. Sobre este punto véanse: F. PRAT (versión de S. ABASCAL), *La Teología de San Pablo*, 1 (1947) p. 363-371, 520-527; De las introducciones de los exegetas, consúltense: M. MEINERTZ, *Die Pastoralbriefe des hl. Paulus* (1931); G. BARDY, *Epitres pastorales*: L. PIROT, *La Sainte Bible* 12 (1938) 193-203; P. DORNIER, *La sainte Bible de l'École biblique de Jérusalem: Les Epitres de S. Paul a Tim. et a Tit.* (1951).

En todo lo cual aparece el *ministerio* de Timoteo ejercido, no menos que el de San Pablo, bajo la acción e influjo principal de la virtud de Dios (2 Tm. 1, 6-14).

La perspectiva de San Pablo no se restringe a sus discípulos inmediatos, pues lo mismo a Timoteo que a Tito los instruye de las condiciones que han de tener los que les han de suceder en el *ministerio*, y les recomienda, en particular, que designen a los que sean aptos para dirigir y enseñar a los demás, inculcándoles sobre todo que observen lo que se les ha mandado, sin tacha y con fidelidad hasta el advenimiento del Señor (1 Tm. 3, 1-13; Tit. 1, 5-9; 2 Tm. 2, 2; 1 Tm. 6, 14). Con estas enseñanzas relativas a sus sucesores, y con la lejana perspectiva en que ve ejerciéndose el ministerio apostólico hasta el fin de los tiempos, se puede decir que San Pablo nos dejó la doctrina de la sucesión apostólica, no solamente implícita en sus enseñanzas sobre la naturaleza divino-humana del ministerio cristiano, sino también explícita en las amonestaciones e instrucciones que redactó tan diligentemente, para que sus sucesores en el ministerio supiesen cómo debían proceder "en la casa del Señor, que es la Iglesia de Dios vivo" (1 Timoteo, 3, 15) (61).

33. La doctrina inspirada del Nuevo Testamento, que acabamos de exponer, nos manifiesta el designio terminante de Cristo, por el que dispuso, con su autoridad divina, realizar por sí mismo, como *causa principal*, hasta la consumación de los siglos, la obra de la redención de los hombres; pero uniendo su acción invisible a la actuación meramente *ministerial* y visible de sus discípulos o ministros. En este designio de Dios se halla claramente incluída la *sucesión ministerial* de sus Apóstoles. El misterio de la inmanencia de la acción principal e invisible de Cristo en la acción visible y ministerial de los hombres, elegidos como *instrumentos* o *auxiliares* suyos, en la perspectiva profética de su realización ininterrumpida hasta el fin de los tiempos, encierra inequívocamente la *divina institución de la sucesión apostólica*.

El análisis de los libros del Nuevo Testamento nos lleva a una noción de Iglesia diametralmente opuesta a la que Brunner cree hallar en ellos, cuando escribe: "La creencia de que la Iglesia-Institución es la encarnación, o sea la forma histórica concreta, en la que Jesucristo

(61) La doctrina de San Pablo sobre los sucesores de los Apóstoles puede verse en F. PRAT, *Evêques, Origine de l'Episcopat*: DTC 5 (1913) col. 1672-1701; L. MARCHAL, *Evêques, Origine divine des*: DicBiblSupp. 2 (1934) col. 1298-1333; J. COLSON, *L'Evêque dans les communautés primitives* (1951); J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles* (1954); J. SALAVERRI, *De Ecclesia* (1955) n. 330-382.

como en su forma servil actúa históricamente, es nada menos que una negación de la Iglesia apostólica en cuanto realidad histórica (62). Más acertado nos parece Linton, cuando resume sus investigaciones en los tres puntos siguientes: "1.º Das neutestamentliche Amt enthält in sich das Teilhaben an Christi Dienst und Autorität. 2.º Das neutestamentliche Amt ist durch den Zusammenklang mit Christus und dem Heiligen Geist bedingt. 3.º Das neutestamentliche Amt schließt den Dienst an den Brüdern in sich" (63); aunque en la particular inteligencia de estas afirmaciones y en la derivación de las consecuencias de ellas, difiera no poco este autor de nosotros.

III

DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN Y SANTO TOMÁS

El que quisiera seguir paso a paso el pensamiento sobre la sucesión apostólica en los escritos de la *tradición cristiana*, vería confirmadas y aplicadas las ideas que hemos visto se contienen en los libros inspirados del Nuevo Testamento. Nos limitaremos a exponer sucintamente la doctrina de San Agustín, que desde la cumbre de la era patristica sintetiza maravillosamente el pensamiento de sus predecesores e inaugura los ulteriores desarrollos de la Teología medieval y de la Escolástica.

34. *San Agustín*.—Partiendo de San Pablo, inculca ante todo San Agustín, que los Apóstoles y sus cooperadores no son más que Ministros de Cristo.

Comentando aquellas palabras del Apóstol: "Nada es el que planta, nada el que riega, sino el que da el crecimiento, que es Dios" (1 Cor. 3, 7), pregunta San Agustín: "¿Por ventura no es algo el Ministro de Cristo?" Y responde: "Para administrar y dispensar la palabra y el sacramento es algo, pero para purificar y santificar el alma, es nada; porque esto no lo hace en el

(62) "Die Meinung, die Institution Kirche sei die Inkarnation, das heisst die konkret geschichtliche Gestalt, in der Jesus Christus als seiner Knechtsgestalt geschichtlich wirksam ist, ist nichts geringeres als eine Verleugnung der apostolischen Ekklesia als geschichtlicher Wirklichkeit": E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951) 84-85.

(63) O. LINTON, *Kirche und Amt im Neuen Testament*: G. AULEN, *Ein Buch von der Kirche* (1951) 118.

hombre interior, sino aquel que creó al hombre"... "De Dios es la gracia y de Dios es el Sacramento; del hombre es sólo el *ministerio*" (64). Y explicando un pasaje del *Levítico* (21, 15), en que se lee: "Yo, el Señor, soy el que santifico al Sacerdote", mientras que también dijo Dios a Moisés: "tú le santificarás" (Ex. 29, 24), se pregunta el Santo Doctor: "¿Cómo se entiende que Moisés le santifique y también el Señor?" A lo que responde sin vacilar: "No santifica Moisés en lugar del Señor, sino Moisés con sacramentos visibles, por su Ministerio, mas el Señor con la gracia invisible, por el Espíritu Santo, de quien procede íntegramente el fruto interno de los sacramentos visibles" (65).

San Agustín nos declara así el misterio de la acción pastoral humana, al explicarnos cómo en ella se junta a la acción visible del hombre la actuación real pero invisible del mismo Dios: "Por el ministro —dice— opera Dios la forma visible del sacramento, pero El es el que directamente da la gracia invisible" (66).

La real actuación de Cristo invisiblemente en la acción bautismal la expresa de muchas maneras San Agustín contra los Donatistas, repitiendo innumerables veces y comentando ampliamente aquel dicho de San Juan: "Cristo es el que bautiza" (Jo. 1, 33).

Oigámosle: "Cuando afirmamos: Cristo bautiza, no decimos que lo haga con su ministerio visible, sino con su oculta gracia, con su potencia invisible en el Espíritu Santo... Porque no podemos decir que Cristo dejó ya de bautizar, sino que continúa haciéndolo hasta nuestros días, no con su ministerio corpóreo, sino con la invisible acción de su Majestad. Y cuando vemos la actuación corpórea de sus Ministros humanos, con ella Cristo es el que limpia y purifica las almas; porque el que santifica la Iglesia es sencillamente Jesucristo" (Eph. 5, 25) (67). Bien conocido es, a este propósito, aquel aserto de San Agustín: "Por la paloma aprendió el Bautista que Cristo había de reservarse a sí perpetuamente la acción de bautizar; porque aunque los ministros humanos del bautismo habían de ser muchos, buenos y malos, sin embargo, la santidad del Bautismo no se había de atribuir sino a aquel sobre el que descendió la paloma y del que Dios dijo a Juan: éste es el que bautiza en el Espíritu Santo." De donde concluye vigorosamente el Santo Doctor: "Bautice Pedro, Cristo es el que bautiza; bautice Pablo, Cristo es el que

(64) SAN AGUST. *Contra litteras Petiliani*, 3, 46, 66: ML 43, 384; *Epist.* 105, 12: ML 33, 401.

(65) SAN AGUST. *Quaest. in Heptateuchum*, 3, 84: ML 34, 712.

(66) SAN AGUST. *Epist.* 105, 12: ML 33, 401.

(67) SAN AGUST. *Contra litteras Petiliani*, 3, 49, 59: ML 43, 379.

bautiza; bautice Judas, Cristo es el que bautiza" (68). (ML 35, 1428): "Quia non ab hominibus sed per homines fit Baptismus" (69).

35. Penetrando más íntimamente en el misterio de la acción ministerial, descubre San Agustín la distinción fecunda entre la *potestad* y el *ministerio*, distinción que habían de discutir y matizar ampliamente los teólogos medievales, y que no había de hallar la formulación definitiva hasta la Suma del Angélico (70).

"Una cosa es —dice San Agustín— bautizar por ministerio y otra bautizar por potestad. Bautizó Pablo como ministro, no como el que actúa con propia potestad. Nadie es bautizado sino por aquel que retuvo para sí la potestad de bautizar. Tal es el bautismo cual es aquel que con potestad lo da, no cual es aquel por cuyo ministerio se da; y por consiguiente el bautismo cristiano es divino, porque Cristo es Dios" (71). Y a propósito de un pasaje de San Juan, en que parece contradecirse diciendo de Cristo, que bautizó y no bautizó (Io. 4, 1 s.), observa San Agustín: "Cristo no bautizó como ministro, sino con potestad, mientras que sus discípulos no bautizaron con potestad, sino sólo como ministros; ellos aplicaban sus servicios visibles para bautizar, pero la potestad invisible de bautizar perseveraba en Jesucristo" (72).

Bien patente aparece en San Agustín la distinción entre la *potestad* soberana de Cristo y el *ministerio* visible de los hombres en la santificación bautismal, y se esfuerza por lograr que nadie confunda la actuación humana del ministro con la acción divina del mismo Redentor, que se juntan en el misterio sacramental. No obstante en la mente del Santo Doctor, esa potestad soberana, que se reservó a sí mismo Jesucristo, no es tan estrictamente divina que no pudiera el Señor comunicarla, si quisiera, a los hombres.

"Podía —dice— si lo hubiera querido el Señor, dar esa potestad a algunos de los siervos que había llamado sus amigos (Io. 15, 15). Pudo darles esa potestad para que en su lugar (vice

(68) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 6, n. 7: ML 35, 1428.

(69) SAN AGUST. *Contra litteras Petilianí*, 2, 11, 23-24: ML 43, 66-67.

(70) A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. III. *Die Lehre von den Sakramenten*, 1 (1954) c. 5, Potestas auctoritatis, excellentiae et ministerii, et controversia circa potestatem, quam Christus potuit dare servis et non dedit, p. 169-209. Cf. S. TH. 3, q. 7 a. 7; q. 12 a. 3; q. 22 a. 1; q. 64 a. 3, 4. et 5.

(71) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-8: ML 35, 1417.

(72) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 18: ML 35, 1424.

sua) bautizasen. Pudo trasladar a ellos su poder de bautizar, comunicando a sus siervos tan gran virtud, que el bautismo transferido a ellos tuviese la misma eficacia que el dado por el mismo Señor: pero no lo quiso Cristo, porque dispuso que El había de ser el que siempre había de bautizar, a fin de que los bautizados pusiesen toda su esperanza en el mismo Señor. Por eso retuvo para sí la potestad de bautizar y a sus siervos no les encomendó más que el ministerio" (73).

36. La doctrina sobre la acción principal de Cristo en la actuación visible del ministro del sacramento, la propone San Agustín como formalmente inspirada por Dios, ya que repetidas veces inculca, que San Juan Bautista conoció por revelación, que

"Cristo era de tal modo el que poseía la potestad de bautizar, que no la había de traspasar ni comunicar a nadie, sino que El mismo la había de ejercer perennemente, ya durante su presencia corporal en la tierra, ya desde el cielo, ausente de nosotros con el cuerpo visible, pero presente por su majestad"; y que a sus siervos había de confiarles tan sólo el ministerio (74). "Esto —dice— lo conoció el Bautista cuando vió descender la paloma sobre Cristo, porque se le había dicho: Aquel sobre quien vieres descender al Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo." Y se pregunta el Santo Doctor: "¿qué significa *ese es?*", y responde: "Non alius etsi per alium." Y añade: "en verdad que era conveniente que bautizase aquél que es el Hijo de Dios único y no adoptivo. Los hijos adoptivos son ministros del único. El unigénito tiene la potestad, los adoptivos el ministerio" (75). Y concluye: "así no puede el hombre jactarse de que da la santificación diciendo, yo soy el que bautizo. No es el hombre el autor de la santidad. La Iglesia no pone su esperanza en el hombre, sino en el Señor. De Cristo tengo mi santificación, *quia Domini est salus*" (76).

37. Supuesta esta doctrina tan terminante de San Agustín, conforme a la cual el Bautismo es uno y lo confiere perennemente el mismo Jesucristo con su potestad soberana y oculta, aunque siempre mediante el ministerio visible de los hombres, interesa saber la relación que existe, según el Santo, entre la acción suprema de Cristo y la actuación ministerial de sus ministros.

(73) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-7: ML 35, 1417: *De Bautismo contra Donatistas*, 5, 13, 15: ML 43, 184.

(74) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 9: ML 35, 1418-1419.

(75) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 7, n. 3-4: ML 35, 1438-1439.

(76) SAN AGUST. *Enarrat. in Psalmum 145*, n. 9: ML 37, 1890: *Epist.* 89, n. 5: ML 33, 312

Creemos que la respuesta del Gran Doctor de la gracia se puede muy bien resumir en aquella sentencia tan suya: "Tu es, Domine, qui operaris in nuntiis tuis, ut operentur animam vivam": Tú eres, Señor, el que operas en tus enviados, para que obren la vida de las almas (77). Efectivamente, nos dice el mismo Santo Doctor, que "ningún hombre engendra por sí mismo hijos espirituales, sino que en la predicación del Evangelio opera el Espíritu Santo para engendrarlos por el Bautismo". Y da la siguiente razón: "Porque el divino Espíritu de tal manera se halla incluído (sic inest) en el prepósito o ministro de la Iglesia, que, si no está en pecado (si fictus non est), el Espíritu Santo opera por él, no sólo la regeneración o edificación de aquellos que por su medio son consagrados o evangelizados, sino además su propia recompensa de vida eterna. Pero si el ministro está en pecado, entonces el Espíritu Santo se abstiene de operar su propia santificación, pero no abandona su ministerio, sino que por él opera la santificación de los demás" (78).

Estas palabras del Santo nos manifiestan que, en su mente, la acción de Dios y la actuación del ministro humano en la obra de santificación, no son dos acciones meramente paralelas, actuando simultáneamente y cada una a su modo sobre el alma del hombre; sino que hay que reconocer una vinculación de la acción del ministro a la acción de Dios, de tal suerte que la del ministro queda reducida al orden de instrumentalidad.

En otro pasaje nos explica con ejemplos esta misma idea San Agustín cuando escribe:

"Sin razón se arrogan los hombres la virtud de santificar a los demás, cuando dicen: Yo soy el que bautizo y lo que yo doy es santo; si recibes el bautismo de manos de otro, no recibes nada; pero si lo recibes de mis manos, entonces recibes algo." Contra esta pretensión donatista se enardece el Santo Doctor y exclama: "¡Oh hombre! ¿Es por ventura tuyo lo que das? Más aún, ¿eres tú el que lo das? ¿Podrá decir el tubo o el canal que ellos dan o manan agua? ¿Podrá decir el pregón que él da la libertad? Al contrario, en el agua se ha de atender a la fuente de donde mana, y en la voz del pregón se ha de reconocer al juez. No es el hombre el autor de mi santificación. De Aquel viene del que estoy seguro; de ti no me fío. La santidad la recibo de Aquel que está sobre todo, de Cristo, porque del Señor es la salvación" (79).

(77) SAN AGUST. *Confessiones*, 10, 21, 29-30: ML 32, 857.

(78) SAN AGUST. *Contra epistolam Parmeniani*, 2, 11, 23-24: ML 43, 66-67.

(79) SAN AGUST. *Enarrat. in Psalmum 145*, n. 9: ML 37, 1890.

Aunque por amor a la exactitud nos abstengamos de atribuir a San Agustín formalmente los conceptos elaborados en épocas posteriores de causa principal e instrumental en la administración de los sacramentos, sin embargo, por lo que el Santo dice reiteradamente y por las comparaciones que usa, creemos que esos conceptos se hallan incluidos virtualmente en el pensamiento del Santo Doctor.

Lo que hasta aquí hemos expuesto espigando algunas ideas de las muchas que se encierran en los razonamientos de San Agustín, se refiere de modo principal, a la unión misteriosa de la acción de Cristo con la del ministro humano en el sacramento del bautismo. Los errores de los Donatistas, que combatía, le indujeron a tratar el problema desde ese punto de vista particular. La misma doctrina se puede aplicar sin dificultad y con mayor razón a la acción principal de Cristo y ministerial de los ministros en los demás sacramentos, y en los escritos del Santo son innumerables los pasajes en que lo insinúa o da por supuesto inequívocamente, aunque no lo trate de intento, porque no surgió error alguno que le pusiera en la precisión de hacerlo.

38. Con relación a las potestades de *enseñar* y *regir*, hemos hallado que defiende algo parecido el Doctor de Hipona. En particular, respecto a la potestad de enseñar, tiene un pasaje muy significativo, que creemos no ha sido valorado hasta ahora como se merece, y en el que nos manifiesta su pensamiento plenamente.

Comenta San Agustín aquellas palabras de San Juan: "Vosotros tenéis la unción recibida del Santo: que permanezca en vosotros la unción que recibisteis de él. Y no tenéis necesidad que alguien os enseñe, porque la unción del Señor os instruye de todas las cosas" (1 Io. 2, 20. 27). En primer lugar nos dice, qué entiende él por esa unción de que habla San Juan: "El sacramento de la unción es la misma virtud invisible, la unción invisible, el Espíritu Santo"; y por consiguiente el mismo Espíritu de Dios es el que instruye a los fieles de todas las cosas. Ante esta conclusión, se pregunta el Santo Doctor: "Entonces, hermanos, ¿qué hacemos nosotros los que os enseñamos? Si la unción del Señor os instruye de todas las cosas, nuestro trabajo es en vano; ¿a qué viene tanto clamar? Mejor es que os dejemos a la unción del Señor y que ella sea la que os instruya." Esta solución simplista la corrige al instante San Agustín, diciendo: "Pero me hago una pregunta a mí mismo, más aún, le hago esa pregunta al mismo Apóstol San Juan: dignese oír lo que este pequeñuelo le interroga. Le digo pues al mismo San Juan: aquellos, a quienes te dirigías, tenían esa unción, porque les dijiste, la unción del Señor os instruye de todas las cosas. Y entonces

¿a qué vino escribirles tal epístola?, ¿para qué los enseñabas, los instruías, los edificabas?” La respuesta y solución del problema planteado la da a continuación el Santo Doctor. “Ved, hermanos, que aquí se encierra un gran misterio: el sonido de nuestras palabras golpea vuestros oídos, pero el Maestro está en vuestro interior. No penséis que alguien aprende algo de otro hombre. Podemos sí amonestaros con el sonido de nuestra voz; pero si no está en vuestro interior el que enseña, el ruido de vuestras voces es inútil. ¿Queréis entender lo que os digo? Mirad, ¿no es verdad que todos vosotros habéis oído este mi sermón? Y sin embargo ¿cuántos saldréis de aquí sin haberlo entendido! Por lo que a mí toca, he hablado igualmente para todos; pero aquellos a quienes no habla interiormente aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña en su interior, se van sin instrucción. Las enseñanzas que os damos desde fuera son ciertas ayudas y amonestaciones. La cátedra la tiene en el cielo el que enseña en el interior de los corazones. Por eso dijo él en el Evangelio: No queráis que os llamen maestros en la tierra; pues uno es vuestro Maestro, Cristo (Mt. 23, 8 s.). Que él sea, pues, el que os hable en vuestro interior, cuando ningún hombre se halle allí; porque aunque alguno esté a tu lado, ninguno ha de estar en tu corazón. Que Cristo posea tu corazón; que su unción llene tu corazón, para que no divague sediento en la soledad sin hallar las fuentes que le refrigeren” (80). Bien clara nos ha expuesto San Agustín su doctrina sobre la acción principal e interna de Cristo juntamente con la actuación auxiliar y externa del ministro humano en el ejercicio del Magisterio eclesiástico, y en frase feliz y vigorosa reduce a síntesis su pensamiento diciendo: “Interior ergo Magister est qui docet, Christus, inspiratio ipsius docet. Ubi illius inspiratio et unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba” (ML. 35, 2004) (81).

(80) SAN AGUST. *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, tr. 3, n. 13: ML 35, 2004.

(81) Querer interpretar ese pasaje agustiniano en el sentido *protestante*, o sea, para *excluir todo ministerio humano* en la Iglesia, aunque a primera vista no parece carecer de toda verosimilitud, sin embargo, en realidad sería violentar la significación manifiesta de sus mismos términos y contradecir a toda la doctrina clarísima del Santo Doctor, que acabamos de exponer. Ese conato protestante ya fué rebatido ampliamente por SAN ROBERTO BELARMINO, en su *Controversiae de Verbo Dei*, lib. 3, capita 3 ad 10. En el cap. 10, en particular, está refutada la prueba que los protestantes pretenden fundar en 1 Io. 2, 20, 27. La exégesis patristica que se conserva de 1 Io. 2, 20, 27, y la de los autores anteriores a la Reforma del siglo XVI, nada dicen a favor de esa interpretación protestante. Véanse, por ejemplo, DIDYMUS ALEX., *Enarrat. in Epist. 1 Ioannis*: MG 39, 1784. OECUMENIUS, *Comment. in Epist. 1 Ioannis*: MG 119, 644-645. THEOPHYLACTUS, *Exposit in Epist. 1 Ioannis*: MG 126, 30-31. S. GREGORIUS M., *In Evangelia homil. 30*: ML 76, 1222. S. BEDA V., *In primam epistolam S. Ioannis*: ML 93, 94-97. S. THOMAS, *In epistolam primam S. Ioannis*, cap. 2, vers. 20, 27. THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Prima Ioannis Epistola*, cap. 2. Pues la exposición de

39. En su explicación insiste San Agustín, en que el *Ministro* humano, que enseña a los fieles, no es más que una causa *auxiliar* y *externa* con relación a Cristo y a su divino Espíritu, que son la verdadera causa *primaria* e *interna* de la docencia:

“Estas nuestras palabras, hermanos, que os llegan desde fuera son a manera de lo que es el agricultor para el árbol: opera desde el exterior, hace que no falte el agua de riego ni la diligencia del cultivo. Sin embargo, a pesar de todo su trabajo externo, ¿por ventura es él quien forma los frutos del árbol?, ¿por ventura es él quien viste la desnudez de las ramas con el ropaje de las hojas?, ¿por ventura hace él algo de eso intrínsecamente? ¿Pues quién hace eso? Oíd al Apóstol agricultor, que nos explica lo que somos y oíd al Maestro interior que os lo da a entender: Yo planté, Apolo regó; pero Dios fué el que dió el crecimiento: ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento (1 Cor. 3, 6 s.). Esto es lo que os decimos: ya plantemos ya reguemos hablando, nada somos; pues el crecimiento lo da sólo Dios, o sea la unción del Señor que os instruye de todas las cosas” (82).

Y resumiendo su pensamiento el mismo Santo Doctor insiste diciendo: Nosotros, que hablamos exteriormente a vuestros oídos, somos como obreros que exteriormente cultivamos el árbol, pero no podemos darle el crecimiento ni formar sus frutos. Del todo inútil es el ruido de nuestras palabras, si no os habla en el interior aquel que os creó, os redimió, os llamó y habita en vosotros por la fe y por su Santo Espíritu. Y esto aparece manifiesto, porque siendo muchos los que oyen, no todos se persuaden de lo que les decimos, sino sólo aquellos a los que interiormente habla Dios” (83). “Cristo no es como los que operando extrínsecamente ejercen el ministerio, sino tal que da también interiormente el crecimiento, como Dios que es, Cristo” (84).

los comentaristas católicos posteriores es unánime y conforme con las de los Santos Padres y del Doctor Angélico. Véanse, por ejemplo, A. SALMERON, *Disputationes in epistolas canónicas*, t. 4, *In primam B. Ioannis epistolam*, Disp. 18. G. ESTIUS, *Commentarii in epistolas canonicas*, *In primam B. Ioannis epistolam*, cap. 2. J. LORIN, *Commentaria in epistolas catholicas*, *In primam Ioannis epistolam*, c. 2. C. A. LAPIDE, *Commentarius in epistolas catholicas*, In 1 Ioan, cap. 2. Los exegetas católicos de nuestro siglo coinciden con los antes citados. Por ejemplo, F. C. CEULEMANS, *Comment. in epist. catholicas* (1904). A. CAMERLYNCK, *Comment. in epist. catholicas* (1909). M. MEINERTZ-W. VREDE, *Die catholischen Briefe* (1932). J. BONSIRVEN, *Epîtres de Saint Jean* (1936). A. CHARUE, *Epîtres catholiques*: L. PIROT, *La Sainte Bible*, XII (1938). J. CHAINE, *Les Epîtres catholiques* (1930).

(82) SAN AGUST. *In epis. Ioan. ad Parthos*, tr. 3, n. 13; tr. 4, n. 1: ML 35, 2004-2005.

(83) SAN AGUST. *In epist. Ioan. ad Parthos*, tr. 4, n. 1: ML 35, 2005.

(84) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 80 n. 2: ML 35, 1839.

De la doctrina de San Agustín sobre el *ministerio pastoral*, creemos que se puede deducir inequívocamente, que el ejercicio de las potestades en la Iglesia incluye necesariamente una doble actuación, la *principal o primaria* del mismo Cristo y de su Santo Espíritu, y la *secundaria o auxiliar* de los ministros humanos. Cristo y su Santo Espíritu son los que actúan perennemente por sí mismos la obra de la redención de los hombres, aunque de una manera invisible, pero por voluntad soberana del mismo Salvador, esa su acción principal divina está vinculada de un modo estable a la actuación puramente ministerial de unos hombres que El mismo quiso que, después de su Ascensión a los cielos, desempeñasen perennemente las funciones visibles en la obra santificadora del mismo Salvador. De esta suerte, la unión misteriosa de la acción invisible de Cristo con la actuación visible de sus ministros, subordinada en todo a El y establecida por El a perpetuidad, exige necesariamente la existencia ininterrumpida y perenne de hombres encargados de ejercer esa función ministerial, cuales fueron los Apóstoles al principio, y después de ellos lo son sus legítimos continuadores o sucesores hasta el fin de los siglos.

DOCTRINA DE LOS TEÓLOGOS, MÁXIME DE SANTO TOMÁS

40. La doctrina de San Agustín fué elaborada detenidamente y perfeccionada por los teólogos de la Edad Media. San Agustín, que es “el filósofo más grande de la era patristica” y el teólogo más genial y profundo de la Iglesia católica, se puede decir que también fué “el verdadero creador de la Teología occidental”. “De hecho los sistemas de la Escolástica medieval, y en particular los de sus iniciadores, cuales son, el de *Hugo de San Víctor*, teólogo el más influyente tal vez del siglo XII, y el de *Alejandro de Hales*, fundador de la escuela franciscana del siglo XIII, no son otra cosa que la sistematización de los materiales teológicos recogidos de San Agustín” (85). Y en *Pedro Lombardo* “son de San Agustín el noventa por ciento de sus *Sententiarum libri quatuor*” (86), obra celeberrima que, desde la segunda mitad del siglo XII, fué, a lo largo de cuatro siglos, el principal libro de texto en las grandes escuelas teológicas, y hasta fines del siglo XVI, mereció además ser comentada por los teólogos más ilustres, incluso por Santo Tomás y San Buenaventura.

(85) M. GRABMANN, *Geschichte der katholischen Theologie* (1933) p. 21, 22, 36, 65. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* (1955) thesis 21, nn. 847-857.

(86) J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (1914) 145-147.

En la materia que nos ocupa, podemos decir que la doctrina de San Agustín fué la base de las mejores especulaciones de los teólogos medievales, que lograron llevarla a su más perfecta formulación, haciendo de ella el patrimonio común de la teología católica. Fundándose en la misma letra del Doctor de Hipona, *Pedro Lombardo* y los demás teólogos anteriores a San Alberto Magno, llegaron ya a la neta distinción de las tres potestades, que coordinadas actúan en la santificación sacramental: La *potestas auctoritatis*, la *potestas ministerii* y la *potestas excellentiae*, y en la discusión sobre la potestad que, según San Agustín, pudo Cristo dar a los hombres y no se la dió (87), llegan a la conclusión de que la *potestas auctoritatis* era la que Cristo tenía en cuanto Dios y por eso era absolutamente incomunicable a los hombres, la *potestas ministerii* es la que encomendó a los ministros del Nuevo Testamento, y la *potestas excellentiae*, que correspondía a Cristo en cuanto hombre, pudo comunicarla a sus siervos, pero no convino que la comunicara y de hecho no se la comunicó (88).

41. *Santo Tomás de Aquino*, en su comentario al "Maestro de las Sententias", recogió, valoró y completó la doctrina de los teólogos anteriores.

Basándose precisamente en un pasaje de San Agustín (89), enseña: "Que en el perdón del pecado por el bautismo interviene una triple potestad; una es el poder *de autoridad*, que es propio de solo Dios como causa *principal* del perdón; otra es la *potestad de ministerio*, que es la que ejercen los que administran los sacramentos, en los que la virtud divina secretamente opera la santificación", mientras que ellos "ejercen tan sólo el ministerio exteriormente"; "la tercera es potestad intermedia entre las otras dos, y se llama *potestad de excelencia*, que es la que corresponde a Cristo (en cuanto hombre), por tres razones: primera, porque la eficacia del bautismo viene del mérito de su pasión, no del mérito de ningún otro de los que bautizan; segunda, porque Cristo, en cuanto Señor e institutor de los sacramentos, podía dar el efecto sacramental sin sacramento, lo que a los demás es imposible; tercera, porque en la primitiva Iglesia se

(87) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-9: ML 35, 1417-1419; *De Bautismo contra Donatistas*, 5, 13, 15: ML 43, 184.

(88) Véase, por ejemplo, P. LOMBARDO, *Sententiarum* lib. 4 d. 5 n. 2-3: ML 192, 851-852; *Colectanea in Epist. 1 Cor. 1, 13*: ML 191, 1538-1539. La doctrina de los teólogos anteriores a San Alberto Magno véase reunida en A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der früh Scholastik*, III, 1 (1954) cap. 5: *Potestas auctoritatis, ministerii et excellentiae, et controversia circa potestatem, quam Christus potuit dare servis et non dedit*, p. 169-209.

(89) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 23, n. 13: ML 35, 1391.

perdonaban los pecados en el bautismo por la invocación de su nombre" (90). De esta doctrina saca el Angélico las siguientes conclusiones: "El Hijo del hombre tenía, pues, *potestad de autoridad* para perdonar los pecados, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Tenía además *potestad de excelencia*, porque en cuanto hombre nos mereció el perdón de los pecados por su pasión. Y por consiguiente Cristo no tuvo solamente potestad de ministerio" (91).

De esta suerte el Doctor Angélico reunió lo mejor de las especulaciones de sus predecesores sobre las potestades de Cristo.

De la potestad de excelencia nos dice el Aquinate que "Cristo tuvo esa potestad en los sacramentos" (92), y que esa potestad era propia de El, porque "en Cristo se hallaba (el poder sacramental) como en el que por sí mismo obra nuestra santificación, *por su autoridad* en cuanto Dios y *por su merecimiento* en cuanto hombre" (93).

Y apuntando la razón más profunda de esa potestad, propia de Cristo, nos dice que "el poder de excelencia le correspondía a Cristo por su unión con Dios" (94). Sin embargo coincide resueltamente con San Agustín, cuando enseña, "que como la potestad de excelencia le corresponde a Cristo en cuanto hombre, pudo muy bien comunicarla a otros hombres, lo mismo que todas las cosas que le competen en cuanto hombre" (95). No obstante, añade, que aunque "pudo Dios conceder la potestad de excelencia a un mero hombre, sin embargo no fué conveniente que se la comunicara, para que no pusiese el hombre su esperanza en otro hombre, y para que constase que la Iglesia tenía una sola Cabeza, de la que todos los miembros reciben su espiritual movimiento y sentido" (96).

42. *Acerca de la potestad de ministerio*, nos expone Santo Tomás el misterio de la unión en ella de la actuación de Cristo como Dios y como hombre, con la acción propia del ministro humano.

Y para hacernos de alguna manera accesible ese misterio del "ministro de Cristo y dispensador de los misterios de Dios", que dice San Pablo (1 Cor. 4, 1), el Doctor Angélico se vale de la

(90) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 1 sol.; 4 d. 25 q. 1 a. 2 sed contra.

(91) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 1, ad 2 et ad 5.

(92) S. TH. 4 d. 18 q. 1 a. 3 sol. 4 ad 3.

(93) S. TH. 4 d. 19 q. 1 a. 1 sol. 2.

(94) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 1 ad 3.

(95) SAN AGUST. *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-7: ML 35, 1417; *De Baptismo*, 5, 13, 15: ML 43, 184. S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 3 q. 1 a. 2 sed contra; 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1 ad 2; sol. 2 ad 2 et ad 3.

(96) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 2.

noción de *instrumento*, tomada de Aristóteles (97). “El Sacerdote —dice— actúa (en los Sacramentos) como instrumento y ministro de Dios; y, como en todo instrumento, su acción no tiene eficacia sino en cuanto que es movido por el agente principal. Como en el Bautismo no actúa como principal agente, sino como instrumento... lo mismo sucede en el poder de las llaves. En ambos casos Dios solo es el que perdona la culpa de suyo (per se), o por su propia virtud, y, por la virtud recibida de El, obran instrumentalmente el Bautismo, como *instrumento inanimado*, y el Sacerdote, como *instrumento animado*, o como *siervo*, según el Filósofo; y por esto es por lo que el Sacerdote no actúa más que como *ministro*” (98).

Y adentrándose en la doctrina del agente instrumental, añade el Angélico, que los demás seres “pueden cooperar con Dios instrumentalmente de dos modos: primero, por una virtud que tiene su ser absoluto y completo en la creatura, para producir algún efecto principal; y segundo, no por una virtud que tenga su ser perfecto en la creatura, sino sólo disponiendo la materia” para que opere en ella el agente principal. “De la primera manera la creatura coopera con Dios en alguna acción, como coopera el instrumento con el agente principal. De la segunda manera coopera de un modo semejante a como actúa la naturaleza en la creación del alma racional, que la produce Dios inmediatamente, pero sin embargo la naturaleza dispone la materia para recibir el alma racional. Y como la regeneración sobrenatural del alma corresponde a su creación, por eso, en su santificación, Dios es el que obra inmediatamente, y en esto nadie coopera con El del primer modo, pero sí del segundo, y de dos maneras: ya *ex opere operante*, enseñando o mereciendo, y así cooperan con Dios en la remisión del pecado los hombres de quienes se dice, “Dei adiutores sumus” (1 Cor. 3, 9); ya *ex opere operato*, confiriendo los sacramentos, que disponen para la gracia que perdona los pecados, y ésta es la cooperación que propiamente corresponde a los *ministros* de la Iglesia, de quienes se dice, “sic nos existimet homo ut ministros Christi” (1 Cor. 4, 1) (99).

Valiéndose de la doctrina filosófica de la causa instrumental y de su necesaria dependencia de la causa principal para poder obrar, los teólogos medievales y con ellos Santo Tomás, como acabamos de ver, nos han hecho más accesible la inteligencia de la unión misteriosa de la actuación del hombre con la acción de Dios, en la obra sobrenatural de la santificación del alma en la Iglesia jerárquica.

(97) ARISTÓTELES, *Ethica*, 8, 11, 6; *Politica*, 1, 2, 4. Véase la nota 58.

(98) S. TH. 4 d. 18 q. 1 a. 3 sol. 1 et sol. 4.

(99) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 1; a. 2 sol.

43. En la *Summa theologiae* vuelve el Aquinate sobre la materia; equipara a la de instrumento la noción de ministro (100); se documenta en Aristóteles, para fijar la noción de instrumento y la distinción del instrumento animado del inanimado (101); y, con admirable precisión, nos manifiesta su pensamiento sobre el *Instrumentum separatum* y el *Instrumentum coniunctum*, del que se sirve para acabar de matizar su doctrina sobre el misterio de la acción de Dios en la actuación misma del ministro humano.

“El Sacramento —dice— coopera para causar la gracia como instrumento. Ahora bien, hay dos clases de instrumento, el uno separado, como el báculo, y el otro conjunto, como la mano. El instrumento separado es movido por el instrumento conjunto, como el báculo por la mano. Pues bien, la causa principal, que produce la gracia, es el mismo Dios, con quien cooperan la humanidad de Cristo como instrumento conjunto y el sacramento como instrumento separado. Y por eso es necesario que la virtud santificadora se derive de la divinidad de Cristo por medio de su humanidad hasta los mismos Sacramentos” (102).

44. En dos pasajes del Angélico hallamos finalmente elevados a su perfección definitiva los conceptos fundamentales que sobre esta materia hemos descubierto ya en San Agustín (103). Hablando de la potestad sacramental, nos explica, con claridad meridiana y profundidad suma, la razón de instrumento, que es propia y característica de la potestad ministerial establecida por Cristo, cuando dice:

“El efecto interior del sacramento lo produce Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de dos maneras diversas. Porque en cuanto Dios opera en los sacramentos *por autoridad*, y en cuanto hombre *como instrumento*, es decir, no a modo de agente principal o por autoridad, sino a modo de instrumento, en cuanto que su humanidad es instrumento de su divinidad. Pero como es *instrumento unido* hipostáticamente a la divinidad, posee *cierta principalidad* de causa respecto a los instrumentos externos, que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos. Y por eso, así como Cristo en cuanto Dios tiene *el poder de autoridad* en los sacramentos, así también en cuanto hombre tiene *potestad de ministerio principal* o *potestad de excelencia*” (104).

(100) S. TH. 1 q. 112 a. 1; 3 q. 71 a. 4; q. 64 a. 5; q. 62 a. 1 et 4.

(101) S. TH. 2. 2 q. 188 a. 4 ad 1. ARISTÓTELES, l. c. nota 97. S. TH. 3 q. 64 a. 8 ad 1.

(102) S. TH. 3 q. 52 a. 5.

(103) Véanse los pasajes citados en las notas 64-84.

(104) S. TH. 3 q. 64 a. 4 et 5; 4 CG 74.

Luego, según el Angélico, la potestad sacramental de los ministros de la Iglesia es *simplemente instrumental* y por un doble motivo, a saber, porque se ejerce bajo el influjo causal de la *potestad de excelencia* de Cristo en cuanto hombre, y también bajo el *poder de autoridad* suprema del mismo Cristo en cuanto Dios, que es la causa *puramente principal*, respecto a la cual no es más que instrumental la misma potestad de excelencia del Dios-Hombre.

45. Algo semejante, aunque en menor grado, enseña Santo Tomás de la potestad del *Magisterio*, instituido por Cristo en su Iglesia.

Recalca, en general, la conveniencia de "que constara cómo la Iglesia tiene tan sólo una Cabeza, de la que todos los miembros reciben su espiritual movimiento y sentido, mediante aquel efluvio que se deriva de la Cabeza a los miembros" (105). Aplicando estos principios al poder magisterial, dice: "Cristo ha sido constituido Cabeza de la Iglesia y de todos los hombres, no sólo para que El comunique a todos su *gracia*, sino también para que todos reciban de El la doctrina de la *verdad* y de la fe en Jesucristo; y para ello fué dotado excelentísimamente de todas las gracias *gratis datus*, como primero y principal Doctor de la fe" (106).

Algo semejante pudiéramos deducir también acerca de la potestad de *Régimen* de la Iglesia; pero no es necesario insistir en ello; porque la doctrina tan clara y tan conocida del Angélico, sobre Cristo como Cabeza y fuente manantial de todas las gracias, lleva por necesidad e inequívocamente a la conclusión, de que toda virtud, gracia o actuación del hombre, que de algún modo supera el orden meramente natural, ya sean de las que "verticalmente" descienden de Dios a las almas de los individuos directamente, ya de las que "horizontalmente" se distribuyen por los medios de santificación y los ministros de la Iglesia, de hecho no se dan ni pueden obtenerse, sino por la virtud, el mérito y el influjo soberano de Cristo, Hijo de Dios, Redentor del género humano y Cabeza vital de la Iglesia (107).

46. En la doctrina de Santo Tomás aparece, mucho más perfectamente que en sus predecesores, razonado y expuesto el *misterio divino-humano* que encierra el sagrado ministerio de la Iglesia. Con su teoría de la causa instrumental, aplicada a las actuaciones de los ministros, se nos hace más accesible la profunda verdad que encierra la unión ín-

(105) S. TH. 4 d. 5 q. 1 a. 3 sol. 2: *Suppl.* q. 36 a. 3 ad 2.

(106) S. TH. 3 q. 12 a 3; q. 7 a. 7 corp. et ad 1; q. 7 a. 9.

(107) S. TH. 3 q. 8 aa. 1-6; *De veritate*, q. 29 aa. 4-5; 3 d. 13 q. 2 aa. 1-2.

tima de la acción instrumental y visible del ministro humano con la doble actuación soberana de Cristo, en cuanto Dios, y en cuanto hombre hipostáticamente unido al Verbo. Esta unión misteriosa y sublime, de la acción divina con la actuación del hombre en el ministerio de la Iglesia, sólo puede darse por haberla dispuesto libérrimamente el mismo Dios; y por consiguiente, la institución de ministros, que perennemente sean como instrumentos de la acción de Dios en la Iglesia, es divina. Tal es al fin, según el Angélico Doctor, *el derecho divino de la sucesión apostólica*.

IV

LA SUCESION DE LOS APOSTOLES EN EL MAGISTERIO AUTENTICO

Del Magisterio de la Iglesia Católica podríamos recoger innumerables testimonios, que no harían más que corroborar y autenticar la doctrina de la Escritura y de la Tradición teológica, que acabamos de reseñar. Nos limitaremos a exponer las ideas luminosas y más principales del actual Pontífice Pío XII, en las que hallamos más desarrolladas las mismas doctrinas de León XIII y reducidas a síntesis las enseñanzas de sus predecesores.

47. No duda en afirmar *León XIII* que las tres potestades de enseñar, santificar y regir, que existen en la Iglesia, son las mismas de Cristo, ejercidas visiblemente por sus ministros. Se pregunta el Pontífice, ¿cuál fué el primario y primordial intento de Cristo al fundar su Iglesia?, y responde:

“Lo que pretendió, lo que quiso Cristo de la Iglesia por El fundada y al fundarla, fué esto: transmitirle, para que continuara ejerciéndolos, el mismo oficio y el mismo mandato que El había recibido del Padre. Esto es lo que expresamente había determinado hacer y esto fué lo que realmente hizo” (108). En efecto, dirigiéndose al Padre en la última cena, dijo: “Como tú me enviaste al mundo, lo mismo yo los envío a ellos al mundo (Io. 17, 18). Y poco antes de su Ascensión a los cielos —continúa León XIII— envía a sus Apóstoles a predicar y difundir su doctrina, con las mismas potestades, con las que El había sido en-

(108) LEÓN XIII, “*Satis cognitum*”: ASS 28 (1896) 712.

viado por el Padre (Mt 28, 18-20). Y por eso los Apóstoles son Legados de Cristo no menos que El era el Legado del Padre: Como me envió a mí el Padre, así os envió yo a vosotros" (Jo. 20, 21) (109). Y en particular, refiriéndose al Príncipe de los Apóstoles, añade: "Cristo nuestro Señor concedió a Pedro y a sus sucesores el encargo de ser sus Vicarios, y de ejercer perpetuamente en la Iglesia la misma potestad que El había ejercido durante su vida mortal" (110).

48. La misma doctrina nos enseña *Pío XII*, cuando dice:

"Cristo eligió a sus Apóstoles y los envió como El había sido enviado por el Padre, a saber, como Doctores, Santificadores y Rectores de la comunidad de los creyentes. De esta suerte el Verbo de Dios, que se valió de nuestra naturaleza para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, casi del mismo modo se vale también de su Iglesia para perpetuar, a través de los siglos, la obra comenzada. Por medio de aquellos que en el Cuerpo místico poseen la sagrada potestad, según el mandato del mismo divino Redentor, se perpetúan en la Iglesia los Oficios de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey" (111). La tesis característica de *Pío XII* es, "que la triple potestad de enseñar, de regir y de conducir los hombres a la santidad..., ha sido establecida por el divino Redentor como *ley primaria* (o fundamental) de toda su Iglesia" (112). Y estas tres sagradas potestades, constitutivas del mismo ser de la Santa Iglesia, tan son las mismas potestades mesiánicas de Cristo, que, aunque ejercidas visiblemente por sus ministros, sin embargo *Pío XII* no duda en afirmar, "que el mismo Cristo es el que vive en su Iglesia, y el que por ella enseña, gobierna y santifica a los hombres", es decir, como principal Doctor, Gobernante y Santificador de ellos (113).

49. Estas enseñanzas de *León XIII* y *Pío XII*, aunque a primera vista pudieran parecer a alguno sorprendentes, no se han de entender en el sentido de que Jesucristo, al subir a los cielos, haya dejado a los Apóstoles y sus sucesores la plenitud de sus potestades mesiánicas, constituyéndolos verdaderos *sucesores* suyos, desentendiéndose El del ejercicio directo de ellas. No creemos que sea ese el sentido que tienen las afirmaciones de los Pontífices. Su doctrina es más bien, que en la

(109) *LEÓN XIII*, L. c. p. 717.

(110) *LEÓN XIII*, L. c. p. 736.

(111) *Pío XII*, "*Mystici Corporis*": AAS 35 (1943) 200, 204, cf. p. 199. Concilium Vaticanum, *Constitutio de Ecclesia*, prolog. DENZ. 1821.

(112) *Pío XII*, L. c. p. 209.

(113) *Pío XII*, L. c. p. 238.

Iglesia continúa el mismo Cristo, con sus poderes de *autoridad* y de *excelencia*, ejerciendo por sí mismo esas potestades invisiblemente, y a los hombres les encomendó el *ministerio humano y visible* de ellas, en conformidad con la clara doctrina de San Agustín y Santo Tomás, que dejamos expuesta anteriormente. “Christus est qui baptizat”, repite hasta la saciedad, contra los Donatistas, San Agustín (114). Jesucristo, en el ejercicio de aquello que es propio y exclusivo suyo en esas tres potestades, *no tiene sucesión*; porque El mismo continúa actuando en ellas, aunque invisiblemente, *como causa primaria o principal*, mientras que a sus ministros sólo les queda la actuación *instrumental o secundaria*, como cooperadores del mismo Salvador. Los ministros son sucesores de los Apóstoles, no de Cristo. Si en algo se puede decir que son sucesores del Redentor, es sólo en lo que sus potestades mesiánicas tienen de humano, material y visible, cooperando con la acción soberana e invisible del mismo Jesucristo. Y porque lo que ellos hacen, material, humana y visiblemente, como *ministros*, es lo que Cristo hacía, material, humana y visiblemente también, durante su vida mortal, en el ejercicio de sus poderes mesiánicos; por eso se puede admitir que en esto son sus sucesores (115). Lo cierto es que continúan existiendo plenamente en la Iglesia las mismas potestades mesiánicas del Salvador, ejercidas *primaria, principal e invisiblemente* por el mismo Cristo, y *secundaria, instrumental y visiblemente* por sus ministros (116).

50. Este carácter típico de instrumentalidad, propio del sagrado ministerio, nos lo expone con todo detalle Pío XII; y en esto es en lo que, a nuestro juicio, principalmente completa la doctrina de su predecesor León XIII.

Aplicando la idea de instrumentalidad a la Iglesia en general, nos dice: “El Hijo del Eterno Padre, en la hora de su preciosa muerte, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que en el reparto de los divinos frutos de la Redención, fuese vigoroso e indefectible *instrumento* del Verbo hecho carne”; de manera que, “para perpetuar la obra por El comenzada, se valiese de la Iglesia de un modo casi igual a como quiso valerse de la humana naturaleza a que se unió, para redimir a los hombres con sus dolores y tor-

(114) De SAN AGUSTÍN, véanse los pasajes citados en las notas 64-84, y de SANTO TOMÁS, las citas de las notas 90-107.

(115) En este sentido se puede entender H. DIECKMANN, cuando afirma que los Apóstoles son sucesores de Cristo: *De Ecclesia*, nn. 275, 478.

(116) J. SALAVERRI, *La triple potestad de la Iglesia*: MiscCom 14 (1951) 19.

mentos" (117). Y de ahí que en la Encíclica "Mediator Dei" el mismo Pontífice no dude en afirmar, "que la Iglesia tiene en común con el Verbo hecho hombre un mismo propósito, oficio y cargo: a saber, enseñar la verdad a todos, regir y gobernar recatadamente a los hombres y ofrecer a Dios el grato y aceptable sacrificio... Por lo cual en toda acción litúrgica, juntamente con la Iglesia, se halla presente su divino Fundador. Presente está Cristo en el augusto sacrificio del altar y en la persona de su ministro; presente se halla en los sacramentos por la virtud que les trasfunde, como *instrumentos* suyos para producir la santidad; presente se encuentra, finalmente, en las alabanzas y súplicas que se dirigen a Dios" (118).

51. Esta doctrina general la aplica Pío XII, en particular, a cada una de las tres potestades mesiánicas, ejercidas por sus ministros en la Iglesia. Del poder de *Régimen* dice:

"Cristo es como la Cabeza, porque el sólo es quien, con toda razón y derecho, rige y gobierna su Iglesia, teniendo en su mano el timón y las riendas de la universal república de los Cristianos. Y así es como el divino Salvador directamente gobierna y dirige por sí mismo la sociedad que El fundó... Y no solamente ejerce su gobierno de un modo invisible y extraordinario, sino también rige a su Cuerpo místico de una manera patente y ordinaria, por medio de su Vicario en la tierra... Y lo que decimos —añade— de la universal Iglesia, debe afirmarse también de las comunidades cristianas particulares, de que se compone y consta la única Iglesia Católica; por cuanto que también ellas son gobernadas por Jesucristo, mediante la palabra y potestad del Obispo propio de cada una de ellas" (119).

52. No menos explícitas son las enseñanzas de Pío XII respecto a la potestad ministerial de *Magisterio*:

"Del Salvador —dice— se deriva al cuerpo de la Iglesia toda la luz con que la comunidad entera y los creyentes son iluminados... Viniendo de Dios como Maestro para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el Príncipe de ellos pudo exclamar: Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna (Jo. 6, 68)... Y aun hoy es para nosotros, que peregrinamos por este desierto, autor de nuestra fe, como será al fin su consumidor en la eterna pa-

(117) Pío XII, "*Mistici Corporis*": AAS 35 (1943) 199, 207.

(118) Pío XII, "*Mediator Dei*": AAS 39 (1947) 328.

(119) Pío XII, "*Mistici Corporis*": AAS 35 (1943) 209-211.

tria (Heb. 12, 2). Como Cabeza, El es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores, y sobre todo a su Vicario en la tierra, divinamente enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el divino tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente. El es en fin el que, aunque invisiblemente, preside e ilumina los Concilios de la Iglesia” (120).

Esta doctrina, que Pío XII documenta con un pasaje de San Agustín, nos trae a la memoria las enseñanzas del Doctor de Hipona, sobre aquella iluminación interior, causada en el alma por el divino Maestro, que es necesaria para que el creyente dé su asentimiento a las cosas de la fe, que le propone el Magisterio, meramente exterior, de los ministros de la Iglesia. La doctrina de San Agustín, en el pasaje aludido, es muy significativa.

Dice que Cristo, “después de su Ascensión, envió a sus Apóstoles, como había enviado a los Profetas antes de su venida al mundo. Y mediante la naturaleza humana, a que el Verbo se unió, es Cabeza de todos sus discípulos, como miembros que son de su Cuerpo. Y por eso, cuando ellos escribieron lo que El manifestó y dijo, no se puede decir que no fué El quien escribió, ya que, como miembros suyos, no hicieron más que consignar lo que conocieron dictándose la Cabeza (quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante Capite cognoverunt). Pues todo lo que El quiso que leyéramos de sus hechos y dichos, eso les mandó a ellos, como a sus manos, que lo escribieran. Tal es el consorcio de unidad y en los diversos oficios el ministerio de los miembros concordados bajo una misma Cabeza” (121). Con razón, pues, concluye en otro lugar el mismo San Agustín: “Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt... Interior Magister est qui docet Christus” (122), palabras que, a nuestro entender, resumen muy bien el pensamiento del Pontífice.

53. Del poder de *Sacerdocio* Pío XII enseña,

“que Cristo es de tal manera el autor y causa de la santidad, que no puede darse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural: *Sin mí —dijo— nada podéis ha-*

(120) Pío XII, L. c. p. 216. En confirmación de la postrera de sus afirmaciones, el Papa cita a SAN CIRILO, que dice: “¿Cómo se podrá dudar de que Cristo presidiese invisiblemente el santo y grande Concilio de Nicea?” *Epist.* 55: MG 77, 293.

(121) SAN AGUST. *De consensu Evangel.* 1, 35, 54 ML 34, 1070.

(122) *San Agust. In epist. Ioannis ad Parthos*, tr. 3, n. 13: ML 35, 2004.

cer (Jo. 15, 5)... Cuando sus ministros aplican el rito externo de los Sacramentos, El mismo es quien opera en las almas el efecto de la gracia. Y en el cielo, no sólo está intercediendo por nosotros ante el Eterno Padre, sino que, además, El es quien elige, determina y distribuye todas y cada una de las gracias a todos y cada uno de los fieles, miembros del Cuerpo místico, según la medida con la que se digna darlas Jesucristo" (123).

En la Encíclica "Mediator Dei" concreta más su pensamiento el mismo Pontífice, cuando expone la doctrina de los *Sacramentos*, del *Sacrificio* y de sus *Ministros*.

Ante todo advierte, "que los Sacramentos y el Sacrificio del altar tienen en sí mismos una virtud íntima, en cuanto que son acciones del mismo Cristo, que transmiten y difunden la gracia de la divina Cabeza a los miembros del Cuerpo místico" (124). Y refiriéndose después a los Ministros sagrados, enseña, "que los Sacerdotes, por el sacramento del Orden, se distinguen de todos los demás fieles, que carecen de él, puesto que sólo ellos, llamados por cierto superior instinto, han ingresado en el augusto ministerio, por el que son destinados al servicio de los altares y se convierten como en *divinos instrumentos*, por los que la celeste vida sobrenatural se comunica al Cuerpo místico de Jesucristo" (125). Y concretando aún más su pensamiento, añade: "el Ministro, que recibió la consagración sacerdotal, ostenta la persona del Sacerdote eterno, Cristo Jesús, se asemeja al Sumo Sacerdote y goza del poder de operar por virtud y en persona del mismo Cristo, de tal modo que, por su acción sacerdotal, en cierto modo presta su lengua y alarga su mano al mismo Jesucristo" (126).

54. Con todos esos detalles nos ha descrito Pío XII el influjo de causa primaria o principal con el que Cristo actúa en sus Ministros sagrados, que no son más que auxiliares o instrumentos suyos en el ejercicio de las tres potestades mesiánicas. Recapitulando su pensamiento, el mismo Pontífice lo reduce a lo siguiente:

"La Iglesia en todos los órdenes de su vida, tanto la invisible como la visible, reproduce en sí misma con la perfección que

(123) Pío XII, "*Mistici Corporis*": AAS 35 (1943) 216-217. Para confirmar su doctrina el Papa cita a S. TH. 3 q. 64 a. 3.

(124) Pío XII, "*Mediator Dei*": AAS 39 (1947) 533.

(125) Pío XII, L. c. p. 539.

(126) Pío XII, L. c. p. 548. Estos pensamientos los toma el Papa, haciéndolos suyos, de S. TH. 3 q. 22 a. 4, y de SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ioannem*, homil. 86, 4: MG 59, 473.

puede, la imagen del mismo Cristo. Porque en virtud de la misión jurídica, con la que el divino Redentor envió a sus Apóstoles al mundo como El había sido enviado por el Padre, (Jo. 17, 18; 20, 21). El es quien por la Iglesia bautiza, gobierna, desata, liga, enseña, ofrece y sacrifica. Y en virtud de aquella su donación más elevada, interior y de verdad sublime, Cristo nuestro Señor influye como Cabeza y hace que la Iglesia viva de su misma vida, penetra todo el Cuerpo con su divina virtud, y alimenta y sustenta a cada uno de sus miembros, según el lugar que en el Cuerpo les corresponde, de una manera semejante a como la vida nutre sus sarmientos y los hace fructificar" (127).

Y volviendo sobre las mismas ideas en la "*Mediator Dei*", añade:

"Cristo, como Maestro de la verdad, ilumina a todo hombre (Jo. 1, 9), a fin de que los mortales conozcan debidamente al Dios inmortal... Como buen Pastor, gobierna su grey, la conduce a los pastos de vida, y la orienta con su ley para que nadie se aparte de El ni del recto camino que le ha demostrado... (Como Sacerdote, finalmente) en su última Cena, con rito y aparato solemne, celebra la Nueva Pascua, que con la divina institución de la Eucaristía, dispuso que se perpetuara en su Iglesia; al día siguiente ofreció el Sacrificio salvador de su vida, e hizo que de su pecho atravesado brotasen en cierto modo los Sacramentos, por los que se distribuyesen a las almas los tesoros de la Redención... Pues lo que instituyó y dispuso durante el curso de su vida terrena, quiso que no se interrumpiera jamás; puesto que no dejó huérfano al género humano, sino que, así como lo asiste perennemente desde el cielo con su poderoso y presentísimo patrocinio, en su oficio de Abogado nuestro ante el Padre; así también lo ayuda por su Iglesia, en la que continúa perenne con su divina presencia hasta el fin de los siglos... De esta suerte la Iglesia tiene en común con el Verbo hecho carne el mismo propósito, oficio y cargo: a saber, enseñar a todos la verdad, regir y gobernar a los hombres rectamente y ofrecer a Dios el Sacrificio que le es acepto y agradable... Tal es el cometido de la sociedad instituida por el divino Redentor, con su doctrina y con su régimen, con el Sacrificio y los Sacramentos por El establecidos" (128).

De esta doctrina de Pío XII sobre el misterio de unión de la actuación de Cristo con la de sus Ministros en el ejercicio de las sagradas potestades, se deduce que en la Iglesia continúan existiendo perenne-

(127) Pío XII, "*Mystici Corporis*": AAS 35 (1943) 218. La misma o muy semejante doctrina nos propone LEÓN XIII, "*Sapientiae Christianae*": ASS 22 (1890) 302; "*Satis cognitum*": ASS 28 (1896) 710.

(128) Pío XII, "*Mediator Dei*": AAS 39 (1947) 533.

mente las mismas potestades mesiánicas de Cristo, ejercidas a la vez por El, divina e invisiblemente, y por sus representantes humanos, ministerial y visiblemente.

55. *Anotemos*, antes de terminar, que la índole *instrumental*, propia de toda potestad *ministerial*, tiene un carácter o matiz distinto en cada una de las *tres potestades*, específicamente distintas, de la Iglesia (129). La potestad de *Sacerdocio*, en sus funciones de sacrificial y sacramental, actúa como instrumento de Cristo en un grado de intensidad, al que no llegan los otros dos poderes de Magisterio y Régimen de la misma Iglesia. Porque, según la penetrante doctrina de Santo Tomás, por la acción ministerial del Sacerdote, la virtud salvadora de la gracia se deriva de la divinidad de Cristo, como de causa *principal* de la santidad, por medio de su santa humanidad, como *instrumento conjunto* con la divinidad, a los mismos sacramentos, como *instrumentos separados*, que administra la acción sacerdotal (130). Por eso el *Sacerdote*, en sus funciones propias, actúa en tan estrecha dependencia de Cristo, Dios y Hombre, que su acción es verdadera y propiamente instrumental, con plena subordinación al influjo de la causa principal, que es el mismo divino Redentor. Y de ahí que la garantía de su infalible eficacia sea la máxima (131).

56. *En el Magisterio* la acción del agente principal y la instrumentalidad del Ministro humano no ostentan el mismo matiz ni alcanzan la intensidad a que llegan en el Sacerdocio (132). Es cierto que Dios actuó como causa verdaderamente principal en los Profetas y en los autores inspirados de las sagradas Escrituras; y en estos casos los Profetas y los Hagiógrafos no obraron sino *como instrumentos* de Dios, en sentido tan estricto, que lo que ellos enunciaron o escribieron es con toda verdad la palabra del mismo Dios (133). Pero el *Magisterio* posterior de la Iglesia no se ejerce bajo una inspiración bíblica o profética propiamente dicha, sino sólo bajo la *asistencia* de Dios, la cual no llega

(129) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, 1 (1955) pp. 33, 157-160, 426-435; 2 (1951) 402-406. J. SALAVERRI, *Lo divino y lo humano en la Iglesia: EstEcl 27* (1953) 193-197.

(130) S. TH. 3 q. 62 a. 5.

(131) Y. M. - J. CONGAR, *Ordre et Juridiction dans l'Église: Irenik* (1933) 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. K. MOHRSDORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie: MünchTheolZts 3* (1952) 1816; *Weihegewalt und Hirtengewalt: MiscCom 16* (1951) 95-110.

(132) J. SALAVERRI, *La potestad de Magisterio Eclesiástico: EstEcl 29* (1955) 186.

(133) También es verdad lo que dice STO. TOMÁS: "Mens prophetae est instrumentum deficiens": 2. 2 q. 173 a. 4; q. 178 a. 1 ad 1.

a hacer del maestro humano un mero instrumento del agente divino. Y aunque en casos determinados, esa asistencia puede llegar y de hecho llega a ser indudable garantía de infalibilidad, como ocurre en las definiciones solemnes de los Concilios Ecuménicos y cuando el Sumo Pontífice nos habla *ex Cathedra*; sin embargo, como el *Concilio Vaticano* nos lo advierte (134), esa asistencia de infalibilidad no es una revelación divina que positivamente nos descubra nuevas verdades, ni es una inspiración sagrada, que haga del hombre un verdadero instrumento, por el que Dios nos manifiesta sus ideas; sino que es solamente una providencia especial divina, de suyo negativa, dispuesta para que el maestro jerárquico, valiéndose de los medios ordinarios o extraordinarios que halla a su alcance, llegue humanamente a conocer y acierte a formular con exactitud las verdades pertenecientes al depósito de la fe (135). Y de ahí que las definiciones magisteriales infalibles no alcancen por sí mismas a *constituir* la palabra de Dios, aunque estén absolutamente garantizadas como verdaderas por la asistencia de la infalibilidad, y exijan de nosotros una adhesión mental plena e irrevocable.

57. *La potestad de Régimen* pertenece a un dominio que se aleja, más aún que el del Magisterio, del orden sacramental, en el que la causa instrumental actúa, como hemos dicho, con la máxima eficacia bajo la acción del agente principal (136). El de Gobierno es en la Iglesia un poder establecido, ciertamente por Dios, y ejercido en nombre del Señor bajo los auspicios de una providencia especial del Altísimo. Sin embargo a sus Ministros les ha concedido poseerlo de tal forma, que lo ejercen como si fuera propio de ellos, y dentro de ciertos límites, pueden disponer de él con libertad y responsabilidad propias (137). Y la razón es, porque la materia, sobre la que propiamente versa *la potestad de Régimen*, no atañe tan íntimamente al ser *constitutivo* de la Iglesia como las de Magisterio y Sacerdocio. La razón de tal diferencia nos la ha sugerido Santo Tomás, cuando escribe: “Los Apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios en cuanto al régimen de la Iglesia, ya *instituida* por la fe y por los Sacramentos de la fe. Y de ahí que, como no les es permitido *constituir* otra Iglesia, así tampoco les está

(134) *Constitutio de Ecclesia*, c. 4: DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1836. J. M. CIRRARDA, *La asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia*: RevEspTeol 7 (1947) 47-78.

(135) CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 1 (1955) 432-435.

(136) J. SALAVERRI, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*: RevEspT 14 (1954) 267-272; *Investigación y elaboración del Der. Can. Sec. 3.ª* (1956) 50-53.

(137) O. ROBLEDA, *Fin del Derecho de la Iglesia*: RevEspDerCan 2 (1947) 283-292. L. DE ECHEVARRÍA, *El Derecho Canónico ante la moderna técnica jurídico-secular* (1946). F. A. WILCHES, *De fine Iuris*: Antonian 19 (1944) 270-278. J. MALDONADO y F. DEL TORCO, *Acerca del carácter jurídico del ordenamiento canónico*: RevEspDerCan 1 (1946) 67-104.

permitido enseñar otra fe ni instituir otros Sacramentos: ya que por los Sacramentos, que manaron del costado de Cristo pendiente de la Cruz, está *fabricada* la Iglesia de Cristo" (138). En cambio, respecto a la disciplina, no niega el Santo Doctor que puedan los Jerarcas establecer o cambiar las normas por las que se rija la Iglesia.

58. *Por la fe*, pues, *y por los Sacramentos de la fe* es por lo que, según el Angélico (139), "se constituye", "se fabrica", "se funda", "se instituye", "se consagra" la Iglesia; lo mismo que por la fe y por los Sacramentos de la fe, según el mismo Santo, nos son aplicados los méritos de la pasión de Cristo, "lleno de gracia y de verdad" (Jo. 1, 14) y que vino a traernos "la gracia y la verdad" (Jo. 1, 17) (140). Por eso las potestades de Magisterio y Sacerdocio, que versan sobre la fe y los Sacramentos, van ligadas a lo que es el *constitutivo fundacional e intrínseco* de la Iglesia; mientras que *el poder de Régimen* presupone la Iglesia *ya constituída*, por haber sido establecido, según el Angélico, para el servicio de la Iglesia "ya fundada divinamente por la fe y los Sacramentos: pues esta institución de la Iglesia se presupone a la actuación de sus ministros, como la obra de la creación se presupone a las operaciones de la naturaleza" (141). En conformidad con esta doctrina y dentro del fin común de las tres potestades, que es la salvación de las almas, se puede con razón decir, que el fin peculiar y propio de *la potestad de Régimen* es ordenar y encauzar las diversas funciones y actuaciones visibles de los fieles, disponiendo los medios más apropiados y asequibles, para que los miembros de la Iglesia puedan lograr más convenientemente su plena y personal incorporación a la vida de Cristo por la fe y los Sacramentos.

CONCLUSION

59. De todo lo expuesto se deduce la diferencia esencial y profunda que existe entre los poderes de la Iglesia y los de la sociedad natural (142). A la sociedad civil las potestades le vienen de los derechos y

(138) S. TH. 3 q. 64 a. 2 ad 3.

(139) S. TH. 4 d. 17 q. 3. a. 1 sol. 5; 4 d. 18 q. 1 a. 1 sol. 1; 1 q. 92 a. 3; 3 q. 64 a. 2 ad 3; *In Ioan.* c. 19, lect. 5, n. 4.

(140) S. TH. 3 q. 49 a. 3 ad 1; q. 49 a. 5; q. 62 a. 5 ad 2; q. 62 a. 6; q. 79 a. 7 ad 2; *De veritate*, q. 27 a. 4; q. 29 a. 7 ad 8 et ad 11; *In Hebr.* c. 3, lect. 3; *In Symbol.* a. 10. Y. M. - J. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (1953) p. 85.

(141) S. TH. 4 d. 17 q. 3 a. 1 sol. 5.

(142) Y. M. - J. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953) p. 47-52.

exigencias del bien común temporal, que radican en la misma naturaleza creada de los hombres. Al contrario en la Iglesia todo el poder descende de lo alto y procede de Dios, como fuente positiva de la revelación y de la gracia (143). El mismo Hijo de Dios es el que otorgó a perennidad a los Apóstoles y sus sucesores el que fueran *cooperadores o ministros suyos* en el ejercicio de ellos, hasta el fin de los siglos; y de esta suerte, en su ley fundamental de procesión jerárquica, los poderes, que *a modo de instrumentos* ejercen sus ministros, no dejan de ser propios del que los ejerce *principalmente*, que es el mismo Hijo de Dios. Al Papa y a los Obispos, como sucesores de Pedro y los Apóstoles, les encomendó Dios la función *ministerial* de esos poderes en lo que tienen *de humano y visible*. El Papa y los Obispos no son, propiamente hablando, sucesores de Cristo, porque Jesucristo en su acción propia no tiene ni puede tener sucesión; sino que El mismo personalmente sigue ejerciéndola, en cuanto Dios y en cuanto hombre, todos los días hasta la consumación de los siglos. Y la actuación del Papa y los Obispos no es más que *ministerial*, o sea *instrumental o auxiliar*, de la acción *principal o primaria* del Dios-Hombre. En esto está el misterio sublime de la maternidad espiritual de la Iglesia, en que *las actuaciones sensibles*, con las que sus ministros nos engendran en Cristo, son el *signo externo* de una realidad *sobrenatural y oculta*, que es la actuación salvadora del mismo Hijo de Dios (144). Y de esta suerte, la acción *vertical* y directa, que descende del mismo Dios, no sólo alcanza individualmente y de un modo extraordinario a cada uno de los creyentes, sino que también y además se une, valorándola y vivificándola, con la acción *horizontal* y ordinaria de la Jerarquía, dispuesta por el mismo Dios. Tal es el profundo sentido de nuestra sublime solidaridad con Cristo y de la abrumadora responsabilidad de los ministros de la Iglesia ante el divino Redentor.

60. No nos hemos propuesto investigar y decidir, como advertimos al principio, cuáles son en concreto los legítimos sucesores de los Apóstoles, sino solamente averiguar y establecer la verdad de un principio básico, que es, *el derecho divino de la sucesión apostólica* (145). Hemos

(143) Mt. 28, 18-20; Io. 17, 18; 20, 21; Mt. 10, 40; Lc. 10, 16; Io. 14, 16-17; 14, 26; 15, 26; 17, 6-17; Lc. 24, 48-49; Act. 1, 4-8. Pío XII, *Allocutio*, "Dacche piacque": AAS 37 (1945) 259-260.

(144) O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (1953).

(145) Véase la tesis católica en mi tratado *De Ecclesia Christi* (1955) nn. 330-382. EUSEBIO DE CESAREA, conocedor como el que más de las Sagradas Escrituras, de las instituciones del Cristianismo naciente y de la tradición doctrinal de los primeros siglos de la Iglesia, le da tan capital importancia al tema de la *Sucesión de los Apóstoles*, que a él reduce el contenido de su *Historia Eclesiástica*:

hallado que, según los libros inspirados del Nuevo Testamento, según la tradición de los Santos Padres interpretada por San Agustín, según la doctrina de la Escolástica representada por Santo Tomás y según las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia reducidas a síntesis por Pío XII, Jesucristo instituyó formalmente un Ministerio de hombres, visible y perenne, que encomendó inmediatamente a sus Apóstoles. Como Hijo de Dios, en una perspectiva profética ilimitada, quiso y estableció, absoluta y expresamente, que ese Ministerio humano y visible se perpetuase perennemente en su Iglesia hasta el fin de los siglos. Dispuso, con autoridad soberana, que su acción *divina e invisible*, por la que había de obrar sin interrupción por sí mismo la redención de los hombres, se hiciese *humana y visible* a todos en la actuación sensible de sus ministros.

Ese misterio de la *perennización* en sentido estricto de su obra redentora, anunciada proféticamente por el mismo Salvador; la unión admirable, establecida por Dios, entre la acción *soberana e invisible* del Dios-Hombre y la actuación *subordinada y visible* de sus ministros humanos, fundiéndose misteriosamente *en una misma realización* de la obra redentora hasta el fin de los tiempos, exigen por necesidad que sin interrupción existan siempre en la Iglesia *Ministros* de Cristo, designados *ad hoc*, como continuadores o sucesores de los Apóstoles en esa actuación *ministerial* perenne. Y así, en el *misterio* de la unión admirable entre la *acción soberana y santificadora* del Dios-Hombre, y la actuación *ministerial y sacramental* de los hombres, dispuesta por Cristo a perpetuidad hasta el fin de los tiempos, se halla ineludiblemente incluido *el derecho divino de la sucesión apostólica*.

HE 1, 1, 1; 7, 32, 32; 8, introd. Véanse nuestros estudios: *La idea de tradición en la HE de Eusebio*; *El origen de la revelación y los garantes de su conservación según Eusebio*; *La sucesión apostólica en la HE de Eusebio*: "Gregorianum" 13 (1932) 211-240; 14 (1933) 219-247; 16 (1935) 349-373.

DANIEL ITURRIOZ, S. J.

Dal Colegio Máximo de S. Francisco
Javier de Oña

¿ES POSIBLE UNA VERDADERA SUCESION APOSTOLICA
ENTERAMENTE INDEPENDIENTE DEL SUCESOR DE SAN PEDRO?

SUMARIO

Introducción: Cullmann y San León.

- I. Fundamentos escriturísticos.
 - II. La tradición.
 - III. El Concilio Vaticano.
 - IV. La potestad de Orden.
 - V. Otros aspectos.
- Conclusión. Doctrina de Pío XII.

INTRODUCCION

CULLMANN Y SAN LEÓN

A PROPOSITO de la obra "Saint Pierre" de Oscar Cullmann (1) se ha notado con razón el interés con que este autor ha estudiado la persona y significación de San Pedro que suena como una novedad en el ambiente de silencio que rodeaba la figura del príncipe de los apóstoles en la teología protestante tan rica por otra parte en estudios de la persona y pensamiento de San Pablo (2). Puede decirse que entre ellos la figura de Pedro ha surgido sólo para atraerse las preocupaciones doctrinales que quieren negarle sus atribuciones primaciales. En este sentido la literatura protestante es sencillamente abundante y variadísima (3). Otra manera de considerarlo

(1) O. CULLMANN. *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr*. Delachaux et Niestlé. Paris - Neuchâtel 1952.

(2) NOBER, en "Verbum Domini", 31 (1953) 45.

(3) Véanse a este propósito las exposiciones de: H. DIECKMANN. *Die Ansichten über Echtheit der Primatsstelle Mt. 16, 17 ff.* ("Biblica", 31, 1932, p. 189 ss.). O. LINTON, *Das Problem der Urkirche*, Uppsala 1932. p. 157-183. BRAUN. *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943. Es altamente significativa la declaración de W. SOLTAU (*Wann ist Matth. 16, 17-19 eingeschoben*, en Th. S Kr, 89 (1916) p. 234). "Es un presupuesto necesario para toda ulterior investigación que la pericopa Mt. 16, 17-19 no pertenecía originariamente al texto primero del evangelio." Y en forma parecida escribía BALDENSPERGER (Th. L. Z. 1911, p. 109) expresando al mismo tiempo el pensamiento de GRILL y de SCHNITZER: "En todo caso no es Mt. 16, 17-19 el que ha dado origen al papado sino el papado a Mt. 16, 17-19." El P. BRAUN, o. c. p. 81, advierte que tal es el sentir de la mayoría de los críticos protestantes. Véanse también las recientes obras: O. KARRER: *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*. Frankfurt 1953. C. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Paris 1953.

tal vez hubiera supuesto concesiones excesivas a su significación de jefe de la Iglesia.

Bien es verdad que al fin es bien poco lo que de hecho concede Cullmann a la autoridad primacial de San Pedro sobre los demás apóstoles (4). Pero su actitud más bien afirmativa, suena ya como una nota nueva en el ambiente negativo de la teología protestante (5).

En lo que Cullmann sigue las corrientes generales del pensamiento protestante es en la negación de una sucesión apostólica verificada en una jerarquía organizada. Si hubo primacía de Pedro, ésta pasó a Santiago y se extinguió completa y definitivamente a la muerte de éste (6). No hay pues lugar a preguntar sobre las relaciones que median entre el sucesor de los Apóstoles y el de San Pedro (7). No tiene para Cullmann ni en general para los protestantes (refiriéndome a la mayoría de ellos que no admiten la jerarquía) sentido nuestra pregunta. La han destituido de sus bases. Pero para nosotros esas bases se mantienen firmes y nos permiten avanzar interrogantes en el campo que abren a nuestra consideración las palabras con que el Señor instituye una jerarquía apostólica que bajo la primacía de Pedro ha de durar hasta el fin de los siglos.

Nuestra posición y nuestro punto de vista están expresados con singular acierto y vigor en la carta que San León Magno escribió el año 445 a los obispos de la provincia eclesiástica de Vienne.

“Divinae cultum religionis, quem in omnes gentes omnesque nationes Dei voluit gratia coruscare, ita Dominus noster Iesus Christus humani generis Salvator instituit, ut veritas, quae antea legis et prophetarum praeconio continebatur, per apostolicam tubam in salutem universitatis exiret, sicut scriptum est: In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum (Ps. 18, 5). Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro, apostolorum omnium summo, principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intellegeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Hunc enim in consortium individuae unitatis assumptum,

(4) O. c. p. 195 ss. Este aspecto lo ha analizado ZAPELENA, *De Ecclesia I*^o, 1955, p. 232 ss. Un examen de las posiciones de CULLMANN puede verse en BRAUN (“Revue Thomiste”, 1953, p. 389-404). DANIELOU (“Études”, 276, 1953, p. 206 ss.). BENOIT (“Revue Biblique”, 1953, p. 565 ss.). O. KARRER, O. c. p. 91 ss.

(5) El P. DANIELOU ha notado subrayándolos con cristiana comprensión estos pasos que en CULLMANN significan un avance. O. c. p. 206 s.

(6) CULLMANN, O. c. p. 28 ss. p. 202.

(7) Es tema que trata expresamente. Véanse afirmaciones concretas, en las pp. 34, 194.

id quod ipse erat, voluit nominari, dicendo: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (Mt. 16, 18); ut aeterni templi aedificatio, mirabili munere gratiae Dei, in Petri soliditate consisteret; hac Ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere, nec portae contra illam inferi praevalerent. Verum hanc petrae istius sacratissimam firmitatem, Deo, ut diximus, aedificaute constructam, nimis impia vult praesumptione violare quisquis eius potestatem tentat infringere, favendo cupiditatibus suis, et id, quod accepit a veteribus, non sequendo; cum nulli se subditum legi, nullis institutionis Dominae credit regulis contineri, a vestro nostroque per novae usurpationis ambitum more desciscens, praesumendo illicita, et quae custodire debuit neglegendo (8).

Expresión pura y evangélica de la obra de Jesús, que nos la presenta en su más viva realidad. No se habla aquí de los apóstoles y sus sucesores y lo mismo digamos de Pedro y de los suyos, como si hubiese alguna dualidad entre ellos: se habla de Pedro y de los apóstoles vistos al modo del Señor en toda la proyección histórica de sus funciones imperecederas.

I

FUNDAMENTOS NEOTESTAMENTARIOS

El relieve singular que continuamente adquiere la figura de Pedro en los relatos evangélicos en sus aspectos histórico, y social, (y esto tanto respecto de los demás apóstoles como del mismo Señor) y aun las particularidades gramaticales que se pueden observar en la redacción evangélica piden como explicación algo fundamental y de hecho forma este conjunto de detalles el marco apropiado para los textos propiamente primaciales que brevemente hemos de estudiar (9).

Tu es Petrus. Refiriéndose a la perícopa (Mateo, 16, 16 ss.) ha escrito O. Linton: “Es innegable que la discusión sobre el pasaje del primado es provocada en la investigación protestante por el hecho de que precisamente este pasaje es el principal (Hauptstelle) de la católica para justificar el Primado del Papa” (10). La advertencia es atinadísima y

(8) ML 54, 628 s.

(9) Lo reconoce CULLMANN como ya lo reconocen también otros. O. c. p. 21 ss.

(10) O. LINTON, *Das Problem der Urkirche...* p. 158.

constituye una vigorosa apología de la exégesis católica frente a esa inconsistente variedad de interpretaciones protestantes tan divergentes y tantas veces contradictorias entre sí.

Cuando Jesús llamó Kephás a Simón hijo de Jonás sin duda inventó un nombre nuevo para designar personas. Ni Kephás era conocido como tal nombre en la literatura bíblica o rabínica ni Πέτρος en la griega ni Petrus en la latina (11). Un nombre nuevo para designar una nueva realidad. Era el uso del Antiguo Testamento (Abrahán, Israel). Examinemos esta personalidad.

Siendo éste tal vez el texto más estudiado de toda la Sagrada Escritura con todo pensaríamos que en su interpretación se desatiende de ordinario un elemento que nosotros reputaríamos de importancia capital. El contenido doctrinal mesiánico de la figura de la piedra en el Antiguo Testamento.

Varias veces se aplicó Jesús a sí mismo las expresiones proféticas del Salmo 117, 22: "La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta como piedra angular" (12). Expresión que invocará también después San Pedro aplicándola a Jesús y a sus perseguidores los judíos: "En el nombre de Jesús Nazareno a quien vosotros crucificasteis y Dios resucitó de entre los muertos, por El se halla éste sano ante vosotros. El es la piedra rechazada por vosotros los constructores que ha venido a ser la piedra angular. Y en ningún otro hay salud pues ningún otro nombre ha sido dado bajo el cielo a los hombres por el cual podamos ser salvos" (13). Salta a la vista el amplísimo contenido soteriológico de estas palabras a la luz de las expresiones de San Pedro (14).

Muy semejante a ésta es la profecía de indudable sentido mesiánico: "Yo he puesto en Sión por fundamento una piedra, piedra probada, piedra angular, de precio, sólidamente asentada" (15), recordada también por San Pedro (16) y cuyo sentido parece completarse con el otro texto del mismo profeta: "El será piedra de escándalo y piedra de tropiezo" (17) aducido por San Pablo (18) y que resuena también en el fondo de la profecía del anciano Simeón (19).

(11) LAGRANGE, *St. Matthieu*, in h. l. p. 323-4. DELL, *Matthäus*, 16, 17-19. (*Zeits. fur Neut. Wiss.* 15, 1914, p. 16 ss.).

(12) Mt. 21, 42 ss.; cfr. Mc. 12, 10; Lc. 20, 17.

(13) Act. 4, 10, 11

(14) Véase también 1 Petri, 2, 4.

(15) Is. 28, 16.

(16) I Petri, 2, 6.

(17) Is. 8, 14.

(18) Rom. 9, 32.

(19) Lc. 2, 34.

El Profeta Daniel nos habla también de una piedra que viera el Rey en su misterioso sueño, que desprendida sin obra de hombres, destruyó la imagen, símbolo de imperios, y creció y se desarrolló hasta llenar el mundo (20). Piedra simbólica que significa según el mismo profeta un Reino: "El Dios de los cielos suscitará un Reino que no será destruído jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará a todos esos reinos mas él permanecerá para siempre (21). Aunque no vemos esta profecía invocada por Jesús o los apóstoles, su sentido mesiánico tan generalmente admitido, y su profundo parecido a la parábola del grano de mostaza nos permite pensar que su contenido doctrinal mesiánico no estaba ausente de la mente del Señor cuando hablaba de la piedra fundamental de su Iglesia.

Resumiendo a simples proposiciones podemos concretar las propiedades de esta piedra en su sentido mesiánico, de la siguiente manera:

- 1) La piedra es de un origen misterioso, divino.
- 2) Tiene una misión singular transcendentalísima en este mundo. El edificio de la salvación. La economía del amor de Dios a los hombres. El Reino suscitado por Dios que ha de llenar el mundo.
- 3) Esa misión la realizará por una fuerza intrínseca, propia suya, sin impulso externo, sin mano humana que la trabaje o la traslade. En virtud de esa su energía interna, supera los enemigos que se levantan contra ella, y se constituye en piedra angular que une los hombres en templo santo de Dios, llega a ser el Reino de Dios en la tierra.

4) Esa obra de la piedra o esa piedra en su completa realización: templo, Reino, reviste caracteres de una obra ante todo sobrenatural, soteriológica de unidad interna dinámica y también social y externa.

Fácil nos es percibir en el fondo de estas propiedades de la piedra el eco aunque lejano y confuso de aquellas palabras con que Jesús nos declara su procedencia del Padre (22), su misión salvadora y regeneradora (23), su poder en el cielo y en la tierra (24), su Reino que no es de este mundo (25), pero que se extenderá por todo el mundo hasta los confines de la tierra (26). El Cristo identificado en unidad de persona mística con su obra el Cristo total (27).

(20) Dan. 2, 34, 44, 45.

(21) Dan. 2, 44.

(22) Mt. 26, 62, 62 ss. etc.

(23) Io. 3, 17; 12, 47; Lc. 4, 18; 19, 10; Mat. 20, 18, etc.

(24) Mt. 28, 18.

(25) Jn. 18, 26 ss.

(26) Act. 1, 8.

(27) 1 Cor. 12, 12; 1 Cor. 5, 15; Eph. 5, 30; Gal. 2, 20, etc.

Estas ideas mesiánicas tan capitales, asociadas por la misma sagrada escritura a la figura de la piedra, eran sin duda las que ocupaban la mente de Jesús cuando en un momento de tan profundo significado mesiánico como aquel en que declaraba la piedra o fundamento sobre la que había de construir el templo santo de Dios, su Iglesia, el Reino de Dios, llama al dichoso Simón hijo de Jonás, Kephás, Pedro, piedra. Creeríamos que esta orientación nos lleva más directamente al pensamiento de Jesús, que la exégesis fundada en consideraciones racionales y filosóficas de la naturaleza de la sociedad y de la función del fundamento respecto al edificio (28).

Kephás, piedra o fundamento en la boca de Jesús, cuando hablaba a Simón hijo de Jonás, significaba participación de las propiedades de la piedra angular que era Jesús. La misma misión divina que Jesús recibiera no de los hombres sino del Padre, se le derivaba ahora de Jesús a él, la misma fuerza participada, los mismos poderes, para realizar en su grado, la misma obra: el templo santo de Dios, la Iglesia, el Reino de Dios. Una participación tan singular que alcanza a toda la obra de Jesús, a toda la Iglesia. El poder, la fuerza, la energía, en él se basan, en cuanto es fundamento y de él parten. Las llaves del Reino de los cielos están en sus manos y cuanto desatare él, desatado queda en el Reino de los cielos, y cuanto atare queda también atado en el cielo. Esto es Kephás, según un concepto más dinámico que estático aunque tampoco es puramente estático el que se le atribuye ordinariamente; pero sí se nos hace suficiente para declarar la fuerza y el impulso de esta piedra que lleva la energía del Mesías Redentor (29).

Dice San Pablo a los fieles de Efeso que están edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas (30) y en el Apocalipsis se nos muestra la Jerusalén celeste edificada sobre doce fundamentos que

(28) Para comprobar que muy de ordinario en el argumento basado en Mt. 16, 17-19 solo atiende la función del fundamento respecto del edificio, sin incluir las ideas mesiánicas antes expresadas, basta recorrer los tratados más conocidos. Ni WILMERS (*De Ecclesia*, Ratisbonae, 1897), ni PALMIERI en su monumental tratado *De Romano Pontifice* (Prati 1891), ni STRAUB (*De Ecclesia*, I, Oeniponte, 1912), ni DIECKMANN (*De Ecclesia*, I, Friburgi B. 1925), ni D'HERBIGNY (*De Ecclesia*, I, París 1927). Alguna mención de este significado se encuentra, pero fuera ya de la exégesis del texto que constituye el argumento: en SCHULTES (*De Ecclesia Catholica*, Parisiis, 1925), DORSCH (*De Ecclesia*, Oeniponte, 1914). SALAVERRI (*De Ecclesia*, Madrid, BAC, 1955), ZAPELENA (*De Ecclesia*, I^o, Roma, 1955), y BILLOT que los aduce en parte para notar el diverso sentido que tiene piedra en los otros textos neotestamentarios y en Mt. 16, 17 ss.

(29) En el sentido en que hemos entendido nosotros el texto lo habían expuesto: BOVER (*Estudios Eclesiásticos*, 1924, 138-148). LESSEL (*Verbum Domini*, 1944, páginas 15 ss., 55 ss.).

(30) Eph. 2. 20.

llevan los nombres de los doce apóstoles (31). Es para nosotros de interés secundario determinar quiénes son esos apóstoles y profetas de que habla San Pablo; los mejores exégetas no están de acuerdo. Nos inclinamos a creer que no se trata de los doce sino de los carismáticos que a modo de misioneros rurales recorrían las poblaciones predicando la palabra del Señor; pero doctrinalmente hablando bien podemos decir que los apóstoles eran también fundamentos de la Iglesia como se dice por otra parte en el Apocalipsis. Ellos en efecto participan también de la fuerza y energía de esa piedra que es el Mesías: atan y desatan con efecto ratificado en los cielos, enseñan autoritativamente la doctrina del Maestro, ofrecen el sacrificio... en una palabra han recibido la misión del Señor. Y como fruto de esa misión, de esa fuerza, surge la Iglesia, los fieles, piedras vivas de este santo templo, que también contribuyen dinámicamente a esta edificación, aunque bajo el impulso que reciben de los apóstoles. Y con esto llegamos a establecer el principio de que todo el que participa activamente de la misión del Señor puede decirse en su grado fundamento de la edificación respecto de aquellos con quienes ejerce esa misión. Son pues fundamento los predicadores y los profetas, son de modo mucho más sustancial los doce, y todavía en un grado muy superior a todos los demás Pedro el Kephás de toda la Iglesia, el jefe y cabeza de los apóstoles. El ha de influir activamente en toda la Iglesia con un cierto género de plenitud y totalidad que no podemos determinar todavía.

Confirma fratres tuos. Jesús ve en peligro a todos: Satanás quiere zarandearlos, y Jesús atiende a todos por medio de Pedro: "He rogado por ti, y tú a tu vez confirma a tus hermanos" (32). Es claro que Jesús habla aquí de la fe, y que Pedro tiene el encargo, hecho indefectible por la oración de Jesús, a quien el Padre siempre escucha (33) de confirmar la fe de sus hermanos, que son todos, incluídos los apóstoles, pues a todos quiere perder Satanás. Se trata, pues, desde luego de la fe y por lo tanto de la autoridad doctrinal infalible de Pedro (del Pedro imperecedero); pero creeríamos que no hay que hacer aquí una discección completa entre la fe dogmática y todo el conjunto de la vida sobrenatural que viene del Mesías. Se da relieve y realce a la fe, como principio y alma de esta vida, pero no del todo separada de esa floración de vida cristiana a que da lugar y a que está ordenada. Y por lo tanto en otra perspectiva tenemos la misma doctrina aunque esa ple-

(31) Apoc. 21, 14.

(32) Lc. 22, 31 ss.

(33) Io. 11, 42.

nitud de vida mesiánica queda difuminada a modo de fondo de la fe que resalta en primer término.

Pedro es el custodio de esa fe en todos, aun en los apóstoles. Otra perspectiva amplia de la misión de Pedro en la Iglesia.

Pasce oves meas. Una de las figuras bíblicas más ricas de contenido doctrinal es la del Pastor, que había absorbido sin duda una no pequeña parte de las vivencias del pueblo de Dios. Pastores son los gobernantes del pueblo de Israel (34). Pastor es el mismo Dios de su pueblo elegido (35) al que cuida con su providencia amorosa y solícita procurándole la liberación, la restauración, la paz y prosperidad, el descanso y seguridad, la justicia y la misericordia. Pastor será el mismo Mesías: un Pastor distinguido, eminente, suscitado por Dios, que apacentará a su grey bajo la benévola y protectora mirada de Dios, que hará un pacto con ese rebaño apacentado por el Pastor, pacto que significará prosperidad y bienes para el pueblo (36).

Pero la figura resulta todavía mucho más rica de significado en los labios del mismo Jesús (37). El se proclama el Pastor, el Buen Pastor. Toda la solicitud del pastor hacia las ovejas, todo el gobierno, el amor, el sacrificio por ellas, el desco de traerlas todas al rebaño, la complacencia en su pequeña grey que es objeto de agrado singular al Padre. Aquí hay ciertamente autoridad y gobierno pero todo aparece revestido de nueva luz; todo es amor, afecto, interés que llega hasta el conocimiento mutuo del Pastor y de las ovejas con un conocimiento que es una participación analógica de la que tienen el Hijo y el Padre entre sí; que asegura a las pobres ovejas para los trances duros en que los enemigos las han de poner; que llega hasta el sacrificio del mismo pastor por las ovejas. El buen pastor da la vida por las ovejas. "Yo soy el Buen Pastor y doy mi vida por mis ovejas".

Mucho más se dice aquí que cuando se consideraba a Cristo como piedra angular o como la piedra que derribara imperios enemigos y llenara el mundo. Incluyendo cuanto en aquella figura se contiene aquí todo aparece a la luz verdaderísima del amor de Cristo. El Pastor es pues amor, solicitud, sacrificio.

Jesús le pregunta a Simón hijo de Jonás si le ama (38): "¿Me amas?" Es la condición previa del Pastor que ha de amar a Jesús el Buen Pastor para que ame a sus ovejas.

(34) Ezech. 34, 1-10; 2 Teg. 5, 2; Jer. 6, 2; 1 Par. 17, 6.

(35) Ezech. 34, 11-22; Ps. 79, 1; 77, 70-72; Jer. 23, 4.

(36) Jer. 23, 1 ss.; Ez. 34, 1 ss.

(37) Io. 10, 11 ss.

(38) Io. 21, 15 ss.

Todo el rebaño de Jesús: ovejas y corderos, todo queda confiado al cuidado del Pastor universal, Pedro. Jesús el Buen Pastor lo ha constituido. Tiene que apacentar las ovejas de Jesús, todas. Tiene pues el encargo, y por ende el poder, la autoridad de regir y gobernar a su Iglesia. Pero no sólo eso: el buen pastor da la vida por las ovejas. Tiene también el deber de amor hacia las ovejas que si fuere menester lo llevará al sacrificio. Es un aspecto que no suele atender tanto en la exégesis del texto ordenada de ordinario a probar apologéticamente la autoridad primacial de Pedro. Pero, ¿podemos pensar que en la mente de Jesús, apacentar el rebaño, era más gobernarla con autoridad, que cuidarla con amor y sacrificio? El había dado su vida y esperaba que los pastores también se sacrificasen por su grey. El sacrificio que ofrecerá el Pastor Vicario en participación del sacerdocio del Pastor y Príncipe de Pastores (39) será el mismo de Jesús en la cruz ofrecido incruentamente en el altar, pero es claro que además entra en el concepto de Pastor la entrega y sacrificio personal. Es sacerdote, ministro de Jesús, pero es también sacerdote-víctima que se ha de parecer a Jesús en el sacrificio por su grey.

En este ministerio pastoral confiado a Pedro aparecen claras las propiedades de su universalidad extensiva y algún género de totalidad. Es pastor de todos: todo el ministerio pastoral que Jesús ha confiado a su Iglesia en él radica y de él depende. Para él todos son ovejas aun los apóstoles a quien por otra parte él mismo llama Pastores.

Los Hechos de los Apóstoles nos dan testimonio de esta primacía de Pedro que se manifiesta como no podía menos de ser en formas ajurídicas pero que implican un ejercicio sencillo y como familiar de la autoridad (40); y San Pablo en sus epístolas a los Corintios y los Gálatas nos ofrece también muestras de su reconocimiento del Primado de Pedro (41).

Esto es lo que en sustancia nos dan los libros del Nuevo Testamento. Pedro en su condición de Piedra o fundamento, de Pastor, y de Confirmador tiene una función directa sobre los mismos apóstoles: y esto de modo imperecedero por fundarse en sus títulos sustanciales, imperecederos. Es verdad que los apóstoles también recibieron del Señor su potestad de atar y desatar, de santificar, de enseñar. Pero todo

(39) 1 Petri, 5, 1-4.

(40) Principalmente: Act. 1, 15-26; 2 1-43; 10, 1-48; 15, 1-30. Véanse respecto de este punto: A. CELLINI, *Il Primato di S. Pietro... nel... libro degli Atti degli Apostoli* (Roma, 1907), SCHINDLER, *Petrus* (Vicenza, 1951), p. 141-173, CULLMANN, O. c. p. 19 ss.

(41) 1 Cor. 1, 11-13; 3, 3-8; 3, 21-23; 4, 14-16; 9, 4-6. Véanse: ROIRON: *Saint Paul témoin de la Primauté de Saint Pierre* (Rech. Sc. Relig. 6 (1913), 489-531), BOVER ("Estudios Eclesiásticos", 1926, p. 297 ss.). SCHINDLER, O. c. p. 174 ss.

ello bajo el influjo y la dependencia ineludible de Pedro. Son piedras, son pastores, pero apoyadas en el fundamento, pastores subordinados al Supremo.

Esta dependencia como se comprende dadas las condiciones humanas y sociales de la Iglesia naciente y la obligada dispersión de los apóstoles apenas podía ser efectiva aunque fuese perfecta de derecho. El Espíritu Santo dirigía a los apóstoles en su misión de fundar las Iglesias sobre la roca que puso el Señor, sobre Pedro (42).

II

LA TRADICION

Para una ulterior inteligencia de las relaciones que median entre Pedro y los apóstoles, siempre entendidos en sentido transcendente, que significa perduración, perennidad, hemos de recurrir al testimonio de la misma Iglesia que bajo la asistencia del Espíritu Santo no podía desatender una de sus funciones más sustanciales ni sufrir error en su inteligencia y ejercicio.

Este testimonio si se lo estima en toda su amplitud, exégesis de los textos primaciales, doctrina, ejercicio, es amplísimo y surge ya desde los tiempos apostólicos como una floración de formas variadísimas que llena los siglos de su historia. En los sucesores de San Pedro es acción, actuación y es doctrina; en la Iglesia es sumisión, reconocimiento y es también profesión de fe (43).

Vamos nosotros a fijarnos en unos momentos de esta testificación de la Iglesia que consideramos de especial significación eclesiológica sea

(42) Discuten los teólogos sobre las relaciones existentes entre los poderes extraordinarios de los apóstoles y la autoridad primacial de Pedro. Preferimos ver con la mayoría de los autores que el Señor mismo confirió el poder de jurisdicción general a los apóstoles para que lo ejercitaran con la posible dependencia de Pedro y ordenándolo edificar la Iglesia sobre el fundamento puesto por El, sobre Pedro. Véase SALAVERRI, *De Ecclesia*, BAC, 1955, p. 590 ss.

(43) Los tratadistas eclesiólogos han solido recoger este testimonio con mayor o menor amplitud. Se han publicado también trabajos directamente ordenados a reunir esa floración de documentos: véanse ROSKOVANY, *Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae*, Nitriae, 1867-1890, útil todavía por la cantidad de datos que reúne aunque apura poco la crítica. RAUSCHEN (VOGELS), *Textus antenicaeni ad Primatum Romanum spectantes*² (Florilegium Patristicum⁹), Bonnae, 1937. MADDOZ, *El Primado Romano*, Madrid, 1936. E. GILES, *Documents illustrating papal authority*, 1952. En un campo más restringido es interesante el trabajo de J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt. 16, 18 s. in der altkirchlichen Exe-gese* (Neut. Abhand. XIX Band, 4 Heft), Münster, 1952.

por la solemnidad de la afirmación sea por el conjunto de ideas que remueve.

San Cipriano y la controversia bautismal (44). Creemos que desde el punto de vista de nuestro trabajo merece singular atención la controversia bautismal por envolverse en ella los aspectos más sustanciales de nuestro problema. No sabemos que en todo el período patrístico pueda señalarse una controversia, o momento doctrinal de contenido eclesiológico tan amplio en su problemática como ésta. En ella entran en juego elementos de tan fundamental interés como éstos:

1. *La Iglesia es una*. Idea capital en la mente de Cipriano que surge vigorosa con la frecuencia de las ideas capitales. La llama sacramentum, pax, unanimitas concors, consensio (45).

“Deus unus est, escribe en uno de sus textos, et Christus unus et una Ecclesia et Cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut novum sacerdotium fieri praeter unum altare et unum sacerdotium fieri non potest; Quisquis alibi colligerit spargit; adulterum est; impium est; sacrilegum est quodcumque humano furore instituitur ut divina dispositio violetur” (46).

2. *El valor del sacramento*. El problema se planteó con singular relieve a propósito del bautismo de los herejes. La posición de Cipriano aparece magníficamente retratada en este párrafo de grande plenitud eclesiológica:

(44) Es muy abundante la literatura tanto católica como protestante que se ha dedicado al estudio del pensamiento de CIPRIANO sobre el Primado Romano. Pueden verse entre los más destacados: BENSON, E. W., *Cyprian, his life, his time, his work*. Londres, 1897. CASPAR E., *Primatus Petri*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Kan. Arb. 47 (1927) 253-331. CHAPMANN, *Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'Eglise*, en (Rev. Benedictine 19 (1902) 246 ss., 357 ss.; 20 (1903) 76 ss.). DELAROCHELLE J., *L'idée de l'Eglise dans Saint Cyprien* en (Rev. d'Hist. et de Litter. Relig. 1, 1896, 519 ss.). ERNST J., *Cyprian und das Papsttum*, Mainz, 1912. KOCH, U., *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn, 1926. KOCH, *Cathedra Petri*. (Beiheft zur Zeitschrift für Neut. Wiss. 11 (1930) VII). POSCHMANN B., *Ecclesia Principalis*. Breslau, 1933. REITSCHLE, O., *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen, 1885. SEITZ A., *Cyprian und der Römischen Primat*. Regensburg, 1911. ZAPELENA, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum* (“Gregorianum”, 1934, 500-523; 1935, 196-224).

(45) Estas y otras expresiones semejantes de CIPRIANO pueden verse recogidas por CHAPMANN (“Revue Benedictine”, 1902, p. 565 s.).

(46) Ep. 43, 5. HARTEL, 594. Véase también: Ep. 59; 14. HARTEL, 693: “post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre”...

“Caeterum probare est haereticorum et schismaticorum baptisma consentire in id quod illi baptizaverint; neque enim potest pars illic inanis esse et pars praevalere. Si baptizare potuit, potuit et Spiritum Sanctum dare. Si autem Sanctum Spiritum dare non potest, quia foris constitutus cum Sancto Spiritu non est, nec baptizare venientem potest quando et baptisma unum sit et Spiritu Sanctus unus et una Ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata; ita fit ut cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum quod illi gesserint probari a nobis debeat” (47).

No hay por lo tanto bautismo ni sacramento en general fuera de la Iglesia cuyo centro de unidad es siempre Pedro.

3. *La autoridad del Obispo.* Fué con el concepto de unidad de la Iglesia la verdad que impidió a Cipriano ver en su debida perspectiva las funciones del obispo de Roma. Hay en él un grande celo por sostener esta autoridad del obispo en su diócesis y por ella lucha denodadamente aun con el centro de la unidad por él tantas veces reconocido.

“Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur” (48). Y en otros pasajes habla de que el Señor después de la resurrección dió a todos los apóstoles “*parem potestatem*” y que “*hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus pari consortio praediti et honoris et potestatis*” (49), que “*per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur*” (50).

Por estos y otros textos parecidos se ha invocado a Cipriano como el Doctor del episcopalianismo.

4. *El primado de la sede Romana.* En función principalmente con la autoridad de los obispos. Es el punto más estudiado en Cipriano, pero tal vez todavía no definitivamente esclarecido, si acaso el esclarecimiento definitivo no consiste en establecer de una vez que el mismo Cipriano no tenía las ideas claras en este punto. Se nota en los textos de Cipriano una cierta ausencia de visión jurídica en los elementos sociales de la Iglesia. La Sede Romana es centro de unidad: la comunión con la Iglesia católica se verifica por la comunión con el obispo de

(47) Ep. 70, 3. HARTEL, 769 s.

(48) De Unit. 5. HARTEL, 213 s.

(49) De Unit. 4. HARTEL, 212 s.

(50) Ep. 33, 1. HARTEL, 566.

Roma (51). A la sede Romana la llama "matrem et radicem" (52), reconoce en ella un primado de origen, fontal, como el del sol que derrama sus rayos (53). Siempre aparece en Cipriano una estima singular respecto a la sede de Pedro dentro de su concepto de la unidad de la Iglesia.

Basten estas notas que se podían completar con otras particularidades abundantes que no modificarían las líneas sustanciales para ver el pensamiento de Cipriano respecto a nuestro problema.

Acentúa la unidad de la Iglesia en forma demasiado rígida y diríamos mecánica: en esa unidad el centro necesario es el obispo de Roma sin la unión social con él no hay nada: ni gracia ni sacramento, y por lo tanto ni episcopado.

En cambio esta misma acción del centro de unidad queda desvirtuada en sus funciones de régimen y de magisterio, que propiamente no se niegan pero sí quedan relegados un poco al segundo plano de una vigorosa afirmación de la autoridad del obispo sucesor de los apóstoles.

Estas dos desviaciones quedaron corregidas por el Papa Cornelio y sobre todo por San Esteban.

Sin negar naturalmente la necesaria unidad de la Iglesia establecen la validez del sacramento conferido por los herejes. No se dan explicaciones doctrinales o al menos no las poseemos pero se mantiene firme la afirmación: nihil innovetur sed quod traditum est (54).

En su actuación y modo de proceder muestran tanto Cornelio como Esteban su conciencia de la autoridad de la sede romana para intervenir en los asuntos de las Iglesias africanas, para excomulgar, como afirma Firmiliano, y para imponer una doctrina (55). Tenemos con esto el esquema de un sistema, aunque no se nos da la explicación organizada y completa.

San León y el Concilio de Calcedonia (56). Aun los enemigos más declarados de la institución divina de un papado han reconocido que en San León la autoridad del Romano Pontífice aparece ya en la ple-

(51) Ep. 43 y 59 arriba citados. Véase además: Ep. 55, 8. HARTEL, 629 s.

(52) Ep. 48, 3. HARTEL, 607.

(53) De Unit. 5. HARTEL, 214.

(54) Ep. 74, 1. HARTEL, 799.

(55) Ep. 75, 25. HARTEL, 826 s.

(56) Pueden verse respecto a este punto BATTIFOL, *Le siège Apostolique* 2. París, 1924, p. 416-589. SANTINI, *Il Primato e la infalibilita del Romano Pontefice il in S. Leone Magno e gli scrittori Greco-russi*. 1936. MONACHINO, *Il canone 28 di Calcedonia* ("Gregorianum", 1952, 251-291; 531-555). SCOTT, *The easterns Churches and the Papacy*. 1928. MURPHY, *Peter speaks through Leo*, 1952.

nitud de conciencia y de ejercicio (57). Son muchas y muy maduras las cartas y sermones en que expresa su mente respecto a la autoridad de San Pedro y de sus sucesores. Escojamos los rasgos más destacados.

El Concilio de Calcedonia presenta a nuestro interés dos aspectos por implicar dos problemas que convergen en diversas formas en la autoridad del Romano Pontífice: el problema teológico cristológico y el propiamente eclesiológico. El primero dió ocasión a León para ejercitar su magisterio autoritativo con los Padres conciliares:

“Unde fratres carissimi —escribía León a los Padres congregados—, reiecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam vana errantium infidelitas conquiescat, nec liceat defendi quod non licet credi; cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces, apostolicamque doctrinam plenissime et lucidissime per litteras quas ad b. m. Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum quae si de sacramento Incarnationis D. N. Jesu Christi pia et sincera confessio” (58).

Que el Concilio acatase la autoridad de León consta por las relaciones que poseemos del Concilio. En la sesión segunda después de dar la lectura a la carta del Papa brotó a los Padres conciliares a modo de clamor unánime esta sentencia compendio de todo un sistema doctrinal: “Petrus per Leonem ita locutus est” (59). Y en la sesión quinta todavía los legados exigieron la aceptación completa de la doctrina papal bajo amenaza de abandonar sencillamente el Concilio y reunir otro en otra parte (Sicilia); entonces el nuevo “clamaverunt: ut Leo sic credimus” (60).

El canon 28 de este Concilio significa en su gestación y desarrollo de la erupción de una tendencia vieja ya en la Iglesia Oriental, que al considerar a Constantinopla como la Nueva Roma pensaron que lo mismo en el orden eclesiástico debería gozar también de su condición de Caput Orbis como gozara antes Roma cuando era la capital del imperio. Eran estas ideas aceptas para gran parte de los orientales particularmente al Emperador. San León hubo de desengañarlo diciéndole que “alia tamen est ratio rerum secularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit ulla constructio” (61). Trabajó esta tendencia por conseguir cuanto pudiese,

(57) Es doctrina generalmente aceptada, fuera del campo de los orientales. Como ejemplos pueden verse: HEILER, *Urkirche und Ostkirche*. 1937. KIDD, *The Roman Papacy*. to a D. 461. (1936).

(58) *Ep.* 93, ML, 54, 937.

(59) MANSI, 6, 951.

(60) MANSI, 7, 102.

(61) *Ep.* 104, ML, 54, 993.

si fuese posible aun un cierto género de equiparación con la sede romana. Empleaban fórmulas cuyo alcance no siempre aparecía claro a León y tuvieron los legados que trabajar para hacer ver el sentido verdadero. Se llegó a aprobar el canon 28 en el que se concede a la sede Constantino-politana el primado de honor después del Obispo de Roma (62). Notemos que se trata de honor, no de autoridad y que siempre se lo reconocería como concesión hecha por el mismo Obispo de Roma, y que tampoco se establece la paridad sino un primado "post Romanum Episcopum" (63). Así mantuvo San León el Primado Romano sobre las Iglesias del Oriente como fundado no en la supremaeía política de Roma sino en la sucesión de Pedro (64).

Todas las Iglesias, formaban parte de la grey del Pastor Supremo. Todas entraban dentro del campo de su solicitud pastoral, aun los pastores de las diversas Iglesias.

Es un pensamiento que brota con frecuencia de la pluma del gran Papa: toca una de las funciones más vitales del régimen de la Iglesia y necesariamente tenían que darse ocasiones para que aflorara al exterior en la pluma de un Papa que tenía tan maduramente pensada la doctrina del Primado Romano y de las funciones episcopales.

"De toto mundo, decía el sermón 4, unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctisque Ecclesiae Patribus praeponeatur, et quamvis in populo Dei multi

(62) Al hablar así no pretendemos dar por resueltas las cuestiones que plantea la historia tan singular de este canon acerca de su carácter conciliar. Desde luego no tuvo la aprobación posterior de León I. Nos basta con esto para nuestras reflexiones.

(63) MANSI, 7, 361.

(64) Es interesante escuchar de un autor como Soloviev la siguiente valoración de la actuación de San León: "Dans les écrits et les actes de Leon I ce n'est pas le germe de la papauté que nous voyons, c'est cette papauté elle meme qui se manifeste dans toute l'étendue de ses attributions. Pour ne mentionner que le point le plus important, quatorze siècles avant Pie IX la doctrine de la infalibilité "ex Cathedra" a été proclamée. Saint Leon affirme que l'autorité de la chaire de Saint Pierre suffit a elle seule pour résoudre une question dogmatique fondamentale et il demande au concile oecuménique non pas de définir le dogme, mais, de consentir, pour la paix de l'église, a la définition donnée par le pape qui, de droit divin est le gardien légitime de la vraie foie catholique." La Russie, et l'Église Universelle (1922), p. 181 s. Un poco más abajo añade: "Si cette thèse qui n'a été que développée par le Concile du Vatican (dans sa Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi) est une heresie comme on l'a prétendue chez nous, le Pape Saint Leon le Grand est un hérétique manifeste ou même un hérésiarque puisque personne avant lui n'a affirmé cette these d'une manière si explicite, avec tant de force et tant d'insistance", O. c. p. 182.

sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus quos principaliter regit et Christus" (65).

El mismo concepto algo más desarrollado aparece en el sermón 5:

"Quamvis singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis praesint sciantque se pro commissis sibi ovibus reddituros esse rationem; nobis tamen cum omnibus cura communis est neque cuiusquam administratio non nostri laboris est portio" (66).

Parecen piezas de una máquina maravillosamente trabajadas por su exactitud, plenitud de sentido y su gracia y movimiento.

Recordemos lo que arriba hemos ya transcrito de la carta que dirige a los obispos de Vienne en Francia que nos permite apreciar ulteriores determinaciones de esta doctrina:

"Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit ut in beatissimo Petro apostolorum omnium summo principaliter collocarit, et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere" (67).

Algo más avanza todavía el pensamiento de León en su carta a los obispos de Sicilia a quienes reprendiendo un abuso que se había introducido en el rito bautismal les habla de este modo:

"Quam culpam nullo modo potuissetis incidere, si unde consecrationis honorem accipitis, inde legem totius observantiae sumeretis, et Beati Petri Apostoli sedes quae vobis sacerdotalis mater est dignitatis, esset ecclesiasticae magistra rationis" (68).

La expresión "mater sacerdotalis dignitatis" implica sin duda a nuestro entender que el episcopado siempre se ha de conferir por cooptación que haga el Papa del nuevo candidato al colegio episcopal.

Podríamos con otros muchos textos confirmar estos que hemos aducido por creerlos más expresivos de los puntos más sustanciales que responden a nuestra pregunta. Es verdaderamente amplia, profunda, y diríamos hasta cierto punto completa la doctrina de San León respecto al primado de Pedro. Puede decirse que cuanto definieron los Padres del Concilio Vaticano lo había expresado él ya en aquellas sus fórmulas tan maravillosas por su precisión, sentido y fuerza e im-

(65) *Sermo 4*, 2. ML, 54, 149 s.

(66) *Sermo 5*, 2. Md, 54, 153. Véase también: 4, ML, 54, 154 s.

(67) *Ep. 10*, 1. ML, 54, 629.

(68) *Ep. 16*, 1. ML, 54, 596.

petu de pensamiento. Pero San León no extiende este influjo central del Romano Pontífice hasta negar el bautismo conferido por los herejes (69). Aunque sí es verdad que no concede que este bautismo (que no se ha de renovar al volver el neófito a la Iglesia) sea fructuoso, pues el Espíritu Santo sólo lo da la Iglesia de Pedro dice San León imbuído en las ideas sacramentales de San Agustín (70).

El período del Galicanismo Eclesiástico. Es el de nuestro problema vivido y agudizado con elementos externos que lo hacían vital y en cierto modo urgente para la Iglesia sea en una determinada nación, sea en la Iglesia universal. Recordemos las doctrinas sociales democráticas que tomadas de Aristóteles aplicó a la Iglesia Marsilio de Padua sin atender a la Institución positiva de la Iglesia por Jesús que gozaba de todo poder en el cielo y en la tierra (71). Las cláusulas que ingenuamente y sin estrépito ninguno se habían introducido en las mentes de los canonistas que al preguntarse en sus comentarios al decreto de Graciano en su distinción 40, cap. 6 "Si papa" si el Papa podía ser juzgado en alguna circunstancia posible, admitían que podía ser realmente sometido a juicio cuando se tratara de un pecado de injusticia en la administración de los bienes de la Iglesia o de herejía. Era una brecha grande que abrió el cauce a una serie de ideas que fueron engrosando en caudal y en impulso a la presencia del escándalo tremendo del cisma de occidente que clamaba por una solución y que ofrecían sencilla estas ideas que habían sembrado inocentemente los canonistas (72).

A ella se atuvieron los doctores de París que creyeron imponerlas a toda la Iglesia en Pisa, Basilea y Constanza. Los momentos más álgidos de su movimiento a donde dirigirán siempre su mirada los galicanos posteriores. El Papa estaba sometido al juicio del Concilio. Pero si bien lograron que fueran recibidas tales doctrinas en algún sector nunca éstas triunfaron en la Iglesia. Ni los autores quedaron sin réplica ni el Concilio y sus defensores quedaron sin su amplia refutación (73). Se tocaba directamente el punto de las relaciones del Papa con los obispos. Se mantenía la autoridad de éstos colegialmente considerados sobre aquél, con alguna variedad de tonalidades en la doc-

(69) *Ep. 159*, 7. ML, 54, 1138 s. También 157, inquis 18. ML, 54, 1209.

(70) TIXERONT, *Histoire des dogmes*² (1912), 2, p. 372 ss. DUCHESME, *Origines du culte chrétienne*, I, p. 307 ss.

(71) Mt. 28, 18.

(72) Véase MARTÍN, *Les origines du Gallicanisme*. París, 1939. DUBRUEL, *Gallicanisme*, en DTC, VII, 1096 ss.

(73) Puede servir de muestra la documentación y bibliografía de los siglos XIV y XV recogidas por ROSKOVANY, O. c., I, 520 ss.; 566 ss.; 656 ss.

trina. Pero la Iglesia siempre mantuvo la plenitud de potestad del Papa aun sobre los obispos, plenitud que llegaba a la misma infalibilidad personal. Ha sido la última grande controversia eclesiológica que ha llevado la afirmación católica hasta la solemnidad de la definición del Concilio Vaticano. Allí quedó definitivamente barrido de las mentes católicas todo resto de galicanismo y brilló con esplendor singular la suprema autoridad del Romano Pontífice.

Pasemos a estudiarlo.

III

EL CONCILIO VATICANO

En el capítulo tercero de la constitución Dogmática de Eeclesia definida en la sesión cuarta del Concilio Vaticano leemos:

“Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinere principatum et hanc Romani Pontificis iurisdictionis potestatem quae vere episcopalis est, immediatam esse; erga quam cuiuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus quae ad fidem et mores sed etiam in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut custodita eum Romano Pontifice, tam communionis quam professionis eiusdem fidei unitate, Ecclesia Christi sit unus grex sub uno Pastore. Haec est Catholicae veritatis doctrina a qua deviare salva fide atque salute nemo potest (74).

Y en el canon correspondiente:

“Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae a fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes ac singulos pastores et fideles, anathema sit” (75).

(74) ASS, 7 (1970), p. 43. MANSI, 52, 1332, CL, 7, 484. DENZ. 1827.

(75) ASS, 7 (1870) 44 s. MANSI, 52, 1333. CL, 7, 485. DENZ. 1831.

Denso es el párrafo del capítulo y denso el canon. Cada frase y aun cada adjetivo surgen en ellos con la firmeza consciente de un baluarte que no deja resquicio ni posibilidad de tergiversación o infiltración errónea. El conciliarismo quedaba definitivamente barrido del pensamiento católico. No había entrada posible para él. Aun cuando en el mismo concilio no dejaron de acusarse pujos de esta tendencia.

Baste recordar el amplio debate que surgió en torno a la última cláusula de la definición del Concilio Florentino “Καθ’ ὄν τρόπον” “quemadmodum etiam” o “quemadmodum et”, en la que los galicanos creían encontrar un poderoso argumento para sus pretensiones restrictivas (76) como lo expuso ampliamente Mons. Landriot (77) en su discurso del 8 de junio y con aire de solidez crítica histórica el teólogo alemán Döllinger (78) refutado victoriosamente entre otros por Ceconi (79) y hace algunos años con nuevos datos por el P. Hoffmann (80). Y más particularmente todavía el que surgió al considerar la autoridad de los obispos sucesores de los apóstoles puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios (81), frente a los poderes que se atribuían al Pontífice de Roma.

El obispo de Saint Briem Agustín David en su discurso del 10 de junio llamaba la atención de los Padres sobre los males que como nos enseña la historia se han seguido siempre que de cualquier modo se ha menoscabado la autoridad de los obispos (82). A parecidas representaciones se refería un día antes Mons. Julián Florián Desprez (83) y con más relieve todavía resalta esta preocupación en las diversas relaciones

(76) Puede verse este punto en GRANDERATH, *Constitutiones Dogmaticae*. Friburgi Br. 1892. Y también en la interesante tesis doctoral del Rev. D. José RINCÓN, *La plenitud de la potestad de jurisdicción del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano*. Roma 1943. Las fuentes relativas a estos movimientos pueden verse: las que se refieren a la vida interna del Concilio en MANSI, tomos 49-53; las que recogen el ambiente externo relativo a las actividades del Concilio están recogidas en buena parte en CECCONI, Eugenio, *Storia del Concilio ecuménico Vaticano*. Roma, 1892, y en “Collectio Lacensis”, tomo 7.

(77) MANSI, 52, 561 ss.

(78) En “Augsburger allgemeine Zeitung”, 19 Enero 1870. Recogido en CL 7, 1474.

(79) In “L’Armonia” 1 Febrero 1870. La “Collectio Lacensis” (7, 1481) recoge la traducción alemana hecha por SCHEEBEN. A esta victoriosa refutación aludía en el Concilio Mons. MAGNASO en la sesión del 11 de Junio. Véase MANSI, 52, 622.

(80) “Miscellanea Historiae Pontificiae”, II, Roma 1939, p. 65 ss.

(81) Act. 20, 28.

(82) MANSI, 52, 595.

(83) MANSI, 52, 548.

oficiales en que se recogían las representaciones hechas por los Padres al esquema propuesto (84).

Respondiendo a esta preocupación nació el párrafo de la constitución que viene a aclarar definitivamente este punto:

“Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui positi a Spiritu Sancto (85) in apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singulis singulos paseunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud Sancti GREGORII MAGNI: “Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur” (86).

El sentido de esta declaración ya de suyo bastante claro se explicó en el mismo Concilio. El Papa es Pastor universal y Pastor de Pastores. Los obispos son pastores subordinados puestos bajo la tutela y autori-

(84) “Animadvertitur quasi illius declarationis vi aut excluderetur aut detrimentum pateretur potestas episcopalis. Verum.

a) ne pati quidpiam detrimenti possit videri, diserta fiet ordinariae ac immediatae potestatis episcoporum in suas particulares dioceses declaratio: tum vero considerandum proponitur:

b) phrasis, qua de agitur, est positiva et affirmans non exclusiva et negans; quare per illam alii pastores, iique ordinarii ac immediati nullatenus excluduntur; immo vero.

c) eo ipso quod Romanus Pontifex constanter dicitur Pastor Supremus alii Pastores inferiores et obnoxii significantur; et cum idem Romanus Pontifex dicitur constanter Pastor universalis, significantur Pastores Particulares.

d) in Capite X de Ecclesia Christi non alia episcopis asseritur potestas quam ipsa quae ordinaria ac immediata est; et

e) (vienen en este apartado la cita de Santo Tomás y las palabras de Gregorio Magno).

f) cum excipitur nullam Pontifici asserendam esse potestatem nisi quae sit possibilis, exerceri ab ipso possit; talem autem non esse potestatem immediatam, quae illi asseritur; respondetur primo, potestatem omnem quam Christus reapse instituit possibilem esse; institui autem in Beato Petro potestatem illam, qua de agitur. Respondetur deinde, exceptionem a falsa proficisci hypothesis vel praepostera explicatione potestatis immediatae, quae Romano Pontifici asseritur; quasi significaretur aut episcopos, qui sunt pastores particulares, non esse in Ecclesia iure divino semper debere aut Romanum Pontificem regere umquam posse Ecclesiam absque episcopis seu pastoribus particularibus. Verum namque est, Romanum Pontificem ita habere potestatem ordinariam et immediatam in universam Ecclesiam ut ex statuto divinitus ordine in partem sollicitudinis vocet episcopos particulares, qui potestate ordinaria et immediata, particulares sibi commissos greges pascant et regant. Col. Lac. 7, 277. MANSI, 52, 11 s. Véase también la relación de Mons. ZINELLI; CL, 7, 359. MANSI, 52, 1010.

(85) Act. 20, 28.

(86) ASS 7 (1870) 43 s.; MANSI, 52, 1332; CL, 7, 484; DENZ. 1828.

dad del Pastor supremo. Con palabras de Santo Tomás (87) se declaraba la armonía de este gobierno en el que hay diversas autoridades pero subordinadas las inferiores a la suprema (88). Doctrina que vale tanto para el episcopado disperso por el mundo como el reunido en concilio ecuménico, según explicó Mons. Zinelli (89).

Así toda objeción, toda reclamación quedó apagada, resuelta, para dejar campo libre a la verdad victoriosa que proclamaba la plenitud de la potestad de jurisdicción del obispo de Roma. Potestad plena inmediata episcopal. Términos con que todavía se quería explicitar y afirmar aquella plenitud de potestad contra los que hablaban de potestad, de inspección y de emergencia.

Todos, obispos y fieles, considerados tanto individualmente, como en corporación formando un colegio o cuerpo de pastores, están plenamente sometidos con vínculos de verdadera obediencia al Pontífice de Roma, no solamente en las cosas de fe y costumbres sino también en todas aquellas que pertenecen al régimen y disciplina de la Iglesia. Y por esta obediencia y subordinación se realiza en la Iglesia aquella unión que expresaba Jesús cuando la consideraba como un rebaño bajo un solo pastor.

Esto implica desde luego que el ejercicio de la autoridad episcopal está plenamente subordinado a la del Romano Pontífice. De esto no puede haber duda ninguna (90). Podríamos preguntarnos si además podemos deducir de esta doctrina vaticana que la autoridad episcopal procede inmediatamente del Papa.

La cuestión, como es sabido, fué ampliamente discutida en el Concilio de Trento. Baste remitir a los lectores a Pallavacini que en su Historia del Concilio de Trento (91) da una idea bastante completa de aquel célebre debate en el que tanto descolló el P. Diego Láinez (92). Con todo el Concilio no llegó a ninguna conclusión.

Tampoco quiso el Concilio Vaticano avanzar en esta materia. Conocía, claro está, el problema, lo mencionó en las diversas relaciones que hicieron los relatores de la fe y aparece también en las representacio-

(87) In 4, dist. 17, q. 3, a. 3, q. 5, a. 3. Así lo citan MANSI, 52, 33 y CL. 7, 295. Creemos que la cita está más completa en esta forma: In 4, dist. 17, q. 3, a. 3, q. 5, sol. 5, ad 3. Opera (Parmae) tom. VI, parte 2, p. 800.

(88) C. 7, 295, MANSI, 52, 33.

(89) CL, 7, 357, MANSI, 52, 1109.

(90) CL, 7, 342, MANSI, 52, 1092.

(91) *Historia Concilii Tridentini*, L. 17.

(92) Véase también GRISAR, *Iacobi Laynez disputationes Tridentinae*, Tom. 1. Oeniponte, 1886.

nes de los Padres, pero tampoco quiso resolverlo como expresamente lo declaró Mons. Zinelli (93).

Pero esto no nos obliga a nosotros a mantenernos en una posición negativa ante esta cuestión. Fuera de estos dos concilios tiene la teología sus argumentos y razones para decir algo positivo.

En el discurso que el 25 de febrero de 1942 dirigía Su Santidad a los Párrocos y predicadores cuaresmales de Roma, decía a nuestro propósito:

“El Vicario de Cristo es el centro de su unidad (de la Iglesia) y la fuente de su autoridad como aquel a quien deben estar unidos todos los otros pastores y de quien estos reciben inmediatamente su jurisdicción y su misión” (94).

Y en forma más solemne establecía en la Encíclica *Mystici Corporis*:

“Quemadmodum sacrorum antistites non solum eminentiora Ecclesiae membra habendi sunt... sed ad propriam cuiusque diocesis quod spectat, utpote veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt: id tamen dum faciunt non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate quamvis ordinaria iurisdictione fruuntur, immediate sibi ab eodem Pontifice Supremo impertita” (95), y todavía en la “*Ad Sinarum Gentem*” repetía: “Iurisdictionis potestas episcopis ex divino provenit iure, at non nisi per Petri successorem” (96).

Entre los teólogos ha habido y hay todavía diversidad en la apreciación teológica de esta doctrina: desde Dorsch (97) que se contenta

(93) “Rdmus emendator timet ne, cum iurisdictionem episcopi dicimus immediateam, eamque veluti comparamus cum potestate seu iurisdictione Summi Pontificis, detur locus ambiguae interpretationi, quod nempe etiam iurdictio episcoporum immediate conferatur a Christo; ut a Christo immediate iurisdictionem accipiant sicut Papa. Scitis Emmi. et Rommi Patres, quanto aestu disputatum fuerit in Concilio Tridentino de hac quaestione. Scitis ex una parte et ex alia acres et illustres fuisse pugnatōres, et Pontificem Summum quamvis ex praestituta lege secundum maiorem numerum suffragiorum quaestio posset definiri, noluisse tamen cum tanta esset discrepantia sententiarum, ea praecipue motum ratione, ut credendum est, quod quoad praxim fere indifferens sit sive unam sive aliam sententiam sequaris. Non est igitur possibile, quod aut Deputatio de Fide aut Concilium Vaticanum definire voluerit hanc quaestionem sine ulla praemissa disputatione, quasi ut dicunt, antecedenter. Precor ut Emmus, auctor emendationis consideret verba capitis in toto contextu, et clare apparebit hic et nunc, non minime agere de illa quaestione, sed de exercenda iurisdictione sine medio. CL, 7, 359. MANSI, 52, 1110. Véase también: CL, 7, 342, MANSI, 52, 1092.

(94) AAS, 1942, p. 141.

(95) AAS, 1943, p. 211 s.

(96) AAS, 1955, 9.

(97) *Institutiones Theologiae Fundamentalis*. Vol. II. *De Ecclesia Christi*. Oeniponte, 1914, p. 214.

con presentar ambas posiciones, con las razones que les asisten dejando al juicio del lector la elección de la tesis preferida, hasta Wernz que escribe textualmente:

“Adeo solidis nititur rationibus ut ab antiquis et novis doctribus multo communius sit recepta, et iam certa et indubitata dicenda sit; contraria vero sententia... vix solidam quamdam probabilitatem retinet.” Y se maravilla de que hayan surgido en nuestros días autores que pretendan airear teorías trasnochadas (98).

Tampoco con la encíclica se ha llegado a una uniformidad en este punto (99). Pero es evidente que las palabras del Papa en la encíclica han de pesar mucho en esta materia. Un autor tan autorizado como el Cardenal Ottaviani ha podido escribir: “Nunc... omnino certa habenda ex verbis Summi Pontificis” (100).

Razones teológicas que nacen de la naturaleza misma del Primado Romano, de los documentos del Magisterio (Inocencio I, San León Magno, Pío VI, Pío IX, León XIII), y de la tradición (Tertuliano, Optato de Milevi, San Ambrosio, San Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura, Cayetano, Soto, San Antonino, San Roberto Bellarmino, Benedicto XIV, entre otros) (101) orientan vigorosamente nuestro pensamiento hacia la posición señalada por Pío XII.

Otra proposición que establecida la anterior fluye necesariamente, pero que puede admitirse sin suponerla, y que de hecho ha sido tratada independientemente, es la relativa a la cooptación o incorporación de un miembro en el colegio episcopal. ¿Puede esta incorporación tener lugar sin una dependencia necesaria de la autoridad del Obispo de Roma? Aquí la unanimidad de los teólogos es manifiesta. Sólo quienes ya por otros conceptos sienten poco católicamente han podido disentir de esta afirmación unánime, católica. Siendo el Obispo de Roma la Cabeza del Colegio Episcopal y el Pastor de Pastores es obvio que nadie pueda ingresar en este colegio ni apacentar esta grey sin un asentimiento suyo.

Resumiendo lo hasta ahora expuesto a simples proposiciones tendremos:

1) El Papa tiene verdadera potestad de jurisdicción sobre todos los obispos, ya individual ya colegialmente considerados, de tal modo

(98) *Jus Decretalium*, t. 2, p. 2, n. 737. Romae, 1906, pág. 526.

(99) Véanse por ejemplo las notas que dan a esta tesis: ZAPELENA, *De Ecclesia* II (Romae, 1954), p. 106: “rationi et auctoritati conformior”; HERVE, *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. I (Parisiis, 1952), p. 468: “saltem probabilior”; SALAVERRI, *De Ecclesia* (1955), p. 624, “Omnino praeferendam”.

(100) *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, I, Romae, 1947, pág. 413.

(101) Véase EATIFFOL, *Cathedra Petri*. París, 1933, p. 95-103.

que el ejercicio de la potestad episcopal depende enteramente de la autoridad del Romano Pontífice quedando siempre a salvo la institución: el hecho de un ejercicio de la potestad episcopal de jurisdicción. Doctrina del Concilio Vaticano.

2) El Papa es también el que inmediatamente confiere la potestad de jurisdicción a los obispos. Proposición por lo menos común hoy día entre los teólogos y que sin imprudencia puede calificarse como cierta.

3) El Papa es el que admite a un miembro a formar parte del colegio episcopal. Proposición cierta sostenida por todos los teólogos católicos.

Con esto tendríamos la respuesta a la pregunta propuesta si solamente atendiéramos a la potestad de jurisdicción. Pero hay mucho que investigar todavía. Los sucesores de los apóstoles no solamente rigen y gobiernan sino que además enseñan y santifican.

Respecto a la potestad de enseñar apenas tendríamos nada que decir si como es sentencia admitida por no pocos autores y fundada en buenas razones (102) consideramos la potestad de enseñar como una modalidad, la más íntima y profunda, de la potestad de jurisdicción de que goza la Iglesia. Con esta advertencia tendríamos la cuestión resuelta con lo expuesto anteriormente respecto de la potestad de jurisdicción.

Pero aun sin recurrir a esa explicación, es evidente que a la luz del capítulo arriba estudiado de la Constitución Pastor Aeternus del Concilio Vaticano, los obispos dependen del Papa lo mismo en el ejercicio de su ministerio docente que en el de su gobierno. Las palabras "No solamente en las cosas de fe y costumbres, sino también en las que atañen a la disciplina y régimen de la Iglesia" eso quieren decir, como consta además positivamente por las notas con que los autores del primer esquema lo ilustraron al entregarlo al estudio de los Padres (103). Y respecto a los otros dos puntos arriba considerados relativos a la potestad de jurisdicción en general, bástenos advertir que al incorporar un nuevo miembro al colegio episcopal siempre se entiende que una de sus funciones fundamentales es la del magisterio, y por esta razón también podemos identificar la cuestión de la derivación inmediata de la potestad de enseñar de la autoridad del Romano Pontífice con la que arriba hemos tocado refiriéndonos a la potestad de jurisdicción. Por lo tanto podemos establecer respecto a la potestad de magisterio de los obispos:

(102) Puede verse esta cuestión tratada desde ambos puntos de vista: en ZAPELINA. *De Ecclesia*, II (Romae, 1954), p. 151 ss. SALAVERRI, *De Ecclesia* (1955), p. 971.

(103) CL, 7, 614.

1) El ejercicio de esta potestad depende totalmente del Romano Pontífice, salva siempre la institución, como se ha dicho antes de la potestad de jurisdicción.

2) Con el grado de certeza teológica con que hemos dicho arriba de la potestad de jurisdicción, hemos de decir también de la potestad de magisterio que ésta viene a los obispos inmediatamente del Romano Pontífice supremo Pastor y Maestro de la Iglesia.

3) El Papa es infalible a título personal. Los obispos lo son también pero solamente cuando enseñan en las condiciones generales consabidas y concordantes entre sí y con el Romano Pontífice.

Esta infalibilidad es por parte de los teólogos objeto de detenido estudio. Se preguntan entre otras cosas si se la ha de considerar como una derivación de la que el Romano Pontífice posee en plenitud, o más bien hemos de decir que son dos sujetos de infalibilidad distintos no completa o totalmente sino parcial o inadecuadamente (104).

Sin entrar en el análisis detenido de los puntos de vista y razonamientos de los autores a este propósito creemos oportuno notar que la asistencia del Señor se extiende a toda la vida de la Iglesia y de modo particular a toda la función pastoral de la Jerarquía. Así, no solamente el magisterio sino todo el gobierno es objeto de la asistencia de Cristo Nuestro Señor y de su Espíritu. Hay con todo una diferencia: la asistencia al magisterio cuando llega al grado de infalibilidad adquiere en el sujeto que goza de ella un carácter absoluto que parece excluir toda subordinación, lo que no se da en los otros actos de gobierno (105). Se comprende que el Espíritu Santo asista a las disposiciones disciplinares de los obispos para que sean provechosas al pueblo fiel y que éstas estén al mismo tiempo sometidas a posibles correcciones de parte del Romano Pontífice por voluntad del mismo Cristo Nuestro Señor. Un bien no excluye otro bien tal vez mayor. Pero cuando llegamos al magisterio infalible nos encontramos con la verdad absoluta inmune a toda reforma. Ahora bien si los obispos gozan del carisma de la infalibilidad en su magisterio ¿cómo pueden depender del Papa? ¿cómo pueden estar sujetos en el ejercicio de esta función?

Advirtamos en este punto que una cosa es la potestad misma de enseñar y otra es la asistencia del Espíritu Santo al ejercicio de este ministerio. La potestad les viene del Romano Pontífice como una derivación de la plenitud de la potestad pastoral que a él le compete, como hemos dicho, y su ejercicio está sometido a su autoridad suprema.

(104) Véase: G. RUFINO, *Gli organi della infallibilità* (Salesianum, 16, 1954, 39-76).

(105) En este mismo sentido se expresaba en el Concilio Vaticano Mon. GAS-SER, en nombre de la diputación de la fe. MANSI, 52, 1216. CL, 7, 403.

Ahora bien: ¿hemos de considerar también la asistencia de infalibilidad como una derivación o participación de la que compete al Romano Pontífice a título personal y en toda su plenitud? Desde luego que radicalmente sí. Decimos radicalmente en cuanto a la potestad de magisterio y su ejercicio que son la razón y el objeto de la asistencia, provienen y dependen de la plenitud de la autoridad del Romano Pontífice. Baste esta indicación sin querer apurar aquí el problema estudiado por los autores, pues su estudio completo nos requeriría mucho más espacio del que disponemos. Por lo demás es claro que supuesto el ejercicio del ministerio docente la asistencia del Espíritu Santo no depende de la voluntad del Papa. Son las dos afirmaciones cardinales en este punto.

Digamos en conclusión de todo lo que hasta aquí hemos expuesto que Cristo Nuestro Señor estableció en su Iglesia el ministerio pastoral con sus poderes de enseñar y regir para que lo ejercieran los apóstoles y sus sucesores todos; pero quiso también que la de los sucesores de los apóstoles fuese como una extensión natural y necesaria de la plenitud confiada a Pedro y sus sucesores. Es pues obligado que haya estos pastores, estos sucesores de los apóstoles que enseñan y gobiernan con autoridad propia, pero esa la han de recibir del Romano Pontífice como participación de la plenitud a él concedida y la han de tener siempre sometida a ella.

IV

LA POTESTAD DEL ORDEN

Y pasemos a considerar la potestad del Orden. ¿Dependen los sucesores de los apóstoles por lo que a esta potestad se refiere de la autoridad del obispo de Roma?

La respuesta a esta pregunta no puede ser la misma que hemos dado al tratar de la potestad de régimen y de magisterio. El asunto es más complicado y es necesario que empecemos por distinguir en la potestad de orden su ejercicio válido del lícito, que puede ser con licitud de disposición físico-moral, y con licitud de autorización.

Esta licitud de autorización evidentemente depende de la autoridad del Romano Pontífice; puede éste cuando lo juzgare conveniente por motivos razonables prohibir con precepto grave a un obispo el ejercicio de sus funciones episcopales y aun sacerdotales; suspenderlo según la

expresión canónica consagrada. Semejante facultad está incluida en aquella potestad que según la expresión vaticana se extiende al régimen y disciplina de la Iglesia; está comprendida en el poder ilimitado de atar y desatar que Jesús confió a Pedro y sus sucesores, y está consagrada por el uso de la Iglesia desde los tiempos de San Víctor primero y de San Esteban. Por lo tanto depende del Romano Pontífice el uso lícito del poder de consagrar.

“Quoniam igitur sacra liturgia, escribe Pío XII, a sacerdotibus Ecclesiae nomine absolvitur, idecirco eius ordinatio, moderatio ac forma ab Ecclesiae auctoritate non pendere non potest. Quod quidem sicut ex ipsa christiani cultus natura consequitur, ita etiam historiae documentis confirmatur” (106).

¿Podemos decir otro tanto de la validez misma del poder de consagrar? No tanto. Hay en el sacerdote un carácter indeleble que lo asemeja a Jesucristo sacerdote haciéndole participante de sus poderes. Recordemos los luminosos textos de Santo Tomás:

“Character sacramentalis specialiter est character Christi cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres quae nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso derivatae” (107).

Y más explícitamente todavía a nuestro propósito escribe:

“Et ideo character indelebiter inest animae, non propter sui perfectionem, sed propter perfectionem sacerdotii Christi ab ipso derivatae” (108).

Todos sabemos el vigor con que San Agustín en sus luchas contra los Donatistas invocaba este poder de Cristo derivado a sus ministros aun cuando fuesen malos:

“quos baptizavit Judas, Christus baptizavit. Sic ergo quos baptizavit ebriosus, quos baptizavit homicida; quos baptizavit adulter, si baptimus Christi erat, Christus baptizavit” (109).

Por eso estableció el Concilio de Trento en la sesión séptima canon doce:

“Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem modo omnia essentialia quae ad sacramentum conficiendum aut conferen-

(106) AAS, 38 (1947) 539.

(107) S. TH. 3, q. 64, a. 3 inc.

(108) S. TH. 3, q. 64, a. 5, ad 1.

(109) *In Io. Tr.* 6, n. 18, ML, 35, 1424.

dum pertinent servaverit non conficere aut conferre sacramentum A. S." (110).

Ahora bien: ¿cuál es la línea que demarca en materia sacramental la separación de los campos de fuerza que parten por un lado de la plenitud de potestad de jurisdicción del Romano Pontífice y por otro del valor del rito sacramental?

Llegamos con esta pregunta a un punto de interés enorme, todavía en plena fermentación.

En él convergen elementos teológicos tan importantes como el sacramento y la potestad de jurisdicción.

Recojamos brevemente los hechos en que aparece encarnado el problema:

1) El sacramento de la penitencia por su naturaleza judicial implica esencialmente un ejercicio de la potestad de jurisdicción y por lo tanto depende del Romano Pontífice de quien viene toda potestad de jurisdicción y de quien actualmente depende en todo su ejercicio.

2) El sacramento del matrimonio. Es un contrato social elevado al carácter de sacramento. La Iglesia, el Papa, puede poner condiciones a ese contrato para que lo constituya en sacramento: condiciones extrínsecas pero que afectan la validez misma del sacramento.

3) El sacramento de la confirmación. Por concesión repetidamente hecha por los Sumos Pontífices pueden simples presbíteros conferir válida y lícitamente este sacramento en las condiciones indicadas por los mismos Sumos Pontífices.

4) En cuanto al sacramento de la extrema-unción, el Papa ha concedido a simples presbíteros la facultad para consagrar los santos óleos necesarios para dicho sacramento; consagración que como ministro ordinario sólo puede conferir válidamente el obispo.

5) Respecto al sacramento del orden tenemos en los documentos una serie de hechos de capital importancia. Hay quienes todavía ponen reparos a la autenticidad de los documentos o al menos a algunos cuyo contenido sería de la mayor importancia. Podemos estos dividirlos en dos secciones: Declaraciones de nulidad de órdenes conferidas por obispos consagrados, y concesiones diversas hechas a simples presbíteros de conferir las órdenes sagradas: el subdiaconado, el diaconado y el presbiterado.

¿Cómo hemos de juzgar y explicar estos hechos?

No todos presentan la misma problemática. Por otra parte el tema ha sido objeto de estudios especiales en la anterior semana teológi-

(110) Sess. VII, can. 12 DENZ. 355.

ca (111) y aun en esta misma semana se ha vuelto a considerar alguno de sus aspectos fundamentales.

Para el punto que nosotros consideramos tomemos el hecho de un poder del Papa (por lo menos probablemente testificado en los documentos en los que de ordinario al menos no admitimos error pontificio) que llega en alguna forma a la validez del sacramento. Este es uno de los aspectos más interesantes del poder del Vicario de Cristo en la tierra: aspecto todavía en estudio en el que el progreso del dogma nos podrá hacer ver este poder del Vicario de Cristo con nuevo brillo y esplendor. El Concilio Vaticano definió la plenitud del poder de jurisdicción y magisterio pero no determinó los límites que separan este poder de la esencia inmutable de los sacramentos eficaces *ex opere operato* por institución divina.

V

OTROS ASPECTOS

Hay otros aspectos relacionados con los anteriormente estudiados en los que todavía brilla la potestad del Romano Pontífice. Veámoslos brevemente.

1. *La intención requerida para la validez del sacramento.* Para que el ejercicio de la potestad de consagrar sea válido, el consagrante, en general cualquiera que realiza el sacramento, debe tener la intención "faciendí quod facit Ecelesia", es doctrina definida en el Concilio Tridentino (112).

El consagrante en aquellos momentos actúa como representante de la Iglesia (los sacramentos son esencialmente función de la Iglesia) como bellamente lo expresó Pío XII (113) y para ello naturalmente han de tener intención de actuar como tales representantes (114).

(111) XV Semana de Teología. Francisco SOLÁ. *Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos*, p. 5-32. Domiciano FERNÁNDEZ. *Distinción entre presbiterado y episcopado y su problemática respuesta al ministro extraordinario del Sacramento del orden*, 119-233. Bernardo MONSEGÚ. *¿En qué coinciden y en qué se diferencian la potestad de orden y la de santificar?* p. 89-118.

(112) Sess. 7, can. 11, DENZ. 854.

(113) "Mediator Dei", AAS, 1947, 539.

(114) S. TH. 3, q. 64, a. 8.

Ahora bien tal intención requerida siempre, implica como es obvio un reconocimiento de esta misma Iglesia en cuya representación actúa, de esa Iglesia tal cual es, con su organización sustancial, con su autoridad... es decir que implica un reconocimiento implícito del Romano Pontífice y sin este reconocimiento no hay sacramento en la Iglesia.

2. *El Tesoro de la Iglesia.* La doctrina nos la explica admirablemente San Roberto Bellarmino en su tratado de *Indulgentiis* del que recojo los enunciados de las proposiciones fundamentales sin detenerme en las pruebas que ofrece el Santo Doctor con mucha abundancia y solidez de doctrina (115).

a) En las buenas acciones de los justos hay un doble valor o precio: el de mérito y el de satisfacción.

b) Estas buenas obras en cuanto meritorias no pueden aplicarse a ninguno fuera del mismo que las hace, pero en cuanto satisfactorias pueden destinarse a otros distintos del autor de ellas.

c) Existe en la Iglesia un tesoro de satisfacción, de valor satisfactorio infinito que proviene de los padecimientos de Cristo y que nunca puede agotarse.

d) A este tesoro concurren también los sufrimientos de la Santísima Virgen y de los Santos que sufrieron o satisficieron más de lo que sus culpas lo requerían.

e) Los pastores de la Iglesia, en primer lugar el Sumo Pontífice, gozan de la potestad de administrar este tesoro de la Iglesia.

f) Esta administración se verifica en el sacramento de la penitencia o fuera de él cuando se trata de las satisfacciones de Cristo Nuestro Señor y solamente fuera del sacramento cuando se trata de las satisfacciones de los demás santos.

g) La aplicación extrasacramental es propiamente la indulgencia que es una acción judicial con remisión de pena en virtud del tesoro de la Iglesia.

Con esta doctrina se nos descubre otro campo amplio de la potestad del Romano Pontífice sobre el valor satisfactorio de las buenas obras de los fieles y sobre el de las acciones de la misma Iglesia como son el Santo Sacrificio, y otras. El Señor que confirió a Pedro el poder ilimitado de atar y desatar todo lo que significase impedimento para entrar en el Reino de los cielos, a quien dió también las llaves de este Reino, dió claro está el poder de desatar de la pena que impide la entrada en el cielo.

(115) *De Indulgentiis.* (Tomo VII, p. 405 ss. *Opera Coloniae*, 1517).

3. *La necesidad de pertenecer a la Iglesia.* Esta la declara Pío XII en la encíclica "Mystici Corporis" (116) y luego la instrucción del Santo Oficio dada al Obispo de Boston Mons. Cushing, con ocasión de algunos errores que se habían enseñado en St. Benedict Center (117). Fuera de la Iglesia no hay salvación, no hay gracia, no hay vida. Hay que pertenecer a la Iglesia sea visiblemente reconociendo y sometién-dose a su autoridad que es el modo perfecto y por lo tanto el más eficaz de obtener las gracias sobreabundantes por los canales establecidos por el Señor, o invisiblemente, in voto, que implica un reconoci-miento implícito de la misma Iglesia y por ende remotamente un reco-nocimiento indirecto de la cabeza de esta Iglesia: el Romano Pontífice.

Es decir que según esta última proposición no hay salvación, no hay gracia en la actual economía sin un reconocimiento implícito más o menos remoto de la autoridad del Romano Pontífice. He ahí la grandeza incomparable del Vicario de Cristo; su posición única en la economía de la salvación de los hombres.

CONCLUSION

DOCTRINA DE PÍO XII

Hemos recorrido a la luz de las palabras del Señor a Pedro según las ha entendido la Iglesia en su enseñanza y ejercicio los puntos más importantes que nos podían dar en definitiva la respuesta completa a la pregunta de la dependencia o independencia de los sucesores de los apóstoles respecto al sucesor de San Pedro. Hemos visto los muchos lazos de dependencia que unen a aquéllos con los sucesores de San Pedro. Unos visibles y sociales que implican actual dependencia de la voluntad autoritativa del Romano Pontífice: la cooptación al colegio episcopal, la colación inmediata de la potestad de jurisdicción, el ejercicio de esta potestad, lo mismo que de la potestad de magisterio que en este respecto se ha de identificar con la de jurisdicción. El poder del Papa sobre los sacramentos no solamente sobre su lícita administración sino también sobre su misma validez. Otros lazos son invisibles: implícitos pero requeridos para todo sacramento y en definitiva

(116) AAS, 1943, p. 242-243.

(117) Instrucción dada el 8 de Agosto de 1940. Publicada en "The American Ecclesiastical Review", 127 (1952) 307-311.

para toda gracia y para toda vida sobrenatural. El Papa es también el supremo administrador del Tesoro de la Iglesia en cuanto a su valor satisfactorio.

Todo este cúmulo de preeminencias y soberanías del Papa sobre los sucesores de los apóstoles tiene en la Iglesia desde la más remota antigüedad una expresión apropiada: el Papa es Vicario de Cristo. Expresión que es cifra, compendio y es explicación.

No es este el lugar de hacer una investigación sobre el significado de este título papal. Un estudio muy interesante nos ofreció a este respecto Michele Maccarrone (118). A él remitimos a nuestros lectores. Nosotros nos contentamos con sintetizar los elementos estudiados en este título, el más expresivo y verdadero de la realidad de Pedro y de sus sucesores.

Son altamente significativas las palabras de Pío XII en la encíclica "Mystici Corporis":

"Non est tamen reputandum eius regimen modo non conspicuo (119) vel extraordinario tantum absolvi; cum contra, adspectabili quoque ordinariaque ratione, Divinus Redemptor per suum in terris Vicarium Corpus suum mysticum gubernet. Norunt enim omnes, Venerabiles Fratres, Christum Dominum, postquam per hoc mortale iter "pusillum gregem" (120) per se ipsum perspicibili modo rexisse, mox hunc mundum relicturum ac rediturum ad Patrem, totius ab se conditae societatis adspectabile regimen Apostolorum Principi commisisse. Siquidem, ut sapientissimus erat, constitutum ab se sociale Ecclesiae corpus nequaquam sine conspicuo capite relinquere poterat. Neque ad rem eiusmodi infitiandam asseverari potest per statutum in Ecclesia iurisdictionis primatum, mysticum eiusmodi Corpus gemino instructum fuisse capite. Est enim Petrus, vi primatus, nonnisi Christi vicarius, atque adeo unum tantum primarium habetur huius Corporis Caput, nempe Christus: qui quidem arcana ratione Ecclesiam per sese gubernare non desinens, adspectabili tamen modo per eum, qui suam in terris personam gerit, eandem regit Ecclesiam, iam post gloriosam suam in caelum Ascensionem non in se solo, sed in Petro quoque tamquam in perspicuo fundamento aedificatam. Unum solummodo Caput constituere Christum eiusque Vicarium, Decessor noster imm. mem. Bonifacius VIII per Apostolicas Litteras *Unam Sanctam* solemniter docuit (121), idque subinde Successores eius iterare non desiere unquam.

(118) *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, 1952.

(119) Cfr. Leo XIII "Satis Cognitum", ASS, 28, 752.

(120) Luc. 12, 32.

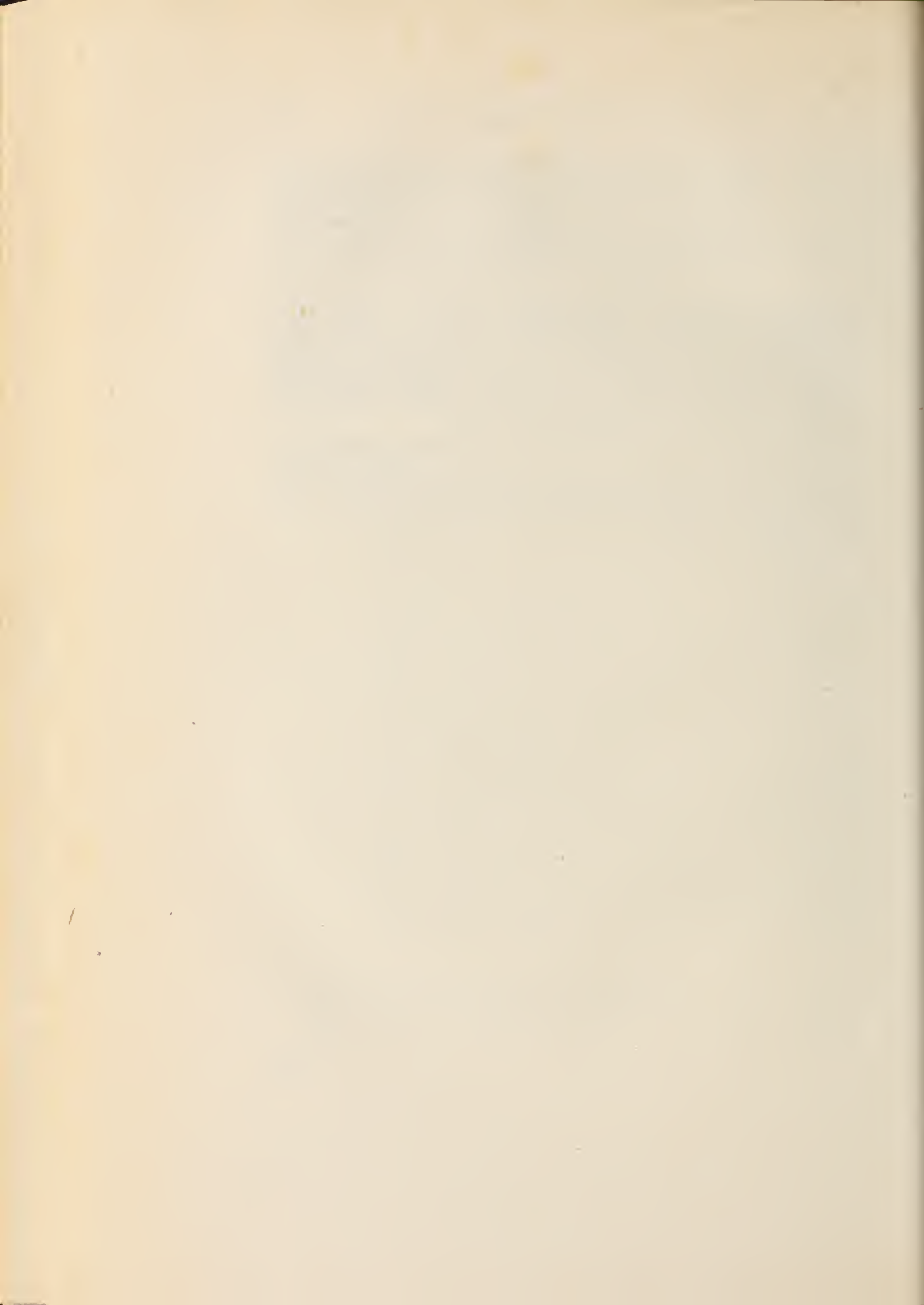
(121) Cfr. Corp. Iur. Can. Extr. comm. I, 8, 1.

Periculoso igitur in errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae Caput amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant. Sublato enim adspectabili hoc Capite, ac diffractis conspicuis unitatis vinculis, mysticum Redemptoris Corpus ita obscurant ac deformant, ut ab aeternae quaerentibus salutis portum iam nec videri, neque inveniri queat" (122).

Esa es la función del Vicario, el régimen visible de la Iglesia. Cristo sigue siendo la cabeza que invisiblemente vivifica a su Iglesia: pero el régimen visible se lo ha confiado todo a su Vicario: cabeza visible de la Iglesia, y en ese régimen visible sus poderes son los supremos sin que haya potestad humana que se los pueda limitar. El mismo Cristo asiste a ese ejercicio de autoridad de su Vicario dando eficacia interna a cuanto él dispone en este mundo. Ni es eso todo.

Toda comunicación de la vida de Cristo o se hará por medio de la acción social de su Vicario en la tierra o requerirá como fundamento un reconocimiento siquiera implícito y remoto de su autoridad. Así ha querido Jesús el Salvador de los hombres y el Rey de la creación honrar a su Vicario en la tierra.

(122) A.A.S., 1943, p. 210-211.



BERNARDO MONSEGU, C. P.

De los PP. Pasionistas de Santander

LOS OBISPOS ¿SON SUCESORES DE LOS APOSTOLES DIRECTA
E INMEDIATAMENTE COMO MIEMBROS DEL COLEGIO O
MAS BIEN EN CUANTO PERSONALMENTE CONSAGRADOS
O INVESTIDOS DE SU OFICIO?

SUMARIO

La teología del episcopado.
Iglesia, jerarquía y potestad.
La potestad episcopal.
Los obispos como sucesores de los Apóstoles.
Formalidad apostólica y formalidad episcopal.
Sucesión apostólica e investidura papal.
Razón formal de la sucesión.
El caso del apóstol Pablo.
Contra Cullmann.

LA TEOLOGIA DEL EPISCOPADO

EL interrogante con que viene formulado el tema que vamos a dilucidar podría ser respondido en una breve cuartilla. Pero la justificación de la respuesta que nosotros diéremos exigiría muchas cuartillas. Por eso preferimos razonar por adelantado las premisas de nuestra respuesta, tocando cuestiones de cuya inteligencia depende el acierto en nuestra contestación y el acuerdo o desacuerdo con la misma.

Toda la teología episcopal viene implicada en la fórmula interrogativa con que se nos pide declaremos si los obispos son sucesores de los apóstoles directa e inmediatamente como miembros del Colegio o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su oficio.

Ahora bien, quizás la teología episcopal no está todavía lo suficientemente estudiada para que nuestra respuesta pueda resultar fácil. La prestigiosa revista "Irenikon" se quejaba en el Editorial del primer número de este mismo año de la falta de un tratado *De episcopo*. "Un De episcopo est encore à écrire", repetía con el Cardenal Saliège, arzobispo de Tolosa. "L'éveque cet inconnu!", decía también con Monseñor Guerry, arzobispo de Cambrai, parodiando la famosa frase de un libro de A. Carrel.

Se impone pues un trabajo de descubierta acerca de la significación del episcopado en la Iglesia, de los obispos como sucesores de los Apóstoles, del orden episcopal que, al decir de León XIII "forma parte necesariamente de la constitución de la Iglesia". Y la susodicha revista

presentaba, acto seguido, un ensayo o por mejor decir un avance de estudio en este sentido (1).

En este avance, Dom Bernard Botte presenta un extracto de un libro, que verá la luz pública en la colección "Lex Orandi", tocante al sacramento del orden y el sacerdocio. La idea fundamental que Botte quiere destacar es la de que la teología del orden se ha centrado tanto sobre el carácter sacramental y la función eucarística del sacerdocio, que ha perjudicado al capítulo De Ecclesia y a lo que dentro de este capítulo hay que decir de los obispos, más por referencia al Cuerpo místico que al Cuerpo eucarístico.

Contra el dato positivo de la Iglesia primitiva, que atendía más al papel del sacerdocio por respecto al crecimiento de la Iglesia misma que no por relación a los poderes ministeriales de cada uno de los ministros, la teología ha ido elaborándose en esta materia de un modo excesivamente especulativo o abstracto, más por principios y deducciones que por hechos y tradición.

Es peligroso, dice, elaborar una teoría abstracta del sacerdocio, definiéndole, por ejemplo, mediador entre Dios y los hombres, para hacer luego que la ordenación eclesiástica venga a ser explicada sin tomar mucho en cuenta la sustancia tradicional. Así se da el caso de una teología dogmática del sacramento del orden en la que del orden episcopal apenas si se habla en un corolario. El sacerdocio lo llena todo, o como poder sobre el cuerpo eucarístico o como poder sobre el cuerpo místico, éste referido a aquél.

Lo que quizás —añade— sea en sí exacto, pero no está visto en la perspectiva exacta, esencialmente eclesiológica, que todo, incluso la eucaristía, tiene en la tradición cristiana.

Botte reconoce que la constitución de la Iglesia se ha mantenido fiel a la tradición apostólica, como consta por el canon 329 del Derecho canónico. Institucional y jurídicamente el episcopado es algo fundamental y primario en el régimen de la Iglesia. Como decía San Cipriano, "la Iglesia católica es una, está organizada y unida por el cimiento de los obispos (*sacerdotes*) enlazados unos con otros" (2).

Pero la especulación teológica sobre el sacerdocio ha desvirtuado un poco la posición singularísima y capital que en dicho tratado debió tener siempre el episcopado, considerándolo como el verdadero orden sacerdotal, el sacerdocio por antonomasia. Ahora cuando se dice sacerdote, se entiende sin más el simple presbítero. Primitivamente no era así, el *sacerdos* era el obispo.

(1) DOM BERNARD BOTTE, "*Presbiterium*" et "*Ordo episcoporum*", Irenikon, 1 (1956).

(2) *Epist.* 66, 8, Edic. HARTER, pág. 723.

Es que la teología ha especulado excesivamente sobre el orden sacerdotal dejando de mirar un poco a la realidad concreta en que ese orden se encarnaba, vaciando al sacerdocio de su contenido eclesiológico o, por mejor decir, sacándolo del contexto eclesiástico en que debió ser considerado fundamentalmente. En la teología sacramentaria, el episcopado ocupa un lugar inferior al del presbiterado. Se le regatea la concesión de un *carácter*.

¿Qué pensar de estas reflexiones del señor Botte? Lo diremos brevemente. A poco que se las estudie se echará de ver que coincide con Piault en pensar que el sacerdocio ha de definirse más por orden al cuerpo místico que al cuerpo real de Cristo. Cosa contraria no sólo al sentir de Santo Tomás sino también al genuino concepto del sacerdocio definible por orden al sacrificio. Sobre este sentir y este concepto, que decimos genuino, no creemos que la teología sacramentaria del sacerdocio necesite mucha reforma ni que la opinión de San Jerónimo acerca del episcopado haya causado mucha perniciosa influencia en ella.

La potestad episcopal no exige que el tratado de sacerdocio o del orden sacerdotal sea reformado o reajustado con la profundidad que Botte reclama, porque esa potestad puede muy bien considerarse desde el punto de vista de poder sobre el cuerpo real de Cristo en la Eucaristía y desde el otro, de poder sobre el cuerpo místico o la Iglesia. Del primer modo se considera y se estudia en el sacramento del orden, que trata del sacerdocio, sacerdocio definible siempre por orden al sacrificio. Y en este plano el poder episcopal coincide esencialmente, perfeccionándolo o sublimándolo, si así quiere decirse, con el poder simplemente sacerdotal o presbiteral. Del segundo modo se considera en *De Ecclesia*, y en este plano es cierto todo lo que dice Botte acerca de las prerrogativas especialísimas y únicas del obispado, que no comparte con él el presbiterado, prerrogativas que hay que destacar mucho, como las destacó siempre la tradición y la legislación o disciplina eclesiástica.

Pero no creemos que la teología haya dejado de hacerlo en ese mismo tratado ni que la escolástica se dejara influenciar mucho en este aspecto de la opinión un poco despectiva, al parecer, para los obispos, de San Jerónimo. Conviene mucho exaltar la función comunitaria o eclesial de la Eucaristía y del episcopado, porque todos y todo debe converger al fin último de realizar el *unum ovile et unus pastor* que Cristo deseó para la tierra. Pero esta exaltación cabe hacerse sin confundir la primacía de los fines inmediatos para definir y poner en su sitio cada cosa. El fin inmediato y principal del sacerdocio es siempre la eucaristía, aunque ese no sea su fin último. Así se aclaran muchas cosas.

EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE IGLESIA, JERARQUÍA
Y POTESTAD

¿Qué entendemos por Iglesia? Por Iglesia entendemos todos: la congregación o sociedad de los fieles cristianos que buscan el reino de Dios anunciado por Cristo, abrazando su religión y permaneciendo fundados en la fe y la obediencia de la cátedra de Pedro, puesta por el mismo Cristo como fundamento de su Iglesia.

¿Es lo mismo reino de Dios que Iglesia? En parte sí y en parte no. Luego los dos términos no se identifican, plenamente. La Iglesia rigurosamente tal significa la comunidad cristiana militante en la tierra. Mientras el reino de Dios alcanza hasta los bienaventurados en el cielo. Pero nadie puede pertenecer al Reino de Dios, sin pertenecer, por lo menos de deseo, al reino eclesiástico o a la Iglesia:

La Iglesia consta de dos elementos: uno jurídico y otro pneumático. El primero consiste en las notas visibles de autoridad, disciplina, culto, sacramentos, que dan cuerpo a la sociedad cristiana en orden a la vida eterna. El segundo, en el espíritu y vida interior que anima ese cuerpo.

La Iglesia está jerárquicamente constituída. Lo que quiere decir que es un sacro principado: por razón de su origen, que es Cristo; de su fin, la santificación de las almas; de sus personas, que son hombres bautizados y consagrados al culto divino; de su autoridad que es sacra: a) potestad de orden, magisterio y jurisdicción. No está constituída democráticamente sino JERÁRQUICAMENTE, pues Cristo mismo puso a unos para regir a otros en su Iglesia.

La misión de la Iglesia se ejerce gracias al triple poder sacerdotal que Cristo la confirió, potestad de orden, potestad de jurisdicción y potestad de magisterio.

Los autores clásicos solían bifurcar la potestad sacerdotal en potestad de orden y potestad de jurisdicción. Así por ejemplo Vitoria en su Relección sobre la potestad eclesiástica, cuya característica genérica esencial dice que es la de ser causa de efectos propiamente espirituales, añade que esa potestad se divide sencillamente en dos: de orden y de jurisdicción. A la primera pertenece todo lo que se relaciona con el cuerpo real de Cristo o la Eucaristía, a la segunda, lo que toca al Cuerpo Místico. En la potestad de orden entra no sólo la consagración eucarística sino también lo que prepara y habilita a los hombres para recibir el cuerpo de Cristo, "como el consagrar los sacerdotes y conferir las demás órdenes, administrar los sacramentos, perdonar los pecados, y,

finalmente, todo lo que tenga alguna razón de consagración. Por lo cual esta potestad es llamada muchas veces *potestad de consagración*" (3).

"A la jurisdicción pertenece todo lo que está fuera de la consagración y administración de sacramentos: como es el dar o quitar leyes, excomulgar, administrar justicia, fuera del sacramento de la penitencia, y otras cosas parecidas" (4).

Hoy se suele repartir trifásicamente la potestad eclesiástica para fines didácticos y no es de nuestra incumbencia propugnarla o impugnarla.

La potestad de orden y la potestad de jurisdicción difieren no sólo por razón de su esencia y objeto, sino también por razón de su colación o de las causas eficientes de las mismas.

La primera se confiere sacramentalmente, en virtud de un rito consagrativo que causa un carácter, siendo esta misma consagración pasiva o carácter la misma potestad de orden. Resultando por ello mismo inamisible.

La potestad de jurisdicción no procede de una consagración del ser, sino de un mandato o investidura jurídica. Y, en cuanto potestad ordinaria, radica y está en el sujeto de un modo estable y permanente, como en cabeza de donde los miembros reciben virtud y con los que guarda comunión de vida. Por eso, como tal potestad ordinaria, según nota Billot, no está en quien no es miembro de la Iglesia, pues repugna que quien en una sociedad no es miembro ni siquiera, resulte cabeza. La facultad de absolver que concede el derecho a todo sacerdote, aun separado de la Iglesia, *in articulo mortis*, no es potestad ordinaria sino delegada y más que como en cabeza está como en miembro, al que en circunstancias dadas puede comunicársele transitoriamente la virtud que está en la cabeza de un modo estable.

Deriva además la potestad de jurisdicción de la misión legítima que se dió a los Apóstoles para regir la Iglesia. Debe por lo tanto gozar del carácter de unidad y apostolicidad que contradistingue a la Iglesia, repugnando que se comunique a los herejes o apóstatas. Y a este fin convino que no se concediese en virtud de una consagración de la persona.

A pesar de la radical y absoluta distinción de ambas potestades, existe entre ellas subordinación y armonía. Pues la potestad de orden no puede ejercitarse lícitamente sino es sobre la base del respeto debido a las prescripciones que emanan de la potestad de jurisdicción, a cuyo

(3) *Relecciones teológicas*. Edic. crítica bilingüe, Madrid, 1934, II, pág. 20.

(4) *Ib.* pág. 23.

cargo corre el régimen de toda la sociedad cristiana y de todo cuanto en ella se hace.

Y viceversa la potestad de jurisdicción depende, bajo otro punto de vista de la de orden, en cuanto por disposición divina la potestad de jurisdicción va adscrita al supremo grado de la potestad de orden, que es el episcopado. De manera *regular y connaturalmente* el orden episcopal es el llamado al régimen jurisdiccional de la Iglesia, aunque puede tenerse potestad de orden sin potestad de jurisdicción, y ésta sin aquella. Es más bien una dependencia de tipo material. Por el orden episcopal se dispone el sujeto a ser natural y regularmente rector jurisdiccional de la Iglesia. Así resulta la potestad eclesiástica una verdadera jerarquía o principado sacro.

Y deja de ser verdadera jerarquía la potestad de orden que subsiste en quienes están separados de la Iglesia, por la sencilla razón de que ese carácter jerárquico implica la unión y dependencia de la potestad de jurisdicción y de la legítima misión dada a los Apóstoles, cosa que falta en quienes están separados de la Iglesia. La sucesión apostólica no es sólo cuestión de validez de órdenes.

La potestad de jurisdicción es la más fundamental de la Iglesia como sociedad visible. Podemos decir que hasta cierto punto la constituye o da ser. En esta potestad se cifra la razón de ser y el cometido de la autoridad. Sin autoridad no hay posibilidad de verdadera sociedad. Es como la forma que la da el ser y la mantiene en el ser. El cuerpo social no se mantiene sin la cabeza, representada por la autoridad. Esta no es sólo un poder que se ejerce, sino un poder constitutivo. Sin la potestad de orden Xto. habría podido establecer Iglesia. Sin la de jurisdicción, no.

Instituyendo la jerarquía de jurisdicción, Cristo Nuestro Señor fundó su Iglesia. Pedro y sus sucesores son la piedra fundamental y angular del edificio social de la Iglesia. La potestad de regir hace que la masa cristiana resulte un todo organizado con una porción que manda y gobierna y otra que obedece y es gobernada.

A primera vista parecería que la potestad de orden es más fundamental y primaria. Su carácter sacramental, sus efectos sobrenaturales, la consagración que supone del sujeto de la misma, la inamisibilidad de la misma, todo haría sospechar su prevalencia sobre la de jurisdicción. Y sin embargo no es así. Porque sólo en virtud de la actuación jurídica de la jerarquía de jurisdicción se hace lícito el ejercicio de la potestad de orden. La Iglesia debe ser antes que obre, y es precisamente por la autoridad que la constituye en sociedad. Al margen de

la autoridad que rige, la potestad de orden no se ejerce legítimamente. El orden no da de suyo jurisdicción.

La jurisdicción es pues como la forma de ensamblamiento colectivo de los cristianos en la Iglesia de Cristo. Es el poder que le da carácter público haciéndola ser la que es: la Iglesia de Cristo, comunidad visible, organismo social dentro del cual únicamente la vida de Cristo tiene cauce legal por voluntad del mismo Cristo. Aunque de hecho pueda alguien salvarse por Cristo fuera del cuerpo visible de su Iglesia, de iure nadie se salva fuera de la Iglesia de Cristo.

Quien no obedece a los que Cristo constituyó rectores o gobernadores de su Iglesia no está con Cristo ni tampoco con su Iglesia. La jurisdicción es el poder público ejercido en la sociedad cristiana en orden al bien común de la misma regulando las actividades todas de los miembros de la misma. Este poder es un poder de autoridad, que legisla, juzga y castiga. Donde no hay este poder de autoridad, no hay propiamente jurisdicción.

Como la jurisdicción eclesiástica es la que hace ser a la Iglesia Iglesia de Cristo, sólo Cristo pudo poner en ella esa jurisdicción, porque sólo él puede poner leyes a su propio cuerpo. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo.

Por otra parte la Iglesia es considerada como el Reino de Cristo. Una entidad llamada por El a la existencia, con aparato de leyes y rectores de la misma. Realizado visiblemente tiene también una autoridad visible. La jerarquía.

El orden, según la expresa declaración del canon 948, es el sacramento que por institución divina distingue a los clérigos de los laicos en la Iglesia ordenando a los primeros al ministerio del culto divino y al régimen de los fieles. El orden hace a los clérigos, que por él quedan incorporados a la jerarquía eclesiástica, con potestad para las cosas del culto y las de la santificación de las almas por medio de la administración de los sacramentos.

La jerarquía eclesiástica en general supone una preeminencia dentro del pueblo cristiano a la que va aneja la potestad de regir, de celebrar y de santificar. Esta jerarquía es de institución divina, subjetivamente considerada, según la definición de Trento: "Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbiteris et ministris, anathema sit" (Sess. 23, can. 6). Y el Derecho Canónico en el canon 108, párrafo 3 dice: Ex divina institutione sacra hierarchia ratione *ordinis* constat episcopis, presbyteris et ministris; ratione *iurisdictionis*, pontificatu

[9]

supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere”.

La potestad de orden propiamente dicha es la que hace al clérigo y ha sido establecida por Cristo como fundamento de toda otra potestad eclesiástica. No puede haber jurisdicción propiamente dicha donde no hay orden, aunque esta no implica formalmente aquella.

La potestad de orden es una potestad sacramental, por eso su origen es divino, es de derecho divino. La potestad de orden y la potestad de ordenar, quiero decir.

La potestad de orden se da por medio de una consagración. En esto creemos que se halla su principal diferencia con la potestad de jurisdicción, que no viene en virtud de una consagración sino de una inyuncción o confirmación pontificia. Pues la esencia de la jurisdicción está en que uno tenga mando sobre otro, y esto puede hacerlo la suprema autoridad eclesiástica aun cuando el que manda no tenga ninguna ordenación. La misma consagración episcopal no basta para dar jurisdicción, y la jurisdicción episcopal se da sin la consagración episcopal, como se ve por el caso del Vicario capitular, y el Concilio Tridentino en la sesión 23. capítulo segundo, determinó que aquellos que fueren puestos al frente de una Iglesia, si no recibieren dentro de tres meses la consagración, queden privados de todo derecho sobre su iglesia. Lo que prueba que esos obispos, aun incapaces de ordenar y de confirmar por falta de la potestad de orden, tienen jurisdicción, pues pueden delegar a otro obispo consagrado para que haga lo que ellos no pueden hacer. Esa delegación es una verdadera potestad jurisdiccional. Si la jurisdicción se diera por la consagración, todos los obispos la tendrían, lo que no es verdad. A la esencia del episcopado pertenece la potestad de orden o el sacerdocio pleno y de ahí la próxima disposición y exigencia de la jurisdicción episcopal. Pero la jurisdicción en acto, no.

EL SACERDOCIO EPISCOPAL

Nos parece cierto (y nos encaminamos ya hacia la solución de nuestro problema) que el episcopado es básicamente un sacerdocio, y sacerdocio jerárquico, definible, como tal sacerdocio, por orden a la potestad sobre el Cuerpo real de Cristo y no por orden a la potestad sobre el Cuerpo Místico, según querrían algunos, por ejemplo Piault.

En cuanto sacerdocio es una potestad de orden definible y definida por respecto al sacrificio eucarístico, único auténtico sacrificio sacerdotal en la república cristiana sacerdotal y jerárquicamente constituida por voluntad del mismo Jesucristo.

Como tal potestad de orden, el episcopado es algo sacramental, pero no creemos que sea un sacramento distinto del de orden sacerdotal, sino un grado más perfecto o la perfección del sacerdocio. La razón es que el sacerdocio se define por orden al poder sobre el cuerpo real de Jesucristo en la Eucaristía, y para esto el obispado no parece decir una nueva particular relación o poder, sino una simple relación de complemento perfectivo, en cuanto el sacerdocio episcopal faculta para consagrar nuevos ministros con poder sobre la eucaristía. Pero si por esto hubiera de decirse orden nuevo o nueva especie de sacerdocio, resultaría que el episcopado como tal no sería superior sino inferior al presbiterado, pues más es consagrar el cuerpo de Cristo que consagrar sus ministros o sus cálices. No creemos pues que sea un nuevo sacramento ni que confiera un carácter nuevo distinto del sacerdotal. El episcopado contiene el sacerdocio *formaliter eminenter*.

El episcopado considerado adecuadamente no debe decirse tanto un orden distinto cuanto la plenitud y consumación de un orden ya distinto. En consecuencia la consagración episcopal no da de suyo un nuevo carácter sino que perfecciona el sacerdotal, ampliando sus funciones. Así debe entenderse, a nuestro parecer la doctrina de Santo Tomás, que dice poderse tomar el Orden en dos sentidos. Uno, como sacramento, y así se ordena todo al sacramento de la Eucaristía. Y como el obispo para esto no tiene más poder que el sacerdote, por eso el episcopado no es orden en este sentido, como contradistinto del presbiterado. Otro, en cuanto o como oficio particular respecto de ciertas acciones sagradas, y dado que el obispo tiene poder jerárquico respecto del cuerpo Místico cual no lo tiene el presbiterado, en este sentido sí puede decirse el episcopado orden (5). Y esta otra afirmación del mismo Doctor Angélico "Licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sua promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris" (6).

En lo que más el episcopado descuella sobre el presbiterado es en la potestad de jurisdicción o de régimen. El episcopado como tal es el grado ordinario instituido por Cristo para el régimen de los fieles. De suyo reclama esa potestad, aunque puede haber obispos personalmente sin ella. Pero de ley ordinaria sólo por los obispos es ejercida propiamente, como enseña Trento (7).

Por qué a los simples sacerdotes, habiéndoseles concedido lo más, que es consagrar el cuerpo de Cristo no se les concede lo menos, que es ordenar ministros, no tiene otra contestación que la positiva voluntad

(5) *Supt.* q. 40, a. 5.

(6) *Ib.* ad 2um.

(7) Sess. XXIII, cap. 4.

de Cristo, autor y distribuidor de la potestad en su Iglesia lo mismo que de sus dones. Pero tiene una explicación a los ojos de la simple razón muy plausible y es la de que siendo la constitución de presbíteros algo que afecta al orden público de la Iglesia no convenía que la institución de ellos se sustrajera a la obediencia y dependencia de quienes están puestos para presidir y gobernar con autoridad pública la comunidad cristiana, que son los obispos.

Lo mismo que no procedía el que estos tuvieran mando y jurisdicción en la Iglesia sino con dependencia y subordinación al Jefe visible de la misma, o sea el Papa, pues nadie puede entrar a gobernar la parte de un todo social si no es sometiéndose a la unidad del todo, es decir, quedando bajo la dependencia del príncipe que cuida de esa unidad.

Aunque tengan pues los obispos una potestad de jurisdicción en la Iglesia que les compete por razón de su propio oficio, potestad ordinaria, no delegada; potestad propia no puramente vicaria, potestad de origen divino, "qua —como dice el Vaticano— *episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos pascunt et regunt*", todavía hay que admitir que: "Uni Simoni Petro contulit Iesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris iurisdictionem in totum suum ovile dicens pascere agnos meos, pascere oves meas" (8).

Los obispos tienen iure divino o en fuerza de su ordenación la potestad de orden superior a la de los simples presbíteros, pues pueden no solo consagrar el cuerpo eucarístico sino también los ministros de esa consagración. El obispo puede engendrar nuevos padres de la Iglesia, mientras los presbíteros sólo pueden dar nuevos hijos a la misma, como dice San Epifanio.

Esencialmente la potestad episcopal de orden es la misma que la de los presbíteros, por eso no es un nuevo orden o sacramento. Dice un exceso sobre la potestad sacerdotal por respecto al sujeto. Así como la gracia de Cristo cabeza, aunque tiene la virtud de comunicarse a otros, no por eso es in esse gratiae et essentia, como dice Gonet, distinta de la gracia que hay en los miembros así tampoco la potestad sacerdotal de los obispos, aunque sea potestad como de cabezas y pastores de la Iglesia, difiere esencialmente de la de los sacerdotes, aunque por ella o ella pueda comunicarse a otros nuevos sacerdotes, para lo que es incapaz la sola potestad sacerdotal presbiteral.

Adecuadamente no se distingue el episcopado del sacerdocio, no es un nuevo sacramento, como no se distingue adecuadamente la gracia de Cristo cabeza de la gracia que hay en cada miembro de esa cabeza.

(8) Denzinger n. 1828.

LA POTESTAD EPISCOPAL

La potestad en la Iglesia no nace como las demás sociedades humanas ni tiene una base comunitaria, según antes notábamos. En última instancia depende de la exclusiva voluntad de Cristo. El ha sido quien ha puesto unos para regir a otros y ha hecho que puedan unos lo que no pueden otros. Y ni siquiera por derecho divino, como nos dice Victoria, le pertenece a la Iglesia, como tal, la potestad que hay en ella, sino a ciertos individuos, a los que Cristo se la concedió dirigiéndose ora a Pedro ora a los demás Apóstoles, pero nunca a toda la comunidad. Por eso puede darse el caso que un ministro de la Iglesia pueda, como ministro de Cristo, lo que la Iglesia le prohíbe. Entonces no obra lícitamente pero sí válidamente. La explicación más honda la tenemos en esta concesión directa de ciertos poderes a ciertos miembros de la Iglesia, a veces con independencia incluso de la cabeza visible del Cuerpo Místico, como pasa con el poder de consagrar el cuerpo del Señor y el de ordenar que tienen los obispos consagrados.

Ahora bien, por la Escritura consta (Act. cap. 6, v. 6; Timot. 1, 6) que a los obispos solamente, como a sucesores de los apóstoles, Jesucristo les concedió el poder de la predicación y el poder de ordenar presbíteros y el de regir su Iglesia, luego sólo ellos *vi officii* pueden todo eso. Porque son jerarquía y en toda república bien ordenada pertenece a los príncipes ejercer la autoridad y distribuir los cargos públicos.

Los obispos, en cuanto distintos de los simples presbíteros, comenzaron teniendo en la primitiva Iglesia no sólo una supremacía de hecho y de jurisdicción sino también de derecho y orden, en cuanto sólo los obispos gozaban del poder de ordenar obispos, sacerdotes y diáconos. Las palabras de San Epifanio contra Aerius son bien claras y conocidas: "El poder episcopal es un poder generador de padres (porque engendra padres para la Iglesia); el poder sacerdotal no puede engendrar padres o maestros de la Iglesia, sino solamente hijos por el bautismo de la regeneración. ¿Y cómo podría ocupar el sacerdote el sillón de la presidencia, él que es incapaz de imponer las manos para ordenar? (P. G., t. XLII, col. 505).

Aun para el pensamiento de San Jerónimo, el obispo resulta superior al sacerdote por la potestad de ordenar y por la jurisdicción que de hecho ejerce sobre los sacerdotes, *episcopi habent constituendi presbyteros per singulas civitates potestatem*. Para el Doctor Máximo es claro que el obispo es superior al presbítero por la potestad de orden

y la potestad de jurisdicción. Lo que no es claro es el origen de esa supremacía. Si proviene de una disposición de Cristo mismo, de los Apóstoles o de una costumbre o institución eclesiástica. La incertidumbre nace del hecho, al parecer cierto, de que hubo un momento en la primitiva Iglesia en que la distinción entre obispos y presbíteros o no existió o convenían en el nombre.

El episcopado exige la potestad de jurisdicción como aneja al oficio *iure* ordinario y en orden al foro externo. En esto está su máxima diferencia con la potestad de jurisdicción que compete al simple presbítero, en cuanto el presbiterado se ordena *iure divino* a la administración del sacramento de la penitencia que no se hace sin jurisdicción. Pero esta jurisdicción no es ordinaria, pues depende de la delegación del prelado "sacerdos autem non potest absolvere et ligare, nisi prae-supposita praelationis iurisdictione qua sibi sub dantur illi quos absolvit", dice Santo Tomás (9) ; por lo que debe admitirse que la potestad episcopal está sobre la presbiteral. Y además, la potestad de jurisdicción presbiteral difiere de la episcopal porque se ordena a otra clase de régimen, pues la de aquel mira al foro interno y la de éste al externo, la una al régimen privado e interno de las almas, la otra al régimen común o público de la sociedad cristiana.

Pero los obispos no tienen su jurisdicción ordinaria en fuerza de su consagración, o conferida inmediatamente por Dios, sino por medio del Papa, según lo pide la ley natural de la Providencia, que no gusta de intervenciones directas sin necesidad, y la constitución monárquica y visible de la Iglesia, cuya apostolicidad y supremacía se hace más patente con esta dependencia que le guarda toda jerarquía. A los sucesores de los Apóstoles les viene su potestad en cuanto quedan constituidos miembros del Colegio apostólico por la investidura jurídica que les da el Papa, siguiendo la misma ley de sucesión dictada por los mismos Apóstoles.

La potestad de orden que compete al episcopado adecuadamente considerado se extiende a dos cosas : a poder consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacrificio eucarístico, que es la prerrogativa esencial del sacerdocio propiamente dicho; y a poder ordenar o consagrar los ministros de dicho sacrificio sacerdotal, que es la prerrogativa más esencialmente episcopal en cuanto considerado el obispo como sujeto de la potestad de orden.

Creemos en efecto que la diferencia máxima fundamental y radical entre el presbítero y el obispo, o entre el sacerdocio de segundo y de

(9) *Supl.* q. 40, a. 4.

primer orden, está en la facultad o *potestad de ordenar* que tiene por oficio el obispo y no el presbítero. De los cuatro oficios propios del obispo: ordenar, confirmar, consagrar el óleo y constituir párrocos, el que no sólo de *facto* sino también de *iure* absolutamente le compete es el de ordenar por virtud de su consagración episcopal o de la plenitud de su sacerdocio.

Por ser esta potestad fruto de una consagración sacramental, tiene a Dios directamente por autor. Y si el obispo estuvo consagrado válidamente nunca ya le puede ser anulada esa potestad, de forma que el sujeto en posesión plena del sacerdocio o el obispo como sacerdote de primer orden, aun fuera de la obediencia al Papa, no sólo puede consagrar la Eucaristía sino también constituir ministros de la misma, pues este su poder viene directamente de Cristo. No es la elección la que se lo da propiamente, sino la consagración y de esta depende su validez.

La potestad de ordenar no es potestad de jurisdicción sino de orden, efecto no de un mandato o inyunción jurídica sino de un sacramento o consagración. Por eso el obispo no consagrado no puede ordenar, aunque pueda el obispo electo delegar a otro consagrado para que ordene a sus súbditos. El *ius ordinandi* en quien no está consagrado obispo, no se toma como *ius consecrandi*, sino *pro iure eligendi, suo suffragio probandi et confirmandi ministros*. Y esto lo hace en virtud de su jurisdicción, no de su ordenación.

La razón más profunda de la inamisibilidad de la potestad de orden y de ordenar que compete al obispo está en que se funda en la posesión de un carácter que nadie puede borrar una vez impreso.

Y por estar este carácter, y por ende la potestad de orden que le consigue, en la misma línea de la consagración sacerdotal común a presbíteros y a obispos, siendo la consagración episcopal extensión y complemento sacramental de aquella más bien que nuevo sacramento, por eso opinamos que podría un simple sacerdote llegar a ser, mediante la oportuna comisión pontificia, ministro *extraordinario* para conferir órdenes, en cuanto la propia ordenación sacerdotal le da una como potestad incoada para ordenar, que se completa por la comisión pontificia.

Esto no obstante opinamos que *iure divino* el obispo es mayor que el presbítero, incluso por respecto a la potestad de orden, en cuanto la consagración episcopal completa y eleva la potestad del simple sacerdote y puede *vi officii* ordenar presbíteros.

LOS OBISPOS COMO SUCESORES DE LOS APOSTOLES

La Tradición constante de la Iglesia nos presenta a los obispos como sucesores de los apóstoles, siendo la dignidad episcopal de origen tan divino como la apostólica. "Apostolos, id est episcopus et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et Ecclesiae ministros" (10), dice San Cipriano. Y el Tridentino, recapitulando esa tradición, dijo: "Praeter caeteros ecclesiasticos gradus, episcopus qui in apostolorum locum succederunt, ad hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut Apostolus ait, a Spiritu Santo regere Ecclesiam Dei" (11).

Sucesión que alcanza de consuno a la potestad de orden y a la de jurisdicción, pero jurisdicción no universal sino particular, por respecto a su iglesia, y jurisdicción participada y subordinada, como dependiendo de la universal jurisdicción de Pedro y sus sucesores. Pues es cosa conforme a razón que la potestad de los inferiores dependa de la de los superiores, como del rey depende la de sus gobernadores o ministros.

El que los apóstoles *recibieran* inmediatamente su potestad de Cristo no excluye que la recibieran juntamente como *participada* y subordinada a la de Pedro. Cristo pudo hacer e hizo conjuntamente las dos cosas. Es como si la potestad que le compete de ordinario al párroco como participada de su obispo la consideráramos en un párroco que no la recibe directamente de su obispo sino del Sumo Pontífice. Cristo dió directamente la potestad a los apóstoles, pero de suyo esa potestad episcopal deriva regularmente de Pedro. Los obispos la reciben del Papa.

Según los protestantes, en tanto a Pedro se le concedió el primado en cuanto representaba y figuraba a toda la Iglesia, haciendo las veces de los demás. La doctrina católica, en cambio, afirma que a Pedro se le concedió el primado en cuanto persona particular, distinta de la de los demás apóstoles y de todo el conjunto de la Iglesia. San Agustín expresó esto diciendo que en tanto Pedro figuró a toda la Iglesia en cuanto tenía sobre ella el primado. Precisamente por eso se personalizó en él la potestad de la Iglesia, porque sólo estaba en él el señorío y principado de toda la Iglesia.

Potestad y señorío que no se le concedió sin embargo a título personal o como privilegio exclusivo, sino a título de oficio o cargo, con vistas al bien común de la Iglesia, para que fuera transmitido a sus

(10) *Epist. 65 ad Rogatianum.*

(11) Sess. 23, a. 4.

sucesores. Su oficio de pastor debe durar tanto cuanto dure el rebaño, y su condición de piedra o base firme, que da firmeza al edificio, tanto cuanto dure el edificio. Ahora bien, las ovejas de Cristo, que pastarán en la Iglesia hasta el fin del mundo, necesitan hasta el fin del mundo de pastor; y el edificio de la Iglesia que durará eternamente, eternamente necesita de su fundamento. Por consiguiente es menester pensar el primado de Pedro como transmitiéndose y prolongándose en sus sucesores. Tiene pues el Papa, como sucesor de Pedro, el primado sobre toda la Iglesia, potestad absoluta sobre todos y cada uno de los cristianos, y a él le están sometidos los obispos que del Papa reciben la potestad.

Aunque todos los apóstoles eran iguales entre sí por respecto al carisma del apostolado, no lo eran por respecto a la autoridad o jurisdicción. Y esta desigualdad se mantiene entre el Papa y los demás obispos.

Sabido es que tanto Belarmino como Suárez, en su afán de salvar mejor la suprema y absoluta potestad papal, no se contentaron con reconocer en los otros Apóstoles una potestad de jurisdicción inferior y subordinada a la de Pedro, sino que llegaron incluso a negarles una potestad de jurisdicción ordinaria, transmisible a sus sucesores. Sola la potestad de Pedro habría sido ordinaria y transmisible, no así la de los demás Apóstoles. Las palabras de Belarmino son estas: "Summa siquidem potestas ecclesiastica non solum data est Petro, sed etiam aliis apostolis. Omnes enim poterant dicere illud Pauli: *Instantia mea quotidiana sollicitudo omnium ecclesiarum*. Sed Petro data est ut ordinario pastori cui perpetuo succederetur; aliis vero tanquam delegatis quibus non succederetur".

Ahora bien, si, como añade Belarmino, "muertos los apóstoles la autoridad apostólica sólo pasó al sucesor de Pedro", tendríamos el inconveniente de que la potestad de los apóstoles, fuera de Pedro, habría sido algo enteramente extraordinario, extinguido con su muerte. Por consiguiente no se habría perpetuado el colegio apostólico según la estructuración que inicialmente Cristo le diera. Ni sería ahora el episcopado una verdadera continuación de aquella primitiva jerarquía. Tendríamos, como nota Billot, dos diversas constituciones de la Iglesia: una la primitiva o apostólica, que feneció con los apóstoles; otra, la actual, que sólo coincidiría con la primitiva en el ápice o vértice, es decir por lo que toca al Sumo Pontífice.

Luego es mejor y más consonante con la tradición reconocer en los apóstoles todos una potestad ordinaria de jurisdicción y régimen en las iglesias por ellos fundadas, jurisdicción que sería de la misma razón o naturaleza que la que ahora hay en los obispos.

"FORMALIDAD" APOSTOLICA Y "FORMALIDAD" EPISCOPAL

La relación entre apostolado y episcopado puede estudiarse de dos maneras: sintéticamente, considerando el apostolado como la plenitud de la potestad eclesiástica, una parte de la cual comunican los apóstoles a los obispos, que a su vez la comunican parcialmente a los presbíteros, y así la estudió Pözl en su Kirchenlexicon; o analíticamente, descomponiendo el poder de los apóstoles en dos diferencias de potestad: la propia del *apóstol* y la propia del *obispo*.

Dejando a un lado la potestad de orden, cuya plenitud estaba en los apóstoles lo mismo que está en los obispos, la potestad de jurisdicción no tiene en los obispos la misma amplitud de realización y la misma forma de aplicación que en los apóstoles. Esa potestad era en cada uno de los apóstoles universal y absoluta, no así en cada uno de los obispos. Los apóstoles no limitaban su autoridad a una iglesia o porción determinada de la Iglesia, los obispos sí. Los apóstoles fundaban nuevas iglesias o diócesis, los obispos, no.

¿Por qué siendo los obispos sucesores de los apóstoles no pueden todo cuanto ni todo como los apóstoles lo podían? Porque la condición de padres y *fundadores*, que estos tenían, les coloca en un plano superior al de los obispos. Hay que distinguir en ellos una función *ordinaria* y otra *extraordinaria*. La primera es la propiamente episcopal o de autoridad en la Iglesia; la segunda es la propiamente apostólica o de fundadores de iglesias, etc. El apostolado como tal no se transmite. Se transmite su función jerárquica o autoritaria.

Los apóstoles recibieron directamente su misión de Jesucristo; la recibieron sin restricción alguna, con una particular asistencia del Espíritu Santo para fundar iglesias, en cualquier parte del mundo, enseñando y mandando con autoridad absoluta. Junto a su ministerio ordinario hay que ver pues el ministerio personal carismático, cosa exclusivamente suya, y de suyo no transferible. En todas esas cosas no tienen propiamente sucesores, y los mismos obispos por ellos establecidos en las iglesias que fundaban venían a ser como delegados suyos. La autonomía episcopal en su respectiva diócesis surgió a raíz de la desaparición de los apóstoles.

El ministerio ordinario, que había de transmitirse a los sucesores de los apóstoles, provenía en ellos de un mandato oficial de Cristo que les enviaba; y en los que ellos elegían como coadjutores suyos, de una delegación oficial que les conferían como jefes de la Iglesia mediante

un rito visible o externo. El ministerio extraordinario era hijo más bien de una acción interior del Espíritu Santo, como cosa propiamente carismática.

Los apóstoles mismos de la Iglesia decretaron que después de su muerte otros les sucedieran en el régimen de la Iglesia, según consta por las palabras terminantes de San Clemente I, Cor.: "Dispusieron que después de su muerte otros hombres probados les sucedieran en su sagrada función". Y esto, previendo las disputas que se levantarían ἐπὶ τοῦ ὄνομαιτος τῆς ἐπίσκοπῆς.

No es la misma razón la de apostolado y la de gobierno jerárquico o episcopal, aunque ambas cosas sean apostólicas. La primera guarda intermediación por respecto a Cristo en todos los sentidos. Los apóstoles fueron promulgadores de la revelación y fundadores de iglesias, todos con idéntica misión inmediata de Cristo recibida. Pero participada diversamente. A Pedro le fué dada como a cabeza de la Iglesia universal; a los demás como a miembros constituidos en jerarquía subordinadamente a Pedro. Pedro había de tener autoridad en toda la Iglesia; los demás en las iglesias por ellos fundadas. El episcopado sobre ellas lo ejercían por título fundacional.

Pero nótese que así como por concesión inmediata de Cristo pudieron recibir potestad ordinaria episcopal verdaderamente participada de la plenitud de Pedro, así, por el mismo camino, pudieron verse haciendo las veces de vicario de Pedro para todo lo concerniente al buen régimen de la Iglesia, dependiendo de su suprema autoridad, según la constitución jerárquica de la misma Iglesia.

Cuando los apóstoles establecían obispos que gobernasen las iglesias en su lugar, abdicaba ipso facto, como dice Billot, "illam ordinariam potestatem quam prius habebant in dictas ecclesias sua opera erectas et initiatas. At retinebant in eas ipsam vicariam iurisdictionem ex qua sibi sucesores poterant constituere" (12).

El carisma extraordinario del apostolado no debe cifrarse en la universal potestad de régimen sobre la Iglesia, aunque puede muy bien admitirse que la potestad de jurisdicción era en todos los apóstoles ordinaria.

El apostolado implicaba una doble misión: la de fundar iglesias y la de regirlas. La primera era evidentemente temporal y extraordinaria, limitada precisamente a lo que durase el tiempo fundacional. La segunda en cambio no estaba restringida a un tiempo, sino que debía durar con la Iglesia e implicaba un oficio ordinario de gobierno.

(12) De *Ecclesia Christi*, q. XIII, thes. XXVI.

Hay pues en la prerrogativa apostólica algo extraordinario, que acabé con los apóstoles, y algo que perdura después de los apóstoles, en los que les suceden en el régimen de la Iglesia. Lo extraordinario y personalmente exclusivo de los apóstoles es lo que atañe a la misión fundacional que les fué confiada, es decir, la función de órganos de la revelación, promulgadores de la misma y ejecutores de la voluntad de Cristo en orden a la constitución de la Iglesia, para lo que contaban con una especial asistencia del Espíritu Santo. Este carisma de privilegio fué cosa exclusiva de los doce, al que se añadió expresamente Pablo. En esto no tienen sucesores. Los que les suceden son ya *custodios* del depósito apostólico y sobredificadores de la Iglesia que ellos edificaron. Este carisma propiamente apostólico es el que trasciende el orden propiamente jerárquico puesto por Cristo para el gobierno perpetuo de su Iglesia.

El carisma de apostolado se contrapone en cierto sentido, como nota Billot, a la autoridad de régimen propia de la jerarquía, en cuanto que no fué parte *potestatis gubernativae*, sino más bien *potestatis constitutivae* o fundacional. Y por respecto a este carisma reduplicativamente apostólico deben decirse los trece iguales entre sí y superiores a todos los demás de la Iglesia. Iguales no en el ejercicio de apostolado pero sí en la autoridad y firmeza con que lo ejercían. Tanto pertenece al depósito de la fe lo que dijo Pablo como lo que dijo Andrés o Santiago.

Pero sólo en eso, porque en lo demás la estructuración apostólica de la Iglesia se ajustaba al plano jerárquico y constitucional establecido por Cristo, según el cual sólo Pedro estaba como base y príncipe de su Iglesia. Por donde, aun siendo todos los apóstoles infalibles, no podían arrogarse la misma posición en la estructura de la Iglesia. En ésta, una era la posición de Pedro y otra la de los demás apóstoles; posición que se mantiene también en sus sucesores, es decir en el Papa y en los obispos. La potestad de régimen era suprema en Pedro, subordinada en los demás apóstoles.

Cuando se dice que la Iglesia está fundada sobre los apóstoles, esto no ha de entenderse de manera que pueda predicarse distributivamente de cada uno lo que se predica de Pedro, sino de forma colectiva, de todos incluyendo Pedro. En el colegio apostólico se incluye siempre a Pedro, constituido por Cristo base y príncipe de su Iglesia.

Siendo pues la autoridad de los apóstoles todos *propia* de cada uno, no debe decirse absoluta y suprema sino la de solo Pedro o la de todos con Pedro. Y así pasa a sus sucesores. A los obispos, subordinadamente

al Papa. Ser potestad *participada* y subordinada conviene no sólo a la de los obispos por respecto al Papa sino también a la de los otros apóstoles por respecto a Pedro.

SUCESION APOSTOLICA E INVESTIDURA PAPAL

El consentimiento unánime de la Tradición, que hace a los obispos sucesores de los apóstoles, obliga a pensar el episcopado como algo de origen apostólico, aunque sea diversa la razón de apostolado y la razón de episcopado o potestad jerárquica. La función propiamente apostólica de los trece no era transmisible; si lo era en cambio la jurisdiccional, que recibieron *in proprium*, para dejarla en herencia a los que vendrían a ocupar su lugar en el gobierno de la Iglesia esto es los obispos.

Constituído Pedro por Cristo mismo pastor universal propio y ordinario de su Iglesia, no hay posibilidad de pensar la autoridad de los demás apóstoles como absolutamente independiente de la de Pedro. Aun siendo propia, es participada de la plenitud de la de Pedro, y sobre esa línea baja a sus sucesores. Los obispos rigen una parte de aquella grey que le fué universalmente confiada a Pedro. "Paulus, Andreas, Ioannes, quid aliud quam singularium sunt plebium capita?", escribía San Gregorio Magno al Patriarca constantinopolitano Juan.

Cristo que daba la potestad a todos los apóstoles directamente hacía que la participasen de él como si efectivamente derivara de la voluntad y de la plenitud de Pedro. Lo mismo que si ahora el Pontífice constituyera a uno directamente párroco o vicario episcopal; no por eso dejaría la autoridad de estos de ser participación natural de la potestad del propio obispo. De la razón de la jurisdicción episcopal es ser participada de la de Pedro, y lo es siempre, aun cuando la supongamos conferida inmediatamente por Cristo, como fué la de los apóstoles. Algo así como es idéntica la razón visiva en quien la tiene por ley de naturaleza o porque nació con vista, y en quien la recibió milagrosamente, siendo ciego de nacimiento.

La supremacía jerárquica del Sumo Pontífice no está pues reñida con la potestad inmediata y ordinaria que compete a los obispos por razón de su oficio con respecto a su propia grey; potestad de jurisdicción que les viene de Cristo mismo en cuanto sucesores de los apóstoles y pastores de las iglesias particulares, *positi a Spiritu Sancto...*

El *oficio episcopal* es institución del mismo Cristo como lo es el *oficio sacerdotal*, y de institución divina es por tanto la potestad que al

oficio va aneja. La potestad de orden nace inmediatamente de la consagración, por ser potestad sacramental, siendo la elección o designación simple condición para la colación. La potestad de jurisdicción nace del *oficio episcopal*, al que por derecho divino adscribió Dios el régimen de la Iglesia. Los obispos la tienen en cuanto son formalmente sucesores de los apóstoles, por derecho divino en consecuencia. Es una participación de la potestad *regia* de Cristo, como la de orden lo es de su potestad sacerdotal. Por ella los obispos son superiores a los presbíteros *iure divino*, que priman sobre ellos como los Apóstoles primaban sobre los simples discípulos del Señor o el apóstol prima sobre el varón apostólico.

Como el oficio episcopal se adscribe a una persona que recibe el mandato de regir en la Iglesia, la potestad de jurisdicción dicese nacer no de la consagración episcopal sino de la investidura del cargo. Ahora que no hay que olvidar que la Iglesia es un sacro principado por su misma constitución jerárquica. Lo que quiere decir que no sólo tiene un origen sacro y se ocupa de cosas sagradas en orden a un santo fin sino que también la autoridad se concibe sacramentalmente, sacerdotalmente. Por donde tenemos que efectivamente la doble potestad de orden y de jurisdicción se reserva en la Iglesia a los sacerdotes. Y aunque formalmente la jurisdicción en acto nazca inmediatamente del mandato jurídico dado a la persona, radicalmente y aptitudinalmente se funda en el mismo orden sagrado de la persona. De ahí que pueda decirse con Zapelena que la “*iurisdictio radicalis seu aptitudinalis, quum nihil demum sit aliud quam ipse ordo sacer, vel naturale ipsius consecrarium, a Christo ipso immediate episcopo in consecratione confertur*” (13).

Ahora que la potestad de jurisdicción considerada radicalmente, según el mismo preclaro autor, es algo así como el querer de la voluntad sin la previa oferta de lo que debe querer hecha por el entendimiento, o la capacidad racional de un niño que no puede entrar en ejercicio por defecto de suficiente disposición cerebral. Prácticamente no existe.

La existencia actual, con poder de ejercicio, de la jurisdicción comienza con la designación, aprobación o encargo hecho al obispo para que rija una porción de la Iglesia, encargo que puede hacerse de diversas maneras. Como quiera que sea, lo cierto es que el obispo necesita de la confirmación papal para entrar en el ejercicio de la potestad de jurisdicción. La razón es obvia.

Aunque recibida directamente de Cristo, los Apóstoles no ejercían su jurisdicción sino en comunión y armonía con el Príncipe de los Apóstoles. Implícitamente por lo menos le estaban subordinados, dada la

(13) T. ZAPELENA, S. I. *De Ecclesia Christi*, II, pág. 95.

constitución de la Iglesia sobre Pedro; pues también ahora, con doblada razón, los obispos no pueden ejercer su jurisdicción ni siquiera de hecho tenerla si no es previamente llamados a formar parte del colegio episcopal, sucedente al apostólico, por el Sumo Pontífice que les da la investidura jurídica para entrar a regir una porción de la Iglesia, cuya totalidad a él está confiada.

Los obispos ahora no sólo no pueden ejercer su potestad con independencia del Papa, pero es que ni personalmente la tienen o reciben si no es a través del Papa. En esto difieren mucho los Apóstoles, que la recibieron directamente de Cristo y no de Pedro. La institución divina del episcopado *exige* que haya obispos para gobernar con el Papa la Iglesia de Cristo, pero no reclama que su institución o potestad deba forzosamente ser inmediatamente recibida de Cristo.

Cristo le dió a San Pedro y a su sucesor la potestad plena sobre toda la Iglesia, en virtud pues de la *plenitud de su potestad* pontificia puede el Papa hacer partícipes de ella a cada uno de los obispos. Creemos pues que la confirmación o agregación pontificia no sólo es necesaria para que los obispos tengan mando en *determinada porción de la Iglesia* (en cuanto señala materia sobre que ejercerse a la potestad que tienen de Cristo) sino también simpliciter para que *adquieran la potestad actual*.

La doctrina que defiende nacer inmediatamente la autoridad episcopal del Romano Pontífice es hoy una doctrina común y ciertísima. Los documentos pontificios que la confirman son demasiado claros. Ya en Trento la mayoría de los Padres eran de este parecer. Ultimamente Pío XII, en la *Mystici corporis* ha hablado tan claramente que el cardenal Ottaviani ha podido escribir acerca de esta sentencia: "Omnino certa habenda ex verbis Summi Pontificis Pii XII" (14). Las palabras del Pontífice son:

"Un veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine regunt et paseunt; id tamen dum faciunt, non plane sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, *immediate sibi ab eodem summo Pontifice impartita*."

Doctrina por lo demás muy consonante con la razón teológica, ya que como enseña Suárez, no era conveniente que a todos y a cada uno se diera la potestad sin limitación, y con variedad y limitación "non poterat ab ipso Christo immediate concedi, ideireo conveniens fuit, ut vicario suo illam distributionem committeret" (15).

(14) *Institut. Iur. publici eccles.*, Romae, 1947, I, 413.

(15) *Defensio fidei catho.* IV, 9-26.

Por otra parte, se comprende bien que la potestad del Papa, por ser *suprema* y divina, venga de Cristo mismo inmediatamente; pero no así la de los obispos, que está subordinada a la del jefe supremo de la Iglesia.

RAZON FORMAL DE LA SUCESION

Luego ¿cuál es la razón, la causa formal e inmediata de la potestad episcopal, su condición de obispos, es decir de sucesores de los apóstoles, como miembros del sagrado Colegio, o el hecho mismo de la agregación al episcopado por la consagración o la investidura?

De su potestad de orden y de ordenar es ciertamente la consagración que le da la plenitud del sacerdocio. Pero de su potestad de jurisdicción, que les da autoridad sobre el Cuerpo Místico o cuerpo social eclesiástico, no es la consagración sino el mandato o título jurídico recibido de quien sobre el Cuerpo Místico tiene la autoridad suprema, es decir el Papa, sin cuya venia nadie puede tener mando auténtico en la Iglesia. Oportunas y precisas son las palabras de Láinez:

“Maiores pars Patrum (habla de Trento), quam et nos sequimur, asserunt duplicem tantum esse potestatem ecclesiasticam, ordinis scilicet et iurisdictionis; et potestatem quidem ordinis conferri *immediate* a Christo, per consecrationem, potestatem vero iurisdictionis nullam esse illimitatam, nisi in summo Pontifice, et hanc esse *immediate* a Christo; in reliquis vero omnibus limitatam, et derivari tandem in alios a Pontifice; et hanc unam esse quam qui habet simul cum potestate sacerdotali, posse agere quae sunt fori interni, absque ea vero potestate ordinis posse quae fori externi sunt” (De origine iurisdictionis episcopalis, n. 125).

¿Son sucesores, pues, directamente los obispos de los apóstoles o lo son indirectamente? En concreto debe decirse que lo son indirectamente. En cuanto el Papa les hace obispos, les hace, con autoridad apostólica, sucesores de los Apóstoles. Sólo en abstracto el episcopado sucede directamente al Colegio apostólico.

La sucesión de los obispos en el régimen de autoridad ejercido por los apóstoles sobre la Iglesia es un dogma de fe y es condición precisa para salvaguardar la apostolicidad de la Iglesia.

Los Actos de los Apóstoles, las Epístolas y los escritos de los Padres apostólicos nos hacen asistir al nacimiento del episcopado como viniendo a llenar el vacío de la ausencia de los apóstoles y continuando por voluntad suya la obra apostólica de los mismos. Los obispos suceden a los apóstoles en cuanto jefes de la Iglesia. Ellos deben enseñar y ad-

ministrar lo mismo que los apóstoles enseñaron y administraron recibido de Jesús y deben hacerlo con la misma autoridad.

No basta para salvar la apostolicidad de la Iglesia que los obispos enseñen lo mismo que enseñaron los apóstoles o administren los mismos sacramentos que ellos administraron. Es preciso que la sociedad que ellos rigen y en que ellos mandan sea la misma de los apóstoles, y para ello su sucesión legítima en el gobierno de la Iglesia se hace indispensable. Esa sucesión es la garantía de la continuidad de la Iglesia. Rota esa continuidad, ya no sería apostólica la Iglesia. Sin sucesión apostólica, la jerarquía no sería la misma que Cristo instituyó. Dado que la autoridad no tiene en la sociedad cristiana carácter comunitario, la continuidad en la misma es esencial para salvaguardar la apostolicidad de la Iglesia de Cristo. Su unidad social no se salva si no es por la identidad apostólica de la autoridad o jerarquía cristiana.

El origen apostólico del episcopado es indiscutible. Los textos de San Clemente de Roma, en la I Cor., XLIV, 2-3, de San Ireneo, *Contr. haer.* I, III, iii, 1 de Tertuliano, *De praescriptione*, 32 e incluso de San Jerónimo mismo, son clarísimos. Las listas episcopales de Hegesipo y San Ireneo son otro argumento decisivo.

Fueron los apóstoles mismos o sus delegados los que designaron los obispos encargados del régimen de las comunidades cristianas. Tanto los obispos itinerantes, delegados de los apóstoles, como los residenciales fueron mirados como sucesores de los apóstoles y de su autoridad recibieron el mandato. La institución pues episcopal se remonta a los apóstoles.

La función propiamente episcopal consiste en la potestad rectora que ejercen en una porción determinada de la Iglesia, llamada diócesis, que por ellos es regida en nombre propio y por derecho divino. Resulta pues el episcopado una institución de derecho divino, como definió Trento. Pero ¿proviene la potestad episcopal directamente de Dios o a través del Sumo Pontífice? La potestad de orden no cabe duda que viene directamente de Dios. Pero en cuanto a la de jurisdicción, los teólogos no andan de acuerdo. Hoy sin embargo parece opinión corriente la que afirma que la jurisdicción episcopal arranca inmediatamente del Vicario de Cristo. Si puede decir que la potestad episcopal considerada en abstracto es de derecho o institución divina, no se puede decir considerada en concreto en tales o cuales personas.

La sucesión apostólica en los obispos no va adserita formalmente a cada obispo en cuanto es una persona singular determinada, sino en cuanto es una persona investida del carácter episcopal por la elección o designación del Sumo Pontífice.

Esta designación no causa propiamente la razón de la sucesión, pero es causa de que en una persona determinada se verifique la razón de la sucesión apostólica, al ser constituido obispo. Por derecho divino es el constituido obispo sucesor de los apóstoles. Pero sujeto del episcopado no lo es ahora nadie por derecho divino, en cuanto una persona singular cualquiera; la institución episcopal es de derecho divino, nadie en cambio es hoy obispo por institución divina. El sujeto elegido eclesiásticamente obispo recibe por la consagración o designación papal su incorporación al colegio apostólico episcopal y es, como obispo sucesor de los apóstoles por derecho divino. La unión del episcopado con una singular o determinada persona no es de derecho divino; pero es de derecho divino el que una persona constituida obispo entre en la línea de la sucesión apostólica.

Los obispos por serlo son sucesores de los apóstoles, pero no son obispos sino en cuanto el mandato papal les hace serlo. La razón de la sucesión es la incorporación al colegio apostólico; miembros del colegio, luego sucesores. Pero son incorporados en cuanto llamados por el Papa al episcopado. Es Cristo mismo quien ha dispuesto que los jefes de las iglesias particulares no entren a regir porciones de su Iglesia sino con dependencia y subordinación al jefe supremo de toda la Iglesia, o sea el Papa. La elección pontificia no es la razón de la sucesión apostólica, pero sí es razón del episcopado recayendo en tal o cual persona.

No son primero sucesores de los apóstoles y luego obispos, sino que porque son obispos resultan sucesores de los apóstoles; pero son obispos porque consagrados y declarados tales por el sucesor directo de Pedro.

No es pues propiamente, directamente, su condición de miembros del Colegio episcopal lo que les hace que sean obispos y por ende sucesores de los apóstoles, sino al revés: porque son obispos resultan agregados al Colegio episcopal y, en consecuencia, puestos en la línea de la sucesión de los apóstoles. Pero como quien les hace obispos, y por ende les agrega al Colegio episcopal, es la consagración o investidura jurídica recibida, de ahí que deba decirse que son sucesores de los apóstoles indirectamente; a través de la consagración por lo que toca a la potestad de orden; y a través de la inyunción o mandato jurídico papal, por lo que respecta a la potestad de régimen. Y como esta potestad de mando sobre el Cuerpo Místico deriva en todos cuantos la tienen hoy, Cristo hecho invisible, de la Cabeza visible de ese Cuerpo Místico, que es el Papa, por eso sólo este tiene inmediatamente de Cristo su autoridad y los demás obispos mediatamente, es decir recibida del Papa.

¿Se sigue de ahí que la condición de miembro del Colegio y de sucesor de los Apóstoles sea algo accidental en quien es obispo? No, porque el obispo es necesariamente eso en cuanto obispo. Pero en tanto es obispo, en cuanto la agregación papal al Colegio le hace serlo. *Propter quod unumquodque tale et illud magis*, luego más esencial y necesario es todavía esta agregación o aprobación papal para que en un cristiano se verifique o tenga ser la condición de miembro del Colegio y de sucesor de los apóstoles.

En todo caso debe notarse bien que los obispos, aun siendo tales por designación del Vicario de Cristo y recibiendo de él inmediatamente la autoridad, no resultan vicarios o delegados del Papa. Su potestad es ordinaria, les compete por razón de su oficio, por institución divina y mandan en nombre propio o con poder ordinario dentro de su iglesia.

Una vez obispos y puestos al frente de una diócesis mandan en ella por razón de su propio oficio y suceden a los apóstoles por derecho episcopal. La sucesión les viene por línea directa de su cargo episcopal. En cuanto obispos son miembros del colegio que sucede al apostólico y gozan por la consagración de la potestad de ordenar o plenitud del sacerdocio y por la puesta al frente de una diócesis de la jurisdicción, mandando *ratione muneris* con potestad ordinaria no delegada.

Pero siempre la potestad episcopal queda subordinada a la suprema potestad pontificia, como a la cabeza del Cuerpo Místico. En toda sociedad, nadie puede entrar a mandar si no es con dependencia o subordinación al jefe o autoridad suprema de la misma. Y, como dice Torquemada, la potestad que a uno le fué concedida en plenitud fontal no puede pensarse en otros sino como derivada y participada de esa fuente (16). Pedro recibió de Cristo primordialmente la potestad de atar y desatar; luego su potestad es como madre, raíz y origen de todas las demás potestades (17).

Los obispos son sucesores de los apóstoles atendida su dignidad y la potestad que reciben, pero no lo son en cuanto al modo de recibirla, aun suponiendo que Cristo mismo diera directamente a todos y a cada uno de los Apóstoles su potestad. Las circunstancias de los obispos y de los apóstoles con respecto a Cristo y a Pedro son muy otras.

Además la condición de la Cabeza o Jefe supremo de la Iglesia no es la misma que la de los otros obispos. El jefe no tiene sobre sí a nadie de quien recibir, como no sea Cristo mismo; los subalternos o subordinados al Jefe de la Iglesia, que son los obispos, pueden muy bien recibir del Vicario de Cristo.

(16) TORQUEMADA, *De Ecclesia*, Salmanticae, 1560, 261, col. 1.

(17) *Ib.*, pág. 231, 1.

Por otra parte, la razón de sucesión no se aplica lo mismo al Vicario de Cristo que a los obispos. El Papa sucede directamente a Pedro, como jefe del colegio apostólico; pero ningún obispo en concreto es sucesor de otro apóstol determinado, sino que sencillamente el Colegio episcopal sucede al Colegio apostólico.

Se transmite pues el oficio por sucesión, pero no el modo de sucesión. El modo no afecta a la esencia. La esencia en el caso es la constitución jerárquica episcopal y monárquica de la misma Iglesia en el ejercicio de la autoridad.

El obispo por la consagración se agrega al Colegio episcopal apostólico actu, son ipso facto sucesores de los apóstoles; pero sólo en cuanto al orden; en cuanto a la jurisdicción, lo son aptitudinalmente. De hecho sólo si el Papa se la concede por su mandato. Como la consagración sola no le da grey así tampoco le constituye pastor propiamente.

La noción clásica del episcopado es la que lo considera como institución apostólica en el sentido de ver en los obispos los sucesores de los apóstoles. De ahí que muchas sedes episcopales, en la primitiva iglesia sobre todo, se esforzaran por tejer la cadena de sus ocupantes haciéndola llegar al primer obispo que fué nombrado por un apóstol.

El episcopado sucediendo al colegio apostólico es una institución divina que hace de los obispos jefes particulares de las iglesias, con plena potestad sacerdotal para apacentar la grey de Cristo, consagrar la Eucaristía, presidir y regir la iglesia que le ha sido confiada. El episcopado es principio de unidad y fórmula expresiva de la pluralidad jerarquizada con que Jesucristo quiso ver realizada la autoridad en su Iglesia. La Iglesia no puede estar sin obispos. El Papa tiene que llamarlos necesariamente a compartir con él el régimen de la Iglesia. No puede modificar la constitución divina que Cristo ha dado a su Iglesia. La supremacía papal y el régimen universal que el sucesor de Pedro tiene sobre toda la Iglesia es conciliable y debe conciliarse con la estructura episcopal de la Iglesia. Al Papa, aun considerándole como debe considerársele, pastor supremo con potestad ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia, no se le debe convertir en una especie de obispo de cada diócesis. La misma institución divina que obliga a los obispos a considerarse sometidos a la potestad del Papa obliga a éste a respetar la estructuración episcopal que Cristo dió a su Iglesia. Puestos por el Espíritu Santo y en lugar de los Apóstoles, los obispos no son meros funcionarios o instrumentos del Papa. Tienen una responsabilidad directa y personal que el Papa en principio no puede absorber (18).

(18) Véanse en "Irenikon", XXIX, 2 (1956) los importantes documentos a este propósito en el artículo de D. O. ROUSSEAU sobre *La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église*.

EL CASO DEL APOSTOL PABLO

La contestación a este interrogante: ¿Podrían darse hoy obispos al estilo de San Pablo, que lo fueran sin pertenecer propiamente al Colegio Episcopal, como Pablo no pertenecía propiamente al Colegio de los doce?, es a nuestro parecer negativa en redondo.

Ha sido Cristo el que ha hecho o instituído el episcopado como jerarquía rectora de su Iglesia, establecida monárquicamente sobre Pedro. El pudo muy bien, como Señor absoluto, hacer que Pablo fuera un verdadero obispo y un verdadero apóstol sin pertenecer rigurosamente al número de los doce. Pero el Papa, que puede hacer y hace los obispos, no puede hacer que el obispo hecho no pertenezca al Colegio episcopal, porque pertenecer a él es de la naturaleza del carácter episcopal o del oficio episcopal, por voluntad del mismo Cristo, que quiso personificar la sucesión apostólica en el episcopado, de forma que quien fuere obispo entrare ipso facto en la línea de la sucesión apostólica y en el cuerpo del Colegio episcopal que sucede como tal al Colegio apostólico.

Como el Papa *debe* nombrar obispos para regir la Iglesia, así estos, una vez por él nombrados, *deben* necesariamente pertenecer al Colegio. Quien le hizo a él sucesor de Pedro con todas las prerrogativas jerárquicas de la Cabeza visible de la Iglesia, hizo de los obispos aprobados por el sucesor de Pedro sucesores también, de un modo genérico, no de persona a persona, de los demás apóstoles. Ambas cosas son de institución divina, que el Papa no puede alterar. "Dignitatem episcopalem... quoad ordinem immediate est a Deo, et quoad iurisdictionem ab apostolica sede", dice Pío VI en carta al obispo Motulense.

Otra razón que abona la opinión de que no es posible imaginar un obispo que venga a encontrarse en la misma situación de Pablo con respecto al Colegio apostólico es la siguiente: Los *doce* habían recibido de Cristo directamente la misión de evangelizar al pueblo de Israel como primera medida. Es este el privilegio dado al pueblo israelita, no obstante la universalidad del Evangelio. De hecho así procedieron los doce. Pero Israel repudió este privilegio al repudiar el Evangelio, con lo que el privilegio cesó. Cesación de que es indicio, como nota Lercher, el hecho de que después de la muerte de Jacobo Zebedeo el colegio de los Doce no fué completado, y viniendo Pablo, no recibe oficialmente esta misión de predicar a los judíos, aunque de hecho también les predicase inicialmente, sino la de predicar a los gentiles. Con lo que Israel y los paganos quedaron puestos al mismo nivel.

Temporalmente, pues hubo dos apostolados, pero diversos únicamente por orden al sujeto *próximo* de la evangelización —añade Lercher—, y de esta diversidad nace la característica situación de Pablo con respecto al Colegio de los Doce, característica que no puede repetirse más, pues las gentes todas quedaron unificadas y puestas sobre la misma línea para la recepción posible del Evangelio. Pablo es verdadero apóstol, con todas las prerrogativas de los doce, pero es oficialmente y característicamente el Apóstol de las gentes, a las que fué destinado directa y expresamente por Cristo.

Cuando San Pablo apela a su condición de Apóstol para justificar su Evangelio, como Evangelio de Cristo, sienta implícitamente la razón de ser la apostolicidad de la Iglesia y la razón de ser del apostolado.

La Iglesia verdadera, la Iglesia visible, Cuerpo de Cristo, no es otra que la Iglesia fundada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, y que tiene por piedra angular a Cristo Jesús mismo (19). Y él, él es apóstol porque ha visto al Señor. “¿No soy yo apóstol? ¿No he visto también yo a Jesús, Nuestro Señor?” (20). Y porque es apóstol su Evangelio es el de Cristo y su Iglesia, la Iglesia de Cristo. El apostolado no es sólo un título honorífico. Ser apóstol es estar investido de la autoridad de Cristo en orden a la realización temporal de la obra deseada por Dios en su Cristo.

Por eso se angustia pensando que puede correr en vano si su evangelio no predica la misma doctrina ni se ordena a la misma Iglesia que tuvo en Jerusalén su fuente y de Cristo recibe su unidad. La Iglesia fundada sobre los apóstoles en Jerusalén es la única Iglesia que Pablo reconoce como de Cristo y por eso, cuando surge el contraste, él se va a Jerusalén, para testificar su comunión con la Iglesia madre, porque, fuera de la comunión con los apóstoles, San Pablo sabía muy bien que no puede haber verdadera Iglesia de Cristo. Pero no simboliza sino que funda la unidad de la Iglesia.

CONTRA CULLMANN

La concepción del apostolado en O. Cullmann (21) va determinada por la idea de tradición. El apóstol, rigurosamente entendido, es el que ha vivido con el Señor y debe dar testimonio del mensaje de Cristo, de la revelación.

(19) Eph. 2, 20.

(20) I Cor. 9, 1.

(21) O. CULLMANN, *Saint Pierre - Disciple - Apôtre - Martyr*.

El apostolado así entendido es una misión intransferible, que finaliza con los doce apóstoles y se perpetúa únicamente a través del testimonio escrito. Nada, pues, de magisterio infalible por parte de la Iglesia. La Iglesia está fundada sobre los apóstoles, pero no puede hacer sus veces. En ella ya no hay nuevos apóstoles. No hay posibilidad ahora de ver más personalmente al Verbo Encarnado, ni de ser testimonio de su Resurrección ni de recibir de él la misión inmediata de anunciar su Evangelio. Todo eso acabó con los apóstoles.

El magisterio eclesiástico tiene un solo valor humano, aun estando fundado en la tradición apostólica. Hay que distinguir bien entre el tiempo de la encarnación y el tiempo de la Iglesia, entre tradición apostólica y tradición eclesiástica o postapostólica. La Escritura tiene en todo la última palabra (22).

Contra esta concepción tan rígida del apostolado y de la misión que le fué conferida, que corta en seco toda idea de sucesión y de magisterio propiamente apostólico en la jerarquía eclesiástica, está no sólo el sentir de la Iglesia católica, que hace del Papa el sucesor de Pedro, y de los obispos los sucesores del colegio apostólico, sino también textos expresos del Nuevo Testamento, en los que aparece clara que la actualización del testimonio de los apóstoles en la Iglesia no había de consistir solo en sus escritos, sino en tener quienes les fueran sucediendo en su oficio de rectores de la grey cristiana.

Según ha notado Journet recientemente (23) en los apóstoles hay que distinguir bien dos cosas: su condición de enviados a fundar iglesias, y su condición de miembros del cuerpo místico o Iglesia en general, jerárquicamente constituida. En el primer sentido, o como fundadores de iglesias, son todos iguales. En el segundo, o según la posición que tienen dentro del cuerpo total de la Iglesia, los demás apóstoles están subordinados a Pedro, como piedra y pastor supremo puesto por el mismo Cristo.

El error del protestantismo está en considerar a cada una de las iglesias particulares como la plenitud de la Iglesia, y hacer depender el ministerio y poder episcopal inmediatamente de su comunidad cultural, sin subordinación alguna al Jefe supremo de la Iglesia, el obispo de Roma.

Error que se enlaza con el otro de suponer que a Pedro no le habría sido dado el primado en cuanto obispo sino simplemente a título de

(22) O. CULLMAN, *La Tradition*. "Cahiers Theologiques" 33, Neuchâtel (1953), Paris (1952).

(23) CH. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. "Sagesse et cultures", Paris (1953).

ministerio apostólico. De ahí que el obispo de Roma sucesor de Pedro en el episcopado pero no en el apostolado carezca de primacía jerárquica sobre los demás obispos (24).

Supuesto protestante que no está de acuerdo con la letra de la Escritura y las afirmaciones de los Padres, algunos en particular; y que ataca por su base la constitución monárquica de la Iglesia, como forma de ensamblamiento jurídico y visible de la colectividad cristiana jerárquicamente concebida.

Cristo instituyó la jerarquía, escogiendo a los apóstoles de entre la turba de discípulos, como sujetos de la potestad eclesiástica que había de transmitirse a sus sucesores. Esta jerarquía es la forma precisa que reviste la autoridad en la Iglesia como sociedad visible. Cristo determinó las personas que habían de ejercer esa autoridad, ser mejor dicho autoridad, dándosela sobre la comunidad cristiana, que a la jerarquía debe en consecuencia estar sujeta. No es a la comunidad a la que la jerarquía debe responder del ejercicio de su autoridad, sino directamente a Cristo. Y la jerarquía de orden divino no puede ser suprimida ni cambiada ni siquiera por la misma Iglesia, ni se les puede despojar de ella a las personas designadas por Cristo. El sacerdote siempre es sacerdote, el obispo obispo, el Papa Papa. Ni el sacerdocio, ni el episcopado ni el papado pueden ser abrogados por la Iglesia.

Aunque la potestad de jurisdicción a ningún obispo le compete inmediatamente sino mediante el primado, todavía es cierto que el episcopado como tal tiene de Cristo mismo su mando o jerarquía en la Iglesia, y el Papa *debe* agregar así obispos para regirla, aunque personalmente ningún obispo puede arrogarse la jurisdicción sin la aprobación del Papa. Es el oficio episcopal el que debe existir por necesidad en la Iglesia con las prerrogativas que Cristo puso en él, no este determinado obispo ni este número de obispos. Los apóstoles fueron singularmente enviados por Cristo, los obispos no, sino colegialmente, el episcopado como tal.

La jurisdicción eclesiástica es una participación del poder regio sacerdotal de Cristo, que positivamente fué hecha personalmente o directamente por el mismo Cristo al Colegio apostólico, dándoles potestad para regir su Iglesia. La permanencia eterna de ésta implica la permanencia de esa potestad, exige por tanto la transmisión a los sucesores de los apóstoles de su poder de regir a la Iglesia.

Peró esta transmisión o sucesión debe atenderse a la ley o voluntad que le impuso el mismo Cristo. Ahora bien fué Cristo mismo el que hizo

(24) Este punto de vista puede verse expuesto en "Dieu-Vivant", 26 (1954) por J. MEYENDORFF, *Sacrements et hiérarchie dans l'Église*, págs. 81-91.

del Colegio apostólico un todo potestativo jerárquico de tal naturaleza que aunque cada uno de los apóstoles tenían de El la autoridad no la tenían sin embargo con independencia de la unidad del Colegio apostólico, unidad fundada sobre la piedra básica de la Iglesia visible puesta por el mismo Cristo: Pedro. Luego tampoco ahora ningún obispo puede ejercer su jurisdicción, jurisdicción que sin embargo compete al oficio por derecho divino, sino es con dependencia y subordinación del Papa, como sucesor de Pedro. Dependencia y subordinación que afecta de lleno a toda la potestad jurisdiccional de los obispos. Pues aunque su autoridad sea de derecho divino, es el mismo derecho divino el que impuso que no pudiera ejercerse sino previa incorporación al colegio apostólico-episcopal por la aceptación o aprobación del Jefe del Colegio, o sea el Papa. Lo pide así el régimen monárquico de toda la Iglesia.

Pedro no sólo simboliza sino que funda la unidad de la Iglesia. Iglesia que no es un simple conglomerado de bautizados, sino también una *ratio* de institución divina en función de universalidad. La catolicidad tiene al mismo tiempo un principio *sacramental*, la unidad del bautismo y de la eucaristía o comunión. Roma es centro y sacramento de unidad.

El carácter objetivo de los sacramentos instituidos por Cristo arguye igualmente la objetividad de su Iglesia, como institución divina destinada a ser como el vientre de la nueva filiación sobrenatural causada por Cristo en los que creyeron en él.

Organismo vivo, que es a un tiempo acontecimiento e institución jurídica. El Espíritu Santo, que es el principio de esta nueva vida originada en los fieles y que hace de todos los cristianos una unidad espiritual, se sirve de la Iglesia como de institución visible para sacramentalizar este misterio de la unidad cristiana. La Iglesia es como el lugar de la presencia de Cristo en el pueblo cristiano, presencia que la jerarquía y los sacramentos nos garantizan, pero que sólo por Pedro y sus sucesores se traduce en un organismo armónico y compacto con una cabeza visible que lo gobierna y rige manteniendo la unidad del Cuerpo Místico de una manera visible como invisiblemente se mantiene por Cristo, única cabeza en realidad del Cuerpo Místico, ya que el Romano Pontífice no es más que cabeza vicaria, o como dice Pío XII en la *Mystici Corporis* "Cristo y su Vicario constituyen una sola cabeza y la Iglesia se convierte "como en una segunda persona de Cristo... Porque por la misión jurídica, con la que el Divino Salvador envió a los apóstoles al mundo, como El mismo había sido enviado por el Padre, El es quien por la Iglesia bautiza, enseña, gobierna, desata, liga, ofrece, sacrifica".



MANUEL GARCIA MIRALLES, O. P.

Del Estudio General de Valencia

EL CARDENALATO, DE INSTITUCION DIVINA, Y EL
EPISCOPADO EN EL PROBLEMA DE LA SUCESION
APOSTOLICA, SEGUN JUAN DE TORQUEMADA

SUMARIO

- I. El cardenalato de institución divina.
 - II. Su oficio propio y su oficio extensivo.
 - III. La sucesión apostólica de los cardenales.
- Conclusión.

I

EL CARDENALATO DE INSTITUCION DIVINA, SEGUN TORQUEMADA

El cardenal Juan de Torquemada, en sentir de A. Michel, es “una de las más atrayentes figuras de la Orden de Predicadores” (1). “El más ilustre de los antiguos tomistas españoles y uno de los mayores y más eruditos teólogos de la última parte de la Edad Media”, le llama Martín Grabmann, afirmando que su *Summae de Ecclesia* es “el mejor tratado de Eclesiología de toda la época escolástica” (2).

De entre el sinnúmero de cuestiones que en ella tan magistralmente trata, llama la atención la dedicada a probar que el cardenalato es de institución divina.

Bouix, el excelente tratadista de Derecho Canónico, enumerando los principales autores, defensores de esta opinión hace caso omiso de Torquemada, aunque es verdad que se fija preferentemente en los galieanos, que se distinguieron más en patrocinarla, como Pedro d'Ailly y Gerson (3). Llega también a decir que estaba generalizada en el siglo XIII, culminando en el siguiente con el decreto de la Universidad de Pra-

(1) “Ce dominicain est une des plus belles figures de l'ordre des frères precheurs”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 14 (Paris, 1946), 1235.

Con el presente estudio sólo pretendemos ofrecer el pensamiento de Juan de Torquemada sobre la sucesión apostólica del cardenalato y el episcopado exclusivamente en su tratado *De Ecclesia*.

El hecho del estudio preliminar, *El cardenalato de institución divina*, del mismo gran Cardenal, del que admiramos solamente sus brillantes esfuerzos por entroncarlo con la S. Escritura, pues su valor histórico ha sido tan discutido, debido a las fuentes manejadas, está justificado para poder plantear su pretendida sucesión apostólica y, sobre todo, para parangonarla con la del episcopado.

(2) *Historia de la Teología Católica* (Madrid 1940), 124.

(3) *Tractatus de Curia Romana* (Parisiis 1830), 47-48.

ga (1413), que la imponía a sus doctores y maestros como profesión de fe por estas palabras: "quod sentit et credit ac vult sentire et credere sicut Ecclesia et non aliter; ejus Romanae Ecclesiae caput est Papa, corpus vero collegium Cardinalium; manifesti ac veri successores in officio ecclesiastico B. Petri principis Apostolorum, et collegii aliorum Apostolorum Christi" (4).

Si a esto se añaden los muchos escolásticos que en abono de la tesis trae Cohell, "satis probatum videtur, dice, cardinalatus officii originem ex jure divino, tam ex veteri quam novo Testamento deduci posse" (5).

No es, pues, una opinión del todo improbable ("plane improbabilis"), como afirma Wernz en su magnífico tratado, cuando escribe: "Quamvis non defuerint complures scriptores, qui putarent Cardinales esse *institutionis divinae*, tamen huiusmodi opinio plane improbabilis est, nam neque in sacra scriptura neque in traditione divina ullum habet solidum fundamentum. Praeterea aliunde plane certum est, hierarchiam iurisdictionis in Ecclesia Christi ex iure divino tantum duobus gradibus constitui scilicet primatu R. pontificis atque officio Episcoporum. Ergo dignitas cardenalitia cum omnibus suis iuribus et obligationibus est institutionis *mere ecclesiasticae*, atque patet ex praecedentibus notis historicis, nec institutionibus quidem *Apostolorum* adnumerari potest" (6).

Sin embargo, Torquemada nos va a probar que no carece de sólidos fundamentos en la Sagrada Escritura y en la Tradición, ni en la historia; ni que el cardenalato no entre en la constitución de la jerarquía, siendo así de mera institución eclesiástica por no llegar siquiera a poder contarse entre las apostólicas.

1. EL CARDENALATO EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA TRADICIÓN

Entre las objeciones que Torquemada pone en boca de los adversarios de la tesis, hay tres, precisamente las tres primeras, que tocan la no prefiguración y consignación del cardenalato en la Sagrada Escritura.

Responde así a la tercera:

"Ad tertiam respondetur negando minorem. Dicimus enim quod figura status dominorum cardinalium praecessit in antiquo testamento tam in senioribus illis, quos Moyses dux populi Dei elegisse legitur secum in adiutorium regiminis populi Israel, et caetera" (7).

(4) Citado por BOUIX, o. c., 4.

(5) Citado por BOUIX, o. c., 5.

(6) *Ius Decretalium* (Romae 1899), 706.

(7) *Summae Ecclesiasticae o de Ecclesia* (Salmanticae 1560), 143, col. 1-2.

Y legitima esta interpretación aduciendo la autoridad de Inocencio III, que en dicho pasaje veía también figurado el cardenalato, así expresada:

Quem textum (Deut. XVII, 8) Innocentius III in Concilio Generali praesidens ad propositum sic exponit... Sane cum Deuteronomii lex secunda interpretetur ex vi vocabuli comprobatur, ut quod ibi discernitur, in novo testamento debeat observari... Sunt autem sacerdotes levitici generis fratres nostri, qui in iure Levitico in executione sacerdotalis officii coadiutores existunt" (8);

Concluyendo así el Cardenal:

"Ex quibus evidenter apparet statum et dignitatem dominorum cardinalium in antiquo testamento fuisse evidenter representatum" (9).

Naturalmente que los defensores del origen divino del cardenalato no han desaprovechado ese texto, interpretado por un Pontífice, citándolo a su favor, y confirmado también por la autoridad de Eugenio IV (10).

También aduce, como texto prefigurativo, Torquemada el contenido en los vrs. 4 y 5 del cap. IV del Apocalipsis: el de los veinticuatro ancianos sentados en sendos tronos alrededor de la sede puesta en el cielo, en la que ve la Silla Apostólica, colocada en el cielo de la Iglesia militante; sentado en ella el Romano Pontífice, rodeado de los cardenales (los veinticuatro ancianos); aunque más lo cita para detenerse en ponderar las exigencias de su autoridad (11) que su prefiguración en la S. E.

Pero, si sobre todo, este lugar (el anterior es más seguro, debido a la interpretación de ambos Papas), es muy poco probable, y el mismo Cardenal le da un sentido espiritual ("mystice intelligi potest"): las soluciones a los argumentos de la no consignación escrituraria son lo bastante serias para que un teólogo de su talla pudiera romper lanzas por la institución divina del cardenalato. Hélas aquí:

"Dicimus enim, quod licet de cardinalibus sub nomine cardinalatus non fiat mentio in sacra scriptura, sicut nec de Romano Pontifice sub nomine papatus: nihilominus tamen fit sub nomine Apostolorum, quibus (ut diximus) dignitate Apostolica quantum ad assistentiam qua Christi vicario et Petri sucesori assistunt,

(8) Ib.

(9) Ib.

(10) ΕΟΥΙΧ, o. c., 47.

(11) O. c., 140, col. 1.

scilicet Romano Pontifici, succedunt"; pariter enim posset argui, quod neque status papalis esset a Deo in Ecclesia, cum tale nomen nec tempore Christi, nec Apostolorum fuerit. Dicimus ergo, quod licet nomina papatus et cardinalatus non fuerunt in usu tempore Christi aut Apostolorum, sed postea crescente Ecclesia in titulis et honoribus ex fidelium devotione, nihilominus dignitates ipsae, et status in Apostolis designati fuerunt, in Petro papalis, et in Apostolis caeteris status cardinalatus" (12).

¿Qué importa, dice el Cardenal, que en la S. E. no suenen los nombres de cardenal y de cardenalato (tampoco se leen los de Papa y Papado), para que a la par que con el oficio de éste esté consignado el oficio de aquél?

Efectivamente, escribe, en la S. E. está claramente descrito:

"Est enim cardinalium status a Christo solo originaliter et primordialiter institutus. Pro cuius declaratione est imprimis repentendum, quod superius annotavimus, scilicet, quod Christus sponsam suam, videlicet Ecclesiam, variis statibus, officiis et gradibus tamquam splendidibus monilibus decoravit, et miro ordine distinxit: iuxta illud Apostoli: Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi: propter quod ascendens in altum dedit dona hominibus; et ipse dedit quosdam Apostolos, alios prophetas, alios evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii aedificationis corporis Christi. Ex quo Apostolico documento aperte colligitur, quod varietas haec statuum, officiorum et graduum, quibus hierarchice distincta est Ecclesia, non ab humana dispositione principaliter, sed ab ipso Christo Ecclesiae capite fundatore atque ordinatore ortum habet, et per consequens quod dominorum cardinalium status post statum papalem ad ordinem hierarchicum Ecclesiae ex institutione divina pertineat: cum ipsi quantum ad hunc statum statui Apostolico immediate succedant" (13).

Y una vez que ha sentado la tesis, la desentraña y prueba escriturísticamente, haciendo estas atinadas observaciones:

"Pro quo considerandum iuxta quorundam sapientum doctrinam, quod de Apostolis triplex consideratio haberi potest. Prima quidem, ut Christus ante eius Ascensionem principaliter astiterunt, quibus ait: Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis, et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, videlicet Ecclesiae militantis, ut sedeatis super thronos

(12) 143, col. 1.

(13) 139, col. 2.

iudicantes 12 tribus Israel. Secunda consideratio Apostolorum est, prout ante eorum divisionem ab invicem et separationem a Petri praesentia, Petro tamquam Christi vices gerenti assistebant. Tertia consideratio Apostolorum est, quando ad Christi praeceptum, quo dictum est illis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae, a Petro separati, eiusque auctoritate suffulti, per mundum dispersi sunt ad praedicandum, singulas provincias in sortem praedicationis accipientes. Quantum ad primam considerationem et secundam Apostolorum, status dominorum cardinalium repraesentat Apostolorum statum in hoc, quod assistunt Romano Pontifici, qui Christi vicarios, et Petri successor est, tanquam principales assessores, consiliarii atque cooperatores, et in executione sacerdotalis officii coadiutores existunt" (14).

El oficio, pues, del cardenalato: la asistencia a Cristo y, en su ausencia, a su Vicario Pedro, al Romano Pontífice, está claramente enunciado en el Nuevo Testamento.

Pero hay más, afirma Torquemada; este oficio fué el primero de los apóstoles.

"Apostoli prius fuerunt cardinales, quam episcopi: sive quod prius exercuerunt cardinalatus officium, quam episcopale. Patet hoc: quoniam Apostoli prius fuerunt in statu Apostolico per Christum instituti, quam in pastorali: quia ante passionem omnes fuerunt Apostoli, sed post passionem institutus est Petrus a Christo omnium pastor, cum dictum est sibi: Pasce oves meas; et tunc status pastoralis ordinatus est in Novo Testamento, cum Apostolicus status ante fuisset" (15).

Es peculiar de los apóstoles, en el que les suceden los cardenales, este oficio, constituyendo en el estado apostólico, contradividido al pastoral, en que les suceden los obispos:

"Episcopi succedunt Apostolis, statum ipsorum repraesentantes: quorum quilibet praest alicui civitati, vel provinciae... quod etiam notasse videtur Apostolus ubi supra, ubi distinguens status Ecclesiae condistinxisse videtur statum pastorem a statu Apostolico, cum ait: Dedit quosdam Apostolos, sequitur et quosdam pastores" (16).

Y, aunque taxativamente el cardenal asienta que así como los obispos suceden a los apóstoles sólo en el estado pastoral, los cardenales en el apostólico, por estas palabras:

(14) 139, cols. 1-2.

(15) 140, cols. 1-2.

(16) 140, col. 1.

“Tertium correlarium est, quod Papa etiam convenienter se inter cardinales connumerat, ut inquit Archidiano in cap. Sacrosaneta, distin. 22. Et hac ratione status apostolicus, in quo cardinales sunt, distinguitur a pastoralis statu: licet enim omnes Apostoli fuerint pastores, nihilominus tamen ut dictum est prius, fuerunt in apostolico statu. Unde summus pontifex non modo dicitur episcopus universalis Ecclesiae, sed etiam Apostolicus nominatur. Petrus ergo et sui successores utrumque retinent statum, scilicet, Apostolicum, et pastorem, cardinales vero ut sic Apostolicum dumtaxat” (17);

con todo, si no sucesores hace a los cardenales por lo menos partícipes de este oficio pastoral, al que nosotros, convencionalmente, llamamos extensivo respecto del propio, ejercitado más ampliamente por ellos al través de éste de su asistencia al Papa.

“Praeterea secundo hoc ex illo apertissime ostenditur, quod praefati domini cardinales curam regiminis et gubernationis sollicitudinem prae caeteris Ecclesiae praelatis habeant ampliorem: cum enim sint vocati in adiutorium summi pontificatus, ad totius Ecclesiae curam omniumque ecclesiarum sollicitudinem assumpti dicuntur” (18).

Por consiguiente, concluye Torquemada, si los cardenales son sucesores de los apóstoles en su estado apostólico y éste fué anterior al pastoral, la institución y origen divinos del cardenalato son anteriores a los de las demás dignidades eclesiásticas:

“Ex eo quod ut in praecedenti cap. explicavimus, dignitas Apostolica, in qua sacer dominorum cardinalium senatus sacro Apostolorum collegio succedit, prior est caeteris ecclesiasticis dignitatibus institutione, et origine (19).

También el cardenal invoca la Tradición por entre la argumentación histórica.

A los cargos que los adversarios del origen divino de la dignidad cardenalicia: de que fué creada por el Papa Ponciano en 221, de que la historia eclesiástica no habla de que San Pedro, después de la dispersión de los apóstoles, tuviera cardenales; de que sus prerrogativas, conferidas a los veinticinco cardenalatos o títulos fundados por el Papa Marcelo en Roma, no traseienden el estado común de los presbíteros;

(17) 140, col. 2.

(18) 141, col. 2.

(19) 141, cols. 1-2.

demuestra Torquemada un verdadero sentido crítico-histórico, pues responde así a ellos :

“Ad quartam rationem respondetur negando assumptum. Dicimus enim quod status cardinalium quantum ad officium et dignitatem eius institutus est tempore Christi et Apostolorum, licet quod ad vocabulum Cardinalatus tunc non legatur institutus: sed (ut quidam aiunt) quod tempore praefati, scilicet Pontiani, alii tempore beati Marelli papae, alii autem quod tempore beati Sylvestri hoc nomen sit illi statui impositum iuxta proprietatem officii dignitatis eius, sicut dictum est supra in cap. 80. Horum enim tempore Cardinalatus nomen clarum emicuit: ante vero presbyteri, et diaconi urbis Romae cardinales appellabantur. Ad quintam rationem respondetur negando assumptum. Dicimus enim, quod post dispersionem Apostolorum, ut ex historiis aperte colligitur, beatus Petrus aliquos coadiutores habuit lateri suo assistentes in iudicio maiorum causarum, et in regimine universalis Ecclesiae: licet non sub nomine cardinalium, videlicet Linum, Cletum et Clementem, qui post eius mortem successores in papatu successerunt, et ita creduntur alii summi pontifices aliquos sibi adhuiusmodi officium assumpsisse. Unde Linus, qui immediate successit Petro, legitur fecisse duas ordinationes, videlicet episcopos 11, Presbyteros 18. Cletus sequens dicitur instituisse 25 titulos. Anaetus etiam, qui successit beato Clementi, ut asserit Godofridus Viterbiensis, dicitur 7 diacones cardinales in urbe instituisse, et sic de aliis erendum est” (20).

Porque fijándonos en la cuarta respuesta vemos que toca la cuestión del “presbyterium” como fundamento histórico irrefutable del cardenalato, del episcopado por supuesto, que se pierde con certeza en los orígenes apostólicos. Oigamos a J. Forget :

“L'origine du collège des cardinaux se confond avec celle du *presbyterium*. Dès les débuts historiques de l'épiscopat, nous trouvons dans chaque diocèse une assemblée connue sous le nom de *presbytère* et formée de prêtres et de diaques dont la mission commune était d'assister l'évêque de leurs conseils et de le seconder dans la conduite de son troupeau... Plus que tout autre, l'évêque de Rome, à raison de la gravité de sa tâche et de sa responsabilité, avait besoin d'un corps choisi de conseillers et d'aides. De fait, le *Liber Pontificalis*, etc., nous montre déjà autour du Pape Evariste (de 99 à 107 environ) un groupe de sept diaques, évidemment ainsi constitué en mémoire des sept diaques d'institution

(20) 143, cols. 2-144, col. 1.

apostolique. Saint Pierre aurait même ordonné sept diaeres, etc., pour assister l'évêque a la messe" (21).

Para el gran Cardenal no carece su opinión de sólidos fundamentos en la S. E. y en la Tradición, contándola mejor que entre las apostólicas entre las instituciones divinas, desechando gallardamente que sólo pueda contarse entre las eclesiásticas.

2. EL CARDENALATO, JUNTO CON EL PRIMADO DEL ROMANO PONTÍFICE, Y EL OFICIO PASTORAL DE LOS OBISPOS, CONSTITUYE LA JERARQUÍA ECLESIASTICA

Es una cuestión que cae madura después de sentada la institución divina por el gran eclesiólogo. He aquí un texto.

"Ex quo Apostolico documento (Eph. IV, 7-13) aperte colligitur quod varietas haec statuum, officiorum, et graduum, quibus hierarchie distincta est Ecclesia etc.; et per consequens, quod dominorum cardinalium status post statum papalem ad ordinem hierarchieum Ecclesiae ex institutione divina pertineat" (22).

Y si el episcopado es de origen divino precisamente por suceder al estado pastoral de los apóstoles, correlativamente el cardenalato también lo es por la sucesión en el estado apostólico:

"Quartum correlarium est, quod in ordine hierarchieo sicut coetui Apostolorum succedit ordo episcoporum in quantum fuerunt episcopi: ita illi succedit sacer senatus cardinalium quantum ad illum statum, quo Apostoli assistebant Petro antequam per orbem dividirentur, ut dictum est" (23).

Y reseñando la opinión contraria escribe estas palabras:

"Sunt enim quidam, qui illum non a Christo, sed humana inventione asserunt introductum: negantes in Ecclesia illum tantae fore dignitatis, ut inter principalia Ecclesiae membra veniat in ecclesiastica hierarchia connumerandus" (24).

Pero si Torquemada admite que es de fe que el Primado y el Episcopado constituyen la jerarquía eclesiástica por su institución divina,

(21) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV (Paris 1905), 1718-1719; BOUÏX, o. c., 45.

(22) 139, col. 2. El paréntesis es nuestro.

(23) 140, col. 2.

(24) 142, col. 1.

con muy buen criterio tomista se abstiene de formular, como han hecho los tratadistas posteriores, las cuestiones de si es de fe el origen divino del cardenalato, o próxima a la fe, ni que la suprema potestad de la Iglesia pueda suprimir el Saero Colegio, ni mucho menos de que esté obligada por derecho divino a usar de sus consejos (25). Se contenta con hacer de la tesis una conclusión teológica, dejando al infalible magisterio su definición hipotética con todas sus consecuencias.

3. EL CARDENALATO, COMO EL EPISCOPADO, CONSTITUYE ESTADO DE PERFECCIÓN

Si consideramos los requisitos exigidos para la constitución de estado de perfección vemos, dice Torquemada, que se dan en el cardenalato.

Porque el desempeño de su oficio propio lleva una obligación perpetua de cumplimiento, prometida con cierta solemnidad. Y así escribe:

“Sane si quis ea quae supra de statu perfectionis commemoravimus recte consideret, videlicet, quod obligatio perpetua ad ea quae perfectionis sunt cum aliqua sollemnitate hominem in statu perfectionis constituat, procul dubio manifeste videbit dominos cardinales in regimine, et in gubernatione universalis Ecclesiae Christi vicario summo pontifici assistentes, in statu perfectionis esse censendos. Obligant enim se ex dilectione Dei perpetuo fidem catholicam ac religionem Christianam usque ad sanguinis effusionem inclusive cum eorum, et totius Ecclesiae principe Christi vicario summo pontifice totis viribus fideliter defensuros: in cuius rei evidens testimonium capello rubeo quasi professionis suae habitu seu signaculo praestitis certis iuramentis ipso summo pontifici maxime de fidei assistentia in regimine universalis Ecclesiae Christi vicario publice et sollemniter insigniuntur” (26).

Pero da un paso más el Cardenal y afirma resueltamente que el cardenalato está en un estado de perfección más elevado que el de los otros preladados eclesiásticos, debido a la mayor obligación de servir con sus mismas vidas el bien universal de la Iglesia, y no el inferior particular de éstos, y defender la persona del Pontífice.

“Dicendi ergo sunt domini cardinales in statu perfectionis esse, et tanto sublimius prae caeteris praelatis, quantum bonum universalis Ecclesiae, ad cuius regimen, et ordinationem assumun-

(25) BOUIX, o. c., 49 ss.

(26) 139, col. 1.

tur, et pro cuius tuitione expouere animas suas se obligant, perfectius, et per consequens diuinius est bono particularium plebium quarum regimini intendere alii praelati obligantur" (27).

En consecuencia, concluye con estas palabras adversas a quienes demuestran poco aprecio al estado cardenalicio:

"Ex quibus apertissime convincitur error detrahentium statum dominorum cardinalium, dicentium illos tamquam *accidentalibus* membra esse in Ecclesia, et quasi hospites, et aduenas nulla auctoritate praestantes" (28).

4. DIGNIDAD Y AUTORIDAD DEL CARDENALATO

Un comentario acomodaticio del v. 8 del cántico de Ana (29): "Domini enim sunt cardines terrae et posuit super eos orbem", da pie al gran Cardenal para describirnos la excelsa dignidad cardenalicia.

Son para él los cardenales como nobilísimos "quicios" (cardines, de ahí su nombre) sobre que asienta la Iglesia.

"Secundo describitur status cardinalium quoad dignitatem officii, cum dicitur: Cardines terrae. Nominatur autem sic multiplici ratione. Primo quidem dicuntur cardinales, quia Ecclesiae Romanae solum seruiunt, quae ut inquit Anaetetus in cap. Sacrosancta, dist. 22, caput et cardo est omnium ecclesiarum. Secundo, quia sicut cardine ostium regitur, unde dicitur: Ostium vertitur in cardine, ita dominorum cardinalium consilio et assensu summus pontifex regit, disponit, atque gubernat universalem Ecclesiam. Tertio, dicuntur cardinales, id est principales... ipsi enim sunt principales in Ecclesia, quorum consilio et regimine tota Ecclesia universalis disponitur et regitur" (30).

Son los principales consejeros, asesores y cooperadores del Romano Pontífice:

"Status dominorum cardinalium repraesentat Apostolorum statum in hoc, quod assistunt Romano Pontifici, qui Christi vicarius, et Petri successor est, tanquam principales assessores, consilarii, atque cooperatores, et in executione sacerdotalis officii coadiutores existunt" (31).

(27) Ib.

(28) 141, col. 1.

(29) I Reg., I.

(30) 140, col. 2.

(31) 140, col. 1.

Constituyen el Senado de la Iglesia :

“Dominis cardinalibus concessum est illum culmen singularis potentiae et praexcellentiae, cuius gloria amplissimus senatus videtur adornari: cum aut senatoria, aut patritiatus dignitate nulla maior post Imperium habeatur” (32).

Y, pues, son superiores, son llamados “jueces del orbe” por juzgar a los demás preladados :

“Domini cardinales sanctae Romanae Ecclesiae pro eorum auctoritatis amplitudine iudices orbis esse dicuntur: ipsi quippe omnes fideles tam inferiores quam superiores episcopos etiam archiepiscopos et patriarchas, assistentes Papae coniudicant” (33).

En fin, resalta su dignidad con este concepto tan elevado, peculiar del cardenalato :

“Hoc magisterium (el ejercido por ser jueces del orbe) fit ex eo quod cardinales pars corporis Papae esse dicuntur. Unde cum ad provincias regendas mittuntur, mitti de latere Papae censentur... Nulli autem dubium est, quod hi, qui una persona censentur cum summo pontifice, omnibus aliis Ecclesiae praelatis honore merito veniant praeferendi” (34).

Por eso, brillando aún más su dignidad el mismo Papa se cuenta en su número :

“Papa etiam convenienter se inter cardinales connumerat, ut ait Archidiaconus in cap. Sacrosancta, 76 dist.” (35).

Mas para ostentar tanta alta dignidad exige Torquemada relevantes cualidades en el sujeto: la madura discreción, el ánimo tranquilo, la

(32) 141, col. 2.

(33) Ib.

(34) Ib.

(35) S. S. Pío X nos presenta así la dignidad cardenalicia: “Modo Nobis perpendentibus Cardinales Sanctae Romanae Ecclesiae, iuxta Summorum Pontificum, Nostrorum Praedecessorum, sententias esse praecipua Pontificis membra; repraesentare Apostolos Christi ministros; Dei Vicario tamquam consiliarios et auctores in regimine catholici orbis adsistere; ad Collegium Apostolicum vocatos; coniudices totius mundi fieri; similes regibus esse, et iure veros cardines vocari, quibus vertenda sit Ecclesiae ianua, et firma et stabilis manere.” *Motu Proprio*, 24-V-1905.

S. S. Pío XII: “in novis vero deligendis Patribus Cardinalibus ea mente moti sumus, quantum fieri possit, Sacrum Collegium vestrum veluti viventem imaginem referat totius Ecclesiae, cuius amplissimum Senatum dicitur.” *Allocutio Ssmi. Domini Nostri. Consistorium secretum*, AAS, 45 (1953), 2-3.

pureza de vida y una notable sabiduría vendrán a ser como limpidísimas gemas que exornen el capelo :

“*Debent enim cardinales habere discretionis maturitatem, in hoc quod vocantur seniores. Secundo animi tranquillitatem, in hoc quod describuntur sedentes. Tertio vitae puritatem, in hoc quod designantur amici stolis albis. Quarto sapientiae claritatem, cum dicuntur habere coronas aureas*” (36).

De tan alta dignidad nace igual autoridad. Porque, en primer lugar, es universal :

“*Authoritas nempe dominorum cardinalium non respicit tantum diocesim unam, aut provinciam, sed universum orbem... Alii autem praelati assumpti sunt in partem sollicitudinis: isti vero in adiutorium totius orbis*” (37).

Y, finalmente, esta autoridad alcanza el más alto grado, después de la pontificia, puesto que si no puede ejercerse para deponer ni para juzgar, sí se debe, en oportuno remedio, para corregir al mismo Pontífice “*moribus pravis scandalizantem Ecclesiam*” (38) en Concilio General :

“*Quintum remedium est convocare concilium generale: quae convocatio esse fienda per cardinales, ubi ipse Papa id nolle congregare, aut per alios illis negligentibus. Et hoc non ad deponendum Papam: quia iuxta superius probata talem potestatem habere non posse. Sed ad tria praedicta faciendum cum maiori sollemnitate et autoritate, videlicet primo ad monendum, et exhortandum Papam de correctione sua, denunciando ei qualiter perniciosae vitae suae exemplo universam Ecclesiam scandalizaret et conturbaret, etc.*” (39).

No es extraño, por consiguiente, que el Cardenal dedique todo un capítulo (40) a demostrar este título: “*Cardinales cur caeteris praelatis sint praeferendi*”.

5. PARANGÓN ENTRE EL CARDENALATO Y EL EPISCOPADO

Las dos dignidades, en sentir de Torquemada, suceden a los apóstoles en el doble estado de que éstos gozaban, el propiamente apostólico y el pastoral.

(36) 140, col. 1.

(37) 141, col. 1.

(38) 371, col. 1.

(39) 372, cols. 1-2.

(40) Cap. 81 del Lib. I, 141-142.

“Quartum correlarium est, quod in ordine hierarchico sicut coetui Apostolorum succedit ordo episcoporum in quantum fuerunt episcopi: ita illi succedit sacer senatus cardinalium quantum ad illum statum, quo Apostoli assistebant Petro antequam per orbem dividerentur” (41).

Tanto, pues, constituye la jerarquía eclesiástica, volvemos a repetir, el cardenalato como el episcopado; tanto sucede al apostolado aquél como éste; siendo ambos de origen divino. Pero con una importante salvedad: que el cardenalato fué antes instituído por Cristo que el episcopado.

“Apostoli prius fuerunt cardinales quam episcopi: sive quod prius exereuerunt cardinalatus officium quam pastorale. Patet hoc: quoniam Apostoli prius fuerunt in statu Apostolico per Christum instituti, quam in pastorali: quia ante Passionem omnes fuerunt Apostoli, sed post Passionem institutus est Petrus a Christo omnium pastor, cum dictum est sibi: Pascere oves meas. Et tunc status pastoralis ordinatus est in Novo Testamento, cum Apostolicus status ante fuisset” (42).

Conviene el cardenalato y el episcopado en ser ambos estados de perfección; mas, como ya hemos indicado, aquél raya en grado más alto por cuanto el bien universal de la Iglesia, a cuyo servicio es asumido, es mayor que el particular en que entiende éste; y más sublime es dar la vida por el Papa que por los fieles.

De aquí proviene toda la excelcitud de la dignidad y autoridad cardenalicias, pudiendo el gran eclesiólogo, como hemos dicho, transcribir todo un capítulo sobre su preferencia sobre los demás preladados. Pero hay que notar la distinción que hace, resolviendo la objeción séptima contraria, que ensalza el episcopado como la dignidad suprema de la Iglesia, porque condiciona todo el capítulo dicho y pone en su punto la mutua preferencia de ambas dignidades. Es esta: el episcopado es más sublime dignidad por razón del orden que el cardenalato, que a su vez es superior a aquél por razón de la eminencia de la administración. Oigámosla:

“Ad septimam respondetur, quod licet totus ordo episcoporum, qui quadruplex distinguitur a beato Isidoro in cap. Clero, dist. 21, ut puta patriarchae, primates, archiepiscopi, et episcopi maiores sint presbyteris, et diaconis cardinalibus ordinis sublimitate, quoniam ordo episcopalis sublimior est, ut ait beatus Dyony-

(41) 140, col. 2.

(42) 140, col. 1.

sus, nihilominus tamen eminentia, sive sublimitate administratio- nis, in qua Romano Pontifici assistunt in regimine universalis Ec- clesiae, et maiorum causarum decisione, maiores sunt et superio- res cardinales episcopis non cardinalibus: haec autem simul stare possunt, ut alius superior sit administratione et dignitate, qui in- ferior sit ordine, vel aequalis. Patet in beato Petro, qui licet caete- ris Apostolis par fuit ordinis potestate, eisdem tamen maior fuit administratione, et dignitate" (43).

Con esta distinción, que funda la mutua preferencia, no se destruye la supremacía absoluta del cardenalato por la eminencia de la admi- nistración, sino que se recorta en sus justos límites, dando al episcopado su correspondiente primacía en la sublimidad del orden. Porque no ol- videmos que para Torquemada ambas dignidades, con sus consiguientes preferencias, son de institución divina y ordenadas por el mismo Cristo.

II

SU OFICIO PROPIO, (ASISTENCIA A CRISTO Y, EN SU AUSEN- CIA, A PEDRO Y AL ROMANO PONTIFICE), DICE TORQUE- MADA, QUE FUE ADJUDICADO POR EL MISMO CRISTO A LOS APOSTOLES, INDEPENDIENTEMENTE DE PEDRO; EN CON- SECUENCIA, LOS CARDENALES SON SUCESORES DE ESTOS, DIRECTA E INMEDIATAMENTE, COMO MIEMBROS DEL SA- CRO COLEGIO

1. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA DIRECTA E INMEDIATA DEL CARDENALATO ES DE INSTITUCIÓN DIVINA

Que se dé verdadera sucesión apostólica en el cardenalato es algo por completo recibido por el gran Cardenal, pues escribe:

"Sane quemadmodum substracta Salvatoris nostri corporali praesentia ab Ecclesia necessario venit pro christiana religionis unitate servanda aliquis per divinam providentiam instituendus, qui eiusdem Salvatoris vices gerens, Ecclesiam regeret, atque in unitate fidei, et divinae legis obedientia fideles conservaret atque nutriret, ita post mortem Apostolorum congruum visum est tam pro bono Ecclesia regimine, quam pro eiusdem ampliori pulchri- tudinis et decoris claritate, ut Apostolicum collegium semper in

(43) 144. cols. 1-2.

Ecclesia continuaretur. Hinc est, quod cum Iudas ab Apostolico collegio praevaricatus esset, beatus Petrus vertex Apostolici collegii, caeterique Apostoli divinitus inspirati alium loco illius illico communi electione statuere curarent, ut Act. Apost. historia nos docet, I cap. Tenendum ergo est, quod cardinalium status, qui Apostolico statuit succedit, non humana, sed divina dispositione in Ecclesia perseverat Apostolicae dignitatis praerogativa insignitus" (44).

Hemos visto que es corriente en Torquemada, para probar lo concerniente al cardenalato, recurrir a la analogía con el Papado. En este texto, recién transcrito recurre a ella una vez más. Pues parangona la sucesión apostólica del cardenalato con la del Papado, aduciendo como ejemplo la elección de Matías, y concluyendo que el cardenalato sucede al estado de los apóstoles por divina disposición.

Pasa más adelante Torquemada y sienta la tesis de la verdadera sucesión apostólica directa e inmediata en el cardenalato: De los apóstoles a los cardenales, sin intermediario alguno.

"Cum ipsis (cardinales), escribe, quantum ad hunc statum (cardinalatum) statui Apostolico immediate succedant" (45).

2. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA, EN EL CARDENALATO, QUE VIENE DIRECTA E INMEDIATAMENTE DE CRISTO, PROVIENE INDEPENDIENTE, POR TANTO, DE PEDRO Y DE SUS SUCESORES, LOS ROMANOS PONTÍFICES

En la elección de Matías, que es la prueba escrituraria que Torquemada aduce, como acabamos de decir, para probar el origen divino de la sucesión apostólica en el cardenalato, fundamenta también su inmediata y directa sucesión independientemente de Pedro. No hay más que examinarla.

Por la prevaricación de Iscariotes, el sacro Colegio quedó incompleto. San Pedro llama la atención a la asamblea sobre el particular, proponiéndole completar su número con un varón de ella.

"Oportet ergo ex his viris, qui nobiscum sunt congregati in omni tempore, quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus, incipiens a baptisate Joannis usque in diem qua assumptus est a nobis, testem resurrectionis ejus nobiscum fieri unum ex istis" (46).

(44) 142, col. 22-143, col. 1.

(45) 139, col. 2.

(46) Act. I, 21-22.

Se deduce claramente de este proceder de Pedro :

1.º Que él no tiene facultad para designar un apóstol ni tampoco la asamblea, pues se proponen a la elección divina, como se ve en los versículos que siguen, a dos de ellos.

2.º Los candidatos son aquellos varones que acompañaron a los Doce, durante todo el tiempo que Jesús estuvo con ellos; o sea, si no de una manera oficial, que es lo que se intenta con la elección que va a hacer el Señor, si de algún modo habían desempeñado el oficio de asistirse (propio del cardenalato).

“Et statuerunt duos: Joseph, qui vocabatur Barsabas, qui cognominatus est Justus, et Mathiam. Et orantes dixerunt: Tu, Domine, qui corda nostis omnium, ostende quem elegeris ex his duobus unum, accipere locum ministerii hujus et apostolatus, de quo prevaricatus est Judas, ut abiret in locum suum. Et dederunt sortes eis, et cecidit sors super Mathiam; et annumeratus est cum undecim Apostolis” (47).

Según el sagrado texto, el Señor elige directa e inmediatamente el nuevo apóstol, siendo sólo una señal de esta elección las suertes dadas por la asamblea.

Es lógico, pues, que Torquemada admita una sucesión inmediata y directa en el cardenalato independientemente del Romano Pontífice.

Porque además escribe que fué Cristo quien inmediatamente, sin mediación alguna que dijera relación a San Pedro, eligió a los Doce para su oficio propio (su asistencia); lo cual no podemos afirmar, como adelante veremos, respecto del oficio extensivo del cardenalato, el pastoral, que es el propio del episcopado. Sentado el origen divino de la dignidad cardenalicia se deduce su inmediata sucesión apostólica, independiente de Pedro y de sus sucesores. He aquí sus palabras:

“(Mathias) electus fuit immediate a Christo, non autem a beato Petro. Unde super illud Act. I: Ostende quem elegeris, dicit beatus Dionysius in li. de Ecclesiastica Hierarchia, quod Petrus recepit Mathiam ad numerum Apostolorum divina electione ostensum” (48).

Torquemada prueba larga y brillantemente que la potestad papal no puede ser conferida por hombre alguno, sino que sólo la confiere inmediatamente Cristo y que, por tanto, la simple aceptación de la elección, que no es más que una señal de la verdadera inmediata designa-

(47) Vrs. 23-26.

(48) 272, col. 2. Aunque la recoge en una objeción, hace suya esta doctrina.

ción de Cristo, se es Papa, dándose así también inmediata sucesión apostólica en el Papado independientemente (cosa bien clara) del Romano Pontífice. De la misma manera, con el nombramiento del Papa, que es sólo indicio de la verdadera elección de Cristo, se es cardenal; dándose así inmediata sucesión apostólica como miembros del sacro Colegio. De hecho es universalmente admitido que basta la designación hecha por el Pontífice, al modo torquemadiano, sin que se precise la colación del birrete, del capelo o del anillo ni tampoco la asignación de un título, para la creación de la dignidad cardenalicia, como en la pontificia la aceptación de la elección y no la coronación o consagración.

III

SI LOS APOSTOLES, SEGUN TORQUEMADA, FUERON INVES-
TIDOS ANTES DE LA DIGNIDAD CARDENALICIA (EN SU OFI-
CIO PROPIO) QUE DE LA EPISCOPAL (OFICIO EXTENSIVO);
POR CONSIGUIENTE, LA ADNUMERACION AL SACRO COLE-
GIO ES "CONDITIO SINE QUA NON", NO CAUSA DE LA DIGNI-
DAD CARDENALICIA, DANDOSE ASI VERDADERA SUCESION
APOSTOLICA ENTERAMENTE INDEPENDIENTE DEL SUCE-
SOR DE SAN PEDRO

Con lo expuesto estamos afirmando que la adnumeración al sacro Colegio es "conditio sine qua non", no causa de la dignidad cardenalicia, la cual es la directa elección de Cristo manifestada en la creación hecha por el Pontífice.

Y es el mismo Cardenal quien nos compele a hacer esta afirmación, al plantearse y resolver la siguiente objeción:

"Collegium dominorum cardinalium videtur dare electo papatum, eligendo ipsum ad talem statum: ergo auctoritatem papalem; et per consequens, non habet immediate a Deo. Consequentia videtur nota: Quia quid quid est causa causae est causa causati: sed domini cardinales eligentes talem vel talem sunt causa quod sit Papa, ergo causa potestatis et dignitatis illius" (49).

Y responde:

"Cum dicunt, quod cardinales dant electo papatum: dicimus, quod loquendo de papatu quoad id quod est formale in eo, ante-

(49) 232, col. 2-233, col. 1.

cedens est falsum, quoniam papatus a solo Deo est, sicut probatum est: ita negandum est antecedens. Si vero loquimur de materiali papatus, quod est determinatio personae: respondetur, quod antecedens potest concedi, et negatur tunc consequentia. Domini enim cardinales eligendo bene determinant personam, non tamen dant ipsi dignitatem, sive potestatem papalem. Aliud enim est conferre potestatem determinatae personae: et aliud est determinare personam, quae ex collatione iam facta assequatur talem potestatem" (50).

La objeción sirve a nuestro propósito por fundarse también el cardenalato, como el Papado, en la inmediata intervención de Dios: el Pontífice con la creación de lo material en la dignidad cardenalicia: la designación de la persona; lo formal, la colación de la dignidad, lo da Dios.

Pero hay una diferencia notable respecto a la inmovilidad de ambas dignidades, sorprendida en la práctica pontificia.

Porque mientras la papal no se puede perder por deposición, la cardenalicia se pierde según beneplácito del Romano Pontífice.

La respuesta a esta objeción notable, que parece destruir la inmediata colación de la dignidad cardenalicia por Cristo, asignándola, en cambio, al Pontífice; nos la ofrece la doctrina torquemadiana de la donación de Cristo a Pedro y a sus sucesores de toda la plenitud de jurisdicción, conferida por Cristo a los demás apóstoles mediante Pedro. O sea, que aunque Torquemada afirme insistentemente que la colación del apostolado y, por tanto, del cardenalato, la hace Cristo inmediatamente, la donación de la potestad de jurisdicción la confirió y la confiere a los cardenales mediante Pedro y sus sucesores.

"Dicimus enim quod potestas data Petro, sit data aliis Apostolis: nihilominus tamen differenter. Sicut exemplariter possumus dicere, quod Deus dedit lumen soli et stellis, sed differenter: quia soli immediate et in plenitudine: aliis vero mediante Petro vicario suo generali et gubernatore totius orbis christiani, et in quantitate sive mensura per Petrum limitanda secundum partem sollicitudinis ad quam essent evocandi" (51).

Ahora bien; como el oficio propio del cardenalato, la asistencia al Romano Pontífice, no se ejerce bajo el signo de la simple asesoría, de suerte que el cardenal venga a ser un mero consejero, sino en cuanto que aquél está vinculado al oficio pastoral:

(50) 236, col. 2-237, col. 1.

(51) 272, col. 1.

“Domini cardinales, como nos ha dicho, curam regiminis et gubernationis sollicitudinem prae caeteris Ecclesiae praelatis habeant ampliorem: eum enim sint vocati in adiutorium summi pontificatus, ad totius Ecclesiae curam omniumque ecclesiarum sollicitudinem assumpti dicuntur” (52).

Esto es, su labor en las Congregaciones Romanas, Consistorios, etc., se realiza precisamente bajo la potestad de jurisdicción pontificia; de aquí que dicha labor u oficio extensivo esté sometido a la limitación y total supresión del Papa, cesándose así en la dignidad cardenalicia. En una palabra: Torquemada afirma una sucesión apostólica inmediata e independiente del Pontífice en el cardenalato respecto de su oficio propio, que, por estar necesariamente vinculado al oficio extensivo de jurisdicción o pastoral, hace que por éste sea mediata y dependiente del Papa.

CONCLUSION

COMO POR SU OFICIO EXTENSIVO, ANEJO A SU DIGNIDAD, ADJUDICADO POR CRISTO DEPENDIENTEMENTE DE PEDRO, SEGÚN TORQUEMADA; TANTO EN EL CARDENALATO COMO EN EL EPISCOPADO (ES SU OFICIO PROPIO) NO PUEDE DARSE VERDADERA SUCESIÓN APOSTÓLICA ENTERAMENTE INDEPENDIENTE DEL SUCESOR DE SAN PEDRO

1. *Por su oficio extensivo (el pastoral) los cardenales, junto con obispos, a quienes les es propio, son sucesores de los apóstoles en cuanto personalmente investidos o consagrados con este oficio, no directamente como miembros del Colegio*

Hemos probado largamente con doctrina torquemadiana que los cardenales por razón de su oficio propio (asistencia al Romano Pontífice) son sucesores directa e inmediatamente de los apóstoles como miembros del Colegio.

También nos acaba de dar la respuesta al problema que hemos enunciado, al decirnos que por su oficio extensivo (el pastoral), estrechamente ligado con el propio, la dignidad cardenalicia es sucesora en cuanto que sus miembros están investidos de este oficio; por tanto, dependientemente de Pedro y de sus sucesores. Sin embargo, vamos a inmorar en su solución para estudiarlo en el episcopado.

Si el cardenalato por el desempeño de la jurisdicción pontificia depende en su sucesión apostólica del Papa, con mucho mayor motivo el

(52) 141, col. 2.

episcopado le es tributario en cuanto a su consagración o investidura del oficio, que de extensivo en aquél se convierte en propio en éste.

Efectivamente. Recordemos que el Cardenal nos ha hablado de una doble sucesión en un doble estado apostólico: el apostólico tal (sucesión del cardenalato) y el pastoral (sucesión del episcopado):

“Quartum correlarium est, quod in ordine hierarchieo sicut coetui Apostolorum succedit ordo episcoporum in quantum fuerunt episcopi: ita illi succedit sacer senatus cardinalium quantum ad illum statum, quo Apostoli assistebant Petro, etc.” (53).

Esta sucesión de origen divino, admitida ya por Torquemada, la hizo Cristo, no directa e inmediatamente sino mediante Pedro.

“Solus Petrus inter Apostolos immediate a Christo factus et ordinatus fuerit episcopus... Cumque, ut iam ostensum est parum ante, Petrus non sit factus episcopus ante Christi resurrectionem, sed post, et in ultimo suo recessu ab Apostolis quando Petro inquit: Simon Joannis, diligis me? Pasee oves meas. Post quae verba, cum nulla alia legantur, per quae alii Apostoli a Christo immediate intelligantur episcopi, necessario videtur dicendum, quod solus Petrus inter Apostolos a Christo immediate episcopus sit ordinatus: alii vero Apostoli a Petro mediate, vel immediate solo vel cum alio vel cum aliis sint episcopi facti vel ordinati” (54).

Y vuelve una vez más a afirmar que así como el orden sacerdotal empezó en Cristo ordenando inmediatamente sacerdotes a los apóstoles independientemente de Pedro, así empezó el episcopal en Pedro y mediante Pedro:

“Christus per se immediate fecit Petrum episcopum, a quo postea in omnes pontificatus derivatus est, et per se fecit alios Apostolos sacerdotes” (55).

“Licet concedatur, quod Christus omnes Apostolos fecerit episcopos, non tamen eodem modo, sed differenter, scilicet Petrum per se et immediate, alios vero per Petrum” (56).

Repite hasta la saciedad que Pedro fué el ordenador (“ordinator”) y consagrador (“consecrator”) de todos los apóstoles (57). Por lo cual y junto con la afirmación:

(53) 140, col. 2.

(54) 219, col. 1.

(55) 219, col. 1 y 221, col. 2.

(56) 223-224. Véase corroborada esta doctrina con todo el Cap. XXXIII, Lib. II. ib.

(57) 220, col. 1.

“Soli Petro a Christo commissa est cura pastoralis, ergo solum ipsum pontificem Ecclesiae sive pastorem constituit... ergo soli Petro est hoc dictum (Pasee oves meas): quod non esset, si auctoritatem pastorem assequi fuissent alii Apostoli immediate a Christo” (58);

hay que concluir que, según el Cardenal, los obispos, y también los cardenales son sucesores de los apóstoles en cuanto personalmente consagrados o investidos del oficio pastoral y que, en consecuencia,

2. *En el cardenalato (por su oficio extensivo) como en el episcopado (por su oficio propio) no puede darse verdadera sucesión apostólica independiente del sucesor de San Pedro*

Toda la doctrina torquemadiana sobre el particular está consagrada por opinión del Papa San Inocencio I, quien en una carta a los obispos de Africa escribe, hablándoles del primado y de la infalibilidad del Romano Pontífice: “A quo (Apostolo Petro) ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit” (59).

Vamos a escoger sólo algún texto de los muchos que trae el Cardenal (60) para probar que toda potestad de jurisdicción, esencia del oficio pastoral, tiene su origen en la primacial de Pedro, conferida a él inmediatamente por Cristo y de él derivada a los demás preladados.

“Primam potestatem in unoquoque potestativo quae necessario praesupponitur ab aliis potestatibus inferioribus illius ordinis necesse est dependere immediate ab auctoritate illius ordinis: patet de se. Sed potestas papalis est prima in ordine ecclesiastico inter omnes potestates illius, dicente beato Anacleto in eap. In novo, di. 21: Petrus a Christo ligandi et solvendi primus accepit potestatem: quae potestas se habet ad reliquas sicut mater, radix et origo... Ergo sequitur, quod potestas Papae immediate sit a Deo, qui autor, et fundator est ordinis ecclesiastici” (61).

“Apostoli, alii a Petro, non susceperunt potestatem jurisdictionis immediate a Christo, sed mediante Petro: ergo sequitur quod etiam nunc praelati, qui sunt in Ecclesia, iurisdictionis potestatem suscipiant immediate a Papa, et non a Christo” (62).

(58) 219, col. 2.

(59) Epis. “In requirendis”, 27-I-417. DEZINGER, ed. 24-25, 100.

(60) Léanse los Caps. 54-64, Lib. II, 256-284.

(61) 231, col. 1.

(62) 257, col. 1.

Y añade notablemente: La potestad de jurisdicción derivada de Pedro a los apóstoles y de sus sucesores los Papas, a los demás prelados viene limitada por él y por ellos, según su beneplácito.

“Potestas quae data est uni una fontali plenitudine, non est in aliis nisi derivata et limitata, etiam pro illius voluntate et ordinatione: sed potestas iurisdictionis ecclesiasticae tota in sua fontali plenitudine data est Petro soli, et in eo suis successoribus: quoniam cura totius Ecclesiae sibi commissa est, domino dicente: *Pasce oves meas*” (63).

Toca luego Torquemada el capítulo de los inconvenientes que seguirían de no provenir toda la potestad de jurisdicción mediante el Papa, de los que entresacamos estos:

“Si potestas iurisdictionis inferiorum quorumcumque praelatorum esset immediate a Christo sicut est potestas ordinis, tunc Papa non posset solo Verbo conferre vel auferre potestatem iurisdictionis ab aliquo alio inferiori praelato per quaecumque depositionem, aut degradationem: quia non potest tollere quod non dedit” (64).

“Si potestas iurisdictionis inferiorum praelatorum est immediate a Christo, et nullo modo collative a Papa, falsum diceret Papa, cum de ecclesiis providens, ait: *Providemus ecclesiae tali de tali persona, et praeficimus eum in patrem, et pastorem, ac episcopum eiusdem ecclesiae, committentes ei administrationem in temporalibus et spiritualibus, in nomine Patris, etc.* Sed quod erret Apostolica Sedes in his, est inconvenientissimum dicere: ergo et illud ex quo sequitur” (65).

“Si potestas inferiorum praelatorum esset immediate a Christo sicut potestas Papae, sequeretur, quod inferiores praelati electi non indigerent ab homine confirmari... sed est inconvenientissimum, cum hoc sit ecclesiasticum ordinem perturbare, etc.” (66).

De entre los múltiples argumentos contra la presente tesis, que el Cardenal reproduce en su gran obra, nos fijamos en este que objeta el gran inconveniente que se sigue, cual es la cesación o desaparición total

(63) 261, col. 1.

(64) 262, col. 2.

(65) Ib.

(66) 263, col. 1.

de la potestad en la Iglesia, en Sede vacante si ésta dimana como de fuente de la pontificia (67). El Cardenal da la cabal respuesta siguiente:

“Respondetur dicendo, quod non sequitur...: quia cessante causa in fieri tantum, non oportet quod cesset effectus iam factus, sed solum cessante causa in esse. Non dicitur autem Papa ratione personae quae corruptibilis est, quod sit causa in esse potestatis Ecclesiae: quia tunc bene sequeretur quod adversarii dicunt: sed isto modo, scilicet sicut causa in esse sedis papalis quae non moritur... quae fundata est a Deo, non potest destrui, et est causa omnium istorum in esse: persona autem non est causa nisi in fieri, quando ipse facit aliquem episcopum vel curatum” ...propter quod oportet omnem aliam potestatem Ecclesiae institutam esse a sede immortali, scilicet Romana” (68).

Tratando del modo cómo Pedro recibió y sus sucesores reciben la plenitud de la potestad inmediatamente de Cristo, y cómo aquél la transmitió a los demás apóstoles y los Pontífices la transmiten a los demás prelados, escribe magistralmente:

“Secundo notandum est id quod dicitur, quod beatus Petrus Apostolus pro omnibus suscepit claves Ecclesiae... non est intelligendum ipsum pro omnibus accepisse ad modum quod unus procurator nomine aliquorum aliquod donum, sicut castrum, aut principatum accipit a principe: sed intelligendum est ad modum, quo dicimus solem recepisse lumen a Deo prae omnibus stellis, et pro omnibus. Prae omnibus, quoniam in maiori plenitudine quam caeterae stellae. Pro omnibus, quoniam in eo ordine et ab ipso sicut a fonte in caeteras stellas lumen descendat... Ita est de Petro, qui non tantum autoritate prae omnibus aliis donatus est: sed etiam caput et princeps, aliis influens in toto corpore Ecclesiae, constitutus est...” (69).

La transmisión inmediata de la plenitud de jurisdicción por Cristo a Pedro y de éste a los demás apóstoles, a sus sucesores y demás prelados, es exigida:

- 1.º Por ser Pedro cabeza del apostolado (70).
- 2.º Para manifestación de la unidad de la Iglesia (71).
- 3.º Significa la capitalidad del Pontífice difundiendo los dones divididos por todo el cuerpo de la Iglesia (72); y

(67) 268, col. 1.

(68) 283, col. 1 - col. 2.

(69) 258, col. 1 - col. 2.

(70) 257, col. 1.

(71) Ib. - col. 2.

(72) Ib.

4.º Significa el principado de Pedro sobre los apóstoles (73).

Torquemada recoge, pues, y amplía exhaustivamente la teoría de Santo Tomás sobre la derivación inmediata de la potestad del Papa, de Cristo, y mediante él a los demás prelados (74).

Si la potestad de jurisdicción, razón de ser del oficio pastoral, se recibe, tanto en el cardenalato como en el episcopado, al través de la plena del Papa y modificada y limitada por ella es lógico.

Corolario que no se da en ambas dignidades, por su oficio extensivo o propio, sucesión apostólica independiente del Romano Pontífice, sino por el contrario completamente dependiente y subordinada, según la doctrina de Torquemada.

(73) *Ib.*: 258, col. 1.

(74) El mismo la recoge en *Tractatus compendiossimus Septuaginta trium questionum super potestate et autoritate Papali ex Sententiis Sancti Thomae*, adicionado al *de Ecclesia*, 621, col. 2.

MANUEL FERNANDEZ JIMENEZ, PBRO.

Catedrático en el Seminario Conciliar de Tarazona

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA DISTINCIÓN
DE POTESTADES DE LOS APOSTÓLES EN ORDINARIAS Y
EXTRAORDINARIAS Y DE POR QUÉ LOS OBISPOS SUCEDEN
EN UNAS Y NO EN OTRAS

SUMARIO

Introducción: planteamiento del problema y división en partes.

I. Fundamentos teológicos de las potestades ordinarias.

La potestad primacial de Pedro potestad ordinaria (Mt. 16, 7-19).

La potestad episcopal de los apóstoles potestad ordinaria (Mt. 28, 18).

II. Fundamentos teológicos de las potestades extraordinarias.

Jurisdicción universal.

Conocimiento pleno de la revelación.

Infalibilidad personal.

Santidad y confirmación en gracia.

Conclusiones.

INTRODUCCION

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y DIVISIÓN EN PARTES

LA tesis de la jerarquía ocupa el centro de la *Eclesiología católica*. No es, pues, extraño que sea tan impugnada por los que no participan de nuestras creencias.

El docto profesor Antonio María Javierre nos ha facilitado, en un estudio de conjunto, la clasificación histórica de la doctrina protestante sobre esta cuestión (1).

A pesar de la diversidad de matices con que proponen los protestantes sus teorías, se advierte en ellos un denominador común: la negación "por principio" de la tesis católica.

En un primer estadio suprimían la realidad jerárquica de raíz. Ni siquiera en el primer eslabón de la cadena, es decir, en los apóstoles, admiten potestad jerárquica. La exégesis de Lutero a Mt. 16, 17-19, según la cual el fundamento sobre el que Cristo promete edificar su Iglesia no es la persona sino la fe de Pedro, la tesis de Harnack de que Cristo ha predicado un reino puramente interno y espiritual, la de los escatologistas que presentan a Cristo con la única misión de preparar a los hombres a la próxima venida del reino, la concepción de Renán de una Iglesia anárquica en sus comienzos o en terminología de Reville democrática, el punto de vista de Sohm que concibe como lo esencial de la Iglesia lo carismático, estas y otras teorías que podríamos enumerar, están todas concebidas con un mismo intento: el de estirpar de raíz de la Iglesia de Cristo el elemento jerarquía.

(1) ANTONIO MARÍA JAVIERRE, *Sucesión apostólica*, "Salesianum" 16 (1954) páginas 77-108.

Hoy las corrientes van por otra parte. Destruídas unas por otras las posiciones protestantes, ellos mismos pretenden superarlas. "Allá queda arrumbado como curiosidad histórica el esquema de una Iglesia invisible; de una reunión provisional en la agonía del mundo; de una anarquía radical a título del Espíritu" (2).

Al retrato de un apóstol desprovisto de autoridad y sin más función que la de seguir el instinto del Espíritu, se le sustituye ahora por la figura vigorosa de un personaje provisto de un cargo bien definido y que tiene por misión ser el jefe y fundamento de la Iglesia.

O. Cullmann en su ya célebre obra *Saint Pierre*, concede la posición jerárquica que los documentos atribuyen a los apóstoles. Concede también, a su modo, la primacía de Pedro sobre ellos. Pero niega que unos y otros hayan de tener por derecho divino sucesores. Ni en la Escritura, ni en la Tradición consta tal sucesión. El Dr. Cullmann se lamenta de que la Teología católica haya admitido precipitadamente como eje de su sistema un principio cuya fundamentación teológica está por hacer (3).

O. Cullmann ve la imposibilidad de la "sucesión apostólica" en el carácter intransmisible del apostolado. "En el momento, afirma, en que Jesús promete a Pedro que será roca-fundamento de la Iglesia, hay que tener presente que habla a uno de los doce. Ahora bien, según el testimonio de todo el Nuevo Testamento, la carga de apóstol y en particular la de los doce, es única, intransferible" (4). Los apóstoles, pues, no pueden tener sucesores: no ya porque ellos no hayan recibido un "cargo", una "función" que desempeñar, sino porque esa "función", ese "cargo" es por naturaleza *intransferible* (5). Pedro en concreto re-

(2) ANTONIO MARÍA JAVIERRE, o. c., p. 36.

(3) "En règle général, les interprètes catholiques modernes se contentent de faire de celle-ci une minutieuse exégèse de détail. Mais chese curieuse, on trouve très peu de chose chez eux sur le point qu'on aimerait justement les entendre discuter: Jésus a-t-il voulu que ces paroles fussent applicables à des évêques en leur qualité de successeurs de Pierre? Si oui, comment? La promesse faite par Jésus contient-elle même l'idée d'une succession? Si oui, de quelle manière?... Pour les commentaires catholiques, la présence de l'idée de succession est le plus souvent si peu douteuse qu'on la sous-entend plutôt qu'on ne la démontre. Or il faudrait la prouver, car elle n'est nullement évidente. A lire la parole sans idées préconçues, nul ne s'aviserait de penser que Jésus s'y adresse - prophétiquement, pourrait-on dire-à de successeurs de Pierre. Sur ce point, les exégètes catholiques nous doivent vraiment des explications plus complètes que celles que renferment d'habitude leurs commentaires." O. CULLMANN, *Saint Pierre Disciple - Apôtre - Martyr* (1952) p. 153.

(4) "Au moment où Jésus promet à Pierre qu'il sera le roc de l'Eglise à venir, c'est à l'un des douze qu'il parle. Or au témoignage de tout le Nouveau Testament, la charge d'Apôtre, et en particulier celle des douze, est unique, intransmissible." O. CULLMANN, o. c. p. 193.

(5) O. CULLMANN, o. c. p. 193, 194, 196, 205.

cibió de Cristo la función de ser la roca-fundamento de la Iglesia, pero esa función la ejerció Pedro *de una vez para siempre* (6).

Antes de pasar adelante permítaseme transcribir unas palabras de Suárez. Después de haber expuesto la doctrina católica acerca del primado de jurisdicción del Romano Pontífice, afirma el Doctor Eximio: "Pero podrán objetar los herejes que los apóstoles recibieron su misión y dignidad apostólica solamente para sus personas y que por consiguiente después de su muerte no pudieron tener sucesores en aquella dignidad. Por tanto, tampoco Pedro tuvo sucesor en su apostolado, pues aunque entre los apóstoles fuese el primero y hubiera recibido sobre ellos un cierto principado y potestad para mantenimiento del orden y de la concordia, sin embargo ningún motivo de sucesión hay en él mayor que en los demás" (7).

El objetante que Suárez tiene delante admite, como vemos, la realidad del apostolado; concede que han recibido de Cristo una dignidad y una misión que desempeñar; admite así mismo que entre los apóstoles, Pedro ocupó el primer puesto y recibió de Cristo un cierto principado, pero se opone a que Pedro pueda tener en dicho principado sucesores. ¿Por qué? —Porque el apostolado fué *privilegio personal* de los apóstoles.

Una pregunta: ¿No es verdad que Suárez, a varios siglos de distancia, habla cual si tuviera delante el *Saint Pierre* de Cullmann?

"A todo esto se responde, prosigue Suárez en el lugar citado, que lo contrario puede probarse con el mismo argumento: pues en los apóstoles es preciso considerar dos cosas concedidas a ellos por Cristo: la potestad de orden y la dignidad apostólica... La segunda, es decir la dignidad apostólica, incluía ciertamente muchos privilegios, por ejemplo, la potestad delegada inmediatamente por Cristo para predicar el Evangelio por el mundo entero, según aquello: como el Padre me envió así os envío yo a vosotros. De la misma manera muchas gracias y prerrogativas acomodadas a tal cargo, como fueron la abundancia de Espíritu unida a la confirmación en gracia y en la fe, cierta plenitud de ciencia, gracias a la cual en las cosas de fe no podían engañarse ni engañar al enseñar o al escribir; del mismo modo, aparte del don de

(6) O. CULLMANN, o. c. p. 188, 189.

(7) "Sed objicere possunt haeretici, quia alii apostoli pro suis tantum personis legationem seu dignitatem apostolicam acceperunt; ideoque post mortem non habuerunt in illa dignitate successores: ergo nec Petrus in suo apostolatu successorem habuit, quia licet inter apostolos fuerit primus, et inter eos principatum aliquem vel potestatem acceperit, propter servandum ordinem et concordiam, nihilominus nulla major ratio successionis in eo quam in aliis reperitur." SUÁREZ, *De Primatu Summi Pontificis*, l. 3, c. 12, n. 9.

lenguas que tenían para enseñar, poseyeron también discreción de espíritu para escribir canónicamente. En esta dignidad, es cierto que los apóstoles no tuvieron sucesores; pues ella era extraordinaria, y requerida solamente para los comienzos de sembrar el Evangelio y plantación de la Iglesia, y no, para el régimen ordinario de la misma" (8).

Quede, pues, claro desde el principio que ya la Teología tradicional ha concedido siempre a los apóstoles un rango aparte. El hecho de haber sido elegidos y educados personalmente por Cristo, el de ser los testigos oculares de la resurrección, la función de ser los promulgadores de la revelación plena y definitiva, en una palabra, el oficio de ser los plantadores y fundadores de la Iglesia, son hechos *por naturaleza únicos* en la historia. "El apostolado, ha escrito gráficamente Cerfaux, no podrá nunca volver a comenzar, es evidente, pues de toda la cadena, un sólo anillo está próximo a la clavija que asegura la solidez, Cristo" (9).

Siendo este carácter privilegiado de los apóstoles lo *específico*, por así decir, del apostolado, es cierto se podría plantear la cuestión de si los obispos deberían llamarse sin más sucesores de los apóstoles, cuestión que afectaría solamente a una mayor matización de terminología.

Lo substantivo en la concepción católica está en distinguir en el "munus apostolicum" un doble aspecto: uno de carácter *extraordinario* que elevaba a los apóstoles a un rango aparte y que reconocemos *intransferible*; otro de carácter *ordinario* que representa una función permanente por derecho divino en la Iglesia, función que los apóstoles desempeñaron como primeros anillos de una cadena continua.

(8) "Respondetur, contrarium posse eodem argumento probari, nam in apostolis duo considerari possunt a Christo Domino illis collata, scilicet, potestas ordinis et dignitas apostolica. Prior nihil aliud in eis fuit praeter ordinationem, seu consecrationem episcopalem, quae ad fundamenta Ecclesiae pertinet, et ideo cum illis extincta non est, sed in illa habent episcopos successores... Posterior vero, id est, apostolica dignitas, multa includebat privilegia, nimirum, potestatem immediate a Christo delegatam ad praedicandum per universum orbem cum auctoritate et speciali potestate ab ipso Christo concessa, juxta illud: sicut missit me Pater et ego mitto vos. Item multas gratias et praeerogativas tali munere accommodatas, ut fuerunt abundantia spiritus cum confirmatione in gratia et in fide, cum quadam scientiae plenitudine, ita ut in rebus fidei nec falli nec fallere possent, vel docendo vel scribendo; itemque ut praeter donum linguarum, quod ad docendum habebant, haberent etiam discretionem spiritus ad canonicè scribendum. In hac ergo dignitate, verum est apostolos non habuisse successores; erat enim extraordinaria, et solum pro initio disseminandi Evangelium et plantandi Ecclesiam requisita, non vero ad ordinarium regimen ejus necessaria." SUÁREZ, l. c.

(9) L'apostolat ne pourra donc se recommencer, c'est évident, car de tous les mailles, une seule s'attache à la cheville qui assure la solidité, le Christ." CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*, "Rech. Sc. Relig." (1953) p. 200.

“Sin duda, reconoce Cullmann, obispos y ancianos ocupan más tarde el lugar de los apóstoles, lo que hace legítimo su designación como “sucesores”, si bien esta expresión se presta al equívoco. Pero no lo olvidemos, ellos se sitúan en un plano completamente diferente y en ningún caso pueden ser considerados sucesores “como continuadores de misión apostólica”. Son sucesores en *sentido cronológico* y no por naturaleza” (10).

En este razonamiento Cullmann refleja un dilema que no tiene fuerza lógica por existir un término medio para él imprevisto: los obispos son sucesores de los apóstoles “por naturaleza” y continuadores “de la función apostólica”, pero no de *toda*.

La noción de sucesión no implica sucesión en todo. “El hijo del rey, afirma Javierre, hereda de su padre su poder y no la paternidad, sus bienes y no la inteligencia”. “Si por sucesión hubiera de entenderse sucesión en todo, preciso sería borrar del diccionario el término sucesión” (11).

En este sentido suscribimos las palabras del sabio protestante Molland, únicamente para estirpar el equívoco: “El apostolado no era hereditario, y en el sentido más estricto, los apóstoles no han tenido sucesores. Pero en un otro sentido, su oficio y su poder y su autoridad eran transmisibles, y ellos han tenido sucesores” (12).

La cosa se reduce ya a garantizar teológicamente esta distinción, a probar que los apóstoles recibieron de Cristo dos clases de poderes: unos para bien de la Iglesia de todos los tiempos *transferibles* a los sucesores; otros concedidos en vista de la plantación de la Iglesia y por tanto *intransferibles*.

Esto nos da pie para distribuir nuestro estudio en dos partes:

1.^a Fundamentos teológicos de las potestades de los apóstoles *ordinarias*;

2.^a Fundamentos de las potestades *extraordinarias*.

El término potestad se toma en esta cuestión en un sentido muy amplio e indeterminado y abarca cuantos dones y prerrogativas recibieron

(10) “Sans doute évêques et anciens prennent-ils plus tard la place des apôtres, ce qui rend légitime leur désignation comme “successeurs”, bien que cette expression prête a des malentendus. Mais, ne l'oublions pas, ils se situent sur un plan tout à fait différent et ne peuvent en aucun cas être considérés comme de successeurs au sens de “continueurs de fonction apostolique”. Ils sont successeurs au sens chronologique, et non par nature.” CULLMANN, o. c. p. 197.

(11) ANTONIO MARÍA JAVIERRE, o. c. p. 103.

(12) “L'apostolat n'était pas héréditaire, et dans un sens le plus strict, les apôtres n'ont point eu de successeurs. Mais dans un autre sens, leur tâche et leur pouvoir et leur autorité étaient transmissibles, et ils ont eu des successeurs.” MOLLAND, *Le développement de l'idée de succession apostolique* “Revue d'histoire et de philosophie religieuse” 34 (1954) p. 12.

los apóstoles de Cristo. La división de potestades en ordinarias y extraordinarias no encaja con los moldes canónicos de las divisiones actuales. Entendemos, pues, por potestad ordinaria la concedida a los apóstoles para bien de la Iglesia de todos los tiempos y que ha de ser transmitida a los sucesores; en cambio potestad extraordinaria será la concedida a los apóstoles en vistas a la plantación de la Iglesia y por tanto intransferible.

I

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LAS POTESTADES ORDINARIAS

Dada la amplitud vastísima de nuestro tema, cuyo completo desarrollo abarcaría todo el tratado de Eclesiología, tendremos que orientar nuestro estudio hacia lo más esencial. Dos son las potestades que interesa probar ser de carácter ordinario: la potestad *primacial* concedida a Pedro y la *episcopal* concedida a los doce.

Puesto que el P. Joaquín Salaverri en la ponencia anterior ha pretendido proponer un argumento de conjunto en favor de la sucesión, mi labor quedará reducida a analizar dos textos clásicos de escritura: Mateo, 16, 17-19 y 28, 18-20. Aun en dicho análisis nuestro estudio ha de verse forzosamente recortado por muchas limitaciones.

LA POTESTAD PRIMACIAL DE PEDRO POTESTAD ORDINARIA (Mt. 16, 17-19)

No pretendemos hacer un estudio completo de este texto fundamental de San Mateo. Son muchos los problemas que en él se encierran para poder resolverlos todos en este trabajo. Por lo demás, este texto es uno de los más estudiados por los exégetas católicos y no será difícil encontrar en ellos soluciones a cuantos errores han ido apareciendo en esta materia.

Recientemente Cullmann ha planteado problemática nueva sobre la exégesis de este texto. Dedicó a ella 48 páginas de su obra (13). Nos limitaremos, pues, a enjuiciar las posiciones de este autor.

Descartada por Cullmann la teoría de la interpolación por falta de probabilidad, comienza planteando una cuestión que por su novedad

(13) O. CULLMANN, o. c., p. 143-191.

puede coger a algunos de sorpresa. Se podría proponer de esta manera: las palabras de Mt. 16, 17-19 ¿fueron pronunciadas por Cristo en el marco de Cesarea de Filipo en que Mateo las encuadra o el incluirlas ahí se debe a un procedimiento redaccional de Mateo?

Sobre esta materia acabamos de mandar a la imprenta un articulo donde el lector podrá informarse más al detalle, si le interesa este punto (14). Entresacaremos de él algunas sugerencias.

El relato de Cesarea de Filipo nos lo entregan los tres sinópticos: Mt. 16, 13-22; Mc. 8, 27-33; Lc. 9, 18-22. Los tres convienen en estos rasgos esenciales: Pregunta del Maestro, respuesta de Pedro, anuncio de la pasión, resistencia por parte de Pedro, reprensión de Jesús.

En este cuadro descrito por los tres, es sumamente extraño que sólo Mateo introduzca el logion en que se promete el primado. ¿Cómo pudieron Marcos y Lucas describirnos los contornos del cuadro y silenciar unas palabras que por lo excepcionalmente importantes deberían ocupar el centro del mismo?

Este detalle, unido al conocido método de compilación que usa San Mateo, da derecho a sospechar: ¿no habrá sido Mateo quien, por un procedimiento redaccional característico en él, ha insertado en el marco de Cesarea de Filipo unas palabras dichas por Cristo en otro contexto?

Cierto que de ser así, la inserción ha sido hecha con la habilidad característica de Mateo. La correspondencia entre el "tu es Christus" y el "tu es Petrus", que prueba a los ojos de muchos la genuinidad de todo el pasaje, sería un efecto buscado de su talento literario y precisamente porque el logion comenzaba así, es por lo que Mateo lo ha insertado en este lugar.

Pero a pesar de todo el cuidado de Mateo por tejer bien las fisuras ¿no traicionan estas al autor en la inserción del fragmento?

Un fino análisis comparativo de detalles lleva a Cullmann a la conclusión de que es la narración de Marcos la que presenta un colorido más primitivo. La frescura de la narración y el poder evocador del relato de Marcos; la sustitución en Mateo de "hijo del hombre" en vez de la expresión más sencilla de Marcos: "¿Quién dicen los hombres que soy yo?"; el que Mateo haya transmitido sin complemento ἀπεκάλυψέν, y otros detalles, dan a entender, que también en este caso es Marcos quien ofrece un sello más puro y primitivo.

Pues bien, quien atentamente considere el relato de Marcos, observará que su punto culminante está en el anuncio que Cristo hace de sus sufrimientos y en la reprensión que por su incomprensión inflige

(14) MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *¿Fué en Cesarea de Filipo donde Jesús prometió a Pedro el Primado?* "Cultura Bíblica" (Marzo-Abril, 1957).

a Pedro, más bien que en la confesión de este. Preguntado por el Maestro, Pedro responde por vez primera que Jesús es el Mesías. Pero Jesús ve en esta confesión de Pedro un engaño acerca del verdadero carácter de su mesianidad. Por eso, en vez de alabarlo sin reservas, ordena más bien el silencio y se apresura a calificar el papel redentor de su misión anunciando los sufrimientos que le esperan.

Pedro sufre una decepción en sus planes. Las palabras de Cristo le acarrearán un tal contratiempo que se atreve a reprender a su Maestro. "En ninguna parte hemos oído que un discípulo se atreva a tanto. Se ve, pues, hasta qué punto Pedro había quedado decepcionado" (15).

Cristo ve en la postura de Pedro un paralelismo con la concepción de Satanás: "retírate Satanás, porque no gustas las cosas de Dios, sino las de los hombres" (16).

Si teniendo presente el sentido del relato de Marcos venimos al de Mateo, nos encontramos con que este sustituye la reserva dolorosa de Jesús por un elogio incondicional a Pedro, después del cual la incompreensión de este último y la recriminación que trae hacia sí, son del todo desconcertantes.

De todo esto saca Cullmann en conclusión que ha sido Mateo quien, según su proceder habitual del que tenemos otros ejemplos, ha insertado en el relato de Marcos un fragmento tomado de otra parte.

Por hallarse el punto de que tratamos al margen de cualquier concepción teológica, son relativamente pocos los autores que se han detenido a enjuiciar la posición de Cullmann sobre este particular.

El P. Benoit, O. P. en una de las primeras recensiones que apareció sobre la obra de Cullmann, después de resumir el razonamiento de este sobre la presente cuestión, afirma: "He resumido detalladamente esta argumentación porque ella me parece en extremo sugestiva y muy digna de aprobación" (17).

Sin embargo no a todos los católicos ha convencido de la misma manera la conclusión de Cullmann.

El P. Braun, O. P. se inclina a la genuinidad de todo el pasaje: "Sea lo que sea de Marcos que omite las palabras dirigidas por Jesús a Pe-

(15) "Nulle part ailleurs nous n'entendons dire qu'un disciple ait osé cela. On voit donc à quel point Pierre a dû être déçu." CULLMANN, o. c. p. 157.

(16) Mc. 8, 23.

(17) "J'ai résumé en détail cette argumentation, parce qu'elle me paraît fort suggestive et largement digne d'agrement." BENOIT, *Recensión de Saint Pierre Disciple - Apôtre - Martyr*, "Revue Biblique" (1953) p. 571.

dro en el relato de la confesión de Cesarea de Filipo, el pasaje de Mateo 16, 13-23, presenta en su fondo y forma, un equilibrio perfecto" (18).

Analiza Braun dicho equilibrio y concluye: "En resumen, hemos observado un triple paralelismo, que subraya la unidad de la sección 16, 13-23: 1.º entre la confesión del apóstol: *tu eres el Mesías*, el hijo de Dios vivo (16) y la declaración de Jesús: *tú eres Pedro* (18); 2.º entre la confesión de Pedro (16) y su contradicción (22); 3.º entre las elogiosas palabras de Jesús: *Bienaventurado... porque esta revelación te ha venido... de parte de mi Padre* (17) y su condenación: *tus pensamientos no son los de Dios sino de los hombres* (23)" (19).

No vamos a discutir aquí si estas observaciones del P. Braun son lo suficientemente eficaces para desvirtuar el razonamiento de Cullmann. Yo lo pondría muy en duda. Sin embargo, será interesante notar que, aunque Braun se inclina por negar el hecho, admite expresamente su posibilidad sin que por tanto vea en dicha hipótesis inconveniente teológico alguno.

Parecida, aunque quizá en este punto más explícita, es la posición de Dejaifve. La podemos resumir en esta frase suya: "Desde el punto de vista católico no hay ningún inconveniente en que, manteniendo la historicidad del logion 16, 17-19, se defienda la libertad de intervención del evangelista en este lugar como en otros muchos, confesemos con todo que los argumentos del autor no nos han convencido" (20).

Advertimos, pues, que ante el planteamiento de este recentísimo problema la postura, por decirlo así, jurídica de los contendientes, parece ser esta: dejar libertad de investigación a los peritos para que se resuelva según los sanos criterios de la exégesis católica.

Sin necesidad de decidir una solución que quizá pudiera ser todavía prematura, nuestra opinión es que: 1.º Cullmann suscita con todo derecho una problemática que hasta la fecha no se había planteado; 2.º las

(18) "Quoiqu'il en soit de Marc qui omet la parole de Jésus a Pierre dans le recit de la confession a Cesarée de Philippe, le passage de Mt. 16, 13-23 presente, fond et forme un equilibre parfait." BRAUN, *L'Apôtre Pierre devant l'exégese et l'histoire*, "Revue thomiste" 53 (1953) p. 395.

(19) "Au total, nous avons affaire à un triple parallélisme, qui souligne l'unité de la section 16, 13-23: 1.º entre la confession de l'Apôtre: *tu es le Messie*, le Fils de Dieu vivant (16) et la declaration de Jésus: *tu es Pierre* (ou le Roc) (18); 2.º entre la confession de Pierre (16) et sa contradiction (22); 3.º entre les paroles laudatives de Jésus: *Bienheureux... car cette revelation t'est venue... de mon Père* (17) et sa condamnation: *tes pensées sont non pas celles de Dieu mais des hommes* (23)." BRAUN, o. c. p. 396.

(20) "D'un point de vue catholique, rien ne s'oppose à ce qu'on puisse admettre, l'historicité du logion 16, 17-19 étant maintenue, la liberté de l'évangéliste en cet endroit comme en beaucoup d'autres - nous avouons toutefois que les arguments de l'auteur ne nous ont pas convaincu." DEJAIFVE, *Cullmann et la question de Pierre*, "NovReTh" 75 (1953) p. 375.

razones que aduce a su favor son al menos lo suficientemente poderosas para que su solución no pueda llamarse arbitraria; 3.º en nada perjudica la posición de Cullmann a la doctrina católica sobre el primado.

Más aún, en este punto la solución de Cullmann aporta grandes ventajas. Me contentaré con señalar las siguientes: a) Se explicaría la omisión de este logion en Marcos y Lucas, omisión que en la opinión tradicional engendra, al menos, cierto compromiso. b) Quedaría suprimida esa duplicidad paradójica de Pedro que recibe por una parte un elogio incondicional por confesar la mesianidad de Cristo, para mostrar inmediatamente una tal incomprensión de la misma que le acarrea el reproche más severo. c) Quita el fundamento a la opinión clásica protestante según la cual la base de la Iglesia no es la persona sino la confesión de Pedro; confesión ligada evidentemente al relato de Cesarea de Filipo.

Una vez rechazado que Cesarea de Filipo sea el marco donde Cristo dirigiera a Pedro las palabras en cuestión, trata Cullmann de averiguar el verdadero contexto. Elige como el más probable *Lc.* 22, 31-32. Le mueve a ello el paralelismo existente por una parte entre *Mt.* 16, 13-23 y el citado pasaje de Lucas. Comparando después este *Jn.* 21, 15 ss. en que Cristo confiere a Pedro el cargo prometido de apacentar sus ovejas, advierte una alusión clara a *Lc.* 22, 31-32. Esto parece llevar a la conclusión de que fué en el contexto de la pasión, indicado por Lucas, donde Cristo prometió a Pedro el oficio de ser el fundamento de su Iglesia.

Si hemos de ser sinceros, el razonamiento de Cullmann nos parece en este aspecto mucho más débil. Creemos que no sería difícil señalar en este contexto parecidos inconvenientes a los que han movido a Cullmann a arrancar el logion del de Cesarea de Filipo. No acabamos de ver cómo la predicación por parte de Cristo de la triple negación de Pedro, pueda ser ocasión más oportuna para que el Señor dirija a éste el elogio incondicional de *Mt.*, que la confesión en Cesarea de Filipo aun tomada tal cual la presenta Marcos. Sin embargo, quien tenga presente la concepción efímera de este Autor con relación al oficio dirigente de Pedro y la interpretación tan rebajada que da a las palabras de *Mt.*, encontrará explicable y aun lógica tal elección. Sospechamos, pues, que Cullmann no se ha visto en ella libre de prejuicios.

Solucionada la cuestión literaria del logion introducido por Mateo, pasa Cullmann a investigar su valor histórico. El problema se reduce a esto; las palabras de *Mt.* 16, 17-19 ¿fueron verdaderamente pronunciadas por Cristo a Pedro o son más bien creación de la Iglesia pri-

mitiva que para justificar posiciones obtenidas las pone en boca de Cristo?

En este punto la labor de Cullmann la estimo de gran precio y tanto más laudable cuanto que en ella se opone a tantas negaciones venidas del campo racionalista. Según Cullmann nuestro logion no sólo presenta una forma arcaica y semítica que denuncia su origen palestinese muy primitivo, sino que su fondo pone en juego concepciones que han podido y debido ser las de Jesús.

En un detallado estudio histórico nos describe, con su erudición acostumbrada, los vaivenes de las soluciones frente a este problema. De este estudio se desprende que los enemigos de la historicidad invocan como signo principal de la inautenticidad del pasaje, la palabra "Iglesia". En efecto, de ser auténtica tal expresión, tendríamos que Cristo reflejaría en este lugar una concepción anaerónica de la Iglesia.

O. Cullmann hace ver que la palabra *ἐκκλησία* no es sino la traducción griega de una noción precristiana, profundamente judía, familiar en el A. T., la de pueblo santo, el pequeño resto de la Comunidad elegido para el fin de los tiempos. Si Jesús ha tenido conciencia de su mesianidad, como admiten la mayor parte de los críticos, esta trae consigo la fundación de una comunidad. La "Eclesiología" de Jesús no es sino consecuencia de su "Cristología". Por lo demás, que a este respecto hable de roca y de construcción no tiene nada de extraño ya que son imágenes estas que encuentran paralelos en la tradición judaica.

Alabamos, pues, el esfuerzo de Cullmann en hacer asequible en boca de Cristo una expresión inconcebible para autores de mentalidad racionalista. Pero a la vez confesamos que el razonamiento de Cullmann nos resulta, desde un punto de vista católico, bastante superfluo.

Y con esto hemos llegado al punto decisivo de nuestro estudio: a la exégesis de la perícopa.

O. Cullmann coincide con los católicos en que la promesa de Cristo va dirigida a la persona de Pedro. Es a Pedro a quien el Maestro le atribuye el sobrenombre de "roca" y quien por consiguiente ejercerá este oficio. Sin embargo, Cullmann rebaja el valor de la interpretación desde dos lados: a) eliminando lo más posible toda diferencia entre Pedro y los demás apóstoles; b) excluyendo toda idea de sucesión (21).

A) Elimina toda diferencia entre Pedro y los demás apóstoles: a) Cristo encomienda a Pedro el oficio de "fundamento", pero ese mismo oficio se atribuye a los demás en Ef. 2, 20; Rom. 15, 20; 1 Cor. 3, 10; Gal. 2, 9; Ap. 21, 14 (22).

(21) G. BENOIT, o. c. p. 571.

(22) CULLMANN, o. c. p. 178, 196.

b) A Pedro se le prometen las "llaves del reino", pero esta expresión indica el oficio de apóstol de ayudar a los hombres a entrar en el Cielo, oficio común a los doce (23). c) Pedro tiene el poder de atar y desatar pero ese poder significa el poder de perdonar los pecados, poder concedido en Mt. 18, 18 y Jn. 20, 23 a los doce (24).

La preeminencia de Pedro queda, pues, reducida, en la concepción de Cullmann, a ser el representante, el "porte-parol" de los doce (25).

B) Cullmann excluye de nuestro texto toda idea de sucesión. Las palabras no hablan para nada de sucesores (26). Ellas se refieren al Pedro histórico y no a los sucesores del difunto (27). "Aun admitiendo que en las palabras "sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" haya pensado Jesús en un período de muchas generaciones, no se sigue de ahí que el Pedro-Roca encierre, además de Pedro mismo, sucesores de él. En esta frase *sólo el trabajo de construcción* se sitúa en un futuro ilimitado; *pero no ocurre lo mismo con la colocación del fundamento, es decir, de la roca* sobre la cual se edificará. Jesús edificará en lo futuro sobre un fundamento colocado ya en su vida terrestre y que no es sino la persona del apóstol Pedro" (28). El oficio de este es sencillamente in-

(23) CULLMANN, o. c. p. 184.

(24) CULLMANN, o. c. p. 184-185.

(25) "Rappelons à ce propos que cette promesse faite à Pierre s'adresse ailleurs aussi aux autres disciples... Ce fait est important si l'on veut comprendre la nature de la prééminence qui est très certainement accordée ici à Pierre. Celui-ci partage avec les autres disciples la faculté de "lier" et de "délier". Ceci correspond tout à fait à ce que nous avons constaté dans la partie historique de la présente étude, dans le chapitre consacré à Pierre le disciple et à sa position parmi les douze: il est certes le premier d'entre eux, mais aussi leur représente en toutes choses; quand il prend la parole, c'est toujours au nom des autres autant qu'au sien propre; quand on veut parler à tout les disciples, c'est à lui qu'on s'adresse." CULLMANN, o. c. p. 185.

(26) "Si l'on s'en tient sans préjugé à l'exégèse et à elle seule, on ne peut croire sérieusement que Jésus ait pensé à des successeurs de Pierre lorsqu'il a dit à celui-ci qu'il était le roc sur lequel s'édifierait la communauté destinée à préparer le Royaume de Dieu." CULLMANN, o. c. p. 187.

(27) "Même lors de cette continuation illimitée de l'édification, le fondement est et demeure le Pierre historique et non des successeurs du défunt." CULLMANN, o. c. p. 189.

(28) "Admettons pourtant que dans cette première phrase Jésus ait songé à une période couvrant de nombreuses générations. Il n'en découle nullement que le Roc-Céphas-Pierre mentionné dans cette phrase renferme, outre Pierre lui-même, des successeurs de celui-ci. Dans cette phrase, *seul le travail de construction* se place dans un avenir illimité; *ce n'est nullement le cas pour la pose des fondations, c'est-à-dire du roc* sur lequel on construira. Jésus bâtira dans l'avenir sur un fondement posé lors de sa vie terrestre et de celle de l'apôtre Pierre, dont la personne est le fondement en question." CULLMANN, o. c. p. 188.

transmisibile (29). Pedro será el fundamento que puesto *una sola vez* continuará permanentemente eficaz hasta el fin de los siglos (30).

Es un error el pensar que para perpetuar el oficio de "roca", es preciso que Pedro tenga sucesores. "Tan pronto como en el horizonte de una palabra dirigida por Jesús a los Apóstoles se expresa la idea de que sus actos tendrán una eficacia permanente, los exégetas católicos hablan de *sucesores*. Sin embargo es preciso decirlo resueltamente, eficacia permanente no implica necesariamente eficacia que se prolongue *a través de sucesores*" (31).

Entonces surge la cuestión; si el fundamento de la Iglesia ha de ser la persona histórica de Pedro y no sus sucesores ¿cómo Pedro llega a ser "actual" en cada generación? ¿Bajo qué título puede afirmarse que la Iglesia aun hoy día, se halla sostenida por la persona histórica de Pedro?

Cullmann no tarda en responder: "Esto sería imposible comprender si no se considera el carácter temporalmente único del papel de fundamento que los apóstoles ejercieron, es decir, si sus personas y su obra única en la historia, no hubiera dejado un testimonio que subsiste hoy día bajo la forma de un dato concreto que se remonta al tiempo de la revelación apostólica. Este dato único, que representa la supervivencia de los apóstoles en la vida de la Iglesia, son los escritos apostólicos (32).

Finalmente no es imposible hablar de la exclusión que Cullmann hace de los sucesores de Pedro, sin apuntar un principio muy querido para él y que es el que le prohíbe pensar en una sucesión apostólica. Nos referimos a la idea "del acontecimiento histórico único considerado como saludable". El descubre una orientación fundamental en el pensamiento del Nuevo Testamento: "lo que caracteriza el pensamiento de Jesús, como todo el pensamiento bíblico, es que, contrariamente al helenismo,

(29) "Les paroles de Mt. 16, 18 sont adressées à Pierre l'apôtre, dont la fonction est intransmissible." CULLMANN, o. c. p. 188.

(30) "Cette Eglise des siècles suivants repose une fois pour toutes et à chaque génération, sur le fondement posé *une seule fois*, à son origine-à savoir au milieu des siècles, dans le temps de la révélation où le Christ a vécu sur la terre, il est mort et ressuscité." CULLMANN, o. c. p. 198.

(31) "Aussitôt qu'a l'horizon d'une parole adressée par Jésus aux apôtres se dessine l'idée que les actes de ceux-ci auront une efficacité permanente, les exégetes catholiques parlent de *successeurs*. Mais, il faut le dire résolument, efficacité permanente ne signifie pas nécessairement efficacité qui se prolonge dans des *successeurs*". CULLMANN, o. c. p. 189.

(32) "Ce n'est possible que si l'on respecte le caractère temporellement unique du fondement constitué par les apôtres, c'est-à-dire si leur personne et leur oeuvre uniques dans l'histoire ont laissé un témoignage qui subsiste aujourd'hui sous la forme d'une donnée concrète remontant au temps de la révélation apostolique. Cette donnée unique, qui signifie la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise ce son les écrits apostoliques." CULLMANN, o. c. p. 199.

ellos aceptan el *arraigamiento de la realidad permanente en el acontecimiento único*. Un acontecimiento histórico único es considerado como acontecimiento saludable, es decir, no pudiendo repetirse, él *funda* una situación permanente que vive perpetuamente de él... En este sentido debe entenderse también todo acontecimiento apostólico, comprendido el poder de atar y de desatar prometido a Pedro que es preciso considerar como *acontecimiento fundacional* que toma parte del Acontecimiento único de la encarnación de Cristo, podría casi decir (33).

Con este principio, que Bonnard no ha dudado en calificar de "tesis principal" de Cullmann, se explica la eficacia permanente de los Apóstoles como fundamento de la Iglesia sin necesidad de acudir a intermedios, cual serían los sucesores.

Esta es, en resumen, la doctrina de Cullmann en la exégesis de nuestra perícopa. Vamos a responder por pasos.

A) Nos es cierto que la primacía de Pedro se reduzca a ser "primus inter pares".

Siguiendo el orden de las objeciones, afirmamos: a) No puede sostenerse que los apóstoles ejercieran el ejercicio de *fundamento* de la *misma manera* que Pedro. A los apóstoles se les denomina θεμέλιοι expresión que designa un fundamento *artificial* colocado sobre el natural. A Pedro se le llama πέτρα expresión que indica el mismo fundamento natural. Sabemos que en el último análisis, Cristo mismo es quien por derecho propio posee el oficio de ser la "roca" de la Iglesia (Mt. 21, 42; I Cor. 10, 4). Pero en este texto se expresa la transmisión de tal oficio a Pedro su Vicario.

La exégesis católica, desentrañando el sentido de la metáfora, entiende además que tratándose de una sociedad como es la Iglesia, el oficio de "fundamento" lo ejerce la autoridad suprema en cuanto tal. De ahí, que tal oficio deba ser ejercido por Pedro en virtud del primado de jurisdicción que necesariamente implica. Es este un detalle que Cullmann ha de tener presente si quiere ver la eficacia del razonamiento católico en orden a la sucesión de Pedro.

b) La metáfora de "entrega de llaves" significa entrega de poderes, como Cullmann admitirá con sólo fijarse en Is. 22, 22 citado por él.

(33) "Ce qui caractérise la pensée de Jésus comme toute la pensée biblique c'est que, contrairement à l'hellénisme, elles acceptent *l'enracinement de la réalité dans l'événement unique*. Un événement historiquement unique est considéré comme événement salutaire, c'est-à-dire que, ne pouvant pas être répété, il *fonde* une situation permanente qui vit perpétuellement de lui... En ce sens, c'est aussi tout événement apostolique, y compris le pouvoir de lier et de délier promis à Pierre, qu'il faut considérer comme événement fondateur faisant partie de l'Événement unique de l'incarnation du Christ, pourrait-on presque dire." CULLMANN, o. c. p. 190.

Como las llaves son del “reino de los cielos”, expresión que en el evangelio de Mateo indica no sólo el reino celeste sino también la Iglesia, síguese que Cristo transmite a Pedro la suma potestad sobre la Iglesia.

Cullmann entiende por “reino de los cielos” solamente el reino escatológico. ¿Por qué esa restricción?

e) A Pedro se le concede el poder de “atar y de desatar”. Cullmann sabe que estas palabras pueden significar poder de “permitir o prohibir”, pero prefiere que sólo signifiquen poder de perdonar o retener los pecados. ¿Por qué de nuevo esta restricción?

Pero no es sólo en este texto donde se conceden a Pedro poderes que en ninguna parte se conceden a los demás, sino que en Lc. 22, 32, lugar tan querido por Cullmann, se le encomienda a Pedro el oficio de confirmar a los hermanos, expresión que directamente alude a los apóstoles.

En Jn. 21, 15 se le encomienda así mismo el cargo de apacentar a las ovejas. Ahora bien: según Cullmann este pasaje hace alusión a Lc. 22, 32; luego las primeras ovejas que Pedro tendrá que gobernar son los apóstoles. Además “*percutiam pastorem et dispergentur oves gregis*” dice Cristo refiriéndose a los apóstoles. Luego entre las ovejas de Cristo que Pedro tendrá que apacentar, se encuentran también los apóstoles. Finalmente “*diligis me plus his*”; luego le da un cargo que no se lo da a los demás y por encima de ellos.

Vemos, pues, que la primacía de Pedro no puede reducirse a ser “*primus inter pares*”, como lo hace Cullmann.

B) No puede excluirse de este texto la idea de sucesión.

Al leer el libro de Cullmann puede dar la impresión de que el punto clave que nos separa es el de la sucesión. Esto parece querer indicar el mismo Cullmann cuando afirma: “Por regla general los intérpretes católicos modernos se contentan con hacer de este pasaje una minuciosa exégesis de detalle. Pero, cosa curiosa, se encuentra en ella muy poca cosa acerca de lo que precisamente más interesaría oírles discutir: Jesús ¿ha querido que estas palabras fueran aplicables a obispos en calidad de sucesores de Pedro?” (34).

Parecía que Cullmann, conforme con la exégesis católica acerca de los poderes transmitidos a Pedro, se oponía solamente a que estos poderes se apliquen también a los sucesores. Sin embargo, quien mire el problema con profundidad, observará que en lo que estamos radicalmente disconformes es precisamente en la exégesis del texto. En este, también nosotros hubiéramos deseado que Cullmann se hubiera empleado más a fondo.

(34) CULLMANN, o. c. p. 153. (El texto original en la la nota 3.)

En efecto, la exégesis católica entiende, como hemos dicho, que Pedro es fundamento de la Iglesia por ser el principio de autoridad de la misma, por poseer el poder de las llaves sobre ella, por gozar del poder de atar y de desatar, en una palabra por razón del primado de jurisdicción. Es cierto que el papel de "roca" recae sobre la persona de Pedro, pero en virtud de "un oficio" que se le confía: el de regir con potestad suprema a los fieles de Cristo. Ahora bien, si Cristo piensa en una sociedad cuyo principio de unidad y de firmeza sea un jefe, ya se ve que la profecía de una Iglesia perenne, trae consigo la idea de sucesión de jefes.

Nos parece que Cullmann urge demasiado la metáfora de "fundamento" desvirtuando su verdadero sentido. Es cierto que en la edificación de una casa la colocación del fundamento se hace de una vez para siempre por largo que sea el período de construcción. Puesto este, queda garantizada la firmeza del edificio sin necesidad de pensar en un cambio continuo de "fundamentos". Por eso, si la Iglesia fuera una verdadera casa y Cristo un auténtico arquitecto y Pedro una roca, todos vemos que Cristo podría continuar edificando la Iglesia a través de los tiempos sin necesidad de pensar en sucesores de Pedro. En este caso no les quedaría a los obispos más oficio que el de ser "los guardianes de la obra y vigilar para que esta continúe edificándose sobre el fundamento apostólico" (35).

Pero esto es entender el texto de una manera demasiado erasa y material sin tener en cuenta su sentido metafórico. Si Cristo compara a la Iglesia con una casa en construcción y él se atribuye el papel de arquitecto y toma por fundamento a Pedro, ya se ve que a estos términos hay que buscarles su símil en la Iglesia *como sociedad*. Ahora bien, el "fundamento" de una "sociedad" parece ser la "autoridad", ya que esta con relación a aquella ejerce el mismo oficio que la roca con relación al edificio. Si, pues, Cristo, como quiere Cullmann, hubiera edificado la Iglesia exclusivamente sobre la persona histórica de Pedro, muerta ésta, quedaría aquella sin fundamento, pues a Pedro se le confió el papel de "roca" en virtud del primado de jurisdicción. Se ve, pues, que la exégesis católica no está tan desacertada en buscar "sucesores del difunto".

En una profecía, como observa L. Cerfaux (36), no hay que buscar precisiones ni contornos. En la perspectiva del futuro se sitúa el centro del acontecimiento: dicho centro es aquí la construcción de la Iglesia. Pedro es en orden a ella, más que una persona individual el instrumento requerido para la institución del reino terrestre. Cuando el profeta

(35) CULLMANN, o. c., p. 193.

(36) L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*, "RechScRel" 41 (1953).

Natán hace a David la gran promesa, es, sí, a David a quien Dios habla en persona: "Yo te he elegido... para que seas el príncipe de mi pueblo", pero los ojos están vueltos hacia el futuro: "Hácete, pues, saber Yavé que El te edificará una casa... Tu casa y tu trono serán para siempre asegurados en mi presencia; tu trono será asegurado para siempre" (2 Sam. 7, 8-16). Dios, pues, tiene en vista la institución de un reino y sin embargo, es David el instrumento elegido que recibe la promesa. En la construcción del nuevo Israel es Pedro el instrumento de elección, pero la idea de sucesión flota en el horizonte de una Iglesia que recibe promesa de solidez y de "victoria sobre la muerte".

A Cullmann le impide pensar en sucesión el concepto unilateral y fragmentario que tiene del "apostolado". En el momento en que este autor resume la misión del apóstol en ser "los testigos de la resurrección", no nos parece ilógica la afirmación de que "la función apostólica es por principio intransferible" (37).

El error se encuentra en las premisas. Jamás la Teología católica ha pretendido buscar sucesores a lo que Cullmann llama "función-intransferible". Pero nos oponemos a que quede reducida a ésta, la "función-apostólica".

Cullmann sabe muy bien que a la función personal de ser los testigos de la resurrección se unió en los apóstoles una función de dirección, pero se opone a que esta función pueda llamarse apostólica. En este desligar la función-apóstol de la función-jefe, creemos que está la raíz de la confusión de Cullmann.

Siguiendo lógicamente la línea establecida, la primacía de Pedro entre los apóstoles ha de reducirse a ser "el primer testigo de la resurrección". Nunca hubiéramos imaginado que fuera de importancia tan decisiva el factor tiempo. Después de tanta exégesis y de tanta promesa ya vemos a que ha venido a parar la primacía de Pedro.

Pero todavía es menos esperanzador para el futuro su papel de privilegio. ¿Cómo continúa Pedro ejerciendo en la Iglesia su oficio de roca? Cullmann nos responde que por el testimonio que perdura en sus escritos. La respuesta es desconcertante. Porque ¿en qué se distingue entonces Pedro de los demás apóstoles, puesto que creemos al testimonio de todos? ¿No desaparece su función-roca en el conjunto de escritos neotestamentarios? ¿No sería quizá más justo atribuir tal calificativo a Pablo que llena la mitad de los escritos? Por otra parte, si el oficio de fundamento lo ejerce Pedro por el mero hecho de dar el primero testi-

(37) CULLMANN, o. c., p. 192.

monio de la resurrección ¿no se le despoja de su cargo una vez dado ese testimonio ya que después contamos con el testimonio de todos? (38).

Para justificar la eficacia permanente de los apóstoles en la Iglesia acude Cullmann al principio del "acontecimiento histórico único considerado como saludable". ¿Con qué derecho? No lo sabemos. Cerfaux saca a relucir con acierto la viva oposición que Pablo establece entre el "misterio apostólico" y el "acontecimiento saludable". "¿Es que Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿Ha sido en el nombre de Pablo en el que habéis sido bautizados?" (1 Cor. 1, 13) (39).

El P. Javierre pide pruebas a Cullmann de que la orientación fundamental del pensamiento del Nuevo Testamento sea la "contraria al helenismo" ya que en esto parece ir en contra de la mentalidad actual.

Unas líneas más abajo analizando el principio en sí mismo se pregunta: "¿No hay transmutación de personajes?" Tememos muy fundadamente que lo exclusivo de Cristo se haya proyectado en Pedro en virtud de esa fórmula de Cullmann. No es legítimo concluir que Pedro no ha podido tener sucesores, por la sencilla razón de que Cristo no los tiene.

La imposibilidad de los sucesores en Cristo (hablando en sentido estricto) no radica en su obra de *fundador* de la Iglesia. (Pensemos en los fundadores de órdenes religiosas que han tenido siempre sucesores, herederos de su misión y de su dirección y autoridad). El motivo es que Cristo no ha abandonado su obra; ha retirado su presencia visible, pero *continúa* presidiendo su rebaño. No hay posibilidad de *suceder* a Cristo: los Papas no son sino sus *vicarios* visibles. Es su actividad de Cabeza del Cuerpo Místico la que impide una sustitución que representaría la parálisis y la muerte inmediata de un ser vivificado por Cristo. La tesis del "événement unique" con prolongación unívoca siempre idéntica a sí misma e insustituible, puede tener aquí una interpretación exacta...

Dos caminos quedan a Cullmann: o admitir, (aún aceptando su principio en lo que tiene de esencial), la posibilidad de sucesores de Pedro, o establecer la tesis de una actividad apostólica —bien que invisible— activa como la de Cristo, paralela a la suya a lo largo de los siglos, en la función vivificadora del Cuerpo Místico. Sospechamos que su mismo principio aplicado con rigor lleva mucho más lejos de lo que Cullmann quisiera. En efecto, frente a esa perspectiva enorme que acabamos de desvelar es bien modesta su pretensión: *cette donné unique qui signifie*

(38) Cf. DEJAIFVE, *Cullmann et la question de Pierre*, "NouvRevTh" 85 (1953). p. 377.

(39) L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*, "RechScRel" 41 (1953) p. 200.

la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise, ce sont les écrits apostoliques" (40).

Por fin, una sugerencia. Cullmann negando la sucesión pretende garantizar dos cosas: por una parte, la *unicidad* del apostolado y por otra su *actualización* directa a través de los tiempos. J. Danielou ha contestado que tanto en la posición protestante como en la católica es preciso admitir intermediarios humanos y que las dos condiciones exigidas por Cullmann están plenamente aseguradas en nuestra posición y sin duda con más garantía (41).

En efecto, todos estamos de acuerdo con el carácter privilegiado de los apóstoles; ellos son los promulgadores del Evangelio. La cuestión está en "actualizar" ese testimonio. Cullmann rechaza la tradición por el peligro de adulteración; pero también la lectura de los escritos ofrece la posibilidad del error en la interpretación. En ambos casos hay un intermediario humano: doctor o lector. Para que los escritos de los apóstoles sirvan de fundamento a la Iglesia es preciso se lean *infalliblemente*. Esto es lo que obtenemos nosotros con la tradición. Esta, sin destruir la unicidad del apostolado, porque no añade nada nuevo, nos lo "actualiza", nos lo "hace presente".

Se ve, pues, que las dos condiciones exigidas por Cullmann quedan en la posición católica plenamente garantizadas sin necesidad de excluir la sucesión.

Conclusión: Nuestro intento era probar que la potestad primacial que Cristo concedió a Pedro era potestad ordinaria.

Para ello hemos sometido a análisis las palabras de la promesa; Mt. 16, 17-19. De nuestro estudio hemos deducido que en tal perícopa se promete a Pedro el primado de jurisdicción sobre la Iglesia y para ser transmitido por vía de sucesión.

Como Cullmann se opone decididamente a ver en el citado texto la idea de sucesión, hemos expuesto con cierto detalle el razonamiento de este autor y hemos desvirtuado su exégesis procurando señalar los principios de donde nacen sus desviaciones.

De todo lo cual se desprende la conclusión que intentábamos: la potestad *primacial* de Pedro es verdadera potestad *ordinaria*.

(40) ANTONIO MARÍA JAVIERRE, o. c. p. 195.

(41) J. DANIELOU, *Un libre protestant sur Saint Pierre*, "Etud" 276 (1953) p. 217 ss.; *Reponse a Oscar Cullmann*, "Dieu vivant" 24 (1953) p. 107-116. Este artículo de Danielou corresponde al publicado por CULLMANN: *Ecriture et Tradition*, "Dieu vivant" 23 (1953) p. 47-67.

LA POTESTAD EPISCOPAL DE LOS APÓSTOLES POTESTAD ORDINARIA (Mt. 28, 18)

Antes de comenzar, no podemos menos de manifestar nuestra extrañeza de que el Dr. Cullmann haya pasado por alto el análisis de este texto al que la exégesis católica concede capital importancia. Si no fuera confiar demasiado en nuestra memoria, diríamos que ni una sola vez hemos visto, en la obra de Cullmann, alusión a este texto. Hecho, tanto más de extrañar, cuanto que comprometería de alguna manera la sinceridad científica de este autor, la cual no podríamos fácilmente poner en duda.

Tampoco estará de más advertir que al hablar de potestad *episcopal* de los apóstoles entendemos en concreto la triple potestad de enseñar, regir y santificar, las cuales probaremos fueron concedidas a los apóstoles, para que las transmitieran a los obispos. En consecuencia deberán ser tenidas como potestades *ordinarias*.

Siéndonos imposible abarcar el tema, reducimos nuestro estudio a Mt. 28, 18-20. Aún así, resultará bien somero y fragmentario.

Dos cuestiones principales nos proponemos resolver acerca de este pasaje: su autenticidad y su interpretación. Antes presentemos el texto:

Texto: Refiriéndose a los once Cristo dice: "Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra. Marchando, pues, haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos".

Autenticidad del pasaje

No vamos a plantear aquí las dificultades que, contra la autenticidad de este pasaje, pueden provenir de no admitir la resurrección de Cristo. Estas forman capítulo a tratar en otra parte. Solamente consignaremos, pues, aquellos aspectos que, aun supuesta la resurrección de Cristo, parecen comprometer la historicidad de este logion (42).

Dos detalles son a este respecto extremadamente sospechosos: a) Es en el único lugar de los sinópticos en que Jesús y precisamente el Resucitado habla del bautismo y propone la orden de bautizar. Lo hace además usando una fórmula litúrgica que da impresión de ser de un tiempo posterior. Esta impresión sube de grado si se analiza su contenido: es fórmula trinitaria. En efecto, todos los documentos anteriores a la Didache hablan del bautismo en el nombre de Jesús (43).

(42) Cf. SCHMID J., *Das evangelium nach Mathäus* (1952) p. 300-7. De él tomamos toda esta parte.

(43) He. 2, 28; 3, 16; 10, 45; 19, 5; Cor. 1, 13; Gal. 3, 27; Rom. 6, 3; Ef. 4, 5.

b) En este pasaje Jesús-Resucitado ordena la evangelización de los gentiles en contra de lo que había practicado y mandado practicar el Jesús terrestre, orden tanto más inverosímil cuanto que está en **contra** de la persuasión de los mismos apóstoles, quienes, para legitimar posteriormente la evangelización de los gentiles, tuvieron que recurrir a revelaciones del Espíritu Santo.

Respuesta. Antes de responder, podemos también nosotros presentar un detalle que dice bastante en favor de su autenticidad. Nos referimos al hecho consignado de que "algunos en cambio dudaron". Conocidas son las diversas apreciaciones de los exégetas con relación a esta expresión. Pero no se puede negar que se trata de un hecho algo desconcertante. Esto es señal inequívoca de que Mateo no nos narra una "escena ideal". Ahora respondamos por orden.

A) *La orden bautismal.* Nunca se habla, es verdad, del bautismo y de su necesidad en los discursos de Jesús-terrestre que consignan los sinópticos. Lo que exige Jesús como condiciones para la salud son la conversión, la unión con El por la fe, la observancia de los mandamientos.

Sin embargo, tenemos el hecho de que la Iglesia primitiva, desde el día de Pentecostés, administraba el bautismo y lo proponía como necesario para la salud (44), hecho que confirman las cartas de San Pablo (45).

Este hecho no puede explicarse por la conjetura, no confirmada con la menor prueba, de que discípulos de Juan Bautista entrados en la comunidad primitiva, han introducido la práctica del bautismo. El rito de Juan revestía el carácter de meramente preliminar y preparatorio para la venida del Mesías.

La explicación del hecho no puede ser otra que una orden del Resucitado, lo mismo que la celebración eucarística, desde los primeros tiempos, supone la voluntad expresa de Jesús. Ya se ve que el incluir nuestro logion dicha orden no puede proponerse sino como argumento a favor de su autenticidad.

En cuanto a la forma con que se reviste la orden de Cristo con la fórmula trinitaria y un cierto formalismo de sabor posterior, podemos quizá conceder que está adaptada al uso litúrgico del tiempo en que Mateo griego escribió su evangelio. Podríamos, pues, ver en la forma de la orden bautismal y evangelizadora, tal como la encontramos, un estado del desarrollo del símbolo bautismal de la Iglesia primitiva.

(44) He. 2, 38; 8, 12; 16, 36; 10, 47; 19, 3.

(45) Rom. 6, 3; Cor. 12, 13.

Una vez más, Mateo hubiera empleado aquí su procedimiento de explicitar el mensaje de Cristo (46).

B) *La orden misionera.* Jesús, por principio, había limitado sus enseñanzas a Israel. Sabe que está enviado solamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt. 15, 24). La misma orden da al enviar a sus discípulos (Mt. 10, 6). Todo esto es claro.

Pero Jesús habla repetidas veces con palabras muy claras de la reprobación de los judíos (Mt. 8, 12; Lc. 13, 28), de la caída del templo y de la destrucción de Jerusalén (Mc. 13; Lc. 19, 41-44). Dios dejará a Jerusalén abandonada (Mt. 23, 38). Según la parábola de los malos viñadores, se quitará la viña a los judíos y se dará a otros (Mc. 12, 1-9).

Al lado de estas palabras hay otras que declaran que también los paganos entrarán en el reino de Dios (Mt. 8, 11; Lc. 13, 28). En la parábola del banquete, al fin de la comida se invita también a la gente que está fuera de la Ciudad y ellos aceptan la invitación (Lc. 14, 15-24). Además Jesús afirma que ha venido al mundo a dar su vida para rescate de "los muchos", es decir, de los pueblos del mundo (Mc. 10, 45). Según Mc. 13, 27 el Hijo del hombre convocará a sus escogidos desde los cuatro vientos y según la pintura que del juicio final nos hace Mt. 25, 31-46 "se reunirán todos los pueblos delante de El" para ser juzgados.

Es imposible rechazar todas estas expresiones como creación de la Iglesia primitiva. En ellas aparece claro que también a los gentiles ha de ofrecerse la salvación.

Por otra parte si Jesús hubiera pensado, que su obra debía limitarse a los judíos, se hubiera quedado por debajo del nivel de los profetas del A. T., los cuales habían anunciado con palabras muy claras que también los paganos tomarían parte en las bendiciones del reino mesiánico (47). Hasta se hubiera quedado detrás de los fariseos, cuyo celo misionero El había reconocido como de un hecho (Mt. 23, 15).

Con todo, hay que conceder que ninguna palabra universalista de las hasta ahora citadas hablan propiamente de evangelización de los gentiles. No se nombra para nada la manera como han de entrar los paganos en el reino de Dios. Sólo en un lugar se habla, antes de la resurrección, de la predicación de los gentiles (Mc. 13, 10; Mt. 24, 14) y

(46) A propósito de los procedimientos redaccionales de S. Mateo, cf. MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *¿Fue en Cesarea de Filipo donde Jesús prometió a Pedro el primado?* "Cultura Bíblica" (Marzo-Abril 1957), nota 4.

(47) Cf. Is. 2, 2-4; 25, 6; 41, 21-29; 42, 1-17; 45, 14 ss.; 49, 1-6; 56, 6-8; 60, 3 ss.; Mik. 4, 1 ss.; Sof. 3, 8-10; Zac. 14, 8 ss. etc.

aún en este caso admiten algunos la posibilidad de que sea una palabra del Resucitado intercalada por Marcos (48).

Sea de esto lo que fuere, lo que más interesa subrayar aquí es que la muerte y la resurrección de Cristo crean de hecho un verdadero progreso en la situación histórica de la economía de la salvación. Ella es la que inaugura la nueva alianza para salvación de "los muchos", la que rompe el muro de separación entre judíos y gentiles (Ef. 2, 14). Sería, pues, muy natural que Cristo-Resucitado diera en sus expresiones un paso más a favor del universalismo que el Jesús-terrestre. De todos modos parece claramente ilógico el ver en el supuesto progreso de expresión un signo de inautenticidad.

Después de todo esto la actitud dilatoria e irresoluta de los primeros apóstoles con relación a la evangelización de los gentiles, no puede citarse ya como prueba contra la historicidad de la orden evangelizadora de Jesús, aunque mirando aisladamente, sea este un problema difícil. Pues hasta S. Lucas que en los Hechos comenta esta actitud de los apóstoles, trae la orden del Resucitado dada a los once, de que sean sus testigos hasta los confines de la tierra (He. 1, 8), no viendo ninguna contradicción entre la orden de Jesús y el comportamiento de los discípulos.

La causa de la reserva de los apóstoles pudo ser su ideología judía. Los apóstoles ya cristianos continuaban observando la Ley y teniendo a los gentiles como impuros. Hubo necesidad de que a Pedro se le enseñase de nuevo que ya no mirase como impuro lo que Dios declaraba puro. Esa especie de "terquedad judía" podría explicarnos el que no hubieran acabado de comprender los apóstoles en todo su rigor el universalismo promulgado por Cristo.

Una cosa, todavía continúa sin explicación para nosotros: como después del adoctrinamiento del Espíritu Santo no se acordaron de la orden misionera del Señor. Un enigma. Sin embargo, el que a pesar de todo consignen dicha orden es una prueba más de su autenticidad.

Interpretación del texto

Garantizada la autenticidad del pasaje que estudiamos, pasemos a su interpretación.

Las primeras palabras expresan una como transmisión de poderes. Cristo revestido de autoridad, afirma: "Me ha sido dado todo poder... id pues". Son estas palabras como un eco de aquellas otras: "Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros".

(48) Cf. SCHMID, l. c.

Sabemos que el Padre envió a Cristo revestido con el triple carácter de rey, maestro y sacerdote. Al comunicar, pues, su misión Cristo a los apóstoles, les concede tres poderes: el de regir, el de enseñar y el de santificar a los hombres.

Los tres se hallan insinuados en nuestro texto: μαθετεύσατε - βαπτίζοντες - διδάσκοντες τηρεῖν. En efecto, "teniendo en cuenta, afirma el P. Joaquín Salaverri, el significado de *discípulo* en los evangelios, así como la orden expresada en el tercer miembro de *enseñar a guardar* los mandamientos, con derecho se deduce que el texto citado, no habla solamente de la potestad de enseñar y santificar, sino también de la potestad de regir" (49).

Nos bastaría con la potestad de enseñar, tan claramente atestiguada, para desvirtuar la concepción unilateral del "munus apostolicum" que refleja el Dr. Cullmann.

Después de encomendarles estos poderes Cristo les dice: "Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos". Estas palabras contienen la promesa de una asistencia eficaz y perpetua de Cristo en orden al ejercicio de los deberes encomendados.

La relación entre la promesa de asistencia y la misión encomendada es evidente: "Id pues... haced discípulos, bautizad, enseñad a guardar... Y he aquí que yo estoy con vosotros".

Nuestro Señor promete estar con sus apóstoles: μέθ' ὑμῶν εἰμί. La expresión griega μετὰ τινός εἶναι no indica una presencia pasiva, sino una ayuda, una asistencia (50). Esta expresión es por otra parte de un significado bíblico bien conocido. Holzmeister considerando todos los lugares donde la Escritura emplea tal expresión, concluye que siempre se trata de asistencia *eficaz* (51).

(49) "Habita ratione significationis *discipuli* in Evangeliiis, necnon mandati tertii membri instruendi eos de modo *observandi mandata* a Christo, iure intelligendus est textus allatus, non solum de potestate docendi et sanctificandi, sed etiam de potestate regendi." SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa, I De Ecclesia Christi* (BAC, Madrid, 1955) n. 133, p. 542.

(50) Cf. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon Graecum* (París, 1931) palabra μετὰ.

(51) "Ubiqumque haec formula in sacra Scriptura occurrit, clare eundem sensum exhibet: quattuor enim de homine illo, cui haec verba —saepe divinitus— dicuntur asserit: 1.º magnum eique prorsus singulare, incumbit officium Deo eum eligente eique mandante persolvendum. 2.º magnis igitur difficultatibus premitur, sive obstaculis externis (in ordine objetivo) sive subjectivis angoribus. Attamen 3.º auxilium divinum omnino singulare et efficax ei conferendum est quandoque ei iam asseritur collatum, alias pro futuro promittitur. Quare haec formula 4.º prophetiam continet: ille homo magnum suum officium non obstantibus maximis difficultatibus feliciter implevit." HOLZMEISTER, *Dominus tecum*, "VerbDom" 23 (1943) p. 232-3.

Esta asistencia que se promete eficaz no tendrá carácter transitorio o provisional, se ejercerá todos los días, será perpetua. La expresión *συντέλεια τοῦ αἰώνιος* es característica en S. Mateo (XIII, 39, 40; 24, 3) e indica siempre el fin del presente mundo.

Hasta el fin del mundo ha de haber personas que, como los apóstoles, rijan, enseñen, santifiquen la Iglesia. Estos poderes han de ser ejercidos en la Iglesia hasta la "consumación de los siglos". Cristo ha puesto en ello su palabra.

La permanencia en el ejercicio de estos cargos conferidos a los apóstoles es lo que nos autoriza ver en el horizonte de la promesa sucesores de los apóstoles. Si ellos han de morir, forzoso es pensar en otros que, haciendo sus veces, los ejerzan.

Recurrir a los escritos de los apóstoles para solucionar el conflicto sería inútil, pues aparte de que se trata claramente de enseñanza oral, no se ve cómo los apóstoles continuarían con sus escritos *bautizando* y *rigiendo* al mundo.

Digamos, pues, de una vez que dichas potestades son potestades ordinarias.

II

FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LAS POTESTADES EXTRAORDINARIAS

En la imposibilidad de someter a crítica todas las potestades y prerrogativas que los teólogos atribuyen a los apóstoles como extraordinarias, reduciremos nuestro análisis a las cuatro que hemos visto consignadas en Suárez: jurisdicción universal, conocimiento pleno de la revelación, infalibilidad personal y confirmación en gracia (52). El seleccionar estas no es porque las creamos las más importantes, sino más bien por estimarlas quizá más necesitadas de una revisión.

JURISDICCIÓN UNIVERSAL

Es sabido que los antiguos distinguían tres potestades en la Iglesia: la potestad de orden, la jurisdicción interior y la jurisdicción exterior. La primera se concedía para la administración de los sacramentos, la

(52) SUÁREZ, *De primatu Summi Pontificis*, l. 3, c. 12, n. 9. (El texto original en la nota 8.)

segunda para dirigir al pueblo cristiano en el fuero de la conciencia, la tercera para gobernarlo en el fuero externo (53).

Hoy día se admite también la división en potestad de orden y de jurisdicción. Pero a esta se la subdivide en jurisdicción doctrinal que versa "circa docenda" y jurisdicción gubernativa que versa "circa agenda" (54).

Nosotros prescindimos de la potestad de orden y tratamos solamente de la potestad de jurisdicción, tomada, eso sí, en todo su significado. No olvidemos tampoco que atendemos directamente a la jurisdicción apostólica.

Esta nos ofrece dos problemas: el de origen y el de naturaleza.

En la cuestión de origen caben tres posturas: a) La primera sostiene que los apóstoles y obispos reciben la jurisdicción inmediatamente de Cristo; b) La segunda que ni apóstoles, ni obispos la reciben inmediatamente de Cristo, sino los unos de Pedro y los otros del Romano Pontífice; c) La tercera es intermedia entre las dos anteriores y hace una distinción: los apóstoles recibieron la jurisdicción inmediatamente de Cristo, pero los obispos la reciben a través del Romano Pontífice.

Con la cuestión de origen va unida la cuestión de naturaleza: ¿De qué tipo era la jurisdicción de los apóstoles? ¿Era limitada como la actual de los obispos? ¿Era mayor? ¿Era igual a la de Pedro?

También aquí caben tres posturas: a) La primera, irreconciliable con el dogma, afirma que los apóstoles recibieron la misma potestad de Pedro, ya que lo mismo que se prometió a Pedro, se concedió después por igual a todos; b) La segunda sostiene que los apóstoles recibieron una jurisdicción limitada como los actuales obispos; c) La tercera señala una distinción: la jurisdicción de los apóstoles era en cierto modo ilimitada pero subordinada a la potestad de Pedro.

En ambos problemas la solución intermedia es, por decirlo así, la tradicional y ciertamente la verdadera. En ella entra esencialmente en juego la distinción de potestades en ordinarias y extraordinarias y en ella está la clave de la solución.

Hasta Juan de Torquemada, los teólogos que tratan del origen de la jurisdicción de la Iglesia, no parecen plantear directamente la cuestión acerca de la jurisdicción de los apóstoles, sino más bien del Romano Pontífice y de los obispos. Siendo así, cuando afirman que sólo la po-

(53) BELLARMINO, *De Romano Pontifice*, l. 4 c. 22.

(54) A esta división se opone en nuestros tiempos Salaverri, quien prefiere considerar ambas potestades como específicamente (mejor diríamos genéricamente) diversas. SALAZARRI, o. c. p. 971-985.

testad del Papa viene inmediatamente de Dios y que a los obispos deriva la jurisdicción a través del Romano Pontífice, no sabríamos discernir en todos los casos, si estas expresiones pretenden también excluir el origen directamente divino de la jurisdicción de los apóstoles (55).

Torquemada es el que desdobra expresamente la cuestión y defiende que ni apóstoles, ni obispos reciben inmediatamente de Cristo la jurisdicción, sino los unos de Pedro y los otros del Romano Pontífice. Más aún, que los obispos reciban la jurisdicción del Romano Pontífice, lo prueba Torquemada en primer lugar porque los apóstoles la recibieron de Pedro.

Esto lo pretende legitimar por dos caminos: por vía de autoridad y por vía de razón. En el argumento de autoridad invoca a su favor a Analecto, Cipriano, Agustín, León, Alejandro.

En el argumento de razón aduce dos pruebas: a) Los apóstoles de aquel recibieron la jurisdicción de quien recibieron los súbditos; ahora bien, los súbditos no los recibieron directamente de Cristo sino de Pedro. Luego...

La menor se prueba con esta disyuntiva: o Cristo dió a cada apóstol todos los hombres por súbditos o distribuyó estos entre los doce. Lo segundo no consta que lo hiciera y lo primero hubiera sido poner pluralidad de príncipes en la Iglesia. Luego los apóstoles no recibieron directamente de Cristo los súbditos.

b) Si Cristo mismo hubiera dado a los apóstoles la jurisdicción o se les hubiera dado plena y omnímoda como a Pedro, o limitada. Lo primero destruiría la primacía de Pedro, lo segundo carece de fundamento, ya que ni ímplicita ni explícitamente consta tal limitación en la Escritura (56).

Una cosa se advierte en este razonamiento: Que Torquemada no ve conciliación posible en que los apóstoles recibieran por una parte de Cristo la jurisdicción "ad quaecumque" y por otra fueran súbditos de Pedro. De aquí que para salvaguardar la primacía de Pedro se vea precisado a negar otra verdad no menos evidente: el origen cristológico de la jurisdicción apostólica (57).

Esta doctrina de Torquemada hará pensar a nuestros grandes teólogos del siglo XVI, quienes resolverán la aparente antinomia sin necesidad de negar ninguna verdad atestiguada en la Escritura.

(55) Cf. AGUSTÍN TRIUNFO, *De potestate ecclesiastica*, p. 1 q. 1 a. 1 y 4; PEDRO DE AILLY, *De Ecclesiae auctoritate*, p. 1 c. 1.

(56) JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, l. 2 c. 54.

(57) Cf. también DOMINGO JACOBACCI, *De concilio*, l. X (París-Roma, 1870) p. 489-90.

Príncipe en esta cuestión es, sin duda ninguna, el cardenal Cayetano (58). Comienza este por establecer los datos, al parecer innegables, que proporciona la Escritura. Estos son: a) Una *superioridad* de Pedro sobre los apóstoles ya que sólo a él se le promete en Mt. 16 y se le concede en Jn. 21 el primado de jurisdicción en toda la Iglesia. b) Cierta *igualdad* de poderes recibidos *inmediatamente* de Cristo.

Como conclusión de estas premisas saca Cayetano esta distinción: los apóstoles eran iguales en cuanto apóstoles, pero en cuanto ovejas de la Iglesia estaban debajo del supremo y único pastor Pedro.

No se le oculta a nuestro autor la dificultad de compaginar su conclusión y prosigue: "Cómo se pueden verificar a la vez estas dos cosas: el que todos los apóstoles fueran iguales en el poder de gobernar la Iglesia y que lo hayan recibido inmediatamente de Cristo y que sin embargo sólo Pedro haya sido instituido pastor universal de la Iglesia y superior en autoridad a los demás apóstoles... parece difícil de compaginar a primera vista, pero si se considera la cosa con agudeza se verá que todo es verdad".

Y con verdadera agudeza nos hace ver Cayetano que un efecto cualquiera de la naturaleza por ejemplo la vista, puede obtenerse de dos maneras: de un modo natural y ordinario y de un modo sobrenatural y extraordinario. Pues bien, en el momento en que Cristo, cabeza de la Iglesia constituyó a Pedro vicario suyo, lo hizo principio supremo de autoridad de donde por vía ordinaria y de un modo connatural había de derivarse la autoridad a los demás miembros. Esto, con todo, no quita el que de un modo, por decirlo así, preternatural, los apóstoles recibieran de Cristo aquellos poderes que por vía ordinaria hubieran recibido de Pedro.

Esta solución explica: a) Que los obispos reciban actualmente la jurisdicción del Romano Pontífice, sentencia hoy común y cierta (59), b) Sin que por eso, haya que negar que los apóstoles la recibieran de Cristo, según atestigua la Escritura obviamente interpretada; c) Ni esto, puede por otra parte ir contra la primacía de Pedro, ya que el recibir los apóstoles directamente de Cristo la jurisdicción, no ha sido por defecto de potestad de Pedro, sino por una especie de prevención gratuita del Maestro en virtud de la cual Cristo distribuyó a los apóstoles una potestad que de suyo y por vía ordinaria debían recibir de Pedro.

(58) CAYETANO, *De auctoritate Papae et Concilii*, c. 3.

(59) "Sententia... (haec) *certa et indubitata* dici possit; contraria vero sententia, si demas gallicanos, a paucis semper theologis et canonistis etiam argumentis debilibus defensa, nostra aetate vix solidam quandam probabilitatem retinet. Quare mirum est, quod nonnulli scriptores recenciores hujus opinionis *improbabilis et iamiam antiquatae causaeque desperatae denuo susceperint patrocinium*". WERNZ-VIDAL, *Jus canonicum* II (Roma, 1923) n. 579, p. 609.

Pasando a la cuestión de naturaleza Cayetano, siguiendo a Santo Tomás (ad. Gal. II) distingue entre ejecución de la autoridad y autoridad de régimen. Los apóstoles fueron iguales a Pedro en la ejecución de la autoridad, es decir, su actuación se extendía a los mismos actos que la de Pedro: recorrían el mundo predicando, fundaban iglesias, ordenaban obispos, etc. Sin embargo, en el ejercicio de aquella actividad, dependían de Pedro en quien residía la autoridad de régimen.

La distinción de Santo Tomás, en medio de su brevedad, es bien sugestiva. Está tomada, según creemos, del compuesto humano. En él se distinguen dos clases de facultades: preceptivas y ejecutivas. Así se habla de que la voluntad manda y que las manos ejecutan. Trasladado esto a nuestro caso los apóstoles serían como los ejecutores de la voluntad de Pedro en quien reside la autoridad de régimen. Por *ilimitada* que parezca su extensión la actividad de los apóstoles, ella estará siempre *subordinada* a la autoridad suprema de Pedro. No puede determinarse con más precisión el verdadero carácter de la jurisdicción apostólica.

Después de esta magnífica exposición de Cayetano podemos apreciar en la jurisdicción de los apóstoles el doble carácter de ordinario y extraordinario, al que al principio hacíamos alusión. Es cierto que los apóstoles recibieron de Cristo el poder de gobernar la Iglesia para transmitirlo después a otros que habían de ser sus sucesores. De hecho vemos que así lo hicieron. Pero no es menos cierto que en la jurisdicción de los apóstoles hay una buena dosis de carácter extraordinario que, por ser privilegio exclusivo de ellos elevaba la jurisdicción apostólica en cuanto tal a un rango aparte.

En concreto podemos decir que la jurisdicción de los apóstoles fué extraordinaria por dos motivos: a) *Por razón de su origen* que es directamente divino; b) *Por razón de su amplitud* concedida en proporción con las exigencias de la plantación de la Iglesia. Por ser este carácter extraordinario intransferible, de ahí que los obispos sucesores ni recibían directamente de Cristo la jurisdicción, ni con la amplitud de los primeros tiempos. En cambio Pedro, por poseer la plenitud de la jurisdicción como potestad ordinaria, pasa esta íntegra a los Romanos Pontífices.

Esta distinción-clave entre el carácter ordinario y extraordinario de la jurisdicción apostólica la vemos después de Cayetano recogida en Francisco de Vitoria (60), Domingo de Soto (61), Roberto Belarmi-

(60) F. DE VITORIA, *De potestate Ecclesiae*, rel. 2 q. 2 n. 10 ss.

(61) D. DE SOTO, *In 4 Sen. D.* 20 q. 1 a. 2.

no (62), Francisco Suárez (63), Juan Azor (64), etc. De aquí podemos concluir que la doctrina propuesta por Cayetano en contra de Torquemada, se hace común, si bien es verdad que no todos la proponen con la misma precisión que Cayetano.

En nuestro tiempo no es fácil encontrar estudios monográficos sobre este tema. Los manuales de Teología aceptan en general las soluciones dadas por los autores del siglo xvi. De este parecer común parece apartarse el cardenal Billot, lo que nos obliga a hacer una revisión de su opinión.

La opinión de Billot

Exposición. Billot parte del principio, refrendado por la Tradición, de que los obispos son sucesores formales de los apóstoles. Siendo así, la jurisdicción de los apóstoles tendrá los mismos caracteres que la jurisdicción episcopal. Esta es limitada y derivada del Romano Pontífice, luego aquella fué también limitada y derivada de Pedro.

Pero resulta que según la Escritura los apóstoles parecen recibir la jurisdicción inmediatamente de Cristo y desde luego más amplia que la actual de los obispos.

Billot lo compagina todo: a) Afirmando que los apóstoles reciben la jurisdicción de Cristo, pero "participada de la plenitud de Pedro". b) Distinguiendo en los apóstoles una doble jurisdicción: la que poseían como *propia* y la que ejercían como *vicarios* de Pedro. La primera era limitada a un cierto número de súbditos, aunque no así la segunda.

Así el concepto de sucesión se guarda plenamente tanto por razón del origen como por razón de la naturaleza de los poderes que se transmiten: a) *En cuanto al origen*: los obispos reciben la jurisdicción del Romano Pontífice, como los apóstoles la reciben de la plenitud de Pedro. b) *En cuanto a la naturaleza*: la jurisdicción que como propia poseen los obispos es limitada a ciertos súbditos, exactamente igual que la jurisdicción que poseían los apóstoles como propia se limitaba a las iglesias que fundaban. Si vemos que a veces los apóstoles traspasan los límites de esta jurisdicción hay que pensar que lo hacen con potestad vicaria de Pedro, lo mismo que los patriarcas de Alejandría ejercían funciones extraordinarias por delegación de Roma.

(62) ROB BELARMINO, *De Romano Pontifice*, l. 4 c. 22.

(63) F. SUÁREZ, *De Fide*, D. 10 s. 1 n. 25.

(64) AZOR, *Institutiones Morales*, p. 2 l. 3 c. 30 q. 12.

Así se evita tener que establecer esa duplicidad de jerarquías, una para el tiempo de la fundación de la Iglesia y otra para su estado definitivo, duplicidad que carece por otra parte de todo fundamento (65).

Observaciones. Es innegable que esta concepción de Billot está elaborada con agudeza y un gran sentido especulativo. Su intento de igualar en lo posible las potestades de los apóstoles y los obispos para facilitar así la sucesión es bien laudable.

Sin embargo, se me ocurren estas observaciones: a) Billot elabora toda su construcción partiendo de un principio de sucesión *apriorístico*. El saber si se guarda perfecta igualdad en la sucesión apóstoles-obispos, debe ser lógicamente el resultado de la investigación, no un supuesto de la misma. Invocar en esto la Tradición a su favor sería un exceso de optimismo.

b) Al afirmar que los apóstoles reciben la jurisdicción participada de la de Pedro, usa una expresión *equivoca* que, entendida en el sentido de que los apóstoles no reciben directamente de Cristo la jurisdicción, contradice los datos de la Escritura; y si se entiende, como parece debe entenderse, que la jurisdicción de los apóstoles es de la misma naturaleza que si la recibieran de Pedro, entonces expresa de una manera equívoca una verdad ya formulada por Cayetano.

c) La innovación de Billot quedaría, pues, reducida a distinguir dos clases de jurisdicción apostólica: una *limitada* que ejercían en *nombre propio* y otra *transcendente* que ejercían *en nombre de Pedro*. Pero esta distinción no tiene apoyo en las fuentes. Ningún fundamento hay para afirmar que los apóstoles no ejercían toda su jurisdicción en nombre propio sino en nombre de Pedro. San Pablo se gloria de ser apóstol de los gentiles como Pedro de la circuncisión. En ninguna parte aparece que la superintendencia que Pablo ejerció en las Iglesias de Creta o de Efeso, la hiciera en nombre de Pedro y no más bien en nombre de Cristo.

Preferimos, pues, la opinión tradicional: los apóstoles *toda* su jurisdicción la recibieron *inmediatamente* de Cristo. Pero esta ofrece dos aspectos: uno *extraordinario* concedido por las circunstancias especiales de la plantación de la Iglesia; otro *ordinario* para bien de la Iglesia de todos los tiempos. Los obispos son, sí, sucesores de los apóstoles, pero sólo en este carácter ordinario.

(65) L. BILLOT, *De Ecclesia*, th. 26, § 2 (Roma, 1927) p. 575 ss.; Conf. también MICHELITSCH, *Apologetica sive Theologia Fundamentalis*, § 217 (Graz 1925) p. 367.

CONOCIMIENTO PLENO DE LA REVELACIÓN

Es este un punto bastante interesante por hallarse relacionado con un problema que es vital en la Teología actual: el de la evolución del dogma. Después de la acusación modernista, multitud de estudios han salido sobre este tema, sin que hasta el presente se haya llegado a una uniformidad de solución. Recientemente también nosotros hemos ensayado una solución que sometemos a la revisión de los teólogos (66).

Como complemento de este artículo acabamos de publicar otro sobre el conocimiento de los apóstoles acerca del depósito de la Revelación (67). De él entresacamos aquí las ideas más importantes con la esperanza de que el lector, interesado en un estudio más profundo, podrá satisfacer allí su deseo. Así podremos proceder en este estudio de conjunto más deprisa.

Es sorprendente la uniformidad y aseveración con que los teólogos, tanto antiguos como modernos, enumeran entre las potestades extraordinarias de los apóstoles el conocimiento pleno de la revelación. Dicho conocimiento lo entienden en el sentido de que los apóstoles conocieron *explícitamente* todos los dogmas definibles a través de los tiempos.

Tan convencidos están de tal conocimiento que Domingo Báñez no duda en calificar la doctrina contraria como de "error en la fe" (68); Francisco Suárez la califica como "temeraria" (69); Gregorio de Valencia de "errónea" (70); Juan Lugo de "contraria a la opinión común" (71); Juan de Sto. Tomás de "error en la fe" (72).

Ni son menos aseverativas las expresiones de los modernos. Oigamos, a modo de ejemplo, al P. Marín-Solá: "Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la Teología tradicional reconoce en los apóstoles el *privilegio* especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explícito* de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por lo tanto todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles no de una

(66) MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma*, "RevEsT" 64 (1956) p. 291-339.

(67) M. FDEZ. JIMÉNEZ, *Naturaleza del conocimiento de los apóstoles acerca del depósito de la revelación*, "RevEsT" 65 (1957).

(68) D. BÁÑEZ, *In 2. 2 q. 1 a. 7.*

(69) F. SUÁREZ, *De Fide*, d. II s. 6 n. 13.

(70) G. DE VALENCIA, *Commentaria Theologia*, t. 3, d. 1 c. 1 punt. 6.

(71) J. LUGO, *De Fide*, d. 3 s. 6.

(72) J. DE STO. TOMÁS, *In 2. 2 q. 1 d. 6 a. 3.*

manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita" (73).

Expresiones parecidas pueden verse en Franzelin (74), Lercher (75), Charles Journet (76), Straub (77), Palmieri (78), Dorsch (79), Bainvel (80), etc. Mendive (81) y Mazzella (82) aunque de la misma mentalidad, parecen abrir más la mano al menos en la solución de dificultades. Otros, como d'Herbigny (83) y Salaverri (84) se muestran mucho más cautos.

Como contraste con el modo de hablar de todos estos autores quiero citar, antes de pasar adelante, las palabras de un sabio profesor de Lovaina, quien, en un artículo acerca de la evolución del dogma, afirma con ironía y desenfado: "Ciertos teólogos han imaginado que los apóstoles han tenido en calidad de jefes de la Iglesia del N. T., conocimiento *explicito* de todo el desarrollo dogmático (y cita las palabras de Marín-Sola). Sin embargo, al revés de lo que se esperaría como consecuencia de tales premisas, los apóstoles, según esos autores, han guardado para ellos solos el conocimiento infuso del sentido integral de la revelación, de suerte que la Iglesia postapostólica ha tenido que volver a recorrer por su cuenta el camino de desentrañar principios que los apóstoles, dotados de un privilegio especial, habían recorrido con infinita más facilidad y rapidez bajo la iluminación del Espíritu Santo. Así, por ejemplo, los apóstoles, que tenían la idea clara y distinta, o dicho de otra manera el conocimiento explícito de la Inmaculada Concepción de la Virgen, no han informado de ello a la Iglesia y ella ha tenido, por consiguiente, que volver a encontrar trabajosamente, esta verdad preciosa desentrañando principios revelados ya que solamente estos le fueron comunicados.

Habría mucho que hablar acerca de esta teoría, acerca de las razones con las que se la quiere justificar y sobre su carácter, que se dice,

-
- (73) MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* (BAC, 1952) n. 57, p. 173.
- (74) FRANZELIN, *De Divina Traditione*, th. 23 scholion (Romae, 1896) p. 266.
- (75) LERCHER, *Institut. Theol. Dogm.* I n. 620.
- (76) CHARLES JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, p. 142, 144.
- (77) STRAUB, *De Ecclesia Christi* (1912) n. 221.
- (78) PALMIERI, *De Romano Pontifice*, Prolegom. de Ecclesia (1902) § 30.
- (79) DORSCH, *Institutiones Theologiae Fundamentalis*, II, de Ecclesia (1928) p. 766.
- (80) BAINVEL, *Apôtre* (en D. T. C.) c. 1657.
- (81) MENDIVE, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. IV (1895) p. 390.
- (82) MAZZELLA, *De Virtutibus infusis* (1902) n. 528, p. 271.
- (83) D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia* (1927) n. 271, p. 116-7.
- (84) SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I, De Ecclesia Christi (BAC, 1955) n. 762, p. 756-7.

tradicional. Se vería particularmente que ella constituye una curiosa amalgama de concepciones modernas, con ciertos elementos de la Teología del siglo XVI, los cuales así mismos formaban un reajuste no menos curioso de elementos creados en la Edad Media, pero a los que los escolásticos estaban muy lejos de prestar semejante significación. Digamos solamente que esta teoría está llena de inverosimilitudes" (85).

Resulta interesante el contraste de estas opiniones. Mientras los unos nos entregan con toda seriedad una doctrina que no dudan en llamar "tradicional" el otro la califica de "teoría de ciertos teólogos" y pone muy en duda las razones con las que se la quiere justificar.

Es lástima que nuestro profesor de Lovaina se haya conformado con unas insinuaciones que de haberlas fundamentado hubiera ahorrado nuestro trabajo. Se impone, pues, esta tarea.

Para llevarla a cabo creo será un buen procedimiento ir presentando las razones que se aducen para atribuir a los apóstoles un conocimiento explícito de todos los dogmas definibles, con el fin de hacer una crítica serena de ellas. Las podemos reunir en los tres apartados de rigor: argumentos de Escritura, argumentos de Tradición y argumentos teológicos.

Con esto queda claramente insinuada la división de esta materia en tres partes. Al final, a modo de apéndice, insinuaremos unas sugerencias acerca del valor tradicional de esta doctrina.

(85) Certains théologiens ont imaginé que les apôtres auraient eu, en leur qualité de chefs de l'Église du Nouveau Testament, la connaissance explicite de tous les développements dogmatiques... (cita las palabras de Marín Sola). Cependant, contrairement à ce qu'on attendrait à la suite de telles prémisses, les apôtres, selon ces auteurs, ont gardé pour eux seuls leur connaissance infuse du sens intégral de la révélation, si bien que l'Église postapostolique a dû refaire pour son compte le chemin des principes à développements que les apôtres, dotés d'un privilège spécial avaient parcouru avec infiniment plus d'aisance et de rapidité sous l'illumination du Saint-Esprit. Ainsi, par exemple, les apôtres, qui avaient l'idée nette et distincte, autrement dit la connaissance explicite de l'immaculée conception de la Vierge, n'en ont pas informé l'Église, et celle-ci a dû, par la suite, retrouver péniblement cette précieuse vérité en scrutant les principes révélés qui seuls lui avaient été communiqués...

Il y aurait beaucoup à dire sur cette théorie, sur les raisons dont on la prétend appuyer et sur son caractère soi-disant traditionnel. On verrait notamment qu'elle constitue un curieux amalgame des conceptions modernes avec certains éléments de la Théologie du XVI^e siècle, qui formaient eux-mêmes un remploi non moins curieux d'éléments créés au moyen âge, mais auxquels les scolastiques avaient été loin de prêter pareille signification. Disons seulement que cette théorie accumule bien des invraisemblances. DRAGUET, *L'évolution des Dogmes* (Apogetique, B. - N.), p. 1109-10.

Crítica del argumento de Escritura

Los autores de los siglos XVI y XVII, que son los que más ampliamente han tratado esta cuestión, presentan a su favor los siguientes argumentos: Ef. 1, 7-10; 2 Cor. 3, 18; Ef. 3, 3-5; 1 Cor. 2, 7-8; Rom. 8, 23; Ef. 2, 19-20; Lc. 24, 54-6; Jn. 14, 25; Jn. 16, 12-3.

En nuestro estudio hemos ido analizando uno a uno todos estos textos y hemos comprobado que la mayoría ni tratan de nuestro tema. Sólo los últimos textos de San Juan merecen ser mencionados. Para alcanzar mejor su sentido comentaremos tres pasajes paralelos en que se habla del magisterio de Espíritu Santo.

Primer pasaje: J. 14, 15-17

Texto: "Si me amáis, guardaréis mis mandamientos y yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre, Espíritu de verdad a quien el mundo..."

Sólo un detalle nos interesa notar aquí: Cristo promete a los apóstoles un "Espíritu de verdad" en orden a que ejerza su oficio de maestro "para siempre". Síguese de aquí que el sujeto de la promesa no son solamente los apóstoles sino la Iglesia de todos los tiempos. No olvidemos este detalle.

Segundo pasaje: Jn. 14, 25-26

Texto: "Estas cosas os he dicho mientras he permanecido con vosotros. Mas el Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, El os enseñará todo y traerá a la memoria todo lo que os he dicho".

Dos cosas interesa saber en este texto: cual es el objeto del magisterio de Espíritu Santo y quiénes son los sujetos del mismo.

Con relación al objeto, existen dos tendencias entre los escrituristas. Algunos quieren ver cierta contraposición entre las cosas que Cristo ha enseñado (*haec locutus sum vobis apud vos manens*) y las que enseñará el Espíritu Santo (*ipse vos docebit omnia*). Según esta interpretación, el magisterio de Cristo habría sido fragmentario e incompleto y la función del Espíritu Santo sería completar el magisterio de Cristo revelándoles lo que Cristo no les había enseñado. "Así Maldonado (86), Schanz (87), Zahn Th. (88), Windisch (89).

(86) MALDONADO, *Commentarii in quattuor evangelistas* (Moguntiae 1874) página 879.

(87) SCHANZ, *Komm über das Ev. des heil Johannes* (Tubinga 1884) 14-16.

(88) ZAHN TH., *Das evangelium des Johannes I* (Leipzig 1908) p. 563.

(89) WINDISCH, *Die fünf johanneischen Parakletsprüche* (1927).

Esta interpretación tiene un gran inconveniente y es que una misma palabra πάντα, en una misma línea, debería tomarse en distinto sentido. Porque es claro que el segundo πάντα está restringido a las cosas que Cristo les enseñó ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ. Si, pues, el primer πάντα se refiere a cosas que Cristo no les había enseñado, tendríamos una misma expresión, en un mismo contexto, con distinto sentido.

Somos, pues, de parecer que el objeto del magisterio del Espíritu no es enseñar cosas nuevas, sino hacer entender y recordar lo que ya en vida les había enseñado Cristo. Así Cirilo de Alejandría (90), Belser (91), Calmes (92) Knabenbauer (93), Lagrange (94), Marschall (95), Durand (96), Huby (97), Tillmann (98), Simón-Dorado (99), etc., etc.

Los autores de la primera interpretación se ven lógicamente forzados a admitir que los sujetos a quienes se promete el magisterio del Espíritu son exclusivamente los apóstoles. La razón es que si en tal texto se trata de revelación de verdades no enseñadas por Cristo, es necesario que tal revelación se refiera exclusivamente a los apóstoles, ya que con su muerte se clausuró la revelación pública de Dios a los hombres.

En cambio, los partidarios de la segunda interpretación se inclinan más bien a una promesa del Espíritu extensiva a la Iglesia de todos los tiempos. Esto parece lo más conforme con la Escritura, ya que el maestro que aquí se promete es el mismo "Espíritu de verdad" de quien unas líneas antes se ha afirmado permanecerá ejerciendo su oficio para siempre.

Si así fuera, de ninguna manera podría invocarse este texto en favor de un adoctrinamiento omnímodo del Espíritu a los apóstoles, ya que el sujeto de tal adoctrinamiento no serían en primer lugar los apóstoles sino también sus sucesores. En cambio juzgaríamos legítimo invocar este texto en sentido contrario, ya que en él se insinúa con bastante claridad un progresivo conocimiento de la doctrina revelada, realizado a través de los tiempos, a impulsos del Espíritu Santo.

Pero aun tomada la interpretación menos probable de que este texto se refiera exclusivamente a los apóstoles, todavía juzgaríamos exorbitan-

(90) CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo. 1. 10* (MG 74, 301 A).

(91) BELSER, *Das evangelium des Hl. Johannes* (1905) 14, 26.

(92) CALMES, *L'Évangile selon saint Jean* (Paris 1904) 14, 26.

(93) KNABENBAUER, *In jo.* (1906) 14, 26.

(94) LAGRANGE, *Ev. selon St. Jean* (1927) 14, 26.

(95) MARSCHALL, *Dictionnaire de la Bible* (suplement), Infallibilité.

(96) DURAND, *Évangile selon saint Jean* (Paris 1927) 14, 26.

(97) HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (Paris 1932) p. 113.

(98) TILLMANN, *Das Johannesevangelium* (Bonn 1931), 14, 26.

(99) SIMÓN - DORADO, *Novum Testamentum* (Turin 1947) n. 671, p. 909.

te deducir de él lo que se pretende. El texto dice que se les enseñará todo πάντα pero no totalmente (πάντα-παντελέως).

La distinción no está hecha a capricho. Un hombre tan autorizado en esta materia como es Musger hace notar expresamente: "Todo esto vale aun cuando se sostenga que los apóstoles, aun después de la venida del Espíritu Santo, no entendieron ni creyeron explícitamente todas las verdades de fe, v. g. el privilegio de la Inmaculada Concepción de la Beata Virgen María, puesto que lo que Cristo promete no es toda la inteligencia de su doctrina, sino la inteligencia de toda su doctrina. El Paráclito les enseñará ciertamente todo pero no del todo o totalmente (πάντα-παντελέως)" (100).

Tercer pasaje: Jn. 16, 12-13

Texto: "Todavía tengo muchas cosas que deciros mas no podéis llevarlas ahora; cuando pues venga aquel, el Espíritu de verdad, os conducirá a toda la verdad; porque no hablará de por sí mismo, sino cuantas cosas oye hablará y las cosas que sucederán os las anunciará".

También aquí son dos los puntos que interesan resolver: Quienes son aquellos a quienes el Espíritu Santo enseñará toda la verdad y qué cosas son esas que Cristo no les ha dicho y que recibirán del Espíritu Santo. Fácilmente se adivina la relación de ambos problemas.

Ni por el análisis directo del texto, ni por la tradición patristica, tenemos suficientes elementos para decidir una interpretación cierta. Y así exégetas del más alto prestigio abrazan una u otra interpretación.

Nosotros siguiendo a Lagrange, Palmes, Tillmann, Durand y Huby, Marchall, etc., creemos también que en este texto se habla de una promesa del Espíritu Santo extensiva a la Iglesia de todos los tiempos.

Nos mueven a ello, entre otros, los siguientes indicios: a) Cristo, un poco antes, ha dicho a sus discípulos: "ya no os llamaré siervos sino amigos... porque todas las cosas que he oído de mi Padre os las he dado a conocer". Al decirles, pues, ahora "todavía tengo muchas cosas que deciros" habrá de entenderse en un plan aclarativo o explicativo de cosas ya dichas. b) Este texto guarda un gran paralelismo con el pasaje anterior en que también se promete a los discípulos la enseñanza del Paráclito. Ahora bien, hemos probado que el objeto de tal adoctrinamiento

(100) "Haec valent etiam si assumatur apostolos etiam post descensum Spiritus sancti non omnes fidei veritates explicite intellexisse et credidisse, v. g., privilegium Immaculatae conceptionis E. M. V.; id enim quod Christus promittit, non est plenitudo intelligentiae, sed solummodo intelligentia totius doctrinae suae. A. V. Paracletus docebit eos quidem omnia, non tamen omnino seu totaliter (πάντα - παντελέως). MUSGER, *Dicta Christi de Paraclete* (Romae 1938) p. 51.

era dar inteligencia a la Iglesia de todos los tiempos acerca de la doctrina de Cristo. c) El Espíritu Santo que se promete en este texto es el mismo "Espíritu de verdad" que en 14, 16 se afirma ejercerá su oficio para siempre.

Nuestro Señor, pues, dirigiéndose a sus apóstoles y a sus sucesores, les promete el magisterio permanente del Espíritu Santo, no en orden a revelar verdades nuevas, sino en orden a ir penetrando sucesivamente la revelación hecha a los apóstoles (quaecumque audiet annuntiabit vobis).

Sin dejar de ser aquello que ha sido, la verdad religiosa se desarrollará; lo que estaba implícito y como oculto en la enseñanza de Jesús se irá aclarando y explicitando cada vez más, gracias a esa luz sobrenatural del Espíritu cuya acción magisterial se promete perpetua.

Vemos, pues, cómo con derecho se podría urgir este texto en contra del pretendido conocimiento explícito de los apóstoles acerca de todos los dogmas definibles a través de los tiempos.

Tal conocimiento ni aún en la interpretación contraria sería lícito deducir. En tal caso se prometería a los apóstoles que el Espíritu Santo con nuevas revelaciones les comunicaría aquellas verdades que, dada su incapacidad, no pudieron recibir de Cristo, de forma que así llegarán al conocimiento de toda la verdad. Pero ya hemos dicho que no es lo mismo el conocimiento de *toda la verdad* que el *total conocimiento* de la verdad. El que Dios haya revelado a los apóstoles todo el depósito, no excluye que éste se vaya explicitando y aclarando.

Finalmente se me ocurre una sugerencia. No olvidemos que la revelación pública va dirigida a todos los hombres de todos los tiempos. El elegir Cristo a los doce y transmitirles su mensaje, no tiene otro objeto que el que éstos lo transmitan íntegro a las generaciones futuras. Ya les dijo Jesucristo: "Lo que os digo en la oscuridad decidlo a la luz y lo que os digo al oído predicadlo sobre los terrados" (101). Así pudo afirmar San Pablo: "Por lo cual en este día testifico que estoy limpio de la sangre de todos, pues no he rehuído el anunciaros todo el mensaje de Dios" (102).

Es perfecto el paralelismo que existe entre aquellas palabras de Cristo: "El os enseñará y traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho" (103), y estas otras: Enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado" (104).

(101) Mt. 10, 27.

(102) He. 20, 26-7.

(103) Jn. 14, 25.

(104) Mt. 28, 20.

Los teólogos rompen fácilmente este paralelismo al afirmar por una parte que han sido revelados a los apóstoles explícitamente todos los dogmas y tener que reconocer que muchos de ellos no nos los han transmitido explícitamente. Por lo demás, si para mantener que los apóstoles nos han transmitido todo el depósito nos basta que lo hayan hecho al menos implícitamente, parece que para defender que a los apóstoles les ha sido comunicada "toda la verdad", no es preciso se les haya comunicado toda explícitamente.

En la hipótesis contraria, habría que afirmar que Cristo reveló explícitamente a los apóstoles que la concepción de la Virgen había sido inmaculada, pero los apóstoles guardaron para sí ese conocimiento explícito y no dieron cuenta de él a la Iglesia. Así resulta que sólo después de trabajosas investigaciones ha llegado la Iglesia a la posesión de un dogma que con toda facilidad habían conocido los apóstoles.

Sólo una pregunta ¿qué bien reportó a la Iglesia ese conocimiento explícito de los apóstoles? ¿Tiene suficientemente en cuenta esta teoría que la revelación es un carisma concedido a los apóstoles no para su propia utilidad sino para bien de la Iglesia?

Crítica del argumento de Tradición

Tanto la Escritura como la Tradición se admiten en la Teología católica como fuentes de la revelación. Sin embargo, es superfluo advertir que en la presentación de uno u otro argumento, existe una gran diferencia. Admitida la inspiración de los libros canónicos, basta con presentar un solo texto de Escritura en que se afirme una doctrina, para que esta deba mantenerse como dogma de fe divina. Por eso, hemos ido recorriendo uno a uno los textos que se aducen en nuestro caso, con el fin de analizar si el sentido genuino de ellos era el que se pretendía.

Con el argumento de Tradición no ocurre lo mismo. No basta que unos cuantos Padres entreguen una doctrina, aunque la entreguen como de fe. Sólo se puede hablar de argumento de Tradición cuando esa doctrina pertenezca al patrimonio doctrinal de toda la Iglesia.

En nuestro caso creo que no puede hablarse de un verdadero argumento de Tradición por dos motivos: porque sólo se invocan unas frases de cuatro o cinco Padres y principalmente porque el sentido de tales frases no es el que se pretende.

Siendo este problema relativamente moderno, planteado principalmente por el modernismo, podemos ya sospechar que las afirmaciones que acaso se encuentren acerca de esta materia en los santos Padres, no tengan quizá el alcance que ahora se les quiere dar.

Y efectivamente, basta tener presente la problemática y los adversarios contra quienes se escriben tales pasajes para convencernos de que no pueden urgirse en lo relativo a nuestro tema.

Se citan los siguientes textos:

1) Ireneo: "Pues no conocimos por otros la economía de nuestra salvación, sino por aquellos por quienes nos llegó el Evangelio; el cual entonces lo predicaron, pero después por voluntad de Dios nos lo entregaron en las Escrituras, para que fuera fundamento y columna de nuestra fe. Ni es lícito el afirmar que lo predicaron antes de tener de él perfecto conocimiento; como se atreven algunos a decir, jactándose de ser enmendadores de los apóstoles. Pues después de haber resucitado Nuestro Señor de los muertos, fueron revestidos de la virtud del Espíritu Santo, desde lo alto y quedaron renovados en todo y recibieron perfecto conocimiento" (105).

Respuesta. Estas frases de Ireneo hay que valorarlas con relación a los adversarios a quienes las dirige. Son estos los marcionistas, que, según el mismo Ireneo, se gloriaban de *enmendar* la doctrina de los apóstoles, juzgándolos faltos de conocimiento. Contra estos, afirma que los apóstoles tenían al predicar y al escribir un conocimiento perfecto.

2) *Tertuliano.* "Demos cabida mientras tanto a la otra parte... Suelen decir que los apóstoles no conocían todas las cosas... o que conocían todo pero que no lo comunicaron todo a todos, haciendo en ambos casos a Cristo objeto de represión al enviar a los apóstoles o poco instruidos o poco sencillos. Mas ¿quién, con la mente cabal, puede creer que ignoraran algo aquellos a quienes el Señor los hizo maestros teniéndolos de acompañantes, de discípulos, de comensales; a los cuales les explicaba aparte las cosas difíciles, a los cuales les dijo se les había concedido conocer las cosas ocultas que al pueblo no le fué permitido entender? ¿Se le ocultó algo a Pedro llamado Roca de la Iglesia que se iba a edificar, quien obtuvo las llaves del reino de los cielos y el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra? ¿Se le ocultó algo a Juan, el amadísimo del Señor, que descansó sobre su pecho al cual solamente le indicó el Señor a Judas el traidor, y a quien en lugar suyo encomendó a María por hijo? ¿Qué va a querer ocultar a aquellos, a quienes exhibió su gloria y a Moisés y a Elías, y además la voz de su Padre del cielo?... Es cierto que dijo en una ocasión: "muchas cosas tengo todavía que deciros, pero no podéis ahora llevarlas" (Jn. 16, 12-3) ...Sin embargo, al añadir: "cuando venga el Espíritu de verdad, él os conducirá a toda la verdad", muestra que nada ignoraron quienes recibieron la pro-

(105) IRENEO, *Adversus hereses* 3, 1-2 (MG 7, 844).

mesa de poseer por medio del Espíritu de verdad toda ella; y efectivamente cumplió la promesa ya que en los Hechos de los Apóstoles se comprueba la venida del Espíritu Santo” (106).

Respuesta. Cualquier conclusión que quiera deducirse de estas afirmaciones polémicas, deberá tener en cuenta que Tertuliano combate por igual dos errores: El error de que los apóstoles ignorasen alguna verdad y el error de que no la hubiesen transmitido. Ambas cosas, afirma, harían a Cristo objeto de reprensión por haber enviado a los apóstoles o poco instruídos o poco sencillos.

A pesar de estas afirmaciones rotundas de Tertuliano nadie hay que afirme que los apóstoles hayan transmitido a la Iglesia explícitamente todas y cada una de las verdades que, a través de los tiempos, han llegado a ser dogma de fe. ¿Por qué, pues, se ha de admitir por el testimonio de Tertuliano que los apóstoles conocieron explícitamente todos estos dogmas?

Reconozcamos que Tertuliano, como Ireneo, estaban muy lejos de vislumbrar un problema que sólo con el correr de los años ha surgido. Por eso, sus afirmaciones, por muy categóricas que parezcan, han de interpretarse en la misma línea en que están pronunciadas. Sabemos que estas expresiones las dirigió Tertuliano contra los gnósticos que pretendían edificar su Teología a espaldas de la doctrina de los apóstoles, acusándolos de ignorancia.

Una mayor valoración de estas palabras en orden a sacar de ellas partido para nuestro tema, no sería posible, lo hemos visto, sin una contradicción.

3) Epifanio: “Lo de “os anunciará todas las cosas”, debe referirse al don que estaban a punto de recibir (en cuanto que), en ellos habitará el Espíritu Santo, de forma que les enseñará sabiamente todo lo que es posible llevar en este siglo” (107).

Respuesta. Traducido directamente del griego el texto de Epifanio no creo pueda urgirse mucho en favor de un conocimiento explícito de los apóstoles.

Los autores que lo aducen lo citan según la traducción latina que tenemos en Migne (108). En ella la palabra σαφώς se traduce por *aperte* que fácilmente la entienden los que lo aducen por explícitamente. Sin embargo, ya se ve, que no puede urgirse demasiado esta palabra.

(106) TERTULIANO, *De praescrit.* c. 22 (ML 2, 39). (El texto original de todos estos autores véase en nuestro artículo antes citado).

(107) EPIFANIO, *Haer.* 666 n. 61 (MG 42, 122).

(108) Cf. MG 42, 122.

Por lo demás, el hecho de que el Espíritu Santo enseñara a los apóstoles todas las verdades de la fe no lo pone en duda ningún católico.

4) Agustín: "En cuanto a lo que nos advierte (Cipriano) de que recurramos a la fuente, esto es a la Tradición Apostólica, y de ahí extendamos un canal hasta nuestros tiempos, es estupendo y debe practicarse sin vacilación" (109).

Respuesta. En estas palabras que San Agustín toma de Cipriano se reprueba en materias relacionadas con la fe todo recurso que sea ajeno a la doctrina de los apóstoles ya que de ella debe sacarse como de única fuente todos los dogmas. No creo pueda deducirse de estas expresiones de San Agustín otra cosa.

Conclusión. Del análisis directo de estos textos creemos poder concluir que son muy pocos los pasajes que se aducen y al parecer ajenos a nuestro tema para que se pueda hablar de un verdadero argumento de Tradición.

Crítica del argumento teológico

Después de proponer los argumentos de Escritura y de Tradición los teólogos de los siglos XVI y XVII, que son los que más ampliamente han tratado nuestro tema, añaden el argumento de razón teológica para confirmar su tesis.

Este argumento se reduce a la función de maestros que los apóstoles recibieron de Cristo. En efecto, Cristo llama a los apóstoles luz del mundo y los manda a enseñar a todos los hombres. Este magisterio parece exigir en los apóstoles un conocimiento perfecto de todas las verdades de fe.

Recordemos el razonamiento de Marín-Sola: "Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la Teología tradicional reconoce en los apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos" (110).

Respuesta. Es cierto que los apóstoles recibieron de Cristo la función de ser los maestros de la revelación para las generaciones venideras. Como tantas veces hemos repetido todos los dogmas definibles por la Iglesia han de ser tomados de la enseñanza apostólica.

Pero no puede urgirse excesivamente el carácter magisterial de los apóstoles de forma que quede en olvido su carácter de discípulos. Cree-

(109) S. AGUSTÍN, *De baptismo contra donatistas* l. 5 c. 26 (ML 43, 194).

(110) MARÍN-SOLA, o. c. n. 57.

mos que Marín-Sola no tiene esto suficientemente en cuenta al hablar de esa manera. No son los apóstoles los que con ciencia propia nos han enseñado un conjunto de verdades. En realidad el verdadero Maestro de la doctrina revelada es Cristo. Quien conciba la cosa de otra manera, puede fácilmente verse reprendido por aquellas palabras de Nuestro Señor: "Vuestro maestro es solamente uno, Cristo".

Es cierto que Cristo quiso transmitirnos su mensaje a través de los apóstoles, pero no veo dificultad en que estos, bajo la asistencia eficaz del Espíritu Santo, nos puedan transmitir fielmente un conjunto de verdades cuya penetración explícita ellos no hubieran alcanzado.

Los apóstoles continuarán siendo el fundamento sobre el que descansa la fe de la Iglesia. Esto quiere decir que debe rechazarse toda doctrina que en materia de fe se halle al margen de la doctrina apostólica. Pero la metáfora de fundamento no excluye sino que más bien incluye un desarrollo, una evolución, siempre homogénea, en orden a una penetración cada vez más perfecta del tesoro inagotable de la revelación.

* * *

Hemos ido analizando uno a uno todos los argumentos que hemos encontrado en la lectura de los teólogos partidarios de un conocimiento explícito de los apóstoles acerca del depósito de la revelación. En este análisis hemos podido apreciar que las pruebas que se aducen en favor de tal conocimiento, no responden ni con mucho a la aseveración y uniformidad con que entregan tal doctrina.

Antes de pasar adelante se impone una explicación. ¿Cómo han podido los teólogos entregar con tanta aseveración y uniformidad una doctrina al parecer falta de fundamento? ¿Qué valor teológico hay que dar a la opinión de los teólogos?

Mi apreciación es que el consentimiento de los teólogos, si es que lo hay, tiene en esta cuestión un valor muy problemático. Porque para apreciar el valor de una opinión, aunque sea en Teología, no basta considerar el número de autores que uniformemente la entregan, sino que es conveniente tener presente también su competencia.

No perdamos de vista que todos los testimonios modernos antes aducidos, están tomados de manuales de Teología. Ahora bien, nadie ignora que un autor que escribe un manual de Teología, por competente que sea, no tiene tiempo para precisar y comprobar directamente todas sus afirmaciones, principalmente si estas son de interés secundario. En estos casos lo más frecuente es echar mano de otros manuales y copiar la sentencia más común. A lo sumo se consulta al autor clásico favorito

y se le resume en el texto. Esto trae consigo la naturaleza misma de los manuales.

En nuestro caso se explica suficientemente la uniformidad de los manuales con solo tener presente el modo tan aseverativo y apodictico con que de esta materia hablan los teólogos de los siglos XVI y XVII.

Estos teólogos tratan nuestro tema comentando la 2, 2 q. 1 a. 7 de Santo Tomás. Aquí tenemos, pues, la fuente de donde nuestros teólogos han tomado sus expresiones. Será muy interesante y quizá decisivo analizar la mentalidad de Santo Tomás en el citado artículo.

La cuestión que en él se plantea es esta: "Si los artículos de la fe han crecido a través de los tiempos". Los tiempos que tiene presente Santo Tomás son desde Adán hasta los apóstoles y a pesar de esto responde: "Así pues, no ha habido crecimiento de ellos a través de los tiempos: porque todas las cosas que creyeron los posteriores se contenían en la fe de los Padres que precedieron, aunque implícitamente. Pero en cuanto a la explicación, ha crecido el número de los artículos, pues algunas cosas han sido explícitamente creídas por los posteriores que no eran conocidas explícitamente por los anteriores" (111).

Y como ejemplo de crecimiento explícito nos cita: a) Moisés, a quien Dios le dice: mi nombre no se lo manifesté a ellos; b) David, quien él mismo afirma: he entendido por encima de los ancianos; c) El apóstol que afirma en la carta a los Efesios: por otras generaciones no fué reconocido el misterio de Cristo como ahora ha sido revelado a los apóstoles y profetas (112).

Una cosa queda, pues, clara con la lectura de Santo Tomás: que cuando habla de fe más *explícita* entiende en primer plano la habida a través de la historia por medio de *nuevas revelaciones*. Habiendo terminado la revelación pública con los apóstoles, es lógico que Santo Tomás, desde su punto de vista, afirme sin más que después de los apóstoles nadie podrá tener fe más *explícita*.

Hoy el problema está planteado desde otro punto de vista. Vemos que, aun después de los apóstoles, se advierte en la Iglesia un verdadero progreso en la fe, no en el sentido de nuevas revelaciones sino en el sentido de una mayor penetración de la revelación hecha a los após-

(111) "Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint." "Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum: quia quaedam explicita cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite." S. TOMÁS, 2. 2 q. 1 a. 7.

(112) ST. TOMÁS, 1. c.

toles. A esta mayor penetración, a la que Santo Tomás no parece atender, se le podría llamar también fe más explícita.

Los comentaristas de Santo Tomás, por falta de perspectivas, no desdoblan planos y niegan sin distinción que en la Iglesia pueda haber fe más explícita que la de los apóstoles, trayéndonos argumentos que no excluyen sino una fe más explícita tal cual la entendía Santo Tomás.

Por eso, cuando nuestros teólogos advierten que, aun después de los apóstoles, ha habido en la Iglesia un verdadero progreso en la fe, hacen una escisión en la supuesta doctrina de Santo Tomás y distinguen entre conocimiento y predicación apostólica. Con relación a esta admitirán evolución, ya que la doctrina predicada por los apóstoles es susceptible a una mayor penetración y explicitación. Pero nos negarán la posibilidad de progreso con relación al conocimiento mismo de los apóstoles pues estos conocieron perfecta y distintamente todos los dogmas.

Digo que tal distinción causa una escisión en la supuesta doctrina de Santo Tomás, porque este atribuye a los apóstoles la primacía de conocimiento sobre los posteriores, en virtud del principio de que, cuanto más cercanos a Cristo, tanto mayor conocimiento tuvieron los hombres de la fe. El principio debería, pues, aplicarse tanto a los apóstoles como a los inmediatamente posteriores.

Pero aun con esa distinción la doctrina quedaba llena de inverosimilitudes. Porque suele concederse que es verdad de fe que el Concilio Tridentino es infalible y que Pío XII es verdadero Papa. Según eso, ¿conocieron los apóstoles estas verdades? Y de nuevo otro retroceso: se distingue entre verdades que afectan a la sustancia del misterio y verdades contingentes. Estas segundas no las conocieron explícitamente los apóstoles, pero sería temerario negar que conocieran las primeras.

Todos estos elementos es preciso tener presente para valorar las expresiones de los teólogos en esta materia. En ellas existe ciertamente un fondo teológico que en cualquier concepción ha de quedar intacto. Pero, por faltarles ángulos de visión que a nosotros nos ha proporcionado el estudio de la historia de los dogmas, no supieron desglosar desde el principio, de ese fondo dogmático, esta cuestión que puede ser más o menos escolástica. Sin embargo hemos notado cómo el lenguaje de los teólogos ha ido progresivamente en favor de este desdoblamiento y hemos advertido al principio que algunos teólogos actuales, aun en los manuales, adoptan en esta materia una postura de mucha reserva.

Estamos ciertos de que los teólogos, al atribuir a los apóstoles un conocimiento omnímodo de todos los dogmas definibles, no se han percatado suficientemente de lo que tal conocimiento encierra. Al revelar Dios a los apóstoles que Cristo es hombre, quedaría revelado todo lo que

el concepto hombre diga formalmente. Supongamos, pues, que sea cierta esa tesis escolástica de la existencia del entendimiento agente. Yo pregunto ¿conocían los apóstoles que Cristo tenía entendimiento agente? Y sin embargo nadie me negará que, revelado que Cristo es hombre como nosotros, queda implícitamente revelado que tenía entendimiento agente y que la Iglesia lo ha podido definir exactamente lo mismo que ha definido la existencia en Cristo de dos voluntades. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero no lo juzgo necesario.

Nuestra opinión

Vamos a intentar aquilatar un poco más qué clase de verdades conocieron los apóstoles explícitamente y cuáles pudieron ignorar. Para ello he de hacer referencia y traer a la memoria las conclusiones de nuestro estudio acerca de la evolución del dogma (113).

En él dimos a entender que la raíz de tanta disensión acerca del objeto material de la fe, está en haberse planteado el problema en torno a una noción todavía no suficiente elaborada en Teología: la de virtual revelado.

En efecto, dos condiciones se exigen para una verdadera conclusión teológica: a) Que el raciocinio sea *deductivo* no meramente *explicativo*; b) Que la conclusión salga de la premisa revelada con necesidad *metafísica* (114).

A nuestro juicio, ambas condiciones no pueden coexistir. Si con necesidad metafísica se deduce una verdad de otra es que en esta se contenía *formalmente*. En este caso el raciocinio es *analítico* y por él no deducimos un concepto *simpliciter* nuevo, sino *simpliciter* idéntico y nuevo solamente *secundum quid*. La distinción entre la premisa revelada y una conclusión de este estilo es sólo *secundum explicitum*.

Después de intentar esclarecer estas sugerencias, concluíamos: "El virtual metafísico encierra en sí mismo una contradicción. En cuanto virtual excluye que sea formal; en cuanto metafísico lo incluye. En cuanto virtual debe resultar de un silogismo verdaderamente deductivo que en la conclusión presente un concepto *nuevo, no contenido* en la premisa revelada; pero si se trata de virtual metafísico, dicho concepto sale por *mero análisis* de la verdad revelada, y por consiguiente dicha verdad revelada lo incluía *formalmente*" (115).

(113) M. FDEZ. JIMÉNEZ, *Un paso más hacia la solución del problema de la evolución del dogma*. "RevEst" 64 (1956) p. 289-339.

(114) J. SALAVERRI, o. c. p. 731.

(115) M. FDEZ. JIMÉNEZ, o. c. p. 324.

Así se explican las disensiones. Los defensores de la fe divina se fijan en que dicho virtual es *metafísico* y como tal debe hallarse incluido en la premisa revelada. Los defensores de la fe eclesiástica se fijan en que eso metafísico es verdadero *virtual* y por tanto *deducido* de lo revelado por un silogismo propio que en su conclusión presenta un concepto *nuevo*.

Ambas posiciones quedan unificadas en nuestra concepción según la cual lo metafísico deja de ser virtual, ya que el raciocinio por el que se le descubre es en Teología un raciocinio puramente explicativo.

Según nuestra manera de ver hay que distinguir, pues, dos clases de raciocinios analíticos: aplicativos y explicativos.

Raciocinio aplicativo será aquel en que se analiza la *extensión* de una idea para ver qué individuos se hallan incluidos en ella. Ejemplo: todos los hombres contraen pecado original; Pedro es hombre; luego Pedro contrae pecado original.

Raciocinio explicativo será aquel en el que se analiza la *comprensión* de una idea para ver qué se halla en ella comprendido formalmente. Ejemplo: Dios es absolutamente necesario; lo absolutamente necesario es eterno; luego Dios es eterno.

A nuestro juicio las conclusiones de ambos silogismos deben decirse formalmente reveladas: las unas en la extensión, las otras en la comprensión de la idea.

Si después de hacer estas referencias, venimos a nuestro caso, diríamos que los apóstoles pudieron ignorar todas aquellas verdades contenidas en el dato revelado para conocer las cuales hiciera falta una menor de razón propia de una edad o de una cultura más avanzada.

Descendamos a la práctica y sigamos la misma línea. Dios reveló a los apóstoles que todos los hombres contraen pecado original. Para saber explícitamente quiénes se hallan incluidos en esa proposición, se necesita una menor: que Pedro, Pablo, etc., empiecen a ser hombres. Pero es el caso que el averiguar esta menor es propio de una verdad posterior a la apostólica. De ahí que los apóstoles pudieran ignorar quienes de hecho contraen pecado original.

Lo que hemos dicho de este ejemplo extiéndase a las conclusiones de todo silogismo aplicativo. Tendríamos que los apóstoles conocían que todo concilio euménico es infalible, pero ignorarían que el concilio Tridentino y Vaticano iban a ser infalibles; conocerían que todo Papa legítimamente elegido goza del primado de jurisdicción, pero ignorarían si lo tendrán Pío XI o Pío XII.

Lo mismo exactamente hay que decir de las conclusiones de un silogismo explicativo. Dios reveló a los apóstoles que Cristo era verdadero

Dios y verdadero Hombre. Sin embargo, los apóstoles, según la cultura de su tiempo, no pudieron entender todo lo que Dios afirma al revelarnos esas verdades, ya que para ello necesitaban menores de razón o categorías conceptuales propias de una cultura más avanzada.

Vamos a suponer que dadas las escasas nociones de Psicología que pudieran tener los apóstoles o los judíos de aquella época, ignoraran la división de las facultades del hombre en entendimiento y voluntad. En tal caso al revelarles Dios que Cristo es hombre, no pudieron conocer ellos explícitamente que Cristo tenía voluntad humana. Sin embargo, pudo después evolucionar la Psicología y averiguarse con certeza que todo hombre tiene voluntad. En virtud de esta menor de razón se averiguaría entonces ser de fe que Cristo tenía voluntad humana.

No hagamos hincapié en la particularidad del ejemplo que hemos aducido con un fin más bien aclarativo. Pero reconozcamos que a los apóstoles les fué imposible conocer todo lo que se halla implícito en los datos revelados, a no ser que para ello se admita una gran cantidad de milagros que serían tan inverosímiles como innecesarios.

Para precisar más qué tipo de conocimiento tuvieron los apóstoles acerca de las verdades de la fe, sería necesario un estudio crítico de detalle acerca de los escritos de los apóstoles. Es indudable que su modo de conocer ha de reflejarse en sus escritos y parece un método apriorístico el que emplean la mayor parte de los teólogos al pretender deducir el conocimiento de los apóstoles partiendo de un concepto más o menos subjetivo de "apóstol".

Esta labor de precisión, sin duda más delicada y difícil, requiere la colaboración de otros teólogos más autorizados. Sin embargo, puestos a adelantar algunas ideas, diríamos que los apóstoles poseyeron acerca de los misterios fundamentales de nuestra fe, un conocimiento mucho más firme y persuasivo que el que podamos tener nosotros, conocimiento, por decirlo así, intuitivo, vitalmente sintético, de tipo experimental, con características parecidas al conocimiento místico (116).

Este conocimiento originaba en ellos un "instinctus fidei" gracias al cual hablaban de los misterios más sublimes de nuestra religión como de verdades que palpaban y con las cuales se habían tan vitalmente compenetrado que se hallaban dispuestos a dar la vida por testimoniar cualquiera de ellas.

Sin embargo, por faltarles categorías conceptuales propias de una cultura más avanzada, no pudieron entender explícitamente todo lo que esas verdades encerraban en sí mismas, pudiéndose dar el caso de que la Iglesia posterior conozca a impulsos del Espíritu Santo, dogmas ig-

(116) Cf. RAHNER K., *Schriften zur Theologie* (1954) vol. I p. 75-84.

norados en cuanto tales por los apóstoles. De poseer los apóstoles esas categorías, dado el instinto de fe de que hemos hablado, hubieran sacado las conclusiones de una manera más segura y firme que lo que pudiéramos hacerlo nosotros.

El conocimiento de los apóstoles fué, pues, en ciertos aspectos *intensamente* más perfecto, pero *extensamente* menos explícito.

INFALIBILIDAD PERSONAL

Los teólogos admiten en los apóstoles dos clases de infalibilidad: una *colegial* prometida al colegio de los apóstoles en cuanto tal; otra *personal* concedida a cada uno de ellos. La primera la poseían los apóstoles como potestad *ordinaria* y por eso ha sido transmitida al colegio de los obispos. La segunda la poseían como potestad *extraordinaria*, de ahí que ellos solamente disfrutaran de este privilegio.

Nosotros suponemos probada en otra parte la infalibilidad colegial y únicamente hablaremos de la personal. Para que esta quede bien garantizada habrá que proponer argumentos independientes de los que se acostumbra traer para probar aquella.

Sería inútil, sin embargo, esperar argumentos de Escritura que directamente atribuyan este carisma a los apóstoles. Tales argumentos fácilmente no existen. Con todo la misma Escritura nos presenta indicios que, en su conjunto, nos llevan a admitir fundadamente dicho privilegio.

Creemos que Marschall no se ha detenido suficientemente a considerarlos, cuando en su artículo, por otra parte magnífico, acerca de la infalibilidad de la Iglesia, afirma: "Hemos dejado a un lado la cuestión de la infalibilidad personal de los apóstoles. Todos los textos que hemos aducido y estudiado afectan al colegio apostólico. Pero no se puede probar, como tampoco se puede negar, la infalibilidad personal de cada uno de los apóstoles: ningún texto de la Escritura promete o da este carisma individual. La tradición no habla más que de la "doctrina de los apóstoles" considerándolos en colectividad y actuando bajo la autoridad de Pedro. El hecho de que los escritos apostólicos que nos han llegado sean inspirados y contengan por lo mismo una enseñanza infalible, no obliga a afirmar la infalibilidad de la enseñanza oral, siendo como es la inspiración un carisma transitorio, concedido para la composición de una obra determinada. Si se puede hablar de la infalibilidad de cada apóstol, no es más que como consecuencia de pertenecer al cole-

gio apostólico, en cuya unidad han perseverado, participando así de la infalibilidad colectiva" (117).

Los indicios que, tomados en su conjunto obligan a admitir la infalibilidad personal de los apóstoles, son los siguientes: 1) Dada la imposibilidad de control de aquellos primeros años parece insuficiente la infalibilidad colectiva para evitar el peligro gravísimo de que se adulterase la doctrina de Cristo en los críticos momentos de su promulgación, con detrimento de la unidad de la Iglesia. La existencia de este peligro hace necesaria una asistencia *especial* del Espíritu Santo para que todos los apóstoles promulgaran fielmente el Evangelio.

2) Dicha necesidad aumenta de grado si se considera la jurisdicción amplísima que, a modo de privilegio, recibieron los apóstoles. Sólo San Pablo recorrió casi todo el imperio romano evangelizando a Cristo, de forma que puede escribir a los Romanos: "Desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones he predicado ampliamente el Evangelio de Cristo" (Rom. 15, 19). ¿Quién no ve la conveniencia, por no decir necesidad, de excluir la posibilidad de adulteración en la predicación de San Pablo?

3) Más aun, siendo la jurisdicción apostólica por derecho divino universal, creemos ser éste un verdadero título en favor de la infalibilidad de cada apóstol. Recordemos que el don de la infalibilidad tiene por objeto garantizar la fe de la Iglesia. De ahí, que todo acto magisterial que autoritativamente imponga asentimiento a toda la Iglesia tenga que ser infalible. Por eso el Papa cuando habla "ex cathedra" a la Iglesia universal, es infalible. De la misma manera, un concilio ecuménico y el colegio de obispos distribuidos por el mundo, son también infalibles. Por la misma razón, parece debe concederse el don de la infalibilidad a cada uno de los apóstoles ya que, por derecho divino, tenían jurisdicción en toda la Iglesia.

(117) "Nous avons laissé de côté la question de l'infailibilité personnelle des apôtres. Tous les textes que nous avons rapportés et étudiés concernent le collège apostolique. Mais on ne peut prouver, pas plus qu'on ne peut nier l'infailibilité personnelle de chacun des apôtres: aucun texte de l'Écriture ne promet ou ne donne ce charisme individuel. La Tradition ne parle que de la "doctrine des apôtres", considérant ceux-ci collectivement et agissant sous l'autorité de Pierre. Le fait que les écrits apostoliques qui nous sont parvenus sont inspirés et contiennent par le fait un enseignement infailible, ne doit pas faire conclure à l'infailibilité de l'enseignement oral de chacun des apôtres, l'inspiration étant un charisme transitoire, accordé pour la composition d'une oeuvre déterminée. Si l'on peut parler de l'infailibilité de chaque apôtre, ce n'est donc que par suite de leur appartenance au collège apostolique, dans l'unité duquel ils ont persévéré, participant ainsi à l'infailibilité collective." MARCHAL, *Infailibilité* (Dictionnaire de la Bible, Supplément t. 4 p. 368).

4) Observamos por otra parte que los apóstoles manifiestan en su manera de actuar tener conciencia de este privilegio. Así les vemos decidir las cuestiones doctrinales, excomulgar a los herejes, exigir a los fieles asentimiento incondicional a sus enseñanzas, entregar su doctrina como doctrina de Cristo. Continuamente presentan su doctrina como "palabra de Dios" (118), expresión consagrada en los profetas para transmitir directamente la voluntad divina.

5) En concreto San Pablo tiene la firme persuasión de ser testigo fiel de la enseñanza divina (119); de haber recibido su Evangelio no de los hombres sino de Dios (120); de hablar, no según una sabiduría humana y falible, sino según una sabiduría divina infalible (121). Por eso, no duda en exigir que su enseñanza sea recibida como "palabra de Dios" (122) y que sus órdenes sean aceptadas como mandato de Dios (123).

Tan persuadido está San Pablo de ser fiel intérprete de la palabra de Dios que no duda en exigir a los fieles asentimiento absoluto a su enseñanza. En una materia, tan característicamente paulina como es la admisión de los incircuncisos en el reino de Dios, habla San Pablo con tal persuasión de infalibilidad que "aun cuando un ángel del cielo viniera enseñando un evangelio contrario al suyo", no lo estimaría digno de crédito. Y es de advertir que el Apóstol no cifra la seguridad de su doctrina en coincidir con la enseñanza de Pedro o de los doce, sino en haberla recibido inmediatamente de Dios.

6) Finalmente, como último indicio, hemos de añadir que los apóstoles, a semejanza de Cristo, en confirmación de su doctrina, presentaban milagros (124) con los cuales pretendían garantizar no esta o aque-

(118) He. 4, 31; 8, 4; 11, 1; 6, 7; 8, 25; 13, 5, 7, 44, 48, 49; 15, 35; 16, 6; 17, 13; 18, 11; 19, 20.

(119) "Nosotros no adulteramos como muchos la palabra de Dios sino que en su pureza, tal cual ella viene de Dios, la predicamos delante de Dios en Jesucristo." 2 Cor. 2, 17. Cf. 2. Cor. 4, 2.

(120) "Porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio por mí predicado no es de hombre, pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo." Gal. 1, 11.

(121) "Mi palabra y mi predicación no tenían nada del lenguaje persuasivo de la sabiduría (humana), pero el Espíritu y la verdad de Dios demostraron la verdad de ella, a fin de que vuestra fe descansara no sobre sabiduría de hombres, sino sobre el poderío de Dios... y nosotros hablamos de ello, no con palabras que enseña la sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu." 1 Cor. 2, 1-13.

(122) "No cesamos de dar gracias a Dios de que, habiendo recibido de parte nuestra la palabra de Dios, la habéis aceptado no como una palabra de hombres, sino, cual en realidad es, como la palabra de Dios." 1 Tes. 2, 13.

(123) "Si alguno se cree profeta o espiritual que conozca que las cosas que yo escribo son mandatos de Dios." 1. Cor. 14, 37.

(124) "Y ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes." Mc. 16, 20.

lla doctrina sino su autoridad, su misión doctrinal. Como garantía de un evangelio no mutilado se sigila el apostolado mismo y este no sólo considerado en conjunto, sino individualmente (125).

Todos estos detalles, tomados en conjunto, son bien sugestivos y prueban suficientemente que la Teología tradicional, al atribuir a los apóstoles este privilegio, no ha procedido sin fundamento.

Una dificultad: Gal. 2, 2

Como prueba de que Pablo no tenía conciencia de la infalibilidad de su enseñanza, podrá aducir alguno aquel texto de la carta a los Gálatas: "Subí, pues (a Jerusalén) en virtud de una revelación, y les comuniqué el Evangelio que predico entre los gentiles, particularmente a los que eran algo, no fuera que corriese o hubiese corrido en vano". Estas palabras se prestan a creer que Pablo, dudando de la verdad de su Evangelio, marchó a Jerusalén para buscar la aprobación de Pedro y de los doce.

Respuesta. San Jerónimo parece ser el primero que dió a estas palabras esta interpretación equivocada. Con el fin de ensalzar la autoridad de Pedro, escribe en una carta: "Finalmente era Pedro de tanta autoridad que Pablo pudo escribir en su carta: *Después, pasados tres años vine a Jerusalén para ver a Pedro y me quedé con él quince días* (Gal. 1, 18). Y dice también a continuación: *Después de catorce años subí de nuevo a Jerusalén con Bernabé, llevándome también a Tito. Subí, pues, en virtud de una revelación, y les comuniqué el Evangelio que predico entre los gentiles* (Gal. 2, 1). Dando a entender que él no tenía seguridad del Evangelio que predicaba a no ser que fuera confir-

(125) Por eso, Pablo, cuando pretendían negarle el carácter de apóstol, afirmó: "Las señales de apóstol se realizaron entre vosotros en mucha paciencia, en señales y prodigios y milagros" (2 Cor. 12, 12). Y en la carta a los Romanos: "Sin embargo os he escrito a veces más libremente, como despertando de nuevo vuestra memoria, en virtud de la gracia que por Dios me fué dada, de ser ministro de Jesucristo entre los gentiles, encargado de un ministerio sagrado en el Evangelio de Dios, para procurar que la oblación de los gentiles sea aceptada, santificada por el Espíritu santo. Tengo, pues, esta gloria en Cristo Jesús, por lo que mira al servicio de Dios; porque no me atreveré a hablar de cosas que Cristo no haya obrado por mí para la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo" (Rom. 15, 157-19).

mado con la opinión de Pedro y demás apóstoles que estaban con él" (126).

Esta opinión, defendida en la antigüedad, según parece, solamente por San Jerónimo y no en todas sus obras, ha sido renovada en nuestros días por algún que otro exégeta, principalmente protestante (127).

Sin embargo la opinión hoy día común y siempre tradicional en la Iglesia interpreta estas palabras excluyendo de San Pablo la duda o el temor de haber predicado durante diez y siete años un Evangelio falso.

Entre los Padres griegos San Juan Crisóstomo (128), Teodoreto (129), San Juan Damasceno (130), Eumenio (131) y Teofilacto (132); y entre los latinos San Agustín (133) y el mismo San Jerónimo en el comentario a este pasaje, todos convienen en excluir de San Pablo el temor de haberse equivocado en una doctrina que, en la misma carta, afirma haberla recibido de Dios y cuyos frutos espirituales tanto había experimentado.

Si venimos ya a la interpretación directa del texto, advertimos dos tendencias entre los comentaristas, según den a la palabra μή πως una significación final o interrogativa.

Suponiendo un sentido final, podríamos traducirlo así: "subí a Jerusalén para que no corriera o hubiese corrido en vano". En estas palabras ¿manifiesta el apóstol temor de que su Evangelio sea falso? Creo que necesariamente no. El temor de San Pablo puede referirse a un fracaso en su predicación en el caso de que los fieles no se convencieran de que su Evangelio es el mismo que el predicado por los apóstoles. En este caso no duda de su Evangelio, pero no queriendo dejar de convertir a muchos sube a Jerusalén para evitar así el "correr en vano".

Si a la partícula μή πως se le da una significación interrogativa, entonces el objeto de la consulta con los apóstoles, sería precisamente este: "ver si corría o había corrido en vano", sobreentendiéndose desde luego una respuesta negativa.

(126) "Denique tantae autoritatis Petrus fuit, ut Paulus in epistola sua scriberet: Deinde post annos tres veni Jerosolimam videre Petrum, et mansi apud eum diebus quindecim (Gal. 1, 18). Rursumque in consequentibus: Post annos quattuordecim ascendi iterum Jerosolimam cum Barnaba, assumpto et Tito. Ascendi autem secundum revelationem et exposui cum eis evangelium quod praedicavi in gentibus (Gal. 2, 1), ostendens se non habuisse securitatem praedicandi evangelii nisi Petri et caeterorum Apostolorum qui cum eo erant, fuisset sententia roboratus." S. Jerónimo, ad Aug. ep. 112 (MG 22, 920-1).

(127) Knabendauer cita en el comentario a este lugar a Bisping y Holzmann.

(128) S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Gal.* 2, 2 (MG 61, 633).

(129) TEODORETO, *In Gal.* 2, 2 (MG 82, 469).

(130) S. JUAN DAMASCENO, *In Gal.* 2, 2 (MG 95, 784).

(131) ECUMENIO, *In Gal.* 2, 2 (MG 118, 1104).

(132) TEOFILACTO, *In Gal.* 2, 2 (MG 124, 969).

(133) S. AGUSTÍN, *In Gal.* 2, 2 (ML 35, 2111).

Cualquiera de estas interpretaciones es completamente aceptable, con tal de excluir en San Pablo el temor de equivocarse en una doctrina que confiesa haberla recibido de Dios y de la cual está tan convencido que "aunque un ángel del cielo viniera diciendo lo contrario" no le daría crédito, doctrina que, por otra parte venía produciendo frutos eximios de espiritualidad en las almas durante diez y siete años. Tal temor sería sencillamente inconcebible.

La infalibilidad personal de los apóstoles, por el carácter de privilegio que ostenta, pertenece a las potestades extraordinarias. No conviene tampoco exagerar su extensión. Ella queda limitada, como la de la Iglesia, a las cosas de fe y costumbres. En materia ajena a la revelación cabe perfectamente en ellos el error. Así vemos a San Pedro equivocarse en la táctica que empleó en Antioquía (Gal. 2, 11); a Pablo y Bernabé en desacuerdo (He. 15, 37-40); a Pablo dar su último adiós a fieles que iba a volver a visitar (He. 20, 25).

Quizá pudiéramos dar una solución parecida al difícil problema de la parusía. Los apóstoles aparentan tener la persuasión, sin duda equivocada, de la próxima venida de Cristo. Sin embargo ellos mismos nos dicen con claridad que esto no les ha sido revelado (He. 1, 7). Cómo, entonces, pudieron ellos formarse conciencia de la inminencia de la parusía, es cuestión que no nos toca a nosotros resolver. Pero si se admite que este punto ha quedado al margen de la revelación, no hay dificultad por parte de la infalibilidad, en que hubiesen adquirido una opinión errónea de la misma y aun incluso en que la hubiesen manifestado a otros de palabra. Si existe algún inconveniente en que lo hubieran manifestado por escrito, sería en virtud de la inspiración y no en virtud de la infalibilidad.

Por otra parte la dificultad en cuestión comprometería no sólo la infalibilidad personal sino también la colegial por nadie negada.

SANTIDAD Y CONFIRMACIÓN EN GRACIA

Hemos visto cómo los teólogos han enriquecido de tal manera el entendimiento de los apóstoles que no sólo les han atribuído un conocimiento de la revelación más perfecto, que el de todos los teólogos posteriores, sino que por la prerrogativa de la infalibilidad personal se les ha hecho incapaces de errar en materia de fe. Santo Tomás adopta una postura paralela con relación a la voluntad. No se conforma con atribuir a los apóstoles una santidad superior a la de todos los santos posteriores sino que en virtud del privilegio de la confirmación en gracia, los hace

verdaderamente incapaces de pecar al menos mortalmente. Y con Santo Tomás vienen a coincidir una mayoría de los teólogos.

Nos ha parecido interesante investigar si para atribuir tales privilegios existen fundamentos verdaderamente sólidos. Esto es lo que acabamos de hacer en un estudio publicado recientemente en el cual encontrará el lector una mayor exposición de nuestra opinión en este punto (134).

Delimitación del problema

a) Damos por supuesto que los apóstoles poseyeron en vida una santidad eximia y que les sorprendió la muerte en estado de gracia.

b) Distinguiendo entre don de perseverancia y confirmación en gracia, advertimos que tratamos únicamente de la segunda. No interesa, pues, la cuestión de hecho: si los apóstoles pecaron de hecho o no, sino la cuestión de derecho: si se excluyó de ellos la posibilidad de pecar.

c) No pretendemos determinar en qué consiste el constitutivo formal de la confirmación en gracia, cuestión profundamente debatida entre los teólogos. Nos basta con saber de una manera general que la confirmación en gracia sería un privilegio concedido por Dios, en virtud del cual se excluye, en el sujeto que lo disfruta, la posibilidad de pecar al menos mortalmente.

d) Al indagar si tal privilegio lo tuvieron los apóstoles, prescindimos de la concesión de éste a otras personas a las que tal vez se les atribuye.

e) En nuestro estudio, más que afirmar o negar directamente la concesión de dicho privilegio a los apóstoles, pretendemos investigar si existen pruebas que justifiquen su afirmación.

La cuestión podría delimitarse en estos términos: ¿Existen pruebas teológicas en virtud de las cuales pueda afirmarse que los apóstoles fueron confirmados en gracia?

Principios metodológicos para la solución

Para que en la solución del problema planteado se proceda rectamente es preciso tener presente dos cosas: a) Que la confirmación en gracia es una *excepción* en la economía sobrenatural y por tanto no debe ser admitida a no ser que conste con certeza; b) Que siendo la confirmación en gracia un don que depende exclusivamente del beneplá-

(134) MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *¿Fueron los apóstoles confirmados en gracia?* "Lumen" Enero-Marzo (1957).

cito de Dios, parece no podemos adquirir certeza de su concesión a una determinada persona a no ser por revelación.

Podemos, pues, ya preguntar: ¿Existen en los datos revelados indicios ciertos de que Dios haya concedido la confirmación en gracia a los apóstoles?

La mejor manera de averiguarlo será presentar en primer lugar las pruebas que aducen los teólogos en favor de dicho privilegio, para poder hacer en segundo lugar crítica objetiva de las mismas. Finalmente no carecerá de importancia el indagar directamente sobre la conciencia que los apóstoles tenían de sí mismos acerca de este privilegio. Con esto queda insinuada la división de esta materia en tres apartados.

1) *Presentación de la doctrina*

Acerea de la santidad de los apóstoles y de su confirmación en gracia habla con toda claridad Santo Tomás. Expone su doctrina en diversos lugares (135) y en todos defiende una posición uniforme.

Podemos reducirla a estos dos puntos: a) los apóstoles poseyeron la gracia y santidad en un grado superior a todos los santos posteriores; b) desde el día de Pentecostés fueron confirmados en gracia de forma que se excluyera de ellos la posibilidad de todo pecado mortal aunque no del venial.

Ambas afirmaciones pretende probar Santo Tomás con dos clases de argumentos: a) Argumentos de Escritura tomados de Salm. 74, 4; Rom. 8, 23; Ef. 1, 8; b) Argumentos teológicos tomados del concepto y dignidad de apóstol.

Esta doctrina de Santo Tomás acerca de la confirmación de los apóstoles en gracia, parece hacerse común en los teólogos de los siglos XVI y XVII.

Suárez nos la entrega como doctrina *cierta* sin hacer mención de que en esta materia existan contradictores. Tan convencido está el Doctor Eximio de esta supuesta prerrogativa, que arguye de su existencia para deducir otras verdades. Citemos estas palabras tomadas de su tratado *De gratia*: "Por último, podemos muy bien distinguir aun en los adultos que perseveran por sus propios actos, un doble don de perseverancia: uno por el cual algunos son confirmados en gracia; y otro, por el cual algunos, que son la mayoría, reciben la perseverancia sin la confirmación en gracia. Se prueba esta distinción, porque es *cierto* (el subrayado es nuestro) que los apóstoles desde el día de Pentecostés y Pa-

(135) Cf. De Veritate, q. 24 a. IX; *Comment. ad Rom.* 8, lect. 5; *Comment. c. 1*, lect. 3; *Sum. Theol.* 1. 2 q. 106 a. 4 ad c; *Comment. in Psal.* 44. 11; *Comment. in Jo.* 13, lect. 2; *De malo* q. 7 a. 7 ad Sum.

blo quizá desde el día de su conversión, fueron confirmados en gracia" (136).

Célebres fueron en esta época las discusiones de los teólogos acerca del constitutivo formal de la confirmación en gracia y de la distinción entre esta y el don de perseverancia. En todas estas disputas se supone el hecho de la confirmación en gracia, hecho que no dudan atribuir a los apóstoles (137).

Como exponente de la persuasión que en este tiempo se tenía acerca de la confirmación de los apóstoles en gracia suele citarse el sentir de los Padres y teólogos del Concilio Tridentino según se refleja en las actas (138).

En nuestro tiempo es ya corriente en los manuales de Teología enumerar entre los privilegios de los apóstoles la confirmación en gracia. Así lo hacen entre otros muchos Beraza (139), Straub (140), Journet (141), Lercher (142), Sauras (143), Salaverri (144).

Sin embargo es preciso hacer notar que en la mayoría de los casos se conforman los citados autores con consignar el hecho sin aducir ninguna prueba. Los que aducen alguna se resignan con transcribir algunas palabras de Santo Tomás sin más crítica. Ni faltan escrituristas de talla que niegan la confirmación en gracia como veremos.

2) *Crítica de la doctrina presentada*

Dos clases de argumentos invocan los teólogos al tratar de la santidad de los apóstoles y en concreto de la confirmación en gracia: argumentos de Escritura y argumentos teológicos. No conocemos ningún autor que haya presentado en favor de este privilegio un verdadero argumento de Tradición. Sin embargo a juzgar por la interpretación que dan a algunos textos de Escritura que consignaremos, podrá el lector indu-

(136) "Ultimo, potest optime distingui etiam in adultis per proprios actus perseverantibus duplex donum perseverantiae: unum, quo aliqui confirmantur in gratia; et aliud, quo perseverantiam sine confirmatione nonnulli, immo plerique accipiunt. Probatur distinctio, quia certum est apostolos a die Pentecostes, et Paulum fortasse a die conversionis suae, fuisse confirmatos." SUÁREZ, *De gratia* l. 10 c. 6 n. 9.

(137) Cf. SUÁREZ, *De gratia* l. 10 c. 8.

(138) Cf. Tr. t. 5 p. 224, 506-521. Para apreciar el alcance de estos lugares consúltese nuestro estudio nota 13.

(139) ERAZA, *De gratia Christi*, n. 250, p. 225.

(140) STRAUB, *De Ecclesia Christi* (Kalkburgi 1911) n. 224 ss. p. 159.

(141) JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* (París 1941), p. 165.

(142) LERCHER, *Inst. Theol. Dogm.* 1 (Geniponte 1945) p. 161.

(143) SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (BAC, 1952) p. 548.

(144) SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*. I, De Ecclesia (BAC, 1955) n. 255, p. 583.

cir cual sea el sentir de los Padres sobre este punto. Comencemos, pues, por analizar los diversos textos de Escritura.

Santo Tomás invoca como hemos dicho el Saln. 74, 4; Rom. 8, 23 y Ef. 1, 8. Hemos analizado en nuestro estudio estos textos y hemos sacado en conclusión que directamente considerados no parecen tratar de los apóstoles. No creo que merezca la pena volver sobre ello.

En los manuales modernos suele aducirse como favorable a la confirmación en gracia Jn. 17, 1-19 donde se relata la oración sacerdotal (145). En efecto, en esta oración, después de proponer Cristo valiosos motivos para ser escuchado, pide insistentemente a su Padre que guarde a todos sus discípulos en su nombre, que los preserve del mal.

Es innegable que Cristo manifiesta en esta ocasión una predilección especialísima por sus discípulos. Llegada la hora de despedirse de los que momentos antes había llamado "amigos" (Jo. 15, 15), desea ardientemente que perseveren en el nombre de Dios y lo pide a su Padre con insistencia.

Pero este deseo y esta petición de Cristo ¿importan para los discípulos una verdadera confirmación en gracia, de forma que en virtud de esta oración se comprometa el Padre a no concederles sino gracias eficaces?

Que la respuesta no sea tan clara nos lo harán ver los siguientes detalles: a) la oración de Cristo tiene por objeto que su Padre continúe la obra que él había realizado en vida: "Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has encomendado... cuando estaba con ellos yo los conservaba en tu nombre... Pero ahora voy a ti (146). Ahora bien, Cristo guardó, sí, a todos pero permitiendo se perdiera el hijo de la perdición (147).

b) Que la oración de Cristo a su Padre no deba ser entendida como garantía de confirmación en gracia parece indicarlo el mismo Evangelio al presentarnos a Pedro, inmediatamente después de la cena, negando a Cristo tres veces (148).

c) Muchos y prestigiosos exégetas aplican el verso 24 a todos los fieles por quienes Cristo comienza a orar desde el verso 20 (149). Ahora

(145) Este argumento invocan entre otros: STRAUB, o. c. p. 161; LERCHER, o. c. p. 162.

(146) "Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi... cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo... nunc autem ad te venio." Jo. 17, 11-12.

(147) "Quos dedisti mihi, custodi mihi; et nemo ex eis perit, nisi filius perditionis." Jo. 17, 12.

(148) Mt. 26, 34; 26, 69-75; Mc. 14, 66-73; Lc. 22, 56-62; Jn. 18, 25-27.

(149) Lagrange lo entiende así expresamente: "L'horizon s'étend toujours à tous les fideles, mais le terme est cette fois la vie éternelle." LAGRANGE, *L'Évangile selon Saint Jean* 17, 24. Cf. también CALMÉS, *Évangile selon Saint. Jean* (Paris 1904) p. 416.

bien, en dicho versículo Cristo manifiesta su voluntad decidida de salvar a todos los fieles, voluntad que habrá de entenderse condicionada a la aceptación de sus gracias por parte de estos. ¿No habrá que entenderse de la misma manera el deseo de Cristo con relación a sus discípulos?

Teniendo presentes todos estos datos juzgue el lector si de este pasaje de Escritura puede deducirse con certeza que los apóstoles fueron confirmados en gracia.

Réstanos examinar aquel conocido texto de San Pablo: "En cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo inminente el punto de mi partida. He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida" (150). También este texto es muy sollicitado en favor de la confirmación de los apóstoles en gracia (151).

Sin embargo este texto: a) No habla para nada de confirmación en gracia. b) No justifica la afirmación de que San Pablo durante su vida, se entiende después de su conversión, hubiera tenido revelación de su perseverancia en la gracia. Más aún, nos consta positivamente por otros textos que tal certeza, no la tuvo. c) Puede dar lugar a discutir si, al menos cuando escribía tales palabras, había tenido revelación de su salvación, pero aun esto es negado por algunos.

Oigamos el comentario de Estio: "Se pregunta, pues, si de este lugar puede asegurarse, que el Apóstol tenía certeza de su salvación, se entiende certeza que no sea compaginable con el error. Pues esto parecen querer significar aquellas sus palabras: *La cual corona me dará a mí el Señor*; las cuales palabras son palabras de la Escritura y por tanto verdaderísimas. Pero en contra de esta opinión está, el que en la carta a los Filip. III, como si ya no estuviera tan cierto, afirma: *Si es que logro alcanzar la resurrección de los muertos*. Ahora bien, la carta a los Filip. la escribió San Pablo después de la carta a Timoteo según hemos demostrado abundantemente en la introducción a las mismas. Así pues, respondo que Pablo no afirma aquí simplemente, lo que ocurrirá en el futuro; sino que o habla de la confianza que en ello tiene, como si dijera: *la cual corona con esperanza cierta la espero de mi Señor*; o más bien debe sobreentenderse la condición: *si persevero hasta el fin*. Puesto que lo que aquí afirma de sí mismo lo extiende en seguida a todos cuantos

(150) 2 Tim. 4, 6-8.

(151) Cf. STRAUB, o. c. p. 161; LERCHER, o. c. p. 162.

amen de verdad el advenimiento del Señor; de los cuales evidentemente certeza absoluta no poseía (152).

Por lo demás, aún admitiendo que Pablo, al final de su vida, hubiera tenido revelación de su salvación, ilegítimamente se deduciría de esto la confirmación en gracia desde el día de su conversión y mucho menos la confirmación en gracia de los demás apóstoles.

Conclusión. Del examen directo de los textos de Escritura que se invocan para probar que los apóstoles fueron confirmados en gracia, nos parece poder concluir que quizá falte en ellos garantía suficiente para poder atribuir con certeza a los apóstoles tal privilegio. No olvidemos que tratándose de *excepciones* y *privilegios* la aptitud del teólogo ha de ser más bien de reserva.

Crítica del argumento teológico

Santo Tomás al atribuir a los apóstoles el privilegio de la confirmación en gracia parece basarse no tanto en textos directos de Escritura cuanto en argumentos teológicos tomados de la función y dignidad del apostolado.

En el pasaje antes citado *De veritate*, dice así: "La confirmación en gracia competía a la Virgen por ser madre de la sabiduría divina, en la que nada manchado puede caber, como se dice en Sab. VII. De manera similar les era conveniente a los apóstoles, pues eran como el fundamento y la base de todo el edificio de la Iglesia, de ahí que ellos debieran estar bien fundamentados" (153).

En el comentario a la carta a los Efesios dice también: "Por eso, así como Dios eligió de antemano a algunos santos para una mayor dignidad, así también les infundió una gracia más abundante, como a Cristo

(152) "Quaeritur autem, an ex hoc loco statui possit, Apostolum fuisse certum de sua salute, videlicet ea certitudine, cui falsum subesse nequeat. Id enim significare videntur illa eius verba: *quam reddet mihi Dominus*; quae quidem sunt verba Scripturae, ac proinde verissima. Sed obstat huic sententiae, quod in Epist. ad Phil. III, velut haud plane adhuc certus, ita loquitur: *si quomodo occurrat ad resurrectionem, quae ex mortuis*. Scripta est autem ad Philip. Epistola post istam ad Timotheum; quemadmodum in argumento utriusque epistolae satis luculente probavimus. Itaque respondeo Paulum hic non simpliciter affirmare, quid futurum sit; sed vel sermonem esse bonae fidei, quasi dicat: quam coronam certa spe a Domino specto; vel potius intelligi conditionem, si usque ad mortem perseveravero. Nam quod hic de se dicit, mox extendit ad omnes alios diligentes adventum Domini; de quibus utique certitudinem absolutam non habebat." ESTIO, *Commen. in Epis. 2 Tim.* 4, 6-8.

(153) "Confirmatio autem in bono Beatae Virgini competeat, quia mater erat divinae Sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici edifici; unde eos firmos esse oportuit." STO. TOMÁS, *De veritate*, q. 24 a. 9 ad 2um.

hombre a quien asumió en unidad de persona y le concedió una gracia singularísima, y a la gloriosa Virgen María, a quien eligió para madre y la inundó de gracias, tanto en su cuerpo como en su alma; de la misma manera también a los apóstoles, así como los llamó a una dignidad singular, así también les concedió el privilegio de una singular gracia" (154).

Vemos, pues, que Santo Tomás justifica su doctrina con dos razones: a) Por la función de fundamentos de la Iglesia que los apóstoles desempeñaron; b) Por la dignidad altísima a que fueron elevados.

Todas las razones que sobre esta materia aducen los teólogos posteriores, pueden reducirse a estas que tan lacónicamente expresó ya Santo Tomás (155).

Comencemos por la primera.

a) *Los apóstoles fundamento de la Iglesia*

Estamos de acuerdo en que para que una cosa pueda decirse fundamento de otra debe estar ella bien fundamentada. Esto no es sino una derivación del principio de causalidad.

Pero para que en la aplicación de este principio no haya desviaciones, es preciso tener presente dos cosas: a) *en cuanto a qué* una cosa es fundamento de la otra; b) *en qué sentido* es fundamento.

En efecto, el padre es fundamento del hijo y sin embargo ilegítimamente se deduciría ser el padre sabio de que el hijo lo fuera. ¿Porqué? Porque el padre es fundamento, pero no *de la sabiduría* del hijo.

De la misma manera el sacerdote en el sacramento de la penitencia puede decirse fundamento de la gracia del penitente. Pero ilegítimamente se deduciría de una confesión bien hecha el estado de gracia del sacerdote. ¿Porqué? Porque el sacerdote es causa de la gracia, pero no en cuanto persona privada sino en cuanto ministro de Cristo.

Si aplicamos estas observaciones a nuestro caso, para que el razonamiento de Santo Tomás fuera eficaz, habría que probar: a) que los apóstoles son fundamento *de la santidad* de la Iglesia; b) que lo son *en cuanto personas particulares*.

Pero ¿hasta qué punto puede afirmarse que los apóstoles en cuanto personas particulares sean fundamento de la santidad de todos los hom-

(154) "Et ideo, sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad majorem dignitatem, ita et abundantiore gratiam eis infudit, sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem, et gloriosam Virginem Mariam, quam in matrem elegit, et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit; et sic apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit." Sro. TOMÁS, *Comment. in Epist. ad Ephes.* c. 1 lect. 3.

(155) Cf. SAURAS. *El cuerpo místico de Cristo* (BAC, 1952) p. 525-48.

bres? San Pablo parece resistirse a ello cuando afirma: "Ni el que planta es algo, ni el que riega; sino Dios que da el crecimiento" (156).

b) *La dignidad apostólica*

Hemos llegado a nuestro juicio, al punto más delicado y problemático de esta cuestión. Se impone, pues, el proceder despacio.

El principio que guía a Santo Tomás de que Dios distribuye sus gracias en proporción con la dignidad a la que eleva a las personas, me parece verdadero si se entiende como una conducta general y puramente normativa de la Providencia, pero juzgo excesivo y aún erróneo el pretender aplicar ese principio a cada caso.

La razón de poner esas limitaciones es que, aún supuesta la elección por parte de Dios de tales personas a una determinada dignidad, todavía las gracias de Dios continúan siendo dones *gratuitos* para ellas, a no ser que se trate de una dignidad tan excepcionalmente singular que *exija* verdaderamente una concesión de tales gracias.

Fuera de estos casos, del beneplácito de Dios dependerá el conceder una gracia mayor o menor y más todavía el conceder una gracia eficaz o puramente suficiente. Afirmar lo contrario sería además cerrar los ojos a la realidad, ya que la historia nos presenta casos en que hombres elevados por Dios a la más alta dignidad, han llevado no obstante una vida depravada.

Dejándonos llevar de este principio y siguiendo la escala establecida por Santo Tomás (Cristo-la Virgen-los apóstoles), no creemos fuera ilógico el afirmar que después de los apóstoles han sido los Romanos Pontífices los que más santidad han poseído, ni faltarían razones para atribuirles también a ellos la confirmación en gracia. Al fin y al cabo también los Papas son fundamento de la Iglesia y también ellos han sido elevados a la *dignidad* más alta. Y puestos a urgir ¿qué responderíamos a quien afirmase que estas dos prerrogativas las posee el Romano Pontífice en un grado superior a los mismos apóstoles?

En un terreno tan sumamente resbaladizo creo que la única manera de proceder con paso seguro es plantear la cuestión en estos términos: el concepto de *apóstol* ¿trae necesariamente consigo *el de confirmado en gracia*? ¿Es la *dignidad apostólica* título exigitivo de gracias *necesariamente eficaces*? ¿Es posible concebir en un mismo hombre el apostolado y la posibilidad o aún el hecho de pecar? ¿Exige la dignidad apostólica una santidad superior a la de todos los santos posteriores como afirma Santo Tomás?

(156) 1 Cor. 3, 7.

Planteadas así crudamente la cuestión supongo que nadie negará que la respuesta es al menos muy problemática.

En este trance de indecisión, juzgo de gran interés en orden a decidir una solución, el investigar directamente la conciencia misma que los apóstoles tenían de sí mismos con relación al privilegio de que tratamos. ¿Tuvieron, pues, los apóstoles conciencia de su confirmación en gracia?

La cuestión la estimo bastante decisiva, pues no pudiendo constar, como se ha dicho, este privilegio sino por revelación hecha a los mismos apóstoles, sería en extremo significativo que los apóstoles hubieran vivido sin tener conciencia de este privilegio. Por la importancia que tiene dediquemos a esta cuestión una tercera parte.

3) *Conciencia de los apóstoles acerca de su confirmación en gracia*

Dos son los textos que, a nuestro juicio, pueden estar más en relación con el punto que tratamos de dilucidar: 1 Cor. 9, 26-7 y 1 Cor. 4, 3-4. Vamos, pues, a examinar estos lugares con cierta detención, teniendo en cuenta no sólo el sentido que por la exégesis directa del texto se nos imponga, sino también la interpretación que de ellos han dado, a través de los tiempos, los santos Padres. Así podremos simultáneamente averiguar, aunque sea de una manera somera, el sentir de la Tradición en esta materia.

Exégesis de 1 Cor. 9, 26-27

Texto: "Por eso yo corro no como a la ventura y lueho no como quien azota el aire sino que asesto certeramente el golpe contra mi cuerpo y lo arrastro esclavizado: no sea que habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado" (157).

Contexto. En los versos anteriores San Pablo ha hecho mención de los juegos del anfiteatro tan frecuentes entonces en casi todas las ciudades. Es frecuente en San Pablo concebir la vida del cristiano como una competición. Así compara a los cristianos unas veces con los corredores que velozmente se apresuran hacia la meta, otras, con los gladiadores que pugnan esforzadamente por derrotar al enemigo. Y ellos lo hacen por obtener una corona que pronto se marchita. En cambio a nosotros nos aguarda una corona incorruptible.

Exégesis. *Por eso corro no como a la ventura.* En las carreras es decisivo el ganar terreno. Por eso Pablo no corre de acá para allá, como aquel que no sabe dónde va, sino que corre directamente hacia la meta,

(157) Traducimos directamente del original.

y lucto no como quien azota al aire. Abandona la metáfora de la carrera y toma la de la lucha. En esta, Pablo es el gladiador que no sacude golpes al aire por esquivar el golpe del enemigo,

sino que asesto certeramente el golpe contra mi cuerpo. Pablo considera su cuerpo como un adversario a quien hiere de tal forma que lo deja fuera de combate,

y lo arrastro esclavizado. Una vez en tierra el enemigo, el vencedor lo arrastraba por la arena entre los aplausos de la gente. El término griego que emplea el Apóstol nos sugiere bien este triunfo,

no sea que habiendo sido heraldo para los otros. Pablo continúa la alegoría. El oficio de heraldo era anunciar el comienzo de la competición, dar la señal del debate, proclamar a los vencedores. Este papel lo ha desempeñado San Pablo a través de su ministerio apostólico. Por eso teme que después de haber sido heraldo de victoria en tantas ocasiones,

resulte descalificado. La palabra griega ἄδοκιμος indica de suyo el candidato eliminado en las pruebas de entrenamiento. Sin embargo, aquí la atribuye San Pablo al eliminado en plena lucha. Pablo ignora, pues, el resultado de la lucha, teme resultar descalificado. ¿Será admitido por el árbitro divino?

Esta es la exégesis que de este texto hacen comúnmente los exégetas: A Lápide, Estio, Córnelly, Calmet, Lagrange, Spicq, etc., etc.

El lector estará adivinando que tal interpretación excluye positivamente el que Pablo tuviera conciencia de su confirmación en gracia, ya que tal conciencia no es compatible con el temor verdadero de condenarse que en este lugar manifiesta el Apóstol.

Esta es también la interpretación que de este texto hacen los santos Padres tanto griegos como latinos. San Juan Crisóstomo (158), Teodoreto (159), Juan Damasceno (160), Gregorio Magno (161), Próspero de Aquitania (162), todos coinciden en interpretar este pasaje en el sentido de que Pablo teme verdaderamente el condenarse. Pablo, pues, no sólo no tenía conciencia de estar confirmado en gracia, sino que manifiesta tener conciencia de no estarlo.

Ni faltan exégetas que por este texto excluyan directamente la misma confirmación en gracia.

(158) JUAN CRISÓSTOMO, *In epist. ad Cor.* homilía 23 (MG 61, 190).

(159) TEODORETO, *In Cor* 9, 27 (MG 82, 302).

(160) JUAN DAMASCENO, *In Cor.* 9, 27 (MG 95, 643).

(161) GREGORIO MAGNO, *ad Gregor.* VII, 25 (ML 77, 878).

(162) PRÓSPERO DE AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium* 1. 2 c. 28 (ML 51, 713).

A Lápide hace de él este comentario: “*No resulte descalificado... con esto queda en claro la incertidumbre de la gracia y de la predestinación. Pablo teme condenarse ¿y tú crees que con la fe te basta para salvarte?*”

En segundo lugar se deduce de aquí que Pablo no tuvo revelación de su salvación. Así San Gregorio, lib. VI, carta 22 a *Gregoria*.

En tercer lugar, que no fué confirmado en gracia de forma que no pudiera dejar de poseerla” (163).

De una manera todavía más categórica comenta Estio: “*No sea que habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado...*”

De estas palabras se prueba finalmente con bastante claridad, que los apóstoles durante su vida no fueron de tal manera confirmados en gracia, que no pudieran perderla; contra lo que algunos opinan sin sólido fundamento” (164).

Exégesis de 1 Cor. 4, 3-4

Texto: “En cuanto a mí, muy poco se me da de ser juzgado por vosotros o por cualquier tribunal humano, pero ni yo mismo me juzgo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me tiene que juzgar es el Señor”.

San Pablo se está refiriendo al desempeño de su misión. El no tiene conciencia de haber faltado, pero no por eso se atreve a declararse inculpable. Tal es la debilidad humana que, según el apóstol, uno no puede fiarse ni de su propio juicio. Dios que ve hasta los repliegues más recónditos de nuestro corazón, es quien juzgará.

Este es el sentido que dan a estas palabras uniformemente los exégetas y los santos Padres (165).

El mismo Concilio de Trento hace uso de ellas para excluir que alguien pueda estar totalmente cierto de su estado de justicia: “Puesto que en muchas cosas tenemos defecciones todos, cada uno debe tener delante de los ojos, así como la misericordia y la bondad, así también

(163) *Ne reprobis efficiar... Hinc patet incertitudo gratiae et praedestinationis. Paulus metuit damnari, tu fide credis te salvandum?*

Secundo hinc colligitur Paulum non habuisse revelationem de sua salute. Ita, S. Gregorius, lib. VI, epist. 22 ad *Gregoriam*.

Tertio, non ita fuisse confirmatum in gratia, quin ab ea excidere potuisset.” A. LAPIDE, *Comment. in Epist. ad Cor.* 9, 27.

(164) “Ex his postremo illud satis apparet, apostolos hac vita durante non ita fuisse confirmatos in justitia, quin excidere ab ea potuerint; contra quam nonnulli opinantur absque solido fundamento.” ESTIO, *Comment. in Epist. ad Cor.* 9, 27.

(165) Cf. TEODORETO, *In Cor.* 4, 4 (MG 82, 254-5); ECUMENIO, *In Cor.* 4, 4 (MG 118, 683); TEOFILACTO, *In Cor.* 4, 4 (MG 124, 610-1); ESTRABÓN, *In Cor.* 4, 4 (ML 114, 525).

la severidad y el juicio, ni a sí mismo alguien puede juzgarse, *aun cuando de nada sea consciente*; pues la vida entera de los hombres, no por tribunal de los hombres debe ser examinada y juzgada, sino de Dios, el cual iluminará las tinieblas más oscuras y pondrá de manifiesto las intenciones de los corazones, y entonces vendrá para cada uno la alabanza de parte de Dios, quien conforme está escrito, retribuirá a cada uno según sus obras" (166).

También, pues, por este texto aparece claro que San Pablo no tenía conciencia de estar confirmado en gracia. Tal conciencia adquirida por revelación sería incompatible con la incertidumbre que, según los exégetas, los Padres y el Tridentino parece mostrar San Pablo acerca de su inocencia.

Conclusión. Nos habíamos propuesto en esta parte examinar los fundamentos teológicos de un privilegio que comúnmente se atribuye a los apóstoles: la confirmación en gracia. Por tratarse precisamente de un *privilegio* juzgamos que la postura inicial del teólogo debía ser si no de recelo, pero sí en cierto modo de reserva, ya que existiendo una ley cierta garantizada de muchas maneras en la Escritura, no deben admitirse excepciones de dicha ley a no ser que por revelación consten con certeza.

Hemos examinado los argumentos escriturísticos y teológicos que se aducen en pro de tales excepciones y hemos llegado a la conclusión de que su valor probativo es al menos muy problemático.

En este trance de inclinación hemos examinado directamente lo que los apóstoles pensaban de sí mismos con relación a este privilegio y hemos visto que el lenguaje del Apóstol no difiere del de aquel que no está confirmado en gracia.

Después de todo esto yo querría hacer esta pregunta: ¿Se debe seguir hablando en Teología de la confirmación de los apóstoles en gracia como de una cosa cierta?

Mis pocos años no me permiten que sea yo quien dé la respuesta. No ha sido mi intención en este modesto estudio dar nada definitivo en esta materia. He pretendido tan sólo sugerir a los teólogos un problema, que, según creemos, no puede darse por resuelto. A otros teólogos más autorizados que yo les cedo la palabra.

(166) "Et quia "in multis offendimus omnes", unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita severitatem et iudicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiam si *nihil sibi conscius fuerit*, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda et iudicanda est, sed Dei, qui "*illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique a Deo*"; qui, ut scriptum est, *reddet unicuique secundum opera sua.*" Conc. Trid. Sess. VI *De iustificatione* c. 16 (Denz. 810).

Sin embargo permítaseme, antes de terminar esta sección, transcribir aquel consejo de San Jerónimo: "No llames a nadie bienaventurado antes de la muerte (Eccle. XI, 19). Pues mientras vivimos, nos hallamos en combate y mientras el combate, no hay victoria segura..." (167).

CONCLUSIONES GENERALES

De todo nuestro estudio podríamos sacar esta conclusión: Es cierto que entre las prerrogativas que se atribuyen a los apóstoles, algunas merecen revisión; pero es incuestionable que los apóstoles poseyeron dos clases de poderes: unos *ordinarios* concedidos a ellos para bien de la Iglesia de todos los tiempos para ser transferidos a sus sucesores y otros *extraordinarios* concedidos en orden a la plantación de la Iglesia y por tanto intransferibles. El Dr. Cullmann al considerar solamente este carácter intransferible del apostolado se ve lógicamente forzado a negar la sucesión. Pero es por tener una mirada unilateral y fragmentaria del mismo.

(167) "Ne beatum dixeris quempiam absque morte (Eccle. XI, 19). Quandiu enim vivimus, in certamine sumus, et quandiu in certamine, nulla est certa victoria..." S. JERÓNIMO, *l. 2 adv. Pelagianos* (ML 23, 565).



MIGUEL OLTRA, O. F. M.

Del Convento de San Francisco el Grande
Madrid

LAS POTESTADES EN QUE POR RAZON DEL ORDEN SUCEDEN
LOS OBISPOS, ¿SON LAS MISMAS DE LOS APOSTOLES
SIN LIMITACION ALGUNA?

SUMARIO

- I. Doctrina general.
- II. Potestad de orden y de jurisdicción.
- III. El colegio apostólico.
- IV. La "potestas docendi" apostólica y episcopal.

EN el adelanto de temario, entregado a los diversos ponentes de la XVI Semana Teológica, se explica el sentido concreto de cada tesis para evitar repetición de ideas y realizar un trabajo de conjunto, un *Arbeitgemeinschaft*.

El tema que nos ocupa se delimita en los términos siguientes: Las fuentes de la revelación parecen considerar "per modum unius" las potestades apostólicas, e inducen a creer que simplemente se perpetúan en los sucesores de los Apóstoles. Ocurre preguntar, si no tuvieron los Apóstoles algunas potestades extraordinarias por razón del Orden, analógicamente a las extraordinarias que se cree tuvieron por razón de la jurisdicción, y si hay que admitir esa variedad entre unas y otras, ¿cuál es la razón que la justifica teológicamente?

I

DOCTRINA GENERAL

El Concilio Tridentino declara (1) que entre los grados jerárquicos de la Iglesia ocupan un lugar preeminente los Obispos, verdaderos sucesores de los Apóstoles, puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia (2). Las decisiones conciliares claramente manifiestan que el

(1) D. 960.

(2) Act. 20, 28.

presbiterado fué instituído con miras al sacrificio, y el episcopado, además del sacrificio, para regir la Iglesia con potestad pastoral y por institución del mismo Espíritu Santo.

El Vaticano, en el prólogo del Decreto sobre la Iglesia (3), dice: "El Pastor Eterno y Obispo de nuestras almas (4) acordó la fundación de la Iglesia a fin de dar carácter de perennidad a la obra de la Redención. En ella, como en la casa de Dios vivo, se unirían los fieles con lazos de fe y de amor. Por eso Cristo, antes de ser glorificado rogó al Padre, no solamente por los Apóstoles, sino por aquellos que, mediante la palabra, creerían en El, para que todos fuesen unos como El y el Padre unos son (5). Así como envió a los Apóstoles que había escogido del mundo, así también quiso que en su Iglesia existieran pastores y maestros hasta la consumación de los siglos; para que el ministerio episcopal fuese uno e indivisible y para que los sacerdotes fuesen unos y los fieles estuviesen unidos a ellos en la solidaridad de una misma fe, eligió a San Pedro como jefe."

El actual Derecho Canónico (6) afirma: Los Obispos son los sucesores de los Apóstoles y por derecho divino son puestos al frente de las diversas iglesias, que rigen con poder ordinario y subordinado al Romano Pontífice. El episcopado es la continuación del apostolado en la Iglesia, en cuanto personifica la forma esencial y permanente de la Jerarquía. Sin embargo, las prerrogativas extraordinarias de los Apóstoles no pasan a sus sucesores los obispos, como es la infalibilidad y la jurisdicción plena en toda la Iglesia, sino a la comunidad universal de los Obispos en comunión con el Papa. Ningún Obispo es en su diócesis sucesor de un Apóstol determinado, sino que cada uno es sucesor de los Apóstoles en cuanto pertenece al episcopado universal, que es realmente el sucesor del Collegium Apostolorum. Sólo el Papa es el sucesor del Apóstol San Pedro. El Obispo es portador de las potestades ordinarias de los Apóstoles para transmitir las a través de los siglos. El es la cabeza suprema en su diócesis, in partem sollicitudinis. Para el gobierno de la diócesis posee la plenitud de la potestad de Orden "iura propria" (7) y, aunque no posee el don de la infalibilidad, está apoyado por la gracia de estado como portador del poder de magisterio en su diócesis (8).

(3) D. 1821.

(4) 1 Ptr. 2, 25.

(5) Jo. 17, 20.

(6) Can. 329, § 1.

(7) Can. 337.

(8) Can. 1326.

II

POTESTAD DE ORDEN Y DE JURISDICCION

Sucede en teología que, cuando queremos captar realidades de sublime grandeza sobrenatural, nos esforzamos en buscar términos y conceptos que expresen esa realidad: pero nos olvidamos, con frecuencia, que esos conceptos humanos ni abarcan ni pueden abarcar toda la realidad. De ahí que, cuando nos acercamos a ella y empezamos a ver detalles, nos convencemos de que solo analógicamente pueden emplearse y de que solo captan parte del contenido, dejando otros aspectos completamente al margen.

En nuestro caso: los campos de la "potestas ordinis" y "iurisdictio-nis" no son tan distintos que se pueda trazar una línea divisoria que las delimite. ¿Cuándo empiezan y dónde acaban? That is the question.

Cuando hablamos del poder de jurisdicción en la Iglesia, no nos referimos tan solo al poder de promulgar leyes externas, como sucede en las sociedades humanas, sino que decimos relación a aquella potestad de la Iglesia por la que gobierna y rige, con plena autoridad, a todos sus subordinados, no solo en las acciones externas, sino en el convencimiento íntimo y profundo de las almas. La Iglesia tiene facultad resolutive en cuestiones de fe, obligando con ello a la aceptación interior.

Quizás la "potestas iurisdictionis" estuviese más en armonía con el sentido evangélico de "apacentar", si la sustituyéramos por el de "potestas pastoralis". El término "apacentar", empleado por el mismo Cristo, expresa la auténtica acción de la Iglesia en la dirección y educación de sus hijos. No obstante, emplearemos la nomenclatura tradicional de "potestas ordinis" y "potestas iurisdictionis", ya consagradas por el uso, evitando novedades que exigen una interpretación.

El poder de jurisdicción no va "formaliter" incluido en la potestas ordinis, aunque no en todos los casos, pero el sacerdocio, que constituye la parte selecta de la Iglesia por su dignidad y por la administración del tesoro de la gracia, es por naturaleza el llamado a ejercer la jurisdicción, es su portador nato. En él habita el Espíritu Santo con la gracia fecundante y, por consiguiente, será el órgano del mismo Santo Espíritu para introducir la gracia y la verdad en las almas de los fieles.

Como los órganos son múltiples, la potestad de jurisdicción debe estar sujeta a un orden determinado y a una dirección única. Esa unidad de la potestad de jurisdicción la encontramos en el Sumo Pontífice a quien todo el rebaño le está sometido. El es su centro; pero

este centro jurisdiccional no ha sido creado o establecido por la Iglesia, sino por el mismo Cristo. La Iglesia, por ser una grandeza sobrenatural y el gran misterio, el núcleo central de su poder es el mismo Cristo que, como cabeza invisible que rige y santifica a los fieles, necesita de un representante visible. A la unidad interna corresponde una unidad externa concretada en la potestad plena de jurisdicción del Sumo Pontífice.

Pero cabe preguntar, si la jurisdicción en la Iglesia es potestad que se concede por un acto externo de la autoridad, o radica, como en potencia, en la misma potestad de orden.

Siendo Cristo el alma de la Iglesia y respaldando todos sus actos, es más teológico el concebir la jurisdicción como una emanación de la vida interna y de la gracia, regulada por la autoridad visible. Así vemos que en casos bien concretos y trascendentes de jurisdicción, como la absolución dada por un sacerdote renegado "in articulo mortis" es válida. Se me podría objetar que en este caso existe una autoridad jurisdiccional presunta, por tratarse del gran negocio de la salvación de las almas. Pero, si así fuera, podría y cabría la hipótesis de que la autoridad eclesiástica retirase la jurisdicción en un momento dado, cosa que no admite ningún teólogo. Luego si no se puede interceptar la autoridad jurisdiccional de este sacerdote renegado en el momento de peligro de muerte, es porque la jurisdicción va congénita y brota de la potestad de orden.

El poder de celebrar el Santo Sacrificio Eucarístico es un acto sacramental y de jurisdicción, de autoridad sobre el Cuerpo Místico de Cristo; y esto tanto si lo ofrece un sacerdote santo, como un sacerdote excomulgado. Quizás en estos casos debiéramos añadir al concepto de jurisdicción el de competencia. Pero, sea como fuere, siempre queda patente la dificultad de delimitar estas dos potestades; precisamente porque los conceptos humanos son siempre conatos de captar una realidad sobrenatural, consiguiéndolo sólo en parte y analógicamente. Estamos en teología siempre dentro del misterio.

Con ello podemos plantear la cuestión que nos interesa: La jurisdicción universal que poseían los Apóstoles en toda la Iglesia ¿nacía de su plenitud sacerdotal?

A los Doce les dice concretamente Cristo: Id y predicad... como el Padre me envió, así os envió yo a vosotros... "La potestad mesiánica plena, eminentemente sacerdotal, es transmitida al Colegio Apostólico. Su jurisdicción o competencia radica, por consiguiente, en la plenitud de su sacerdocio.

Se trataba de estructurar la Iglesia, de establecer los fundamentos inenmovibles de su futuro hasta la consumación de los siglos, su acción jurisdiccional era al mismo tiempo sacramental y santificadora. El episcopado postapostólico debería beber en esas fuentes, debería "guardar el tesoro encomendado", la Iglesia debería llamarse apostólica.

El sacerdocio es mediación y poder sacrificial; ambos conceptos le son esenciales. Ahora bien: esa mediación es más amplia y de mayor plenitud en el apostolado que en el episcopado. Apóstoles, Obispos y presbíteros son sacerdotes y con las características esenciales del sacerdocio, la mediación y el poder sacrificial. Pero existen diversos grados en cuanto a la mediación y, por consiguiente, en cuanto a la plenitud sacerdotal. Diríamos que los Apóstoles construyeron o son con Cristo el puente entre el Cielo y la tierra. El episcopado tiene que ejercer su mediación con el fundamento trazado por los Apóstoles y, por lo tanto, su plenitud sacerdotal no es idéntica a la que poseyeron los Apóstoles.

Con el sacramento del Orden se imprime un carácter indeleble. El sacerdote permanece tal sacerdote "in aeternum". De ahí que el Concilio de Trento condene la opinión de aquellos que creen que el poder sacerdotal es pasajero y que los que una vez han recibido las órdenes pueden quedar desprovistos de ellas, si no ejercen el oficio de predicadores (9). El sacerdocio católico es divino en su origen, en su ejercicio y en la garantía que ofrece. Es, dice San Buenaventura, "signaculum distinctivum et sequestrativum ab omni populo" que le da autoridad para ser mediador entre Dios y los hombres (10).

Ahora bien: los poderes, llamémosles extraordinarios, de los Apóstoles no eran sólo carismáticos, sino sacramentales. La confirmación en gracia era en ellos un sello indeleble del Espíritu Santo, no sólo en cuanto a la santidad personal, sino en cuanto a su misión mesiánica en la Iglesia, es decir, en cuanto a la mediación, nota esencial del sacerdocio. Los Apóstoles, después de la venida del Espíritu Santo, no podían ser más que Apóstoles, estaban marcados por un sello imborrable que les daba autoridad monárquica en toda la Iglesia, aunque subordinados a Pedro. Su jurisdicción universal presuponía una plenitud de Orden. No se trataba en esa jurisdicción de regular y ordenar tan solo la administración de la gracia, sino de echar los fundamentos inenmovibles de la Iglesia y establecer el tesoro revelado por el que la Iglesia del futuro debería llamarse apostólica. De ahí que la **juris-**

(9) D. 960.

(10) *Sent.* 4 d. 24 p. 2 q. 2.

dicción apostólica, al igual que la "potestas ordinis", tuviese carácter ministerial, poder instrumental, sobrepasara los límites de lo humano y produjese efectos sobrenaturales que sólo la omnipotencia divina podía producir. La jurisdicción apostólica no fué algo que se realizó extrasacramentalmente, sino en el mismo momento de su consagración como Apóstoles, permaneciendo tales "in æternum".

Una vez echados los fundamentos incommovibles de la Iglesia, los Apóstoles tenían que elegir a varones santos que conservasen el tesoro revelado y fuesen portadores de la autoridad mesiánica necesaria, para que el Reino de Dios fuese creciendo hasta la plenitud, hasta la consumación de los siglos: La base y el germen eran eminentemente apostólicos.

Así, ya en un principio, en las comunidades cristianas que procedían del paganismo, suenan los nombres de Obispos, presbíteros y diáconos (11) cuyas respectivas potestades se transmitían mediante la imposición de manos y la oración. De los Obispos se dice en las Aetas de los A. (12) que han sido constituídos tales por el Espíritu Santo para apacentar la Iglesia de Dios.

La constitución jerárquica de la Iglesia, como portadores de las potestades apostólicas, se encuentra brillantemente expuesta en las cartas del discípulo de los Apóstoles, Clemente romano (13) y que escribió a los de Corinto por el año 96. Se dice allí que los Apóstoles habían escogido a los conversos más firmes en la fe y los constituyeron obispos y diáconos, dándoles el mandato de que hicieran lo propio cuando se acercase el fin de sus vidas. El mismo Clemente de Roma considera su misión dada por Cristo y confirmada por los Apóstoles (14).

En la Escritura se denomina a los jerarcas de la Iglesia "ancianos" (presbiteroi) y supervisores (episcopoi), denominación sinónima en un principio que hacía referencia al Colegio llamado Presbyterium (15). Este Colegio tenía lógicamente un presidente que, ya en los tiempos inmediatos a los Apóstoles se le llamó episcopos, palabra que tenía al principio sentido general.

El episcopado no se desarrolló de abajo-arriba, como por sutileza de la idea de presbítero, sino que el presbiterado se individualizó al concretarse y definirse el concepto primitivo de Obispo-presbítero. Este cambio y diferenciación de conceptos, testimoniados en los escritos de

(11) Act. 20. 17-28; Flp. 1. 1; 1 Tim. 3, 2-12; 5. 17 etc.

(12) 20. 28.

(13) 42, 4; 44, 2.

(14) 42, 1 s.

(15) 1 Tim. 4, 14.

Ignacio de Antioquía por el año 110, establece, sin duda alguna, un desarrollo ascendente en la precisión de la constitución de la Iglesia en el sentido monárquico que poseemos. Este desarrollo ideológico no significa algo nuevo, pues el episcopado, como tal, se apoya en la autoridad de los Apóstoles y es su continuación. La erección de comunidades dentro de la diáspora debía plantear muchas dificultades, por no ser igual el ritmo de expansión de las diversas provincias. Por lo tanto, la terminología ocupaba un lugar secundario; la distinción real estaba en la conciencia de todos.

A pesar de la laguna documental que existe entre el año 60 y el año 100, no faltan huellas del episcopado monárquico en ese mismo período. El discípulo de San Pablo, Timoteo, por ejemplo, en Efeso y Tito en Creta son considerados en las cartas pastorales del Apóstol Obispos en sentido monárquico (16). Santiago, el "hermano del Señor", es llamado por Hegesipo literalmente obispo de Jerusalem (17) y lo que la Escritura dice sobre él confirma esta noticia (18).

En el último cuarto del siglo II, Hegesipo e Ireneo de Lyon establecieron, para combatir a los gnósticos, una lista de todos los obispos de las respectivas iglesias, que se remontaba hasta los Apóstoles. Esto no hubiera sido posible si no hubiese existido la firme convicción del origen apostólico del episcopado. El Obispo aparece en el siglo segundo con más relieve y autoridad exterior, por causa a las herejías y cismas. El es el jefe de la comunidad y de los pastores de almas, el que ordena el culto y administra los sacramentos; es decir, así como siempre fué la piedra fundamental de la unidad, del mismo modo la representa ahora exteriormente. Los presbíteros constituyen su consejo, su senado, en lenguaje de San Ignacio, y eran sus delegados y colaboradores en la predicación y culto. En caso de sede vacante sus representantes.

Histórica y dogmáticamente se puede demostrar la conexión del episcopado con el apostolado y la sucesión apostólico-jerárquica a través de los siglos. Y al hablar de transmisión o sucesión no se puede en modo alguno pensar en aumento o disminución de potestades. La Iglesia tiene las que necesita, siempre respaldadas por la autoridad del Dios Hombre.

En los tiempos apostólicos se necesitaba una acumulación de fuerzas o poderes sobrenaturales que constituyesen las fuentes en donde bebiese la posteridad la gracia de la revelación. Ese tesoro, funda-

(16) Apoc. 1, 20; 2. 3.

(17) EUSEBIO II, 1-23.

(18) Gal. 1, 19; 2. 9; Act. 15, 13.

mento de la Iglesia, heredará el episcopado unido a la cabeza visible el Sumo Pontífice, será algo viviente en la Iglesia y tendrá sus administradores, los sacerdotes "primi ordinis", los obispos que, ejerciendo su potestad ordinaria, tanto de orden como de jurisdicción, serán "vi ordinis", los padres, maestros y testigos del tesoro apostólico revelado.

Con ello se pone de manifiesto la diferencia de plenitud sacerdotal entre el Apóstol y el Obispo y la dificultad de precisar los límites del Orden y de la Jurisdicción. Toda potestad pública con autoridad es jurisdicción. Tratándose de la jerarquía eclesiástica, la jurisdicción no es solamente una forma exterior y jurídica, sino que esta supone una disposición sobrenatural y carismática que acompaña al acto jurisdiccional. Por lo tanto, el acto jurídico de la Iglesia se reviste de carácter especialísimo, puesto que la sociedad sobre la que recae tiene un fin sobrenatural y la decisión doctrinal y jurídica intentará captar y captará parte de la realidad sobrenatural santificadora, pero no toda. La jurisdicción presupone el orden.

Toda la tradición cristiana nos habla de la autoridad apostólica en las diversas comunidades. Ninguna otra autoridad se aceptaba si no llevaba el sello apostólico. Así, el concepto de "missio" es connatural al pueblo cristiano. ¿Cómo predicarán si no son enviados? (19). Timoteo y Tito son enviados por Pablo mediante la imposición de manos (20). Por esa acción exterior se les concedía el poder de su autoridad, tanto para predicar el Evangelio, como para comunicar la gracia de la Revelación "ex opere operato".

III

EL COLEGIO APOSTOLICO

Los términos en que la Sagrada Escritura expresa la misión y potestades dadas por Cristo a los Doce no dejan lugar a duda de que se trataba de algo sacramental que radicaba en la "potestas ordinis" en grado plenísimo y extraordinario. La infalibilidad, la "potestas docendi", la jurisdicción universal, reviste siempre en ellos carácter instrumental, de mediación, de conducto absolutamente garantizado por la asistencia del Espíritu Santo. Eran Apóstoles "in aeternum".

(19) Lc. 10, 16.

(20) 1 Tom., 4, 14.

En 29 lugares de los Evangelios se nombra a los Doce. En San Pablo suena como forma determinada y precisa. Debían ser doce, ni más ni menos, y en ellos debían estar simbolizadas las 12 tribus de Israel, germen simbólico del pueblo de los santos que Cristo debía erigir, según las profecías de Daniel (21). Como nuevo Israel, eran el germen del nuevo reino, su fortaleza espiritual, los portadores de la Buena Nueva, la sal de la tierra, la luz del mundo, que deberían juzgar a las mismas tribus de Israel (22). Tan conscientes estaban los Apóstoles de la significación trascendente de los DODEKA que, después de la Ascensión de Jesús, su preocupación primordial fué llenar el vacío que había dejado Judas eligiendo a Matías (23).

Los Apóstoles son enviados de Cristo: Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros. Y diciendo esto sopló y les dijo. Recibid al Espíritu Santo, a quien perdonáreis los pecados... (24). Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros (25). Pero estos embajadores reciben sus credenciales del mismo Jesús, su misión es a todo el mundo: Y Jesús les dijo: Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes (26).

Los Apóstoles debían dar testimonio de la vida, doctrina y resurrección del Señor (27) como testigos oculares (28), formar la Iglesia (29), instruir a los fieles y dirigirlos mediante leyes y castigos (30). Toman parte en la obra redentora de Cristo y en su potestad mesiánica. Por esta razón estuvieron adornados de la gracia de hacer milagros (31) y de santidad personal (32). Contra su doctrina no existe reparo alguno: el que creyera y fuese bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará (33). Contra sus órdenes no existe apelación ninguna: en verdad os digo, cuanto atareis en la tierra será atado en el Cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el Cielo (34).

(21) Cf. KATTENEUSCH, *Die Vorzugsstellung des Petrus*, p. 341, 1922.

(22) Mt. 19, 28; Lc. 22, 30.

(23) Act. 1, 15.

(24) Joh. 20, 21.

(25) II Cor. 5, 20.

(26) Mat. 28, 18.

(27) Act. 1, 8-22.

(28) Mt. 4, 19.

(29) Mt. 18, 18; I Cor. 5, 5.

(30) Mc. 16, 17.

(31) Mc. 16, 16.

(32) Mt. 18, 18.

(33) Ef., 2, 20.

(34) Act. 2, 14; 3, 12.

Ellos serán los mediadores para llegar a Jesús, así como Jesús es el mediador para llegar al Padre.

La base fundamental del Reino de Dios fueron, por consiguiente, los Doce. La Iglesia entraba en la historia como Iglesia Apostólica (35). La apostolicidad, la íntima compenetración con los Doce, le es a la Iglesia esencial y consubstancial. Bajo la dirección de Pedro gobernaban los Doce a toda la Iglesia (36). El será no sólo un pastor, como tantos otros, sino EL PASTOR, a quien se encomendó el apacentar las ovejas del Mesías. Pedro y su sucesor el Romano Pontífice no estará atado al asentimiento del episcopado o de algún Obispo en particular o a la reunión de fieles, sino que será jerarca por institución divina y regirá la Iglesia en nombre del Maestro.

Que la categoría de Apóstol era diferente de los que después hicieron sus veces, los Obispos, lo manifiesta San Pablo con toda vehemencia protestando de que se le catalogue en la segunda generación como discípulo de los Apóstoles. El conocimiento personal del Salvador, viviendo en este mundo, no es lo decisivo. Lo decisivo es el estar pertrecho por la Revelación y la misión del Cristo glorioso, del resucitado, por la virtud del Espíritu Santo recibida en Pentecostés. Por consiguiente, su autoridad de Apóstol no la recibió en Jerusalem de Apóstol alguno. "Os hago saber, hermanos, que el Evangelio por mí predicado, no es de hombre, pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo (37). Pablo Apóstol, no de parte de los hombres ni por los hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre (38). El se considera exactamente igual a los Doce por la virtud del Espíritu Santo. La seguridad de Pablo en su vocación divina es absoluta y grandiosa. Los mismos que "pasan por ser las columnas" de la Iglesia (39) tenían que darle razón. Los viejos Apóstoles debían convencerse de que él estaba tan autorizado como ellos, de suerte que a lo que él afirmaba no se podía añadir ni quitar nada. El título de Apóstol de las gentes que se arroga el propio Pablo se confirmó después oficialmente. Con ello su conversión y la visión de Damasco se colocaba al mismo nivel que la vocación y consagración apostólica dada por Cristo resucitado. Desde ese momento Pablo será el Apóstol de los paganos, Pedro el de los judíos: Y reconocieron la gracia a mí dada, y me dieron la mano en señal de comunión, para que nosotros, Bernabé y yo, nos dirigiéramos a los gentiles y ellos a los circunci-

(35) Gal. 1, 11.

(36) v. 1.

(37) Gal. 2, 9.

(38) Gal. 2, 9.

(39) Gal. 2, 3-5.

sos (40), aunque todos recibieron la potestad universal del apostolado del mismo Cristo.

San Pablo apareció en Jerusalem en medio de una atmósfera que predecía tormenta. La conversión de los infieles era ya característica del Reino de Dios. El grupo judío-farisaico no se avenía con esta nota universal de la Iglesia: "Los cristianos debían circuncidarse y guardar la ley de Moisés." El choque era inevitable, pero "ni Tito, que conmigo iba, con ser gentil, fué obligado a circuncidarse... ni por un momento cedimos, para que la verdad del Evangelio se mantuviese íntegra entre vosotros" (41). Pablo debía aprovechar todos los instantes para tratar el asunto con los que él llamaba con cierta ironía las "columnas apostólicas".

Tito y Timoteo son delegados apostólicos de Pablo, que obran en su nombre, ordenan y gobiernan a los sacerdotes, llamados también Obispos, y están constantemente de camino recibiendo órdenes y autoridad del Apóstol. Este es el jefe monarca de muchas diócesis, pues todo se considera campo de misión y no existen divisiones territoriales. El concepto pleno del episcopado en sentido monárquico aparece unos decenios después en las cartas de Ignacio de Antioquía.

La actitud paulina frente a los que querían considerarle discípulo de los Apóstoles, manifiesta que la potestad de los Doce era muy superior a la de los sucesores de los Apóstoles, tanto la potestad de orden como la de jurisdicción.

IV

LA "POTESTAS DOCENDI" APOSTOLICA Y EPISCOPAL

La institución del magisterio apostólico la tenemos patente al final de los evangelios y al principio de las Actas de los Apóstoles. Con tal concretez y perfección está reseñada, que no deja lugar a duda. El primer evangelista, San Mateo (42), nos ofrece el testimonio fundamental de la misión apostólica, como potestad soberana y visible del mismo Cristo a través de los tiempos. El bautismo será el primer acto por el que los pueblos se reconocerán obligados a la doctrina predicada por los Apóstoles: Me ha sido dado todo poder en el Cielo y en la tierra; id pues y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del

(40) 28, 18 ss.

(41) 16, 15 ss.

(42) v. 20.

Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos". La misión que les daba estaba basada en el propio poder del Salvador. La promesa de la presencia de Cristo en todos los tiempos futuros es especialmente efectiva en los Apóstoles, que tenían que manifestar la perfección íntima de la doctrina revelada.

El evangelista Marcos (43) menciona la segunda prerrogativa del apostolado, la legitimidad exterior sobrenatural y la sanción divina: Id y predicar por todo el mundo el Evangelio a toda creatura. El que creyere y fuese bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará. A los que creyeren les acompañarán estas señales: en mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en las manos serpientes y si bebieren una ponzoña, no les dañará, pondrán las manos sobre los enfermos y estos recobrarán la salud". Y termina el relato concretado en los Apóstoles: Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes (44).

San Lucas (45) refiere la misión universal de los Apóstoles de predicar a todas las gentes, pero añade, como garantía interna de la predicación, la acción del Espíritu Santo: pues yo os enviaré lo prometido por mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos de lo Alto (46).

San Juan termina su Evangelio con la triple confesión de Pedro (47). La unidad de doctrina y conservación del tesoro revelado sólo podría conseguirse mediante la unión con Pedro, pastor y representante permanente de Cristo, que alimentará a sus ovejas con el pan de la verdad del Salvador y, a la luz de esa misma verdad, los conservará y dirigirá en la fe. Con ello se da al cuerpo apostólico un centro consistente y una configuración perenne.

La asistencia divina en la predicación apostólica está formalmente garantizada en los Evangelios. El Espíritu Santo "inducet vos in omnem veritatem (48). La acción de Dios se hacía imprescindible para asegurar interna perfección a la autenticidad y autoridad del Evangelio. No se trataba de crear tan sólo una "praesumptio iuridica" para la vida práctica, sino de la realización de una certeza divino-absoluta y sobrenatural, como correspondía a la palabra de Dios. Se necesitaba,

(43) 24, 47 ss.

(44) v. 49.

(45) 21, 15 ss.

(46) Luc. 24, 49.

(47) Joh. 21, 15.

(48) Joh. 16, 13.

para conseguir esta certeza, que la revelación que Dios les entregaba, como tesoro que debían guardar, fuese transmitido con carácter de infalible autenticidad. El Salvador exigía absoluta sumisión a su palabra y por consiguiente, la garantía que tenía que dar era necesario que fuese también absoluta. Esta garantía se transmite al episcopado considerado como Colegio estando unido al Papa.

La predicación evangélica no sólo está en íntima relación con las otras funciones jerárquicas, sino que ella misma es un acto jerárquico cuya fuerza y significación está determinada por los portadores de la autoridad o potestad de Orden. Es decir, no se desarrolla independiente de la potestad de orden o de jurisdicción, sino es una emanación necesaria de la misma, como algo esencial e incluido en ambas. La jerarquía sacramental en su carácter de órgano del Espíritu Santo, aparece en la predicación paternal y fecundo. Como jerarquía jurisdiccional establece normas externas que expresan la autoridad paterna sobre el rebaño de Cristo en el orden del gobierno.

Ultimamente se ha querido catalogar a la "potestas docendi" en alguna de las dos potestades tradicionales, bien considerándola como una tercera o esencial a alguna de las dos, jurisdicción y orden. En realidad la "potestas docendi" pertenece igualmente a la "potestas ordinis" y a la potestas iurisdictionis. La "potestas ordinis" consiste formalmente en ser instrumento o canal, fecundidad santificadora y vital del Espíritu Santo. La "potestas iurisdictionis" representa la cabeza rectora para el buen gobierno de la Iglesia.

El testimonio auténtico de la doctrina de Cristo no es, como tal, un acto de jurisdicción, sino más bien un acto de transmisión de bienes sobrenaturales y, por consiguiente, engendro y perfeccionamiento de la vida sobrenatural, parentesco íntimo con los actos específicos de la "potestas ordinis", que fortalecen y engendran la fe mediante el principio interno de la gracia. Por la misma naturaleza de la cosa, los canales de la gracia de Cristo son también los canales ordinarios de la verdad de Cristo, fuente de vida y de verdad.

El Orden sacerdotal, que concede y habilita al ordenado con la fuerza sobrenatural del Espíritu Santo para comunicar la gracia sobrenatural, debe también habilitar para comunicar la luz del Espíritu Santo y ser portador oficial de la verdad y testigo auténtico de la misma, "dispensatores mysteriorum Dei" (49). Así como por esta íntima unión de la "potestas docendi" con la "potestas ordinis" adquiere esta última su pleno significado, así en la primera, en la "potestas do-

(49) 1 Cor. 4, 1.

“cendi” aparece el carácter sobrenatural con toda sublimidad, por estar basada en algo vivo y fecundo, la gracia del Señor. La autenticidad doctrinal de la revelación no puede ser considerada como una expresión jurídica positiva, como autoridad o fuerza exterior, que esto sería humano, sino como fuerza y autoridad viva y sobrenatural que tiene virtud transformante. Es el prometido Paráclito que se sirve de la Jerarquía como de instrumento.

Es natural que la asistencia y acción del Espíritu Santo en la “potestas docendi” no se realice en cada uno de los que dan testimonio de la verdad al igual que en los actos sacramentales. En la comunicación de la verdad concurren la actividad, facultades y disposiciones personales del órgano encargado de transmitirla, de suerte que la acción del Espíritu Santo puede ser debilitada, cuando no anulada por la incompetencia, deficiencia e imperfección personal.

Pero en los Apóstoles la asistencia y acción del Espíritu Santo en la “potestas docendi” revestía las mismas características que los actos sacramentales. Como primeros testigos de la doctrina de Cristo debían ser no sólo canales de la verdad, sino fuentes, no sólo columnas, sino piedras angulares de la fe. Su testimonio estaba revestido de una perfección interna y externa. La primera consistía en ser testigos inmediatos de toda la revelación; tan llenos estaban del Espíritu Santo que cada uno de ellos poseía conocimiento pleno e infalible de la revelación, de suerte que no necesitaban informarse de nadie del pasado ni del presente. La perfección exterior consistía en que podían probar personalmente la autenticidad de su testimonio.

La primera promulgación del Evangelio debía estar apoyada por todo el Colegio Apostólico, aunque la cabeza, Pedro, fuese el fundamento del Nuevo Reino. Así, la plenitud de la “potestas docendi”, que propiamente correspondía al príncipe de los Apóstoles, se multiplicó de tal suerte que cada uno de ellos poseía una potestad doctrinal soberana, perfecta y universal. Esa perfección de su poder les habilitaba para que sus actos tuviesen la misma causalidad que los actos de la cabeza. En los Apóstoles no necesitamos distinguir esas formas especiales de influencia del Espíritu Santo, la fecundante y gobernante, pues era posesión perfecta y su infalibilidad nacía de una perfección personal, interna y habitual.

San Clemente aduce como garantía absoluta de la misión apostólica la asistencia del Espíritu Santo en la Iglesia: podemos mostrar la predicación de la Iglesia con caracteres constantes y permanentes,

confirmada por los Apóstoles y profetas y remozada y rejuvenecida por la asistencia del Espíritu Santo. Allí donde existe la Iglesia, allí estará el Espíritu Santo y donde esté El estará la Iglesia con la plenitud de su gracia (50).

Orígenes, en la introducción a los libros *Periarehon*, sintetiza el principio de la predicación apostólica diciendo que en la Iglesia se guarda la voz de los Apóstoles, transmitida por el orden de sucesión establecido por los mismos y que ha llegado hasta nosotros incontaminada.

Después de la muerte de los Apóstoles se cerró la etapa fundamental y básica de la revelación y sus sucesores deberían mantener incólume el tesoro encomendado. Los sucesores de los Apóstoles son los obispos, es decir, un cuerpo jerárquico y ordinario que es el transmisor de la gracia y la verdad de Cristo y que gobiernan la Iglesia como jefes y monarcas.

Como continuidad del primitivo Colegio apostólico y encargados de hacer llegar a los hombres la redención difieren de los Apóstoles en cuanto a la transmisión de la potestad. Los Apóstoles fueron elegidos por Cristo; los Obispos por los Apóstoles y sus sucesores, estando unidos con la cabeza, heredera nata de la potestad de enseñar. Por la consagración episcopal reciben los Obispos una influencia especial de Dios que bendice y fecunda sus actos episcopales, pero no concede absoluta autenticidad, como sucede en los dogmas de fe que, en virtud de una especial asistencia del Espíritu Santo concede a esa definición papal infalible garantía. Fuera de la definición concreta, ni es ni necesita ser infalible. Los Apóstoles, en cambio, eran órganos garantizados por Dios.

La acción especial del Espíritu Santo en cada miembro del episcopado lleva como consecuencia la infalibilidad del conjunto. Pero aun entonces existe una diferencia entre el Colegio Apostólico y el Colegio Episcopal. En el primero la garantía y autenticidad era absoluta y procedía de cada uno de los miembros. En el segundo, la infalibilidad recae sólo en la acción del conjunto. Pero ese conjunto no solamente considerado materialmente, como reunión de todos, sino formalmente unido a la cabeza, al representante de San Pedro. Todas las potestades en la Iglesia llevarán el signo de Pedro, signo de la unidad.

(50) lib. 3, c. 29.

RESUMIENDO

El concepto de jurisdicción del derecho romano no abarca todo el contenido de la jurisdicción eclesiástica. Esta no es sólo un acto externo de la autoridad, sino que en muchos casos nace del mismo carácter del Orden. Concretamente, en los Apóstoles su jurisdicción universal procedía de su sacerdocio. En ellos cabe hablar de una mayor plenitud sacerdotal que en los Obispos. El Colegio Apostólico, en su misión, tiene todos los caracteres de instrumento, mediación; después de la venida del Espíritu Santo no podían ser más que Apóstoles "in aeternum". Sus actos tenían caracteres sacramentales, incluso en la misma "potestas docendi". Cuando se acerca uno detenidamente a cualquier aspecto sobrenatural de la Iglesia pronto se percata de la reducida amplitud de los conceptos humanos, para abarcar lo divino, y del peligro que se corre al querer absolutizar lo que en realidad sólo en sentido analógico es aplicable a la grandeza sobrenatural de la Iglesia.

JOAQUIN M.^o ALONSO, C. M. F.

Del Colegio Mayor de PP. Claretianos
Zafra (Badajoz)

ORDEN Y JURISDICCION. DOS POTESTADES Y UNA SOLA
JERARQUIA EN LA CONSTITUCION INTIMA DE LA IGLESIA
Y DE SU ECONOMIA SACRAMENTARIA

SUMARIO

Introducción.

- I. Potestades y constitución íntima de la Iglesia.
 - II. Principios fundamentales de solución.
 - III. Aplicaciones sacramentarias.
Excursus sobre el concepto de Scheeben en torno a la potestad de magisterio en su relación a la potestad de orden y de jurisdicción.
- Conclusión.

INTRODUCCION

ESTE título actual de nuestro estudio amplía y reforma mucho, no solamente el primitivo título que se nos propuso (*“La doble razón de orden y jurisdicción, en la sucesión apostólica, ¿autoriza para distinguir dos jerarquías?”*), sino también el propuesto por nosotros mismos en la Semana teológica de 1956: *“Dos potestades y una sola Jerarquía.”*

Hemos querido con ello precisar más el sentido de lo que intentamos. No queremos ceder a este gusto decadente y desconcertante de nuestros días de prometer una cosa en los grandes y llamativos titulados, para dar luego otra en la pobreza de los contenidos.

1. Nuestra intención, sin embargo, es exactamente la misma de siempre, desde que, en la Semana teológica de 1955, insinuábamos la posible solución a los intrincados problemas de la actual teología sacramentaria: *un buen cuidado estudio de las Potestades de la Iglesia, en su más íntima razón de ser, nos podría ofrecer la clave de todo el complejo arco misteriológico.*

Por eso, en el mismo título, hemos querido poner de relieve que intentábamos el estudio de las dos clásicas potestades, tanto en su relación constitutiva con el ser cristoeconforme de la Iglesia, como en su consecuente relación con la economía sacramentaria. De este modo queríamos conectar el tema de la Semana teológica de 1955 con el de la Semana de 1956. Con la Semana de 1955 porque quiere afrontar unitariamente una multitud de problemas que parecieron quedar desperdigados; y con la de 1956 porque pensamos que su última y mejor conclusión tiende a valorizar, en su misma raíz, el concepto de sucesión

apostólica, que no puede estar ligado exclusivamente ni a una potestad ni a otra, sino simultáneamente y necesariamente a las dos.

2. Queremos explícitamente advertir que el título mismo está indicando que nuestra atención se dirige preferentemente a los aspectos teológicos de la cuestión. Y estos ni son ni deben ser contrarios a los aspectos canónicos. Entre “teólogos” —mejor diríamos “dogmáticos”— y canonistas existe, a veces, una pugna del todo irrazonable, de la que indudablemente ni tienen culpa ni la Dogmática ni el Derecho Canónico; son los mismos dogmáticos y canonistas quienes mutuamente deben hacer desaparecer las visiones estrechas, los unilateralismos míopes, y las síntesis demasiado rápidas, para poner al deseubierto las internas armonías y los complementos panorámicos que existen entre ambas disciplinas, hijas de la única “*scientia fidei*”. Entre Dogmática y Derecho Canónico existe la misma relación que entre Juridismo y Caridad, como elementos y constantes de una inteligencia adecuada del ser de la Iglesia. Y no podemos —dogmáticos y canonistas— caer en una pugna inocente de familia que sólo tiene sentido desde fuera del ser de la Iglesia (1).

Únicamente los teólogos —dice Journet (2)— pueden dar a la palabra “Jerarquía” su más alto sentido. Ellos no se sirven de ella para designar cualquier clase de subordinación de poderes. La Jerarquía tomada en su sentido más general, es para ellos una soberanía sagrada (“*sacer principatus*”) que supone grados ordenados entre sí (*gradus et ordo*), y que ha recibido poder y ciencia (“*potestas et scientia*”) para conducir una multitud (“*actio inducens ad finem*”) hasta la unión y conformidad con Dios (“*finis intentus*”). De este modo la jerarquía queda definida por sus principios esenciales (“*ordo, scientia, actio*”) y por su fin (“*ad Deum unitas et similitudo*”).

Está bien; pero, ¿por qué un canonista no ha de “su-poner” unos principios teológicos que han de dar a la estructura externa de las leyes de la Iglesia todo el vigor interno de su ordenación sobrenatural? Esa definición de Jerarquía, que Santo Tomás tomaba del Pseudo Dionisio (3), no debe ser algo “adventicio” o superfluo en un tratado canónico serio sobre la Jurisdicción eclesiástica.

(1) “... commentitiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam, caritate alitam ac formatam, cui quidem—non sine despicientia—aliam opponunt quam juridicam vocant.” AAS XXXV (1943) p. 224. Cfr. nuestro estudio Juridismo y Caridad. Vol. de la XII Semana Española de teología (Madrid, 1953), pp. 469-541.

(2) *L'Eglise du Verbe Incarné*. (Desclée de Br., 1955, 2.^a Ed.) T. I. *La Hérarchie Apostolique*, p. 647. (En adelante citamos sólo el A.)

(3) *Sent.* 2, D. 9, q. 1, a. 1.

Por otra parte, el canonista no puede sentirse celoso cuando el dogmático entra en su campo para estudiar la constitución íntima del ser de la Iglesia, sin cuyo estudio el Derecho Canónico estaría fluctuante siempre e inseguro en sus aplicaciones prácticas. Cayetano era un poco exagerado, cuando creía que los “*principia fidei*” pertenecían a la Teología y no al Derecho Canónico:

“Et ne quis putet ponere me falcem in messem alienam, prae-mito quod quia auctoritas Papae immediate est a Deo et revelata in Sacra Scriptura; et auctoritas Ecclesiae Universalis immediate dicitur a Deo, ut Constantiense Concilium declaravit, ideo materia ista primario et principaliter est Theologorum quorum est Sacram Scripturam et divina opera scrutari. Secundario autem, in quantum scilicet est in sacris canonibus declarata, ad Canonistas spectat.

Propter quod graviter errant in hac re canonistis primo referentes. Oportet ergo virum docilem utrosque, Theologos et Canonistas, in hac re perspicere, et in suo quemque loco honorando, Theologiae primatum dare, utpote quae ex propriis potest hoc determinare; canonicum autem jus non, nisi ad theologiam recurrat auctoritatem, scilicet sacrae Scripturae, quae vera Theologia est (4).

En este párrafo de Cayetano —en el que no falta además la clásica invectiva irónica del teólogo contra el canonista— se cometen, a nuestro parecer, varios errores de visión en la inteligencia que supone de las relaciones entre “*Dogmática*” y “*Jus canonicum*”. La “*Sacra Scriptura*”, y la “*Revelatio*” son los “*principia fidei*” que están a la base de todas las disciplinas teológicas; por tanto no solamente de la “*dogmática*”, sino también del Derecho Canónico; éste, sin embargo —*además*— puede decirse una disciplina verdaderamente “*teológica*”, pero subordinada a otras, y entre ellas —como principal— a la *dogmática*. Pero la subordinación no quiere decir, en modo alguno, que se abandonen los principios, sino únicamente que se supongan conocidos. En este sentido tiene razón Cayetano. Es “*utópico*”, ceemos, pedir al teólogo que utilice como “*fuentes*” los documentos propiamente canónicos, cuya finalidad no es propiamente *dogmática*, sino *discipli-*

(4) *De Auctoritate Papae et Concilii*. Tom. I, Tract. I, cap. 1. He aquí este otro texto de BACÓN (; otro teólogo!), quien hacia 1267 cargaba ya toda la culpa a los juristas (; !): “Sed prophetarum est a quadraginta annis (se trata sin duda de todo el movimiento carismático del joaquinismo) et multorum visiones habitae sunt, quod unus papa erit his temporibus qui purgabit jus canonicum et ecclesiam Dei a cavillationibus et fraudibus juristarum, et fiet iustitia universaliter sine strepítulis...” Opera, I, pág. 86. (Ed. BREWER, *Rev. Brit. med. aevi Script. I*, London, 1859).

nar. Y ya se sabe que es la "teórica" quien manda, desde su atalaya, los movimientos de la "praxis"; no al revés.

3. Ahora bien, los aspectos teológicos que encuadrarían y ajustarían nuestro tema en unas perspectivas totalitarias y armónicas son tres: una Cristología unitaria en la que el Ser de Cristo no se escinda hacia la "*diáresis*" nestoriana; de ahí una gracia capital que configura y da estructura real y ontológica al Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia; sin caer, claro está, en un concepto extraño de este "ser místico" que terminara en cualquier clase de panteísmo sobrenatural "crístico" (5); y, por fin, en una teología sacramentaria, que surja como la actividad connatural y de hecho en la que debe desplegarse, por vía ordinaria, toda esa rica y potente virtualidad.

El lector advierte, sin embargo, fácilmente que un desarrollo siquiera suficiente de este programa exigiría más de lo que podemos dar; y desde luego más de lo que se nos ha pedido. Nos reduciremos, pues, deliberadamente a aquellos aspectos teológicos que más directamente se relacionan con nuestro tema; los demás, o los suponemos implícitamente, o nosotros mismos los hemos ya tratado bien explícitamente (6).

I

POTESTADES Y CONSTITUCION INTIMA DE LA IGLESIA

Comencemos por dejar bien expedito nuestro camino hablando brevemente sobre la metodología propia de esta cuestión, sobre la metodología característica en materias eclesiológicas; y sobre algunas cuestiones discutidas que vamos a suponer conocidas de nuestros lectores.

1. La teología es una ciencia de los "hechos" y de los "datos", como que responde a la economía de la revelación, que es esencialmente histórica. Hablamos naturalmente de la "theologia viatorum".

Hay, sin embargo, un modo de entender esta facticidad histórica de la teología que sería sumamente erróneo, cuando no absolutamente destructivo; y que reduciría la ciencia sagrada, o a una "historia sa-

(5) Nos referimos a MENSCHING G., *Der Katholizismus. Sein Stirk und Werden*. (Von katholischen Theologen und Laien. Herausg. von G. M. Leipzig, 1937). IDEM, *Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr*. (Leipzig, 1940). PELZ C., *Der Christ als Christus* (Manuscrito, 1939). Cfr. AAS 32 (1940) p. 502; 33 (1941) p. 24.

(6) Cfr. *Juridismo y Caridad*, pp. 523 ss. *Sto. Tomás y el llamado Sacerdocio de los fieles*. "XIII Semana Española de Teología" (Madrid, 1954) pp. 132-169.

grada”, en el sentido más vulgar e infantil de la palabra, con su sabor moralista y eticoide; o a una “historicidad” pura, en el sentido más culto y filosófico de Dilthey, y aun más radical del último Ortega: *una historia como sistema*.

La teología debe respetar los hechos; y tiene que apuntalarse bien constructivamente en los datos, si no quiere edificar sobre arena. Pero es el caso que esos hechos y esos datos no son nunca el dato o hecho bruto de las ciencias naturales, bien constatados por la experiencia sensitiva; ni siquiera las primeras evidencias que se imponen a la inteligencia en trance de ejercicio necesario de sus funciones. Son, en muchos casos, unos datos que llamamos misterios, cuya interna evidencia se nos escapa, no sólo en sí mismos, sino también en su mutua conexión.

Cuando el hecho y el dato en teología aparecen con una claridad explícita a través del Magisterio de fe, tienen siempre la singular prerrogativa de clausurar un período afanoso de buceos y de búsquedas en la historia, para abrir nuevas perspectivas temporales. Y así hasta que aparezcan los nuevos cielos y la nueva tierra. Y cuando, por el contrario, esos datos no nos aparecen con esa evidencia explícita, hay que guardarse muy bien de querer rehacer toda la historia anterior, solamente porque unos hechos vienen a desconectar unas síntesis tal vez demasiado rápidamente formuladas. En Teología también los hechos anteriores vienen a constituirse en “regla y principio” para los posteriores, de modo que también en ellos pueda cumplirse el progreso “*in eodem sensu eademque sententia*”.

2. Ahora bien, en nuestros días ese gusto por la Historia, en su bruta realidad fáctica, ha obligado a repensar ciertos problemas ecle-siológicos-sacramentarios. Y hay quienes piensan que es toda la teología sacramentaria la que debe plegarse a esos hechos nuevos; hay otros, en cambio, que juzgan que son los mismos hechos los que deben ser explicados en sí mismos, sin ulteriores consecuencias para los principios adquiridos.

Nosotros pensamos que los hechos en teología tienen siempre, como en toda historia, un valor fundamental que sería peligroso descuidar; pero que al mismo tiempo, esos hechos están encuadrados en una historia sobrenatural que obliga a emplear criterios más amplios que los del simple historiador profano (7).

Y aquí está la difícil misión de la teología: levantar la pura historia fáctica de la revelación o de cualquiera de sus manifestaciones a una historia divina, sin dejarse llevar, por un lado de un historicismo

(7) *Jusiurandum c. Modern. D. 2146.*

existencialista que redujera la teología a una "Historia como sistema"; y, por otra vertiente, a un filosofismo apriorista que hiciera de la "*scientia fidei*" una vulgar filosofía del cristianismo, muy propia para ocupar un encajillado en cualquier "Manual de filosofía de las religiones."

3. Pues bien; en Eclesiología y en Misteriología esa doble tentación está perpetuamente acechando a la teología.

Porque existe lo que pudiera llamarse una progresiva "laicización" lexicológica de las realidades escriturarias, que si no siempre las deja vacías de contenido, por lo menos las desfigura lamentablemente. Desde la realidad palpitante y viva paulina de una "*Ecclesia*", como Cuerpo Místico de Cristo, como edificación de Dios, como esposa de Cristo, hasta la "*societas perfecta*" de los conciliaristas del siglo xv, pasando por la "*Civitas Dei*" agustiniana, hay toda una gama de motivos especulativos que obligan a diversas pulsaciones teológicas de una misma realidad inefable. Y desde el bautismo, como configuración paulina a la muerte Cristo, hasta el signo eficaz que consta de materia y de forma de la Escolástica, pasando igualmente por el "*Sacramentum*" de San Agustín, asistimos a una serie de intentos cada vez más agudizados de conceptualización de lo revelado. Desde aquel "si alguno me ama, vendremos a él y haremos en él nuestra morada", hasta la gracia como "*qualitas supernaturalis infusa*" de la teología tridentina, existe un recubrimiento conceptual de realidades, ásperas a la captación.

Pero lo de menos es esta necesaria conceptualización (8); lo que importa siempre es que esos hechos sean conceptualizados "a lo divino"; y que el teólogo sea ese maravilloso demiurgo, o si queréis, "poeta" —en el sentido más griego— que descubra los pensamientos de Dios. Solo que —entiéndaseme bien— parece obvio que los pensamientos de Dios se nos revelen mejor al contacto de las fuentes bíblicas que de los pozos nicomaqueos.

Porque la Iglesia es una sociedad perfecta, pero lo es en su propia realidad analógica que es la que expresa la fuerte realidad paulina del Cuerpo de Cristo, a quien se le entregan las "llaves del reino de los cielos". Y el bautismo es verdad que queda perfectamente encuadrado conceptualmente en los moldes del hilemorfismo; pero es ante todo una incorporación incruenta a Cristo que nos redime y nos lava con su sangre. La gracia es indudablemente una cualidad que nos transforma,

(8) Hemos intentado resolver el problema de la existencia, necesidad y modos de la conceptualización dogmática en *Objetivación y Dogma: "Verdad y Vida"*, 1950, pp. 129-190.

pero porque supone una donación graciosa y sustancial de las divinas Personas.

Entre realidad místico-sobrenatural y expresión objetivadora u objetivante no puede haber adecuación perfecta; y mucho se ha conseguido cuando esta objetivación no desplaza de hecho el realismo simbólico primitivo (9).

4. Pues bien; no siempre se tiene en cuenta esta imposibilidad de adecuación, dando lugar unas veces al equivocoismo teológico, y otras al univocismo. Y esto, que es peligro general para todo el proceso teológico, nos cumple ahora anatematizarlo particularmente en el tema que nos ocupa.

El concepto de Jerarquía, clásico en la teología tomista, y tomado del Pseudo Areopagita (10), destaca suficientemente en qué sentido esta sociedad tiene todo el carácter peculiar de una "ordenación sacra", en la que todo está elevado a un orden sobrenatural: los sujetos, la "potestas", y el fin. Hasta su propia "visibilidad" deja de tener por ello un carácter "natural", para adquirir una visibilidad del todo formal, que la distingue, aun por solo ello, de la visibilidad formal de todas las sociedades puramente humanas.

Por ello, cuando se intenta una comprensión del elemento más formal de toda sociedad, que es la "autoridad", la "*potestas*", no se debe —como advierte certeramente Journet (11)— distinguir en ella un aspecto específico, en razón del cual sería sobrenatural y poseería los poderes de orden y de magisterio; y un aspecto genérico, en razón del cual sería social y visible, y poseería, como las demás sociedades, poderes legislativos, judiciales y coercitivos. "*Es toda entera y a la vez sobrenatural y visible.*"

Nosotros creemos que, de hecho ya que no de derecho, en el modo de entender de ciertos Manuales tanto la visibilidad de la Iglesia como su potestad de jurisdicción se ha caído en un univocismo lamentable, que enturbia muchas cuestiones, porque a la potestad jurisdiccional se la ha cargado demasiado de resonancias "estatales" y "forenses". Mounier (12) ha dicho exactamente, aun en su estilo intemperante, que "aplicado a la Iglesia y al Estado o a los demás poderes humanos, la palabra "autoridad", contrariamente a lo que pensaba Bakounin, significa cosas *esencialmente* (subraya él) distintas en una y en otra parte.

(9) He ahí otro tema urgente: realizar una labor de catarsis de tantos juridismos, introducidos demasiado unívocamente en Eclesiología y Misteriología.

(10) Cfr. nota 3.

(11) En o. c. I, p. 243.

(12) Cit. por JOURNET, o. c. I, p. 243, nota 1.

análogas únicamente con una analogía de proporcionalidad, ya que los fines y el origen de la autoridad aquí son temporales, y allí sobrenaturales. Una ortodoxia, o una ortopraxia que implique una ortodoxia, impuestas por un poder exclusivamente temporal, son, en toda hipótesis, intolerables.”

Únicamente, pues, cuando se entiende el poder jurisdiccional de la Iglesia como un poder “sobrenatural y sacral”; es decir impuesto desde arriba, y sostenido desde abajo por una raíz ontológico-sacramental, de tipo realísimo, dentro de su propio orden sobrenatural, y no puramente adscripticio, como es el carácter, entonces se comprende que la Iglesia de Cristo se arrogue ciertos poderes de tipo jurisdiccional, visible y externo, solamente propios de Dios mismo. Esto es lo único que jamás han podido justificar para sí todos los estatismos históricos.

El Juridismo, pues, de la Iglesia Católica Romana es perfectamente legítimo porque en el origen y en su más íntima constitución interna, es divino.

5. ¿Es una o son dos las “Jerarquías” de la Iglesia? ¿Son dos o son tres las Potestades eclesiásticas...? —Voy a prescindir deliberadamente de estas cuestiones —que considero muy secundarias, y que, además pueden leerse en cualquier Manual de Eclesiología o de Derecho— para advertir únicamente que es una verdadera lástima que, a veces, los juristas no nos den una visión certera y adecuada, ni de la Jerarquía, ni de las Potestades, por atenerse —como hemos dicho antes— a ciertos conceptos unívocos que se toman del Derecho Romano o de la ciencia jurídica más moderna; produciendo en su propio campo, un panorama de la Iglesia parcial e incompleto.

Hofmann (13) se queja de la inexistencia de un estudio serio sobre el concepto de jurisdicción eclesiástica; y nosotros hemos podido advertir, al hacer nuestro estudio, que una revisión histórica de los conceptos de “potestad”, nos descubriría una progresiva desmembración, en auténticas potestades de lo que primitivamente —y muchas veces con mayor justeza— no eran más que funciones o actos de una sola potestad.

Por lo menos, parece claro que es una verdadera impropiedad de lenguaje el hablar de una doble jerarquía en la Iglesia; ya que todos convenimos en que, de un modo connatural y perfecto, las potestades de orden y de jurisdicción van unidas en un mismo sujeto.

Journet (14) ha destacado ya suficientemente que, aunque haya dos poderes jerárquicos, esencialmente distintos, no producen propiamente

(13) En LTK, voz “*Jurisdiktion*”, c. 572A.

(14) Cfr. pp. características en pp. 129 y 637 ss.

dos "Jerarquías". Y si por inadvertencia se habla así (15), hay que atenerse ya al modo de hablar del Código Canónico en este punto (16).

Nosotros hablaremos siempre de una sola jerarquía con dos potestades: orden y jurisdicción, incluyendo naturalmente en ésta las que suelen llamarse de "régimen" y de "magisterio", sin que necesitemos —nos parece— prejuzgar la cuestión de su diferencia específica, que consideramos de menor importancia. Ya hemos dicho que nuestro intento es preferentemente teológico, y tiende a una estructuración tal de las potestades de la Iglesia en la que aparezcan bien relacionadas con sus fundamentos eclesiológico-sacramentarios. Y esto como base de solución a la intrincada problemática sacramentaria actual.

6. Sinteticemos, ahora ya, unos principios que nos orienten.

a) La Iglesia es una sociedad formalmente sobrenatural; quiero decir: es un ser social "sui generis", constituido por elementos naturales —hombres, cosas— formalmente elevados por un principio sobrenatural que los transforma internamente.

b) La Iglesia consta de un elemento formal sobrenatural, de tipo real y óntico, que es su alma; y además, de un elemento natural —hombres, cosas—, que forma su visibilidad *material*, es decir su "sujeto", y que es tan de tipo natural como el elemento que la sustenta.

c) Pero este elemento natural, que forma su visibilidad material y que puede ser común con otra cualquiera sociedad natural ha sido transformado por una relación formalmente sobrenatural entre superiores y súbditos, que hace que la Iglesia tenga su propia visibilidad, ya formalmente tal; por ella la distinción, unión y dependencia entre los diferentes miembros que la forman ha cambiado radicalmente. Primero en cuanto a la naturaleza de la "autoridad", y segundo en cuanto al modo como debe realizarse la unión entre el elemento óntico de la gracia y el elemento natural —sujeto— materia: se verifica a través

(15) WERNZ, por ej. primero equipara el término "*hierarchia*" con el de "*potestas*"; y en este caso son dos las jerarquías como las potestades; luego, entendiéndola "*objective*" dice: "*denotat ipsam universam potestatem ecclesiasticam*"; más tarde, tomándola "*subjective*" designa la "*collectio personarum*"; y así todavía más determinaciones. Por fin, más abajo (p. 5) dice: "*Hierarchia ordinis est series personarum...*" "*...Hierarchia jurisdictionis est series personarum...*" *Jus Decretalium*, II, p. 2-5 (Prati, 1915). BOUÏX habla en términos parecidos. Cfr. *Institutiones. Trac. De Principiis. De iure Eccle. constit.*, cap. 2. (Edic. Paris 1852) pp. 513 ss.

Esta terminología no debe sostenerse, porque lleva a la confusión. Además no es cierto que como afirma WERNZ (p. 3, nota 14) el TRIDENTINO entendiera otra cosa bajo el nombre de "*Hierarchia*" que la de orden (Cfr. D. 960, 966). Y desde luego, como decimos, el Código Canónico, ya habla con precisión de una sola Jerarquía en dos "líneas".

(16) C. c. 108, 109.

de unos medios visibles, formalmente sobrenaturales. Se trata, por lo tanto, de una visibilidad vivificada interiormente; no es la visibilidad de un cuerpo sin alma.

No afirmamos solamente —dice Scheeben (17)— una visibilidad material de la Iglesia que resulta del hecho de que sus miembros, sus ritos, su modo de obrar y su gobierno caen evidentemente bajo los sentidos. En este sentido la visibilidad de la Iglesia está fuera de cuestión y nadie la puede negar. Lo que se discute es la visibilidad formal de la Iglesia.

No es del todo exacto, dirá Harnack (18), afirmar que la Reforma ha disuelto la Iglesia visible y que en su lugar ha establecido una Iglesia invisible... “La Iglesia evangélica es una sociedad espiritual, que, como consecuencia (subrayamos nosotros) manifiesta su visibilidad de diferentes maneras...”

He ahí, respondemos, la exacta diferencia entre la Iglesia Católica y la secta protestante en cuanto son ambas sociedades humanas: que, en la primera, hay algo que *especialmente* la constituye visible, y en la segunda solo como una *consecuencia*. Es el Papa León XIII quien ha hablado con toda la claridad posible en este punto importante de la constitución de la Iglesia (19).

Claro está que esta visibilidad formal, propiamente no se prueba, como todas las realidades estrictamente sobrenaturales, pero de algún modo aparece a quien considera que esta maravillosa plenitud de vida no se explica sin un principio interior superior y vivificante.

Pues bien; es en esta visibilidad formal en la que hay que enraizar bien esa extraña potestad de jurisdicción que posee la Iglesia para entenderla en toda su profundidad.

d) Por ello la Iglesia queda constituida por una unidad formal característica que imita la unidad hipostática (20) de su divino Fundador. Por eso la Iglesia es *crísticoconferme* (21).

e) Todo en ella, por lo tanto, tiene carácter sobrenatural que la distingue de toda sociedad humano-natural: no solamente, pues, el principio interno de la gracia; sino también aquella conexión social entre los miembros que la forman recibe una conformación divina: por eso, en la Iglesia, el “*imperium*”, la “*auctoritas*”, la “*potestas*” es tan

(17) *Dogmatik*, t. IV, pág. 306 (Edic. 1933).

(18) Cit. por D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*. I, pág. 104-105 (Paris, 1927).

(19) Cfr. exposición sintética de la Encíclica “*Satis cognitum*” en JOURNAL, o. c. II, p. 40.

(20) Sobre las analogías empleadas para entender el ser de la Iglesia, cfr. nuestro *Juridismo y Caridad...* pág. 514-515, 527 ss.

(21) Cfr. TYSZKIEWICZ S., S. J. *La Sainteté de l'Église chrísticoconforme*. (Roma, 1945).

sobrenatural, dentro de su propia realidad jurídico-moral, como la gracia, dentro de su realidad físico-óptica.

7. Ahora bien; es esta estructuración unitaria de tipo formal la que obliga a no escindir nunca demasiado los diversos actos o funciones de las, al parecer, varias potestades; ya que están vinculadas entre sí, al modo como lo están el alma y el cuerpo, es decir, en una unidad formal. La acción del cuerpo, puramente material, es decir, en cuanto no estuviera vivificado por el alma, y en cuanto movida por ella, la llamamos un movimiento reflejo, que constituye un modo de obrar "anti-natural" en el Hombre. Del mismo modo, una acción que se dice jerárquica, que no viniera vivificada por el alma, y ordenada por ella, de alguna manera, sería algo anormal en el ejercicio de la potestad de la Iglesia.

Porque las clásicas divisiones de Jurisdicción y orden deben ser mantenidas, ya que por encima de las vicisitudes de nomenclatura con que teólogos y canonistas las han entendido (22) expresan la estructuración del ser de la Iglesia de una manera adecuada.

(22) Según hemos dicho está por hacer un estudio acabado sobre el concepto de jurisdicción y su evolución doctrinal y terminológica, tanto en Derecho Canónico, como en Eclesiología.

En el Derecho Romano se tomaba en un sentido nominal estricto a "iure dicendo" (Cfr. DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, III, c. 726-31).

Dice BOUÏX (*Tract. De Principiis*, P. IV, cap. 6): *Distinguebant scilicet jurisconsulti veteres quadruplicem in republica potestatem, nimirum, maiestatem, imperium, iurisdictionem et notionem... Jurisdictionis nomine designabant potestatem causas cognoscendi, iudicandi, exequendi, et iudicem dandi...* "Este sentido "estricto" del derecho romano no ha acabado nunca de influir, a veces iastimosamente, en el concepto eclesiástico de "potestas". La doctrina neotestamentaria de las "llaves", con su sabor oriental, las funciones litúrgico-sacramentales, las de gobierno y régimen exteriores, todo ello es encuadrado más tarde —¿cuándo?— en esas dos grandes divisiones que van dirigidas a salvaguardar la economía interna de la gracia y el régimen externo de la Comunidad eclesiástica. Ambas aparecen primero muy unidas porque, en su colación, no se hace la distinción actual (Cfr. nota interesante de WERNZ, o. c., pág. 5-6).

En Sto. TOMÁS la división es clara, tanto en el nombre cuanto en los conceptos (2-2, 39, 3); y hasta es lástima que la evolución posterior se apartara de él. Debe advertirse que no conoce una jurisdicción de "fuero interno" (Cfr. nuestro trabajo: *Sto. Tomás...* p. 154 ss.) sacramental, la cual para él es sencillamente la "potestas clavis".

Más tarde, por ej. en el ABULENSE (Cfr. CASTRO A. DE, *De justa haereticorum punitione*, l. 2, cap. 21. Edic. Matriti, 1773, pág. 162-63); Cfr. también SUÁREZ, *De Poenitentia*, Disp. 24, sect. 2, n. 1. Edic. Vives, 1877, tomo XXII, p. 523), y en TORQUEMADA (cfr. CASTRO, *ibid.*) la división doble, con sus correspondientes funciones, es ya determinada y clara. Sin embargo he aquí cómo ya mediado el siglo XVI, habla VICTORIA: "potestas ordinis est in ordine ad Corpus Christi verum, scilicet Eucharistiam; jurisdictionis in ordine ad Corpus Christi mysticum, id est ad gubernandum populum christianum in ordine ad beatitudinem supernaturalem. Sed in potestate ordinis non solum intelligitur potestas consecrandi eucharistiam, sed disponendi et idoneos reddendi homines ad Eucha-

En la llamada potestad de orden queda determinado todo aquel elemento objetivo, acerca del cual la Iglesia no puede cumplir más que meras funciones ministeriales. Del mismo modo que la Humanidad Santísima de Cristo. De ella la Iglesia no es propiamente “dueña”, sino dispensadora, canal; es auténticamente el “lugar de salvación”.

Precisamente por ello, a la potestad de orden, solo con una cierta imprecisión “jurídica” se la puede llamar “potestas”, si queremos hacer relación al orden social del “imperium” y de la “auctoritas”. Como dice muy bien Suárez:

“... non est potestas superioris in subditos, sed est facultas quaedam moralis ad cultum Dei religiosum ordinata, vel per oblationem sacrificii, vel per administrationem aut dispensationem sacramentorum, quae ad sanctificationem fidelium sunt instituta, vel denique per quascumque alias caerimonias quae ad ornatum sacrificii aut sacramentorum convenienter et ordinate fieri debent” (23).

Y es que, en la potestad de orden, no se realiza exactamente el concepto de “potestas” como “*juris-dictio*”; hay sí una “*qualitas*” de orden físico y óptico que es causa efectiva de la “*praeminentia dignitatis*”, y causa radical de la “*praeminentia virtutis*”, o potestad de jurisdicción; ahora bien, como se trata de una “auctoritas” en una sociedad sagrada, supone un fundamento real, o en el mismo sujeto (ordinaria potestad), o en el Superior (delegada potestad). La Potestad de orden no afecta propiamente a lo social —ni siquiera, como veremos en el Sacramento del orden; y solo accidentalmente en el Sacramento del matrimonio—, ni entra directamente en la realización de la visibilidad de la Iglesia: toda ella se despliega en un plano interno y carismático, que sólo Dios conoce; y se dirige exclusivamente a la administración de la gracia “*ex opere operato*”. Por eso todas las acciones meramente

ristiam, immo omnia gerendi quae ordinantur aliquo modo ad Eucharistiam, ut est consecrandi presbyteros et alios ordines conferendi et universim omnia sacramenta administrandi, remittendi quoque peccata, et tandem omnia faciendi quae alicui ratione alicuius consecrationis conveniunt: unde etiam potestas ordinis potestas consecrationis plerumque vocatur. Ad potestatem autem jurisdictionis spectat gubernatio populi christiani extra sacramentum vel consecrationem, vel administrationem, ut est leges ferre, et tollere, excommunicare, dicere jus, extra forum poenitentiae et id genus alia facere..” Relectio de Potestate, q. 2. (Edic. crit. GETINO, t. I, pág. 220-222).

En la época tridentina y post-tridentina queda fijada la división. Únicamente más tarde (Epoca vaticana) surgen las nuevas disputas sobre la triple división.

Advertimos al lector que nuestra división bipartita toma como fundamento más bien la constitución íntima de la Iglesia, como organismo sobrenatural, que como sociedad jurídica.

(23) *De Defensione Fidei*, l. 3, cap. 6. n. 1. Edic. Vives, tomo 24, pág. 231.

“sacramentales”, que pueden producir gracia, pero no propiamente *ex opere operato*, nosotros creemos que deben ser adscritas —en contra del texto de Suárez, anteriormente citado— no a la potestad de orden, sino a la de jurisdicción. No es, pues, una función propiamente autoritativa de gobierno, es simplemente una *función ministerial*, creada por el carácter sacramental del orden, que supone siempre de un modo normal; y dirigida, como a su propio fin supremo, a la Consagración del Cuerpo real del Señor.

No hay que decir que puede y debe mantenerse la denominación de “potestas”, sobre todo en el sentido clásico tomista de “*potentia activa cum aliqua praeeminencia*” (24); y mucho más, cuando, como veremos, en el pensamiento de Santo Tomás, el fundamento radical de toda potestad jurisdiccional tiene que ser, de un modo normal, “sagrado”, y hacer relación a la potestad de orden.

En la potestad de jurisdicción nosotros diríamos que se expresa todo el elemento subjetivo, entendiendo por esta palabra todo aquello que se contrapone a lo objetivo, tanto en el sujeto propiamente dicho —superiores y súbditos— como en la “materia” sobre la que puede disponer. Al aspecto personalista e individual que se manifiesta en la potestad de orden, responde este otro social y comunitario, por el que la sociedad de los redimidos es gobernada bajo el Espíritu de Dios. No hay solamente un “*ministerium*”; hay una causalidad eficiente, aunque delegada y vicaria; y desde luego asistida negativamente para que no yerre en la consecución de su fin.

Por eso, en la potestad de jurisdicción, la Iglesia parece moverse con una mayor libertad de acción en sus funciones gubernativas.

8. Pues bien; desde este punto de vista unitario y eclesiológico, ¿qué funciones comprende cada una de estas grandes divisiones, y cómo pueden relacionarse entre sí, sin perder esa unidad...?

Empecemos afirmando que si la unidad de la Iglesia es una unidad formal, en la que los dos elementos no están juxtapuestos, sino implicados en una causalidad de tipo único, correspondiente a su propia unidad natural, no será lícito partir de “casos” y de “hechos” de suyo antinaturales y anormales, en que aparezcan divorciadas las dos potestades, para concluir a una “sistemática” de divorcio, es decir, a una “sistemática” de excepción. La Jerarquía es única, y por voluntad de Cristo, reside en unos mismos jerarcas, que no podrán ser en su mismo orden “súbditos”. Cristo no ha querido que, en esta sociedad sagrada, unos fueran “sacerdotes” y otros “reyes”. La unidad de funciones y de potestades de la Cabeza se ha difundido unitariamente primero,

(24) *Sentent.*, 4, D. 24, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 3.

y en su plenitud, en su Vicario en la tierra; y después y participadamente en los demás miembros jerárquicos. Dos Jerarquías en la Iglesia hubiera supuesto el monstruo bíblico de las siete cabezas que quiere devorar a la Mujer del Apocalipsis.

9. Porque ya es bien conocido el modo de hablar de ciertos Manuales: para probar que estas dos potestades se distinguen especialmente, entre otras razones, dan ésta: porque pueden estar de hecho separadas en distintos sujetos (25).

Ahora bien; esta argumentación pudiera probar demasiado porque olvida el modo connatural de existir juntas, para fijarse en el modo accidental de existir separadas de un modo excepcional.

Mucho mejor se procede, cuando de una manera teológica, se habla como lo hace Billot:

“... si qua potestas sacra in eo statu sit, in quo, quantum est ex vi hujus status, nedum ad deformitatem promoveat, eos in quos exercetur, eosdem potius ab ordine divino per sacrilegium abducatur necesse est, talis (inquam) potestas extra hierarchie rationem est.” Y respecto de la potestad de orden: “... si accipiatur in praecisione seu separatione a potestate jurisdictionis, non habet amplius rationem potestatis proprie hierarchie, id est, Potestatis pastoralis qua paseuntur oves Christi” (26).

O bien, como se expresa Journet:

“No hay duda, *en un sujeto particular* (subraya él), estos dos poderes pueden estar separados el uno del otro... Pero, si en lugar de reducirse a la consideración de los sujetos particulares, se considera *la Iglesia entera* (subraya él), entonces es necesario decir que es de una manera *necesaria y absoluta* (subraya él) como el poder de jurisdicción exige la presencia del poder de orden en los sujetos a quienes se le concede. La jurisdicción en su conjunto no ha existido jamás y no podrá nunca subsistir allí donde el poder de orden falte. La Escritura y el Magisterio dan de ello testimonio” (27).

No hay, por tanto, más que una sola jerarquía, que presenta dos poderes distintos aunque interdependientes (28). Y hemos dicho ya que el modo de hablar del Código Canónico es el justo (29). “Si la je-

(25) Cfr. Manuales passim.

(26) *De potestate ordinis*, q. IX, § 3.

(27) O. c. I, pág. 639.

(28) *Ibid.* I, p. 35.

(29) C. 108, § 3.

rarquía es una, es porque debe ser única. Su unidad resulta de su unicidad. No hay más que una sola Jerarquía, como no hay más que un solo Cristo y un solo Dios (30).

10. Orden y jurisdicción se condicionan, pues, mutuamente como alma y cuerpo en el hombre; como Verbo y Humanidad en Cristo: aquella anima y vivifica a ésta; y ésta proporciona el campo de acción determinado a aquella.

Las funciones potestativas quedan igualmente repartidas según los elementos que las constituyen: a la potestad de orden únicamente el ser el instrumento canalizador de la gracia; y su misma transmisión afecta a una línea sacramental; la cual, supuestas ciertas condiciones subjetivas, obra siempre de un modo objetivo y necesario según la voluntad del Autor principal. Queda, por tanto reducida al orden sacramental en el que el "*opus operatum*" es objetivamente independiente de todo lo subjetivo.

Ya hemos dicho que los "Sacramentales", desde este punto de vista, deben ser adscritos a la potestad de jurisdicción, por más que parezcan afectar a la recta distribución de los Sacramentos (31). Puesto que en ellos no se da el "*opus operatum*", ni la Iglesia se ha propia-

(30) JOURNET, o. c. I, pp. 640-41.

(31) CASTRO (A. DE), después de afirmar el derecho del Papa para quitar a los Obispos la potestad sobre los Sacramentales, lo funda en que son de derecho humano. Pero, en su concepción sobre el ámbito de las potestades, tenía que surgir la dificultad: "Sed tunc merito inquirere quis posset quo nomine sit censenda haec Episcoporum potestas, quam episcopi habent circa sacramentalium consecrationem aut benedictionem. *Non est certe dicenda potestas jurisdictionis* (subrayamos nosotros), quia per illam nec aliquem punire, nec sententiam aliquam dicere potest. Si potestas ordinis dicitur, erit necessario fatendum esse aliquam ordinis potestatem quae sit auferibilis per Ecclesiam." He aquí un dilema difícil de resolver en esa concepción "estrecha" de la potestad de jurisdicción, demasiado "forense"; que no puede resolverse sino acudiendo a otro extremo igualmente condenable: una potestad de orden, que no sólo es ilimitable extrínsecamente, sino que también es suprimible intrínsecamente por la Iglesia. Los dos extremos son igualmente rechazables; por tanto se debe resolver la dificultad ampliando la potestad de jurisdicción, desde una base más teológica. Por lo demás es claro que, ahora ya la potestad sobre los Sacramentales pertenece a la potestad de jurisdicción (cfr. Ius Can., c. 1145). Igualmente, y por las mismas razones insinuadas en el texto, el poder sobre las indulgencias pertenece a esa misma potestad. (Cfr. SUÁREZ, *De Poenitentia*, Disp. 49, sect. 3, n. 1 ss. Edic. Vives, tomo 22, p. 993 ss.) Cfr. también CAYETANO, *De indulgentiis*, Tom. I, Tract. XV, cap. 5).

¿Qué decir de la potestad "litúrgica"...? WERNZ (o. c. p. 13) la define como una subdivisión de la "*potestas ordinis*". Creemos que el criterio empleado es equívoco; porque, aunque sea verdad que muchas acciones litúrgicas supongan la potestad de orden, pero en realidad y directamente la potestad litúrgica no se refiere a ellas. Es más: la potestad misma declarativa por la que la Iglesia determina en algunos casos la materia y forma de los Stos. pertenece proplamente a la potestad de jurisdicción, como función auctoritativa doctrinal.

mente como un mero instrumento, sino que juega con un bien que considera propio, a modo de causa principal, aunque secundaria, como son las satisfacciones de Cristo, de la Virgen y de los Santos, hay sin duda que adscribirlos a la potestad de jurisdicción, exactamente igual como lo hacemos con las indulgencias (32). No importa que en las indulgencias se pueda advertir más fácilmente que se trata de una especie de juicio fuera del Sacramento; ésta consideración la juzgamos secundaria, ya que en realidad, tanto en uno como en el otro caso es la Iglesia, desde el punto de vista subjetivo —superiores, súbditos—, quien concede o la gracia (a modo de impetración), o la remisión de las faltas veniales. No importa, pues, que el elemento sobre el que se ejerce el poder sea el propiamente objetivo, como es la gracia, ya que falta además el mismo modo objetivo de su ejercicio: es decir la instrumentalidad ministerial, unida al “*opus operatum*” (33).

La potestad litúrgica o “cultual”, no siendo más que aquella potestad de la Iglesia de ordenar el culto público, pertenece evidentemente a la potestad de jurisdicción. La Encíclica *Mediator Dei*, hablando de la eficacia santificadora de la Liturgia, dice: “Quae efficacitas, si de Eucharistico sacrificio ac de Sacramentis agitur, ex opere operato potius ac primo loco oritur. Si vero vel actionem illam consideremus intaminatae Jesu Christi Sponsae, quae eadem precibus sacrisque caerimoniis Eucharisticum adornat Sacrificium et Sacramenta; vel si de “Sacramentalibus” ac de ceteris ritibus agitur, quae ab Ecclesiastica instituta sunt Hierarchia, tum efficacitas habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur” (AAS 39 (1947) p. 532). BOUX, *Tract. de iure liturgico* (Paris, 1873) páginas 122 ss. OPPENHEIM PH., O. S. B., *Institutiones*, t. II, *Trac. de Jure liturgico* (Roma, 1939), p. 60 ss. y 94 ss.

Queremos llamar la atención sobre ese criterio, exactamente teológico —y no meramente jurídico—, empleado por la Encíclica, para determinar los dos ámbitos de las potestades: si la potestad de la Iglesia —*toda la potestad*— está ordenada por su fin sobrenatural a la santificación de los fieles, tenemos que, cuando esta santificación se produzca a través de unos medios que producen el efecto santificador “*ex opere operato*”, allí no podrá intervenir más que la potestad de “orden”, que los antiguos, con Sto. Tomás, llamaban, con más precisión, “*potestas sacramentalis*”, unas veces, y otras, “*potestas spiritualis*”. En esta potestad, hemos dicho, el ministro se ha de un modo ministerial e instrumental, y por ello con dificultad se salva —como nos decía Suárez— el mismo concepto de “*potestas*”. En cambio, cuando el efecto santificador (Indulgencias, Sacramentales, Liturgia) se consiga “*ex opere operantis Ecclesiae*”, nos hallaremos con un ejercicio de la potestad de jurisdicción. Volvemos a repetir que es únicamente el vocablo, tan estrecho de significación, el que hace dificultad. (Véanse estas dificultades clásicas de Durando en las oo. cc. de SUÁREZ y CAYETANO.

(32) Cfr. oo. cc. de SUÁREZ y CAYETANO.

(33) Solamente en el caso de que a la Iglesia se le hubiera concedido una “*potestas excellentiae*”, de tipo sacramental, de modo que hubiera podido ligar la gracia, de un modo directo y necesario, a un signo sensible, se hubiera podido hablar de un “*opus operatum*”, creado por la potestad de la Iglesia. Pero adviértase que, además de las razones de “inconveniencia” que señala Sto. Tomás (3, q. 64, a. 4), existe una razón —que no suele ponderarse— de importancia

Las funciones, en cambio, de la potestad de jurisdicción son inmensas, como el campo subjetivo a que deben abarcar; y deben ser bien entendidas en toda su enorme amplitud, si queremos explicarnos suficientemente todas las enormes virtualidades encerradas en aquellas palabras: "Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra... como mi Padre me envió, así yo os envió a vosotros... todo lo que atareis en la tierra..."

La potestad de jurisdicción comprende, hemos dicho —y vamos a ver en nuestras aplicaciones sacramentarias—, un campo inmenso; y esto porque no solamente determina los sujetos humanos en quienes deba realizarse, sino también las condiciones en que la sacramentalidad puede constituirse; enseña y dirige la doctrina de la fe; y explica o declara todo el orden moral de los fines hacia la vida eterna (34).

Nosotros, por lo tanto, aceptamos de tal modo la división bimembre de las potestades de la Iglesia que, en uno de los miembros entre solamente aquella "facultad" (no propiamente, dijimos, "potestas") de tipo ontológico y consecratorio que, por el carácter, concete al sujeto con el Sacerdocio de Cristo; o de un modo pasivo (Bautismo), o de un modo activo y público (orden). Todo lo demás hay que adscribirlo al "otro" miembro, llamado un poco estrechamente, potestad de "jurisdicción". Dentro ya de esta potestad (verdadera y rigurosamente llamada tal) importa menos la distinción de "funciones"; y nosotros pensamos modestamente que las discusiones afectan solamente a cuestiones de nomenclatura.

11. Existe, pues, una interdependencia mutua entre las dos potestades, la cual debe acentuarse, creemos, algo más de lo que ordinariamente se afirma. Primero en cuanto que la unidad formal con que se constituyen de un modo normal, así lo exige. Ni el cuerpo es tal —es decir cuerpo "humano"—, sin el alma; ni ésta puede realizar su esquema ontológico sin una relación sustancial al cuerpo. Una potestad de jurisdicción que no esté sustentada por un carácter de tipo consecratorio, es siempre algo anormal en la Iglesia, en la que la Jerarquía es única y sagrada; y un carácter de orden, privado de toda jurisdicción, queda baldío y mostrenco como un tesoro escondido.

Es propiamente de la "sacramentalidad", o si se quiere de la "sacralidad", de donde la potestad de jurisdicción adquiere su carácter

teológica máxima: solamente en Cristo podía darse esa potestas excellentiae, porque solamente en él la Causa principal de la gracia (Dios), estaba unida de un modo físico-ontológico, con el instrumento santificador (signo sensible-Humanidad). Y ya sabemos que los Stos. no hacen más que continuar, en el orden dinámico de la acción, la realidad constitutiva y permanente de la Encarnación.

(34) Cfr. en JOURNET, o. c. una tabla sinóptica muy detallada de todo el ámbito de la potestad de jurisdicción: pág. 202.

sacro realista. El Jerarca, en esta sociedad sagrada, no sólo tiene un título adventicio por un contrato social, que le da el "imperium"; sino que se encuentra transformado por una realidad interior y mística por la que toda la autoridad de Cristo se transplanta a él. El principio tomista vale aquí en toda su urgencia:

"... omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione" (35).

E igualmente el otro principio, no menos fecundo, de que toda potestad sobre el Cuerpo místico de Cristo está suponiendo una potestad sobre el Cuerpo real (36).

Sauras ha desarrollado excelentemente esta idea tomista, para concluir: "... los dos clásicos poderes que constituyen la jerarquía eclesiástica tienen origen sacramental... no es concebible ningún caso de colación canónica de jurisdicción a quien no esté bautizado" (37)

Nosotros procedemos a la misma conclusión de otro modo: para la jurisdicción ordinaria la radicalidad sacramental queda salvada en el mismo sujeto; para la delegada únicamente se salva en el sujeto la capacidad pasiva de recepción por el bautismo; en cambio la "potestas activa" no puede ni tiene que salvarse de ningún modo en él, sino en el Superior que delega, en quien la potestad está de un modo ordinario. Para nosotros tenían razón los antiguos Canonistas al decir: "*nemo dat quod non habet*" —y al revés—.

Pero, seguimos diciendo, a su vez, allí donde la potestad de jurisdicción no ha determinado las condiciones de validez de la realización de esa realidad mística, Dios mismo ha determinado respetar esa potestad, y no podrá realizarse, sino en íntima conexión con la potestad jurisdiccional de la Iglesia. Orden y jurisdicción se han como "*gratia*" y "*natura*", como sobrenatural y natural: lo natural nunca puede ser verdaderamente "causa" de lo sobrenatural; es únicamente "sujeto-materia-suppositum". Del mismo modo la "*potestas iurisdictionis*" nunca es causa de la "*potestas ordinis*"; es únicamente su "sujeto", su posibilidad.

12. Nosotros pensamos que quienes han creído necesario acudir, o a una especie de potestad mixta (38), o a una jurisdicción instrumen-

(35) *Sentent.* 4, q. 17, d. 3, a. 3, sol. 1; D. 13, q. 1, a. 1, sol. 2, et ad 1.

(36) Cfr. desarrollo en SAURAS, o. c. p. 685.

(37) Cfr. *El Cuerpo Místico de Cristo* (Edic. BAC, Madrid, 1952) pp. 686-687.

(38) Cfr. JOURNET, o. c. p. 215.

tal (39), o a un poder litúrgico especial (40), para explicarse ciertas —al parecer— exageradas funciones de la potestad de la Iglesia, es porque unas veces han desconectado excesivamente ambas potestades; y otras veces han reducido demasiado el concepto y la extensión de la potestad de jurisdicción; y esto llevados tal vez de ese peligro de univocismo en que se cae, cuando se piensa el poder jurisdiccional al modo de la jurisdicción de las sociedades naturales.

Por eso, si no fuera porque los términos deben aceptarse según el uso, deberíamos aceptar la denominación de Scheeben, cuando al poder de jurisdicción lo llama poder “pastoral” (41): “*pasce agnos meos, pasce oves meas*”. Y Journet mismo ya habla de “poder jurisdiccional o pastoral” (42).

SANTO TOMÁS DE AQUINO

13. Y ahora, antes de entrar en nuestra segunda parte, hagamos ver cómo el pensamiento tomista religa exactamente las dos potestades, haciéndolas verdaderamente “sagradas” en su origen sacramental.

Es el mismo Wernz, quien nos advierte que:

“*distinctio atque ideo separabilitas utriusque potestatis antiquis temporibus minus apparet*” (43).

(39) Es BILLOT (o. c. p. 451) quien habla de una jurisdicción que “in tota amplitudine potestatis clavium a Christo institutae duplex distinguitur jurisdictionis modus pro quanto alia iurisdicatio est habens esse completum in Ecclesia, elque competens tanquam causae principali: alia vero est in ea tantum ut in Dei instrumento”. JOURNET (o. c. pág. 215 ss.) critica esta posición de Billot como innecesaria, haciendo siempre de la potestad de jurisdicción un “*esse completum*” por el cual en la Iglesia existe siempre como en “causa principal segunda”, y nunca como en instrumento. Nosotros aceptamos esta crítica fundamentalmente, aunque advertimos que la potestad esa de fuero interno, de absolver, como tiene un carácter “judicial”, es verdaderamente —y aun rigurosamente según la fuerza del vocablo— una potestad “jurisdiccional” (“*a jure dicundo*”). Sin embargo, como luego decimos, esa “jurisdicción” es esencialmente una misma cosa con la “*potestas clavium*”, de orden; y por tanto pertenece a la potestad de orden, la cual verdaderamente no se puede tener sino de un modo ministerial.

(40) Es CONGAR I (*Faits, problèmes et reflexion à propos du pouvoir et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*. “Maison-Dieu”, 14 (1948) 107-128), quien acude a un poder “cultural-litúrgico” especial para resolver ciertas dificultades de intervención del poder eclesiástico en la —al parecer— potestad de orden. Creemos que el P. CONGAR comete en todo su trabajo una confusión entre “invalidar la potestad de orden” —lo cual es evidentemente imposible por su mismo carácter fisicista— y “hacer imposible su ejercicio”, lo que ya resuelve todas esas dificultades que se presenta el P. CONGAR.

(41) Cfr. *Dogmatik*. I, pág. 70 ss. (Edic. Herder, 1948). Cfr. al final nuestro apéndice sobre el concepto de potestad eclesiástica en SCHEEBEN.

(42) En o. c. pág. 42.

(43) Así WERNZ, o. c. pág. 46 en nota.

Y esto es verdad, no solamente porque en algún tiempo se conferirían las dos potestades con un solo acto, sino también porque no se había llegado a una distinción tan radical, que perjudica a su más íntima esencia.

Repetimos que no es nuestro intento tampoco el confundirlas formalmente (44), sino el conectarlas mejor en su radicalidad sacramental. Ahora bien, nos parece que, en este aspecto, el pensamiento de Santo Tomás es claro (45).

Santo Tomás funda, en primer lugar, la división jerárquica de la Iglesia en una "potestas activa", de preeminencia y consecratoria, por la que ciertos sujetos quedan constituídos en superioridad de grado y de excelencia dentro del Cuerpo Místico, haciendo de miembros eminentes desde donde proceda la influencia sobre los demás (46). Nosotros hemos intentado probar en otras Semanas de Teología que Santo Tomás adscribe esa función activa únicamente al "ordo", tomado estrictamente; que es el que pone en el sujeto una radicalidad sobrenatural, como verdadero fundamento de toda potestad sagrada (47).

El Santo Doctor parte, ante todo, de un amplio concepto de ordenación jerárquica en la Iglesia, por el que a los Superiores, a los Jerarcas, les compete el "*imperium sacrum*" (48); y por tanto la "potestas auctoritativa". Y ya, en este amplio concepto, entran luego todas las funciones potestativas que son "*eadem potestas per essentiam*" (49). Y hablando con toda precisión, dice:

"Character, potestas confitendi (¿conficiendi?) potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione" (50).

Con este centralizar las tres funciones potestativas en un concepto único de "*auctoritas*" o "*imperium sacrum*", naturalmente que Santo Tomás no pretende reducirlas a una sola (51); sino únicamente conectarlas en su raíz sacramental de orden.

Cuando Santo Tomás establece, como principio general, que "*omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione*" (52), se refiere sin

(44) Cfr. WERNZ, o. c. pág. 7, nota 21.

(45) Hemos expuesto el pensamiento del Santo Doctor en "*Sto. Tomás y el Sacerdocio...*" págs. 154 y ss. Ahora no hacemos más que sintetizar lo dicho en orden a la intención actual de este trabajo.

(46) *Sentent.* 4, D. 24, q. 1, a. 3, sol. 1; sol. 3, ad 2; *Ibid.* q. 3, a. 1, sol. 2, ad 2.

(47) Cfr. a. c. en nota 45, págs. 146-149.

(48) *Ibid.* 2 *Sent.*, D. 9, a. 1.

(49) *Sentenc.* 4. D. 18, q. 1, a. 1, sol. 2 et ad 1.

(50) *Ibid.* ad 1.

(51) *Ibid.* qc. 3, *Praeterea* 3.

(52) *Ibid.*, q. 17, a. 3, sol. 1.

duda a la potestad que nosotros llamamos “ordinaria”; es decir aquella que va sustentada por su correspondiente raíz sacramental activa; y no puede referirse a la “delegada”, en la que esta raíz es meramente pasiva (el bautismo) o de tipo meramente procedente de los Sacramentales; y entonces su fundamento sacramental activo hay que buscarlo en el Jerearea delegante.

Por eso Santo Tomás une los dos conceptos: el de la colación ministerial de la gracia, y el de “*praeminentia auctoritativa*” (53). Quien tiene ésta, debe ser a un mismo tiempo el “*dispensator*”, el “*minister*”, el que tiene las llaves (54). Cuando los Comentaristas, sobre todo Cayetano (55), han interpretado a Santo Tomás identificando la “*potestas ordinis*” con la “*potestas clavium*”, en su radicalidad sacramental, han visto claro en esta cuestión. Y es tan sacramental que así se explica cómo, para el Santo Doctor, toda potestad sobre el Cuerpo Místico esté supeditada a la potestad sobre el Cuerpo verdadero (56). Y que por eso: “*clavis enim characterem ordinis sequitur*” (57).

Ahora bien; este concepto de “potestas”, que resulta de la mentalidad tomista, sin dejar de ser “auctoritativa, publica, ex imperio y jerárquica”, es al mismo tiempo de una radicalidad profundamente sacramental; por eso Santo Tomás no debe ser entendido como si prescindiera de lo que actualmente llamamos “*potestas regiminis*”. Y es que todo lo externo a la misma potestad —lo que nosotros hemos llamado lo “sujetivo”— va referido, no a su constitutivo formal, es decir a su misma razón formal de potestad, sino a un orden de “sujeto”, de “materia”; es decir a una mera condicionalidad de su “uso” o ejercicio; y, por tanto, a una mera “posibilidad de uso”, y no a su misma radicalidad potestativa.

De tal modo que la jurisdicción de “fuero externo”, de cualquier clase que sea, “*non directe se extendit ad coelum... non proprie dicitur clavis... sed quaedam dispositio ad ipsam*” (58). Por tanto la “*injunctio*”, la misión canónica, no crea ni produce la potestad, sino que la supone teológicamente en su radicalidad, o bien de un modo pasivo, en el bautismo, o de un modo activo en el orden. La “*injunctio*” no hace más que dar lo que Santo Tomás llama siempre la “*materia-subjectum*”, que hace posible el ejercicio, el “*usus potestatis*”. Es verdad, que —como diremos luego— no habrá dificultad en llamar a eso una

(53) Ibid. D. 18, q. 1, a. 1, qc. 1, *Sed contra*.

(54) Ibid. sol. 2.

(55) Sobre todo en

(56) *Sentent.* 4, D. 7, q. 3, a. 1, a. 1, a. 1, sol. 3.

(57) Ibid. qc. 2 “*Uterius 2.*” Cfr. D. 18, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

(58) Ibid. D. 19, q. 1, a. 1, sol. 3.

comunicación de potestad, pero siempre poniendo el acento en lo que, en esta materia, es principal: es decir, que no sería posible la creación de una "nueva" potestad, si no pre-existiera una radicalidad sacramental.

Aun allí donde no cabe con propiedad el "subjectum", porque el ejercicio de la autoridad no se realiza sobre personas, sino sobre "cosas", Santo Tomás ha urgido la comparación, diciendo que, en la misma "*potestas consecrandi*", si se le pudiera sustraer la "materia" —el pan y el vino—, tampoco podría ponerse en ejercicio (59).

Por lo tanto, y finalmente, cuando Santo Tomás diga, en un texto famoso:

"... duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quae per aliquam consecrationem confertur... Potestas autem jurisdictionalis est quae ex simplici inunctione hominis confertur" (60).

no habrá que interpretarle de modo que esa distinción esencial afecte al orden concreto y subjetivo; y mucho menos que suponga una distinción de tal especie, que no haya entre ambas una conexión radical absolutamente necesaria.

Las aplicaciones importantes que de esta concepción se siguen, las vamos a mostrar inmediatamente en nuestras aplicaciones a la problemática reciente sacramentaria.

II

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE SOLUCION

14. Pensamos que las cuestiones difíciles planteadas por una teología sacramentaria, todavía deficiente (61), y por una "*praxis Ecclesiae*" cada día más explícita en hechos definitivos (62), podrían ser mejor resueltos desde dos supuestos fundamentales:

(59) Ibid. a. 2, sol. 3, ad 1.

(60) Summa, 2-2, 39, 3.

(61) Cfr. SOLÁ FR. DE, S. J., *¿Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los Sacramentos?* "Vol. de la XV Semana Española de Teología" (Madrid, 1956) pp. 5-32. ALONSO LOBO, A. O. P., *Algunos problemas de actualidad en la teología sacramentaria*. "Cienc. Tomista", Oct. - Dic. 1955, páginas 569-606.

(62) En relación con el Sto. de la confirmación, una buena exposición de estos hechos se encuentra en MOSTAZA A., *El Problema del Ministro extraordinario de la confirmación* (Salamanca, 1952). En relación con el orden, cfr.

1) La potestad de Jurisdicción —tal como queda explicada— es necesaria para la administración, no sólo lícita, sino aun válida, de todos los Sacramentos, excluidos por razones evidentes el Bautismo y la Eucaristía.

2) Una economía concordataria de los datos sacramentarios induce a pensar que, entre presbiterado y Episcopado no existe una distinción específica en el carácter sacramental, y consiguientemente en la naturaleza de la potestad de orden.

Una breve explicación aclaratoria y una prueba fundamental de estas dos proposiciones hará el camino expedito para entender mejor luego las aplicaciones concretas a cada uno de los Sacramentos.

15. La potestad de jurisdicción —hemos dicho— pertenece esencialmente a la constitución íntima de esta sociedad sobrenatural que es la Iglesia. Es una potestad jerárquica que se ordena primariamente a hacer posible la administración de la gracia; este es el elemento que hace sobrenatural radicalmente a esta sociedad única "sui generis" que es la Iglesia.

La potestad de jurisdicción, por sí misma, no causa la gracia —¡ni siquiera en los Sacramentales!— ni el carácter, como elementos objetivos de la ordenación divino-sobrenatural que configura internamente al Cuerpo Místico de Cristo; pero condiciona externamente su misma posibilidad de realización temporal y aun espacial. Cristo hubiera podido, es verdad, fundar una institución del tipo carismático que pretenden los Protestantes, con una forma de continuar su mensaje en la que el elemento objetivo de la gracia y del carácter estuviera condicionado a puras realizaciones subjetivo-individuales. Pero, desde el momento en que ese elemento ha quedado enmarcado en una realización subjetivo-social, ya no hay nada que oponer a que sea esta ordenación social, la Jerarquía, la que determine las condiciones de validez —no solamente de licitud—, en que va a poderse administrar ese elemento objetivo que la nutre y vivifica.

Nosotros pensamos que si, en otros tiempos, la teología sacramentaria pudo desarrollarse aparte de una Eclesiología todavía ella misma insuficientemente evolucionada, hoy es ya necesario unir las en aquella visión de conjunto que nos ofrece, por ejemplo, la Encíclica "*Mystici Corporis*".

BAISI C., *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*. (Roma, 1935.) Y, por fin, una bibliografía completa y actual sobre el problema, en el trabajo bien documentado, de FERNÁNDEZ D., C. M. F., *Distinción entre Episcopado y Presbiterado y su problemática respecto al ministro extraordinario del Sto. del orden*. "Vol. XV de la Semana Española de Teología" (Madrid, 1956) 119-234.

Si la potestad de orden y de jurisdicción pudieran ir tan extrañamente desvinculadas como lo hacen suponer ciertas conocidas exposiciones, creemos que difícilmente se hubiera mantenido la Unidad de la Iglesia, conseguida con las declaraciones vaticanas. Los Herejes de todos los tiempos, que han pretendido combatir la constitución jurídica de la Iglesia (63), han aducido siempre como razón principal, la misma potestad de orden, en la que han pretendido apoyarse para destruir la de jurisdicción.

Si la gracia y el carácter hubieran podido vagar errantes fuera del ámbito jurídico-eclesial, como una ordenación permanente y connatural, Cristo hubiera dejado a su Iglesia a merced de gravísimos peligros de secesión. Es verdad que, por otra parte, Cristo proveyó contra el excesivo individualismo de lo jurídico, cuando a través de la potestad de orden, dió firmeza objetiva al elemento interno —“*Christus est qui baptizat*”—; pero en modo alguno la inteligencia de ese principio sacramentario puede llevarse más allá de lo que permite una teología concordataria de ambos aspectos: el eclesiológico y el sacramentario.

16. Ahora bien; nosotros pensamos que existe una interpretación abusiva de la naturaleza de la validez de los Sacramentos, entendiéndola exclusivamente a través de la potestad de orden.

La razón de esa falsa interpretación nosotros la vemos en el exceso de “cosificación” con que se procede al entender la constitución del signo sacramental, demasiado unívocamente, desde una concepción filosófico-hilemórfica. En ella, el ministro (64), y el sujeto no entran en la constitución del signo sacramental más que como causas extrínsecas.

La teología sacramentaria actual comienza a reaccionar contra esta “cosificación” de los Sacramentos, devolviéndolos a su antiguo concepto de “*actiones sacrae*” (65).

Y ya Santo Tomás (66) destaca acertadamente toda la importancia que tiene el concepto de “potestas” en la definición de aquel Sacra-

(63) Hemos hecho una historia sintética de estas tendencias en *Juridismo y Caridad...* pp. 459 ss.

(64) Recuérdese el Decreto del Florentino: “*Haec omnia Sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum.*” *Decretum pro Armenis*. Denz. 695.

(65) Dice Bouessé: “*Symboles essentiellement, les sacrements sont plus encore: ce sont des symboles en action, des symboles vivants. Et cela, parce qu'ils n'intéressent pas seulement l'intelligence qu'ils instruisent, mais qu'ils engagent aussi l'activité et stimulent à la haute vie spirituelle.*” *Le Sauveur du monde*, 4. *L'Economie Sacr.* (Paris, 1951) p. 35.

(66) En Sto. Tomás, por lo demás, es muy equilibrado el uso de la analogía “materia y forma” en doctrina sacramentaria: cfr. 3, q. 60, a. 6, ad 3.

mento —el orden— que está a la base de la constitución del ministerio (67).

Entendidos, pues, los signos sacramentales como acciones sagradas, tenemos que de pronto el elemento subjetivo —el Ministro y el sujeto receptor— queda revalorizado en orden a la constitución esencial del signo sacramental. Ya no son únicamente la “materia y la forma” los intrínsecos de constitución, sino que también la intención del ministro y del sujeto participan en la constitución compleja de esa acción sagrada, aunque cada uno a su modo.

17. Pues bien; la potestad de jurisdicción afecta en primer lugar al Ministro y al sujeto; y esto de un modo más formal, porque para obrar válidamente, deben hacerlo dentro de aquella sociedad, que es el lugar de salvación a la que se ha circunserito la acción sacramental de la gracia. Pero, además —como vamos a decir inmediatamente—, esa potestad de jurisdicción debe tener en sus manos la posibilidad de determinación —sino de institución— de esos otros elementos materiales que están sujetos a la variabilidad de la historia. De otro modo parece que Cristo no hubiera suficientemente provisto a la dispensación ordenada y segura de la gracia.

Finalmente pensamos que así, como en la constitución de la Iglesia, las dos potestades intervienen de un modo esencial, aunque cada una en su propio género de causalidad; así también en la constitución válida (y por lo tanto íntima y esencial) del signo sacramental, intervienen las dos potestades.

Decimos, sin embargo, en el enunciado de nuestro principio: “...excluidos por razones evidentes, los Sacramentos del Bautismo y Eucaristía”; porque, en ellos precisamente, lejos de ser una excepción, son más bien una confirmación del principio, ya que en el primero la potestad de jurisdicción no es posible ejercerla más que por parte del ministro y no del sujeto; y en el segundo, esta imposibilidad viene por parte de la misma materia. Luego, como vamos a decir, no es el principio el que falla en su aplicación: es que no encuentra posibilidad de aplicarse.

Sin embargo, como la confirmación del principio primero propuesto no debe ser nunca “a priori”, debemos intentar verificarlo en cada caso concreto. Hay que insistir, con todo, en que textos escriturarios que prueban la potestad de la Iglesia tienen una amplitud extraordi-

(67) Cfr. *Sto. Tomás y el llamado...*, pp. 146 ss.

naría, y no deben ser restringidos sino por razones muy caras de conveniencia teológica (68).

18. No entraríamos ahora en una breve exposición y prueba del segundo principio expuesto —por lo demás tan discutido siempre en teología— si no lo creyéramos esencial dentro de la órbita de nuestro trabajo.

Intentamos relacionar bien las dos potestades de orden y jurisdicción para entender adecuadamente no solamente la íntima constitución de la Iglesia, sino también sus consecuencias en materia de Sacramentos. Ahora bien; desde el momento en que al Episcopado se le considere como algo distinto específicamente, en cuanto al carácter y al orden sacramental, del Presbiterado, son muchas las cosas, a nuestro parecer, que no reciben una explicación satisfactoria en teología sacramentaria; y —lo que puede paracer más extraño—, hasta en la misma constitución monárquica de la Iglesia. Todo esto nos obliga a tomar una posición en tan discutida cuestión.

No vamos, sin embargo, a estudiar en toda su amplitud una cuestión que se viene discutiendo desde los mismos comienzos de la teología sacramentaria; no vamos a hacerlo ni en su historia doctrinal, ni en su discusión especulativa; aunque sí debemos siquiera presentar las razones escuetas que nos mueven a aceptar esa opinión que, sin otra calificación teológica, juzgamos sencillamente más probable.

19. No hay, en primer lugar, nada que, de un modo dogmático, o desde un punto de vista adoptado por el Magisterio, siquiera fuera ordinario, obligue a tomar una decisión (69). Hoy, lo mismo que en tiempo de Benedicto XIV, continúan siendo válidas sus palabras:

(68) Creemos que así lo hace, sin suficiente motivo, DIEKAMP-JÜSSEN, al decir: "Ferner felht es an einer überzeugenden Begründung für die angebliche Vollmacht der Kirche, ein von Christus bloss in genere, also unbestimmt und unvollständig eingesetztes Sakrament der Spezies nach erst zu bestimmen. Für die Annahme eines von Christus den Aposteln und durch die Apostel der Kirche erteilten besonderen und ausdrücklichen Auftrages in dieser Hinsicht ist kein einziges Zeugnis der Hl. Schrift oder der alten Überlieferung nachweisbar. die Befugung auf die durch Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragene allgemeine Gewalt, die Kirche zu regieren oder zu binden und zu lösen, reicht nicht aus. Denn sie umfasst nicht die hier in Frage stehende Gewalt über die Sakramente." *Dogmatik* (Münster, 1954) t. III, p. 19-20.

(69) Es creemos simplemente inexacta esta afirmación de FERNÁNDEZ: "La cuestión en el terreno dogmático, podemos decir que ha quedado resuelta con la Constitución apostólica "*Sacramentum ordinis*"... (o. c. pág. 174). Tal vez influido por JOURNET, a quien más abajo criticamos. Como decimos luego, lo que decide la Constitución apostólica aducida es la Sacramentalidad en general de las tres órdenes, no precisamente la específica de cada una, y mucho menos en relación con las demás. En ese trabajo se comete con frecuencia el error de perspectiva de probar solamente la sacramentalidad y el carácter del episcopa-

“Cum nemo prohibeat disceptare num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus differat vel potius sit ampliatio quaedam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi...” (70).

No hay nada que, en la Sagrada Escritura, pueda obligar a decidir la cuestión. Es conocido el problema exegético que existe en torno a los textos: 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; 1 Tim. 5, 22; Hebr. 13, 3., sobre si pueden o no ser referidos a una ordenación episcopal o presbiteral. Por lo demás, aun resuelta la cuestión exegética, con solo ello no se resuelve la dificultad que versa exclusivamente sobre la distinción en cuanto “específica”; y de esto sí que no se ocupa la Sagrada Escritura.

Ante el problema jerárquico primitivo que plantean los textos escriturarios se pueden adoptar tres posiciones posibles, y de hecho así ha sido (71): una primera admite que, desde el principio ya existieron diferenciados el presbiterado y el episcopado. Esta opinión encuentra muy poca probabilidad de prueba eficaz en la Sagrada Escritura; una segunda opinión dice que, al principio, todos —menos, claro está, el Colegio Apostólico— fueron presbíteros, y que más tarde la necesidad de poner orden en la comunidad cristiana, obliga a sublimar —no por cualquier clase de evolución interna sociológica, sino siguiendo y cumpliendo las intenciones del Fundador divino— a unos presbíteros a quienes se le constituye “episcopoi”. Esta opinión encuentra un cierto fundamento en la Sagrada Escritura y en la tradición primitiva. Por fin, una tercera opinión afirma que, al principio, todos los que aparecen llamados “presbíteros”, tenían la facultad plena episcopal; eran

do —lo cual está fuera de duda— con su específica sacramentalidad y carácter —lo cual es únicamente lo que se discute—. De ahí luego que le sea imposible al Autor concordar los “hechos” —muy bien expuestos— con la doctrina, en una síntesis que no se logra.

DOLAN E. G., C. M., *The Distinction between the Episcopate and the Presbyterate according to the Thomistic Opinion*. (Washington, 1950), en su libro sereno y objetivo, concluye: In view of the evidence then, both intrinsic and extrinsic, it appears that the Thomistic School's concept of the episcopate is a truly solid and probable opinion, and that the pronouncements of Perrone, Gasparri and others are more biased exaggerations than impartial, objective statements of fact” (pág. 157).

Los juicios de PERRONE, GASPARRI y otros a que se hace referencia, afirman que “la opinión de Sto. Tomás y otros Escolásticos es vaga y está fundada sobre una confusión de ideas... y hoy está descartada y debe serlo por todos” (GASPARRI P., *Tractatus Canonice de S. Ordinatione*. Parisiis, 1893-1894) vol. 1, cap. 1, n. 21. (Cit. por DOLAN, o. c. p. 8). Ahora bien; todo nuestro trabajo se dirige a probar que la economía sacramentaria debe volver a los principios tomistas para salir del laberinto en que —por gran culpa sobre todo de los juristas, antiguos y modernos— se ha metido.

(70) *Epist. In postremo*. 20 Oct. 1756, § 17.

(71) Cfr. BOUXX, *De Episcopo* (París, 1873) t. I, pp. 4 ss. DOLAN, o. c. pp. 3 ss.

realmente lo que hoy llamamos “obispos”. Pero, aquí también, la necesidad de ordenar jerárquicamente la Iglesia obliga —igualmente siguiendo una natural evolución que en nada prejuzga la intención del Fundador divino— a limitar los poderes que hoy diríamos de “jurisdicción” a muchos de los “presbíteros”, para dejárselos o conferírseles a los que se empezarán a llamar exclusivamente “episcopoi”. Esta opinión, además de encontrar una prueba eficiente en la Sagrada Escritura, explica muy bien el estado de la cuestión tal como lo encontramos en los célebres “ex-abruptos” de San Jerónimo.

Y es de aquí de donde parte la corriente de opinión que habría de encontrar una formulación teológica rigurosa en Santo Tomás (72).

En el Concilio de Trento —volvemos a declarar (73)— no es la sacramentalidad del episcopado *en general* lo que se discutió; sino la distinción específica en relación con el presbiterado, desde el punto de vista del derecho divino; y es eso precisamente lo que bien explícitamente no se quiso definir. Mostaza (74) concluye, en primer lugar, con un razonamiento analógico cuya fuerza no siempre se tiene en cuenta, que en la Sesión XXIII dedicada al Sacramento del orden, no se añade nada nuevo a lo dicho en la sesión VII sobre el Sacramento de la confirmación. En ambas sesiones no se ha intentado definir nada que prejuzgue la cuestión de la superioridad “iure divino” de unos sobre otros.

Nótese, de paso, dice Mostaza (75), la falta de lógica con que proceden los teólogos y canonistas que, por un lado, se apoyan en esos textos conciliares para demostrar que los sacerdotes carecen de potestad de orden para administrar la confirmación; y, por otro, les atribuyen algún poder “*vi ordinis*” incompleto e incoado, el cual se perfecciona mediante la oportuna delegación, explicando así el ministerio extraordinario de los mismos. Si de veras el Concilio les niega toda clase de potestad, ¿para qué reconocerles ese poder incompleto e incoado?

La razón de esta falta de lógica nosotros la vemos siempre en el defectuoso planteamiento que la relación entre presbiterado y episco-

(72) Véase estudiado este desarrollo en o. c. de DOLAN, pp. 6 ss. que aporta Bibliografía. Y en FERNÁNDEZ, o. c. pp. 125 ss.

(73) Véase de nuevo el equívoco en o. c. pág. 156.

(74) En o. c. pp. 211-232. Cfr. también JOURNET, o. c. pág. 130: “Nous estimons pour nous, d'une part, que les trois degrés de l'ordre son vraiment d'institution divine; mais que, d'autre part, ce point est resté volontairement en dehors de la définition conciliaire.

(75) En o. c. p. 233.

pado recibe en eso teólogos y canonistas a los que alude Mostaza. Pasa lo mismo con la cuestión planteada por Brinktrine (76): nosotros plantearíamos precisamente al revés la cuestión para decir: el Concilio pudo definir que la distinción de obispos y sacerdotes es de "derecho divino", pero fundada en la potestad de jurisdicción; en cambio se comete un paralelismo notable cuando se supone que ser "de derecho divino" supone ser "de potestad de orden"; porque no hay conversión de proposiciones: todo lo que es de la potestad de orden es ciertamente de derecho divino, pero no todo lo que es derecho divino es de la potestad de orden, por ejemplo, la potestad de jurisdicción. Si todavía no se ha definido como grados, "ex institutione divina" distintos en la potestad de jurisdicción más que el Pontificado y el Episcopado, esto nada dice para que un día no se definan otros grados, por ejemplo, el presbiterado.

El Concilio, por lo tanto, lo que ha definido únicamente es que los Obispos son superiores a los presbíteros por su potestad de jurisdicción, sin determinar si esa superioridad es de derecho divino. Nosotros mismos iríamos demasiado lejos si de eso mismo quisiéramos deducir la conclusión que tan ilegítimamente deduce Brinktrine: luego si se define la superioridad en la línea de la jurisdicción, es porque es de derecho divino... ya que la Iglesia no puede definir más que este derecho... Pero, claro está, ni nosotros ni nuestros contrarios tenemos razón en sacar tales conclusiones que van más allá que las premisas.

20. Es cierto que, después de Trento, la teología en general no tomista sostiene la diferencia específica sacramental; y aun la tomista evoluciona en un cierto sentido acomodaticio, inventando o recurriendo a antiguas ideas sobre "ampliación intrínseca o extrínseca" de una misma sacramentalidad o carácter. Nosotros pensamos que hoy la cuestión se debe replantear volviendo a las primitivas posiciones de Santo Tomás (77).

21. Tampoco hay fundamento serio para afirmar que el Código de Derecho Canónico favorece la distinción específica (78) por solas estas palabras añadidas a Trento:

(76) *De ministro confirmationis extraordinario*. Divus Thomas (Piac.) 1932, p. 510. Citado por MOSTAZA, o. c. p. 233, nota 83.

(77) Cfr. DOLAN, o. c. pp. 101 ss.

(78) Cfr. JOURNET, o. c. p. 130. MOSTAZA, o. c. 232 ss.

TRENTO (D. 966)

Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: A. S.

Canon 108, § 3

§ 3. Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris: ratione iurisdictionis pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.

En primer lugar, por extraño que parezca, nada impide equiparar la redacción del Código Canónico a la de Trento; en ambas se afirmaríase con toda claridad el origen divino de la Jerarquía tanto de la de orden en sus tres grados, como en la de jurisdicción —lo cual no estaba explicitado en el texto de Trento. Pero, además, sería enormemente extraño que un documento no esencialmente dogmático y doctrinal quisiera determinar otros documentos sobre todo conciliares, verdadera y explícitamente dogmáticos.

Pero —y finalmente—, aunque así fuera (79), la afirmación del derecho divino en la institución de los tres grados jerárquicos de orden, deja evidentemente abierta la cuestión sobre la relación de diferencia específica que pueda existir entre ellos. Porque, aun admitiendo que la misma distinción de los grados jerárquicos afecta también a la potestad de orden, pero todavía nada se decide sobre si esta potestad se distingue en el Obispo en cuanto que está sin limitar, y en el presbítero en cuanto que está limitada. Y si esta limitación no puede venirle intrínsecamente de la misma potestad de orden que no sufre tal limitación, tiene que venirle extrínsecamente de la potestad de jurisdicción. Sería en ésta, por lo tanto, en la que habría que buscar la razón de la distinción específica.

Parece, pues, claro que el Código Canónico no ha intentado resolver nada en una cuestión de abierta discusión teológica.

22. Queda la célebre Constitución Apostólica "*Sacramentum ordinis*" (80).

El fin primordial de la Constitución es "declarar", y en cuanto fuera necesario, "definir y disponer" la materia y la forma de las tres órdenes mayores. Por lo tanto, si algo más dogmáticamente importante se declarara en ella, que sirviera para determinar anteriores documentos

(79) JOURNET (o. c. p. 133) se atiene a que el CIC aclara y determina lo que había quedado sin determinar en TRENTO.

(80) AAS 40 (1948) 5-7.

magisteriales, no hay duda que intentaría hacerlo con la misma autoridad apostólica que se emplea en ese notable documento de Pío XII.

Pues bien; hay autores que quieren deducir algo más; y en particular la misma sacramentalidad del Episcopado, en cuanto distinta de la del presbiterado (81). Nosotros opinamos que esto es ya una interpretación abusiva del texto y de las intenciones doctrinales de la Constitución.

Journet, por ejemplo, procede así (82): el poder espiritual y la gracia que confieren los Sacramentos de que se habla en la Constitución son, sin ninguna duda, de naturaleza sacramental; ahora bien, ese poder y esa gracia se comunican por la imposición de las manos, y esta imposición se encuentra por igual en los tres; luego en los tres hay verdadera sacramentalidad: resulta evidentemente de este texto que la ordenación es un Sacramento, en el caso no solamente del diaconado y del presbiterado, sino también del episcopado; que el poder que ella confiere es sacramental, en el caso no solamente del diaconado y del presbiterado, sino también del episcopado.

Nosotros creemos que se trata de una interpretación abusiva. La Constitución habla con toda evidencia de la sacramentalidad de los tres grados; pero que esto sea precisamente en cuanto distintos, no puede probarse; nada se opone a que nuestra interpretación diga que la sacramentalidad del episcopado es aquella precisamente que tiene en cuanto que "cumulative" es la presbiteral; de modo que —como ya se admite— el que se ordena directamente de obispo, recibe —en nuestra opinión— lo específicamente "sacerdotal", que es lo presbiteral, y además lo que, respecto de la potestad de jurisdicción, le hace tener una cierta plenitud "sacerdotal".

Se podrá argüir sobre la redundancia que supone hablar de tres grados de Jerarquía de orden, cuando en realidad no habría más que dos, pero adviértase que, en primer lugar, esta redundancia existía tanto en Trento, como en los demás documentos tradicionales, y sin embargo la discusión teológica en torno a esa cuestión ha continuado; y, además, no siempre la redundancia trae confusión, sino más bien declaración de un pensamiento para que no quede confuso. Y esto es lo que pasa con este modo tradicional de hablar de tres grados de jerarquía de orden: con ello se intenta expresar que la plenitud sacerdotal está en el episcopado, en cuanto que en él se halla la plenitud de fun-

(81) Así JOURNET, o. c. p. 136. FERNÁNDEZ, o. c. p. 174

(82) En o. c. p. 136.

ciones; pero con ello nada se determina sobre la naturaleza de esa plenitud.

La conclusión, por lo tanto, no puede llegar más que a establecer la sacramentalidad, a lo más ampliada, del Episcopado en relación con el presbiterado. Ahora bien, esta "ampliación", sería lo menos apto para explicar la diferenciación específica; primero porque no entendemos cómo la potestad de orden puede "ampliarse" y "limitarse"; y después porque una "ampliación" no puede cambiar intrínsecamente una diferencia específica; y finalmente porque quedaría el grave problema de explicarse cómo, sin consagración, sin rito consecratorio, se ha podido conferir esa "ampliación", cuando se ha concedido a un simple presbítero la facultad de ordenar.

Journet (83), para llegar a esa conclusión, ha tenido que incluir, en la potestad de orden, actos jerárquicos que conciernen al Cuerpo Místico de Cristo. Ahora bien, ya veremos más abajo en que "impasse" se mete cuando se trate de explicar por qué un Presbítero (en quien no se "supone" la potestad de orden episcopal) puede por delegación pontificia (y por tanto a través de la potestad de jurisdicción) ordenar también. ¿Es que vamos a tener que admitir que la delegación pontificia comunica no sólo potestad de jurisdicción, sino también de orden...? Entonces, y por un procedimiento destructivo a la inversa, haríamos inútiles los intentos primordiales de la Constitución Apostólica que son la determinación del signo sacramental del Sacramento del orden.

23. Hay, en cambio, pruebas positivas que obligan, a nuestro parecer, a admitir la no-distinción específica entre presbiterado y episcopado. Y esto desde una prueba magisterial.

Decimos bien expresamente "distinción específica", en cuanto a la potestad de orden formalmente entendida, y en cuanto al carácter, igualmente entendido de un modo formal. Entendemos que la no-distinción no se salva con cualquiera de las así dichas "ampliaciones"; ni tampoco cuando al orden y al carácter se les entiende de una manera

(83) Lo que nos extraña mucho más en la exposición de JOURNET es que quiera presentarla como una deducción de las premisas tomistas ("Conformément à ces dernières vues... p. 136); cuando es cierto absolutamente —sobre esto no dudan los diversos expositores— que Sto. Tomás afirma del todo explícitamente que el orden y el carácter cuya unidad entre presbiterado y episcopado se afirma tan claramente, se refieren a la Eucaristía, y exclusivamente a ella. No sabemos, por lo tanto, cómo podría entrar en la concepción tomista una "ampliación" del orden y del carácter en funciones sobre el Cuerpo Místico, como interpreta JOURNET.

tan amplia que ya no sean los efectos característicos de unos signos sacramentales que los producen "ex opere operato" (84).

En primer lugar la Sagrada Escritura (85) parece favorecer la opinión de una explicación sobre la diferencia entre presbiterado y episcopado, partiendo de arriba a abajo; de modo que, al principio, todos fueran Obispos con la plenitud propia episcopal; luego una simple limitación de la potestad de jurisdicción — ya que en sí misma la de orden no admite limitación— hubiera creado los "*sacerdotes secundi ordinis*".

La verdadera tradición patristico-teológica, que se descubre en San Jerónimo, y culmina en Santo Tomás y en todos los grandes Escolásticos está igualmente por la no-distinción (86). Los teólogos tridentinos y post-tridentinos se dividen; y ya modernamente la mayor parte de los teólogos la niegan, aunque nunca falten teólogos de nota que sigan la línea tomista.

Las razones teológicas serias que pueden aducirse creemos que se reducen a las siguientes:

1) Todos —sin excepción— admiten que no puede darse la dicha ordenación episcopal sin la sacerdotal. Naturalmente que esto lo entienden la mayoría de los autores, cuanto distinguen adecuadamente el presbiterado del episcopado; si, en cambio, se defiende que no se distinguen de ese modo, entonces no habría dificultad en admitir que, en sólo el rito consecratorio episcopal, existiría ya incluido el presbiteral, en cuyo caso la ordenación episcopal lleva incluida la presbiteral. Sin embargo, aunque esto sea para nosotros lo más probable, nunca se podría aceptar en la práctica, ya que, en la intención de la Iglesia esto no está claro. Pues bien; cuando la Iglesia exige, antes del episcopado, la ordenación sacerdotal, la prueba que de eso quisiera deducirse es ambivalente: o puede ser porque la ordenación sacerdotal es la misma raíz del carácter episcopal, o también porque no basta, ya que es específicamente distinto.

Y todavía cabe otra hipótesis: porque el episcopado, sin lo específicamente "presbiteral-sacerdotal", sería un mero "título jurídico sine re"; es decir tendría la potestad de jurisdicción sin su fundamento sacramental verdadero que se lo da únicamente la potestad de orden, y ésta va aneja a lo específicamente "sacerdotal", que se encuentra en la ordenación presbiteral; Santo Tomás diría, a su modo, que en tal

(84) Las pruebas positivas tradicionales en esta opinión las urge DIEKAMP, o. c. pp. 408 ss.

(85) Cfr. Tit. 1, 5-7; Hech. 20, 17; Filip. 1, 1.

(86) Cfr. obras de GUILLMANN, LANDGRAF, MOSTAZA, BAISI, citadas en la Bibliografía de FERNÁNDEZ, o. c. pp. 121-123.

caso se daría la anormalidad de quien tuviera las funciones plenas sobre el Cuerpo Místico de Cristo, sin tener las funciones —ni plenas, ni limitadas, sino simplemente tales— sobre el Cuerpo Verdadero.

2) La esencia y la cumbre del Culto y del Sacerdocio cristiano están en la consagración sacrificial de la Cena. Suponer que existe un “ordo” que confiere una potestad “superior” a ésta, sería sobreponer las funciones jerárquicas sobre el Cuerpo Místico a las funciones sobre el Cuerpo Real. Esto es imposible primero porque aquéllas dependen esencialmente de éstas; y después porque sería anteponer los miembros a la Cabeza. El principio sacramentario tomista —y de toda la teología medieval— debe mantenerse en la economía sacramentaria si no queremos que todo el edificio se cuartee lastimosamente.

Quien considere que el centro del Culto en la Iglesia lo constituye la presencia de Cristo Sacramentado, no podrá decir que el principio sacramentario tomista es arbitrario (87). Cuando se argumenta “a fortiori” de las órdenes menores, las cuales son “sacramento” e imprimen “carácter”, mientras que no se quiere conceder este estatuto al episcopado, nosotros creemos que se comete un notable paralogismo, que encuentra su fundamento en la falsa inteligencia del por qué Santo Tomás ha establecido el principio sacramentario de que todos los Sacramentos se ordenan, como a fin, a la Eucaristía.

Porque se pueden admitir “órdenes” inferiores, las cuales en cuanto tales van dirigidas a su fin: la consagración del Cuerpo del Señor en quien se cumplen; por eso precisamente tienen una cierta imperfección potencial cuya plena actualidad la hallan en el “sacerdocio”. Por eso también las superiores van englobando, en una actualidad superior, a las inferiores, hasta llegar al pleno sacerdocio; y por eso finalmente el “ordo” es concebido por Santo Tomás, como un todo potestativo,

“...cuius haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno; in aliis autem est aliqua participatio ipsius; et ita est hic: tota enim plenitudo huius sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio; sed in aliis est quaedam participatio ordinis” (88).

Ahora bien: solamente en este sentido de inferioridad “cultural” se podría admitir que el episcopado se ordena a la Eucaristía, en cuanto se dirige a hacer los ministros de la consagración eucarística. Como

(87) Cfr. opiniones de VÁZQUEZ, PESCH, LENNERZ, apud FERNÁNDEZ, o. c. pá-
ginas 166-7.

(88) *Sent.* 4, D. 24, q. 2. a. 1, sol. 1, ad 2.

distingue muy bien Santo Tomás (89), eso no tendría valor alguno porque, en cuanto "*officium*" no se ordena directamente a la Eucaristía, y en cuanto "*ordo*", tomado rigurosamente, es exactamente lo mismo que el presbiterado, con el cual queda englobado en un solo concepto de "sacerdocio". Así, pues, la potestad con que propiamente ordena el Obispo no es con una nueva potestad, en la línea de orden específicamente distinta de la del sacerdocio, sino con la misma específicamente. La diferencia está precisamente en lo que le viene extrínsecamente en la línea de la jurisdicción, aunque muy intrínsecamente en el plano de la exigencia radical.

Queremos decir: si se contempla la cuestión desde un punto de vista puramente jurídico, según el cual las potestades se distinguen por los actos que realizan, entonces se puede hablar de que la distinción entre presbiterado y episcopado afecta sólo a la línea extrínseca de la potestad de jurisdicción. Pero es el caso que nosotros creemos que existe un modo de hablar más teológico que consiste en decir: el sacerdocio, como plenitud de potestad de orden sobre el Cuerpo real de Cristo, pediría de suyo también una cierta plenitud de potestad sobre el Cuerpo Místico de Cristo; sin embargo, por voluntad de Cristo, esa plenitud viene limitada por la constitución, tanto jerárquica como monárquica, de la Iglesia. La plenitud "sacerdotal", de suyo y de un modo absoluto, solamente se encuentra en el Romano Pontífice, que debía expresar toda la potestad unitaria de Cristo; en los obispos se conserva también con una cierta plenitud; y ya en los demás grados de la jerarquía eclesiástica esta participación va siendo cada vez más deficiente.

Nosotros creemos que aquella concepción que predominaba en los obispos españoles tridentinos sobre el derecho divino de la institución episcopal podía traer a la larga falsas concepciones sobre puntos fundamentales de la constitución de la Iglesia. Esa sociedad debe guardar ante todo y en primer lugar la unidad que irradia de la potestad de orden, la cual halla de una vez y para siempre su plenitud en la posesión del Cuerpo Real de su divino Fundador, sobre el que, con toda verdad, ejerce una auténtica potestad. Y después, debe poseer la unidad de "mando" en la línea de jurisdicción, que solamente se cumple de un modo perfecto en la plenitud del Romano Pontífice. Ahora bien: el episcopado entra en esta línea jurisdiccional con un derecho divino, el cual por ser precisamente tal, no solamente excluye la separación del principio fontal de todo derecho en la Iglesia, como es el Pontificado Supremo, sino que la supone. Cuando en Trento se excluye ex-

(89) *Summa*, 2-2, 40, 2; *Sent.* 4, D. 24, q. 3, a. 2, sol. 2, ad 2; D. 25, q. 2, a. 2, sol. 2; C. g. 4, 74.

plícitamente la cuestión sobre el derecho divino de los obispos, naturalmente que lo que importaba era dejar en claro que la Autoridad doctrinal de la Iglesia no quería ligarse a una teoría que hubiera como desconectado la Jerarquía eclesiástica: si el episcopado era un "ordo" específicamente distinto del "sacerdocio", entonces parecía seguirse que la jurisdicción correspondiente también le correspondía con un derecho divino que le desligaba de la Fuente. Ya sabemos que hoy argumentaríamos contra esa falta consecuencia; pero si atendemos el ambiente teológico en que se movía la controversia, advertiríamos que en el fondo lo que se trataba de ventilar era la relación del Pontificado con el Episcopado, desde una postura circunstancial e histórica lamentable: sobre los obispos españoles pesaba todavía el ingrato recuerdo del Cisma de Occidente, y las deficiencias de los Papas renacentistas, lugar común de ataque para las diatribas de los luteranos renacentistas... Y parece que creían buena solución para la reforma "*In capite et in membris*" —pero sobre todo "*in Capite*"— el definir el derecho divino de los obispos.

Pero la solución era impropcedente y además peligrosa, ya que es el mismo episcopado quien debe depender "*ex iure divino*" de la Cabeza visible de la Iglesia, en quien se reúnen todas la potestades en su plenitud.

3) Una tercera razón positiva en favor de la no-distinción específica la suministran los múltiples "hechos" que la teología sacramentaria actual plantea en torno al Ministro extraordinario de aquellos sacramentos —confirmación, orden, extremaunción— de los cuales el obispo es dicho ministro ordinario (90).

Estos hechos han obligado a muchos teólogos modernos a revalorizar la antigua posición tomista, un poco olvidada (91). Luego estudiamos estos hechos concretos en cada uno de los Sacramentos, para hacer ver que existe una irreductibilidad plena entre la significación teológica de esos hechos y una distinción específica entre presbiterado y episcopado. Es inútil explicar lo que hay de "extraordinario" en el ministerio del presbiterado en relación con lo que hay de "ordinario" en el ministerio del episcopado, de otro modo que a través de una potestad de jurisdicción; que, no por ser tal, deja de ser verdaderamente de derecho divino.

(90) Bibliografía general en FERNÁNDEZ, o. c.

(91) Así JOURNET, o. c. pp. 134-136, aunque con una posición difícilmente concordataria, que luego criticamos.

24. No queremos ahora entrar en la cuestión sobre la gracia propia del episcopado (92). Naturalmente que, en la perspectiva tomista, esta gracia no puede ser "específicamente" sacramental, en cuanto que, no siendo verdadero sacramento, ni recibiendo un carácter (*res et sacramentum* tomista) distinto, tampoco puede hablarse de una gracia correspondiente.

Bouëssé, que ha querido matizar al infinito el pensamiento de Santo Tomás para encontrarle una solución (93) nos viene a decir: "... me inclino a pensar que, con frecuencia, se confunden dos cosas en la doctrina de Santo Tomás sobre el Episcopado: el episcopado no dice ninguna superioridad sobre el presbiterado en relación a la confección de la Eucaristía; y, desde este punto de vista, no ocupa un rango u orden superior; y por este capítulo, no comprende ningún carácter nuevo o superior al carácter presbiteral; y en este sentido no es un orden sacramental inferior al presbiterado. *En esto Santo Tomás no ha variado nunca.* (Subrayamos nosotros.) Pero, por esto, Santo Tomás tampoco ha negado nunca que el Episcopado no tuviera un poder y una gracia de orden sacramental; ni, en términos modernos, que fuera sacramento."

Creemos que en este párrafo de Bouëssé está precisamente la solución a la debatida cuestión sobre la gracia específicamente "episcopal": nosotros no creemos que esa gracia sea "sacramental" en el sentido estricto de ser "formalmente" sacramental, por las razones dadas; y seguimos creyendo —aun después de meditado el notable esfuerzo del P. Bouëssé—, que Santo Tomás no intentó ese sentido que el P. le atribuye. Pero sí que podemos decir que es en el Obispo, en quien "la gracia de estado" tiene una raíz sacramental, ya que el sacerdocio pleno solamente se encuentra en él, y es en él en quien la "gracia sacerdotal" se desarrolla en su plenitud; podemos hablar, pues, de una gracia "sacramental" en su raíz, en su exigencia sacramental.

Queremos finalmente advertir que el no poner distinción específica sacramental entre Presbiterado y Episcopado, lejos de producir una minusvaloración en éste, más bien lo coloca en su propia dignidad "prelaticia"; ya que, como hemos dicho, es en el Obispo en quien la potestas, toda la "*potestas sacerdotii*" está verdaderamente en su plenitud, ya que no está ligada ni limitada más que por la suprema del Pontificado. La distinción entre Obispos, presbíteros y Ministros es de derecho divino, pero todo induce a pensar que esa distinción no es específica en relación con la potestad de orden; sino que entre obis-

(92) Cfr. LÉCUYER, *La grâce de la consécration épiscopale*. "RevScPhTh." 36 (1952) 389-417.

(93) *En Episcopat et sacerdote*. "RevScRel." 28 (1954) 240-257; 368-391. En pp. 384-5.

pos y sacerdotes afecta a la potestad de jurisdicción. De todos modos sería siempre una forma equivocada de proceder el querer probar el derecho divino de los obispos de modo que se pusiera en peligro su verdadera relación de dependencia jurisdiccional del Romano Pontífice.

Un día todo lo jurisdiccional y visible tienen que desaparecer en la "*Ecclesia coelestis*", para no quedar más que el sello indeleble del "sacerdote"; desaparecida toda "potestas", como "juris-dictio", no quedará en la gloria más que la aureola del "sacerdote".

III

APLICACIONES SACRAMENTARIAS

25. Al hacer ahora las aplicaciones de nuestros principios, recordemos que hemos dividido la única e indivisible potestad de la Iglesia en dos funciones potestativas que seguiremos llamando, con todos los autores, de orden y jurisdicción; aunque hemos intentado encuadrar ésta última en una línea más sobrenatural y sagrada que la distinga mejor del concepto "laico" de jurisdicción, y por otra parte la conecte más con su fundamento sacramental.

Reduzcamos el campo de nuestras aplicaciones a la materia sacramentaria; y recordemos finalmente que, en nuestra exposición anterior, la potestad de jurisdicción interviene en todo aquel elemento que hemos llamado "sujetivo"; y respecto de él, se ha más bien como una causa principal segunda, que como instrumento ministerial; condicionando por tanto, y no influyendo ningún género de causa sobre la potestad de orden.

SALVA ILLORUM SUBSTANTIA

26. Son conocidas las determinaciones del Magisterio eclesiástico en esta cuestión (94). El Tridentino define la institución por Cristo (95), que otros documentos pontificios confirman (96); el modo de esta institución queda de alguna manera determinado cuando el mismo Tridentino nos dice: "*declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea sta-*

(94) Cfr. o. c. de DIEKAMP-JÜSSEN, pp. 18-19.

(95) Denz. 844, 875, 894, 957.

(96) Denz. 969, 2237.

tueret vel mutaret..." (97). San Pío X repite esta doctrina (98); y finalmente, Pío XII, nos dice:

"Neque his a Christo Domino institutis Sacramentis Ecclesia saeculorum cursu alia Sacramenta substituit vel substituere potuit, cum ut Concilium Tridentinum docet... septem Novae legis Sacramenta sint omnia a Iesu Christo Domino Nostro instituta et Ecclesiae nulla competat potestas in "substantiam Sacramentorum" "las comillas son del texto" id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit" (99).

Las disputas, sin embargo, teológicas, en torno a la institución mediata o inmediata, *in genere* o *in specie*, no han cesado. Nosotros pensamos que esta última determinación magisterial de Pío XII hace creer que no se puede solucionar tan simplemente la cuestión, distinguiendo entre el "signo" —sobre el que podría recaer la potestad de la Iglesia— y la "significación", que estaría reservada a la institución divina. Así, por ejemplo, dice Journet: Cuando la Iglesia procede a esas determinaciones, no interviene ni para instituir esos Sacramentos, ni siquiera en la línea de la producción de la gracia. Todo su trabajo se reduce a escoger, *entre los diversos medios propios para significar una gracia sacramental dada*, uno de ellos que desde ese momento Cristo utilizará. Interviene de una manera lateral, a título de condition, no a título de causa eficiente; es una mera "*conditio quae posita, suum sortitur effectum institutio divina*" (100). Habría, pues, que distinguir meramente entre el signo y la significación (101).

Bouëssé llega hasta proponer este principio:

"A no ser que Cristo lo haya dispuesto de otro modo, no se puede señalar límite alguno en las mutaciones de la materia ontológica de los Sacramentos, desde el momento en que se salve el simbolismo material adaptado a las palabras" (102).

Por otra parte se corta toda posibilidad de solución cuando se entiende la potestad de "atar y desatar", y sobre todo la "omnis potestas" concedida por Cristo a su Iglesia de una manera demasiado estrecha, reduciéndola a la mera "*potestas clavium*", en el aspecto peni-

(97) Ibid. 931.

(98) Ibid. 2147.

(99) Constitutio Apostolica "*Sacramentum Ordinis*" AAS. 40 (1948) p. 5.

(100) En o. c. p. 216.

(101) Así también en pp. 149-50.

(102) En o. c. pp. 70-71.

tencial (103); ya que entonces los numerosos hechos quedan sin explicar (104).

Hay, sin embargo, una teoría dicha “de las condiciones de valor” (105) que se adapta perfectamente a ser encuadrada dentro de una concepción justa de la potestad de la Iglesia de jurisdicción en materia sacramentaria: la materia y la forma físicas de los sacramentos, indicadas en la Sagrada Escritura, han sido determinadas específicamente por el mismo Cristo, o bien por sí mismo durante su vida, o a los Apóstoles por medio del Espíritu Santo; y así han permanecido siempre en el uso de la Iglesia; sobre esa “sustancia” la Iglesia no tendría potestad. Pero existen, además, ciertas “condiciones de valor” que la Iglesia puede poner y de hecho ha puesto, en virtud de una potestad recibida de Cristo; estas condiciones no tienen ninguna causalidad respecto de la gracia; son sin embargo verdaderas “condiciones” para que el Sacramento se pueda realizar.

Nosotros creemos que esta teoría debe ser completada con una teoría más general y completa en torno al concepto de potestad de jurisdicción, que es la que puede explicarnos todo lo que de hecho la Iglesia hace para salvaguardar la validez de los Sacramentos. Nosotros diríamos que la “sustancia” del Sacramento es todo aquel elemento objetivo —carácter-gracia— sobre el cual la Iglesia no posee más que un poder instrumental que es el poder de orden. La materia, la forma, el sujeto y el ministro entran de lleno en aquel elemento subjetivo —acción sacramental— cuyas condiciones de valor determina o puede determinar la Iglesia, en virtud de la potestad generalísima recibida por Cristo de administrar la gracia. Por lo tanto, de suyo, todas las materias y todas las formas de todos los Sacramentos, los ministros que los deben administrar y los mismos sujetos que los han de recibir, cuando sean verdaderamente “ministros” y “sujetos” que caigan bajo la potestad de la Iglesia, todo ello cae bajo esa potestad de jurisdicción.

(103) Así DIRKAMP-JÜSSEN. Cfr. nota 68 supra.

(104) Estos hechos, resumidos, son los siguientes: 1) Antes la forma del Bautismo: “in nomine Iesu, o Christi”; ahora la forma trinitaria. 2) Antes la materia de la confirmación era la imposición de las manos; ahora la crismación. 3) Antes y hasta ahora en la Iglesia Oriental —la forma de la penitencia era deprecativa; ahora es indicativa. 4) La materia de la extremaunción es bendecida por el Obispo en la Iglesia latina; por el presbítero en la Oriental. 5) Antes la materia del orden en la Iglesia latina era la imposición de las manos y la entrega de instrumentos —y aun tal vez solamente ésta—; ahora —después de la Constitución Sacramentum ordinis— es solamente la imposición de las manos. 6) La iglesia pone impedimentos dirimentes al Matrimonio. Cfr. JOURNET, o. c. pp. 215-6.

(105) Así la llama LERCHER, *Institutiones*. Vol. IV/2 (Oeniponte, 1948) p. 73. Ha sido expuesta por UMBERG J. B., S. J. *Systema sacramentarium*, 1930, página 33-42.

Si es verdad que Cristo, Supremo Jerarca con potestad de excelencia, haya dejado determinadas ciertas materias y ciertas formas en especie, esto lo ha hecho por claras razones de conveniencia, y aun tal vez como una cierta manera de ejemplificación de lo que la Iglesia podía observar en los demás Sacramentos. La sustancia, pues, de los Sacramentos de que hablan los documentos eclesiásticos puede ser interpretada en este sentido preciso y justo de no tener poder sobre la gracia, *de facto* en aquellos signos que ya Cristo determinó; aunque se le debe reconocer la potestad “de iure”; en cambio en aquellos sacramentos en que, como dice Pío XII ni la Sagrada Escritura ni la Tradición nos hablen de esa determinación, la Iglesia posee ese poder de dos modos: *de facto et de iure*. Ahora bien; las afirmaciones de todos los documentos eclesiásticos sobre la incapacidad de la Iglesia sobre la sustancia de los Sacramentos, se explican suficientemente si se atiende a esa distinción “de iure” y “de facto”: estos documentos se dirigen bien explícitamente a aquellos Sacramentos cuyas materias y formas han sido determinadas “de facto” por Cristo.

Y es esto lo importante teológicamente para encontrar un fundamento jurisdiccional de la Iglesia en materia sacramentaria. No juzgamos suficiente acudir solamente a un poder “declarativo”, aunque sea igualmente de tipo jurisdiccional, porque ciertos hechos evidentes quedarían sin explicar.

Y pensamos que casi todas las explicaciones dadas se resienten de los defectos de una teología sacramentaria “cohibida” y estrecha, que no utiliza como debiera un concepto profundo de jurisdicción eclesiástica. Creemos que la Iglesia tiene un poder constitutivo, no solamente declarativo sobre todo el elemento subjetivo que Cristo le ha entregado; y solamente “de hecho” no lo tiene en los casos en que —como habla la Constitución Apostólica— las fuentes de la revelación indican explícitamente otra cosa; ellas vienen a ser una especie de “derecho constitucional” de la misma Iglesia (106).

Como pueden fácilmente conceder los lectores, no es ésta la ocasión de que nos detengamos ahora a determinar, según la praxis sacramentaria y el Magisterio, como norma suprema de interpretación de las fuentes, en qué sacramentos Cristo ha determinado —y si genérica o

(106) Casos extremos de la potestad de jurisdicción sobre las condiciones de valor de los sacramentos son señalados, por Bouassé: así respecto del “*panis triticeus*”, o del “*vinum ex genimine vitis*” cfr. pp. 60 ss. El principio adoptado es igualmente de una extensión máxima: “A moins que le Christ n'en ait disposé autrement, aucune limite dans les mutations de la matière ontologique des Sacrements n'est assignable, dès là qu'est sauf le symbolisme adapté aux paroles.”

específicamente— las materias y las formas. Me basta con afirmar que la Iglesia posee una potestad de jurisdicción, cuya única finalidad consiste en asegurar las condiciones de aplicación, en la historia, de ese elemento objetivo, inespacial y a-histórico, que es la gracia.

BAUTISMO

27. En el bautismo, el orden y la jurisdicción, el ministro ordinario y el extraordinario no ofrecen una problemática difícil. Advertimos sí únicamente, primero: que el Bautismo no produce la regeneración espiritual, sino *en cuanto hace súbdito de la Iglesia*, es decir en cuanto agrega al Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia. Aquí empleando momentos lógicos de pensar, pero de una fuerte significación teológica, diríamos que, en primer lugar, la Iglesia le hace súbdito, le incorpora al lugar de salvación, y le hace participar de su poder jurisdiccional, colocándole en las condiciones subjetivas en las que Dios ha determinado conceder su gracia regeneradora; y luego le comunica la gracia, que no puede darse, en la actual economía, sino dentro del ámbito eclesial.

Con el Bautismo el sujeto recibe, además, la radical capacitación para todas las funciones, pasivas o activas, en el Culto sobrenatural que solamente en la Iglesia se tributan a Dios.

En segundo lugar es muy interesante advertir igualmente cómo el “ser súbdito”, en esta sociedad sobrenatural, afecta a algo más que a una pura relación jurídico-externo-moralista. Se necesita participar por el carácter de este nuevo culto, de esta nueva “religio” que Cristo Sacerdote instituye. No es, pues, una mera agregación inorgánica y externa, la cual, de un modo mecánico, fuera realizada por un rito mágico o misterioso, sino que es una incorporación vital en la que uno queda injertado para vivir una savia nueva. Todo esto es lo que obliga a entender el “character” desde una ontología de lo sobrenatural (107); y nunca desde una categoría nominalista jurídica y social.

Pues bien; la conclusión es clara y sencilla: en el bautismo el poder de jurisdicción, antes de ese primer momento lógico de que hablamos, no tiene nada que hacer, porque no hay “sujeto”, no hay súbdito; es más; es de absoluta necesidad que el bautizando no esté bautizado: es decir que el sujeto (materialmente) no lo sea formalmente sujeto-súbdito.

(107) Sobre el concepto de carácter, cfr. nuestro *Sto. Tomás y el llamado...* pp. 134 ss.

LA EUCARISTÍA

28. La Iglesia, hemos dicho, puede usar de su potestad de jurisdicción, no sólo para la licitud, sino también para la validez, allí donde las “condiciones de realización” puedan caer bajo esa potestad por razón del sujeto o del ministro. Ahora bien, esto no es posible respecto de la Eucaristía.

Suárez, combatiendo la opinión de Navarro sobre la naturaleza de la potestad de jurisdicción en la penitencia —de que luego hablaremos (108)—, llega a una instancia en que la argumentación procede por semejanza con el Sacramento de la Eucaristía: puesta la materia, y la debida intención del ministro, la confección del Sacramento es necesariamente válida; del mismo modo —se argumenta— puesta voluntariamente la materia —el penitente— y una verdadera potestad de absolver en el Ministro se produce la validez de la absolución. No hay paridad —dice Suárez— porque por la sola prohibición no puede la Iglesia sustraer la materia, como pasa en la Eucaristía que aunque pueda prohibir este o aquel pan, no puede conseguir que si es tomado para consagrar, no sea una materia suficiente; solamente podría impedir la consagración por la substracción de la materia, si llegara a conseguir que ningún pan pudiera materialmente ser aplicado, o que un sacerdote pudiera estar presente; y esto “*per vim potius quam legem fieri deberet, et a quocumque habente sufficientes vires fieri posset*” (109).

Es lo mismo que, de una manera más exacta, había dicho ya Santo Tomás. La objeción era la siguiente: el sacerdote es igualmente ministro de la penitencia como de la eucaristía; ahora bien, cualquier sacerdote puede consagrar; luego también puede absolver. Santo Tomás, en el cuerpo de la *questiuncula*, advierte la diferencia entre el sacramento de la penitencia y los demás sacramentos: en los demás, los actos del sujeto se han como una condición “*removens prohibens*” para percibir la gracia; pero en la penitencia esos actos pertenecen a la misma sustancia de acción sacramental; sin embargo —dice profundamente el Santo Doctor— esos actos deben ser elevados a la dignidad sacramental por la elevación de la “dispensación”; de modo que, en cuanto simples actos “voluntarios”, no formarían parte integrante del Sacramento; ahora bien, esa “dispensación” no se obtiene sino por el “imperium” de quien puede hacerlo, que es el ministro; y finalmente éste no obtiene ese “imperium” sino por la potestad de jurisdicción.

(108) *De Poenitentia*, Disp. VI, sect. 3, n. 20 (Edic. Vivés, tomo 22, pág. 352).

(109) *Ibid.* pág. 352, n. 20.

De aquí la respuesta de Santo Tomás:

“Ad secundum dicendum quod sacramentum Eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento... et ideo ratio non sequitur (110).

No hay, pues, en la Eucaristía un sujeto “jurídico-moral” sobre el cual poder ejercer un “imperium”; como decía Suárez, para obtener la invalidez habría que acudir no a la ley, sino a la fuerza.

A una objeción parecida, contestaba todavía más explícitamente Santo Tomás:

“Ad primum ergo dicendum quod materia Sacramenti Eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter; unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset, ita si subtrahatur praelatio, nec absolvere poterit...” (111).

LA CONFIRMACIÓN

29. En el Sacramento de la confirmación existen interferencias entre la potestad de orden y la de jurisdicción, que afectan tanto a la materia, cuanto al Ministro. Respecto de la materia, se requiere para la validez que el óleo esté bendecido por el Obispo (112); y el ministro “ordinario” es igualmente el Obispo.

Sin embargo, se disputa entre los teólogos (113), si el Sumo Pontífice puede conceder la facultad de bendecir el óleo de la confirmación a un simple presbítero y, desde luego, el simple presbítero puede ser ministro extraordinario de este sacramento (114). Benedicto XIV, con una lógica al parecer evidente, decía que si el Romano Pontífice puede facultar a un simple presbítero para ser ministro del Sacramento, no se veía por qué no iba a poder facultarle para preparar la materia del Sacramento (115).

Las cuestiones que este sacramento presenta no se pueden resolver con claridad si no se tiene una idea clara de cómo intervienen las dos potestades eclesiásticas, y cómo se han el ministro ordinario y extra-

(110) *Sent.* 4, D. 17, q. 2, a. 3, sol. 4, ad 2.

(111) *Ibid.* D. 19, q. 1, a. 2, sol. 3, ad 1.

(112) CIC 781, § 1.

(113) Cfr. LERCHER, *Institutiones*, IV/2, p. 169.

(114) Sobre la ampliación del privilegio de confirmar los presbíteros a los sujetos, enfermos graves, cfr. el Decreto de la Sda. Congregación de Sacramentos de 14 de Junio de 1946, en AAS 38 (1946) 349-354.

(115) *De Synodo dioecesana*, 7, 8. 1.

ordinario entre sí y en relación con este sacramento (116). Antes de proceder a unas notas críticas con las cuales queremos exponer nuestra opinión en un tema muy embarullado por teólogos y canonistas, quisiéramos presentar las conclusiones resumidas del notable estudio de Mostaza (117): 1) Por la Sagrada Escritura nada se puede probar. La práctica general de la Iglesia oriental, y una praxis frecuente en la Occidental prueban que los presbíteros “pueden” administrar la confirmación. Hasta el siglo XII, ninguno de los documentos niega a los presbíteros la facultad ésta “*ex iure divino*”; en cambio el privilegio que va siendo exclusivo de los Obispos, se atribuye a disposición eclesiástica. 2) Antes de Trento, la mayor parte de los teólogos reconocen que esa potestad en los presbíteros no les puede venir sino “*ex deman-datione papae*”, y que —a diferencia de los canonistas— la prerrogativa episcopal es de derecho divino. Pero esto crea ya el problema de explicarse la naturaleza de ese poder: Hales lo tiene de institución eclesiástica; aunque no se atreva a decidir si el Papa podría quitar ese poder a los obispos, como lo hace con los presbíteros. Santo Tomás afirma además que la delegación pontificia no puede recaer más que sobre el presbítero, no sobre otros órdenes inferiores (118). En el siglo XIV y XV la cuestión se complica con la otra íntimamente unida sobre la distinción específica entre presbiterado y episcopado, de donde ya cabe la posibilidad de discutir si en las confirmaciones de los presbíteros intervienen dos o una sola de las potestades, o bien cualquier clase de potestad mixta. 3) En Trento se define que sólo el obispo es ministro “ordinario” de la confirmación; pero esa palabra no significa otra cosa, en la intención bien clara del Concilio, que “*ex officio*”; no hace relación por tanto a la validez: “Brevemente dice Mostaza, p. 210 —en la sesión VII de Trento no se abordó el problema del ministro extraordinario de la confirmación. Los Padres del Concilio se limitaron a definir, contra los protestantes, que únicamente a

(116) El P. ALONSO LOBO duda en la solución y en la nomenclatura que habían de recibir las potestades que intervienen en el acto de confirmar por el Presbítero (pp. 573 y 593 y ss. de a. c.). Sin embargo, parece claro aun dentro del plano en que se mueve, demasiado jurídico, que si solamente el presbítero puede confirmar, será porque solamente en él ve la Iglesia un fundamento sacral para ello; y a esto hay que llamarlo —puesto que es el ejercicio de sacramento, potestad de orden; en cambio, a la “facultad” recibida por el Romano Pontífice, no hay duda que habrá que incluirla en la potestad de jurisdicción; y naturalmente que es esto el único modo de entender que, aun teniendo una potestad radical de orden, pueda ser ésta imposibilitada en su ejercicio.

(117) La monografía citada de MOSTAZA ofrece una visión completa e interesante de la historia del problema; y es lástima que la síntesis final (309-314) haya sido demasiado rápida.

(118) *Sent. 4, D. 7, q. 3, a. 1, qc. 3.*

los Obispos compete *ex officio* la administración de ese sacramento, sin fijar el origen —si de derecho divino o eclesiástico— ni la naturaleza de la potestad.” 4) La mayor parte de los teólogos post-tridentinos consideran *de iure divino* la prerrogativa episcopal de confirmar; pero el problema sobre la naturaleza de la potestad con que los presbíteros confirman sigue siendo el mismo que en el período anterior. 5) El problema sigue siendo el mismo hasta nuestros días: aun siendo en los obispos un acto de la potestad de orden, el confirmar, la delegación pontificia a los presbíteros es un acto de jurisdicción; pero siguen las discusiones en torno a la naturaleza de la potestad: si de orden, ampliada intrínseca o extrínsecamente, si de jurisdicción, si de ambas, etc... (119).

Ahora bien; a estas conclusiones, puramente históricas, Mostaza añade otras que él cree deducir de la historia del problema. 1) El privilegio de Confirmar de los obispos es de origen eclesiástico, o lo que es lo mismo, a la prohibición de la Iglesia es debido el que los simples sacerdotes no puedan administrar la confirmación. 2) Parece que la Iglesia ha podido anular a los presbíteros la facultad de confirmar, a la manera que ha establecido impedimentos dirimentes en el matrimonio y ha introducido, según opinión de bastantes teólogos modernos (120), mutaciones en la materia y forma de algunos sacramentos, afectantes a la validez de los mismos. 3) Tratándose de un mismo Sacramento, ¿podría también la Iglesia anular la potestad episcopal de confirmar? Así sería si nos fuese lícito argumentar “ex analogía”. Esta hipótesis quedaría convertida en tesis si llega a demostrarse, contra lo que estima la mayoría de los autores (121), que las reordinaciones de que nos habla la historia, no obedecieron a un oscurecimiento pasajero del dogma, sino que han sido el resultado de decisiones pontificias infalibles, en cuyo caso tendríamos que reconocer forzosamente a la Iglesia la facultad de anular a los obispos el ministerio del orden, y por analogía, el de administrar el Sacramento del Espíritu Santo. A la misma conclusión nos llevaría directamente, en la misma hipótesis, el hecho probable tan discutido entre los autores de haberse reiterado antiguamente la confirmación a los que la habían recibido de manos de los herejes (122).

30. Coincidiendo nosotros plenamente con estas conclusiones “de fondo” del Dr. Mostaza, creemos que es la misma historia del proble-

(119) Cfr. pp. 50 ss., 72 ss., 85 ss., 154 ss., 207 ss., 232 ss., 287 ss., 309 ss. que nosotros hemos sintetizado para nuestro intento.

(120) Cfr. *ibidem* nota bibliográfica en pág. 311.

(121) Cfr. *ibidem* nota 106 de pág. 314.

(122) *Ibid.* p. 314.

ma la que nos lleva a hacer las siguientes observaciones “de forma”, que juzgamos de importancia para encuadrar bien las dos potestades en la economía sacramentaria de la confirmación.

No es necesario, en primer lugar, concluir de la razón “de hecho” de haber prohibido la Iglesia la administración del Sacramento de la confirmación a los presbíteros, al origen eclesiástico del privilegio exclusivo de los obispos; porque este privilegio podría ser muy bien una facultad aneja, de un modo ordinario, a la dignidad episcopal, y esto por institución divina; en cuyo caso la institución divina se produce en la línea de la jurisdicción, pero no por eso es menos real.

Es decir, que nosotros creemos que la institución divina del episcopado puede y debe mantenerse, ya que es un dato difícilmente recusable según los documentos más venerables, pero siempre en el mismo plano en que ha sido determinada por Trento: sin ser llevada a la línea de la potestad de orden en la que ciertamente no cabría una distinción entre ministro “ordinario” y “extraordinario”, sino en la potestad de jurisdicción, la cual adquiere una cierta plenitud en el obispo, pero siempre con dependencia del Papa, que es quien posee realmente la plenitud.

Por lo tanto no nos hallamos aquí con una “anulación” de potestad en los presbíteros; ya que ciertamente la potestad de orden —una vez adquirida— no puede ser anulada por ninguna criatura ni en ésta ni en la otra vida; se trata nada más que de una función de la potestad de jurisdicción que hace imposible el ejercicio —no la potestad—, de la potestad de orden. Y, en este sentido, el ejemplo vale: a la manera que la Iglesia ha establecido impedimentos dirimentes en el matrimonio.

Hay, pues, sin duda, que urgir aquí también el argumento “ex analogía”: si se trata de un mismo Sacramento, lo que la Iglesia hace en los presbíteros, lo puede hacer, y de hecho lo ha realizado —aunque en este punto la praxis sacramentaria no pueda ser tan frecuente como en los presbíteros (123)— también en los Obispos. Es cierto que —como dice Mostaza en su nota (124)— más que argumentos de analogía, la potestad de la Iglesia ha de deducirse, además de las fuentes de la revelación, de sus propios “hechos”; pero es el caso que son los mismos

(123) Cfr. bibliografía en MOSTAZA, nota de pág. 314.

(124) “Más que de argumentos de analogía, la potestad de la Iglesia ha de inferirse, amén de las fuentes de la revelación, de sus propios hechos” (p. 314, nota 107). El criterio es exacto, pero sería mal comprendido y utilizado si con él se intentara cortar el vuelo a una justa elaboración del dogma por la fuerza especulativa dirigida por la fe. Es la misma “Dogmática” quien *muchas veces*, hace posibles los mismos “hechos”.

hechos los que en este punto piden una explicación urgente en una teología sacramentaria que había desvinculado lastimosamente ambas potestades.

¿Cómo, finalmente, hay que concebirlas entre sí en relación con este Sacramento? —Respondemos que exactamente igual que con todos: si el obispo y el presbítero “pueden”, es decir, tienen la potestad de orden específicamente igual para confirmar, lo único que necesitan es tener “sujetos”, en el sentido más formal de que antes hemos hablado. La potestad de orden no puede nunca por sí sola dar esa forma de “sujetos” a quien no la tenga, sino únicamente capacitar desde un punto de vista “sacral” para poderlos tener. Es necesaria, por tanto, también la potestad de jurisdicción que cumpla esa “condición” necesaria; y es necesaria, tanto en el obispo como en el presbítero, con la única diferencia de que, en el obispo, esto está “*ex vi officii*”, mientras que en el presbítero no lo está; y en eso está la distinción entre potestad ordinaria y extraordinaria. Por tanto, aunque sea verdad que este “munus” episcopal tiene su fundamento en el derecho divino, pero es siempre supuesto el “munus” supremo del supremo Jerarca que es el Romano Pontífice: éste puede limitar ese “munus”, y hacer imposible el ejercicio de la facultad de confirmar, o total o parcialmente, de los obispos.

En el presbítero la potestad de confirmar, después de la delegación pontificia, no es ni puede ser una ampliación ni extrínseca, ni intrínseca de la potestad de orden; ya que hemos dicho que es la misma específicamente que la del obispo; es simplemente una nueva potestad, la de jurisdicción que le hace “superior” formalmente, al darle sujetos, los cuales también de un modo formal vienen a ser “súbditos”.

Sabemos que es difícil dar una razón teológica convincente de conveniencia teológica, que nos explique el por qué la facultad de confirmar, que da la potestad de jurisdicción, tiene que estar fundamentada en la potestad de orden “sacerdotal”, ya que solamente los que poseen esta potestad pueden hacerlo. Sin embargo, nosotros damos una verdadera fuerza teológica a la razón de conveniencia que aduce Santo Tomás, no tanto por su propio valor intrínseco e independiente, sino porque está conectada con el famoso principio de la “principalidad de la Eucaristía”, en un todo orgánico que hace iluminar toda la economía sacramentaria. Es esta integral economía tomista la que en realidad menosprecian los autores que dan tan poca importancia al modo de proceder de Santo Tomás (125).

(125) Cfr. apud FERNÁNDEZ, a. c. p. 176 y nota 192.

El Santo doctor procede gradualmente así: 1) Toda la economía cultural sacramentaria tiene su culminación y su fin en la Eucaristía: la razón es porque en ella se encuentra, no ya la gracia, sino el Autor de ella. 2) La potestad que se ordena directamente a la consagración del Cuerpo del Señor —“*in Corpus Domini verum*”— tiene que ser la plenitud del sacerdocio. 3) La potestad episcopal no es específicamente nada distinto de su plenitud sacerdotal. 4) Toda potestad que suponga una colación de gracia “*in Corpus Domini mysticum*”, debe suponer la potestad “*in Corpus Domini verum*”; la razón es porque la gracia descendiende de Cristo-Cabeza a los miembros; por lo tanto solamente quien tiene potestad sobre la Cabeza, puede tenerla sobre los miembros en ese plano de hacer descender la gracia; ahora bien, éste es el “sacerdote”; luego solamente él puede “absolver” y “confirmar”, con esa potestad radical de orden, a la que naturalmente hay que añadir la otra de jurisdicción por la cual el “sacerdote” viene a ser formalmente “superior y jerarca (126).

LA EXTREMAUNCIÓN

31. En este Sacramento no existe distinción, en cuanto al ministerio, entre el episcopado y el presbiterado. El ministro —ni ordinario ni extraordinario— de este sacramento es el “sacerdote —“*primi vel secundi ordinis*”—. Ahora bien, esto supone la potestad de orden, específicamente sacerdotal; y para este sacramento valen las mismas conveniencias teológicas que para la confirmación y la penitencia, respecto del ministro “válido” de su administración. Aquí, además de las razones generales dadas en nuestro párrafo anterior, vale la especial semejanza que este Sacramento tiene con la penitencia. Así dice Diekamp:

Ratio theologica: Sacra unctio, sec. Conc. Tridentinum (S. 14, D. 907) est “poenitentiae consummativum”. Quod etiam patet ex illis quae de huius sacramenti effectibus diximus. Ergo soli Episcopi et sacerdotes huius sacramenti ministri esse possunt, sicut et sacramenti poenitentiae” (127). Sto. Tomás ha insinuado esta misma razón cuando ha dicho: “... in hoc sacramento fit remissio peccatorum; sed laici non habent potestatem dimittendi peccata” (128).

(126) Véase todo este desarrollo en Sent. 4, D. 7, q. 3, a. 1, sol. 3.

(127) *Dogmatik*, edic. cit. pp. 314-315.

(128) Sent. 4, D. 23, q. 2, a. 1, *Sed contra*.

En cuanto a la potestad de jurisdicción, nos parece cierto que podría condicionar la validez de la potestad de orden, también respecto del sujeto y del ministro; y esto por las mismas razones que lo hace, o lo puede hacer en los demás sacramentos; de hecho no lo ha realizado porque, en realidad no había necesidad: se trataba de un sujeto —el enfermo grave— muy necesitado.

En cambio ha intervenido en las condiciones de valor de la materia; la cual pide para la validez una consagración especial realizada por el obispo o por un sacerdote delegado. Una vez más es la potestad de jurisdicción la que interviene, no sobre los sujetos, sino sobre la materia; por eso, con la facultad ordinaria que se da a los obispos, o con la delegada que reciben los presbíteros para bendecir los óleos, no reciben propiamente una “potestad”, pero sí es una potestad de jurisdicción en el Romano Pontífice aquella por la cual condiciona la materia de este Sacramento.

Esa Consagración de los óleos, es un “sacramental”, y por lo tanto no es un acto de la potestad de orden, aunque sí lo sea el mismo acto de conferir la extrema unción; sino de la potestad de jurisdicción, según probamos más arriba respecto de los sacramentales en general (129).

EL MATRIMONIO

32. La doctrina teológica sobre el matrimonio cristiano presenta una estructura bien compacta: si el matrimonio, como contrato mismo natural, ha sido intrínsecamente elevado a Sacramento por Cristo, la Iglesia tiene sobre él una autoridad única y absoluta, como sobre los demás Sacramentos. Y esto, claro está, por derecho divino inmediato. No se trata, pues, de una potestad que la Iglesia, con propia autoridad, “*iure ecclesiastico*”, se hubiere reservado (130), sino que le

(129) El P. ALONSO LOBO en pág. 572-573 admite que se puede llamar “jurisdiccional” a la disposición pontificia por la que se faculta al presbítero para bendecir los óleos, y que entonces existe interferencia entre las dos potestades de jurisdicción y de orden. Sin embargo, en pág. 590, nos dice —después de haber determinado esa bendición como un sacramental— que: “por la semejanza que los sacramentales tienen con los Sacramentos (C. 1144), y porque aquellos están reservados, en cuanto a su ejercicio, sólo a los clérigos (C. 1146), debemos también concluir que dependen de la potestad de orden y no de la potestad de jurisdicción”. Remitimos al lector a nuestra explicación anterior, correspondiente a la nota 31. Nuestro punto de vista jurídico-teológico creemos que resuelve mejor el sentido potestativo de la Iglesia sobre los sacramentales. Nosotros no podemos admitir esas “potestades de orden introducidas por la Iglesia” (*ibidem*, p. 590).

(130) Cfr. WERNZ-VÍDAL, t. V. *Jus Matrim.* (Romae, 1928) pág. 56, nota 2.

nace de su misma intrínseca constitución por la que es custodia y administradora de los Sacramentos instituidos por Cristo.

Ahora bien; esta potestad de la Iglesia no afecta a la misma esencia del contrato, ni tampoco puede afectar a ciertas condiciones de los sujetos impuestas por la misma naturaleza de los sujetos. En este sentido, tampoco aquí la Iglesia puede cambiar la "sustancia" del Sacramento.

Por otra parte, la potestad de orden —supuesta la radicalidad sacramental que confiere, *de un modo pasivo y no activo*, el bautismo (131) —no tiene aquí que intervenir en cuanto tal potestad; son los mismos contrayentes quienes hacen de ministros y de sujetos. De aquí una conclusión importante: que toda la intervención de la Iglesia, en este Sacramento, se dirige de una manera bien directa en la línea de la jurisdicción.

Sin embargo, generalmente los autores (132) afirman que la razón por la que la Iglesia tiene ese poder sobre el matrimonio, radica en su carácter peculiar de contrato elevado a sacramento. Y así como la autoridad civil en los no-cristianos, tiene potestad para determinar las condiciones del contrato natural (133); del mismo modo la Iglesia lo tiene para determinar las condiciones del "contrato sacramental" que es el matrimonio de los cristianos.

Nosotros pensamos que, argumentando de ese modo, se invalida —sin querer— mucho la fuerza con que se ha intentado antes establecer —muy justamente— la indivisibilidad entre "contrato" y "Sacramento". Sin embargo, como se trata de dos razones formalmente distintas, pensamos que la verdadera razón formal de intervenir la Iglesia está verdaderamente en la razón de Sacramento. Es esta la razón por la que la Iglesia puede ejercer una potestad, que es sobrenatural, sobre una materia-sujeto natural. El concepto o razón formal de contrato determinará luego, no el mismo hecho y la posibilidad de esa intervención, sino su modalidad.

(131) Creemos que, también aquí se comete una falacia de argumentación, cuando se quiere probar la funcionalidad activa del bautismo por lo menos en relación con el matrimonio. — Respondemos que no hay dificultad en que la potencia que da el bautismo sea activa en relación con el matrimonio; pero que esa potencia activa de que habla Sto. Tomás, es siempre aquella que da preeminencia de autoridad en la Comunidad cristiana; ahora bien; el matrimonio no da ninguna clase de preeminencia; no afecta al orden público, es decir, jerárquico. En este sentido mantenemos la afirmación del texto de que es pasivo.

(132) Cfr. WERNZ-VIDAL, o. c. pág. 60.

(133) Así también lo creemos nosotros. Cfr. sin embargo la discusión en torno al problema en WERNZ-VIDAL, o. c. pág. 80 ss.

Y esto es lo singular en este sacramento: que la potestad de jurisdicción se halla aquí en su pleno ejercicio de encauzamiento de las condiciones por las cuales la gracia sacramental va a dirigirse. No se nos oculta, sin embargo, que existen problemas concretos en torno a la potestad de la Iglesia sobre el matrimonio, cuya solución teológica encuentra serias dificultades (134); hay en ellos toda una grave advertencia para no considerar los Sacramentos, y menos éste, desde el punto de vista “estático” hilemórfico, sino más bien dinámicamente, como una acción sagrada.

EL ORDEN

33. Respecto del Sacramento del orden, vamos a prescindir del ministro extraordinario de las órdenes dichas “menores”, y del subdiaconado, por simples razones de brevedad; aunque nosotros sigamos creyendo con Santo Tomás (135) en su sacramentalidad.

Podemos, igualmente, prescindir de una demostración crítica de los hechos que, en este punto, han obligado a una revisión de conceptos. Esa demostración está realizada; y nosotros la damos por supuesta (136).

En la posición que venimos adoptando desde el principio de nuestro trabajo, un presbítero con delegación apostólica podría ordenar válidamente diáconos y presbíteros; y esto porque, en la línea de la potestad de orden tiene la “*potestas radicalis*” para ello; y en la línea de la potestad de jurisdicción, puede obtener la delegación pontificia. Esta delegación le concede no cualquier clase de potestad de orden —ya que esto es imposible—, sino una potestad por la cual, al ser convertido en “superior” recibe consecuentemente también —ya que son correlativos— “súbditos”; es decir “*materia-subjectum*”, para los que su simple potestad sacerdotal está ligada.

Se nos dirá —como una vieja objeción— que conceder esa delegación pontificia a un simple sacerdote, sería lo mismo que hacerle obispo. Pero adviértase en primer lugar que la objeción vale en tanto en cuanto se tenga del episcopado el concepto de ser específicamente distinto en la línea del orden del presbiterado; lo que ya hemos rechazado. Nosotros, además, concediendo toda la instancia, la explicamos dentro de nuestros supuestos. Del mismo modo, decimos, que cuando se da la delegación pontificia a un sacerdote para la confirmación, no

(134) Cfr. JOURNET, o. c. p. 218.

(135) Cfr. Sent. 4, D. 24, q. 1, a. 2, sol. 2; q. 2, a. 1, sol. 2.

(136) Cfr. Bibliografía, estudio y Documentos en a. c. de FERNÁNDEZ.

decimos que se le hace "obispo" (línea del orden) sino que se le delega para esa función ordinaria episcopal (línea de la jurisdicción); lo mismo habría que decir respecto de la delegación para la ordenación. Y ya son suficientemente probados y conocidos los hechos en este punto (137).

Decir, como el P. Congar (138) que, "no se ve cómo una autorización papal cambiaría su cualidad de simple sacerdote", es desconocer nuestra posición sobre el concepto y la amplitud de la potestad de jurisdicción por una parte; y por otra admitir una distinción específicamente sacramental entre Obispos y presbíteros, que origina unos embrollos enormes en torno al ministro extraordinario del orden, de la confirmación y de la bendición del óleo de la extremaunción.

Journet (139), con mucho ingenio, intenta encontrar una solución media, en la que puedan juntarse los dos extremos: la posibilidad de que un presbítero ordene a otro, y sin embargo la distinción específica entre el Episcopado y el presbiterado. A un mismo tiempo admitimos, dice, 1.º que un sacerdote delegado por el soberano Pontífice puede conferir el sacerdocio; 2.º que, sin embargo, la diferencia entre obispos y sacerdotes es de derecho divino (140). Los sacerdotes tienen el poder físico de confirmar y de ordenar. El ejercicio válido de este poder depende, en ellos, de una condición moral, a saber, de una concesión del soberano Pontífice. Y es ciertamente en la línea del orden, es decir en aquello que concierne al ejercicio válido de su poder de confirmar y de ordenar, en lo que los sacerdotes son inferiores a los obispos. Pero, al contrario, es por un puro acto de jurisdicción por el que el soberano Pontífice desliga su poder de confirmar y de ordenar. El sacerdote, desligado por el Papa, obra en la línea del orden; el Papa, desligando al Sacerdote, obra en la línea de la jurisdicción.

(137) Cfr. JOURNET, o. c. p. 146, citando a BAISI, LENNERZ.

(138) *En Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir et de rapports entre le presbyterat et l'episcopat*. "La Maison Dieu", 14 (1948) p. 125.

(139) En o. c. pp. 146-147.

(140) En nota contra Congar, dice: "Diferenciándonos de Ives Congar, que escribe en la "Maison Dieu" —art. cit. en nuestra nota anterior— ... nosotros respondemos: el poder de confirmar y de ordenar de los simples sacerdotes es de suyo extraordinario y ligable en cuanto a la validez; al desligarle el Papa no cambia su naturaleza. El poder de confirmar y de ordenar de los obispos es de suyo ordinario y no ligable; esto basta para declarar con el Concilio de Trento, que los obispos tienen un poder que no les es común con los sacerdotes. Y esta diferencia puede ser, como lo piensa el Código Canónico, de institución divina." *Ibid.*, pp. 146-147, nota 4.

En el texto criticamos esta posición "media" adoptada por Journet en esta cuestión como insuficiente e ilógica con los mismos principios propuestos por Journet.

Esta explicación de Journet —que solamente al parecer coincide con la nuestra— tiene la seria dificultad de siempre: supuesta la distinción específica entre Episcopado y presbiterado, ésta no puede consistir más que en la potestad de ordenar y de no-ordenar; la posición de Journet sería colocar esa distinción simplemente en la potestad ordinaria o extraordinaria de ordenar, lo que ciertamente no puede ser una distinción “específica”. Si, además, aquello que verdaderamente distingue lo ordinario de lo extraordinario consiste en una delegación pontificia, parece que —si no se quiere jugar con las palabras—, a eso habrá que colocarlo con la línea de la jurisdicción; por lo tanto la solución obvia está en decir que obispos y sacerdotes no se distinguen en la línea del orden, sino en la línea de la jurisdicción, y esto por derecho divino.

Decimos expresamente “y esto por derecho divino”, porque parece que Journet —que tan magníficamente ha sabido encajar la potestad de jurisdicción en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramentaria—, ahora nos parece desviarse de su propia línea de pensamiento, para no advertir que la distinción entre episcopado y presbiterado puede muy bien colocarse en la línea de la jurisdicción; y sin embargo, ser de derecho divino.

¿Cómo podría el Papa actuar, en el simple presbítero —cuya potestad de orden se está suponiendo específicamente distinta de la del obispo—, una potestad de orden que no tuviera? Ahora bien; una de dos: si es en la línea de orden —entendiendo esta potestad de un modo estricto y formal—, no cabe limitación de ministro ordinario y extraordinario; y si esta limitación existe, entonces no hay más que acudir a la potestad de jurisdicción para una explicación adecuada de los hechos; estos no se comportan “como si” la distinción entre presbíteros y obispos fuera específica y en la misma línea de orden.

Concedemos que sea perfectamente razonable querer mantener los “hechos” ante todo (141); pero, como hemos dicho al principio, no se puede olvidar que se trata de unos hechos de carácter teológico; y por lo tanto “vitales” y orgánicos, no brutos, puesto que están injertados en un organismo vital-sobrenatural como es la Iglesia. Renunciar a una explicación teológica, como lo hacen algunos, es dejar a esos hechos en su bruta facticidad histórica (142).

Urgir todavía diciendo que, en tal caso, también un sacerdote podría recibir delegación pontificia para ordenar a un obispo, eremos

(141) Así FERNÁNDEZ, a. c. pág. 228.

(142) El P. ALONSO LOBO, en a. c. pp. 003-004 llega a estas mismas conclusiones.

que no tiene fundamento; porque nos obligaría a repetir lo mismo: que no habiendo distinción específica en la línea del orden, esa delegación no vendría más que a actuar una "potestas", ya radicalmente existente.

Lécuyer (143) dice: debe haber, al menos, un Sacramento (!!) —¡si lo que negamos es que lo sea específicamente distinto!— que no pueda ser delegado al simple sacerdote; tal es el episcopado. La gracia del apostolado recibida el día de Pentecostés no se transmite sino por los Apóstoles y sus sucesores. La Iglesia de Cristo no es presbiteriana; es apostólica, es decir, episcopal y romana.

Pero —repetimos— en esta argumentación falla, en primer lugar el fundamento: la distinción específica. Pero además, claro está que la Iglesia es Episcopal; pero es el sentido mismo de esta "episcopalidad" lo que se discute: cuando se arguye en los Manuales —y así lo está haciendo en su artículo continuamente Lécuyer— de la apostolicidad a la episcopalidad, hay que poner mucha atención en las dos líneas de orden y de jurisdicción: porque en la primera la sucesión apostólica viene impuesta por un Sacramento, el cual en nuestra opinión encuentra su fin y su perfección en el Sacerdocio: en cambio en la segunda, hay siempre que distinguir lo extraordinario del "*munus apostolicum*", del ordinario; es en esto en lo que los Obispos suceden a los Apóstoles y aquello por lo que se pueden decir sucesores suyos; y aquello también finalmente por lo que la Iglesia puede decirse "episcopal": ahora bien, esta "episcopalidad" que defiende Lecuyer debe ser bien entendida dentro de la línea de la jurisdicción; y en ella hay siempre que salvar otro carácter que le es igualmente esencial: su romanidad, es decir, su dependencia por derecho divino del Romano Pontífice.

LAS "RE-ORDENACIONES"

34. Las así dichas "reordenaciones" plantean el mismo problema desde una vertiente nueva; pero que nos hace ver, una vez más, la máxima convergencia teológica de nuestra posición (144).

Esta no llega —no puede llegar— a la posibilidad de la invalidación de actos de la potestad de orden por la potestad de jurisdicción, aun la Suprema; la razón es obvia dentro de nuestros supuestos: hemos dicho que ésta potestad nunca es causa de aquella, sino simple po-

(143) En *La grâce de la consécration épiscopale*. "RevScPhTh" 36 (1952) 389-417, pág. 417.

(144) Bibliografía sobre el tema cfr. en oo. cc. de MOSTAZA y BAISI. En particular sobre "re-confirmaciones", cfr., o. c. de MOSTAZA, p. 314 en nota.

sibilidad de su realización; luego una vez puesto el acto y creada la realidad sacramental, ya no hay poder sobre la tierra que pueda destruir una “*res*”, que es estrictamente sobrenatural.

Porque dice el P. Solá: en conclusión: de las ordenaciones declaradas inválidas y de las reordinaciones no sacamos más que confusión y muy poca luz. Los teólogos han considerado siempre éste como uno de los episodios más oscuros y difíciles, precisamente porque no se les ocurría que el Papa tuviera poder para atar la potestad de orden de los obispos (145).

Pero advertimos que la cuestión no está presentada por nosotros en torno a lo que afecta a la potestad de orden (materia, forma, intención del ministro), sino a lo que se refiere a la potestad de jurisdicción (ministro y sujeto). Porque la célebre disputa en torno a las reordinaciones bien pudiera descubrir un problema doctrinal más grave; y es a éste al que nosotros quisiéramos referirnos desde nuestra posición especulativa adoptada.

¿Puede el Romano Pontífice invalidar —si no en la línea de orden— sí en la de jurisdicción, los actos de la supuesta potestad de orden? Así formulada la pregunta, en toda su precisión, nosotros no tememos optar resueltamente por la afirmativa. Hemos dicho que la potestad de jurisdicción condiciona de tal modo la potestad de orden en su ejercicio, que lo puede, no propiamente hacer “inválido”, sino simplemente “hacer imposible”, inexistente. Si la potestad de orden no fuera también una potestad “sacramental”, de carácter público y eclesiástico-social, hubiera podido ponerse en ejercicio de un modo absolutamente independiente de una ordenación jurídica; pero es el caso que Cristo encerró la esencia del orden de tal modo dentro de la potestad de jurisdicción, que es, si no su causa de existir, sí al menos su condición de existencia. De ahí la trágica situación de las Sectas separadas, en su empeño inútil de mantener una “*potestas ordinis*” sin el muro y contramuro de la potestad de jurisdicción.

Pues bien; esa imposibilidad de existir puede realizarse siempre que el Papa limite la potestad episcopal en la línea en que formalmente esta potestad hemos dicho que se constituye. Así en concreto puede el Papa limitar en un obispo, la potestad de confirmar y de bendecir la extremaunción; no, claro está, declarando nulas las bendiciones de los óleos, sino limitando su uso respecto del “sujeto”. Puede —como lo hace— limitar el uso de la radical potestad de las llaves; puede condicionar el matrimonio como Sacramento a ciertos requisitos; no, claro está, limitando en este caso los “sujetos” que pueden recibirlo —ya que

(145) En a. c. p. 19.

eso se funda en una ley natural superior— sino obligando a no reconocer como “sujetos” sino a quienes observen tales requisitos. Y finalmente —y según la misma analogía teológica— puede declarar que las ordenaciones *futuras* de los obispos herejes o cismáticos son nulas.

Ordinariamente se afirma que esta incursión de la potestad de jurisdicción en la potestad de orden solamente tiene lugar en los Sacramentos de la penitencia y del Matrimonio, en relación con el “sujeto”. Nosotros creemos que un concepto exacto y bien cuidado de jurisdicción eclesiástica como el que estamos proponiendo, obliga a ampliar esa incursión a todos los Sacramentos en los que entre la posibilidad de un sujeto-materia, capaz desde un punto de vista jurídico-moral, de ser limitado-avocado a la potestad de jurisdicción. Ahora bien, esa posibilidad es una y la misma para todos los Sacramentos, exceptuado el Bautismo según hemos dicho y la Eucaristía por sus caracteres peculiares.

Baisi (146), Lennerz (147) lo admiten así. Journet, que ha llegado a admitir en el Presbítero la facultad, supuesta la delegación pontificia, de administrar el presbiterado (148), niega —creemos que ilógicamente— la potestad al Romano Pontífice de invalidar los actos futuros de la potestad de orden del obispo (149). Creemos, sin embargo, que

(146) Creo conveniente resumir las conclusiones de Baisi: 1) El papa puede delegar también a un simple presbítero el conferir el diaconado y el presbiterado. 2) Varios papas, y durante una época bastante larga, han tenido como inválidas, en ciertos casos las ordenaciones realizadas por herejes o simoniacos. 3) “Para cada uno de estos Sacramentos (Matrimonio, penitencia, extremaunción, confirmación) se recurre a una solución particular. Por el contrario me parece más simple, y por tanto acaso más cercano a la realidad, buscar la solución en el hecho único del poder supremo que Cristo concedió a su Vicario en la tierra sobre todo aquello que en la Iglesia es de algún modo jurisdiccional” (página 156). 4) En esta misma línea de explicación debe entrar el orden: “... los autores comúnmente admiten que también en el orden, además del poder de orden se requiere un poder de jurisdicción: el poder de orden queda absolutamente intacto; es precisamente sobre el segundo sobre el que se ejercita el poder de la Iglesia” (pág. 158).

(147) Cfr. *De sacramento ordinis*. (Edit. 2.^a Ad usum auditorum. Romae, 1953) páginas 143-44.

(148) Cfr. *supra* nota 140.

(149) En o. c. pp. 141-144. Después de proponer la opinión de Baisi, dice: Al principio parece aclararlo todo, pero después aparece como un socorro débil y levanta nuevos problemas. No explica que JUAN VIII haya podido reconocer la validez de las ordenaciones conferidas por un excomulgado (FOCIO) y rehusar la validez de las ordenaciones conferidas por otro excomulgado (AUSBERTO). No justifica al Papa SÉRGIO III, cuando niega la validez de las ordenaciones conferidas por otro Papa, FORMOSO. Cuando los Papas han tenido que pronunciarse sobre la cuestión de la validez de las ordenaciones anglicanas, todos, desde JULIO III hasta LEÓN XIII no se cuidan más que de una cosa: si han sido llevadas a cabo según el rito católico. La cuestión de la posible invalidez de una ordenación llevada a cabo según el rito católico por un obispo cismático o hereje.

Journet olvida, en este punto concreto, lo que en otros ha supuesto tan clarivamente: que no se trata de invalidar ni una potestad que una vez recibida tiene caracteres físicos indelebles, ni tampoco unos actos de esa misma potestad, los cuales una vez puestos, tienen igualmente ese mismo carácter. Se trata simplemente de condicionar esa potestad de orden, a través de la potestad de jurisdicción, en tales condiciones, que si éstas no se cumplen, la potestad no puede ponerse en ejercicio.

No hay, por lo tanto, que asustarse como si nuestra posición viniera a destruir un principio sacramentario bien establecido por una tradición continuada después de San Agustín: que la administración de los Sacramentos no depende más que del ministro, una vez supuesta la debida materia y la intención debida: "*Christus est qui baptizat*". Repetimos que no: ese principio queda intacto en nuestra teoría: ésta afirma únicamente que la potestad de orden no puede entrar en ejercicio sin las condiciones de existencia que le crea la potestad de jurisdicción.

Y creemos que este es el caso, primeramente de las supuestas invalidaciones de ordenaciones ya hechas: en este caso el Papa no hace más que declarar haberse realizado sin tales condiciones de valor y proceder, no a la "re-ordinación", sino a la primera y verdadera ordenación. Esto

ni siquiera aflora a su espíritu. Finalmente, si los Papas al tiempo del Cisma de MIGUEL CERULARIO, han podido sigulera tácitamente, según el modo de pensar que se nos dice ser "de la gran mayoría de los obispos y del magisterio ordinario", ligar, aunque no fuera más que por poco tiempo, el poder de ordenar de los obispos ortodoxos, ¿qué garantía queda sobre el valor de las ordenaciones en la Iglesia Ortodoxa, sobre el cual hoy nadie discute? (Ibid. p. 144).

Este párrafo de JOURNET contiene varias falsas inteligencias, que además de lo que decimos en el texto —es necesario poner en claro. 1) Que JUAN VIII haya podido reconocer en un caso, y en otro, rechazar las ordenaciones de uno u otro excomulgado, nos parece claro que se explica por el mismo principio potestativo, el cual se halla, no en los mismos ministros, sino en el Papa. 2) Cuando el Papa SERGIO declara inválidas las ordenaciones del Papa FORMOSO, —ya hemos dicho nosotros— y este es también el pensamiento de BAISI (cfr. o. c., p. 158) no puede hacer más que "declarar" que no han sido realizadas según las condiciones de valor necesarias para que hubieran existido; no se trata de una "irritación" que todos admitimos como imposible. 3) Sobre el argumento del silencio de esta prueba que se toma del poder de jurisdicción, cuando los Papas han declarado nulas las ordenaciones anglicanas, nada se sigue: así dice muy bien LENNERZ: "... si iam de tribus Summis Pontificibus usus huius potestatis constat, signum est eos revera habere hanc potestatem. Ex eo autem quod non frequentius usi sint hac potestate, sicuti in concedenda facultate confirmandi, nihil sequitur. Non usus potestatis nondum dicit carentiam potestatis..." (o. c. p. 144). 4) Finalmente, tampoco parece que se siga ninguna dificultad especial de que el Papa tenga ese poder, respecto de la Iglesia ortodoxa: todos admiten —y el mismo JOURNET lo hace, cfr. páginas 654-655— que, respecto del poder de los presbíteros orientales de confirmar, hay que suponer un permiso tácito de Roma, ¿por qué no va a ocurrir lo mismo respecto del sacramento del orden, en los obispos ortodoxos...?

se aplica más propiamente a las ordenaciones "futuras": el Papa puede declarar en qué condiciones "sujetivas" deben ser realizadas para ser válidas.

Pensamos que la "lógica teológica" es aquí no solamente obvia y natural, sino de todo punto necesaria, cuando se piense dentro de la analogía teológica: lo que se realiza en los Sacramentos de la Confirmación, Extremaunción, Matrimonio y Penitencia, ¿por qué no se va a suponer posible igualmente, y en las mismas condiciones, en el Sacramento del Orden...?

Nos parece que, en este Sacramento del orden ha ejercido una influencia perturbadora la "falsa" analogía con la consagración del Pan y del Vino eucarísticos: lo que no era posible con el Pan y el Vino, como "sujetos" de la forma sacramental, tampoco lo sería con los "sujetos" que ordenar. Pero ya hemos advertido, con Santo Tomás (150), el carácter radicalmente distinto de un "sujeto" físico-material a un sujeto jurídico-moral.

Finalmente, nos parece que también aquí debe valorarse bien el sentido de la "*praxis Ecclesiae*". Porque, en cuanto *praxis negativa*, nada prueba, si no es la máxima prudencia con que en este asunto delicado se ha procedido, admitiendo, de una manera implícita, como válidos los actos de quienes se habían declarado rebeldes a la potestad de jurisdicción. Y, en cuanto *praxis positiva*, bastan algunos casos bien explícitos para probar de un modo satisfactorio, que lo puede hacer siempre. Ahora bien estos casos han existido; sin posibilidad de ser rehuídos por explicaciones insuficientes (151).

(150) Cfr. supra notas 110 y 111.

(151) Cfr. BAISI, o. c. pp. 154 ss. JOURNET, o. c. pp. 144 ss. El P. A. LOBO, desde un punto de vista canónico, dice: "... Todos... reconocen el silencio del Código en esta materia; pero sería demasiado sacar la consecuencia de que niegue la posibilidad. El texto conocido no restringe la potestad del Papa a conceder licencia para conferir esta o aquella orden determinada, sino que le reconoce, en forma general, el derecho de autorizar al presbítero "para conferir algunas órdenes" (can. 951); y estas palabras admiten una interpretación verbal amplísima, en la que caben tanto las cuatro órdenes menores, como las tres mayores (entre las cuales se halla el presbiterado) —y el episcopado, *decimos nosotros*— (a. c. página 603). Luego ya, teológicamente sigue una argumentación perfecta: los hechos irrecusables piden una explicación; esta no puede hallarse en la línea del orden, que no admite "delegación"; luego hay que recurrir: "... a la consabida teoría de la facultad o licencia que se requiere para que el presbítero pueda llevar al acto segundo la potestad que ya tiene, in actu primo, por la ordenación sacerdotal" (ibid. p. 604).

LA POTESTAD DE ORDEN EN LAS SECTAS

35. Una breve, pero importante aplicación de esta última conclusión consiste en que, por este camino, se puede resolver, también con una máxima concordancia de la fe, la cuestión —en parte ya resuelta por León XIII— de la validez de las ordenaciones anglicanas, a las que taxativamente se refería la Epístola "Apostolicae Curae" del 13 de Sept. de 1896 (152).

Nosotros pensamos que, además de las razones aducidas en el célebre documento papal (153), puede existir esta otra importante y de un tipo más general y peremptorio. Por ella la cuestión queda resuelta no solamente en el Anglicanismo, sino también en otras Iglesias, como la de Suecia (154); y desde luego, en la Iglesia Oriental (155).

Porque, aparte de la invalidez que pueda resultar, *en la línea del orden* a la que taxativamente hace referencia la Epístola Papal, y esto por la falta de verdadera intención o de verdadera forma (156), existe, *en la línea de la jurisdicción*, la potestad en el Romano Pontífice de "avocar" a sí todos los bautizados, limitando los "sujetos" a los ministros, aun supuestos válidos todos los demás requisitos por parte de la materia, forma e intención del ministro; con ello se hace imposible el ejercicio de la potestad de orden, aun supuesto válido en sí mismo. De hecho el Papa lo ha realizado con el Anglicanismo; lo podría igualmente realizar con otras Sectas; y en particular, con la Iglesia Oriental separada, todos los teólogos están concordes en que ciertas potestades extraordinarias de los presbíteros orientales no se podrían explicar sin un consentimiento tácito de Roma (157).

En esta cuestión, pues, pensamos que una más adecuada inteligencia de la indivisibilidad y unión de las dos Potestades obliga a repensar mejor su mutua relación cuando se consideran como existentes en las Sectas separadas de la verdadera Iglesia. Porque es algo anormal

(152) ASS 29 (1896-97) 198 ss. Denz. 1963.

(153) Dice Solá: "En el caso de las ordenaciones anglicanas nadie pensó en una nulidad por causa del cisma o de la herejía, ni a Papa alguno se le ocurrió ligar la potestad de orden de los Obispos herejes; y León XIII no adujo más razón que la falta de intención y forma." En a. c. p. 19.

Advertimos, en este párrafo, casi las mismas falsas inteligencias que en el arriba citado (cfr. nota 149) de Journet. Remitimos también a lo que allí decimos.

(154) Cfr. "Ami du clergé", t. 36 (1914-1919) p. 318. MERTZ T. H., *Le clergé orthodoxe a-t-il la jurisdiction*. "Irenikon" (Marzo-abril, 1928) p. 145.

(155) Cfr. JOURNET, o. c., p. 655, nota 1, citando a JUGIE.

(156) Las dificultades que encontró el documento papal y las disputas que levantó las expone, con una solución un poco tímida, CLARK FR., *Anglican Orders and Defect of Intention*. (Longmans, Green and Co. London-New York-Toronto, 1956).

(157) Cfr. páginas características y excelentes en o. c. de JOURNET, p. 653 ss.

que, lo que en la intención de Cristo, estaba destinado a formar la verdadera Jerarquía única e indivisible, pueda estar separado aunque no en dos jerarquías, ni siquiera propiamente en dos potestades. La potestad de orden —dice Billot (158)— no pertenece a la jerarquía sino en unión con la potestad de jurisdicción. Pues si se la toma en cuanto precisa y separada de la potestad de jurisdicción, ya no tiene la razón de potestad jerárquica, es decir de potestad pastoral. No puede, por lo tanto, reducirse la cuestión de la sucesión apostólica a sola la cuestión de la validez de las ordenaciones (159).

Ahora bien, ¿vale el principio propuesto por Journet (160), de distinguir los tres Sacramentos; Bautismo, Eucaristía, Orden (161), los cuales pueden continuar siendo válidos; de los demás que exigen, para ser conferidos válidamente un ministro habilitado por el poder jurisdiccional, como en la confirmación y en el orden dado por un simple presbítero y extremaunción administrada con óleo bendecido por un presbítero, y la penitencia...?

Creemos que el principio debe ser mejor propuesto y matizado para que pueda abarcar adecuadamente esta grave cuestión de teología ecuménica. Porque, si excluimos el Bautismo y la Eucaristía por las razones ya dichas por nosotros y no por las que supone Journet, tenemos que el orden e igualmente el matrimonio también son Sacramentos que exigen ministros y sujetos (¡no solamente ministros!) habilitados por el poder de jurisdicción.

En primer lugar el orden. Porque, en este Sacramento, tanto el ministro (ordinario u extraordinario) como el sujeto, necesitan "pertenece a la Iglesia" por la agregación que les concede el bautismo de un modo pasivo y por la habilitación que les causa la suprema delegación apostólica. Cuando un ministro del orden pierde la unión con la Jerarquía según la línea de la jurisdicción, "de suyo" debería perder la misma posibilidad de su ejercicio sino la potestad radical, de la misma potestad de orden. Si así no sucede, la razón no debería irse a buscar

(158) En o. c. p. 343.

(159) Ibid. p. 345. Cfr. reflexiones muy pertinentes en JOURNET, o. c. p. 698-99.

(160) Es decir: se hace distinción entre Eucaristía, bautismo, orden y matrimonio y otro grupo de penitencia, confirmación y extremaunción. Para los cuatro primeros las Sectas separadas tendrían un poder "ilimitable" en la línea del orden y sacramental; por más que no lo tengan en la línea de la jurisdicción. Para el grupo de los otros tres se afirma la validez en la línea de la jurisdicción también, aunque sea una jurisdicción "permitida".

(161) En nota dice: El matrimonio de dos bautizados no católicos es también válido y aun sacramental (p. 654, nota 1). Esto naturalmente debe entenderse también, supuesta esa jurisdicción "permitida", sin el cual no se podría explicar su validez.

en una sistematización eclesiológico-sacramentaria —que juzgamos falsa— en la que se separan “*ex iure*” las dos potestades; sino en una situación “anormal” *de facto* en la que es la misma potestad de jurisdicción la que está obrando al interior de esa misma situación anormal, por medio de lo que Journet llama muy expresivamente “*Les survivantes du pouvoir de juridiction*” (162).

Respecto del Sacramento del Matrimonio hay que afirmar lo mismo. Las Sectas separadas han perdido “*de iure*” la potestad de determinar las condiciones de validez del matrimonio. Si, en realidad, las determinan “*de facto*”, esto es, por una concesión implícita —y dada ya la situación anormal— de aquella única autoridad que puede hacerlo: el Romano Pontífice.

Si la Iglesia verdadera no tiene una auténtica potestad de determinar siempre y en todo caso las condiciones de validez de la potestad de orden, se podría afirmar que no poseía un absoluto poder de jurisdicción, capaz de regir y dirigir todo el poder pastoral recibido de Cristo. Sería no ya solamente la unidad de la Iglesia la que sufriría quebranto, en cuanto a su potestad de jurisdicción, sino que también la misma potestad de orden estaría a merced de las fluctuantes contingencias de la historia.

He ahí, tal vez, la razón más grave de porqué la sucesión en la potestad de orden, debe estar condicionada —y esto por el mismo Cristo— a la sucesión en la potestad de jurisdicción.

Schillebeeckx ha dicho con mucha precisión que no debe producir admiración que, en nuestros días, la Iglesia sea con mucha facilidad propensa a declarar inválidos los Sacramentos administrados por el que no comulga con ella, ya que la Iglesia tiene autoridad para declarar que ya no son sus propios actos. De este modo el carácter eclesiológico de los mismos Sacramentos aparece con más claridad; y no se da ocasión a la apariencia de magia o de materialismo, como si las palabras materialmente pronunciadas y los ritos materialmente hechos tuvieran una especie de absoluta eficacia aun contra la voluntad de la misma Iglesia de Cristo, cuyos actos propios y característicos son los Sacramentos (163).

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

36. Debemos tratar con un poco más de cuidado el Sacramento de la Penitencia, porque, en este punto, es tipo y ejemplar de relación entre las dos potestades.

(162) En o. c. p. 653 ss.

(163) Citado por CLARK, en o. c. p. 10, nota 1 de una comunicación manuscrita, con permiso de publicación.

Se dice comúnmente: en este Sacramento son necesarias las dos potestades de jurisdicción y de orden; la primera en la línea sacramental, y la segunda en la de jurisdicción, porque siendo una potestad "judicial", nadie puede juzgar sino sobre "súbditos".

Sin embargo, permítasenos afirmar que la cuestión no está propiamente en proponer la necesidad de las dos potestades, sino en la razón misma de esa necesidad y de su mutua relación; "todos conceden —dice por ejemplo el P. Solá (164), generalizando quizás demasiado—, que la jurisdicción no entra como constitutivo esencial del Sacramento, sino más bien como condición requerida por la manera especial de ser de este Sacramento.

Ahora bien; si es ésta una opinión por lo menos muy generalizada, nosotros no hacemos más que aplicar nuestros principios: la potestad de jurisdicción es siempre "extra-sacramental"; y se procede muy impropiamente cuando se habla, dentro de un punto de vista teológico, de una "jurisdicción de fuero interno", porque sería lo mismo que decir, una jurisdicción de orden.

Pero, entonces, ¿con qué potestad absuelve el Sacerdote? —Decimos que con la potestad de orden, porque cuando únicamente y en verdad se administra este Sacramento es cuando se "remiten los pecados"; y esto no es más que el aspecto negativo de lo verdaderamente positivo que es la "gracia remisiva", que es el efecto sacramental propio de este Sacramento. Todo lo demás pertenece ya a lo externo al mismo Sacramento y se ha como condiciones necesarias por parte del sujeto o materia; y aquí es donde entra, una vez más —y no excepcionalmente y privativamente, como se supone— la potestad de jurisdicción.

Es ella la que hace —como dice Cayetano (165)— "*de peccatore subditum*"; es ella la que absuelve de las censuras e impone la pena satisfactoria o medicinal. Es decir que nosotros nos resistimos a llamar "*potestas jurisdictionis*" a aquella por la que el Sacramento perdona los pecados, ya que en realidad, esa potestad no ejerce una causalidad directa, sino que se halla solamente a modo de condición. La iglesia, por lo tanto, no parece conferir una nueva potestad, en la línea sacramental, que antes no se tuviera, sino que le concede una potestad en la línea del sujeto o materia; y ésta no puede ser más que la de jurisdicción.

El Papa no puede dar al sacerdote una potestad que depende únicamente del poder ministerial de orden: por eso nosotros lógicamente podemos afirmar, con Santo Tomás, que a un Diácono le puede conce-

(164) En a. c., p. 9.

(165) T. 1, Trac. VII, *De Ministro Sacr. Poenitentiae*. q. unica.

der "súbditos", le puede dar una cierta jurisdicción; pero no le puede dar la "*potestas clavium*", precisamente porque ésta afecta a la línea de lo que hemos llamado objetivo, sobre lo cual la Iglesia no posee más que un puro "ministerio".

Entendemos, pues, que si es verdad que en este Sacramento se advierte hasta la evidencia, por su carácter judicial, la relación de dependencia condicional que existe en el orden respecto de la jurisdicción, pero nos permitimos advertir que solo muy modernamente se ha caído en la cuenta de que esa misma dependencia —y exactamente por las mismas razones generales— tenía lugar en los demás Sacramentos de que hemos hablado.

Santo Tomás lo ha afirmado en un famoso texto decisivo:

"Omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subdita per jurisdictionem; et ideo antequam sacerdos jurisdictionem habeat habet claves, sed non habet actum clavium" (166).

Y Cayetano explicaba:

"Sacramentalis absolutionis principium non est potestas jurisdictionis, sed potestas ordinis; potestas autem jurisdictionis concurrit quoad hoc solum quod facit de peccatore subditum, vel simpliciter vel quoad talia peccata" (167).

Creemos que también aquí las categorías "forenses" han podido hacer perder de vista el verdadero panorama teológico y sacramentario. Santo Tomás, como gran teólogo, aunque muy conocedor del Derecho, decía con su lenguaje realista:

"Gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit; et ideo ille solus est minister sacramentorum in quibus gratia datur, qui habet ministerium super Corpus Christi verum; quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest; et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos est minister huius sacramenti..." (168).

Y es que, en realidad, la remisión de los pecados no es más que la gracia remisiva de este sacramento.

(166) Cfr. nuestro trabajo: *Sto. Tomás y el llamado...*, pp. 154 ss.

(167) En o. c. q. única.

(168) *Sent.* 4. d. 17, q. 3, a. 3, sol. 1.

El P. Xiberta (169) propuso hace años su original tesis de que la "*res et sacramentum*" en la Penitencia era la reconciliación con la Iglesia. Aunque nosotros no podamos admitir esta tesis, ya que en nuestra opinión esa reconciliación con la Iglesia entre en la línea de la potestad de jurisdicción, y no de orden como tendría que ser en el supuesto del P. Xiberta, no por eso dejamos de reconocer la profunda verdad teológica que encierra, al proponernos de esa manera sacramental, como la colación de la gracia (la "*res*") depende primero de la reconciliación con la Iglesia (la "*res et sacramentum*"). Para nosotros esa reconciliación es obra de la potestad de jurisdicción; la cual, como nos ha dicho Cayetano, comienza por hacer del pecador un súbdito para que luego la potestad de orden le haga un "santo".

Sauras ha dicho, con mucha razón (170), que la cuestión es ante todo teológica, y que no podría ser comprendida si el poder sobre el Cuerpo Místico de Cristo no está basado en el poder sobre su Cuerpo Real. Y Journet, resumiendo unas páginas lucidísimas de su magna obra, termina diciendo: Luego aquí también, en este caso de la penitencia, que parece se ha embrollado a placer, la jurisdicción eclesiástica interviene a manera de una simple condición necesaria, y en el plano de la causalidad material. Está al servicio del poder de orden (171).

37. Pero vale la pena que nos detengamos un poco más en un intento de clarificación de la antigua y célebre disputa.

Porque hay dos formas, clásicas ya, de enfocar la relación de ambas potestades en relación con el Sacramento de la penitencia. Santo Tomás (172) había dividido la potestad de la Iglesia que llama "*spiritualis*" (173), en "*sacramentalis*" y "*jurisdictionalis*". En Santo Tomás la división general de potestad no queda encuadrada en "*potestas in Corpus Christi verum*" y "*potestas in Corpus Xti. Mysticum*", como si la primera fuera de orden y la segunda de jurisdicción exclusivamente. A la "*sacramentalis*" la designa con diversos nombres: "*po-*

(169) En *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*. (Roma, 1922).

(170) "... radicalmente sí es sacramental, pues su raíz esta en el propio poder de orden. La raíz del poder de jurisdicción esta en el carácter sacramental, aunque su forma no lo esté" (p. 684). "... La expresión "poder de jurisdicción" que tiene raigambre teológica, se presta a que la interpretemos con un criterio exclusivamente jurídico, porque de hecho este poder se comunica mediante una misión canónica" (ibid.).

(171) En o. c., p. 217-8.

(172) Resumimos aquí, con la precisión y claridad máximas, la doctrina de Sto. Tomás, en orden a la penitencia, lo que hemos hecho en general en "*Santo Tomás y el llamado...*", pp. 154 ss.

(173) *Summa*, 2-2, 39, 3.

testas ordinis" (174), "*potestas clavis*", "*potestas conficiendi*", "*spiritualis potestas*", "*potestas iudicandi*" (175). A la segunda la llama siempre "*potestas iurisdictionis*"; y "*iurisdictionalis*"; y de tal modo la contrapone a la anterior en su nomenclatura que dice que solamente de un modo impropio, se la puede llamar "*clavis iurisdictionis*" (176).

Ahora bien; supuesto que el "*character*", la "*potestas conficiendi*" (177), la "*potestas iudicandi*", la "*potestas clavium*", son "*unum et idem per essentiam, sed differt ratione*" (178), es evidente que para Santo Tomás, todo eso se confiere al mismo tiempo con la consagración (179), con el orden (180).

Con todo, Santo Tomás afirma con toda claridad que en la Penitencia son necesarias las dos Potestades (181); pero no con una igual necesidad, porque:

"... absolutio in foro confessionis est principaliter potestas clavium, et ex consequenti respicit iurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter iurisdictionem" (182).

Y por el contrario:

"... excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris iudicii..." (183).

Y mientras la potestad de orden tiene su propio carácter de fijeza, la de jurisdicción, "*aufferri potest et ligari*" (184).

¿Cómo explica, por lo tanto, Santo Tomás que la "*potestas clavis*", antes de tener jurisdicción, tenga ya las llaves aunque no tenga "*actum clavium*"? (185). Por la conocida distinción entre "*potestas quoad essentiam*" y "*materia-subjectum*". He aquí unos textos.

En todos los cismáticos, heréticos, excomunicados, suspensos y degradados —nos dice el Santo Doctor (186)—, permanece la "*potestas*

(174) *Sent.* 4, d. 19, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1.

(175) D. 18, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1; sol. 3, 2 Praeterea.

(176) D. 18, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1; d. 19, q. 1, a. 1, sol. 3.

(177) Leemos siempre así, y no "confitendi": a) porque la expresión "potestas confitendi" no es tomista; b) porque así lo exige el sentido; c) porque así lo piden los textos paralelos.

(178) D. 18, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1.

(179) *Summa*, 2-2, 39, 3.

(180) D. 18, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

(181) D. 19, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1.

(182) *Ibid.* sol. 3, ad 3.

(183) D. 18, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 1.

(184) *Ibid.* sol. 3, ad 2.

(185) *Ibid.* q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

(186) D. 19, q. 1, a. 2, sol. 3.

clavium", "*quantum ad essentiam*", aunque el uso esté impedido por defecto de la materia. Como el uso de las llaves supone una superioridad en el que las usa respecto de aquel sobre quien las usa, la materia sobre la que se ejerce ese uso, es el "*homo subditus*"; y así como por la ordenación de la Iglesia uno está sujeto a otro, así también por los Prelados de la Iglesia uno puede ser sustraído a la autoridad de otro. De aquí que cuando la Iglesia prive a los herejes, cismáticos y otros, substrayéndolos súbditos o totalmente o en parte, en cuanto a esto de que son privados, no pueden tener el uso de las llaves. He aquí el modo justo de hablar de Santo Tomás: no se trata de invalidar propiamente la misma potestad —cosa imposible— sino de privar de su uso por sustracción de la materia-sujeto.

Otras veces Santo Tomás aplicará otra semejanza tomada de la filosofía: "ninguna virtud activa puede obrar sino sobre la propia materia; ahora bien, materia propia de la potestad de orden es uno hecho por la jurisdicción, y por lo tanto, nadie puede usar de las llaves sobre quien no tenga jurisdicción" (187).

Santo Tomás ha resuelto de un modo claro la célebre dificultad de la jurisdicción sobre el Papa: es verdad que no es súbdito de su confesor "*simpliciter*", "*... tamen est inferior eo, inquantum se ei ut peccatorem sacerdoti subjecit*" (188).

El Angélico, por lo tanto, no hace entrar la potestad de jurisdicción en la potestad de las llaves, confundiéndolas lastimosamente como tantos autores lo hacen, aunque esa potestad de las llaves sea una verdadera "*potestas iudicandi*". Por lo tanto, en su mentalidad, la potestad de jurisdicción no se recibe, ni se puede recibir en la consagración; y esto de ningún modo, ni "*in radice*", ni "*in habitu*"; la razón de ello, repetimos, es sencilla: porque no es jurisdicción, es verdadero orden-potestad de las llaves.

Por eso mismo precisamente tampoco se puede decir que cuando al Sacerdote se le concede la jurisdicción, entonces se "complete", o se "alargue", o se "actualice" algo que estuviera incompleto o virtual; porque las dos potestades se han en planos diversos: la primera en el plano objetivo y físico del carácter; la segunda en el plano jurídico-moral del sujeto-materia. Si Santo Tomás relaciona las dos potestades en esa relación de causa eficiente (potestad del orden), y de causa material (potestad de jurisdicción), no quiere decir que en ésta lo mismo que en aquella, no existe también una "potestas" de tipo moral-jurídico por la que el sacerdote tiene jurisdicción en los sujetos.

(187) *Ibid.* a. 3, sol. 1, ad 2.

(188) *Ibid.* sol. 3, 1 *Praeterea*.

Sería lamentable la confusión si se entendiera la necesidad que una potestad tiene de otra, en el plano mismo de la "*potestas*". No; en ese plano cada una realiza su propio concepto de potestad; lo que sucede es —como venimos diciendo insistentemente— que ambas potestades, en su ejercicio y en su misma radicalidad sacramentario-eclesiológica, se condicionan y se necesitan subjetivamente; aunque en el plano "objetivo" de los conceptos, y aun en el subjetivo de estado anormal y de excepción, también se separen accidentalmente.

Pues bien; a través de esta elara mentalidad tomista podemos ya intentar haer luz en la clásica disputa: ¿se recibe o no la jurisdicción en fuerza de la misma ordenación consecratoria...?

Abandonemos una opinión antigua, ciertamente condenada (189); ésta afirmaba que, en virtud de la misma ordenación, se recibe una potestad tan plena y perfecta que la Iglesia, aunque pudiera prohibir su ejercicio, no podría invalidar sus actos (190).

Existen, además, dos concepciones opuestas teológicas, las cuales, admitiendo, como es natural, la necesidad de ambas potestades en el Sacramento de la Penitencia, entienden su mutua relación de diverso modo. Está, en primer lugar, la opinión de Navarro y de Cayetano, por seoger los dos autores más representativos.

38. Cayetano (191) empieza advirtiendo que es la misma naturaleza de este Sacramento —y no la simple determinación de la Iglesia— la que exige, además de la potestad de orden, la de jurisdicción; pero añade Cayetano con mucha precisión:

"... sacramentalis absolutionis principium non est potestas iurisdictionis, sed potestas ordinis; potestas autem iurisdictionis concurrit quoad hoc solum quod facit de peccatore subditum, vel simpliciter vel quoad talia peccata."

Luego, para Cayetano, quien "perdona" realmente, es decir, quien ejerece la causalidad remisiva de los pecados, aneja a la potestad de las llaves, y característica de este Sacramento de la Penitencia (192), no es la potestad de jurisdicción, cuya necesidad viene solamente exigida

(189) Cfr. LERCHER, o. c. pág. 200.

(190) Se suele atribuir —injustamente por cierto— a DURANDO (cfr. LERCHER, o. c. p. 201). Durando no hace más que proponerla y precisamente refutarla, para atenerse a la opinión común. Cfr. In IV Sent. D. 19, q. 2. (Edic. Parisiis, 1539), f. 268, r y v.

(191) *De Ministro Poenitentiae*, q. 1 (Tom. I, Trac. 7. Venetiis, 1612, p. 56).

(192) Antes ha explicado éste ser "principio" como una verdadera potestad de causalidad: "... sicut in naturalibus calor est principium calefaciendi".

de un modo extrínseco por el sujeto (193). De aquí finalmente que, según Cayetano, no ha de concebirse el Sacramento de la Penitencia como constituido por dos potestades, las cuales produjeran un solo efecto con una causalidad única e igual en las dos. Es verdad que las dos son necesarias, pero cada una en su propia línea de causalidad, o eficiente o material, como hablaba Santo Tomás.

Se habrá advertido también que Cayetano no habla de una jurisdicción "*in habitu*", que tuviera que pasar al acto. Esta distinción sería divulgada más bien por el gran Canonista: Martín de Alpizcueta, el Navarro (194).

Este se ha propuesto, entre otras, la siguiente dificultad:

... omnis sacerdos simul et semel recipit consecrandi potestatem super corpus Christi verum, et potestatem absolvendi super corpus Christi mysticum; potestas autem consecrandi neque tolli neque limitari potest... pari ergo ratione neque absolvendi vel ligandi potestatem tollere vel minuere ullus poterit..." (195).

La seria dificultad de esta objeción —clásica por lo demás— se advierte cuando se llega a las instancias que el mismo Navarro se propone: 1) Todo sacerdote recibe con el orden las dos llaves: "*clavis iudicandi et clavis scientiae*" —*quae non est scienti sed potestas cognoscendi*—; luego por la propia naturaleza judicial de este Sacramento el ministro es "juez". No puede, pues, el Papa, restringir ni una ni otra. 2) Como dice el Paludano (196), ningún confesor, cuando absuelve, debe decir: "*auctoritate episcopi*..." porque absuelve en virtud

(193) No acabamos de admirarnos de la facilidad con que los Manuales atribuyen a Cayetano la opinión sobre una extensión intrínseca, por la que la potestad de orden se alargaría con un complemento de la potestad de jurisdicción... No puede haber complemento allí donde existe una específica discontinuidad.

(194) Decimos muy conscientemente "divulgada", porque no creemos que NAVARRO sea el primero en emplearla.

ALFONSO DE CASTRO describe así la manera de entender esta opinión por el TOSTADO: "...Contrariam huic (Torquemada) tuetur Abulensis, qui docet potestatem iurisdictionis fori conscientiae conferri cuilibet sacerdoti in ordinatione sua... Tunc enim dicit, quod ex conditione ordinis, et institutione Christi competit cuilibet sacerdoti potestas iurisdictionis in foro conscientiae super omnes fideles totius orbis: Ecclesia tamen ad tollendum schismata, ob justam causam, et confusiones quae inde oriri poterant, arctavit iurisdictionem istam, distinguendo subditos... Sed revera ego hanc Abulensis sententiam nequaquam probare possum, immo aliquibus urgentissimis rationibus cogor ab illa discedere." *De Justa Haeretica. punitione*. L. 2, cap. 21. (Edic. Matriti, 1773), pág. 162.

(195) *Commentarius in Septem Distinc. de Poenitentia*. Distinc. VI, Cap. "Placuit" n. 14 (Opera omnia. Venetiis, 1601), tom. 1, f. 355, r - v.

(196) In 4 Sent., D. 22, q. 3; D. 17, q. 3.

de la propia autoridad, aunque recibida en la ordenación. 3) La misma definición de “*clavis*” lo exige: “*facultas spiritualis ligandi et solvendi*”.

Navarro, dejando otras soluciones —que no le gustan— a estas dificultades e instancias, responde:

“Aliter ergo respondeo... nempe Romanum Pontificem non posse quidem jurisdictionem, vel potestatem absolvendi ipsis praesbyteris tollere, sed posse substrahere illis materiam in qua illam exerceant. Et sicut vino et pane subtractis presbyter non consecrat, neque sine aqua baptizat, ita subtracto populo a subjectione alicujus presbyteri, subtrahitur illi quoque materia in quam solvendi potestatem exerceat, et ita non absolvit; quod commune est omnibus aliis sacramentis” (197).

Creo, pues, que Navarro sigue fundamentalmente concorde con el pensamiento de Santo Tomás y de Cayetano; la lástima está en que identifique la *potestas absolvendi* con la *potestas iurisdictionis* —lo que nunca hizo Santo Tomás—. Pero por lo demás, hay mucha clarividencia en este texto del célebre Canonista, cuando advierte que existe una ley común a todos los Sacramentos en relación con la *materia-subjectum*: allí donde pueda ser sustraída, “*vi aut lege*”, allí se podrá hablar de una anulación en el ejercicio de la potestad de orden.

Igualmente es un desacierto que, para expresar el mismo pensamiento, y resolver la misma dificultad, la llamara a esta potestad de orden sin posibilidad de pasar al acto, “*jurisdicción in habitu*” (197 bis) como si esa jurisdicción “sacramental” que se da en el orden, constituida por las dos llaves, las cuales son verdadera potestad, pudiera continuarse intrínsecamente “*in actu*” por la jurisdicción que se recibe del Superior eclesiástico.

A esto último, tanto Navarro como Cayetano lo llaman no una “nueva potestad”, sino “dar materia”, dar súbditos, puesto que la verdadera potestad se supone ya preexistente.

39. Castro, y sobre todo Suárez, tienen otra forma de entender este problema.

(197) Ibid. n. 48. f. 357 v.

(197 bis) Así lo hace en los siguientes lugares: Distinc. VI, Cap. “*In principio*” n. 1 ss. f. 331 v. Ibid. Cap. *Placuit*, n. 27, f. 356 r. *Enchiridion sive Manuale confess.* cap. IV, n. 3. (Tomo II, f. 23 v.) dice: “*Quia, licet per sacerdotalem characterem accipiat potestatem et jurisdictionem, habitualement ad adsoivendum (quidquid alicui neoterici contra praedicta iura perperam dixerint) actualement tamen, quae ad id necessaria est, non recipit.*”

Castro (198) divide las potestades según la terminología tomista (199), y siguiendo a Torquemada (200); después de exponer la opinión del Abulense (201) la refuta así: la potestad de jurisdicción no puede recibirse en la ordenación, porque no se tiene sino cuando se reciben súbditos, ya que son correlativos el ser constituido superior y recibir súbditos (202). Además, esa "*potestas adsolvendi*" viene de Dios, aunque ministerialmente por el ministro consagrante; por tanto la Iglesia no la podría ni coartar, ni disminuir, ni ligar; y esto no puede admitirse.

Es decir: en la interpretación de Castro sobre el Abulense, éste admitiría que las dos jurisdicciones, la sacramental —que se supone— y la externa que viene por la delegación del superior eclesiástico, se recibirán en la consagración. Y esto ya no lo dicen ni Castro ni Caetano.

Una tercera razón sería —sigue diciendo Castro (203)— que si a cualquier sacerdote y por institución divina, le compete la potestad de jurisdicción en el fuero de la conciencia y en el fuero contencioso sobre todos los fieles, que seguirían dos graves inconvenientes: que todos los sacerdotes serían iguales en la potestad de jurisdicción como lo son en la potestad de orden; y que Cristo no habría ordenado bien la república cristiana haciendo a todos los jueces iguales en la potestad. Una cuarta razón aduce Castro: lo que se recibe en la ordenación es el carácter, y éste afecta a la potestad de orden y no de jurisdicción, ya que es algo inamisible e indivisible; mientras que la potestad de jurisdicción es por su naturaleza limitada y amisible. Por tanto lo que se recibe por una consagración sacramental no puede ser más que potestad de orden. Por tanto, concluye Castro (204), esa supuesta "*potestas absolvendi*" que sería de jurisdicción, es realmente una potestad de orden.

(198) *De justa Haeretic*. L. 2, cap. 21 (Edic. Matriti, 1773), pp. 162 ss.

(199) *Summa*, 2-2, 39-3.

(200) *Summa De Ecclesia*, L. 1, cap. 26.

(201) Cfr. supra nota 132.

(202) "... potestas jurisdictionis est aliquod correlativum nomen, quod non ad se solum, sed ad alterum respicit, ad illos videlicet super quos est talis potestas. Sunt ergo correlativa ista duo, potestas jurisdictionis et subditus sicut superior et inferior.-At correlativorum natura, juxta Arist. doctrinam, talis est ut altero ex illis deficiente, alterum necessario intereat" (Ibid. p. 163).

(203) Ibid. pág. 163 BC.

(204) "Ex quo apertissime colligitur talem potestatem non esse potestatem jurisdictionis, sed ordinis; et inde per consequens sequitur non omnem potestatem quae est supra Corpus Christi Mysticum, esse coensendam potestatem jurisdictionis" (ibid. pág. 164 C).

Suárez sigue en su argumentación a Castro, pero tiene a la vista sobre todo a Navarro como enemigo (205). Expone —como de costumbre— la cuestión con amplitud (206). La potestad de orden es: “*character sacerdotalis, quatenus ex divina ordinatione per illum quispiam deputatur ut possit esse iudex animarum in foro poenitentiae*” (207). Esta potestad, así entendida, se opone a la de jurisdicción. Suárez ha advertido que, absolutamente podría ser llamada de “jurisdicción”:

“... nam actus proprius jurisdictionis in foro poenitentiae essentialiter pendet a potestate ordinis, scilicet, absolutio a peccatis, et consequenter omnis actus ligandi ac solvendi in illo foro eandem dependentiam habet. Nam licet contingat aliquem habere jurisdictionem per parochiale beneficium, si non sit sacerdos, non potest per se absolvere; unde fit ut actus ille simul essentialiter sit consecrationis (ut sic dicam) et ordinis; et ideo potestas ordinis sacerdotalis est potestas per se requisita ad absolvendum, et principium per se absolutionis: unde, quia absolutio est actus dicendi jus, potest aliquo modo illa potestas dici jurisdictionis, ut sic dicam” (208).

Sin embargo para no disputar sobre palabras, nos dice también con toda claridad Suárez: Hay quienes a la misma potestad de orden “*in Corpus Christi Mysticum*” la llaman jurisdicción; así lo hace el Abulense en su *Defensorium*, part. 2, cap. 62, y algunos otros; ya que verdaderamente es una potestad judiciaria para atar y desatar en este foro, y toda potestad judiciaria parece que es jurisdicción, puesto que es “*potestas ad dicendum jus*”. Yo, sin embargo, con el modo común de hablar de los antiguos teólogos, y aun de los Concilios, la llamo potestad de orden, puesto que se da por la misma consagración y ordenación del sacerdote, y es inmutable e indeleble. Además de ésta se da la propiamente potestad de jurisdicción por la que uno está sometido a otro en este foro; lo cual no se realiza por la sola potestad de orden (209).

(205) SUÁREZ trata la cuestión en los siguientes lugares: De lege, L. 4, cap. 4, n. 8. (Vives, t. 5, p. 342). Advertimos que este lugar, mal citado por WERNZ (cfr. o. c. p. 6, nota 19) ha sido luego copiado por CAPELLO OTTAVIANI, etc... De Poenitentia, Disp. XVI, sect. 3 (Vives, t. 22, pp. 346 ss.). Ibid. Disp. 24, sect. 2 (Ibid. p. 523). Ibid. De indulgentiis, Disp. 49, sect. 3 (Ibid. p. 993). Defensio Fidei. L. 3, cap. 6 (Vives, t. 24, p. 231). De Censuris, Disp. 26, sect. 1, n. 2 (Vives, t. 23 bis, p. 10). En adelante citamos tomo y página.

(206) Sobre todo en t. 22, p. 346 ss.

(207) Ibid. sect. 1, n. 1.

(208) Tom. 5, p. 342, n. 9.

(209) T. 22, p. 523-24, n. 1.

He aquí, pues, a Suárez coincidiendo con Santo Tomás, en no llamar jurisdicción (ni siquiera "*in habitu*"...!) a la potestad de orden en su ejercicio penitencial, por más que reconozca, con Cayetano, que el "*principium absolutionis per se*", lo constituye esta potestad.

Esto supuesto, Suárez, oponiéndose radicalmente a la vieja opinión condenada y que Durando recuerda todavía (210), afirma que la potestad de orden es distinta de la de jurisdicción, tanto en su esencia, como en el modo y tiempo en que se confiere. Y antes de probarlo expone una tercera opinión media (211). Esta opinión admite esencialmente que, en la potestad de orden, existe una cierta potestad de jurisdicción, puesto que los ordenados quedan constituidos jueces sobre los pecados de los hombres. Es esta potestad la que no puede quitar, ni dar, ni restringir la Iglesia; ésta, al conceder las licencias, no hace más que posibilitar la actuación de aquella.

Hay tres formas de entender esta habilitación: 1) La de Cayetano (212): éste piensa que, de suyo, la jurisdicción no es necesaria en cuanto principio activo, sino "*ex parte materiae*"; de modo que allí donde esta "*materia-subjectum*" pueda someterse "*voluntariamente*"—Sumo Pontífice, pecados veniales, extrema necesidad— no hace falta la jurisdicción. Suárez rechaza fácilmente las consecuencias inconvenientes que Cayetano ha deducido de un principio, de suyo verdadero (213). 2) La de Navarro (214): que ya hemos expuesto; contra él arguye Suárez que, o no es efecto de la potestad de orden, o si lo es, no podría ser intervenida por la potestad de la Iglesia.

Sin embargo, como estos autores instan (215) que lo que inhabilita o irrita la Iglesia no es la misma potestad, sino aquello que interviene en relación con la "*applicatio materiae*", Suárez responde así: la mera prohibición de la Iglesia no puede impedir la "*applicatio materiae*". Así en la Eucaristía, en la cual, no por ley, sino por fuerza, habría de

(210) Cfr. supra nota 190.

(211) Ibid. p. 348, n. 8.

(212) Cfr. supra nuestra exposición de CAYETANO.

(213) "... in hoc foro non potest jurisdictionem in tali iudicio, nisi vel Deus, vel qui ad hoc habeat vicem ejus; poenitens autem hic non gerit vices Dei; ubi enim est illi hoc concessum? Voluntaria ergo subjectio neccessaria est ad hoc iudicium ut in illo proportionata accusatio; quomodo dicitur poenitens esse actor et reus, quia illi commissum est ut se accuset, non vero ut jurisdictionem conferat, etiam circa venialia peccata... In praesenti vero totum jus ferendi iudicium de peccatis supernaturale est, propriumque solius Dei..." (T. 22, p. 349, n. 11).

(214) Además cita a PALUDANO, 4 Sent., D. 17, q. 3, a. 3, casu 4; SYLVESTER, verbo "*Confessor*", 1, q. 2; ABULENSIS, *Defensorium*, p. 2, c. 62 ss.

(215) Ibid. p. 352, n. 20.

ser sustraído el pan, para hacer imposible la consagración; así también en la penitencia, en la cual el pecador habría de ser arrancado por la fuerza para que no confesara sus pecados al confesor, en quien se supone potestad de jurisdicción radical. Es verdad que se puede responder que no basta la sumisión "voluntaria" para ser formalmente "súbdito" en este peculiarísimo "juicio"; pero, responde Suárez, esta respuesta es inconsecuente, porque siendo correlativas las dos cosas: tener jurisdicción y tener súbditos, no se puede tener una de ellas sin la otra (216).

La tercera forma de entender (217), intenta evitar la dificultad de que la "*applicatio materiae*" dependa voluntariamente del sujeto; y dice para ello que los sacerdotes reciben en la ordenación una verdadera potestad de jurisdicción, pero incompleta e incoada; el complemento y la perfección se realizarían por la "*applicatio materiae*"; y es ésta la que, por voluntad de Cristo, está reservada a la potestad de la Iglesia.

Suárez, un poco cansado, responde que aquí no hay más que un juego de palabras:

"Hic modus loquendi, quantum ad rem intentam ab auctoribus eius, verus est; solumque differt a secunda sententia supra recitata in usu vocabulorum... Differentia ergo est, quia quam priores auctores vocant potestatem ordinis supra Corpus Mysticum, posteriores appellant jurisdictionem incoatam vel incompletam, et quam illi vocant potestatem iurisdictionis in foro poenitentiae, hi appellant applicationem materiae, seu complementum actualis jurisdictionis; quare non multum est de vocibus contentendum, quando de re constat (218).

Suárez, como nos ha dicho antes, elige el modo de hablar que le parece conforme con Santo Tomás y con el uso de la Iglesia (219); esa distinción de jurisdicción completa e incompleta, no sirve para nada y puede traer oscuridad y error. El mero carácter de orden, en cuanto se extiende al Cuerpo Místico de Cristo, sólo muy impropiamente se puede llamar "jurisdicción" (220); ya que es únicamente "*quasi quae-*

(216) Ya hemos visto cómo ALFONSO DE CASTRO daba ya esta respuesta fundamental. Cfr. nota 202.

(217) La atribuye a MAIOR, 4 *Sent.*, D. 19, q. 1, *ad finem*; ANTONIUS. 3 p., tit. 17, c. 4; ANGELUS, verbo *Confessor*, 3, n. 4. (La hemos leído también atribuida a VITORIA.)

(218) *Ibid.*, p. 355, n. 26.

(219) Cfr. supra notas 172 ss.

(220) Léase el magnífico y definitivo párrafo de SUÁREZ en *Ibid.* p. 354-355, todo el n.º 26.

dam potestas ad santificandos fideles qui in peccato existunt"; la cual, sin embargo no puede pasar al acto sino a modo de sentencia y de juicio, y por tanto requiere conjunta la potestad de jurisdicción para obrar eficazmente; pero, en sí misma, no es jurisdicción propiamente. Esa "*applicatio materiae*" de que hablan los autores, en realidad y de una manera propísima se llama "*collatio jurisdictionis*".

40. Después de esta lucidísima exposición de Suárez, se advierte con toda claridad que la diferencia entre la segunda y tercera opinión y él mismo, también es de puro nombre.

Todos admiten que la potestad de orden sacerdotal lleva consigo una radical potestad remisiva de pecados, que es verdaderamente de tipo "judicial", aunque muy "sui generis", y desde luego absolutamente sobrenatural; pero que no puede ponerse "en acto", o mejor "en ejercicio", sino sobre sujetos formalmente tales, es decir "súbditos". Que esto se realice por una nueva potestad que sea formalmente nueva; o bien que a esto haya que llamarlo una "*applicatio materiae*", siempre será cierto que cada una de las dos opiniones ha destacado aquel elemento que era necesario para explicar bien la íntima naturaleza de este Sacramento.

Porque, por una parte, era cierta la opinión de Santo Tomás y de los antiguos teólogos, de que la potestad de orden se comporta aquí, como la que eficientemente perdona: es su propia causa eficiente, como diría Cayetano; en cambio, la potestad de jurisdicción no causa nada eficientemente, por más que se pueda hablar de que introduzca una "nueva" potestad en el ministro del Sacramento que también es necesaria, pero en una línea diversa de necesidad, es decir en la línea de la causalidad material, a modo de condición necesaria. Así entendemos perfectamente que únicamente pueda ser Dios quien perdone verdaderamente: si el perdón nos viniera en la línea también de la jurisdicción —y esto ni siquiera en el sentido intentado por Xiberta de ser la reconciliación de la Iglesia la "*res et Sacramentum*", exigitiva de la gracia remisiva— entonces la Iglesia tendría algo más que un puro "*ministerium*" de instrumentalidad; tendría también una cierta causalidad principal, aunque derivada.

En este sentido es claro que la potestad de jurisdicción se ha en la línea de la causalidad material; y sería una lástima que esta visión profunda y teológica de la cuestión, que han destacado el Abulense, Navarro, Vitoria y otros, se perdiera de vista en la teología sacramentaria sobre la Penitencia.

Por otra parte, la segunda opinión —la de Suárez y los modernos en general— tiene razón al decir que aquello que pertenece al plano

concecratorio, debe ser esencialmente distinto de lo que pertenece al plano jurisdiccional, de gobierno externo. Por tanto, si todos admiten que en la penitencia, eso que se llama "applicatio materiae", no es más que el "*facere subditos*", hay que suponer por la ley de la correlatividad jurídica, que se da una "nueva" potestas; y ésta se llamará, con toda propiedad, de jurisdicción. De este modo cada una de las opiniones ha puesto de relieve uno de los elementos, en su propia y característica funcionalidad, en el Sacramento de la misericordia y del perdón.

Quisiéramos finalmente advertir a nuestros lectores contra el peligro de una excesiva aplicación analógica —que se convertiría en unívocismo lamentable— de ciertos conceptos forenses a este Sacramento. Se trata indudablemente de un "juicio"; y este carácter ha sido destacado por la tradición y por los Concilios (221); en este juicio el reo, por una parte tiene que someterse *voluntariamente*, ya que de otro modo no tendría las disposiciones necesarias para recibir la gracia del Sacramento; sin embargo esta voluntariedad no es suficiente para convertirle formalmente en "reo"; esto no se consigue sino "desde arriba", es decir, desde el ministro, cuando es investido "juez y superior" por la autoridad debida. He aquí una característica peculiar de este juicio, que responde perfectamente al ser sobrenatural y a la ordenación sagrada de esta Sociedad singular que se llama la Iglesia de Cristo. Por lo demás, aquello que forma la esencia de este juicio, es propiamente algo "sacramental"; y, por lo tanto, cuando se produce verdaderamente el acto sacramental, es cuando se pronuncia lo que puede llamarse una sentencia "positiva" de perdón; en ella, como hemos dicho, el principio eficiente y causal, es la potestad de orden, la potestad de las llaves. Cuando, por el contrario, se pronuncia una sentencia negativa —la significada por el "atar" del poder de las llaves—, entonces propiamente no se ejerce ninguna causalidad sacramental; hay simplemente una "suspensión" de sentencia, y en este caso hay también que acudir para explicarse esta anomalía, no a la potestad de orden —que ahí no hace nada— sino a la potestad de jurisdicción. Con todo es claro que siendo indivisible la potestad de "atar y desatar", la Iglesia no podría conceder uno de los actos y no el otro. Todas estas consideraciones nos llevan a preavernos contra la aplicación unívoca de ciertos con-

(221) Cfr. Denz. 902. Ya hemos dicho que si a la potestas jurisdictionis la hubiéramos llamado "pastoral", y a la orden "sacramental", nos hubiéramos ahorrado ciertas categorías "forenses", que enturbian la cuestión. Y todavía JOURNET (o. c. p. 217) inventa (!) una nueva terminología: "*Le pouvoir d'absoudre est un pouvoir juridictionnel d'ordre, tout a fait distinct du pouvoir juridictionnel de juridiction.*"

ceptos que se toman de meras analogías —a veces puras metáforas— de ciencias profanas. Y nos hacen comprender mejor la íntima constitución de este Sacramento que, en cuanto tal, está instituido para producir algo positivo: una gracia remisiva de pecados.

Por lo que hace a nuestro tema la aplicación es breve y fácil: lo que restringe o anula el poder de la Iglesia no afecta nunca a la potestad de orden sino a la de jurisdicción. El Sacramento de la penitencia se nos aparece así como un caso más de la ley general por la que la Iglesia, desde su suprema potestad de jurisdicción, puede intervenir en la administración de la gracia comunicada por el poder de orden sacramental. No es una excepción, cuya explicación habría que buscar en el carácter peculiar de este Sacramento como un “juicio”; sino que es una función más de la potestad de jurisdicción; ésta puede, no propiamente invalidar a la potestad de orden, sino condicionarle su posibilidad de existencia.

Cuando esta potestad de jurisdicción interviene en funciones tan sublimes, hemos de pensar que lo hace por un derecho divino, que estructura esencialmente el ser cristoconforme de la Iglesia.

E X C U R S U S

SOBRE EL CONCEPTO DE SCHEEBEN EN TORNO A LA POTESTAD DE MAGISTERIO EN SU RELACIÓN A LA POTESTAD DE ORDEN Y JURISDICCIÓN

Scheeben ha tenido, también en este punto, algunas intuiciones fundamentales, cuya clara convergencia con la posición adoptada en nuestro estudio, nos invita a exponer con alguna detención su pensamiento denso y sumamente interesante. Scheeben trata este punto principalmente en su *Dogmatik* (1), que es en donde ha presentado un pensamiento original; aunque ya muy brevemente lo había expuesto en los *Mysterien* (2), sin tanta originalidad, pero siempre con gran fuerza especulativa y sistemática.

(1) *Handbuch der kath. Dogmatik*. Cap. 2, § 10 (Edic. Herder, 1948, *Gesammelte Schriften*, E. III, pp. 70-80, nn. 109-126).

(2) En los “*Mysterien*” (Cfr. cap. 7, § 80) su exposición, aun siendo rica de contenido, no había podido todavía expresarse con la originalidad y fuerza de la *Dogmatik*. Es, con todo, interesante este párrafo en el que advierte toda la deficiencia del vocablo “*jurisdicción*” para expresar la realidad potestativa de la Iglesia: “Si hacemos abstracción de esto (es decir, que el vocablo *jurisdicción* lleva directamente a un régimen externo precisivamente) se podría renunciar al

Vamos a presentar sintéticamente su pensamiento siguiendo la exposición densa de la *Dogmatik*; y casi siempre con sus mismas palabras (3).

Sólo un estudio completo de la constitución de la Iglesia —comienza diciéndonos Scheeben— puede aclararnos los fundamentos en que descansa su organización jerárquica. Muchas de las falsas inteligencias que existen dependen de un insuficiente estudio de las relaciones mutuas entre las dos potestades clásicas. Por lo demás, decía ya en su tiempo Scheeben, es inútil buscar literatura teológica sobre el tema, que él quiere tratar desde un aspecto totalmente original (n. 109).

En general, prosigue Scheeben, y de una manera normal, tanto según la naturaleza de las cosas como según la institución de Cristo, deben ser unas mismas personas los órganos del Espíritu Santo para la comunicación de la gracia, y los vicarios para el régimen del Reino de Dios sobre la tierra. Estos son los miembros de la Jerarquía eclesial, y el A. habla, en singular, de “Jerarquía”.

La función magisterial no solamente está en íntima conexión con ambas funciones de la Jerarquía, como su preparación y su complemento, sino que es, en sí misma, un acto jerárquico, cuya fuerza y significación, en cada uno de los sujetos, está condicionada y determinada por su lugar en la jerarquía, como órganos de la dispensación de la gracia, y del régimen del Reino de Cristo.

No es, sin embargo una especie de tercera potestad independiente: sino que fluye de ambas, como contenida y subsumida en ellas; es una de sus manifestaciones, o si se quiere, la forma más noble y la porción más excelente del Poder de guiar y de regir la grey de Cristo por el poder pastoral o de Régimen (*Hirten oder Regierungsgewalt*) (número 110).

Scheeben no acepta la concepción, que llama moderna, de dividir las potestades de la Iglesia según las tres dotes de Cristo: Rey, Sacerdote y Profeta. Esta división “triple”, por descansar —dice— en una

vocablo “poder de jurisdicción” y sustituirle por el de “poder pastoral”. Nuestro Señor mismo ha empleado esta expresión (J. 21, 15-17); que encierra todo lo que la Iglesia debe hacer para conducir y educar a sus hijos: apacentarles, guiarles; lo primero por la enseñanza de la fe, lo segundo por la regulación de las costumbres. Esta palabra tiene además la ventaja de atenuar el contraste con el poder de orden, el sacerdocio, y la de facilitar la comprensión de las mutuas relaciones de los dos poderes.”

Hay, en estas últimas palabras de Scheeben, una visión certera de lo que haría en su Dogmática. Cfr. KERHVOORDE A., O. S. B., Introducción a *Le Mystère de l'Église*. (Coll. *Unam Sanctam*, 15. Paris, 1946) p. 7 ss. sobre el origen e influencias de la Eclesiología de Scheeben.

(3) Ya no citaremos más que el número marginal del único párrafo 10, que comprende los nn. 109-126.

base puramente material, y no formal, no es absolutamente apta para aclarar la naturaleza y las relaciones de las Potestades; y aun da ocasión de muchas oscuridades y falsas comprensiones (4).

La antigua división escolástico-canónica en potestad de orden y potestad de jurisdicción, es la única correcta desde un punto de vista formal. Sólo que —advierte Scheeben— supuesto este punto de partida, se ha faltado muchas veces, en cuanto que a la "*potestas docendi*" se la ha colocado, de un modo unilateral, en una o en otra división; sin advertir que presenta una doble modalidad (*Seite*); y que, según ella, debe ser adscrita, en parte a la potestad de orden y en parte a la de jurisdicción. Hay que estar advertido —nos dice el A.— a que los errores se pueden seguir lo mismo de un subsumirla de un modo unilateral, que de un constituirla independiente y aparte de las dos; aunque sea verdad que siempre se seguirán mayores peligros de colocarla unilateralmente bajo la potestad de orden que bajo la de jurisdicción (n.º 111).

Scheeben nos advierte muy oportunamente que, aunque ambas potestades se reunan en unos mismos sujetos jerárquicos, siempre será cierto, con todo, que aquello por lo que esos jerarcas son formalmente órganos del Espíritu Santo es por la potestad de orden, con la que administran la gracia; en cambio, es por la de jurisdicción, por la que representan de un modo formal a la Cabeza y pueden influir sobre los miembros (n.º 112).

Ahora bien —y he aquí el pensamiento más innovador de Scheeben— el apostolado magisterial presenta dos formas: el testimonio auténtico (*authentische Bezeugung*), y la prescripción autoritativa doctrinal (*autoritative Lehrvorschrift*). Scheeben da mucha importancia al sentido y al contenido de estas dos modalidades de que se reviste la "*potestas docendi*" (n.º 113).

La primera, es decir, la formulación oficial de la doctrina de Cristo, formalmente en cuanto tal, no es necesariamente un acto de jurisdicción, sino que es más bien una función de comunicación de bienes sobrenaturales y de educación de la vida sobrenatural; está unida, por lo tanto, con los actos específicos de la potestad de orden; los cuales, así como comunican la gracia, así también la verdad; sus ministros son verdaderamente los "*dispensatores mysteriorum Dei*". Por eso la potestad magisterial está unida vitalmente con la potestad de orden:

(4) (Cfr., por ej., en SALAVERRI (*De Ecclesia Christi*, Ed. BAC. 2.ª, Matriti, 1952, pp. 940 ss.), quien intenta probar desde razones "formales" la triple división: "*Ecclesiae potestates docendi, sanctificandi et regendi nihil aliud sunt quam continuata preduratio et ministerialis participatio trium munerum Christi Doctoris, Sacerdotis et Regis...*")

y de este modo aparece muy especialmente la “autenticidad” del testimonio doctrinal, como una dignidad y un poder, no meramente jurídico, externo, público —lo que pudiera convenir a una fe puramente humana—, sino como una dignidad y un poder públicos sobrenaturalmente vivos, como que descansan en la unión interna con el Espíritu Santo; y esto es lo que conviene al nacimiento y progreso de una fe sobrenatural y divina.

“*El testimonio de los testigos auténticos representa, por tanto, el testimonio del Espíritu Santo que Cristo prometiera; y Cristo se vale de ellos como de instrumentos*” (n.º 114, pág. 72).

Por su parte, la modalidad de “prescripción autoritativa doctrinal”, en cuanto acto legislativo o judicial, pertenece a la potestad de jurisdicción: es una verdadera “*potestas*” de enseñar con autoridad (n.º 116).

No hay que admirarse —nos previene Scheeben— de que la prescripción autoritativa de la fe pertenezca al poder jurisdiccional, ya que todo poder público, para ser tal, tiene que ser “jurisdiccional”, es decir, debe obligar; lo que aquí pasa es, naturalmente, algo especial: que el acto judicial o legislativo no puede en modo alguno ser arbitrario, porque responde a una capacitación previa que proviene del carisma de la indefectibilidad doctrinal (n.º 117).

Del mismo modo tampoco debe causar extrañeza —prosigue Scheeben— que subsumamos la potestad de enseñar y su modalidad de prescripción autoritativa doctrinal, bajo la jurisdicción jerárquica; ya que ésta tiene una naturaleza especial por la que puede influir no solo externamente, como las demás jurisdicciones naturales, sino también internamente, es decir imponiendo un asentimiento interno. Y en este sentido, en el Concilio Vaticano, el poder doctrinal está incluido en la potestad “*vere episcopalis*” del Papa (5) (n.º 118).

Pues bien; así como la potestad de magisterio (*Lehrgewalt*), en cuanto “testimonio auténtico”, queda subsumida bajo la jurisdicción total de la Iglesia: y por ello distinguida de la jurisdicción, tomada en sentido estricto; así también la prescripción autoritativa doctrinal (*Lehrvorschrift*) queda subsumida bajo la potestad general de magisterio; y distinguida por ello de otras formas secundarias magisteriales que afecta a sola la disciplina, como siendo su forma más alta y espe-

(5) SCHEEBEN hace, sin duda, relación a la Sesión IV, cap. 4, “*Ipsa autem apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tanquam Petri principis apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendit, haec sancta Sedes semper tenuit...*” (D. 1832). Sobre la mente del Concilio Vaticano en torno a la cuestión debatida de la división de las potestades, cfr. o. c. de SALAVERRI, pp. 946 ss.

cífica. Comprende, por lo tanto, en general, todas las funciones del orden doctrinal. Y, puesto que penetra en el asentimiento interno y regula la fe, viene a ser un "acto" eminentemente divino y sobrenatural; y hay que computarlo entre los actos que caen bajo la influencia carismática de Cristo y de su Santo Espíritu (n.º 119).

Así pues —advierte Scheeben— hay que poner atención no sólo al segundo "momento" de esa potestad de magisterio, es decir, a la imposición autoritaria de la fe, sino también al primero, es decir al de testimonio auténtico. No hay que intentar tampoco en esforzarse por formar de ambos momentos un "*tertium quid*" mixto, que haría de la "*prescriptio fidei*" una especie de norma administrativa, puramente externa, de la fe; ya que hace algo mucho más importante: hacer posible la misma fe. No es, por tanto, aquella "esclavitud" intelectual que supone tan superficialmente todo Liberalismo, al negarse a la cautividad del entendimiento (n.º 120).

Ambos momentos de la potestad de magisterio se entrecruzan y se penetran al modo como lo hacen las mismas potestades superiores bajo las que quedan subsumidas. En el primero de esos momentos, por ejemplo, en el de "testimonio auténtico" que los obispos poseen "*vi ordinis*", viene a ser al mismo tiempo en general un juicio moral y directivo para los fieles: por eso los obispos al mismo tiempo que "*testes fidei*", son "*judices fidei*". Y, a su vez, el juicio doctrinal jurisdiccional, es decir impositivo y autoritario, no puede serlo sin al mismo tiempo convertirse, de una manera eminente, en un testimonio auténtico (n.º 125).

Esa mutua relación de ambos momentos del poder apostólico doctrinal descubre en qué consisten los errores contra éste, y su organización en la Iglesia.

El protestantismo puro e integral destruye el mismo fundamento de ese poder, al negar las potestades jerárquicas. Un "nuevo" error (6) sostiene, en apariencia, ambas potestades, pero quiere que la Jerarquía no sea más que el órgano representativo de la Comunidad. Otro tercer error es el de los que admitiendo esas potestades en realidad, sin embargo el Apostolado doctrinal lo reducen al "testimonio auténtico", fundado en la potestad de orden; y, por tanto, exigen que esté integrado por todo el cuerpo episcopal. El peligro aquí está en que, olvidando el segundo momento, el de prescripción autoritativa, fundado en la potestad de jurisdicción, se llegue a la falsa conclusión de que el principio de esta potestad que es el Romano Pontífice, quede

(6) Así lo llama SCHEEBEN. El Editor no da referencia alguna. Por su contexto doctrinal parecen ser los primeros brotes del error modernista. Cfr. D. 2006, 2091.

sometido al *Corpus episcopale*, en su potestad de régimen doctrinal. Menos peligroso, aunque no deja de ser un extremo vicioso, es el error de aquellos que fundan toda la razón del poder magisterial en la potestad de jurisdicción, olvidando que, junto a ella, y como su fundamento, está el poder de testificar auténticamente, recibido por Cristo a través del orden (n.º 126).

* * *

He ahí en síntesis la maravillosa concepción de Scheeben, que ha quedado bien mareada por su gran genio especulativo. Se pueden discutir ciertos matices, pero sus fundamentos los juzgamos seguros y de una gran importancia para la futura sistematización teológica de las potestades de la Iglesia.

Pero veamos antes algunas críticas que se han dirigido contra esta concepción de Scheeben, antes de intentar una apologética comprensiva de ella.

Wernz (7) ha hecho una crítica breve y expeditiva:

“Neque admittenda est mira sententia, quam tenet Scheeben... Nam missionarius apostolicus est testis authenticus sive autorizabilis vi *missionis canonicae* (subraya él) quae ad potestatem *jurisdictionis*, non ad potestatem *ordinis* est referenda” (8).

Salaverri (9) dice:

“Haec opinio videtur esse aliquod leve vestigium doctrinae protestantium, qui tenent divisionem bipartitam, sed Magisterium adscribunt potestati ordinis, ut patet ex Apologia Confessionis Augustanae, a. 28, § 13...”

(7) En o. c. p. 11. Antes había dicho: “Plane vero perversum est si quis magisterium ecclesiasticum ad potestatem ordinis referat (cita en nota a SCHULTE ALIQUO. Cfr. NILLES l. c.) quasi esset altera species atque exercitium quoddam potestatis ordinis.” Ya hemos advertido que ciertamente Scheeben no se deja seducir por eso: advierte expresamente que el mayor peligro estaría en subsumir unilateralmente la potestas docendi bajo la potestad de orden.

(8) WERNZ cita a continuación a PALMIERI (Edic. Parti, 1902, pp. 165 ss.). Ahora bien; no creemos que Palmieri favorezca la crítica injusta que hace Wernz de SCHEEBEN. Es el mismo Palmieri quien reconoce las dos formalidades que existen en la potestad de magisterio, por las cuales al mismo tiempo los sucesores de los apóstoles son Doctores y Testes. Sobre el ambiente doctrinal de los Profesores romanos del tiempo, cfr. Kerhvoorde, o. c. pp. 12 ss.

(9) En la 1.ª edic. (1950) no se encuentra esta adición sobre Scheeben; si en la 2.ª edic. (1952), p. 936.

El editor, en cambio, de Scheeben, Mgr. Grabmann (10) encuentra la exposición “profunda, aguda, original e independiente”, y dice que es lo más profundo que jamás haya leído.

Nosotros también creemos que Scheeben ha penetrado muy hondo en la íntima naturaleza de la “*potestas magisterii*”; y que es esto lo que le obligaba a tomar un camino, entre teólogos y canonistas, en la famosa cuestión sobre la división de potestades. Scheeben no ha tenido que tomar una posición necesariamente unilateral —como él dice— para colocar la potestad de magisterio, o en la potestad de orden, o en la potestad de jurisdicción; por más que haya advertido que el peligro mayor estaría en adscribirla a la potestad de orden. Por lo tanto es, ante todo muy cierto, que su concepción no se parece nada a la protestante, ya que, tanto en el fondo doctrinal, es decir en el pensamiento de Scheeben sobre la potestad de orden, como en el mismo modo de subsumir la *potestas docendi* apostólica a la potestad de orden, hay una diferencia esencial con los protestantes.

Por otra parte Scheeben no quiere hacer de la potestad de magisterio una tercera potestad, que habría de distinguirse aparte de las otras dos; y, en este sentido únicamente pudiera decirse de él, que se acerca más a la opinión de los Canonistas.

Con todo, creemos que la opinión de Scheeben debe ser comprendida de un modo más positivo, pensándola en sí misma: una vez que ha visto que las razones formales constitutivas del ser de la Iglesia obligan a admitir la clásica división bipartita, abandonando la división puramente material de potestad real, sacerdotal y profética, encuentra que, en la función magisterial, intervienen dos aspectos —que llama con Palmieri, “formalidades”— que deben ser subsumidos en las otras dos superiores y generales.

Es ciertamente curioso y al parecer extraño que la potestad de Magisterio, en lo que tiene de “auténtico magisterio”, se la adscriba a los actos específicos de la potestad de orden; sin embargo es necesario seguir la intención especulativa de Scheeben para no llamarse a engaño: no se trata, evidentemente, de aquellos actos que la potestad de orden tiene, en cuanto estrictamente tal, es decir los “sacramentales”; y esto lo ha advertido bien expresamente Scheeben, quien no podía cometer semejante error lo mismo que ha advertido del todo expresamente que los actos jurisdiccionales de la potestad de magisterio, en cuanto proposición obligatoria de la fe, son de carácter distinto que los actos específicamente jurisdiccionales de la potestad de jurisdicción en cuanto tal.

(10) Cfr. la nota al n.º 109 de p. 70.

Por tanto, cuando Scheeben habla de un subsumir la potestad de magisterio en cuanto testimonio auténtico, en la potestad de orden, pretende ante todo buscarle su raíz sacramental, hasta llegar a decir que los obispos la poseen "*vi ordinis*". Ahora bien; aquí pasa una cosa parecida a lo que pasa con la potestad de absolver en los sacerdotes; estos tienen "*vi ordinis*" una potestad de absolver, la cual necesita de la delegación para poder pasar al acto; así también en los obispos reside "*vi ordinis*", una potestad de magisterio verdaderamente "auténtica", pero que no pasa a su segundo momento —como habla Scheeben— es decir a ser una prescripción autoritativa, sino cuando se une, es decir, queda subsumida, a la general potestad de jurisdicción.

No se trata, por tanto, en el pensamiento de Scheeben, de una "*autenticidad*", tal como la interpreta falsamente Wernz, guiado por un concepto excesivamente canónico; se trata de una autenticidad de ministerio apostólico que va aneja necesariamente a una consagración, por la cual un sujeto se conecta, en su raíz sacramental, y por el orden, con Cristo y con su Santo Espíritu. De este modo, una vez más, la potestad de magisterio aparece como una potestad sagrada y sobrenatural, que se impone no solamente desde el punto de vista de un jurisdicción imperante y absorbente, sino —como dice Scheeben— en cuanto que ella misma hace brotar la fe y la conserva; ahora bien, que a esto lo haya llamado Scheeben "pertener a actos específicamente de la potestad de orden", quizás no haya estado del todo acertado, pero su profundo contenido teológico tampoco debemos desconocerlo por ello.

Porque es cierto que los Jerarcas de la Iglesia, por solo el hecho de su Jerarquía apostólica, ya poseen el carisma del testimonio auténtico; son los sucesores de Aquel gran Testigo, que no comunica más que lo que vió y oyó en el seno del Padre. Es Palmieri quien desarrolla magníficamente esta idea; Cristo da testimonio directo de sí mismo y de lo que vió y oyó del Padre; más tarde, cuando El falte, será su Espíritu quien dará ese testimonio. Después sus sucesores en el orden apostólico, y los obispos como sucesores de los apóstoles, seguirán siendo los "testigos de la fe".

Scheeben mismo previene que de ahí no puede deducirse una teoría "conciliarista" aplicada al magisterio del Romano Pontífice que quedaría mediatizado por el "*corpus episcoporum*", ya que la potestad de magisterio no queda constituida por sola una formalidad: la de testimonio auténtico, sino también por la de proposición autoritativa; ahora bien, ésta última queda subsumida en la potestad de jurisdicción, y esta se encuentra en toda su plenitud, en el Romano Pontífice.

Una vez más, aquí también toda la dificultad para entender la concepción de Scheeben, está en dar un sentido demasiado estrecho a la potestad de magisterio entendiéndola simple y unilateralmente desde el ángulo de visión jurídico, como una función más autoritativa. Scheeben ha ido más al fondo de la cuestión debatida, para descubrir que esa potestad es primeramente una potestad apostólica y pastoral, ordenada a regir y confortar la fe: el jurista puede ver en una proposición dogmática del Magisterio una imposición doctrinal; pero el dogmático debe ver también y en primer lugar, un acto de la potestad de manifestación auténtica de la verdad divina. Y es este aspecto eminentemente positivo el que hay que destacar y valorar en Scheeben, antes de atacar su posición. Si la concepción maravillosa del gran teólogo de Colonia no ha encontrado hasta ahora una acogida demasiado calurosa, nosotros estamos convencidos que un resurgimiento de la Eclesiología no debe descuidarla si quiere penetrar bien en el ser más íntimo de las potestades de la Iglesia de Cristo.

CONCLUSION

Quisiéramos terminar presentando, en una síntesis clara y concisa, el proceso ideológico seguido por nuestro estudio, y sus conclusiones mayores.

Es frecuente decir, en literatura teológica actual, que la eclesiología forma uno de los primeros planos de visión atenta y perseverante. Y esto no puede suceder sino para mucha ventura de la teología sacramentaria, a la cual nosotros gustaríamos de llamar brevemente "*Misteriología*". Si la Eclesiología nace y se configura interna y externamente en íntima relación con la Cristología, la Misteriología recibe también una estructuración adecuada, cuando se conforma por dentro y por fuera con la Eclesiología: ésta se actúa verdaderamente, en su realidad más íntima, en su dinámica sacramental; los sacramentos son la manifestación más directa del ser específico de la Iglesia.

No es de extrañar, por tanto, que cuando la Eclesiología no había encontrado una sistematización teológica suficiente, tampoco la Misteriología pudiera constituirse con su propia figura bien definida. Ahora bien: la Eclesiología, por obra sobre todo de los últimos Papas—León XIII, "*Satis cognitum*"; Pío XII, "*Mystici Corporis*"— ha evolucionado notablemente hacia una meta de perfección casi ya conseguida: su estructuración social como organismo comunitario y su vida interior como Cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu Santo,

están logrando aquella unidad formal que la define como Cuerpo Místico de Cristo.

Nosotros hemos intentado en nuestro trabajo hacer derivar —desde un punto de vista preferentemente teológico— las clásicas potestades de la Iglesia de su misma constitución interna: de allí mismo surgían, a un tiempo en cuanto específicamente diferentes, y con todo relacionadas en una suprema unidad formal; aquí también, como en todo compuesto formal-sustancial, el ser formal lo da la forma que actúa y vivifica: por eso hemos destacado a la potestad de orden como a esa forma que hace “*sacra*” y *sobrenatural* a la potestad de la Iglesia, elevándola a un orden superior al de las sociedades naturales; la sola potestad de jurisdicción —aun viniendo de Dios— no hubiera realizado en la Iglesia con toda propiedad una “*Hierarchia*”, más que en un sentido “*jurídico-moral*”.

De ahí la importancia y la absoluta necesidad de conectar la potestad de jurisdicción con la de orden: solamente cuando ambas se encuentran en unos mismos sujetos jerárquicos, tenemos una adecuada noción de Potestad y de Jerarquía eclesiásticas; lo demás son estados anormales que no pueden, por eso mismo, definir el ser constitutivo de la Iglesia. Sería una pésima metodología de estudio sobre el ser de la Iglesia, considerarla en esos estados de excepción, para conocer su estructuración íntima y esencial.

La potestad de jurisdicción se nos ha aparecido de este modo, en todo su carácter sobrenatural, y con unas funciones tan necesarias como las de la potestad de orden, aunque en diverso plano y modo de causalidad: ésta obraba en el plano de la causalidad formal o eficiente, aunque bajo una modalidad instrumental o ministerial; la razón de ello estaba en que la realidad sobre la que operaba consistía en la misma gracia en cuanto producida por un “*opus operatum*” sacramental; aquella operaba en el plano de la causalidad material-dispositiva, aunque bajo una modalidad de causa principal subordinada; la razón de ello consistía en que las realidades que maneja son de tipo jurídico moral externo, sobre las cuales necesitaba ejercer una acción directa y eficaz.

Teólogos y Canonistas han estudiado, cada uno desde su propio ángulo de visión, esas potestades; y no es difícil advertir el doble peligro que sobre su estudio se cierne: primero una distinción tan radical que luego haga imposible su necesaria unidad; sin ésta el ser de la Iglesia sufre una “*diáiresis*” parecida a la nestoriana con el ser de Cristo. En la intención divina ambas potestades forman una estricta

unidad formal, que se corona en la plenitud de su posesión en el Romano Pontífice. Esta necesaria unidad, decimos, no obsta para que cada una realice su propio concepto formal de potestad, con sus características de auténtica funcionalidad.

La potestad de orden queda reducida al poder ministerial sobre el elemento objetivo, de tipo físico-óntico, que los Sacramentos producen con su causalidad característica *ex opere operato*; la potestad de jurisdicción no puede reducirse, por su propia estructuración eclesiológica, al régimen externo y autoritario de la comunidad; es todo aquel amplísimo poder, conferido por Cristo a su Iglesia, por el cual regula, declara, o constituye todo lo necesario para que el elemento objetivo encuentre la posibilidad de su existencia concreta.

Un segundo peligro estaba en el univocismo teológico; el cual, con excesiva facilidad, podía introducirse en Eclesiología y en Misteriología: lo hemos denunciado, tanto en las cuestiones de mera Lexicología, como en cuestiones doctrinales. Y la concepción profunda de Scheeben, que hemos presentado en el "Exeorsus", a ello tiende también.

Así entendida, en sus líneas generales, la constitución potestativa de la Iglesia, hemos querido seguir la lógica impuesta por su propia dinámica de actuación y de ejercicio; y aplicar esa misma constitución potestativa a la Teología Sacramentaria. Ya hemos dicho que la Misteriología no era más que la manifestación en acto de la Eclesiología.

No es, pues, al acaso, ni por espíritu de sistema el que en nuestro trabajo se guarde una lógica tan cerrada entre Eclesiología y Misteriología: es una ley general, por interna y constitutiva, que la potestad de jurisdicción entre a condicionar, no sólo externa y accidentalmente la licitud de la administración de los Sacramentos, sino su misma interna y esencial validez, aunque esto lo haga determinando sus condiciones de valor y de existencia.

Puesto así este principio, aparece como el correlato, en materia sacramentaria, de su paralelo en doctrina eclesiológica: en la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, el alma —potestad de orden— no vaga como una esencia perdida en espacios ideales, sino que se encierra en un orden concreto subjetivo; adquiere consistencia, es decir, ser consistente —tipo aristotélico— cuando la potestad de jurisdicción le proporciona la "esencia" concreta en donde incorporarse a la historia y al tiempo.

Así también, en materia sacramentaria, la gracia y el carácter, como elementos objetivos y "bienes" universales, no han quedado flue-

tuantes, a merced de fantasías individuales, o bajo la acción de poderosas personalidades carismáticas; sino que reciben igualmente unos moldes y unos cuadros de existencia, que canalicen y aseguren su eficacia.

Por otra parte los llamados hechos “nuevos” centrados principalmente sobre el ministro extraordinario de ciertos Sacramentos, han descubierto, por un lado, el carácter unitario, intrasferible e ilimitable, de la potestad de orden, y han obligado a estudiar otra vez la antigua teoría escolástico-canonista de la indistinción específica del episcopado y del presbiterado; estos quedarían subsumidos en un concepto único de sacerdocio. Por otra vertiente, esos mismos hechos han destacado a la potestad de jurisdicción en toda su fuerza de amplia funcionalidad en la economía sacramentaria.

De esos dos principios hemos partido nosotros, cuando hemos querido realizar su consistencia en los diversos problemas sacramentarios; encontrando que ellos venían a ser las dos coordenadas de un sistema sacramentario, que “funcionaban” con una armonía preestablecida perfecta; ellos no eran solamente como una consecuencia “a priori” de la misma constitución íntima de la Iglesia, sino que además se demostraban eficaces “a posteriori”, para dar lucidez e inteligibilidad a los hechos. Por lo demás, así tenía que ser; ya que, en Teología y en Historia de los dogmas, los “hechos” nunca son “brutos” y ciegos, con la opacidad de simples acontecimientos naturales, sino que poseen una inteligibilidad superior que les viene de su misma ordenación sobrenatural y divina. Cuando la teología “sistematiza” —y debe hacerlo necesariamente— no intenta otra cosa que alcanzar el “*intellectus fidei*” que le proporcionan los mismos “hechos”.

Hemos intentado, pues, resolver cada uno de los problemas de la actual economía sacramentaria, haciendo funcionar, en un plano de coordenadas, ambos principios: 1) que, en la potestad de orden, existe un todo potestativo indiferenciado que se cumple totalmente en el poder supremo de consagrar el Cuerpo real del Señor; y 2) que la potestad de jurisdicción entra de una manera necesaria —aunque en función de “materia-sujeto”— para determinar las condiciones de existencia de todos los Sacramentos.

Como ha dicho Schillebeeckx, existe en la Iglesia una conciencia, cada vez más aguda y actualizada de su propio poder sobre todo el dominio sacramental, precisamente porque el momento actual de la evolución dogmática está descubriendo los aspectos más ricos de su propio ser constitucional; y nosotros estamos ciertos de que todavía una Eclesiología deficiente sirve de base a una Misteriología nebulosa.

La antigua economía sacramentaria se había desarrollado por su parte, destacando la línea de la potestad de orden; a la cual, solamente de un modo excepcional, se hacía entrar, por razones concretas, la potestad de jurisdicción. Para hacernos entender, diríamos que la economía sacramentaria ha vivido, casi hasta nuestros días, en aquel clima "anti-donatista", creado por la gran figura de San Agustín; aquí el principio, base sacramental era el "*Christus est qui baptizat*". Por la otra banda, la Eclesiología también vivía su vida aparte, afinándose, con un cierto exclusivismo, en una potestad de jurisdicción trasladada cómodamente desde el Derecho justiniano al Derecho canónico.

Todo esto tiene sus graves inconvenientes, no precisamente por la misma falsedad de las formas de proceder, sino por sus deficiencias, unilateralismos y univocismos: de ahí resultaban unas potestades bien diferenciadas, desde sus propias razones formales, pero también bien separadas de su auténtica unidad formal superior.

Nuestras soluciones han intentado evitar ambos extremos. En ellas tampoco se perdía nada del venerable fondo tradicional. El principio-base fundamental sacramentario permanecía intacto: la potestad de orden queda intocada, en su pura funcionalidad de ministerio. Las "irrupciones", que hemos señalado hasta sus últimas consecuencias, de la potestad de jurisdicción, no afectan a la misma potestad de orden, sino a sus condiciones de existencia. Tampoco puede decirse que, en realidad, sufra la venerable dignidad del episcopado: éste vuelve a revestirse de aquel manto antiguo de "*sacerdos primi ordinis*"; y con ello recupera su propio lugar en la ordenación jerárquica de la Iglesia.

De nuestra sistematización, en cambio, se siguen grandes ventajas: a) se alcanza una total unidad eclesiológico-sacramentaria, en la cual está ausente el "espíritu de sistema"; ya que b) se da inteligibilidad a los difíciles problemas que presentan los "nuevos" hechos de la Historia de los Dogmas; c) la potestad de jurisdicción queda elevada a la propia dignidad que le compete en la constitución de la Iglesia y en su economía sacramentaria; d) el episcopado queda en su propia dignidad: por huir de un "presbiteranismo" condenable, no se puede ya —después de las decisiones vaticanas— constituir una sociedad-Iglesia, de tal modo "episcopaliana", en la que luego no se salve esa misma episcopalidad en su fundamento jerárquico, que es la Romanidad.

Hay verdaderamente en la línea de la potestad de orden, una serie de grados y participaciones, los cuales, como un todo potestativo, se absuelven y se cumplen en el "sacerdocio"; y éste no puede menos de ser "único y total" en todos los que le posean —sin posibilidad de una diferenciación específica—. La razón es siempre la tan supremamente

sencilla en toda la tradición escolástica antigua; no puede concebirse una potestad mayor, dentro del Cuerpo Místico de Cristo, que aquella que se obtiene sobre la Cabeza, en la consagración del Cuerpo Real del Señor.

Del mismo modo, en la línea de la jurisdicción, todas las participaciones ascienden hasta y descienden del Romano Pontífice. No hay dos Cabezas, una mística y otra jurídica, como objeto a la Iglesia Romana la Pravoslavia; ya que la misma potestad de orden o sacerdotal, aunque sirva de fundamento consecratorio y ontológico a la potestad de jurisdicción, está condicionada a su vez, por ella, en sus condiciones de existir.

Y he ahí por donde nuestra última conclusión viene a coincidir con los estudios en torno a la sucesión apostólica: solamente puede encontrarse una normal, auténtica y natural sucesión de orden, allí donde esté custodiada por una auténtica y normal sucesión apostólica, cuya plenitud está en el Papa.

Una vez más el protestantismo, todo protestantismo, pierde el sentido de una "ecclesia", que quisiera entender como mero "pneuma"; y esto, porque perdida la visibilidad formal, se pierde también el carisma de la sucesión apostólica. Dios se ha ligado al hombre con vínculos tan estrechos, que también aquí se cumple una axioma de la Encarnación continuada que es la Iglesia: "*quod semel assumpsit, nunquam dimissit*". La Reforma que renuncia a una Iglesia formalmente visible; anglicanos que repudian la unidad jerárquica; y pravoslavos que sueñan con una Iglesia "pnemática": todos fingen una Iglesia imposible: aquella misma de la que afirmaba Karl Barth que no podía ser como "*un nido de pájaros colgado de las nubes...*"

11

OTROS ESTUDIOS



EMILIO SAURAS, O. P.

Del Estudio General de los
PP. Dominicos de Valencia

LOS SACRAMENTOS "DE NECESIDAD" ANTE LAS CIRCUN-
STANCIAS QUE IMPIDEN O ANULAN SU ADMINISTRACION

SUMARIO

- I. Planteamiento del problema.
- II. Es un problema de la economía salvadora general.
- III. Repetición del problema en la economía sacramentaria.
- IV. Verdades comprometidas en la solución.
- V. Apelación a la "asistencia del Espíritu Santo".
- VI. Posibles elementos de solución.
- VII. Lo que con estos elementos sacramentales queda a salvo.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El enunciado de este trabajo se refiere a un problema grave, el de la aparente insuficiencia de la economía sacramentaria del Nuevo Testamento en los casos de necesidad. Parece que en determinadas circunstancias no sea capaz de resolverlos, e incluso que agudice el asunto sirviendo de obstáculo a su solución. Antes de detallar nada a éste propósito haremos algunas aclaraciones al enunciado mismo, porque tal como aparece no expresa con suficiente claridad lo que intentamos exponer.

Hay motivos que impiden la administración de los sacramentos: por ejemplo, la carencia de ministro. Y hay motivos que anulan los sacramentos administrados; por ejemplo, la carencia de intención en quien los administra, o el falseamiento de la materia o de la forma. De hecho el sacramento administrado que resultó inválido no fué sacramento, porque los sacramentos “consistunt in usu” (1) y, al resultar nulo el uso, resultó nulo también él. El sacramento en estos casos *no se da*. De ahí que no se pueda decir con exactitud que se administre. Pero, de todos modos, como son dos casos bien diferenciados de

(1) *Sum. Teol.* III, q. 66, a. 1. — El sacramento de la Eucaristía es una excepción; no se hace cuando se usa, sino cuando se consagra; y no consiste en uso, sino en algo permanente. Cf. *Sum. Teol.* III, q. 73, a. 1, 3 m.

inexistencia sacramental, vamos a llamarlos así: sacramentos que no se administran y sacramentos que se administran, pero cuya administración resulta inválida. No todo lo que a continuación diremos se referirá a los dos casos. El lector ya verá qué se refiere al caso de cuando no hay sacramento porque no se administra, y qué al caso de cuando no lo hay tampoco porque su administración fué nula.

Vamos a hablar, pues, de los sacramentos que no se administran y de los que se administran y resultan nulos. Pero nuestra referencia a ellos tiene en este trabajo dos restricciones:

La primera restricción los limita sólo y exclusivamente a cuando no se administran o se administran inválidamente *sin ninguna responsabilidad* por parte del sujeto que debía recibirlos y no los recibió, o que creía recibirlos válidos y los recibió nulos. Se trata sólo de casos en los que la ausencia o la nulidad sacramental obedece a circunstancias ajenas a toda responsabilidad, como, por ejemplo, la muerte del niño en el vientre de la madre, la carencia absoluta de agua que imposibilita dar el bautismo *in extremis*; o dependientes de la responsabilidad de personas que no son el interesado, como la falta de intención en el ministro. Repetimos de nuevo que se trata de casos en los que el sujeto no es responsable de quedarse sin los sacramentos. Este detalle de la carencia de responsabilidad interesa sobremedida, y sobre él se basa la existencia del problema que vamos a estudiar.

La segunda restricción los limita sólo y exclusivamente a los de *necesidad*. Hay sacramentos de necesidad y sacramentos que no son necesarios sino sólo oportunos o convenientes; muy oportunos y muy convenientes (2). La cuestión aguda que surge del hecho de no tenerlos a mano cuando perentoriamente se necesitan, o de recibirlos inválidamente aunque se tengan, sólo aparece ante los llamados sacramentos de necesidad.

No estudiaremos el hecho de la inexistencia o de la nulidad en sí, ni nos detendremos tampoco a detallar cuáles son los motivos que en unos casos impiden y en otros anulan la administración de los tres reconocidos como necesarios, el bautismo, la penitencia y el orden. Partimos de los hechos de que a veces no se tienen a mano a pesar de necesitarlos; de que no se tienen sin culpa de quien los necesita; y de que, también a veces, se tienen a mano y se reciben sin validez, a pesar de que quienes los reciben ponen de su parte todo cuanto han de poner para que resulten válidos. Los hechos son ciertos, y porque son, surge el problema de que vamos a hablar.

(2) *Sum. Teol.* III, q. 65, a. 4.

El problema siempre ha preocupado a la teología y a los teólogos grandemente. Porque, por una parte, se da por cierta e inconcusa la voluntad sincera que Dios tiene de salvar a cuantos no opongan obstáculo alguno a las gracias que a todos da para que se salven o a los medios suficientes que a todos hace llegar. Y por otra nos encontramos con que, a pesar de no poner por su parte ningún obstáculo, muchos se quedan sin los sacramentos *necesarios*, y lo que es peor, sin las gracias que estos les darían, sin las que no les será posible salvarse. Es el caso, por ejemplo, del niño que muere sin bautizar; o del penitente suficientemente atrito que recibe absolución inválida por falta de intención en el ministro. El niño muere, y el atrito también; los dos mueren sin gracia, y los dos se condenan: el niño con la condenación suavizada del limbo, que, por muy feliz que se la pinte, siempre es privación del fin al que el niño, como todo hombre redimido, estaba destinado; y el atrito, con la condenación nada suavizada del infierno. Es también el caso del ordenando que no recibe la ordenación porque el obispo ordenante no dijo bien la fórmula sacramental. Aquí no se pone en juego la salvación de quien se ordena, pero sí la existencia de la Iglesia en su función de mediadora, según luego veremos.

¿Qué sucede en estos casos? ¿Diremos que el niño se condena en el limbo, que el atrito se condena en el infierno, y que el que se cree ordenado no lo está? Si es así parecen quedar en postura difícil tres verdades básicas de la actual economía sobrenatural, de las que hablaremos más adelante. ¿O afirmaremos que el niño recibe la gracia salvadora aunque no se bautice; que el atrito quedó justificado, aunque no recibió la absolución válida; y que el recién ordenado quedó hecho sacerdote? Con ello también quedaría en difícil posición alguna verdad fundamental; por lo menos la de la necesidad de los sacramentos que llamamos necesarios. Habría incorporación a Cristo sin bautismo, pues sin él se incorporó el niño; el hombre se justificaría sin contrición y sin sacramento, pues nada de esto tuvo el atrito; y se haría sacerdote sin ordenación, pues la ordenación en el caso de referencia no existió.

El problema queda ya planteado. No es un problema de hoy, sino de siempre. La teología lo tiene hoy, como ayer, encima de la mesa; y hoy, como ayer, está trabajando para resolverlo. No han faltado soluciones, sobre todo de carácter parcial, al asunto de los niños que mueren sin bautizar, o al de la intención requerida para la administración sacramental. No todas las soluciones han parecido viables, aunque todas sean laudables en sus propósitos. Nosotros no intentamos otra cosa que exponer el resultado de nuestras reflexiones sobre el tema, por si

pueden servir de alguna manera a la solución que algún día tenga que darse a un asunto que tan vivamente interesa a todos, porque es de los más angustiosos que tiene planteados la teología por ponerse en él en juego la salvación de muchísimos y la autenticidad de la misma Iglesia.

Con ello está dicho que si vamos a hablar de esto no es por afán de sacar a flote temas vidriosos o cuestiones llenas de dificultad, sino porque sentimos vivísima preocupación por los grandes intereses sobrenaturales que aquí están en juego. Hablaremos, como es natural, no sólo dejando a salvo los principios de la actual economía redentora, sino utilizándolos. En esta economía entra el orden sacramental, y dentro de este orden nos moveremos. Sin perder por ello de vista verdades más universales y más básicas aún que las que se refieren a los sacramentos.

II

ES UN PROBLEMA DE LA ECONOMIA SALVADORA GENERAL

El problema que se acaba de plantear no es específico de la economía sacramentaria. Se encuentra antes en la economía salvadora general.

En efecto, Dios quiere sinceramente la salvación de todos y de cada uno. Porque la quiere, a todos nos redimió, sin excepción. Y porque la quiere, hace llegar a todos y a cada uno las gracias suficientes con las que se puedan salvar. Hasta aquí no aparece ninguna dificultad; sumadas por una parte la sincera voluntad divina de salvar, con la consiguiente donación de las gracias suficientes, y por otra la aceptación de éstas por el hombre, parece ser que debería obtenerse el resultado, que es la salvación. O que, si no se obtiene, sea por deficiencia de uno de los sumandos, que no será el divino sino el nuestro; no estará la falta en la donación de las gracias, sino en su utilización.

Pero interviene un factor nuevo, de carácter social, la Iglesia, fundada precisamente por Jesucristo para hacer viable la llegada de las gracias a los hombres. Su razón de ser es hacer llegar la gracia de Dios y salvarnos. Todo el organismo de la Iglesia, con sus poderes sagrados, su jerarquía, sus sacramentos, sus ministros y sus administraciones de lo divino, se ordena, por razón constitutiva y esencial, al fin que es la santificación de los hombres en la tierra y su consiguiente salvación en el cielo.

Y resulta que la existencia de este medio social, presentado como necesario, parece que, en ocasiones determinadas, puede obstaculizar la obtención del fin para el que fué instituído. Es claro que no sucede esto en un medio ambiente normal; entre nosotros, por ejemplo. Para nosotros la Iglesia es un medio necesario, que lo tenemos a mano siempre; lo conocemos relativamente bien y sabemos distinguir lo malo, que no es de ella, sino de los hombres, y lo bueno, que es suyo. Por eso, además de tenerla a nuestro alcance le pedimos su ayuda sin reservas de ninguna clase. Repetimos que la Iglesia, sociedad necesaria, sin la que Cristo no llega a los hombres, no es para nosotros ningún obstáculo, sino más bien un medio extraordinariamente apto.

Pero salgamos de este ambiente, que hemos llamado de normalidad. En otros ambientes no sucede así; lo que es medio necesario no se presenta de ninguna manera o se presenta como obstáculo. Y entonces su carácter de necesario impide al hombre incorporarse a Cristo. Muchos no tienen la gracia porque carecieron de posibilidad física para pertenecer a esta sociedad religiosa. Muchos también la desconocieron totalmente porque no la pudieron conocer de ninguna manera. Y si se dice que pudieron pertenecer a ella mediante un deseo, implícito en algo bueno que hacían, no se resuelve el asunto, porque otros, los niños, por ejemplo, no pueden pertenecer por este medio, por hallarse incapacitados para hacer nada que les conecte con la sociedad sobrenatural a que nos referimos. En los casos que acabamos de nombrar la Iglesia parece que no existe para los individuos aludidos. Y sin embargo es para ellos, como para todos, el único medio por el que se llega a Cristo. La existencia de este medio, en su calidad de único, obstaculiza la salvación, cuando precisamente fué instituído para facilitarla.

Pero se dan otros casos. Hay quien puede conocer a la Iglesia, pero no la conoce como necesaria hasta el extremo de que sin ella no se puede salvar. La conoce mal, y no por culpa exclusiva suya. Ha observado de cerca lo que en ella mezclamos los hombres de humano y de escoria y le ha impresionado mucho, impidiéndole ver con claridad lo que en ella hay de legítimo y de divino. Esto hace que no se decida a pertenecer a ella. Su vida humanamente recta, y el aprovechamiento de las gracias actuales le conduciría a la gracia santificante y a la salvación; pero se interpone la necesidad de pertenecer a una institución que no le convence. No se diga que está obligado a estudiarla bien, estudio del que resultará un juicio sobre ella distinto del que tiene. Esto en principio y especulativamente es cierto. Pero prácticamente es cierto también que las gentes, sobre todo las sencillas, juzgan de las cosas *por lo que ven*, más que por lo que deducen. Esta es su manera de ser y no

[7]

se cambia con facilidad. Y por lo que ven, tanto en nosotros como en lo que hacemos, la Iglesia no les convence. Por eso el hecho de no pertenecer a ella les es imputable sólo en parte mínima; o no le es imputable en nada. Y en parte máxima o en todo nos es imputable a veces a nosotros.

En resumen, el resultado viene a ser que los factores más fundamentales de la economía sobrenatural, que son los personales: en Dios, la auténtica y sincera voluntad salvadora universal, con la correspondiente donación de gracias suficientes a todos los hombres; en Cristo la redención universal de todos también; y en el hombre la aceptación de las gracias suficientes que Dios le da; los factores que hemos llamado personales y más fundamentales, parece que se vean obstaculizados por el factor social, que es menos fundamental. Este factor es necesario; no llega a todos; cuando llega, no llega siempre en las debidas condiciones. Y se frustra por ello el fin para cuya obtención fué instituído. Fué instituído para salvar, y los hombres no se salvan a causa de una necesidad que no pueden cubrir: la de pertenecer a esta institución.

Este es el problema expuesto al vivo. Excusado es decir que tiene solución, y que la economía sobrenatural queda toda ella a salvo con la institución social de carácter necesario que se llama Iglesia. No estamos afirmando tesis sino exponiendo cuestiones. Y exponemos ésta como precedente y similar a la de la necesidad de determinados sacramentos de la que hablaremos luego. Intentaremos resolver la cuestión sacramental, sin acudir a subterfugios carentes de sacramentalidad. La cuestión eclesial también se resuelve sin necesidad de acudir a subterfugios no eclesiales.

Pero sigamos exponiendo este problema eclesial, que tanto sirve, por lo similar, para ilustrar el de los sacramentos. No se pone a discusión si Dios tiene poder para ligar la salvación a determinados medios externos y sociales. Es indudable que lo tiene. Tampoco se discute si de hecho la ligó o no; también es indudable que la ligó. El problema surge en los casos en que, por las circunstancias dichas, de imposibilidad física o de ignorancia inculpable, el hombre no está en condiciones de pertenecer a la sociedad que se le presenta como necesaria. ¿Cómo se salva la verdad de que Dios da auténtica posibilidad para salvarse a quienes inculpablemente dejan de pertenecer al medio único y necesario de salvación? Si quedan a salvo las verdades de que Dios quiere salvar a todos, de que les da las gracias suficientes para ello y de que se las dará mayores si las aprovechan en la medida de sus posibilidades, parece que deba relajarse la verdad de que la

Iglesia es medio único necesario, pues en estos casos llega la salvación sin ella. Y así queda a salvo esta verdad, parece que deban relajarse las primeras y decir que la voluntad salvadora no es tan sincera como se asegura, pues no da a todos lo suficiente para salvarse. No lo dió a los niños que murieron sin bautismo, y aún quizá sin nacer; ni a quien murió sin poder conocer debidamente la sociedad religiosa a la que por necesidad debía pertenecer.

Para que la disyuntiva sea auténtica hemos de colocarnos en los casos que al parecer están fuera de la pertenencia *in voto*. Muchos no pertenecen a la Iglesia *in re*, pero pertenecen *in voto*. Incluso sin saberlo ellos mismos. Recordemos a este propósito algunas verdades. Primera, que "los que viven en ignorancia invencible de nuestra religión, cumpliendo la ley natural esculpida en el corazón de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios, y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna con la luz y la gracia divinas que obrarán en ellos" (3). Segunda, que "es dogma que nadie se puede salvar fuera de la Iglesia católica" (4). Y tercera, que a la Iglesia se puede pertenecer de las dos maneras que se acaban de recordar. Pertenecen *in re* los bautizados; pertenecen *in voto* los que tienen un deseo explícito o implícito de asociarse a ella.

Hemos dicho, y repetimos, que la disyuntiva, o el problema, surge en los casos en que parece que no haya lugar a pertenecer a la Iglesia *por deseo*. Los más típicos son los del niño que muere sin bautizar. Puede haber otros casos de adultos en mediano o pleno uso de razón, que al parecer no tienen dicho deseo ni siquiera en la más remota implicidad. Pero de todos modos, si estos se salvan, niños o adultos, tendrá que ser porque de una manera u otra los ha puesto Dios en contacto con esta sociedad, única salvadora en la economía actual. Las posibilidades que Dios tiene de realizar éste contacto no se conocen totalmente. Tampoco conocemos perfectamente el alcance, el amplísimo alcance de la pertenencia *in voto*.

Este es el problema que vamos a ver repetido en la economía sacramentaria. Su solución será dar a las instituciones sacramentales, que Dios ha querido que sean medios necesarios, una flexibilidad suficiente para que quepan de algún modo dentro de ellas todos los casos humanos legítimamente imaginables. Todo será asunto de una comprensión grande del sacramento *in voto*.

(3) Denz. 1678.

(4) Ib.

III

REPETICION DEL PROBLEMA EN LA ECONOMIA
SACRAMENTARIA

Lo que se ha dicho de la Iglesia se dice también de algunos sacramentos. Los sacramentos son instituciones establecidas por Dios para que la gracia llegue a los hombres. Su fin, como el de la Iglesia, es dar cumplimiento a la voluntad divina de salvarnos. No todos ellos son igualmente necesarios. De algunos se puede prescindir sin que peligre nada fundamental; de otros, en cambio, no (5).

El bautismo es necesario. "En verdad, en verdad te digo, que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos" (6), dijo el Señor a Nicodemo. Y San Pablo compara su necesidad con la de la fe y con la del mismo Cristo: "Sólo un Señor, una fe, un bautismo" (7). Por eso definió el Concilio de Trento: "Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s." (8).

También nos es imprescindible la penitencia, caso de perder la gracia después de bautizados. Podemos conservarla; pero si la perdemos necesitamos el sacramento de la penitencia, porque Dios no ha puesto en nuestras manos otro medio de rehabilitación. En el caso del pecado mortal después del bautismo, la penitencia es tan necesaria como éste (9). Su necesidad está definida en el Tridentino: "Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino... a. s." (10). Y que se trata de una necesidad tan perentoria como la del bautismo nos lo dice el mismo concilio: "Est autem hoc sacramentum poenitentia lapsis post baptismum, ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus" (11).

Por último, también es necesario el sacramento del orden. No al individuo particular, pero sí a la sociedad religiosa a la que pertenece. El hombre puede vivir y salvarse sin recibirlo; pero la Iglesia, sin él, perecería. Esta, como toda sociedad, precisa de una autoridad competente; y la autoridad debe estar dotada de un poder ajustado a la sociedad y a los fines que la sociedad persigue. En la actual economía

(5) *Sum. Teol.* III, q. 65, a. 4.

(6) *Jn.* 3. 5.

(7) *Efes.* 4. 5.

(8) *Denz.* 861.

(9) *Denz.* 894, 895.

(10) *Denz.* 916.

(11) *Denz.* 895.

este poder se basa sobre el sólido fundamento del sacerdocio, hasta el extremo de que, si llegara a desaparecer, desaparecería también la Iglesia. Al menos la Iglesia con la estructura divina que hoy posee.

En algunas ocasiones, y para determinados casos, basta recibir el sacramento por voto o por deseo. Esto no es negar su necesidad, porque el voto o el deseo es una manera de recibirlo. Así se justifica, por ejemplo, el penitente que no se puede confesar y hace un acto de contrición perfecta; y el catecúmeno, que antes de bautizarse manifiesta, con un acto de caridad, el deseo del sacramento que todavía no ha recibido. Aquella contrición y esta caridad llevan implícitos los votos de los dos sacramentos, y quien los tiene recibe la gracia sacramental:

Pero no son estos casos los que constituyen el problema. El problema aparece ante los casos en que, al parecer, no es posible el deseo; o, por lo menos, el deseo suficiente para recibir la gracia. Los casos en los que se da esta apariencia de imposibilidad son varios. Vamos a recordarlos:

Se quedan sin el bautismo *in re e in voto*: *Primero*, los niños, que no lo pueden recibir ni lo pueden desear, porque mueren antes de nacer; o porque, aunque mueran después de nacidos, lo hacen sin haber tenido posibilidad de acercarse a las aguas bautismales. Del deseo no se puede hablar, porque son incapaces de realizar ningún acto humano. *Segundo*, los catecúmenos que sólo tienen la preparación de un deseo, unido al desafecto al pecado, o de un amor sobrenatural de Dios que no es de caridad. No tienen preparación mayor porque Dios no les ha dado gracia para más; pero ésta basta, porque con ella se justificarán al recibir el sacramento. Teniendo esta preparación sola, se acercan a recibir las aguas sacramentales, y se encuentran con un ministro que les bautiza sin intención, o que dice la forma con fallos esenciales. No recitamos hipótesis lejanas; recitamos hechos probables y aun reales, que suceden en cualquier parroquia de cualquier pueblo o ciudad. Conocidos los hombres se sabe de lo que son capaces. No son cosa rara una fórmula mal dicha ni una falta de intención. El resultado es que el catecúmeno del caso cree estar bautizado y no lo está; cree vivir en gracia y no vive. Y no por su culpa. El hizo cuanto pudo; aprovechó cuanto Dios puso en sus manos. Y no se justificó.

También se queda sin el sacramento de la penitencia, otro de los necesarios, y sin la gracia que confiere, quien se acerca al confesionario preparado con atrición suficiente, y se encuentra con un sacerdote adormilado o cansado porque lleva varias horas oyendo las mismas faltas. En vez de absolver musita unas palabras sin sentido, o se limita a rumorear algo que no llega siquiera a ser palabras. Tampoco esto es

hipótesis lejana, ni es necesario andar mucho para encontrarlo. Y resulta que el penitente ha hecho lo que ha podido; Dios le dió sólo la gracia de la atrición, que, por lo demás, bastaba para justificarle con el sacramento que estaba recibiendo. El penitente muere y no se salva a pesar de no haber puesto ningún obstáculo al curso de la gracia que Dios le dió para que se salvara; es más, a pesar de haber sido fiel a la gracia recibida, pues la recibió de atrición y se acercó atrito al confesionario.

Por último, está el sacramento del orden, absolutamente necesario para la existencia de la Iglesia como sociedad. Tampoco el caso es mera hipótesis; puede suceder en cualquier oratorio episcopal o en cualquier iglesia catedral. Por lo demás, muchos hemos oído hablar de algunos casos; y de precauciones tomadas al respecto por la autoridad eclesiástica, también. Un obispo que ordena, pero que, por su incapacidad física o mental, cabe dudar que ordene válidamente. O un obispo muy sano y muy cabal, que al ordenar ha equivocado la fórmula o ha olvidado la intención; no se ha dado cuenta nadie, ni él, de este fallo esencial. No hablamos de un obispo que intente expresamente no ordenar, caso que, en la anormalidad enfermiza a la que a veces llegan los hombres, puede caber también. El resultado sería el siguiente: sacerdotes que no lo son, porque no se ordenaron; que confiesan sin jurisdicción, por lo tanto, y dan absoluciones nulas a personas que se acercan con sola atrición, y en consecuencia no dan a los penitentes la gracia sacramental; que podrían llegar a obispos sin poder serlo, y no lo serían. Como no serían tampoco sacerdotes los que ellos ordenaran. Dejemos correr la imaginación. Parece que en estos casos se imponga una suplencia divina al fallo sacramental. De lo contrario, ¿que sería de la Iglesia *como sociedad* auténticamente sobrenatural?

Y aparece de nuevo la cuestión. En estos casos, que no son de sueño o de imaginación, que no son casos de otros mundos, sino que suceden a nuestro lado y entre nosotros; en estos casos, repetimos, parece que los medios establecidos por Dios para transmitirnos la gracia necesaria de la justificación o el poder necesario del carácter sacerdotal, impidan y obstaculicen su llegada. El hecho de que sean medios necesarios y únicos o imprescindibles para la obtención de lo que por ellos nos viene hace que, a pesar de no poner ninguna dificultad quien los ha de recibir o los recibe, se quede sin una cosa totalmente necesaria.

En los casos del bautismo y de la penitencia no se logra la salvación. En el caso del orden es la Iglesia como sociedad la que recibe el impacto. Si se dice que en los casos aludidos no se recibe la gracia ni el carácter, queda a salvo la verdad de que se trata de sacramentos

necesarios o de medios únicos para dar los efectos que no se han causado precisamente porque los medios no han existido. Pero, ¿quedan igualmente a salvo otras verdades tan importantes o más importantes que ésta? Luego insistiremos con más detalle sobre la pregunta.

No creemos que sea viable ninguna solución totalmente desconectada de los medios sacramentales; las que hasta el presente se han propuesto con esta desconexión no han tenido fortuna. Hay que acudir a los mismos sacramentos, acusados de obstaculizadores. Ellos son los que darán facilidades para que no se creen las situaciones enojosas entrevistas en el planteamiento de la cuestión. Pero para hacerlo tendrá que ser a cuenta de relajar un tanto la rigidez de los conceptos que se barajan cuando se habla de necesidad en el terreno sacramental. Por eso será oportuno recordar algo sobre esto.

Los sacramentos no son necesarios con necesidad de precepto, sino de medio. De ahí que su fallo, aunque sea totalmente irresponsable por parte de quien los recibe, impida la donación del bien que con ellos se daría. Esto no sucede con las cosas necesarias con necesidad de precepto.

Pero lo necesario con necesidad de medio puede tener doble origen: uno, la naturaleza misma del fin al que conduce; otro, la sola voluntad de quien lo impone. Hay un necesario con necesidad de medio *ex natura rei* y otro necesario con necesidad de medio *ex praecepto*, que no hay que confundirlo con lo necesario con necesidad de precepto. Ejemplo del primero es el *lumen gloriae* como medio para la visión beatífica; del segundo, el bautismo como medio para la incorporación a Cristo.

Son claras las dos necesidades de medio. Y es del todo cierto que la sacramental o es sólo de precepto, como sucede con los cuatro sacramentos no traídos a colación, o es de medio *ex praecepto*, como son los tres de que hablamos. Es del todo cierto, decimos, porque los sacramentos son signos arbitrarios o *ad placitum divinum*. Ninguna cosa natural tiene *de suyo* valor positivo sobrenatural: ni valor de ser, ni valor de causar, ni valor de significar. Si lo tuviera habría motivos para dudar de la absoluta sobrenaturalidad del otro término de referencia: de la naturaleza añadida, del efecto causado o de la cosa significada. Tampoco lo tiene por dársele nosotros por propia iniciativa, porque el orden sobrenatural no es nuestro. Luego si algún valor sobrenatural tiene es porque lo da Dios. De El depende que un rito signifique (12) la gracia o que la cause (13).

(12) *Sum. Teol.* III, q. 60, a. 5.

(13) *Sum. Teol.* III, q. 62, aa. 1, 5.

Ante lo necesario con necesidad de medio *ex natura rei* no cabe excepción ni puerta abierta. Se funda en la naturaleza misma de las cosas, que es inmutable. Nunca se santificará nadie sin la gracia, por ejemplo; ni verá nadie a Dios sin el *lumen gloriae*. Pero no sucede lo mismo con lo necesario con necesidad de medio *ex praecepto*. Este tiene siempre abierta la puerta de las reservas con que se haya quedado la voluntad superior al establecer la necesidad en cuestión. Es cierto que el bautismo es necesario para incorporarnos a Cristo; también, que es necesaria la penitencia para recuperar la gracia perdida; y así mismo, que el orden es imprescindible para la pervivencia de la Iglesia como sociedad. Todo esto es necesario porque Dios así lo quiso; y, en consecuencia, su omisión impedirá obtener los bienes que con ello se darían. Pero, por depender de la voluntad divina, y no de la esencia misma de las cosas, queda abierta la puerta a cualquiera otra solución posible que Dios se haya podido reservar. ¿Habrá en determinados casos, en los indicados por ejemplo, soluciones de emergencia?

Creemos que sí. Una solución de emergencia que deja a salvo las verdades básicas que pasamos en seguida a recordar; incluso la de la necesidad de los tres sacramentos llamados a capítulo. Para llegar al intento de solución que se va a proponer no será necesario acudir a ningún elemento extraño a la teología sacramentaria. Bastará sólo utilizar dos realidades sacramentales ya existentes un poco más de lo que las utilizamos. Si con lo que vamos a escribir se lograra hacer un poco de luz en un problema que tantos intereses sobrenaturales encierra, y sobre todo si fuera ocasión de que otros escribieran y proyectaran mayor luz sobre el asunto, a fin de que la labor de todos facilitara una solución, definitiva en cuanto cabe, se habría logrado nuestro intento, que es de invitación al estudio en común, y no de adhesión cerrada al resultado de nuestras reflexiones personales.

IV

VERDADES COMPROMETIDAS EN LA SOLUCION

Ante el problema que queda expuesto caben dos actitudes. Podemos llamar a la primera, actitud de inhibición, de *statu quo*, o de negación. Aquí no hay problema ninguno porque todo está claro y resuelto. Los niños que no se han bautizado van a ese estado de difícil definición teológica que llamamos limbo. Y decimos de difícil definición teológica, porque es difícil dar con una perfección natural en la

presente economía divina, dentro de la cual está englobada toda la humanidad, también la porción infantil que no se bautiza, pero que contrajo el pecado de Adán y fué redimida por Cristo. Los niños que mueren sin bautismo van al limbo. Los mayores que se confesaron con sola la gracia de atrición, porque no recibieron de Dios la de contrición, y a quienes, a pesar de responder debidamente a esta gracia, el sacerdote les absolvió mal, y no les perdonó los pecados, se condenan. Mueren sin gracia santificante y los que mueren así van al infierno. Los ordenandos a quienes el obispo ordenó con fallos esenciales, ejercerán funciones sacerdotales sin ser sacerdotes. — Frente a esta actitud, para la que no hay problema en estos casos, hay otra, que lo encuentra, y verdaderamente angustiada. E intenta dar con la puerta abierta que lo resuelva sin comprometer ninguna verdad ya establecida y sin perjudicar a tantas almas y a la misma sociedad eclesial, que tan mal paradas quedan con la actitud primera.

1) *Lo que se compromete con la primera actitud.*

La posición primera parece que no deja en buena postura tres verdades fundamentales de la economía divina de la salvación. Primera, que la voluntad salvadora universal es sincera y a todos hace llegar medios auténticos, reales, verdaderos, de salvación. Medios suficientes, desde luego. Segunda, que quien hace lo que puede con lo que Dios le da recibe del Señor un don mayor. Por lo que, secundando el don recibido, pero insuficiente para salvarse, recibirá el don suficiente con el que se salvará. Tercera, la existencia de la Iglesia como sociedad sobrenatural dada por Cristo a los hombres para que en ella encuentren medios auténticos y garantizados de santidad y de salud.

Primero, la voluntad salvadora. — Que existe es indudable. San Pablo habla de ella cuando escribe que Dios quiere "que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad" (14). No es necesario recordar aquí los intentos de minimización de esta fórmula paulina registrados en la historia de la teología. La teología católica, sin embargo, frente a la jansenista, ve en las palabras del Apóstol la afirmación de una voluntad sincera, de beneplácito, formal. Este querer salvador no es sólo una metáfora. Es un acto positivo de la voluntad divina, referido universalmente a todos, y particularmente a cada uno de los hombres.

Pero es más aún; no se trata sólo de un acto inmanente y formal de la voluntad de Dios. Se trata, además, de una voluntad virtualmente

(14) II a Timot. 2. 4.

transitiva o actuosa, pues de hecho pasa a las obras. No sólo quiere, sino que hace. El propio San Pablo lo dice a continuación: "Porque uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos" (15). Porque quiso salvar a todos, a todos redimió; y porque quiso salvar a cada uno, redimió a cada uno.

Vamos a precisar el alcance que tiene la palabra *redención*. Redimir no es sólo dar el precio que nos redimirá, o merecer la gracia con la que seremos libres. Podría haber donación del precio redentor y merecimiento de la gracia libertadora y no haber aplicación del uno ni de la otra; con lo que el hombre quedaría sin liberar en su realidad viva y concreta. Queremos decir con esto que la redención tiene dos fases: la llamada objetiva o *in actu primo*, que es la redención hecha; y su aplicación, que se llama redención aplicada o *in actu secundo*. Cristo hace las dos; hizo la primera El sólo; para la segunda pide nuestra colaboración. Esto quiere decir que además de redimirnos nos da a todos y acada uno lo que necesitamos para aprovechar personalmente el beneficio redentor.

De ahí que, de hecho, en virtud de la voluntad salvadora universal cuyo contenido estamos desentrañando, conceda Dios a todos los medios o las gracias suficientes con las que se puedan salvar. La voluntad salvadora es antecedente; y de la antecedente vienen las gracias auténticamente suficientes, que son dones divinos reales, positivos, activos; aunque impedibles y frustrables en su curso por quien los recibe, cuando no los secunda o no los aprovecha.

Estos medios o estas gracias llegan a todos. También a los niños que no se pueden bautizar porque mueren antes de nacer, o porque mueren después de nacidos sin oportunidad de acercarlos a las aguas bautismales. San Pablo no hace excepción de ellas, cuando escribe la fórmula que comentamos. Tampoco hizo excepción Cristo cuando llegó el momento de redimir. Ni la hacen los teólogos, quienes andan acordes en asegurar que los niños están incluidos en la voluntad de que hablamos, y que se cuentan entre los beneficiarios de las gracias suficientes.

También llegan los medios salvadores a los atritos, que han recibido de Dios una gracia capaz solamente de situarlos en acto de atrición y la han aprovechado. Esta, sin embargo, no basta para justificarlos; por eso les prepara además el sacramento. Pero no se les da válido en el caso que examinamos.

(15) II a Timot. 2. 4, 5.

Ahora bien, ¿queda en buena situación la verdad paulina en los casos referidos? ¿Se puede decir con sinceridad que Dios ha dado a los niños medios suficientes para salvarse, cuando no hay salvación sin el bautismo que les ha sido imposible recibir? ¿Se puede afirmar también que ha dado medios suficientes a los atritos, cuando sin culpa por su parte, pues estaban bien preparados y habían secundado bien el don de Dios que los movió a la atrición, se les administra el sacramento nulo? ¿Es por lo tanto auténtica en estos casos la voluntad salvadora? ¿Es voluntad de beneplácito, formal y actuosa; o es una veleidad, un querer, pero no hacer? ¿No es cierto que queda en postura incómoda la consoladora verdad tan paladinamente enseñada por el Apóstol?

Segundo, la verdad de que quien hace lo que puede con la gracia que Dios le da recibe un don mayor. — Queda excluida aquí la versión pelagiana del principio "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam". El hombre no merece la gracia sobrenatural con sus actos naturalmente buenos. Pero sí recibe una gracia ulterior cuando ha hecho lo que ha podido con la que tenía. ¿La recibirá merecida? ¿La recibirá porque el aprovechamiento de la anterior le ha dispuesto para la otra? No interesan aquí las cuestiones de escuela. El problema que examinamos tiene por sí demasiado interés para que se mezelen en él sin necesidad cuestiones marginales. Lo cierto es que Dios dispuso dar gracia mayor a quien le fué fiel en la menor. Y Dios cumple lo que dispone.

Repetimos que no interesan aquí las muchas explicaciones que los teólogos dan al principio enunciado. Por diversos caminos y a través de muchas distinciones y de muchas divisiones nos llevarán todas a afirmar el hecho de que quien hace lo que puede con el don recibido recibirá un don mayor. O para expresarlo con palabras evangélicas: "Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco y te constituiré sobre lo mucho. Entra en el gozo de tu Señor" (16). Interesará mucho a un teórico saber si esto sucede porque lo menos anterior y lo más subsiguiente están ligados por un pacto establecido entre el Padre y Cristo; o porque lo primero es una preparación que postula imperiosamente lo segundo; o porque lo que precede es mérito que funda un derecho a lo que sigue. Pero repetimos que al presente no interesan estos aspectos marginales. Sí interesa el hecho de que quien hace lo que puede con lo que tiene, o quien no obstaculiza por su parte la marcha de la gracia recibida, recibe gracia mayor.

(16) Mt. 25. 21.

El niño todavía no nacido y el nacido que no ha llegado al uso de razón poseen gracias suficientes, concedidas por la voluntad divina salvadora universal de la que ya hemos hablado. Con estas gracias hacen lo que pueden, que es no hacer nada, ya que su naturaleza, todavía sin desarrollar, les impide realizar ningún acto humano. Hacen lo que pueden, que es no poner obstáculo. Tampoco interesa aquí, sería otra cuestión marginal, determinar qué gracias son las que reciben los niños en cuestión, si internas o externas; cuáles son aquellas, si las hay, y cuáles son éstas. No nos entretengamos en esto y fijémonos en el hecho cierto de que reciben gracias suficientes y de que por lo que de ellos depende no obstaculizan su curso. Sin embargo Dios les niega la ulterior mandándoles la muerte antes de alcanzar el bautismo que era el medio necesario para obtener la gracia mayor a la que no opusieron ningún impedimento. La verdad que comentamos parece que no queda bien parada en este caso.

El catecúmeno y el penitente atritos puede ser que hayan hecho cuanto han podido con la gracia recibida. Dios quizá les concediera sólo la gracia preparatoria de que habla el decreto tridentino en el capítulo de la preparación para la justificación: fe y esperanza informes; actos de fe, de esperanza, de penitencia, de amor inicial del Señor (17). La han utilizado y se presentan a recibir el bautismo o la penitencia con el bagaje bueno y suficiente de la atrición. Pero un ministro malo, o cansado, o distraído les administra el sacramento sin intención. El catecúmeno y el penitente creen estar justificados y no lo están. Pueden morir sin advertir nunca el fallo de que fueron víctimas. Y resulta que porque no recibieron los sacramentos de necesidad, ni, por lo tanto, la gracia que les justificaría, no se salvan; a pesar de haber hecho lo que podían con la gracia que poseyeron.

En virtud del principio que examinamos deberían haber obtenido la gracia mayor que esperaban, ya que hicieron cuanto pudieron con la menor que ya tenían. Y sin embargo no se salvan, sin culpa ninguna por su parte.

Tercero, la Iglesia, como sociedad sobrenatural que garantiza los medios de salvación. — Que la Iglesia sea una sociedad destinada a la utilidad de los redimidos no hay quien lo dude. Cristo la instituyó para que nos comunicara el tesoro redentor. El hombre, interesado en su propia salvación, necesita saber qué Iglesia es la auténtica, de lo contrario, el medio que Dios instituyó para él no le serviría para nada.

(17) Denz. 793.

Que la Iglesia no desaparecerá lo dice el Señor muchas veces en el Evangelio (18). La indefectibilidad no es de cualquier iglesia, ni de la iglesia en general; es de esta Iglesia universal y concreta a la vez, de la fundada por Cristo sobre Pedro, de la que tiene por cabeza visible al sucesor del príncipe de los Apóstoles. Esta es la indefectible. De la que se asienta sobre la roca de Pedro es de la que dijo Cristo que contra ella no prevalecerán las puertas del infierno (19). La garantía divina de la permanencia de la Iglesia es la asistencia del Espíritu Santo. La garantía, que pudiéramos llamar social, de su autenticidad es la sucesión apostólica.

Esta Iglesia, sociedad fundada por Cristo sobre la base apostólica (20), está dotada de los tres poderes de orden, régimen y magisterio. La base de los otros es el primero. Sin el poder de orden, que se confiere en el sacramento del mismo nombre, no habría obispos ni habría papa. No habría sucesión apostólica, ni existiría hoy tampoco la roca de Pedro.

Es cierto que siempre habrá sucesión apostólica, y que la indefectibilidad no sufrirá merma. Pero la Iglesia *fué instituida para nosotros*: para que nos garantizara la autenticidad de lo divino que se nos da. Y aquí aparece el fallo en orden al problema que nos ocupa. Hemos dicho que la base de los poderes auténticos está en el de orden. Y éste se comunica por la ordenación sacerdotal. De ordinario se confiere bien. Pero el cristianismo ha vivido ya veinte siglos, en los que ha habido siglos de esplendor y siglos de extrema decadencia. Recordemos por ejemplo los tiempos en que un concilio de Letrán corregía el abuso de ordenar a quienes no sabían leer. El retraso en la ciencia corrió parejas con el retraso en la virtud.

¿Fueron siempre válidas las ordenaciones? ¿No ha habido obispos indignos, obispos cansados, obispos distraídos? ¿No habrán faltado la intención, la materia debida o debida forma en algunas ordenaciones por alguno de los tres motivos indicados? Y el sacerdote o los sacerdotes ordenados en estas condiciones, que no eran por lo tanto sacerdotes, llegaron a obispos y volvieron a ordenar sin tener poder ninguno... La Iglesia seguirá siendo indefectible, porque, por muchos fallos que haya, siempre habrá muchísimos más aciertos; por pocas o bastantes ordenaciones inválidas que se registren siempre habrá un número infinitamente mayor de ordenaciones válidas. Pero no se trata de esto solo. Se trata, además, de lo que la Iglesia es para los hombres

(18) Mt. 28. 20.

(19) Mt. 16. 18.

(20) Efes. 2. 20.

y para cada hombre, porque es la que nos garantiza la autenticidad de lo divino que se nos da. Y ante los hechos expuestos ¿qué certeza puede tener un cristiano cualquiera de que el sacerdote que le absuelve es sacerdote verdadero? ¿No será inválida su ordenación por fallo sustancial registrado en la administración del obispo que le ordenó, o de alguno de los que le precedieron, y que ha ido contaminando de invalidez a verdaderas generaciones sacerdotales?

Como se ve, la actitud que hemos llamado de inhibición, de *statu quo* o de negación de problema en este asunto, que es la que tienen quienes aseguran que no hay gracia regeneradora posible en los niños ni justificación en los atritos, ni sacerdocio en los que se ordenaron en las condiciones expuestas, es una actitud con serios fallos teológicos. Cada una de las tres verdades de que hemos hablado da motivo suficiente para tener graves reservas ante esta actitud. A los tres interrogantes que deja en suspenso, y que ya quedan expuestos, hay que añadir que tampoco parece una actitud caritativa ni cristiana. La suerte de tantas personas, privadas sin su culpa de lo que necesitan para salvarse, no se puede tomar a la ligera; y es para preocupar muy hondamente.

2) Segunda actitud ante el problema.

Todo esto es grave. Por eso no ha dejado nunca de ser una gran preocupación para la teología, a pesar de lo que se pueda suponer por la actitud ya expuesta. Esta preocupación se ha manifestado y se manifiesta en la actitud que hemos llamado de puerta abierta, con un denominador común en cuantos la adoptan, que es el de interpretar con flexibilidad los términos *sacramento* y *necesidad*. Ha tenido expresiones diversas, algunas claramente inaceptables porque no se limitan a dar flexibilidad a esos términos, sino que prescindan de ellos. Y no se puede prescindir.

El punto de partida de quienes tomán esta actitud de puerta abierta es el hecho de que los sacramentos son necesarios con necesidad de medio *ex praecepto*, necesidad dependiente de la libre voluntad de Dios, y no de la naturaleza misma de las cosas. ¿Tiene Dios, en virtud de la libertad que pudo reservarse, medios de salud para estos casos, al margen de los sacramentos recibidos *in re* o *in voto*? Y si los tiene, ¿son medios totalmente al margen de la economía sacramentaria o están de algún modo encuadrados en ella? Vamos a recordar algunos intentos de solución registrados en la historia de la teología. No son soluciones a la totalidad del problema, sino a partes determinadas de él.

Los niños que mueren sin bautizar han sido el objeto de mayor preocupación. Para los niños que reciben el bautismo nulo por falta

de intención en el ministro puede haber *supplencias divinas*; así decían algunos grandes teólogos del siglo XIII (21). Pero el problema no es sólo de los niños bautizados sin intención, cosa menos común, sino de todos los que mueren sin poderse bautizar, que es cosa más común. También algunos teólogos de la edad media dijeron que Dios había provisto a su salvación con medios distintos a los que puso en manos de la Iglesia (22). Se trata, pues, de soluciones al margen de la providencia sacramentaria. Modernamente se han multiplicado los intentos:

Unos los salvan apelando a la intervención de los padres, por cuyas oraciones, o por cuyo deseo de bautizar a los hijos da Dios a estos la gracia regeneradora (23). Para otros la salvación está ligada a lo que hacen los propios niños, quienes, aunque no puedan hacer nada para bautizarse, pueden hacer otras cosas, en las que cabe que el Señor encerrara la virtud regeneradora. Sería, por ejemplo, un acto de caridad perfecta, que realizarían en el último instante de su vida, capacitándolos Dios para hacerlo en ese momento crítico (24). Podría ser también el propio acto de morir, dotado por el Señor de un valor expiatorio (25). Por último, hay quien los salva sin apelar a nada de lo que hacen los padres ni los niños, sino a la solidaridad que, como redimidos, tienen con Cristo; solidaridad que les justifica, cuando no les puede venir la justificación por la vía sacramentaria (26).

Estas soluciones no han sido dictadas por un afán de novedad teológica, ni para debilitar la verdad dogmática de la necesidad del bautismo, verdad que, sin embargo, queda de hecho muy mal parada en algunas de ellas. Las dictó a nuestro parecer, el deseo de ver cómo es una realidad en los niños la afirmación de que Dios ha puesto a su disposición medios auténticamente suficientes de salvación; el deseo de ver cómo es un hecho que la redención llega a todos y es suficiente para todos; el deseo, por último, de ver cómo la voluntad salvadora universal de Dios es una frase llena de contenido.

Creemos sinceramente que, tal como se presentan, algunas de ellas son del todo inaceptables, a pesar de ser tan laudables los motivos a cuyo dictado surgieron. El fallo mayor que tienen está en la desconexión personal entre el niño y el sacramento que no ha podido recibir. La nece-

(21) Cf. SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.* dist. 6, p. 2, a. 2, q. 1; ALEJANDRO DE ALES, *Sum. Theol.* IV, q. 8, m. 3, a. 1.

(22) DURANDO, *In IV Sent.* dist. 6, q. 1; GERSON, *Sermo de Nativit. Virg.*; BIEL, *In IV Sent.* dist. 4, q. 2, dub. 2.

(23) Cf. CAYETANO *In Sum. Theol.* III, q. 68, a. 2.

(24) H. KLEB, *Katholische Dogmatik*, III, 158.

(25) H. SCHELL, *Katholische Dogmatik*, III, 479 ss.

(26) E. BOUDES, *Reflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ*, "Nouvelle Revue de Theologie", 1949, 589-605.

sidad del bautismo es un dogma. Y se debe salvar, como se deben salvar también las otras verdades que acabamos de recordar. Conectándolas con este sacramento quizá alguna de las soluciones indicadas fuera viable. Lo bien cierto es que, aunque inaceptables, hay en ellas material útil. Y será preciso utilizarlo.

También llegó la actitud de puerta abierta, al caso de quienes reciben un sacramento de necesidad debidamente dispuestos y se encuentran con un ministro que se lo administra sin intención. ¿Es nulo el sacramento? Algunos autores de la edad media decían que, si el defraudado de este modo es niño, “piadosamente se puede suponer que suplirá el Sumo Sacerdote” (27). Si los defraudados son personas adultas, no reciben sacramento ninguno, pero suplen la deficiencia ellos mismos con el voto que tienen del sacramento que ha resultado fallido.

Con vistas a que la recepción de los sacramentos se anule lo menos posible, sobre todo cuando se trata de los de necesidad, ha habido entre los teólogos una competición que no dudamos en calificar de ejemplar en su fondo, dada la finalidad que la inspiraba, aunque no todo cuanto apareció en su desarrollo fuera bueno. Nos referimos a la disputa sobre qué intención se requiere para que un sacramento sea válido. No hay sacramento válido sin intención en el ministro. Pero ¿qué intención se requiere?

Si no fuera porque tercía la necesidad que estamos comentando, no habría inconveniente en exigir la más perfecta. Sería lo más propio para una cosa tan digna como los sacramentos. Y caso de no ponerse tal intención, no se crearían situaciones irremediables, porque se trataría de cosas no necesarias. Pero ante el hecho ineludible de su necesidad, algunos teólogos insignes optaron por relajar o facilitar la intención, y dijeron que los sacramentos son válidos aunque no sea interna. Basta realizar el rito externo seriamente, y no por juego.

También esta solución tiene sus puntos flacos, y quizá no sea el menor el de asegurar que en tales condiciones *se hace sacramento*. El sacramento es necesario, sin duda; pero más que por él, por lo que da, por sus efectos. Y estos pueden obtenerse con el sacramento real y con el sacramento deseado. Quizá si en vez de asegurar que *se hace sacramento* con una intención tan dudosa del ministro, se hubiera apelado al voto auténtico del suceptivo que recibe la administración nula bien dispuesto, y se hubiera ligado este deseo al efecto del sacramento *que no se hace* sino que se frustra, hubieran encontrado los teólogos de referencia el medio de dar con los efectos sacramentales que llamamos ne-

(27) Cf. ALEJANDRO DE ALÉS, *Sum. Theol.* IV, q. 8, mem. 3, a. 1.

cesarios, y no hubieran tenido necesidad de decir que es auténtico un rito sacramental que no lo es.

En general, bastantes manifestaciones de la actitud de puerta abierta que estamos exponiendo tropiezan con la verdad, firmemente establecida, de que los sacramentos de que hablamos son por voluntad del Señor necesarios de toda necesidad. Sin bautismo no hay salvación (28); para el bautizado que cometió pecados graves tampoco la hay sin la penitencia (29). De una manera u otra hay que conectar con *lo sacramental* los casos en cuestión, el de los niños, el de los atritos y el de los ordenados. Muchas de las soluciones que se dan al caso de los niños, no tienen conexión con el sacramento del bautismo; con esta conexión posiblemente hubieran sido más viables, porque creemos que hay en ellas datos buenos. Que debemos aprovechar, por lo tanto.

V

APELACION A LA "ASISTENCIA DEL ESPIRITU SANTO"

En realidad la solución está en la asistencia del Espíritu Santo. El recurso, pues, a esta asistencia, no sólo es legítimo, sino que es obligado. En la Iglesia no sucede nada que suponga rectificación de verdades establecidas. Y verdades establecidas son las que hasta aquí hemos venido recordando. Las tres que parecían quedar en mala posición ante la actitud que llamábamos de inhibición: voluntad salvadora universal; donación de gracia ulterior a quien no pone obstáculo al curso de la que ya posee; Iglesia, como garantía cierta de la administración de lo divino a los hombres. Y la que parece también quedar mal parada ante la actitud de puerta abierta: necesidad de medio de los tres sacramentos llamados a capítulo.

Como la asistencia del Espíritu Santo es un hecho real, no puede darse ninguna coyuntura por la que resulte fallar alguna de estas cuatro verdades fundamentales. Por eso no se aceptan los casos *tal como se describen*: ni el del sacerdote que cree ser sacerdote y no lo es; ni el del atrito que cree estar en gracia y no lo está; ni el del niño que necesita medio de salvación y no lo tiene. No se dan tal como acabamos de describirlos porque media la acción asistencial del Espíritu divino.

(28) Denz. 861.

(29) Denz. 916.

Respecto a los niños que eran bautizados sin intención del ministro decía Alejandro de Alés que "El Señor suple" (30), sin más determinaciones. Los teólogos han buscado una serie considerable de suplencias, de las que hemos dejado constancia más arriba. Hay mucho de bueno entre lo que tienen de inadmisibles. La suplencia del Señor de que habla Alejandro de Alés, y las opiniones ya expuestas para resolver el caso, serían fruto de la asistencia del Espíritu.

Respecto al atrito también solemos decir que Dios hará que no se encuentre en las circunstancias en que lo hemos presentado. O le dará gracia de contrición, o acudirá con otros medios. Y lo mismo sucederá con el ordenado. De esto se trata, de los medios. Es incuestionable que la asistencia divina se da y que por ella precisamente no se presentan casos tan pavorosos para las almas. Este *no presentarse los casos* tiene dos traducciones: que el Espíritu hace que no haya niño al que no llegue el bautismo, que no haya atrito al que no llegue la absolución, y que no haya ordenando al que no se ordene válidamente; o que, aunque no llegue el bautismo, ni se absuelva válidamente, ni se ordene en las debidas condiciones, el Espíritu hace que el resultado sea como si todo esto sucediera bien; como si hubiera habido bautismo, absolución y ordenación.

Es evidente que la asistencia no siempre es del primer tipo. Si alguna hay de ese tipo, será excepción. Que los hechos de imposibilidad de bautismo para los niños, de absolución nula y de ordenación nula se dan es indudable. La asistencia será, pues, del tipo segundo. El Espíritu hará que no se frustren los efectos sacramentales, aunque se frustré el sacramento. O que llegue el efecto al que concurren muchas causas, aunque falle una de ellas. El efecto sacramental es resultado de tres causas eficientes y una ministerial. Las eficientes son Dios, como causa principal; la humanidad asumida, como instrumento unido; y el sacramento, como instrumento separado (31). La ministerial es el hombre (32). Lo normal es que el efecto llegue a través de las cuatro; pero en casos de emergencia podría Dios prescindir de todas y hacer que llegue con su sola intervención, o ponerse en actividad solamente El y la humanidad asumida, entre cuyos poderes sacramentales se cuenta precisamente el de producir el efecto de los sacramentos sin su utilización (33).

Aún debe detallarse más esto. Acabamos de hablar de una comunicación del efecto sacramental a pesar de la deficiencia del sacramento:

(30) Cf. nota 27.

(31) *Sum. Teol.* III, q. 62, a. 5.

(32) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 1.

(33) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.

esta comunicación pueden darla Dios, y Cristo hombre. Dios, porque para El no hay límite alguno; Cristo hombre, porque goza para ello del poder que la teología llama de excelencia, según puede verse en la referencia en la última nota marginal. Uno y otro pueden hacerla sin tener en cuenta los sacramentos ni la economía sacramentaria; o teniendo en cuenta esta economía, a pesar de la nulidad de los sacramentos en los casos de referencia. Muchas de las soluciones que se dan al caso de los niños no la tienen en cuenta, y no creemos que sea este el camino legítimo, porque saldrá siempre al paso la perentoriedad de esta economía, propuesta por Cristo de una manera ineludible.

Intentaremos, pues, dar relieve a dos elementos sacramentales que pueden ser útiles en el caso, y quizá puedan ayudarnos a resolver el asunto por una vía auténticamente sacramental, a pesar de la inexistencia, por nulidad o por no administración, de los sacramentos de que venimos hablando.

VI

POSIBLES ELEMENTOS DE SOLUCION

Como ya hemos dicho repetidas veces, el intento de solución que se va a proponer aprovecha algunos elementos de las soluciones que se recordarán más arriba. Pero los trae al área sacramental; con lo que desaparece el peligro de atentar contra la necesidad del bautismo, de la penitencia y del orden.

Existen, en efecto, dos realidades sacramentales que pueden sernos utilísimas. Bastará que las proyectemos sobre la administración nula de los tres sacramentos necesarios. Quizá los hagan valer algo, aunque sean nulos. No queremos decir que los hagan válidos, sino que hagan valer algo lo que se administró inválidamente (caso del atrito y del ordenado), o lo que se hubiera administrado caso de haber posibilidad (caso de los niños). De estos dos elementos hablan todos los libros de teología, desde la Suma hasta los manuales y los resúmenes que se hacen para estudiantes. Lo que vamos a utilizar, pues, no es una cosa de invención. Nos estamos refiriendo al *voto de los sacramentos* y al *poder de excelencia* que Cristo tiene sobre estos. Uno u otro, o los dos a la vez, pueden actuar en los casos de administración nula, o de imposibilidad de administración. Aunque fallen los elementos *rito sacramental* y *ministro*, pueden salir al paso a este fallo los elementos *voto del sacramento* y *poder de excelencia*.

Cuando se dice que un sacramento es necesario ¿se refiere la necesidad al sacramento *in re*, o se salva con su voto o su deseo? Caso de salvarse con el deseo cabe insistir, ¿en qué se cifra éste? ¿Se encarna solo y exclusivamente en un acto de caridad perfecta? ¿No puede encarnarse en otras cosas también, y entre ellas, en alguna de las que indicaban los opinantes que intentaban resolver el problema de los niños, y que quedan registradas más arriba? ¿No puede el poder de excelencia de Jesucristo ordenarlas al sacramento, y convertirlas, por lo tanto, en un voto del mismo? De que puede no duda nadie; pero ¿lo hace? Hay casos en que sí. Estos casos ciertos pueden servir de precedente para juzgar de los problemáticos. Más adelante probaremos todo esto.

Esta solución deja a salvo y sin peligro las tres verdades fundamentales de la economía redentora que peligraban si se adoptaba una actitud poco flexible en el asunto, según se vió en páginas anteriores. Ni la voluntad salvadora, ni el "facienti quod in se est", ni la Iglesia, como garantía segura de la autenticidad de los medios salvadores sufren nada; tendremos luego ocasión de demostrarlo. También queda a salvo la verdad de que los sacramentos son necesarios, porque los efectos en este caso llegarían mediante un voto suyo. Vamos a explicar y a probar todo esto.

1) *El voto sacramental.*

El voto juega un papel importantísimo en la teología sacramental. Se utiliza en ella muchas veces, y con sentidos distintos. Es un deseo, una tendencia, una intención; y este deseo, esta tendencia o esta intención pueden estar encarnados en muchas cosas. De ahí las diversas clases de votos. Todas ellas tienen lugar en los sacramentos.

Hay uno, que vamos a llamar *personal*, que consiste en el acto ilícito de la voluntad, con el que intentamos una cosa. Es, por ejemplo, el que el catecúmeno tiene del bautismo. Sabe que existe, que es una cosa necesaria para él, y lo desea. Este deseo es un *voto personal*. Además puede darse un *voto real*, que ya no es acto de la voluntad; es tendencia de una *res*, de una cosa, por eso lo llamamos *real*. Las cosas tienen también destino, orden a, o intención de algo; tienen, por lo tanto, voto o deseo. Y estas cosas pueden ser cualesquiera: cosas que hay fuera de nosotros y cosas que hacemos nosotros, pero que tienen un destino infuso al margen de lo que nosotros podamos intentar con ellas.

Las cosas, y nuestros mismos actos, tienen una intención o un orden *natural*. Están de suyo ordenados a un fin; tienen el voto del fin. Por ejemplo, la gracia sanante, en la presente economía, tiene voto o

deseo natural de la elevante; la remisión del pecado es hoy inexplicable sin el orden a la gracia que santifica. En una economía en la que cupiera la perfección natural no cabría decir esto, porque la remisión del pecado conduciría a la amistad natural con Dios; no haría falta la gracia que santifica. Pero hoy no se da más que estado de pecado o estado de gracia. Lo que hace desaparecer al primero da la segunda. Y como el bautismo significa la remisión del pecado, lleva encarnado dentro de sí un auténtico voto de la Eucaristía, que significa la vida. Ya tenemos otra aplicación sacramentaria del voto, distinta del personal que tenía el catecúmeno. Este es real; lo tiene el bautizado en orden a la Eucaristía, aunque sea incapaz de hacer ningún acto humano. El voto está implícito en el bautismo que recibió.

Cabe especificar todavía más estas clases de voto. La ordenación de unas cosas a otras puede depender de diversas causas ordenadoras. Una cosa cualquiera, un acto nuestro también, porque no por ser acto deja de ser cosa o *res*, puede tener un destino impreso por nosotros, y estamos ante un voto personal; puede tener un destino propio, intrínseco, natural, y estamos ante un voto real; y puede tener un destino impreso por agentes que intervienen desde fuera, que podrán ser la Iglesia o Cristo, por ejemplo. La Iglesia también destina lo que nos administra y nos destina a nosotros mismos a algo ulterior. Su administración bautismal y nuestra recepción del bautismo, por ejemplo, las ordena a la comunión sacramental. El propio Santo Tomás utiliza el término *voluntatum* para explicar este hecho (34). También Cristo puede imprimir a una cosa cualquiera, a un rito, y a un acto nuestro una intención *suya*; puede ordenar todo esto a lo que El quiera. Y entonces la cosa, el rito o nuestro acto tendrán un voto o un deseo *real* (estará en ello, en la *res*) además del que tengan por habérselo impreso nosotros, que es *personal*.

Es, pues, voto, el acto formal de la voluntad que llamamos deseo; y son votos también los destinos que la naturaleza de las cosas, Dios, y Cristo puedan añadir a lo que nosotros hacemos. Si el destino añadido es un sacramento estaremos ante un voto sacramental real. Caso de recibir el efecto del sacramento así deseado lo habremos recibido por el voto sacramental, o por el sacramento recibido *in voto*. Recibido *in voto*, que acabamos de decir que puede ser personal o hecho por el hombre; pero que puede ser *real* también, o impreso por Dios o por Cristo en lo que el hombre hace. Este detalle es trascendental; puede ser la clave para resolver el caso de los niños. Puede haber un destino real o un *voluntatum reale* del bautismo en algo de ellos, y recibir en este

(34) *Sum. Teol.* III, q. 73, a. 3.

caso el bautismo *in voto*. Sería Dios quien destinaría, por ejemplo, su muerte prematura al bautismo y haría de ella *un votum*, como destina el martirio del recién nacido, que es un auténtico voto *real* (no personal) de este sacramento.

2) *El poder sacramental de excelencia.*

Lo dicho hasta ahora adquiere sentido pleno con lo que vamos a recordar sobre el poder de excelencia que Cristo tiene en los sacramentos. ¿En qué consiste este poder? Santo Tomás lo describe así: "(Potestas excellentiae) consistit in quatuor. Primo quidem in hoc quod meritum et virtus passionis ejus (Christi) operatur in sacramentis... Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem... ideo secundo ad potestatem excellentiae quam Christus habet in sacramentis pertinet quod in ejus nomine sacramenta sanctificentur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre" (35).

Conviene que ponderemos bien estas palabras. Entre lo que puede quien posee la potestad de excelencia, y Cristo la tiene, está el poder causar el efecto de los sacramentos sin utilizar el rito sacramental. Por idéntica razón puede causarlos cuando se utiliza el rito sacramental inválidamente. En otros términos: quien tiene poder de excelencia puede ordenar al hombre o algo del hombre a la recepción de la *res sacramenti* (el efecto) *sine sacramento* (sin el signo exterior), como sucede en el caso de los niños; o con el signo exterior nulo, como sucede en el atrito y en el ordenado.

Todo esto tiene otra traducción: dentro del poder de excelencia que Cristo tiene sobre los sacramentos entra el poder causar los efectos sacramentales con un sacramento recibido *in voto*; voto, deseo o tendencia puesto por el mismo Cristo *en algo nuestro*, que no es necesario que sea el rito exterior sacramental, aunque puede ser también el rito que, por lo que del ministro depende, ha resultado nulo.

Son varias las razones que abonan la existencia de este poder de excelencia en Cristo, con sus cuatro clásicas manifestaciones, entre las que está la que acabamos de subrayar. Vamos a enumerar algunas.

(35) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.

En primer lugar su carácter de *sacramento fontal*. Cristo es el resultado de la unión de un elemento invisible, el Verbo, y otro visible, la naturaleza humana. En este ser compuesto de ambos elementos hay una gracia activa destinada a la santificación de los hombres. No es otra cosa un sacramento. De ahí que con razón pudiera escribir Santo Tomás: "(Verbo incarnato) sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum" (36).

Pero la sacramentalidad de Cristo es superior a la de los sacramentos. La hemos llamado fontal, porque toda la virtud santificadora que tienen los siete la reciben de la suya. "Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem, sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur" (37). Aquí aparece otra perspectiva de la sacramentalidad de Cristo. Ya no es el Verbo encarnado, sino la humanidad asumida sola. El verbo es la causa principal; la humanidad asumida, que es visible y tiene el elemento invisible y santificador de la gracia capital es el instrumento unido, o el sacramento unido al Verbo. En su pasión está la fuente de la gracia que llega a nosotros mediante los ritos sacramentales o los instrumentos separados.

Tratándose, pues, de un sacramento que tiene razón de origen y principio de los otros, estará sobre ellos, y no dependerá de ellos hasta el punto de no poder hacer nada sino por su medio.

En segundo lugar está el carácter de medio que nuestros sacramentos tienen entre Cristo, de quien reciben la virtud que poseen, y nosotros, a quienes la comunican. Pero hay dos clases de medios: unos que adecuan o se ajustan en un todo al principio; son los que pudiéramos llamar exhaustivos. Y otros inadecuados, que no agotan lo que en el principio hay. Y así son los sacramentos; no son medios que adecuen a la virtud de Cristo. En consecuencia Cristo puede actuar al margen de los mismos.

Y en tercer lugar, no se trata de medios *necesarios ex natura rei*, razón por la que se harían imprescindibles, sino sólo *ex voluntate*. Los ritos sacramentales no son signos naturales, basados en la naturaleza de las cosas. El agua, por ejemplo, no dice orden natural a la gracia que con ella se significa y se da. La teología enseña que todos los sacramentos, también los necesarios, son signos *ad plácitum*. Existen por-

(36) *Sum. Teol.* III, q. 60, a. 6.

(37) *Sum. Teol.* q. 62, a. 5.

que quiso quien los instituyó. Su voluntad está ligada a ellos sólo en la medida en que quiso ligarse.

Concluamos, por lo tanto, que Cristo posee el poder de excelencia de que venimos hablando. Y que por eso puede producir un efecto sacramental sin necesidad del signo o rito exterior con el que habitualmente acostumbra a producirlo, o con el rito que el ministro convirtió por su parte en inválido.

3) *El paso de la posibilidad al hecho.*

Hasta ahora hemos visto una mera posibilidad. Bien, que Cristo posea el poder sacramental de excelencia, con el que puede producir los efectos sacramentales sin acudir al rito sensible, y contentándose, si quiere, con que haya sólo un deseo, un voto o una intención sacramental puesta por El mismo en algo nuestro, intención que ligará nuestra suerte al efecto o a la gracia que produciría el sacramento si se diera. Pero ¿sucede así de hecho?

Sí sucede. Recordemos que hay votos *personales*; son deseos o actos de la voluntad del hombre en orden a la recepción de algún sacramento. Y votos *reales*; son deseos o intentos puestos por Dios o por Cristo en las cosas, y entre ellas, también en los actos que realizamos. ¿Puso Cristo destinos sacramentales en actos y en cosas de los hombres, con los que, aun sin saberlo ellos, poseen un voto de los sacramentos? Para nosotros es indudable que los puso en casos de emergencia. Y de emergencia son los que venimos examinando, por muy multiplicados que se presenten. Vamos a probar la afirmación con tres hechos:

El primero es el del deseo o voto encerrado en un acto de caridad perfecta o en un acto de perfecta contrición. De este hecho hablamos todos los días con la mayor naturalidad. Un hombre que con la ayuda de Dios guarde la ley natural y vaya secundando las gracias divinas actuales e imperfectas, pero suficientes, llegará a recibir la gracia de la justificación, aunque no sepa nada de sacramentos ni de bautismo. Y diremos que se ha justificado con el bautismo de caridad, al que llamamos también bautismo de deseo. Con ello no queremos decir que el hombre en cuestión haya deseado personalmente bautizarse, pues desconoce en absoluto hasta la existencia del rito bautismal. Es más, no tiene posibilidad de conocerla, porque vive totalmente alejado de tierras cristianas. Tampoco queremos decir que la caridad, a la que Dios le condujo por haber correspondido a las gracias suficientes que le iba dando, esté *de suyo* ordenada al bautismo, pues no tuvo este orden la de Adán y la de los justos del Antiguo Testamento. No hay,

pues, voto personal ni voto real natural; el voto que solemos poner en el hombre del ejemplo es un voto *real*, puesto por Dios en su acto de caridad. Dios ordenó este acto de caridad al sacramento del bautismo. Y por eso decimos que quien lo ha hecho tiene voto de este sacramento, y que se ha justificado en virtud de este voto.

Es casi una repetición del mismo caso lo que sucede al bautizado que está en pecado mortal. Se arrepiente de veras, y su arrepentimiento es, de contrición. Con él se justifica. Sin embargo, para el pecador bautizado no hay justificación posible sin la penitencia. Posiblemente el hombre de quien hablamos descó con deseo personal confesarse; pero posiblemente no pensó ni siquiera en ello. Su contrición, no obstante, llevaba implícito un deseo *real* de la penitencia, porque Dios la ordenó a la confesión. Toda contrición de bautizados está ordenada por Dios a este sacramento.

El segundo caso no se refiere a ningún acto *con voto real*; no se trata ni de caridad ni de contrición. Es sencillamente lo que pudiéramos llamar un suceso o un acaecido rodeado de determinadas circunstancias. Por el hecho de estar rodeado de ellas lo ha destinado Dios al bautismo, aunque el interesado no sepa nada de este destino; y le llamamos bautismo de deseo. Y decimos que se ha justificado por este bautismo. Estamos refiriéndonos al martirio. Con él, sin el sacramento, queda el mártir justificado. El caso se repite con el pecador ya bautizado que muere mártir; se justifica sin la penitencia, aunque no tenga caridad ni contrición perfectas. No se justifica por la caridad ni por la contrición; si así fuera no justificaría el martirio, justificarían estos actos. Y lo que justifica es precisamente el martirio. Por eso se distingue el bautismo de sangre del bautismo de agua y del bautismo de amor.

La muerte por Cristo es un voto bautismal o penitencial. El mártir no pensará en estos sacramentos; tampoco hace falta que piense. El resultado de su martirio es la justificación. El niño se regenera, si no está bautizado; el bautizado se rehabilita, si estaba en pecado mortal. Cristo destinó u ordenó la muerte sufrida por El a la concesión de la gracia que producen estos dos sacramentos de necesidad. En esta muerte hay, pues, un voto real de los mismos.

El tercer caso no se refiere a la gracia, sino al poder, o al carácter, que es otro efecto sacramental. Es un caso que puede servir de precedente al del sacramento del orden, que hemos visto que es uno de los que constituyen problema. Cuando decimos que los sacramentos recibidos *in voto* causan el efecto sacramental solemos referirnos al efecto-gracia, y no al efecto-carácter. Y es que de ordinario suele ser la gra-

cia, la que se produce así. El caso más típico es el del bautismo de deseo del catecúmeno; con él recibe la gracia sólo. El carácter lo recibirá cuando se bautice con el bautismo de agua. En realidad el carácter no es necesario para la salvación. Por eso no hace falta incluirlo entre los efectos que se dan por los medios anormales o de emergencia, que tienen razón de ser sólo en casos y cosas necesarias.

Pero hay un caso en el que el carácter es necesario para salvar algo de lo que no se puede prescindir. Es el del sacramento del orden recibido en las condiciones varias veces descritas, que lo anulan por completo. La Iglesia, como garantía firme y auténtica para el cristiano, desaparece. No sabe si quien le administra es o no es sacerdote u obispo. Esta es la situación. Es, pues, necesario, garantizar la validez de las ordenaciones a pesar de los fallos que por malicia o descuido anulan el sacramento. Si son casos apercibidos no hay problema, porque lo normal es la repetición con la que se subsana el defecto. Estamos en el caso de fallos no apercibidos por descuido, o por ocultarlos la malicia del obispo responsable. Es necesario salvar el efecto sacramental del carácter o el poder sacerdotal.

Como precedente puede servir lo sucedido a los Apóstoles quienes recibieron el carácter de la confirmación sin confirmarse. Cristo hizo, con su poder de excelencia, que les llegara por un medio que no era el sacramento. "Christus ex potestate excellentiae quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, id est, plenitudinem Spiritus Sancti, sine sacramento" (38). Recibieron todo el efecto de la confirmación, la gracia y el carácter; la gracia que les hizo fuertes en la fe, y el carácter, que les hizo fuertes en la administración de la palabra, según explica largamente Santo Tomás a continuación de las palabras citadas.

Esto puede resolver, como precedente conocido, el caso de los ordenados con sacramento inválido, y por lo tanto sin sacramento. El poder de excelencia de Cristo se pondría en ejercicio y haría que los ordenados recibieran el carácter. Los medios utilizados para realizar esta donación podrían ser muchos. Podría ordenar en este caso a la colación del carácter la realización exteriormente perfecta del rito que ha resultado nulo por la falta de intención del ministro. Pudo tomar también, para este caso anormal, la intención que los ordenandos tenían de ser ordenados y darle eficacia, produciendo a través de ella lo que se hubiera producido a través de la que debía haber puesto el obispo, a la manera como produce a través de las suplencias que hemos visto

(38) *Sum. Teol.* III, q. 72, a. 2, 1 m.

en los dos casos anteriores, lo que hubiera producido a través del bautismo y de la penitencia.

De este modo no cabría fallo en un rito tan necesario, como el de la ordenación. Si todo se desarrollaba bien, la ordenación sería válida. Si había fallo esencial advertido, se repetiría. Y si había fallo esencial inadvertido, supliría Cristo poniendo en juego los dos factores de que venimos hablando: el *votum* y el poder de excelencia.

4) *Una confirmación de lo dicho.*

Como confirmación de cuanto venimos diciendo sobre la suficiencia *del voto o deseo infundido por Cristo en algo nuestro*, está el caso del ingreso en la Iglesia. Al principio de este trabajo expusimos este caso, como ejemplo al que se parece mucho el caso sacramental. También es necesario ingresar en ella para salvarse; también ella es necesaria con necesidad de medio. Pero el ingreso se puede realizar con el deseo. En ocasiones se da un deseo *personal* y formal, un acto de la voluntad del candidato; sucede así con los catecúmenos. Pero cuando este deseo no es posible basta el *real* o el destino que Cristo infunde en algo que el hombre tiene o hace, destino que es el de ingresar en la Iglesia precisamente. Este algo será la correspondencia a las gracias actuales, la buena fe con que se vive en la secta a la que se pertenece, etc. Por todo o por algo de esto da Dios al hombre la gracia que le santifica, de la que es administradora la Iglesia, y no la secta en que vive. Por esta gracia, y por la pertenencia a la Iglesia se salvará.

No son más necesarios que la Iglesia los tres sacramentos que venimos examinando. Por eso también se puede salir al paso a su necesidad con un voto *real*, que pudo poner Cristo en muchas cosas. No interesa grandemente determinar en cuáles. Lo que interesa es el hecho de que se da *algo* con destino sacramental, o con un *votum reale* del sacramento. Y que se da porque Cristo así lo determina; tiene el poder de excelencia, que le capacita para hacerlo.

VII

LO QUE CON ESTOS ELEMENTOS SACRAMENTALES QUEDA A SALVO

La solución que se acaba de apuntar deja a salvo todas las verdades interesadas en el asunto aunque ha sido necesario dar flexibilidad a alguna; concretamente a la de la necesidad de los tres *sacramentos*. No se ha negado esta necesidad. Es cierto, por ejemplo, que nadie se

salva sin el bautismo, como también es cierto que nadie se salva sin la Iglesia. La pertenencia a estas dos instituciones se satisface con el *votum*, que ni siquiera se precisa que sea *personal*. En la teología sacramentaria tiene cabida, como vimos ya, y se aplica en ocasiones, un auténtico *votum reale*. Hemos salvado, pues, la sacramentalidad en los casos de emergencia, recurriendo a los dos factores sacramentales del *votum sacramenti y de la potestas sacramentalis excellentiae*. Con lo que la solución queda perfectamente encajada dentro de la economía sacramentaria.

Si volvemos la vista sobre lo dicho veremos que las verdades básicas que a todo trance hay que salvar se mantienen en pie. En efecto:

Se ve claro que Dios a todos da medios suficientes auténticos con los que se pueden salvar. Cristo, por ejemplo, ordena con su poder de excelencia al efecto bautismal de la regeneración la muerte *prematura* de los niños, o alguna otra cosa, pues el detalle ya no interesa. La ordenaría a la manera como ordena a dicho efecto la muerte de los niños que mueren dando testimonio de El. Con el mismo poder ordena a la gracia del sacramento de la penitencia el dolor insuficiente del atrito que hace lo que puede y es defraudado por el ministro. Por último, también con este poder destina al efecto-carácter sacerdotal la intención de ordenarse que tiene el candidato defraudado por el obispo. Y tenemos que el niño, el penitente atrito y el ordenado han dispuesto de medios suficientes, los dos primeros para salvarse, y el tercero para salvar la razón de ser de la Iglesia. Cuales sean estos medios o estas gracias, repetimos de nuevo que es lo que menos interés tiene. Interesa saber que los hay; o que hay un *votum reale* establecido por el poder de excelencia. Hemos hablado de la muerte prematura del niño, no en cuanto muerte, sino en cuanto destinada por Cristo a la obtención de la gracia regeneradora; de la atrición del penitente, que de suyo no basta para justificar, pero que bastará si la destina Cristo a la obtención de la gracia en un caso de anormalidad; de la intención del ordenando, insuficiente por sí para dar el carácter, pero suficiente en un caso anormal, en virtud del destino impuesto por Cristo en este caso. Quizá no sean éstas *las cosas* en las que encarna el *votum reale* infundido por el poder de excelencia. De todos modos es igual, pues *las cosas* son lo material, y aquí lo que interesa es *lo formal*. Lo formal es ese *poder de excelencia*, que puede ejercerse sobre esto o sobre algo que no es esto; y ese *voto* que está en esto o en algo que tampoco es esto.

Ha quedado a salvo, pues, la primera verdad fundamental interesada en este problema, la de la voluntad salvadora de Dios en virtud de la cual pone en manos de todos medios suficientes de salvación. Tam-

bién queda a salvo la segunda, la del "facienti quod in se est", porque quien ha hecho lo que ha podido con lo que recibió...; insistiendo en lo que hemos citado a guisa de ejemplo, al niño que ha hecho lo que ha podido, que era morir, le ha dado lo que no tenía, que era la gracia de la regeneración, porque esa muerte estaba destinada a esta gracia; y al atrito que ha hecho lo que podía con la gracia de atrición le ha dado lo que no podía, que era la justificación, porque esa atrición estaba destinada a esta justificación; y al ordenando que ha hecho lo que podía, que era querer ordenarse, le ha dado lo que no podía, que es el carácter, porque aquella intención la ordenó el Señor en este caso eficazmente a la donación de este carácter.

También se salva la verdad tercera, porque queda así garantizada la autenticidad del sacerdocio; de todo sacerdocio. En consecuencia, sabemos que este sacerdote y este obispo son verdaderos; y que lo que nos dan lo dan con un poder sagrado que recibieron en una ordenación válida.

La cuarta verdad interesada es la de que estos sacramentos son necesarios. Algunas de las soluciones apuntadas más arriba en el problema de lo niños prescindían del bautismo, con lo que su necesidad queda en entredicho. Creemos que con lo que acabamos de exponer se salva también esta verdad. Precisamente lo hemos basado en dos realidades sacramentales que nos ofrece la teología, el voto y el poder de excelencia. Conjugando estos dos factores resulta verdad que la gracia en los dos primeros, y el carácter en el tercero, proceden de un voto del bautismo, de la penitencia y del orden.

Quedan en claro, pues, tres soluciones. La primera, según la cual en los casos que constituyen el problema es preciso recibir el sacramento *in re*; y sin él no tienen gracia el niño y el atrito, ni sacerdocio el ordenado. Esta solución produce impactos graves en las tres verdades fundamentales de la economía redentora. La segunda, según la cual en el caso de los niños se recibe la gracia prescindiendo del bautismo; solución con la que queda mal parada la necesidad de este sacramento. Y la tercera, en la que hemos visto que se salvan las cuatro verdades que es preciso salvar.

Para llegar a la tercera no ha sido necesario acudir a ningún apriorismo. Ha bastado utilizar dos recursos que la teología pone en nuestras manos, y recordar, además, que estos dos recursos se utilizan ya en tres casos reconocidos; los tres que hemos expuesto cuando hablábamos del paso de la posibilidad al hecho.



JOSE M.^a SAIZ, PBRO.

Catedrático de Teología en
Monte Corbán (Santander)

LOS TRASPLANTES DE ORGANOS HUMANOS
ANTE LA MORAL

SUMARIO

Actualidad del tema.

Los trasplantes hoy.

Planteamiento moral.

Doctrina tradicional.

Surge la polémica.

Unidad social de los hombres.

Crítica.

Argumentos a pari y a fortiori.

La razón proporcionada.

La caridad.

Administración inteligente.

Consecuencias inevitables.

Malicia intrínseca de la mutilación.

Razón proporcionada, caridad, comunidad social y administración inteligente.

Organos pares.

Transfusiones de sangre.

Posición del Magisterio Eclesiástico.

Conclusión.

ACTUALIDAD DEL TEMA

El trasplante de órganos humanos es un tema de actualidad palpitante y viva. La prensa diaria y las revistas de amplia difusión popular refieren con emoción y sensacionalismo la historia una y otra vez repetida de quienes ceden un miembro sano, para remediar a un enfermo en situación difícil.

Existen ya "Bancos de ojos" y "Bancos de dientes". Y como la Cirujía nos sorprende sin cesar con nuevas conquistas no faltan quienes esperan adquirir, dentro de un futuro inmediato y en establecimientos especiales, órganos humanos a su gusto y medida, con la misma naturalidad con que se compran hoy un kilo de naranjas o un par de zapatos. Consignemos, pues, desde el principio las posibilidades y límites actuales de estas operaciones quirúrgicas, para reducir las dimensiones del espectacular panorama, que puede fantasear una imaginación mal informada.

LOS TRASPLANTES HOY

La Cirujía humana conoce estos tres géneros de trasplantes: a) *autoinjerto*: ablación de sustancia humana y su inserción en otra parte del mismo cuerpo. b) *homoinjerto*: ablación de una parte del cuerpo humano y su inserción en otro organismo humano distinto. c) *heteroinjerto*: ablación de sustancia de un cuerpo animal y su inserción en un cuerpo humano. Todos los casos de estos tres tipos se agrupan

[3]

en dos clases genéricas: *injertos de tejidos*, cuando no se restablecen las conexiones del fragmento trasplantado e *injertos de órgano* cuando se restablecen dichas conexiones.

¿Qué nos brinda hoy la Cirujía en su provincia de los injertos? Unas realidades todavía bastante modestas. Se verifican con éxito positivo pequeños autoinjertos de tejidos de piel. Se discute en torno a los autoinjertos vasculares. En la opinión más favorable son de un éxito práctico mínimo. Otros autoinjertos de tejidos no son aún viables. El tejido trasplantado muere rápidamente, debido a la imposibilidad de su nutrición durante el crítico período de tiempo, que se requiere para su penetración por los nuevos vasos. Los homoinjertos y a fortiori los heteroinjertos son, en el estado actual de cosas, una imposibilidad biológica absoluta, con la excepción del homoinjerto entre gemelos homocigóticos, en cuyo caso el tejido trasplantado se comporta como si fuera un autoinjerto.

Si estas son las posibilidades del día en trasplantes de tejidos, se adivina sin dificultad la conclusión pesimista sobre el alcance actual de los trasplantes de órganos. El injerto de órganos, como dije antes, se diferencia del injerto de tejidos, en que se restablecen las conexiones vasculares y las vías excretorias del órgano trasplantado. Los intentos más serios y repetidos para el trasplante de órganos propiamente dichos se han centrado en el riñón y esto por dos motivos. Primeramente sus grandes vasos y su único canal colector, el uréter, hacen del riñón el órgano técnicamente más trasplantable. En segundo lugar la función renal es indispensable para la vida. De aquí que, cuando ya se carece de un riñón y se avería el que queda se acceda sin resistencia mayor a correr el riesgo de la intervención, para poder sobrevivir.

Pues bien, hoy el trasplante del riñón, y con mayor motivo el trasplante de otro órgano cualquiera, es una imposibilidad biológica. El riñón trasplantado sobrevive y funciona parcialmente durante unas tres semanas, pero está ineluctablemente condenado a la suspensión de su funcionamiento y a morir (1).

Fresca está todavía en el recuerdo la emoción causada en el gran público por el caso apasionante del joven Mario Renard. De pequeño le habían extirpado un riñón. Luego, un mal día, mientras trabajaba en un andamio, sufrió un accidente, que le averió de gravedad el único riñón que le quedaba. En un intento desesperado por salvarle la vida, hábiles cirujanos le injertaron un riñón cedido por su propia madre. La operación fué un triunfo desde el punto de vista quirúrgico. Los

(1) DR. PH. BLONDEAU, *Possibilités et limites actuelles des greffes en thérapeutique humaine*, en "Cahiers Laennec". Marzo, 1956, 2-12.

cuidados, que se le prodigaron, no pudieron ser más solícitos. No obstante, tras un período inicial de mejoría, que alimentó la esperanza popular, Mario Renard sucumbió, arropado por condolencia de multitudes.

Este fracaso, que a tantos decepcionó, para los biólogos fué algo normal. En el caso del homoinjerto y más aún en el del heteroinjerto, el trozo trasplantado suscita en el organismo que le recibe una poderosa defensa, que se traduce en la producción de anticuerpos, cuyo objeto es atacar y destruir las células injertadas. Todo ocurre, como si el organismo estuviera dotado de una xenofobia esencial, que le induce a entrar en guerra con el tejido de procedencia extraña. Esto es una consecuencia de la individualización biológica. Cada patria orgánica rechaza la adopción de un órgano, o de un fragmento de órgano de otro todo individual, de otra patria orgánica (2).

El injerto propiamente dicho prende y vive, como acontece en el reino de las plantas. Entendido con este rigor, la Cirujía humana no conoce más injertos, que el autoinjerto de piel y tal vez el vascular. A estos se equipara el homoinjerto, de piel o vascular, cuando se verifica entre gemelos homocigóticos. El autoinjerto de órganos, que sería tal vez una posibilidad biológica, es normalmente un contrasentido. Hay sin embargo gemelos que se comportan, como si fueran una misma individualidad biológica. Y así vemos que se ha logrado en Norteamérica el trasplante feliz de riñón entre dos de esta clase de mellizos.

El injerto tiene también en Cirujía un sentido más amplio, y se aplica a los tejidos trasplantados, que mueren en el órgano receptor, pero que consigue la revitalización del mismo, mediante una función biológica similar a la ocasionada en la prótesis por otros cuerpos inertes, como las aleaciones metálicas o el nylon, debidamente introducidos en el organismo enfermo. Aquí se incluyen numerosos auto, homo y heteroinjertos de tejidos.

En rigor les podríamos llamar *injertos muertos*, porque el tejido trasplantado no se integra en el individuo biológico, que le recibe; sino que desaparece poco a poco, reemplazado por un tejido nuevo, generado por el propio organismo receptor. A esta categoría pertenecen los injertos de tejido óseo, de cartílagos, arterias, nervios y tendones. Aquí se inscribe también el trasplante de córneas, que consigue devolver la vista a ciegos, que lo eran por opacificación de la suya.

Es obvio suponer que los límites, todavía estrechos, del injerto interindividual se dilatarán en el porvenir. Los profesionales descubrirán

(2) J. ROSTAND, *El Banco de los órganos no es posible*, "Garbo", 23 de Junio de 1956, 10-11.

tratamientos adecuados, para hacer más tolerante al organismo receptor, o más tolerable al trozo injertado, o ambos extremos a la vez. Pero aun dentro de sus reducidos límites actuales, está justificado el estudio de la dimensión moral, que ofrece el caso de los injertos humanos. Está claro que mi propósito me obliga a entender el injerto en aquel sentido amplio, que abarca todo trasplante de tejido y de órgano, sobreviva o muera, a otro organismo humano distinto del suyo originario.

PLANTEAMIENTO MORAL

Es evidente la licitud de trasplantar órganos procedentes de cadáveres. La razón es sencilla. Un cadáver no es persona humana. Con otras palabras, un cadáver no es sujeto de derechos. Esto no significa que estén de más las consideraciones con los cadáveres. El cadáver no es una simple cosa. Exige reverencia especial. Por otra parte, también es cierto que aquellos a quienes corresponde el cuidado del cadáver, pueden tener derechos estrictos sobre él, pero pueden cederlos, porque son derechos renunciables. El trasplante orgánico de cadáver humano a persona viva, puede llevarse a cabo dentro de la moral más rigurosa.

¿Y qué decir, si se injertan en el hombre órganos procedentes de animales? No surgen inconvenientes morales por parte del término de procedencia. Los animales carecen de derechos. Dios los subordinó al bien del hombre y el hombre puede utilizarlos en la forma y medida, que le convenga. Sin embargo puede surgir el inconveniente moral por parte del destinatario humano. Hay, pues, que examinar cada caso concreto de injerto animal en cuerpo humano, para dictaminar sobre su licitud o ilicitud. Injertar, por ejemplo, en un hombre las glándulas sexuales de un animal, es una acción inmoral. En cambio sería lícito el injerto de córnea (3).

Como todos y cada uno de los miembros, que componen un cuerpo humano, se ordenan directamente al bien del todo físico, que constituyen, es lícita la intervención quirúrgica y el trasplante dentro del propio organismo, siempre que lo pida el bien del conjunto, y supuestas las condiciones, que comúnmente se señalan para ello.

El objeto de mi estudio es la moralidad de los trasplantes orgánicos entre personas vivas. Dejo a un lado todos los interrogantes médicos y jurídicos, que se interfieran. Supongo las condiciones de ga-

(3) Pío XII, *Doctrina Pontificia sobre la licitud del trasplante de córneas*. A. A. S. 48 (1956) 460.

rantía en la operación, de necesidad en el destinatario, de libertad y salud en el donante, que se estimen precisas y circunscribe el problema a su enunciado más simple y esencial: Es lícito o no es lícito que un hombre ceda un órgano de su cuerpo, para injertarle en el cuerpo de otro hombre?

El trasplante incluye dos actos distintos: primer acto, quitar un miembro a una persona; segundo acto, injertar ese mismo miembro en otra persona. El primero se ordena al segundo. El segundo tiene razón de fin y el primero de medio. La licitud moral del segundo acto es evidente. El problema se limita al primero. Si este es ilícito, no se puede llegar al segundo, que de por sí solo sería lícito. El primer acto, extirpar un miembro a una persona, es una mutilación. Todo el problema se plantea, pues, así: es lícita la mutilación directa de un hombre, con el fin de beneficiar la salud de otro?

DOCTRINA TRADICIONAL

Nuestros moralistas han hablado durante siglos sobre la mutilación, sin darnos una definición precisa y exacta sobre la misma. Poco importa. Ellos se entendían y nosotros también. Hay en el cuerpo humano partes, cuya sustracción no es mutilación, v. gr., el cabello. La sustracción de otras es una mutilación manifiesta, por ejemplo, la amputación de un brazo, o la extirpación de un riñón. Habrá finalmente otras, de cuya ablación podrá discutirse, si es mutilación o no. Mi estudio, como es natural, se limita a las del segundo grupo y comprende también a las del tercero, cuando sean de hecho mutilación.

Se preguntaron los antiguos, si la mutilación requería la avulsión del miembro o no. Es obvio, que puede haber mutilación verdadera, sin necesidad de avulsión; pero como trato del trasplante de órganos, la mutilación, que me ocupa, incluye por fuerza la avulsión.

Vermeersch parece haber sido el primero en dar una definición explícita de la mutilación (4). El P. Zalba da la siguiente: "Mutilación propiamente dicha es la *ablación directa* de una parte anatómica o funcional del organismo, de suerte que se destruya o quede al menos seriamente comprometida la integridad biológica del ser" (5). Acepto como buena esta definición.

(4) A. VERMEERSCH, *Theologiae Moralis Principia, Responsa, Consilia*, Romae, 1937, II, 299.

(5) MARCELINO ZALBA, S. J. *La mutilación y el trasplante de órganos a la luz del Magisterio Eclesiástico*, Abril, 1956, 523-548. Cf. 524.

¿Qué han opinado los moralistas a través de los siglos acerca de la moralidad de la mutilación? Santo Tomás de Aquino expone su pensamiento sobre el particular, con estas palabras textuales:

“Respondeo dicendum, quod eum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens autem potest contingere quod sit noevum, puta eum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur, ut ad finem, ad totam communitatem, cuius est pars, ut supra dictum est, potest contingere quod abscissio membri et si vergat in detrimentum totius corporis ordinetur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui personae privatae, etiam volente illo cuius est membrum; quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis, quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat de voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membrum mutilare est omnino illicitum... Membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest” (6).

Como se ha podido ver, el Santo establece las tres afirmaciones siguientes: a) La autoridad pública puede mutilar a los ciudadanos en concepto de pena merecida por delitos proporcionados. b) Las personas particulares pueden también mutilarse, cuando lo requiera su propia salud corporal. c) En todos los demás casos la mutilación es ilícita. “Aliter autem aliquem membrum mutilare est omnino illicitum.”

Esta ilicitud que afirma, la funda en la malicia intrínseca de la acción. Así es y opino que sobre esto no se puede dudar, por estos tres motivos, que señalo a continuación. 1) La expresión rotunda del *Omnino illicitum* supone la malicia intrínseca, pues así habla el Santo

(6) II, II, q. LXV, a. 1 y ad 3.

Doctor, cuando se pronuncia sobre actos intrínsecamente malos. En efecto; del suicidio, acto intrínsecamente malo, dice en el artículo quinto de la cuestión anterior: "Seipsum occidere est *omnino* illicitum." También es intrínsecamente malo matar a un inocente. Pues bien, en el artículo siguiente, en el sexto, se pregunta "Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem", para responder: "*Nullo modo* licet occidere innocentem." *Nullo modo licet* y *omnino illicitum*, son expresiones equivalentes. 2) La mutilación es lícita en dos ocasiones, cuando lo requiere la salud del mutilado y cuando es una pena proporcionada, impuesta por la autoridad competente. En todas las demás circunstancias la mutilación es absolutamente ilícita. Si a juicio del Santo la mutilación no tuviera una malicia intrínseca, esta triple distinción, con la licitud de las dos primeras y la ilicitud de la tercera, estaría fuera de lugar. 3) Santo Tomás ve la ilicitud en algo inherente al acto mismo de la mutilación. "Disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti... Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi, absque totius hominis detrimento." Es decir, la mutilación es por su propia esencia un acto contrario y perjudicial a la naturaleza humana. Es un disponer de los miembros contra su finalidad natural. De aquí fluye su ilicitud. Vemos pues, que a juicio de Santo Tomás, la mutilación tiene una malicia intrínseca, que la hace ilícita (7).

A lo largo de siete siglos los moralistas han hecho suyas la doctrina y las distinciones de Santo Tomás. Desde Lugo y Lesio, es verdad, ponen más de relieve, que el hombre no es propietario, sino administrador de su propio cuerpo y por eso la mutilación entraña un abuso de poder. Los diversos autores ofrecen discrepancias en el juicio sobre casos concretos, pero en la discusión aflora con claridad la convicción general de la malicia intrínseca, que implica la mutilación. La diversidad de pareceres y las vacilaciones no versan nunca sobre los principios generales, sino sobre sus aplicaciones prácticas. Es decir, todos están de acuerdo en la doctrina general sobre la mutilación directa y sobre el principio de la acción buena o indiferente con doble efecto, uno bueno y otro malo. Luego al bajar a los casos concretos no coinciden siempre en la recta aplicación de los principios generales, comunes a todos, lo cual nada tiene de sorprendente.

Hay acciones intrínsecamente malas, con tal radicalidad, que excluyen la posibilidad de una hipótesis en la que desaparezca su ilicitud. A este tipo pertenece, por ejemplo, la idolatría. Estas acciones son las

(7) L. BENDER, O. P., *Organorum humanorum transplantatio*, "Angelicum", 31 (1954) 143.

absoluta e intrínsecamente malas por antonomasia. Otras acciones intrínsecamente malas, como el homicidio, admiten la posibilidad de hipótesis anuladoras de su maldad. Así tenemos que no es acción ilícita el fusilamiento del condenado a muerte por una sentencia justa. La mutilación pertenece a este tipo de acciones. Y de estas, en contraposición con las primeras, puede decirse que no son intrínseca y absolutamente malas. Añado aún otra ligera indicación. Como la mutilación estuvo penada con irregularidad, discuten a veces los autores sobre la malicia o no malicia de mutilaciones concretas en orden a incurrir o no incurrir en irregularidad.

Pues bien; se leen en los autores antiguos numerosas frases, que a primera vista siembran la duda de su posición ante la malicia de las mutilaciones directas. Creo que si se tienen en cuenta las tres observaciones, que proceden, es fácil leerlas todas, de suerte que sobrenade siempre la universal convicción sobre la malicia intrínseca en los mismos límites y grados consignados por el Doctor Angélico.

No juzgo tarea fácil dar de lado al peso enorme de este sentir tradicional. Su esquema de ideas sobre el particular, es el mismo, que manejamos hoy. El planteamiento del problema y sus argumentos permanecen sustancialmente idénticos. En absoluto, no podemos excluir la posibilidad de error abrazado por los moralistas más eximios durante siete siglos; pero como dicen los citados Bender y Zalba, si el juicio multiseccular y moralmente unánime de los moralistas más insignes sobre una proposición determinada, no nos basta, como criterio inequívoco de verdad, estamos obligados a concluir, que en Moral sólo es cierto lo determinado por el Magisterio auténtico de la Iglesia.

• SURGE LA POLEMICA

La Cirujía contemporánea sitúa a los moralistas de hoy ante los trasplantes humanos, un hecho nuevo, que los antiguos ni siquiera sospecharon. ¿De haberle conocido, se hubieran pronunciado en contra, con la decisión categórica, que evidencian al anatematizar la mutilación en general? ¿No será conveniente un nuevo planteamiento en busca de luz y soluciones distintas para el nuevo estado de cosas? Si Santo Tomás y San Alfonso hubieran sabido que una mutilación puede ordenarse directamente a remediar la salud quebrantada del prójimo, no habrían visto tal vez en este fin caritativo una legitimación de la mutilación, como la vieron en la pena impuesta por la autoridad competente y en

el bien corporal de quienes se someten a las intervenciones quirúrgicas por imperativos de su propio bienestar corporal?

A mí me euesta suscribir, que los trasplantes humanos sean un verdadero problema moral nuevo. No acabo de ver con suficiente claridad la novedad teórica del problema moral en sí. Me parece más bien una nueva aplicación práctica, que ha de resolverse a la luz de los principios generales sobre la mutilación conocidos desde hace siglos y que la incluyen implícitamente.

Sea de esto lo que fuere, el hecho es que hoy presenciemos una quiebra de la unanimidad en el dictamen moral sobre los trasplantes. El de los más es negativo, pero ha surgido una corriente de signo favorable con auge progresivo, que vindica su licitud.

Un moralista tan autorizado como el P. Vermeersch escribió unas frases, que pueden considerarse como base inicial de la nueva corriente: *Unitate generis humani, qua unum quodammodum sumus eum proximo, fortasse explicandum est quomodo possit quis honeste proprii corporis detrimentum directe referre ad proportionatum bonum corporale proximi* (8). En 1934 el P. Gemelli se declara partidario de los trasplantes en casos determinados (9). En 1952 la Sociedad italiana de Cirujía trató el tema con amplitud en su LIV Congreso, que logró un eco notable y avivó el debate sobre las cuestiones morales anejas (10). Durante los últimos años han aparecido diversos estudios acerca de la cuestión con diferentes sentidos y pareceres (11).

La discusión está abierta y es lícito continuarla: "Puede suceder que en la cuestión propuesta alguien vea otros aspectos o encuentre otras razones, que le parezcan inducir a soluciones diversas. Es el caso de exponerlas y discutir las con seriedad, objetividad y serenidad; sin sentimentalismos y sin apasionamiento" (12).

Analizaré por tanto con el máximo de objetividad y acierto, que me sea posible los fundamentos de la nueva corriente. Ya antes de empezar adelanto la inconsistencia de la aprobación popular. Hay quie-

(8) A. VERMEERSCH, l. c.

(9) A. GEMELLI, *Sulla liceità di cedere un organo per trapianto omoplastico*, "La Scuola Cattolica", 1934, 300 y ss.

(10) G. BENDANDI, *Archivio ed Atti de la Societa Italiana di Chirurgia al 54 Congresso di Venezia*, 3-6 Ottobre 1952, Vol. I, Emes, Roma, 1953.

(11) Una visión de conjunto con los autores, escritos y tendencias, puede verse GIACOMO PERICO. *Il problema dei trapianti umani*, en "Aggiornamenti Sociali", Agosto-Settembre, 1955, 337-352. El P. MARTÍNEZ BALIBACH, S. J., nos le presenta a los españoles en Sal Terrae, Febrero, 1956, 84-91, *Cotejo de opiniones sobre trasplantes humanos*.

(12) "L'Osservatore Romano della Domenica", 19 de settembre de 1954.

nes subrayan con mucha intención la admiración y el aplauso, que despiertan los donantes de miembros sanos, para socorrer a un tercero (13). No es fácil que estemos ante una certera intuición del pueblo frente a los sabios, como sucedió en las luchas por la Inmaculada. El hombre de la calle no se plantea la interrogación sobre la licitud moral. Se deja ganar el corazón por el espíritu de sacrificio, por la generosidad, la caridad o el altruísmo y aplaude entusiasmado el gesto. Eso es todo. Ni se le ocurre, que pueda ser mala una acción, que le cautiva con tantos aspectos laudables. Creo firmemente, que la aprobación de la calle carece de fuerza en orden a demostrar la licitud de los trasplantes.

UNIDAD SOCIAL DE LOS HOMBRES

La unidad social de los hombres, natural y sobrenatural, es la vía principal de penetración, para legitimar los trasplantes. Se presenta al P. Vermeersch con las palabras antes citadas, como primer abanderado de la misma. He aquí su texto con más amplitud.

“Directa mutilatio intrinsece illicita est. Etenim neque in partem personae nostrae seu corporis proprii dominium habemus, quod in totum nobis esse negavimus... unitate generis humani, qua unum quodammodo sumus eum proximo, fortasse etiam explicandum est quomodo possit quis honeste proprii corporis detrimentum directe referre ad proportionatum bonum corporale proximi, ut eum quis sinit ut e propria avulsa pelle vulnus alienum curetur, vel ut e proprio transfuso sanguine renovetur alterius sanguis unde alter vivere possit. Nonne quaedam ordinatio nostrorum membrorum ad proximi corpus admitti potest?”

El texto transcrito me sugiere cuatro observaciones. Vermeersch enseña la doctrina tradicional sobre la ilicitud intrínseca de la mutilación directa, en fuerza de la razón secularmente alegada: nuestra carencia de dominio sobre las partes de nuestro cuerpo. Todos admitimos la licitud de pequeños trasplantes de piel y de transfusiones de sangre. Vermeersch no parece distinguir estas acciones del verdadero trasplante de órganos. Al menos es cierto que no enseña explícitamente la licitud del trasplante propiamente dicho. Al condenar la mutilación, piensa en las transfusiones de sangre e injertos de piel, universalmente

(13) D. P. BONGIOVANNI, S. D. B., *Trapianto di un organo*, “*Perfice Munus*”, 1955, 696.

admitidos, y busca su justificación. Alega la unidad social de los hombres y cierta ordenación de unos a otros. Pero su estilo dubitativo e interrogativo patentiza su inseguridad al razonar. Más aún, pone una nota que dice: "Negant tamen id vere damnosum esse ei, cuius sanguis transfunditur", que es precisamente el por qué de la licitud de estas operaciones, que intercambian sangre y piel, como veremos. Reconozco no obstante que de hecho Vermeersch apuntó la razón, que otros han aceptado. Pero con las observaciones que anteceden y la de que Vermeersch escribió antes de las declaraciones de Pío XI y Pío XII, el apoyo que se pretende tener en el que fué docto profesor de la Gregoriana.

En 1944 publicaba Cunningham en la Universidad Católica de Washington su tesis doctoral (14). Es la aportación de mayor volumen y esfuerzo en torno a la cuestión. En ella se defiende con calor la licitud moral de los trasplantes. Su argumentación básica se fundamenta en nuestra unidad social. No son los hombres meros individuos aislados. Están unidos por vínculos morales de la comunidad social. Más aún, la fe nos enseña que tenemos con Cristo una comunidad de ser y de vida sobrenaturales. Todos juntos formamos su cuerpo místico. El es la cabeza, nosotros sus miembros, miembros además los unos de los otros. Los hombres constituímos, pues, un todo, del que cada uno somos una parte. La ley suprema que por voluntad de Dios debe regular las relaciones entre las partes de ese todo, es la caridad. Amarse, hacerse el bien unos a otros, es la norma suprema para la conducta mutua de los hombres.

Circula por toda la tesis de Cunningham una especie de principio cardinal, que se ha formulado así; nosotros podemos hacer por el prójimo aquello que podemos hacer por nosotros mismos, con tal que las circunstancias sean las mismas. Una vez sentado este principio, ya se desprende por sí sola una conclusión favorable a los trasplantes. Como a veces es lícita la mutilación en beneficio propio, lo será también en beneficio ajeno, cuando las circunstancias del prójimo sean las mismas, que legitimarían dicha mutilación en beneficio propio.

Este autor utiliza con profusión el método de argüir a pari y a fortiori, a partir de los principios admitidos por todos los teólogos: si se nos permite y a veces se nos obliga a exponer nuestras vidas a un peligro cierto por el bien de los demás, a fortiori se nos debe permitir el sacrificio menor de perder un solo miembro. Y si los teólogos permi-

(14) BERT CUNNINGHAM, *The Morality of organic transplantation.*

ten transfusiones de sangre e injertos de piel, se nos deben permitir sacrificios mayores, por razones proporcionalmente más graves (15).

La tesis de Cunningham ha suscitado simpatías y aprobaciones. Una es la del recién citado Kelly. De su parte se pone también Meseguer, a juzgar por una observación laudatoria para la conducta de la madre de Mario Renard, que cedió un riñón, para salvar la vida de su hijo:

“Aunque el amor maternal puede obsecarse sublimemente en acciones no siempre defendibles, no creemos que Niedermeyer, a pesar de lo absoluto de su frase, desaprobara el rasgo de esa madre, teniendo en cuenta que, aunque un riñón es cosa tan preciosa, pero vemos que se puede vivir con uno solo, y que se trata de salvar una vida, de otro modo ciertamente condenada y que no sólo hay ordenación de los propios miembros al bien de todo el cuerpo, sino en su grado, de cada hombre a su prójimo y sobre todo de una madre a su hijo” (16).

McCarthy analizó la tesis de Cunningham y le agradó: “We confess that we are greatly attracted to Father Cunningham’s conclusion, with its reservations” (17). Es evidente, dice, que un miembro puede ser sacrificado por el bien del cuerpo y una parte por el bien del todo. De la misma manera el individuo debe subordinar su bien propio al bien del prójimo, cuando se da una causa proporcionada. Por eso si se nos preguntara por la licitud de la donación de un ojo, para procurar a otro individuo una córnea sana, nosotros responderíamos que es lícito, puesto que se da una causa proporcionada (18).

Connery, profesor en la facultad teológica de West Baden, en los Estados Unidos, al enjuiciar el artículo publicado por el P. Bender en *Angelicum*, se inclina a favor de Cunningham y añade: “tampoco estoy convencido de que en la enseñanza tradicional no puede encontrarse justificación para los trasplantes” (19).

Antes que Cunningham y anelado en la misma dirección, había escrito el P. Gemelli:

“Come non é piu suicidio quello di uno che si pone in pericolo prossimo e certo di vita per un altro, ma é un atto eroico; così in determinate circostanze, puo alcuno onestamente recare diretto

(15) G. KELLY. En “Theological Studies”, VIII, 1947; IX, 1948, 192.

(16) PEDRO MESEGUER, S. J. *Moral Pastoral Médica y Especial*. “Estudios Eclesiásticos”, Octubre-Diciembre, 1953, 503.

(17) G. KELLY, l. c. 1947, 97.

(18) J. PEREDA, l. citado, 482, nota 7.

(19) J. R. CONNERY, *The Morality of organ transplantation*. “Theological Studies” XV, 1954, 603.

damno al propio cuerpo per il bene corporale proporzionato del prossimo" (20).

Babbini se pronuncia de la forma siguiente:

"a) Il trapianto delle ghiandole sessuali... é per se illécita... Per accidens, invece, quando vi sia una causa proporzionalmente grave, diventa lécita. b) La causa grave richiesta é senza dubbio la convenienza di salvare la vita al prossimo. Perché se in tal caso é lecito sacrificare la vita, non direttamente ma inderettamente, deve essere anche lécito sacrificare una piccola parte del corpo, sia pure la parte di un organo importantissimo" (21).

"Es claro que en el concepto de administrador entra, no solamente el no poder destruir ni total ni parcialmente la cosa administrada, sino también el no permitir que sea destruída y el afanarse por mejorarla. Pues bien; los moralistas mientras no vean actos positivos de destrucción directa, querida como tal, abren amplísimamente la mano y conceden, sin duda con pleno acierto, el poder permitir aun la destrucción completa de la cosa administrada, por razones más o menos altruistas: no están acordes, ni es fácil estarlo, en cuanto el acto es de destrucción directa; y si media la salvación de un alma o solo de una vida corporal, entonces, exceptuando el caso del suicidio directo como medio, todo se salva y por todo se pasa. Nunca falta alguna distinción, más o menos rebuscada." "Al cartujo, v. gr. le diene que puede morir antes que tomar carne, aunque le sea necesario para conservar la vida, sólo en holocausto a la observancia regular. ¿Qué más se le podría permitir, si fuera dueño absoluto de su vida, y en qué sentido se le puede considerar como mero administrador, cuando así puede disponer de ella?"

"Puedo exponerme al contagio asistiendo a enfermos, aunque sea con seguridad moral de mi muerte y aun no teniendo, por otra parte, obligación alguna de atenderlos. Puedo interponerme entre la flecha y el pecho de aquel a quien va dirigida. Si dos nos encontramos en gravísima necesidad, puedo dar el único pan que tengo al otro, aunque yo ciertamente haya de morir de hambre. En un naufragio, si tengo yo una tabla a la que estoy asido y con la que estoy seguro, puedo cedérsela a otro, aunque yo ciertamente me ahogue... Si dos están agarrados a una tabla a gran altura y la tabla no puede con los dos, puede uno de ellos soltar las manos para que el otro se salve... y no olvidemos que

(20) A. GEMELLI, l. c.

(21) LEONE BABBINI, *Il trapianto delle ghiandole alla luce della Morale*, "Palestra del Clero", 1950, 350.

en estos casos lo que pelagra es la vida misma, no un miembro" (22).

Tesson, profesor del Instituto Católico de París, busca a través del riesgo la salida airosa para la licitud de los trasplantes. Sería imposible la vida, dice él, si estuviera prohibida toda acción, que pusiera en peligro la salud o la integridad corporal; y sin embargo no puede uno lanzarse alegremente a cualquier aventura peligrosa. Para correr el riesgo se impone una regla, fácil de enunciar, aunque sea difícil de aplicar: es la de la razón proporcionada. Nos es lícito arriesgar nuestra vida, siempre que una razón proporcionada compensa y justifica el riesgo que se corre.

Vemos en un segundo paso, que también se nos permite correr un riesgo propio en favor de los demás. No debemos limitarnos al bien individual. Nuestra vida está socialmente ligada a los demás. Por eso nos es lícito arriesgarnos por los demás. Es lícito, por ejemplo, arriesgar la propia vida, lanzándose al agua, para salvar la del prójimo. Ahora bien, ¿por qué este paso del bien individual al bien de los otros, que no levanta objeciones, cuando se trata de dar una parte de nuestro ser físico? Y si el bien general del propio cuerpo, nos autoriza la mutilación, ¿por qué no ha de autorizarla también el bien general de la comunidad social y del cuerpo místico sobrenatural? En pocas palabras, si de la licitud del riesgo en beneficio propio, pasamos a la licitud del riesgo en bien de otro por generosidad y caridad, ¿por qué de la mutilación lícita en beneficio propio, no pasamos a la licitud de la mutilación en bien de otro, por motivos también de generosidad y caridad? (23).

"Les mutilations sur les quelles nous avons a porter un jugement moral seront donc uniquement celles qui releveront de l'ordre de la charité, qui se definit par la spontanéité et la générosité. C'est pourquoi, sous benefice de la reserve que nous faisons plus loin, nous acceptons sans objection la regle que formule ainsi le P. Cunningham: il est permis de faire pour les autres, dans le domaine dont il est question ici, tout ce que l'on a le

(22) JULIÁN PEREDA, S. J. *La mutilación y el trasplante de órganos*, "Estudios de Deusto", Julio-Diciembre 1954, 475-525. Cf. 494. El P. Pereda ordena toda esta exposición a demostrar que el hombre, administrador de su propio cuerpo, tiene una amplitud de poderes con margen suficiente para calificar de administración razonable el acto de ceder un órgano a otra persona necesitada, por motivos de caridad.

(23) P. E. TESSON. *Grefte humaine en Morale*, "Cahiers Laennec", Marzo, 1956, 28-33.

droit de faire ou de accepter por soi. A une condition, cependant, c'est que l'avantage reçu par le beneficiaire soit proportioné au dommage subi par le donneur. Ce qui ecarte, cela va de soi, toutes les operations qui, dans l'état actuel de la science et de la technique, son vonées a un insuccés certain. Ce qui nous sembler-il, interdit aussi au donneur d'accepter, dans l'interet d'autrui, la suppression totale d'une fonction. Ainsi, se priver totalement de la vue pour permettre a un autre de voir, nous paroit absolument hors de question" (24).

CRITICA

Creo con lo dicho reflejar bien el pensamiento y los razonamientos de quienes patrocinan la licitud de los trasplantes de órganos. Intentaré ahora dar su valoración. El nervio de su argumentación es lo que se ha llamado *el principio de totalidad*. En un compuesto, la primacía es del todo y las partes están subordinadas por su naturaleza al bien del todo. En el caso individual personal se ve con toda claridad. El cuerpo humano se compone de numerosos miembros. Cada miembro tiene su ser y su finalidad propia, subordinados al bien general del organismo total. Por eso, cuando el bien del conjunto lo requiere, se extirpa un miembro aislado y se elimina su función con toda licitud. Es lo que se hace a diario en todas las clínicas del mundo.

No resta, pues, más que aplicar el mismo principio con su aplicación correspondiente. Los hombres no son seres aislados. Constituyen una unidad social. Cada individuo es una parte de ese todo. Según el principio de totalidad, la parte es para el todo. El bien de la parte se subordina al bien del todo; así el bien del todo puede cohonestar el mal de la parte. ¿Por qué no podrá consentir un hombre, miembro de la sociedad natural y sobrenatural, en el mal de una mutilación suya, si es para el bien más general y superior de la sociedad?

Nuestros grandes teólogos conocieron la dimensión del hombre, con sus dependencias y obligaciones respecto de la sociedad civil y de la sobrenatural del cuerpo místico y sin embargo no llegaron a conclusiones tan radicales. Es verdad que no conocieron la posibilidad de los trasplantes, pero sentaron afirmaciones, que conviene tener presentes. Oigamos al Angélico:

(24) Id. Id. 31.

“Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia; et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus” (25).

La restricción señalada por el Doctor Angélico en la subordinación del individuo a la sociedad comunitaria, es una invitación a proceder con cautela, al deducir consecuencias del principio de totalidad. En el individuo físico, la subordinación del miembro al conjunto es total; en la unidad social sólo es parcial. Por tanto queda ya una puerta bien abierta para consecuencias y relaciones distintas. Más aún, hay también ordenación positiva de la sociedad al individuo. El hombre tiene un destino personal y eterno y la sociedad es un medio, para que el hombre pueda alcanzar su último fin. En el cuerpo físico el miembro es plenamente para el todo. En el cuerpo moral es más verdad lo contrario: el todo es para el miembro. Una diferencia, cuya importancia no se puede subestimar a la hora de establecer paralelismos en las conclusiones.

Admito la validez del principio de totalidad, pero subrayo la necesidad de tener presente la *naturaleza de cada todo concreto*, para discernir la calidad de relaciones entre él y sus partes. En nuestro organismo las partes se unen en un sólo ser físico. Su unidad es física. Las partes reciben su consistencia del todo; separadas de él, se disgregan y desaparecen; dependen del todo en el ser y se ordenan en su ser al todo; por eso el todo puede exigir el sacrificio del ser de sus partes. En cambio la sociedad, que constituímos los hombres, es un todo moral; los hombres nos unimos en la finalidad y en la acción, pero no en el ser físico, que cada individuo tiene independientemente de la sociedad en que de hecho se integra. Si la sociedad es un todo moral, que une a los hombres tan solo en la finalidad y en la acción, el todo moral de la sociedad no podrá establecer más subordinación y dependencia para los miembros, que en la línea de ciertas acciones, necesarias para lograr el fin propio de la sociedad, pero no puede exigir a sus miembros sacrificios, que afecten *directamente* al ser físico del hombre.

“Cada individuo humano se debe exclusivamente a Dios en cuanto a su sustancia y a su ser. Individuo antes que miembro

(25) I, II, q. XXI, a. 4 ad 3.

de la sociedad, entra en la comunidad política y religiosa, no para sacrificar su ser, sino para ser protegido y favorecido en sus derechos a cuenta de determinadas prestaciones necesarias para el bien común; pero nunca con detrimento *directo* de su propia sustancia. Todo individuo humano mantiene en cualquier sociedad su fin personal, inconfundible con el de la sociedad de que forma parte. Como no se debe a ella en cuanto a su sustancia, jamás puede reclamársele el sacrificio directo de su ser por el bien social. Y como se debe exclusivamente a Dios, tampoco puede disponer de sí mismo directamente, ni siquiera en actos del más sublime heroísmo aparente, a impulsos de una falsa caridad, que arrancaría de la insubordinación ante su Creador, alzándose con lo que no le corresponde: el dominio de lo que administra en dependencia de Dios" (26).

Si alguien queda aún con cierto reparo, porque la sociedad sobrenatural nos une en una comunidad, que tiene algo de ontológica comunidad en el ser, puede reflexionar sobre estas palabras de Pío XII en su encíclica *Mystici Corporis*:

"Dado que, mientras en un cuerpo natural el principio de unidad aúna las partes de manera tal que a ninguna falta completamente lo que se llama sustancia propia, en el Cuerpo Místico, por el contrario, la fuerza de su recíproca conjunción, aun siendo íntima, religa entre sí los miembros de manera que cada uno pueda gozar absolutamente de su propia personalidad. Por otra parte, si consideramos la relación recíproca entre el todo y cada uno de sus miembros, en cualquier cuerpo físico vivo, todo miembro, en definitiva, está únicamente destinado al bien de todo el organismo; toda sociedad humana por el contrario, por poco que se atienda al fin último de su intimidad, está ordenada en definitiva, al provecho de todos y cada uno de los miembros, porque estos son personas" (27).

Después de precisar el alcance legítimo del principio de totalidad, condicionado en sus deducciones prácticas por la naturaleza del todo y la clase de partes de que se trata, el resto de la argumentación parece derrumbarse por sí solo.

(26) M. ZALBA, "Razón y Fe", l. c. 528.

(27) Pío XII, *Mystici Corporis*, A. A. S. 35 (1943) 221-222.

ARGUMENTOS A PARI Y A FORTIORI

Toda la larga lista de consideraciones a pari y a fortiori, son aptas para impresionar al profano, pero creo, dicho sea con perdón, que su fuerza es nula ante la reflexión de los teólogos. ¿Quién no se resiste a admitir la ceguera que supondría en los grandes moralistas, aceptar la destrucción de la vida y rechazar la mutilación de un miembro? O la legitimidad de raciocinios, como éste: si es lícito dar la vida por el prójimo, ¿cómo no ha de ser lícito dar un miembro, que es mucho menos? Es esto tan diáfano y tan sencillo por una parte, y ha sido por otra tan fina la perspicacia de nuestros grandes doctores, que el planteamiento ha de ser forzosamente distinto y lo es en efecto.

Los moralistas aprueban el suicidio indirecto en determinadas circunstancias y condenan la mutilación directa en todas. He aquí cómo procedería una argumentación correcta: si es lícita la destrucción directa de la vida por amor al prójimo, a fortiori será lícita la mutilación directa por idéntico motivo. Y si es ilícita la mutilación directa a fortiori será ilícito el suicidio directo. Todo esto es dialécticamente irreprochable.

Pero la doctrina verdadera de los teólogos es la de permitir el suicidio *indirecto* y condenar la mutilación *directa*. No se puede argüir así: si es lícito el suicidio *indirecto* en determinadas circunstancias, a fortiori será lícita una simple mutilación *directa*. Los autores rechazan la mutilación directa, porque ven en ella una acción intrínsecamente mala. Sostienen la posible licitud del suicidio indirecto, porque se trata de acciones indiferentes o buenas con doble efecto inmediato y proporcionado. Así de sencillo lo veo. Y con este equívoco tan manifiesto se ha argumentado bastante. Reconozco que este grave fallo, en el que han incurrido los más entre los patrocinadores de la nueva corriente, está en ellos atenuado, por el equivocado alcance que dan a la aplicación concreta del principio de totalidad.

LA RAZON PROPORCIONADA

Esto supuesto, resulta fácil contestar a quienes insisten en la razón proporcionada, para legitimar la mutilación. Entiendo con ellos que el bien del que recibe el órgano, puede ser proporcionado al daño de quien le cede. Por este capítulo, la mutilación quedaría justificada. Es decir, que bastaría, si se tratara de aplicar el principio del doble efec-

to. Pero si la mutilación directa es intrínsecamente mala, como más adelante veremos, la razón proporcionada está fuera de lugar, pues el fin no justifica los medios, cuando son malos.

Del riesgo individual en beneficio propio, se puede pasar al riesgo individual en beneficio ajeno, porque se trata de acciones indiferentes o buenas con doble efecto inmediato, bueno y malo, debidamente proporcionados. Pero de la mutilación en beneficio propio, no se puede pasar a la mutilación en beneficio ajeno. En el primer caso la mutilación es lícita, por ser conforme a la naturaleza y finalidad de los miembros humanos; en el segundo no es lícita, porque es contra las mismas. Y si es ilícita, no pueden trazarse puentes ni conexiones de legitimidad. Ninguna razón puede ser proporcionada en estos casos, según la enseñanza del Apóstol: "Non faciamus mala, ut veniant bona" (28).

LA CARIDAD

La gran bandera de la nueva corriente es la caridad. Con ella cree cohonestar su respuesta afirmativa. ¿No es cierto que el sentido cristiano de la caridad parece gritar en favor de la licitud de los trasplantes? Se han escrito párrafos hermosos sobre la caridad entrañada en la cesión de un órgano propio, para remediar al hermano necesitado. ¿No es esta la práctica heroica del mandamiento nuevo?

La caridad es la reina de las virtudes, el aliento vital del cristianismo. En ella se resumen la Ley y los Profetas, como dijo el Señor. Pero téngase en cuenta que la caridad no anula los mandamientos de la Ley de Dios, que vivificados por ella, conservan su singularidad y obligatoriedad propias. Es más, nadie acata su vigencia tanto como el que ama. El que ama, es el que se esmera en observarlos con una fidelidad más exquisita. No es lícito apoderarse de los bienes ajenos, para darles a continuación un destino caritativo. La caridad no legitima la infracción de los mandamientos, sino todo lo contrario.

Aquí el problema se centra en la pregunta siguiente: ¿la mutilación propia en beneficio de un tercero está prohibida o no está prohibida por el quinto mandamiento? Con otras palabras, ¿es intrínsecamente mala, o no lo es? Si no es intrínsecamente mala, está la puerta abierta. Si es intrínsecamente mala, ningún motivo, ni siquiera la razón suprema de la caridad, la hace lícita. Una simple mentira es pecado venial y todos sabemos, que jamás será lícita una simple mentira.

(28) Rom. III, 8.

ADMINISTRADORES INTELIGENTES

Debemos al P. Julián Pereda, profesor de Derecho penal en Deusto, el estudio de más envergadura aparecido en castellano a favor de la nueva opinión (29). Está dividido en dos partes. En la primera considera el aspecto moral del problema y en la segunda el jurídico. La conclusión de la parte moral es esta: "Nosotros, pues, como conclusión final que fija nuestra postura, ni negamos ni afirmamos la completa ilicitud del caso; decimos que mientras no se den razones más convincentes o no lo resuelva la Suprema Autoridad, se puede estudiar y discutir la cuestión" (30). Es una conclusión modesta, por la que se declara oficialmente neutral, pero a lo largo de todas sus páginas se ve con claridad, que su espíritu no es neutral, sino afirmativo. El estudio del P. Pereda fué sometido a crítica por su hermano en religión (31). Por mi parte acepto en pleno la crítica del P. Zalba.

El P. Pereda intenta debilitar la fuerza que supone la unanimidad de los teólogos contra la mutilación y abrir brecha en pro de la licitud de los trasplantes en función de la administración *inteligente* que inculca al hombre sobre su propio ser.

No podemos equiparar, dice él, la administración humana del propio cuerpo, con el depurado concepto de administrador barajado por los civilistas de hoy. El administrador puede suponer razonablemente poderes más amplios, cuando no puede consultar al propietario. Además, en nuestro caso, el propietario común de todos los fondos, léase de todos los hombres, es el mismo, a saber, Dios. Esto facilita el permitir y admitir pérdidas en uno, para lograr ganancias en otro. Con estas tres premisas, mas la unidad social de los hombres y la ley de la caridad, ve razonable la administración, que consiente en una mutilación, para remediar al prójimo. "Jesucristo-Dios, es el propietario, el Señor universal de nuestra vida y miembros, y nosotros los administradores. Jesucristo nos dice que todos somos hermanos y El nuestro Padre; que todos formamos unidos una unidad superior, un solo cuerpo del que El es la cabeza; que esta unión no es algo meramente alegórico, sino muy real y verdadero; no algo con mera unión de afectos y corazones, sino que entra en ella todo nuestro ser completo, nuestra alma y nuestro cuerpo. Nos dice además que en esta unidad superior y real, la caridad ha de ser la virtud

(29) JULIÁN PEREDA, *La mutilación y el trasplante de órganos*, l. c.

(30) Id., id. 506.

(31) MARCELINO ZALBA, S. J., *La mutilación y el trasplante de órganos*, "Estudios de Deusto", Julio-Diciembre, 1955, 295-325.

reina, que todo lo ha de compaginar y unir; una caridad real, verdadera y efectiva, que ha de ser la consigna por la que se nos ha de conocer como miembros del Cristo total: nos dice que nos ha de llevar esta caridad hasta dar la vida por nuestros hermanos: nos repite con insistencia que no hay mayor caridad que dar la vida por los amigos y El va delante como empujándonos, hecho modelo y ejemplar, muriendo por todos. Teniendo, pues, delante esta doctrina y esta práctica, y siendo tal el pensar y el obrar del dueño absoluto de cuanto somos y tenemos, ¿cómo se puede probar con certeza y seguridad, que si se ve morir a un hijo, no se pueda tolerar por él una mutilación, con lo que puedan vivir los dos en plena felicidad?" (32).

¿Qué contestarle al P. Pereda? En cuanto al concepto de administrador, al margen de los que aquilaten los civilistas, hoy, como en siglos anteriores, coincidimos todos en lo esencial: el hombre, por no ser propietario, sino administrador de su cuerpo, está obligado a conservar su integridad y no puede atentar contra ella, a no ser en caso de necesidad propia o por justa imposición de la autoridad competente.

Tiene razón el P. Pereda al subrayar que el propietario de todos nosotros es uno solo, Dios; pero sin embargo parece descuidar que no hay un administrador de todos los fondos, para emplear sus expresiones, sino que hay tantos administradores cuantos fondos. Es decir, cada hombre recibe en administración su propio ser y no el ser de los demás.

El punto clave de su teoría está en suponer que en virtud de su administración inteligente, el hombre puede suponer una autorización tácita del propietario, Dios, para disponer de sus miembros en beneficio del prójimo.

Este suponer un permiso tácito de Dios, me parece extremadamente grave. Dirijo al P. Pereda estas dos preguntas: ¿por qué no podré suponer un permiso tácito de Dios, para disponer de los bienes ajenos, suponiendo que no deje a su dueño en situación comprometida, en favor de un asilo de ancianos? Otra pregunta. Finjamos una hipótesis. Una madre de familia, de posición muy modesta, con diez hijos, el mayor de doce años, está próxima a dar a luz al que hará el número once. La cosa viene mal y los médicos llegan a estas conclusiones: es imposible salvar la vida de los dos. Si se deja a la naturaleza seguir su curso, morirán ambos. Si se interviene con acción occisiva indirecta, es también segura la muerte de los dos. Si se procede con acción occisiva directa contra el niño, seguirá viviendo la madre. Si se procede

(32) JULIÁN PEREDA, I. c. 505.

con acción occisiva directa contra la madre, vivirá el niño. ¿Podemos suponer en este caso un permiso tácito de Dios, para eliminar a la madre o al niño? ¿No sería un acto de administración inteligente? Doy por supuesto que el P. Pereda responde negativamente a esta doble pregunta.

Al denuedo que emplea el P. Pereda, para darnos una visión clara de la amplitud que disfruta el hombre en la administración de su propio cuerpo, a la luz de los riesgos graves, que le es lícito correr en beneficio del prójimo o de sí mismo, respondo lo mismo de antes a propósito de las argumentaciones a pari y a fortiori: se trata del voluntario indirecto, en cuyo caso la acción del doble efecto inmediato, uno bueno y otro malo, se justifica por la razón proporcionada. El efecto bueno autoriza la permisión del efecto malo. Y nótese que en todos estos casos, en rigor no se equipara la vida propia a la del prójimo, sino la vida propia y la propia virtud: se arriesga y aun se permite la pérdida de la propia vida, porque así lo merece la virtud, que se practica, por ejemplo, al arrojarse al agua, para salvar al prójimo en peligro.

CONSECUENCIAS INEVITABLES

Una forma de comprobar la legitimidad de las razones alegadas para probar una teoría cualquiera, es deducir todas sus consecuencias y aplicarlas a otros casos diversos. Si nos llevan a consecuencias inadmisibles, tendremos una indicación, de que algo falla en lo que nos parecía sólido. Apliquemos este método a nuestro caso.

Los propugnadores de la licitud de los trasplantes, se instalan con exclusivismo dentro del plano individual y libre: un hombre, movido por sus buenos sentimientos, puede ceder un órgano propio, para remediar a su prójimo enfermo, pero no reconocen al Estado el poder de intervenir e imponer esa prestación. Es comprensible el estremecimiento que causa la idea de la autoridad investida de atribuciones tan contundentes, pero no acabo de ver con qué derecho se cierra herméticamente esta puerta. En este terreno, como en todos los demás. El Estado no podría obrar a capricho; pero parece lógico admitir la posibilidad de circunstancias especiales, es las que el Estado pueda imponer lo que los individuos pueden prestar libremente, tratándose de actos externos, cuya licitud descansa precisamente en la dimensión social del hombre. Abrir esta puerta a la intervención autoritaria del Estado, es una invitación muy seria a proceder con cautela.

Creo también que la licitud de los trasplantes, llevaría consigo la licitud del suicidio en algunos casos. Si la dimensión social del hombre y el motivo de la caridad pueden legitimar la mutilación directa, no comprendo, cómo en circunstancias más graves, esas mismas razones no puedan llegar a la legitimación del suicidio directo. Hay una distancia grande entre la mutilación y el suicidio. Vivir y dejar de vivir son extremos sustancialmente distintos, pero la ilicitud de la mutilación y el suicidio se encuentran en la misma línea. Menos en la mutilación y más en el suicidio, ambos extremos entrañan una violación de derechos de Dios sobre nuestro ser. Por mucho que se subraye la diferencia entre mutilación y suicidio, los moralistas son fáciles en autorizarlos, cuando se trata del voluntario indirecto. Se permite muy pronto correr el riesgo que implique una mutilación y se permite también con relativa facilidad el suicidio indirecto. Basta para ello una razón proporcionada. Y estas razones proporcionadas, por fortuna, no escasean. Pues bien. Si puedo mutilarme por caridad, ¿por qué no podré suicidarme también por caridad, cuando mi desaparición reporte un gran beneficio a otros? Bastará una razón proporcionada de más peso, como sucede para pasar de la mutilación indirecta al suicidio indirecto. Y sin embargo nadie admite la licitud del suicidio directo.

Estamos también acostumbrados a oír que la Deontología médica prohíbe la experimentación en seres humanos vivos. Ahora bien, ¿si la caridad legitima una mutilación directa, no queda despejada la senda, para autorizar la experimentación en el hombre vivo?

Estas consideraciones pueden descubrirnos, que, en contra de la primera reacción espontánea, los incomprensivos de criterio cerrado, sean los verdaderos custodios de los derechos de Dios y de la dignidad humana.

Finalmente, si la caridad puede legitimar la mutilación, no veo por qué no ha de legitimarla también el dinero. Querrá decirse, que la mutilación sólo es lícita, cuando obedece a una razón proporcionada, a un motivo noble. Y motivos nobles hay muchos; uno de ellos puede ser una apreciable cantidad del *vil metal*, aunque el dinero, como otros móviles sean de un rango inferior al de la caridad. Ningún mal hay en exigir una suma de dinero por la donación de la propia sangre, aunque sea más laudable y más hermoso, cederla gratuitamente. Si puedo ceder un riñón por caridad, creo que también podré cederle por unos millones, aunque entonces mi gesto no mereciera más plácemes, que los de orden financiero.

MALICIA INTRINSECA DE LA MUTILACION

¿La mutilación directa es una acción intrínsecamente mala? Esta pregunta circunscribe y señala el punto clave de todo el problema. Su respuesta condiciona todas las demás. Al primer golpe de vista, parece que sí, porque la mutilación directa es una acción contra la naturaleza. Y también al primer golpe de vista parece que no. Lo que es intrínsecamente malo, *nunca* puede hacerse y todos estamos convencidos de la licitud de las innumerables intervenciones quirúrgicas, con las consiguientes mutilaciones directas, que se llevan a cabo todos los días en las clínicas del mundo. ¿Cómo responder, pues, a la pregunta formulada?

Se impone una aclaración previa. Hay tres casos de actos malos. Unos, cuya malicia les viene de fuera; suponen la existencia de un mandato, que procede de un superior y su infracción. No oír misa el sábado es inocente. No oírla el domingo, es un pecado grave. Estos actos, u omisiones de actos, son malos, porque están prohibidos. Su malicia mana de una fuente externa a ellos. Otros actos son malos por su íntima naturaleza y excluyen, como dijimos antes, la posibilidad de una hipótesis en que sean lícitos. La blasfemia pertenece a este orden. Dios reclama la sumisión de los seres creados. La naturaleza de Dios y la de los seres inteligentes exigen que estos alaben a Dios. La blasfemia es contra la dependencia y ordenación esencial de la criatura respecto del Creador. La blasfemia es siempre mala por su misma naturaleza. Tiene una malicia intrínseca de la que no se puede desprender. Es decir, la blasfemia nunca podrá ser buena. Jamás será lícito profemar una blasfemia consciente. Estos actos están prohibidos, porque son malos. Su malicia va en su mismo ser.

Hay otros actos intrínsecamente malos, pero que admiten la posibilidad de circunstancias, que los cambien en lícitos. No puedo apoderarme por mi mano de los bienes de mi vecino. Sin embargo, puedo hacerlo en un caso de extrema necesidad. ¿Y esto por qué? Porque desaparece la razón de su maldad. Está mal que me apodere de los bienes de mi vecino, porque al hacerlo, violo el derecho de propiedad, que mi vecino tiene sobre ellos. En caso de extrema necesidad, los bienes son comunes, desaparece el derecho de propiedad, que tenía sobre ellos mi vecino. Al faltar el derecho, no le violo. La acción de apoderarse de ellos, deja de ser mala. Tenemos, pues, actos intrínsecamente malos, cuya malicia intrínseca puede desaparecer en determinadas circunstancias (33).

(33) M. ZALBA, "Estudios de Deusto", I. c. 305, ss.

La mutilación directa pertenece a este tipo de actos. Es una acción ilícita por su propia naturaleza. Es intrínsecamente mala y lo es porque viola el derecho de Dios. Dios es el Señor de nuestro cuerpo entero y de todos y cada uno de sus miembros. A nosotros nos corresponde la administración. Ceder un miembro por nuestra cuenta, es un acto de dominio, para el que no estamos facultados. Violamos el derecho de Dios, al excedernos en las atribuciones, que nos ha otorgado e invadir el campo, que se ha reservado a sí mismo. Por esto la mutilación es una acción mala, con malicia interna. Esta es la razón, alegada durante siglos y repetida en nuestros días por Pío XII, como veremos en seguida.

La malicia de la mutilación, o si se quiere la restricción de nuestro poder sobre nuestro propio cuerpo, no se funda únicamente en que Dios es el autor de la vida y el señor de nuestro cuerpo. Dios es también autor de la vida y señor del cuerpo de los animales y sin embargo los podemos mutilar y matar para provecho nuestro. Ni basta decir que Dios tiene el dominio plenísimo y absoluto de nuestro cuerpo. También le tiene sobre los animales y podemos llegar hasta su destrucción, sin que sufra menoscabo el dominio plenísimo y absoluto de Dios (34). ¿Por qué podemos disponer de los animales con más amplitud que de nosotros mismos? ¿Cómo sabemos que Dios nos autoriza a destruir los animales y no nos permite atentar contra nuestra vida, ni siquiera contra nuestra integridad? A través de la finalidad natural de los seres.

No podemos disponer a capricho, de nosotros ni de nuestros miembros, sino que estamos obligados a usar de ellos dentro de los límites trazados por Dios. Y sabemos que rebasamos estos límites, cuando violamos la teleología inmanente de nuestros miembros. La mutilación directa en beneficio de un tercero es una acción intrínsecamente mala, porque equivale a disponer de los propios miembros más allá de las atribuciones otorgadas por Dios. Y conocemos que la mutilación directa en beneficio de un tercero entraña un desbordamiento de los límites establecidos por Dios, porque es una acción que dispone de los miembros humanos contra su finalidad esencial.

La frustración del fin esencial tiene un peso decisivo, a la hora de sentenciar sobre la moralidad de los actos humanos. Santo Tomás de Aquino dice:

“omne illud quod actionem reddit inconvenientem fini, quæ natura ex opere aliquo intendit, contra legem nature esse dici-

(34) L. BENDER, l. c. 146.

tur" (35). Los autores declaran intrínsecamente mala la mentira, porque va contra la finalidad esencial del lenguaje. Por la misma razón condenan los actos de lujuria. A propósito del acto matrimonial viciado, dice Pío XI: "At nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut, quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac vi atque virtute de industria destitunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur" (36).

A la luz de lo que acabo de citar, no parece que pueda dudarse, que disponer de los miembros contra su fin esencial es intrínsecamente malo.

La menor del silogismo me parece aún más clara. El fin natural de los miembros de un cuerpo humano, es servir al bien del organismo del que forman parte. Con la mutilación no sirven a ese bien, sino todo lo contrario. En cambio salvan su finalidad esencial, cuando se les extirpa, a causa de haberse vuelto nocivos. En este caso sirven al bien del conjunto, desapareciendo.

Podemos mutilar, más aún, matar un animal en provecho nuestro. La acción va contra la teleología concreta del miembro o la más amplia del organismo animal, pero está conforme con otra finalidad más alta y más hondamente inviscerada en el animal, que es la positiva ordenación de todo el animal a la utilidad y al servicio del hombre; y esta justificación no vale, cuando se trata de trasplantes animales.

El hombre es un ser, que no se subordina, ni se ordena a ningún otro ser, más que a Dios. El ser físico del hombre no tiene razón de objeto *útil* para ningún otro ser. Dirá ordenación en el campo de la finalidad y de la acción, pero no en el del ser. Santo Tomás nos dice:

"Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsae ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsas, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum esum ex divina ordinatione cedunt" (37).

Pío XII ha repetido en nuestros días este mismo pensamiento de Santo Tomás: "El Señor ha hecho todas las restantes cosas sobre la

(35) *Supplem.* q. LXV, a. 1.

(36) Pío XI, *Enc. Casti Connubii*, A. A. S. 22 (1930) 559.

(37) *Contra Gentes*, L. III, C. 112.

faz de la tierra para el hombre y el hombre mismo, *por lo que toca a su ser y a su esencia*, ha sido creado para Dios y no para criatura alguna. aunque en cuanto a sus obras tienen también obligaciones hacia la sociedad" (38).

En conclusión, la mutilación directa, que se requiere para los trasplantes orgánicos, parece inadmisibile en sana moral. La sociedad no puede exigirla, porque es un todo moral, que por lo mismo no puede exigir de sus miembros el sacrificio de su ser físico. Y el individuo tampoco puede ceder libremente sus miembros, porque Dios, su Señor, se lo prohíbe. La prohibición de Dios está escrita en la finalidad natural de los miembros, que consiste en servir al bien del organismo del que forman parte.

Se ha dicho, que tal vez puedan distinguirse dos fines naturales de nuestros miembros. El fin natural primario, de servir al propio organismo y otro fin secundario, también natural y que los antiguos no sospecharon, a saber, servir al bien de un organismo extraño (39). Esto nos parece inadmisibile. Que nuestros miembros tengan aptitud, para servir al bien de otro organismo, puede ser exacto; pero que esta aptitud sea una verdadera finalidad positiva, me parece excesivo. Es un servicio que prestan al prójimo, previa la violencia que se infiere a su fin natural. Para esto creo que basta el sentido común, que se resiste a reconocer más fin natural de un miembro que el del propio organismo.

Creo, no obstante, que puedo ser generoso. Ni aun admitida esta finalidad natural secundaria, sería lícita la mutilación. Cuando los fines son varios, hay una subordinación positiva de los demás al primario o principal. Los secundarios no pueden lograrse a expensas del principal. Oigamos al Angélico una vez más: "Si ergo actio sit inconveniens fini, quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae" (40). El matrimonio nos brinda una clara confirmación: tiene un fin primario, la generación y educación de la prole y dos fines secundarios, la ayuda mutua entre los esposos y el remedio de la concupiscencia. Los tres son naturales al matrimonio. Es lícito y santo procurar el logro de los tres; pero es intrínsecamente malo el uso del matrimonio, que va directamente contra el fin primario, aunque sea para lograr uno de sus fines secundarios. Diré por tanto a pari: aun cuando nuestros miembros tuviesen la finalidad natural secundaria de servir al bien de un

(38) Pío XII, *Alocución a las Comadronas de Italia*, A.A.S. XXXXIII (1951) 841.

(39) G. KELLY, l. c.

(40) *Supplem.* q. LXV, a. 1.

organismo ajeno, no será lícito alcanzar ese fin secundario a base de anular positiva y directamente la finalidad primaria de todo miembro, que consiste en servir al bien del conjunto en el que se inserta. Y como esa finalidad secundaria, pero natural, no podría lograrse más que a ese precio, quiere decirse, que esa finalidad natural secundaria, no existe.

RAZON PROPORCIONADA, CARIDAD, COMUNIDAD SOCIAL Y ADMINISTRACION INTELIGENTE

El análisis individual de las razones en que se apoya la nueva corriente, tal vez desvirtúe algo su fuerza. Acaso vistas en conjunto, como partes de un mismo todo, ofrezcan unas credenciales de mayor garantía. De hecho hemos visto que sus patrocinadores las presentan así, como un todo y no aisladamente.

El procedimiento más acertado, para salir airosos, es el de quienes ponen como núcleo central la razón proporcionada y establecen un paralelismo con la licitud de la mutilación, cuando se verifica en provecho del mutilado.

Obramos contra la ley de Dios, si nos mutilamos por capricho, pero estamos dentro de la moral más ortodoxa, si nos mutilamos por exigencias de la propia salud. Es decir, la mutilación se legitima con una razón proporcionada. ¿Por qué no ha de ser razón proporcionada el bien del prójimo, cuando es la caridad quien debe inspirar nuestra conducta con el prójimo, que es por añadidura una parte de nuestro mismo todo social, natural y sobrenatural? ¿No es lógico suponer, que, dentro de este marco general, contamos con la aprobación divina, para mutilarnos en beneficio ajeno, lo mismo que contamos con ella, para mutilarnos en beneficio propio? ¿No es fruto de una administración inteligente, el ceder un miembro propio en estas circunstancias?

Así es, a mi modo de ver, como se presenta con más solidez, la nueva opinión. Por mi parte, de acuerdo con lo que antecede, no me determino a suscribir ese razonamiento. Veo una diferencia esencial entre la mutilación directa en beneficio propio y la misma mutilación en beneficio ajeno. Es decir, la diferencia que va en obrar en conformidad con la finalidad natural y obrar en contra de esa finalidad. Esto me permite suponer en un caso la autorización divina y en el otro no. Aquí está, según mi entender, el verdadero caballo de batalla y nudo de la cuestión. Hay que demostrar que la mutilación directa en bene-

ficio ajeno, no es una acción contraria a la natural finalidad del miembro extirpado, o que Dios autoriza a obrar contra la finalidad esencial de los seres, o atenuar otra verdad que no tengo por menos inconcusa, según la cual, el ser físico del hombre no se ordena más que a Dios. Por estas razones, que en realidad componen una sola, opino que la mutilación directa de un miembro humano, para injertarle en el cuerpo de otro hombre, es una acción intrínsecamente mala.

El suponer un permiso tácito de Dios para una acción intrínsecamente mala (en nuestro caso concreto, con el permiso de Dios, dejaría de ser mala), sería abrir un brecha, que no podría coexistir con la firme vigencia de los mandamientos. ¿Por qué no se podría llegar a una legitimación del suicidio, del expolio de los bienes ajenos, de la muerte del niño antes de nacer, de la mentira o del acto matrimonial viciado? No creo que sea muy difícil imaginar hipótesis, en las que una razón proporcionada diera base suficiente, para presuponer una autorización tácita de Dios, que permitiera todos estos extremos.

ORGANOS PARES

Merece una consideración aparte la mutilación de un órgano par. Algunos autores han visto aquí la posibilidad de licitud para los trasplantes. El cuerpo tiene algunos órganos, que no están repetidos; son únicos en su clase, por ejemplo, el corazón. Hay otros repetidos, destinados a una función natural, que requieren el concurso de los dos, v. gr., las piernas, son dos y las dos se necesitan para andar con normalidad. Hay otros órganos dobles, que desempeñan la misma función repetida. En absoluto la vida y la función continúan con un órgano sólo; esto se da en el caso de los ojos, de los riñones, etc. Con menor perfección, con mayor riesgo y dificultad, la vida continúa normal con un ojo o con un riñón. ¿No será lícito ceder uno de estos órganos pares, para injertarle en un enfermo?

“Quando si tratta di organi pari é lecito asportare uno, senza comprometterne la funzione e senza intendere comprometterla, per un motivo proporzionato suggerito della carita. Così, tecnica permettendo, sarebbe lecito cedere un rene a chi avesse la funzione renale mortalmente compromessa e un occhio ad un cieco. Estendendo ancora l'analogia, é lecito asportare un lobo della tiroide per curare, per trapianto, un mixedematoso” (41).

(41) L. SCREMIN, *Dizionario de Morale per i medici*, Roma, 1953, 378-389.

Esta misma opinión comparten Bongiovanni, Babbini, Tesson, Pereda y a fortiori, cuantos se pronuncian en favor de los trasplantes en general.

¿Será lícito el trasplante, cuando se trata de estos órganos repetidos? Cada órgano tiene su función propia. La extirpación de un órgano par con miras al trasplante, quiebra la integridad biológica del ser y es una acción contra la finalidad natural del miembro extirpado y priva de su función propia al organismo mutilado, exactamente igual que cuando se trata de un miembro no repetido. El que la vida pueda continuar, es de por sí solo, una razón carente de fuerza. También puede continuar sin los dos órganos repetidos, al menos en algunos casos y sin órganos, que no están repetidos.

Me inclino también por la respuesta negativa, sobre la licitud de trasplantar órganos pares, aunque reconozco que las razones excluyentes, pueden quedar debilitadas, por esa cierta conservación de la integridad funcional, pues los miembros del cuerpo se ordenan preferentemente a la función, que les es propia, y mediante la cual, sirven al bien del conjunto.

Creo que lo que más se aproximaría a la licitud sería una permuta de ojo y oído entre ciego y sordo u otro cambio similar, en caso de ser posible. Pero por ahora, tampoco seré yo quien dictamine a favor de esas permutas.

TRANSFUSIONES DE SANGRE

No estará demás una brevísima indicación sobre la licitud de las transfusiones de sangre. Constituyen un caso distinto. La diferencia fundamental respecto al trasplante de órganos consisten en que la prudente donación de sangre no lleva consigo ninguna mutilación, ontológica o funcional, para el generoso donante. Supone tan solo y a lo sumo una debilitación momentánea, como la originaría un trabajo agotador, debilitación que desaparece ante el pronto restablecimiento, que se logra normalmente siempre, que se cede sangre. Dígase lo mismo de pequeños trasplantes de piel y otros casos semejantes.

POSICION DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Dejamos para el final, algo tan importante, como la posición oficial del Magisterio de la Iglesia. Tienen declaraciones tangenciales al tema los dos últimos pontífices. Pío XI en la encíclica *Casti Connubii* y Pío XII en numerosos discursos y alocuciones.

Pío XI habla así:

“Publici magistratus in subditorum membra directam potestatem habent nullam; ipsam igitur corporis integritatem, ubi nulla intercesserit culpa, nullaque adsit cruentae poenae causa, directe laedere et attingere nec eugenicis, nec ullis de causis possunt unquam... Ceterum, quod ipsi privati hominis in sui corporis membra dominatum alium non habent quam qui ad eorum naturales fines pertineant, nec possint ea destruere aut mutilare aut alia via ad naturales functiones se ineptos reddere nisi quando hono totius corporis aliter provideri nequeat, id doctrina christiana statuit atque ex ipso rationis lumine omnino constat” (42).

Quienes patrocinan la licitud de los trasplantes, creen eludir la fuerza prohibitiva de este testimonio, con una interpretación restrictiva de sus palabras, aconsejada por los principios hermenéuticos. Pío XI desconoció, nos dicen, las operaciones de trasplantes, por tanto no aludió a ellas directamente. En segundo lugar, S. S. condenó en esta ocasión una mutilación concreta y determinada, la esterilización en orden a la generación de la prole en el matrimonio. No hay por qué dar a sus palabras una amplitud mayor. Y bien se ve que la esterilización es inmoral por razones especiales, que no son comunes a toda mutilación.

Me parece que esta interpretación tan restringida, no se conforma con la mente del Romano Pontífice. Reléase el texto y se verá sin dificultad, que Pío XI repite la doctrina de Santo Tomás: La mutilación *solo* es lícita, cuando la impone la autoridad competente en concepto de pena por una culpa proporcionada, o cuando la reclama el bien del propio cuerpo físico, que la padece. El Papa matiza mejor que Santo Tomás, la causa de la negativa de licitud para los demás casos, que es el disponer de los miembros contra su finalidad natural, en el fondo lo mismo que Santo Tomás, cuando habla de deterioración del hombre.

Es cierto que condena la mutilación concreta de la esterilización, pero no la condena por razones particulares, privativas de la esterilización, sino en virtud de los principios generales, de los que la esterilización es una aplicación particular: los gobernantes no tienen potestad alguna directa sobre los miembros de sus súbditos, luego no los pueden esterilizar, no por razones eugenésicas, ni por otras cualesquiera. Los individuos no pueden disponer de sus miembros más que para los fines naturales, por tanto tampoco los individuos pueden esterili-

(42) Pío XII, Enc. Casti Connubii, A. A. S. 22 (1930) 565.

zarse por su mano mayor. La razón y la doctrina cristiana, añade Pío XI, enseñan con certeza, que los individuos pueden destruir, mutilar, o incapacitar las funciones naturales, *únicamente* cuando no pueden proveer de otra forma al bien del propio cuerpo. Ahora bien, está claro que ceder un miembro para injertarle no es el único modo de procurar el bien del propio cuerpo, sino todo lo contrario, es detrimento suyo. Es además disponer de ese miembro, no conforme, sino contra su fin natural.

Los que afirman la licitud del trasplante, cuando se trata de órganos pares, opinan que Pío XI condena tan sólo la mutilación que entraña la supresión total de la función. Me parece que el texto dice otra cosa. Dice que no es lícito destruir los miembros, ni mutilarlos, ni incapacitarlos para sus funciones naturales. Son tres los extremos que consigna y condena: destruirlos totalmente, destruirlos parcialmente o incapacitarlos para sus funciones naturales. Y sin duda consignó explícitamente lo de la incapacitación para las funciones naturales, por lo que, sucede en el caso concreto de la esterilización.

Pío XII no ha tratado de frente el problema de los trasplantes entre personas vivas, pero en sus discursos y alocuciones se ha expresado en forma, que no puede ignorarse. El estudio más serio, entre los que he leído, encaminado a demostrar la compatibilidad de los trasplantes entre personas vivas con el pensamiento de Pío XII, es el de Kelly (43).

Reconoce este autor que los textos de Pío XII son el argumento principal contra la licitud de los trasplantes, e ignorarlos es jugar al avestruz; pero no los juzga definitivos, por tres razones: Pío XII conoce el debate actual, ha tenido múltiples oportunidades, para definirse con nitidez en sus alocuciones a médicos y cirujanos y no lo ha hecho. Sus enseñanzas sobre las *experiencias* en personas vivas, parecen reconocer al hombre algún derecho a disponer de su cuerpo en beneficio de los demás. Finalmente Pío XII alaba a quienes donan su sangre movidos por caridad. Esto último indica, que, a juicio de Pío XII, no obra contra el plan divino, el que administra así su sangre. El que la sangre se restaure, no importa, dice él, porque la finalidad primera de la sangre donada, era la de funcionar en beneficio del donante, no del agraciado que la recibe donada.

Hace Kelly una exégesis de los testimonios más caracterizados. Restringe su amplitud en atención a las circunstancias precisas en que habla el Papa en cada caso y cree demostrar con sus consideraciones que Pío XII, ni explícita ni implícitamente ha cerrado la controversia.

(43) G. KELLY, *Pope Pius XII and the Principle of Totality*, en "Theological Studies", 16 (1955) 373-396.

Su doctrina sobre el principio de totalidad, debe entenderse a la luz de las actitudes filosóficas que ataca. Darle una generalización apodéctica, más allá del contexto histórico, además de inescolar, puede situar al Papa en contradicción con su propio pensamiento. La conclusión de Kelly es textualmente, como sigue:

“The preceding considerations do not solve all the problems of organic transplantation; but they give the present writer reason for thinking that Pius XII neither explicitly nor implicitly closed the controversy on this question. His teaching on the principle of totality should be understood in the light of the philosophical attitudes he was attacking. To use his words for apodictical generalizations beyond this historical context may not only be un scholarly; it might even be contrary to the Pope's own mind” (44).

Por mi parte me limitaré a reproducir en castellano algunos testimonios del Papa reinante. Dejo el comentario a la discreción del lector. A estas alturas, si ha leído lo que antecede, no le será difícil. Recomendando la lectura íntegra del discurso al primer Congreso de Histopatología del sistema nervioso (45). De él entresaco los párrafos siguientes:

“Respeto al principio de totalidad en sí. No obstante a fin de poder aplicarlo correctamente, es preciso siempre explicar primero ciertos presupuestos. El presupuesto fundamental es poner en claro la *quaestio facti*, la cuestión de hecho: los objetos, a los que se aplica el principio, ¿tienen relación de todo a parte? Un segundo presupuesto: poner en claro la naturaleza, la extensión y la estrechez de estas relaciones. ¿Tiene lugar en el plano de la esencia, o solamente en el de la acción, o en ambos? ¿Se aplica a la parte bajo un aspecto determinado o bajo todos los aspectos? y en el campo en que se aplica ¿absorbe enteramente a la parte, o le deja todavía una finalidad limitada? La respuesta a estas cuestiones no puede jamás inferirse del principio de totalidad mismo: esto representaría un círculo vicioso. Debe sacarse de otros hechos y de otros conocimientos. El principio de totalidad por sí mismo no afirma nada, sino esto: allí donde se verifique la relación de todo a parte y en la medida exacta en que se verifique la parte está subordinada al todo; este puede en interés propio disponer de la parte.”

(44) Id. id., 396.

(45) Pío XII, *Discurso al I Congreso de Histopatología del sistema nervioso, sobre los límites morales de los métodos médicos de investigación y tratamiento*. A. A. S. 44 (1952) 779-789.

“En lo que concierne al paciente, él no es dueño absoluto de sí mismo, de su cuerpo, de su espíritu. No puede, por tanto, disponer libremente de sí mismo, como a él le plazca. *El mismo motivo* por el que obre no es por sí sólo, ni suficiente ni determinante. El paciente está ligado a la teleología inmanente fijada por la naturaleza. El posee el derecho de uso, limitado por la finalidad natural de las facultades y de las fuerzas de su naturaleza humana. Porque es usufructuario y no propietario, no tiene un poder ilimitado, para poner actos de destrucción o de mutilación de carácter anatómico o funcional.”

“Pero en virtud del principio de totalidad, de su derecho a utilizar los servicios del organismo como un todo, puede disponer de partes individuales, para destruirlas o mutilarlas, cuando y en la medida en que sea necesario, para el bien del ser en su conjunto, para asegurar su existencia o para evitar, y naturalmente, para remediar los daños graves y duraderos, que no podrían de otra forma ser descartados ni reparados.”

Un año más tarde decía Su Santidad :

“Tres cosas condicionan la licitud moral de una intervención quirúrgica, que comporta una mutilación anatómica o funcional: en primer lugar, cuando la conservación o el funcionamiento de un órgano particular en el conjunto del organismo provoca en este un daño serio o constituye una amenaza; en segundo lugar, cuando este daño no puede ser evitado, o al menos notablemente disminuído, más que por la mutilación en cuestión, siempre que la eficacia de ésta esté bien asegurada; finalmente, cuando se pueda razonablemente dar por descontado que el efecto negativo, es decir, la mutilación y sus consecuencias, será compensado por el efecto positivo: supresión de daños para el organismo entero, mitigación de dolores, etc...”

“La conclusión que acabamos de sacar se deduce del derecho a disponer que el hombre ha recibido del creador con respecto a su propio cuerpo, de acuerdo con el principio de totalidad, que vale aquí también, y en virtud del cual, cada órgano particular está subordinado al conjunto del cuerpo y debe someterse a éste en caso de conflicto. En consecuencia, quien ha recibido el uso de todo el organismo, tiene el derecho de sacrificar un órgano particular, si su conservación o funcionamiento causan al todo un notable estorbo imposible de evitar de otra manera” (46).

(46) Pío XII, *Discurso a los participantes en el XXVI Congreso convocado por la Sociedad Italiana de Urología*. “Ecclesia”, 24 de Octubre de 1953, 461.

Diez días más tarde adoctrinaba de nuevo la voz magisterial de Pío XII:

“En cuanto al paciente, el médico no tiene más derecho a intervenir que el que el paciente le conceda. El paciente, por su parte, el individuo mismo, no tiene derecho a disponer de su existencia, de la integridad de su organismo, de los órganos particulares y de su capacidad de funcionamiento más que en la medida en que el bien total del organismo lo exija.

“En relación al interés de la comunidad, la autoridad pública no tiene en general, derecho alguno directo a disponer de la existencia y de la integridad orgánica de los sujetos inocentes... La comunidad política no es un ser físico, como el organismo corporal, sino un todo en posesión de una unidad de finalidad y acción; el hombre no existe para el Estado, sino el Estado para el hombre. Cuando se trata de seres irracionales, plantas o animales, el hombre es libre para disponer de la existencia y de la vida de estos... pero no de la de otros hombres o de sus subordinados” (47).

El 30 de Septiembre de 1954, se expresaba ante la VIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial con las siguientes palabras:

“Lo que decimos del médico en relación con el paciente, lo decimos también del médico en relación consigo mismo. Está sometido a los mismos grandes principios morales y jurídicos. Por ello no puede tampoco él tomarse a sí mismo como objeto de experiencias científicas o prácticas que entrañen un perjuicio serio o amenacen su salud; mucho menos estará autorizado a intentar una intervención experimental que, según parece autorizado, pueda entrañar mutilación o suicidio. Lo mismo será preciso decir de los enfermeros y de las enfermeras y de cualquiera que se halle dispuesto a prestarse a investigaciones terapéuticas. No pueden entregarse a tales experiencias.

“Esta prohibición de principio no atañe al motivo personal que tenga quien se ofrece, se sacrifica o entrega en provecho de un enfermo, ni al deseo de colaborar al progreso de una ciencia seria, a la que se quiere ayudar y servir. Si se tratara solo de esto, la respuesta afirmativa fluiría por sí. En ninguna profesión, y en particular en la de médico y de enfermero, faltan gentes que están dispuestas a consagrarse totalmente a los otros y al bien común. Pero no se trata de este motivo y de esta consagración personal; en este asunto se trata, en fin de cuentas, de disponer de un bien no personal sin tener derecho a ello.

(47) Pío XII, *Discurso a la XVI Asamblea Internacional de Medicina Militar*, A. A. S., 45 (1953), 748.

“El hombre no es sino un usufructuario y no el poseedor independiente y el propietario de su cuerpo, de su vida y de todo lo que el Creador le ha dado, para que lo use conforme a los fines de la naturaleza” (48).

En el mes de Mayo del año en curso es cuando el Papa ha estado más cerca de nuestro tema, ante un grupo de dirigentes de la Asociación italiana de Donadores de Córneas, de la Unión Italiana de Ciegos e ilustres oculistas. Estas Asociaciones habían elevado al Padre Santo una instancia, para que se dignara emitir sus altas enseñanzas sobre problemas relacionados con algunas delicadas intervenciones en torno al trasplante de córneas. El Papa se limita a enseñar la licitud del trasplante de cadáver a persona viva y da a entender que por el momento no contesta a todas las cuestiones, que se le han presentado. No carecería de interés saber cuáles son las preguntas, cuya respuesta silenciosa Su Santidad. Transcribo de esta alocución lo referente al principio de totalidad, porque es muy explícito en orden a anular esta gran base de la nueva corriente. Dice Su Santidad:

“Hemos advertido también en la documentación impresa otro particular, que se presta a confusión y que estimamos debe rectificarse. Para demostrar que la extirpación de órganos necesarios para la trasplatación hecha de un ser vivo a otro es conforme a la naturaleza y lícita, se la sitúa en el mismo nivel que la de un órgano físico determinado hecha en interés o provecho de un organismo físico total. Los miembros del individuo serían considerados aquí como partes y miembros del organismo total que constituye la “humanidad” de la misma manera —o caso— que son parte del organismo individual del hombre. Se argumenta entonces diciendo que si está permitido, en caso de necesidad, sacrificar un miembro particular (mano, pie, ojo, riñón, glándula sexual) al organismo del “hombre”, sería igualmente lícito sacrificar tal miembro particular al organismo “humanidad” (en la persona de uno de sus miembros enfermo y doliente)”.

“El fin que persigue esta argumentación, poner remedio al mal de otro, o por lo menos aliviarle, es comprensible y loable, pero el método propuesto y la prueba en que se apoya son erróneos. Se olvida aquí la diferencia esencial entre un organismo físico y un organismo moral, así como la diferencia cualitativa esencial entre las relaciones de las partes con el todo en estos dos tipos de organismos.”

(48) Pío XII, *Discurso a la VIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial*, A. A. S. 46 (1954) 594.

“El organismo físico del “hombre” es un todo en cuanto al ser; los miembros son partes unidas y ligadas entre sí en cuanto al mismo ser físico; están de tal manera absorbidas por el todo, que no poseen independencia alguna, no existen más que para el organismo total y no tienen otro fin que el suyo. Lo que sucede de muy diversa manera para el organismo moral, que es la humanidad. Este no constituye un todo más que en cuanto al actuar y a la finalidad; los individuos, en cuanto miembros de este organismo, no son más que partes funcionales; el “todo” no puede, por tanto, contar en relación con los individuos más que con exigencias concernientes al orden de la acción. En cuanto a su ser físico, los individuos no son en modo alguno dependientes unos de otros ni de la humanidad; la evidencia inmediata y el buen sentido demuestra la falsedad de la aserción contraria.”

“Por esta razón el organismo total, que es la humanidad, no tiene ningún derecho a imponer a los individuos exigencias en el campo del ser físico, en virtud del derecho natural que tiene el “todo” de disponer de las partes. La extirpación de un órgano particular sería un caso de intervención directa, no sólo en la esfera de acción del individuo, sino también y principalmente en la esfera de su ser, de la parte de un “todo” puramente funcional: “humanidad”, “sociedad”, “Estado”, al que el individuo humano está incorporado como miembro funcional y en cuanto a su actuar solamente” (49).

En esta ocasión, la última y la más directa, el Papa hace constar que contesta a todo lo que se le pregunta. Por lo que dice se desprende, que la instancia elevada pedía su parecer acerca del trasplante entre personas vivas. Su Santidad silenció la respuesta a este punto, pero anuló una de las razones más importantes de la nueva corriente, a saber, la del “TODO” que constituímos los hombres. Por ello concluye, que en virtud de esa razón no se puede *imponer* el trasplante, pero nada dice, de si es lícito o no lo es prestarse *espontáneamente*. En otros documentos nos ha dicho, que el hombre no es propietario sino sólo usufructuario de su cuerpo y que por lo mismo, no puede disponer de sus miembros como le plazca, sino dentro de los límites, señalados por el marco de su *finalidad inmanente*, sin que le libere de esta barrera, *el motivo* por el que lo haga.

Opino en consecuencia que Su Santidad no ha zanjado el problema de frente, pero veo muy difícil, por no decir imposible, conciliar la licitud de los trasplantes, con lo que ha dicho Pío XII.

(49) Pío XII, *Doctrina Pontificia sobre la licitud del trasplante de córnea* A. A. S. 48 (1956) 461-462.

CONCLUSION

La reacción espontánea ante el problema moral de los trasplantes de órganos humanos, es favorable a la licitud. Más aún, se considera la mutilación voluntaria, sufrida con ese fin, como una acción heroica, de ejemplaridad sobresaliente. Quienes ponen el veto, recuerdan la silueta del moralista aguafiestas. Examinado el problema con más profundidad y amplitud, pueden dar más bien la encarnación de los derechos divinos y de la dignidad humana.

Ante la actual discordancia y a la luz del probabilismo, tal vez sea lícita la práctica afirmativa. En el análisis teórico de la cuestión, tengo por mejor orientados entre los partidarios de la posición afirmativa, a quienes insisten en el valor legitimante de la razón proporcionada. Personalmente no estoy convencido de su acierto. Creo que el ser físico del hombre no se ordena directamente más que a Dios y que la mutilación requerida para los trasplantes, es una acción contra la teleología inmanente del miembro extirpado. Y que por lo mismo es ilícita. Tal vez mi apreciación sea errónea. Si los acertados son los que cuentan con el aplauso general, me conformo con ayudarles de recha-zo a que afinen más en la defensa de su tesis (50).

(50) Ultimada ya esta comunicación para la imprenta, llegó a mis manos un nuevo estudio sobre el tema, debido al profesor de la Facultad teológica de Milán G. B. GUZZETTI titulado *Il trapianto di organi nella Morale e nel Diritto*, publicado en "La Scuola Cattolica", Julio-Agosto 1956, pp. 241-262. Se inclina también por la sentencia afirmativa de licitud. Presenta con cierta novedad las mismas razones alegadas por otros, sobre todo la de la caridad. Una rápida lectura no me causó la impresión de que necesitara reformar mi criterio sobre el asunto, pero tal vez otros lo vean de otra forma.

BALDOMERO JIMENEZ DUQUE, PBRO.

Rector del Seminario Diocesano de Avila

LAS REVELACIONES DE DIOS

SUMARIO

Introducción.

- I. La revelación natural de Dios.
- II. La revelación sobrenatural de Dios en los signos.
- III. La revelación vital y experimental de Dios en la fe.
- IV. La revelación sobrenatural consumada en la visión facial.

Conclusión.

INTRODUCCION

"No se posee la vida más que participando de Dios, y esto es conocerle... La vida del hombre es la vista de Dios, *vita hominis, visio Dei.*"

S. IRENEO, *Haer.*, IV, 20, 5-7.

NO trato del problema de Dios. No trato del problema del conocimiento de Dios por el hombre. Lo recordaré tan solo brevemente. Trato únicamente de insertar en ese problema descubritivo, cognoscitivo y posesivo de Dios, el llamado problema místico. Esto es todo, que no es poco ni fácil.

* * *

Dios es. Dios hace los seres. El hace que sean, que existan. Pero esto implica, en primer lugar, una acción y por ende una presencia divina (en Dios ser y hacer son la misma cosa), entrañada en ellos. Acción creadora que da la existencia total al ser. Pero acción creadora que supone previamente, en segundo lugar, una posibilidad de ser, de ser tal ser, posibilidad objetiva que está eternamente en Dios y que Dios por lo tanto conoce. Posibilidad que hace que el ser, todo ser posible y todo ser real, sea una participación ejemplada del Ser en que aquel está implantado y en que exhaustivamente se explica. Creación, y participación o comunión en el existir de esa manera ónticamente analógica que lleva consigo el recibir la existencia en la limitación de la esencia determinada de tal ser. ¿Por qué existen los seres y no más bien la nada? (Es a nuestro modo la tremenda pregunta heideggeriana). Porque hay Ser. ¿Por qué los límites, la finitud y la multiplicidad de los seres? Porque hay la pura, la infinita Existencia ilimitada, inescindida. Aquellos tienen la existencia porque El es la Existencia.

Evidentemente los seres están así abiertos al Ser. Son en El. Su acción y su presencia los hace y los sigila. Son por eso su vestigio. Y hacen referencia "seral" al mismo: eso que constituye la gloria extrínseca de Aquel, la *doxa* en que por fuera se envuelve.

Pero en algunos seres —el hombre en concreto— se realiza esa participación ejemplarizada de un modo más alto. El vestigio es imagen. Porque es ser inteligente y libre, como lo es el Ser. Su apertura hacia el Ser tiene que ser formal en estos. No es sólo óptica, ha de ser psicológica también. Le pueden conocer y poseer por consiguiente de alguna manera. ¿Cómo? ¿Hasta dónde? ¿Pueden descubrir y hasta experimentar su religación en El, es decir, la acción y presencia en ellos del mismo? ¿Pueden reconocer en su imagen la huella del ejemplar que la causa? ¿Dios se revela en este sentido al hombre?

I

LA REVELACION NATURAL DE DIOS

Que en el hombre se da esta religación, y por lo tanto esa *referencia seral* al Ser, lo damos por supuesto, y ello es común a toda criatura, a todo ser contingente. Una base óptica por consiguiente se da en el hombre, que le lleva a Dios, que le abre al mismo. Y le abre al mismo tal como el hombre es: entendimiento, voluntad libre, sentimiento, sensación, en una palabra *unidad personal*. En ese conjunto desmontable intencionalmente, y también, si se quiere, realmente, pero de hecho inseparable y vitalmente unido, el conocer humano es específicamente intelectual y abstractivo. *Intelligibile in sensibilibus*, que proclamó la Escolástica. Es fácil suponer que por esos caminos el hombre descubrirá a Dios, mejor, Dios se revelará al hombre. Pero no corramos.

Superficialmente, fenomenológicamente, el hombre descubre en sí una serie de tendencias más o menos entre sí entreveradas: Deseo de felicidad no sólo sensible, sino más profunda y radical; deseo del bien; deseo de la verdad... Todos ellos, deseos insobornables, que el hombre encuentra en sí, dados, impuestos, más o menos ciegamente vividos las más de las veces. Deseos que piden a gritos una liberación. Esta exigencia de liberación ya es un conocimiento. Pero este conocimiento se concretiza en el hombre, adquiere objeto, se despierta formalmente en el conocer intelectual.

Por medio de él y principalmente reflexionando sobre sí mismo, sobre su actuar, sobre sus posibilidades, el hombre descubre su nada radical, y negativamente al menos y de rechazo su explicación en el Ser. ¿Es esto una experiencia negativa de Dios? En parte sí al menos: el conocer intelectual es parte de la vida, aunque no es sin más la vida. Pero por ahora prescindamos de este problema. El hecho es que desde sí mismo, y desde su visión metafísica del mundo que le rodea, el hombre descubre a Dios. Es decir, descubre su existencia en la idea que de la misma él formula y afirma. Descubre además, deduciendo, borrosamente, analógicamente, mucho de lo que El no es, y algo de lo que El debe ser.

El proceso es natural y es legítimo. Es natural porque el hombre en este conocer depende de esa luz natural que elabora sobre datos naturales que se le ofrecen. Estos ofrecen materia que capta la sensación y sobre la cual se vierte la evidencia intelectual de los primeros principios que se presentan al alma como leyes fundamentales del ser. Por esas vías en definitiva de causalidad, de participación limitada por sí misma inconsistente, y de analogía, universalmente válidas, él camina hacia el encuentro de un objeto satisfaciente y terminal. La "species" que él reforma y adquiere es ciertamente la idea del Ser Trascendente pero no por eso cambia la naturaleza del conocer que permanece en su propia línea de posibilidades naturales. El conocimiento depende más del *lumen* que de la *species* infundida o adquirida (1).

Y es legítimo, porque en este proceso no se pierde el contacto con los propios datos experimentales y trata sólo de buscarles su ámbito de posibilidad básica, que indirectamente al menos le introduce en el mundo de lo trascendente, de lo absoluto y de lo infinito. La noción, experimental en su base y conceptual en su forma de la analogía del ente, permite dar el salto abisal en seguro. La misma célebre prueba agustiniana por antonomasia de la existencia de Dios. —(Hay verdades que se imponen necesariamente a todos los espíritus. Pero estos son cambiantes y defectibles. Luego aquellas tienen un origen superior, inmutable que es la verdad fontal, Dios) (2)—. Esa misma prueba no es más que una elevación serena y sencilla sobre datos experimentales a los que se busca un apoyo explicativo, válido en cuanto es válido todo el conocer humano.

La más rigurosa fenomenología humana desmiente los procesos inversos a lo Malebranche, por ejemplo: visión de las ideas universales en Dios, en que están los arquetipos eternos e infinitos de todas las

(1) SANTO TOMÁS, *S. Th.* II-II, 173, 2.

(2) *De libero arbitrio*, I. II.

cosas. Todo ontologismo es una derivación poética, subsiguiente a un conocer que se levanta desde nuestras pobres realidades hasta la patentización de sus raíces, que se hunden en Dios. Pero el proceso natural cognoscitivo que partió quizá de la nostalgia vaga e imprecisa de Dios, de su huella psicológica inconcreta en el hombre, y que le descubre formalmente al mismo, aviva aquel deseo. Es Dios a la vista del alma, revelado naturalmente a la misma. Revelado pero no desvelado. El alma humana tiene que sentirse ahora más atraída por El. ¿Hacia dónde se dirige ese deseo? ¿Hasta dónde responde Dios de él?

El problema del deseo natural de ver a Dios sigue palpitante. Desde luego muchas veces embrolladamente planteado. Pues no se trata de una experiencia psicológica actual, que pudiera resolverse con datos experimentales aportados por unos u otros. Históricamente el hombre vive elevado a un orden gratuito sobre sus posibilidades naturales. Luego volveremos sobre ello. Quiere decir que el hombre vive sumergido en un ambiente de revelación supranatural, que respira ese aire de espacios superiores que las gracias actuales —gracias en el sentido técnico-teológico de la palabra— le persiguen abundantemente. Un deseo elícito de Dios, de ver a Dios tiene que surgir más o menos en su alma con relativa facilidad.

Pero este deseo ¿se encuentra con un deseo natural innato del mismo? Es decir, ¿prolonga y viene a responder a este último?

Que un cierto deseo de Dios tiene que darse en el hombre en cualquier hipótesis que le concebamos es necesariamente evidente. El hombre, hechura de Dios, imagen de Dios, en referencia óptica total hacia El, tiene que psicológicamente tender hacia el mismo de alguna manera, siempre que el hombre introspeccionándose se descubra a sí mismo. Su conocimiento natural, intelectual de Dios, hasta su tendencia ciega vital, de felicidad, etc., que se resuelve luego en aquel, le llevan de algún modo a Dios. Y esto sin necesidad de inventar un sentido especial y ex profeso de lo divino a lo Gratra (3). Deseo de Dios, de una comunicación con el mismo, sentir espiritualmente su atracción fascinante compatible con ese otro sentimiento de lo tremendo, de lo numinoso que impresiona al hombre ante su consideración intelectual del Ser fundante (4). Todo esto puede ser natural, es más, repito, tiene que darse en toda hipótesis humana. ¿Hasta desear la visión del mismo?

Sabido es que los teólogos de todas las escuelas desde Santo Tomás a Cayetano hablaron de un apetito natural de Dios (5). Lo difícil

(3) *Connaissance de Dieu*. París, 1853. T. II, p. 20-21; 261-2; 351-2.

(4) R. OTTO, *Lo Santo*, Trad. esp. Madrid. 1925.

(5) J. ALFARO, S. J. *Lo natural y lo sobrenatural*. Madrid, 1952.

es precisar en cada caso como lo entendían. Pero me parece que un deseo vago de visión de ese Dios indirectamente entrevisto a través de su revelación natural en el alma humana, es casi imposible excluir de esta misma, una vez consciente de esa revelación luminosa. Insisto que se trata de una posibilidad meramente, porque de hecho otra revelación supranatural ha salido al encuentro del hombre. Este deseo natural —no propiamente innato sino elícito, pues sigue al conocer, pero natural— ¿exige la entrega de su objeto, en nuestro caso, de Dios, de la visión de Dios? Porque en caso afirmativo, ¿cómo es gratuita esa visión?

El problema acuciante ha sido replanteado de nuevo en nuestros días. El P. H. de Lubac, S. J. ha querido resolver la tremenda aporía diciendo que ese deseo es deseo de un don, de algo que se da libremente. Es Dios mismo que, libre y amorosamente, ha hecho así al hombre, con esa indigencia amorosa de ver a Dios. Es la imagen viva que necesita del molde viviente que la forma. Por eso el hombre al tender hacia Dios más que exigir, lo que hace es responder a una llamada, es entregarse. Llamada que es por tanto nuestra alegría y nuestro suplicio. Ante esa respuesta Dios sigue regalando sus dones, gracias y virtudes para que el hombre pueda de hecho conseguir su fin, la plenitud de su deseo (6). Esta bella construcción no salva sin embargo la gratuidad de la visión, tal como esa gratuidad ha sido sostenida por el magisterio eclesiástico. Véase: Encíclica, *Pascendi*, Denzinger, n. 2.103; la *Humani generis*: "Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica" (7).

Pero la solución tímida, si se quiere, que se nos ocurre, está precisamente en precisar qué se entiende por esa visión. Padecemos, vuelvo a repetir, un espejismo: con los conocimientos de Dios que nos proporciona la revelación sobrenatural, queremos explicar lo que pasaría en otras hipótesis, en definitiva inexistentes y por tanto no fáciles de suponer y organizar por nosotros. Dios crea libremente y por amor. Dios se revela en ese plano propio y específico de la naturaleza humana en cuanto tal: en su propio conocer y en su propio amar. En esa línea cabe una aspiración —verdadera exigencia— de una posesión de Dios, que satisfaga los deseos innatos y elícitos capaces de surgir en la misma. Esto es gratuito en cuanto es gratuita y libre la creación. Pero esto supuesto parece que Dios no sería justo, ni menos amor infinito, si dejase en el vacío esas tendencias que el mismo había encendido. Pero

(6) *Surnaturel*, París, 1946. Págs. 483 et ss.

(7) Cfr. LENNERZ, S. J. "*De Deo uno*." Ed. 3.^a Roma, 1940. Págs. 118 et ss.

esto ¿llevaría a desear la visión de Dios según es El? No parece necesario. Porque el hombre, en aquel supuesto no le conoce como es, nada sabe de la vida íntima trinitaria de Dios, le conoce muy imperfectamente: es el Dios de la metafísica, el Unum, que el hombre anhela y teme a la vez, Ser Personal, pero Trascendente, Infinito. Su deseo tenderá a conocerle mejor, a verle de alguna manera, pero sabiendo el hombre mismo que no le puede ver, porque su razón le dice que ello es imposible, que ella, criatura limitada y finita, es incapaz de abarcar al Inmenso; que si le viese... ¡moriría...! Es frase que repite la Escritura. Téngase en cuenta que ver es una función sensorial que sólo por analogía se traslada al conocer intelectual. Pero en éste se trata, cuando hablamos de "visión", de un conocer directo, penetrante, si es posible, exhaustivo del objeto. Deseo de conocer más, de ver de alguna manera como ello sea posible, deseo de poseerle en el amor natural, hasta satisfacerse en su propio plano y por ende plenamente feliz. Más, no es necesario suponer.

Se dirá, que al desear conocer y poseer a Dios implícitamente se incluye el deseo de la visión beatífica tal como en Teología la entendemos, puesto que de hecho Dios es como es, aunque el hombre no lo sospechase siquiera. Pero esto es proyectar nuestro conocer sobrenaturalmente revelado sobre aquella hipótesis natural que suponemos. Si allí de hecho el hombre no deseaba tanto ni exigía por lo mismo tanto, su satisfacción podía ser colmada en diversas proporciones —Dios puede comunicarse más o menos al hombre en los distintos planos— sin tener que recurrir a traspasar los mismos confundidos.

Lo que sucede es que el hombre radicalmente y en todas sus dimensiones está implantado en Dios, abierto a Dios. En él se da por consiguiente, en su misma naturaleza en cuanto tal, esa pura capacidad de poder recibir de Dios todo lo que no repugne a esa naturaleza, todo lo que con las ayudas que hagan falta, le convenga. Es lo que viene llamándose, sobre todo, así entendida, desde Cayetano, potencia obediencial. Es si se quiere una especie de actitud radical remota para lo que pudiera venir. Que no es exigencia ninguna. Pero que deja el camino expedito a que Dios libremente añada en el hombre, le llame a fines más elevados, a poseerle vitalmente, y ponga por eso en él nuevas capacidades para conseguirlo. La metafísica natural deja siempre abierta la puerta a la posibilidad de que se den misterios en Dios y a que puedan darse entes sobrenaturales creados. Pero ella no sabe si ello es, y por consiguiente cómo sea.

Como se ve, en esta exposición de lo que pudiera ser el deseo natural de poseer a Dios, excluyo lo de querer verle estrictamente hablando.

y solamente queda lo de conocer mejor, satisfaciéndonos, en la línea sencilla de la natural capacidad humana. Nada de exigencias más altas. Y nada por lo tanto de desear ineficazmente, como algunos han querido para salvar así la gratuidad de ese deseo. Un deseo que sería irrealizable para las fuerzas humanas y sobre el cual Dios se inclinaría después misericordiosamente, graciosamente. Pero entonces, ¿hasta qué punto Dios podría infundirle sin responder luego a la llamada que él mismo clavara con él, en el corazón del hombre impotente? ¿Y cómo en esas circunstancias sería gratuito ese auxilio? No parece posible.

Anejo a este problema se plantea fácilmente el de la posibilidad de una mística natural. Pero todo está en precisar qué se entiende por "mística". Y recordemos que andamos siempre sobre el tremedal de las posibilidades y de las hipótesis. Si por "mística" se entiende un acercamiento a la visión tal como la revelación sobrenatural nos la propone, desde luego aquí queda excluida. Pero cabe concebir una más lograda posesión de Dios que no se dirija precisamente y expresamente a aquella. Un espíritu sano, sediento de Absoluto, limpio y puro, puede descubrir, conocer mejor a Dios, intimar más con él. El reverberar de la imagen divina en el alma sería más intenso. La sed del mismo se sentiría más ardientemente. El amor natural más vivo y llameante. Y de rechazo conocería mejor su nada radical, su contingencia, y negativamente al menos, la presencia creadora de Dios en ella.

Una cierta experiencia natural de Dios podría así alcanzarse. Llámese "mística" o como se quiera. Vida religiosa más profunda, más calificada, un estremecerse todo el ser del hombre, que todo él, de un modo o de otro, es huella de Dios. Todo esto parece perfectamente factible, sin que fuese un gesto en el vacío. Como puede serlo de hecho muchas veces esa búsqueda seudorreligiosa de sí mismo, monismo panteísta o egoísmo evanescente —casi igual— que acompaña a muchas manifestaciones de aparente religiosidad, indiferentista en el fondo, de los tiempos antiguos y de los tiempos nuevos.

De hecho Dios ha querido para el hombre y ha regalado al hombre con algo más que con sus riquezas propias naturales.

II

LA REVELACION SOBRENATURAL DE DIOS EN LOS SIGNOS

Dios ha querido revelarse más al hombre. Porque ha querido para él otra vida, que no venía exigida por su naturaleza humana en sí mis-

ma ni constitutive ni consecutive ni exigitive. Es un misterio maravilloso de amor.

La acción creadora y por tanto la presencia de Dios creador, sigilaba al hombre, le imprimía su imagen, como el molde en una moneda siempre en acuñación. Si el troquel se retira, la moneda se deshace, se aniquila en este caso, pues esta acuñación es penetrante hasta la entraña misma del ser. Pero Dios ha querido una sigilación vital que hiciese al hombre participante de la misma vida divina. Ello lleva consigo una acción nueva de Dios, vivificante, divinizante. Y por consiguiente un nuevo modo de presencia, que supone la primera pero que la trasciende. Nosotros no vamos a estudiarla ahora aquí. Ella pone en el hombre una nueva forma de vida —la gracia habitual creada— con todos los dones necesarios y convenientes que la capaciten para poder actuar según aquella nueva como naturaleza, que accidentalmente eleva y transforma la suya. El concurso misericordioso de Dios —las gracias actuales— harán posible la actuación o vibración sobrenatural del hombre así dotado. Todo ello porque quiere el buen Dios que en definitiva viva de El, y para El, en una plenitud relativa pero total y consumada, más allá de su precario vivir actual. Es cierto, que el pecado —la soberbia rebelada del hombre siempre libre— ha traído como consecuencia el que se borrase la imagen sobrenatural —semejanza— de Dios en su alma y hasta se afease la natural que Dios permanentemente en él graba. Pero Jesucristo ha venido a restaurar y reparar aquellas ruinas. La realización sigue siendo posible y bajo ciertos aspectos facilitada.

Pero todo este misterioso conjunto el hombre no lo encontraba anunciado al alcance de sus recursos cognoscitivos naturales. Totalmente los trasciende. Es por eso sobrenatural. De otro modo hubiera surgido la exigencia, cierta exigencia ante ello, el vuelo del deseo incontenible, y ante la imposibilidad de conseguirlo por sus propias fuerzas hubiera caído el hombre en la desesperanza desilusionadora. No, en definitiva le estaba encubierto. Por ello Dios ha tenido que dárselo a conocer de una manera también especial, sobrenatural, correspondiente a su histórico llamamiento y situación. La revelación sobrenatural era necesaria en el supuesto de la elevación del hombre a ese plano divino. El fin sobrenatural del hombre, la posesión de Dios en su visión, en la comunión vital plena a su amor y a su vida, exigía como uno de los medios objetivos —el primero— para poder conseguirle, la revelación sobrenatural del mismo fin con todo lo que esto significa y comprende.

El Concilio Vaticano ha dicho concisamente lo que importa esa revelación sobrenatural:

“Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum atque aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente apostolo: “Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.

Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea quae, in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in presenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint. Non haec tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem “oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum” (8).

Revelación que Dios ha ido haciendo *multifariam multisque modis*. Por medio de los patriarcas, de los profetas, de Jesucristo sobre todo. Pero notémoslo en seguida: esta revelación que Dios ha hecho a los hombres y para los hombres en conjunto como tales, o sea para la humanidad, con carácter por consiguiente universal, en parte comunitario, social, Dios lo hizo como podía sospecharse, a través de los signos humanos. Dios ha hablado su lenguaje humano. Nuestras palabras humildes, nuestras comparaciones y metáforas, nuestros géneros literarios, nuestros balbuceos filosóficos, están allí sirviendo de envoltura pobrecita al contenido revelado. Es verdad que El podría haber revelado de otro modo sus misterios al hombre. El podría por ejemplo haber infundido luces —especies— inefables, intraducibles por sí mismas, en el alma de cada uno a manera de ilustraciones angélicas. Pero esto hubiera supuesto una capacitación especial del alma, y por otra parte no se ve fácilmente cómo esa revelación hubiera sido pública, como Dios de hecho la ha querido. Prescindimos aquí por lo tanto del problema que plantea la revelación en el alma particular de aquel que recibe el mensaje divino para transmitirlo. Seguramente Dios se lo comunica a él ya en los signos o, si de otra manera, por una ilustración o una inspiración infusas altas

(8) DENZINGER (1785-86).

y especiales; y El mismo después le asiste para traducirla a ese lenguaje humano que entiendan los demás. El caso de Jesucristo es único y aparte, pues El era el Verbo, término intrínseco de una humanidad asumida en el orden físico de la personalidad. Sin embargo, en el fondo, el problema de la traducción es el mismo.

Inmediatamente varias aporías impresionantes surgen ante el espíritu. Esa revelación de misterios y secretos divinos, hecha en moldes humanos, ¿no es en definitiva ocultarnos la realidad de los mismos? Porque "ello" no es así. Tal revelación nos indicaría a lo sumo la existencia de abismos insondables, pero para nosotros en fin de cuentas incognoscibles. Ciertamente, pero es una vez más la noción inmensa y trascendental de la analogía la que explica y hace posible esa revelación en los modos y maneras distintas humanas y la que responde a esa instancia aludida. Analogía de proporcionalidad propia y a veces metafórica, según la terminología escolástica. Pero no podemos ni queremos detenernos en este punto determinado.

Más a nuestro intento es la siguiente problematización: si la revelación sobrenatural se ha hecho en lenguaje nuestro, su captación podrá hacerse por nuestra razón natural sin más complicaciones. Es decir, la naturaleza humana quedaba abierta a la posibilidad de lo sobrenatural, después ella puede en esos signos humanos leer un mensaje que se dice divino y en las pruebas, también al alcance del conocer y del vivir humano, percibir la garantía segura de su origen divino. Parece que una luz sobrenatural especial no hace falta para conocer este sobrenatural así encarnado. Lo sensible requiere una luz proporcional que lo aprehenda; la potencia sensorial de los sentidos. Lo abstracto requiere una potencia iluminada y luminosa que lo haga suyo: el entendimiento. Lo sobrenatural reclamaría de suyo una luz sobrenatural para ser conocido: la luz de la fe sobrenatural (8 bis). Pero en la forma en que en esta revelación aquel sobrenatural se ofrece, ¿para qué es esa luz especial necesaria? La razón basta para descubrir el testimonio de Dios, y apoyándose en él interpretar humanamente su contenido.

Si y no. La razón bastaría para alcanzar la verdad del testimonio divino, pero no para ver la verdad misma que él encierra. Se trata de conocer y vivir esa verdad. El fin de la revelación sobrenatural no es meramente y extrínsecamente magisterial, sino además vital. El fin de la revelación de que hablamos es en último término la visión y posesión sobrenatural de Dios. Por eso, porque Dios quería que todo eso fuese vida, porque se revelaba para comunicarnos de algún modo su vida, para

(8 bis) Cfr. II-II, 173, 2; II-II, 5, 3; II-II, 1, 3; II-II, 6, 1.

llevarnos a la participación plena, en nuestra finitud y limitación relativas, de su misma vida, el conocimiento de esa vida, la visión de El que es la Vida y su incoación cognoscitiva y posesiva ya desde ahora, tenía que ser también proporcionada y correspondiente, tenía que ser sobrenatural. Una fe humana de esa revelación quedaría en cuanto vida al margen de la misma, y en cuanto conocer no pasaría de la superficie en que aquella se envuelve. Porque en último análisis el conocer verdadero es una representación vital del objeto conocido que se hace al modo del sujeto que conoce. Siempre de un modo o de otro tiene que darse allí por lo tanto una comunicación de ambos en el ser. Para comulgar en nuestro caso de algún modo con la verdad, que de esa manera suprahumana se da al hombre, este tenía que ser elevado por una como nueva naturaleza y entre otras cosas por una nueva luz, potencialidad a propósito para conocer vitalmente en ese nuevo clima divino. Por eso se le infunde el hábito sobrenatural de la fe, que en acto primo le capacite para producir actos segundos de adhesión y conocimiento a lo que le entrega la revelación. Ese hábito y las gracias actuales después —entre las cuales hay que contar el hecho mismo de la revelación que por unos u otros caminos llega hasta él— dan la razón suficiente de su vibración sobrenatural de fe, de su conocimiento verdadero aunque todavía velado, de su comunión a la misma verdad que es Dios.

Yo no voy a hacer aquí el análisis del acto de fe. No trato de eso. Pero sí quería subrayar ese aspecto dinámico de la fe entendida juntamente como hábito y actos. La fe es en función de la visión total futura, por eso ella misma es ya visión, imperfecta e incoada, pero visión intelectual, asomada a la totalidad de la vida. Visión para el amor, para la vida. Intentaré explicarme.

Y repito, un momento: Nosotros somos inteligencias encarnadas y nuestro modo de conocer responde a nuestro modo de ser. El objeto connatural de nuestro conocer es el ser de las cosas sensibles. Por la luz natural de la razón podemos así subir hasta el conocimiento de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de las cosas sensibles. La función de la analogía nos ayuda continuamente en nuestro esfuerzo cognoscitivo natural al proyectarse sobre la realidad escondida de Dios.

Pero El ha querido abrirnos la puerta de su intimidad secreta. Ha querido revelársenos como es. Y, por lo tanto, capacitarnos para recibir su revelación dándonos una participación de su misma luz de conocer. Esa revelación será perfecta en la visión intuitiva del cielo y queda incoada de una manera imperfecta en la luz sobrenatural de la fe. La fe *“es la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no*

vemos”, según la carta a los Hebreos (9). Nos da a Dios y sus misterios pero sin verlos. Es una revelación velada, semilla de la visión futura. Hace a Dios objeto de nuestro conocer sobrenatural, pero aprehendido en el testimonio del mismo Dios que se nos revela. Lo afirmamos por el testimonio suyo, no por su presencia videncial e inmediatamente demostrada en nosotros. En la fe asentimos a la revelación que se nos hace por la previa fe en El. No es irracional por consiguiente nuestra entrega en ella. A Dios hemos llegado antes por otros caminos. Y a El nos abandonamos. Es más, de hecho nuestra fe es en Dios por Jesucristo. Hay de alguna manera que encontrarse con Jesús. Es en el misterio del Cristo Total como vivimos la fe. El es testigo inmediato: objeto de la revelación también, pero a la vez el revelador por antonomasia. “Nosotros creemos apoyados en la visión de Jesucristo”, se ha dicho. Pero en definitiva no es un conocimiento intrínseco de las verdades que creemos lo que nos proporciona la fe. Por eso queda siempre libre el asentir o no, el entregarse o no y para hacerlo interviene por lo tanto siempre también de algún modo el amor. La fe así une y separa en la noche de la espera. Une porque nos da verdaderamente a Dios, pero separa porque nos le da envuelto en sus velos... Dios conocido, pero no visto. El pone en nuestras manos sus misterios, pero encerrados en un cofre opaco, que nos los oculta. Lo admito porque lo dice El. Pero no veo ni toco con mis manos más que el cofre, los velos... “*Fides attingit Deum secundum quandam distantiam ab Ipso*” (10). Misión purificadora y unitiva de la fe, que han analizado como nadie San Juan de la Cruz a lo largo del libro II de la *Subida* (11). Ahora bien: el testimonio de Dios se nos ofrece condicionado a nuestros modos humanos actuales de conocer. La revelación sobrenatural divina nos alcanza proporcionalmente a nuestra condición de hombres por medio de imágenes, de conceptos y juicios a lo humano. Dios, Verdad infinita, nos garantiza que esos signos de las realidades divinas las representan analógicamente bien, de una manera exacta y verdadera. Y nuestra fe pasa a través de ellos para adherirse a Dios, para conocerle por su misma luz, adaptada ahora a nuestro momento. La luz de la fe es divina pero humana. Dios ha hablado nuestro lenguaje humano. Es más, la suprema revelación de Dios ha sido la Encarnación del Verbo, la Palabra divina traducida humanamente en nuestra misma carne...

(9) XI, 1.

(10) I-II, 28, 1.

(11) Cfr. Mi trabajo *La fe y la contemplación mística* en “Revista Española de Teología”, 1944, págs. 429 ss.

La fe, decíamos, es luz divina participada por el hombre; es, estáticamente considerada, un "hábito", según la terminología escolástica, una capacidad de conocer la revelación sobrenatural, sobrenatural ella misma también; sobrenaturales a su vez los actos que ponga. Pero actos de conocer nuestro, humanos en su sustancia vital, con esa limitación subjetiva inherente a todo lo humano. Y actos por auténticamente humanos, libres que implican una cooperación, una actividad libre por nuestra parte. Si a esto añadimos lo que antes decíamos de la manera humana, simbólica, analógica, con que la revelación se ha realizado nos daremos cuenta en seguida de la posibilidad de un cultivo de la fe por nuestra parte, de una ilustración humana de la misma, de una tarea explicativa de los datos revelados que ella nos ofrece, nos daremos cuenta de la posibilidad, es más de la necesidad de una teología. Nuestro conocimiento sobrenatural de Dios, tal como de hecho ahora nos es posible exige más o menos ese estudio humano. Humano porque es nuestro y según las leyes y métodos ordinarios de nuestro conocer racional, divino en cuanto lo hacemos siempre bajo la luz infusa de la fe que estudiamos. La teología es un conocimiento teándrico. Es sencillamente la ciencia humano-divina del contenido de la revelación sobrenatural. "*Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et perfectio perfectibile*" (12).

Pero fácilmente se comprende que fe y teología (preseindamos de la visión de más allá que comporta otras dificultades distintas y otras facilidades de aplicación también), fe y teología plantean en el fondo una aporía radical enorme. En verdad se trata de una de esas fricciones que la inserción de lo natural y lo sobrenatural presenta de continuo a nuestra miopía intelectual. ¿Cómo la fe sobrenatural, y la revelación que supone, puede formularse en moldes humanos por fuerza improporcionados por más analogía de que se les quiera cargar? Este es el gran problema. Porque el teológico, el de construir luego con esos recursos humanos iluminados por la fe, una verdadera ciencia, es consecuencia que está en la misma línea de aquel y que en cierto modo aquel arrastra consigo. No podemos entrar ahora de lleno en su solución. Sólo apuntamos que este problema de nuestro conocer sobrenatural de Dios es tan óntico como psicológico, que la clave para su recta inteligencia —en cuanto un misterio se deja por nosotros entender— hay que buscarla en la participación del ser de Dios que se da en nosotros, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, en aquel como base, por lo menos pasiva, de recepción obediencial para éste —el sobrenatural— en el que Dios, Ser-Inteligencia infinita nos le-

(12) I, 2, 2 ad primum.

vanta a su plano divino, a la comunión a su misma vida. Todo nuestro vivir y nuestro actuar queda así realmente divinizado, empezando por la puerta del conocer, por nuestra inteligencia, por donde aún, naturalmente hablando, nuestra semejanza con Dios era más lograda. Quiere decir que las maneras humanas de la fe son condiciones y limitaciones necesarias a nuestra condición temporal, velos que retardan de momento la visión, esa visión que está plenamente en la exigencia de nuestra vida sobrenatural tal como ópticamente es ella. Pero velos que cumplen su preciosa misión, que quedan por lo mismo sobrenaturalizados, aunque la fuerza vital de nuestra vida divina tienda de suyo a romperlos. Ellos detienen la hora de la visión en la medida que la salud del cuerpo contiene aquí la presencia del alma. Son imágenes y conceptos humanos, son recursos pobres que sirven de sostén a un algo que no les toca a ellos directamente, pero a un algo en el cual estamos nosotros ya sumergidos. Recursos, que en definitiva, hay que superar a la llegada al término, pero que nos lo recuerdan mientras caminamos hacia allá a la vez que nos lo celan a la plenitud de nuestra posible radical mirada. Es una analogía de rechazo la que aquí se establece entre ellos y aquello, pero que queda inserta por lo mismo de lleno en lo sobrenatural. Es la nube que oculta la luz del sol, pero que le esconde realmente y nos lleva directamente hasta enfrentarnos con él mientras ella se deshace. Este dinamismo de los procedimientos de la fe, junto con la real participación de nuestro ser en el Ser, me parece un resquicio de explicación al misterio que sigue siendo misterio.

Pero el forcejeo por romper los velos tiene que darse, decía antes, por necesidad de nuestra vitalidad sobrenatural, que tiene de suyo derecho a ver. Ello está entrañado en el dinamismo de la fe, y viene por ella exigido. Así se justifica la tarea científica de la teología. Así al menos la concibo yo. ¿Pero no resulta esto paradójico? La tarea de la teología ¿no es acumular explicaciones humanas, más niebla a la nube, en vez de rasgar la opacidad de ésta? Es cierto y no es cierto. La teología es un trabajo humano dentro de la noche de la fe, pero es un trabajo humano sobrenatural al mismo tiempo, en orden por consiguiente al fin, de tendencia hacia la visión, un forcejeo humilde por perforar el muro. Ciertamente que nada, en definitiva, directamente se consigue... Pero la disposición por parte del sujeto que trabaja, es cada vez más fina y más a propósito para la que se espera. Recordemos la clásica definición de la fe de la epístola a los Hebreos. La semilla se cultiva en la oscuridad por procedimientos que de momento, al parecer, complican, pero que la hacen desarrollarse para que llegue a su debido tiempo a su eclosión total y definitiva, la máxima posible. Volve-

mos al problema conocer y vida, que siempre de suyo, mutuamente se reclaman en nuestro caso.

Revelación en los signos que se capta por la luz sobrenatural de la fe, y que es provisional, preparatoria de la visión facial futura. Hacia ella se dirige y para ella es. Este breve estadio es un camino. Por eso se acaba cuando llega el término. Después de la fatiga del viaje, vendrá el sábado eterno, vitalmente saturante. Es la revelación definitiva de Dios al hombre.

Pero ¿se puede hablar de una revelación sobrenatural más lograda, en esa misma noche de la fe, sin que haya ya llegado la consumada visión? Una revelación de signo más vital —también, estoy de acuerdo, el conocimiento es vida y experiencia por lo tanto— pero de una revelación que fuese experiencia de Dios, más completa, más directa e inmediata, que presupusiese desde luego la luz de la fe, pero que sin apagarla ni sustituirla por otra, la haga más penetrante y viva, más cercana a la visión. Es lo que queríamos plantear ahora.

III

LA REVELACION VITAL Y EXPERIMENTAL DE DIOS EN LA FE

Son muchos los autores espirituales que han hablado de ello. Ciertamente su experiencia sigue siendo inefable, intraducible. La experiencia en sí misma no puede traspasarse de sujeto a sujeto sin dejar de ser ella misma. Pero, como han podido, han tratado de balbucir la intensa vida religiosa que ellos experimentaban.

Que esta vibración vivencial responde a algo real y objetivo, parece incuestionable. Son muchos, y muchos de ellos dignos de atención y de respeto, por sus valores y el maravilloso equilibrio y fecundidad de su vida. Aun en el plano hipotético o puramente humano es evidente que pudiera darse una vida religiosa de altas calidades, que comportase una repercusión psicológica fuerte y registrable, máxime si la psicofisiología del sujeto fuese apta particularmente para ello. Si a esto se añaden las riquezas sobrenaturales que Dios de hecho ha puesto en el hombre, y la misericordia, iba a decir excesiva, que le ha manifestado, se puede sospechar a priori que una unión más íntima se irá estrechando entre El y el alma en ese misterio del Cristo Total en que aquella se realiza.

No perdamos de vista que la vocación sobrenatural de todo hombre es la visión facial, es decir, la unión trasformante y consumada total del mismo en Dios. Y que ese hombre camina hacia ella a través de etapas superadoras de obstáculos y deficiencias, que le acercan y aproximan, que le preparan más de inmediato, pero que desde el primer momento llevan ya en germen y esperanza toda la maravillosa realidad que brillará después. La gracia es incoacción de la gloria. La fe es incoacción de la visión. La caridad es comienzo de una caridad abisal, de una total entrega. Y sobre todos esos dones creados el don increado del mismo Dios, que es el que los infunde y el que se da al alma desde el primer momento para vivificarla a lo divino, para que ella responda, para que al apretar la unión sobrenatural con El, inevitablemente más y más le descubra. La Sagrada Escritura es maravillosamente elocuente a este respecto. Jn. 14, 23: "Respondió Jesús y les dijo: Si alguno me ama guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos nuestra morada." Jn. 14, 21: "El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él." Mt. 11, 25-37: Por aquel tiempo tomó la palabra Jesús y dijo: "Yo te alabo Señor del cielo y de la tierra, porque ocultastes estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelárselo." San Pablo, Col. 3, 3-4: "Estáis muertos y vuestra vida escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifestare Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con El." Etc...

Dios se da al hombre en ese plano sobrenatural como objeto de conocimiento y amor sobrenatural del mismo. ¿Hasta dónde? Hasta la visión plena. Entre tanto, ¿quién podrá en cada alma señalar las etapas de su progresante ascensión? Si esta se anda con ritmo debido sin duda el avance existe, y de alguna manera nos daremos moral y psicológicamente cuenta del mismo. ¿Hay alguna marca que sirviera para calificar en la movilidad de los diversos casos con una específica y característica nota especial? ¿Hay una etapa "mística"? Y si existe ¿supone un conocer a Dios, y por ende una revelación distinta de Dios? ¿Se puede insertar, en otras palabras, entre el conocimiento de fe y el de la visión del cielo un otro conocer intermedio de Dios?

Sí y no. Como ya muchas veces he escrito: el problema místico como frecuentemente se le propone, es un seudoproblema, abocado a una insuperable disyuntiva de soluciones. Y sin embargo, sí, hay mística,

vida mística, estado místico. Pero todo eso no es más que esa misma realidad objetiva y subjetiva de las relaciones sobrenaturales entre el alma y Dios, vividas con más intensidad y pureza, con las inevitables proyecciones psicológicas que esto comporta: a veces inregistrables, si se quiere, nulas, a veces más o menos percibidas por el alma, pero siempre reales y objetivas ante la mirada secreta de Dios y con repercusión en la vida de la Iglesia. La vida sobrenatural será siempre en todo hombre un problema de misteriosa psicología sobrenatural. De psicología porque es vida suya. Misteriosa porque es sobrenatural y divina.

Es decir, el problema místico puede plantearse desde su honda realidad óptica: Dios y el alma, unidos en relación misteriosa y difícil pero existente, desde el alma a Dios real, desde Dios al alma ¿cómo? Real a su manera, en sus efectos ad extra. Cuando la unión se apura y estrecha, después de las purificaciones y preparaciones que hagan falta —Dios es pureza infinita—, va el alma por amor transformándose, sin dejar de ser ella, en ese Dios a quien vitalmente está unida. Y puede plantearse el problema desde una perspectiva meramente psicológica —que es lo corriente—: desde la conciencia y experiencia que el alma puede tener de esa unión que se perfecciona. No se trata en este caso tampoco de un salto en el vacío, puesto que la realidad óptica existe y está allí subyacente. Pero decía: conciencia y experiencia; podría decir a secas: *experiencia* porque toda verdadera experiencia si es humana incluye una conciencia de la misma, sea como sea. Por consiguiente toda mística objetiva, óptica —y ella es universal, para todos, en la medida relativa que sea en cada uno, pues en definitiva no es más que el prelude de la unión consumada de después— toda vida mística, ¿arrastra siempre una experiencia de ella misma? Y si ello así fuese, esa experiencia ¿es una revelación nueva de Dios al alma?

Onticamente considerado, la nota específica propia que podemos señalar en el estado místico, aquello que particularmente y accidentalmente le caracteriza es principalmente una más abundosa y penetrante actividad de los Dones del Espíritu Santo en el alma con las gracias actuales que ello supone. La vida sobrenatural así se enriquece. La ascética cooperación del hombre así se afina y facilita. Significa que todo el mecanismo sobrenatural se actúa más. Y Dios y su amor se apoderan más del alma. Esta ¿se da de ello cuenta?

De un modo o de otro, negativa o positivamente, más o menos, sí. Esa vida abismada en Dios irá como logrando un alargamiento del campo de su conciencia sobrenaturalizada; lo cual viene a ser una como revelación vital, cognoscitiva y amorosa de Dios en el alma. Es la re-

velación del misterio de Cristo en la misma. Pero entendamos en qué consiste esa revelación experimental de que hablamos.

La fe nos da a Dios conocido por su testimonio, pero no visto. Su luz es luz del sol divino, pero envuelta en la nube. Y toda su razón de ser es en tensión dinámica hacia la visión de ese sol que allí se esconde, que acusa su luz entre tinieblas. La conceptualidad de la fe se exige por la misma naturaleza de la fe, que es adhesión a una revelación hecha en conceptos. Conceptúa con deseos de no conceptuar. Pero la fe, ¿no llegará a descubrir al Dios que está en la raíz del alma dándola, aun naturalmente, su ser? ¿No lograremos por estos caminos sobrenaturales la conciencia directa del Dios allí realmente presente y actuante? No, porque ese Dios tan íntimo —al fin es distinto del alma— no es ella. El acto de la fe es del alma, no es un acto de Dios, aunque él le haga sencillamente posible. A lo sumo, el alma se conocería directamente a sí misma creyendo, pero no al objeto creído. Conoce, si se quiere, directamente, la luz que la empapa, pero no al sol que la produce. De lo contrario sería la visión y se habría derrumbado la fe. Ni el Don de Inteligencia salva la situación a este respecto. Es el mismo sol que con sus gracias especiales trabaja sobre la nube y la adelgaza, va haciendo innecesarios muchos de los conceptos, de las imágenes, de las especies que antes utilizaba la fe más sola. Con esa ayuda la conceptualidad de la fe será vaga y trasparente. El cofre que contiene y oculta los misterios divinos se hace como traslúcido, iluminado en su interior por esas luces y esas actuaciones misteriosas. De un modo sencillito, por una especie de intuición y de instinto, las verdades de la fe se ofrecerán como desnudas al alma, sin penetración racional de los términos en que se formulan. El juicio de la fe (que siempre será, por ser de fe, por el testimonio de Dios) será, ayudada del Don de Inteligencia, más simple y resolutivo y penetrante, sin necesidad de los análisis científicos que les brinda como ilustración, como ayuda hacia la visión, la teología. Pero su conocer será siempre en definitiva más o menos mediato de un objeto inmediato, que está allí, pero oculto.

La caridad, amor sobrenatural, estrecha más la unión real con ese Dios-objeto. No es un ausente. No une con El intencionalmente tan solo en este caso. Connaturaliza al alma con su Dios. El amor puede ser así llameante. Puede Dios infundirlo abundantemente sin proporción con el conocimiento que precedía por la fe (13). Y ese amor nos dará una como experiencia del Dios a quien ama. Pero el conocer del mismo será sencillamente igual. Aun con la actuación a la par del Don de Sabiduría, Don también intelectual, que juzga por las supremas cau-

(13) I-II, 27, 2; II-II, 27, 4.

sas, y que gusta por la caridad de Dios a quien ésta ama: "*Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas, fit per caritatem, quae quidem unit nos cum eo... Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare*" (14).

Es decir, el Don de Sabiduría juzga, conoce, penetra por medio y a través del amor. Nos hace gustar a ese Dios que la caridad nos hace presente. La connaturalidad se hace conciencia viva. Pero todo sigue en la noche, en la fe. Se podrá hablar de toque de sustancias desnudas, si se quiere extremar el lenguaje, se podrá hablar de experiencia, efecto máximo del conocer intenso de un objeto. Pero lo conceptual de la fe, ¿se ha suprimido del todo? El conocer de ese Dios a quien se ama, a quien si se quiere se siente espiritualmente, se experimenta de algún modo en sí (supongamos, suponiendo mucho) o en sus dones, en sus efectos magníficos, ese conocer ¿no sigue siendo conceptual por simplificado que sea? La conciencia de toda esa experiencia ¿no sigue haciendo en el conocer actual del místico un finísimo e intraducible término mental? Lo cual no significa que ese conocer místico connatural y rápido, que el Don de Sabiduría principalmente produce (la sustancia de ese acto es siempre de la fe en cuanto conocer), necesite de nuevas especies infusas, como muchos tratadistas de mística dijeron; el mismo Juan de Santo Tomás lo supone siempre, aunque no necesariamente al hablar de este Don (15). La contemplación infusa que él comporta, infusa por las gracias que exclusivamente la provocan, se puede entender más sencillamente. Su tenue conceptualidad, que impide la visión del objeto, es un adquirir conciencia de la presencialidad y actividad del Dios escondido a quien se ama. Su actividad, sus dones, se sienten espiritualmente de alguna manera. Nada más. Y la explicación siempre la proporciona, en definitiva, el amor. Ese empuje misterioso del mismo, esa invisceración, ese fuego espiritual, esa connaturalidad sobrenatural, en una palabra, dan la impresión ciega de un toque, de un palpar, de un ver sin ver, que parece trasportarnos más allá del conocer ordinario. Es una luz difusa que se proyecta sobre nuestra alma por medio de esas virtudes y de esos dones, gracia penetrantísima del Ser divino que se nos revela en nuestro ser, en comunión natural y sobrenatural con el suyo, vibración de su inteligibilidad infinita en nuestra inteligencia limitada, sobrenaturalizada por la fe, desbordada por la caridad que une, que funde, que abisma, que ciega, que endiosa. Esa luz en nosotros ¿es preconceptual? Ciertamente

(14) II-II, 180, 1.

(15) D. 18, art. 4.º

que no. La fe precedió cargada de esos medios. ¿Es postconceptual, más allá de los mismos? Sí y no. Sí, en el sentido de que trasciende modos y maneras distintos. No en el sentido de que allí queda latente un conocimiento humano, construido en nosotros y según nosotros, recuerdo y efecto del conocimiento anterior, sostenido y afinado por las gracias actuales de Dios que se descubre en nuestra entraña. Conceptos-velos que detienen la visión, que hacen posible todavía la fe. Pero que el amor deja en la penumbra, pues el amor es el que ahora intensamente impresiona, el que duele, el que quema, el que atrae toda la atención del alma. ¿No es ésta en todo evento la psicología del amor? Y no olvidemos que de psicología sobrenatural del hombre se trata aquí, la cual en su estructura funcional, es igual que la psicología natural del mismo. No se conoce en definitiva más; se ama más, se gusta por eso del objeto más, se le experimenta más. Y por eso aunque no más, se le conoce mejor, más sencillamente, más posesivamente, más connaturalmente (16). Es la *contuitio* bonaventuriana de tan honda significación. En el estado místico, por tanto sujeto y objeto no se confunden, aunque tan íntimamente y ardentemente se unan. Siempre a la vez hay una infinita radical distancia. Hay alteridad. Hay por consiguiente lugar a la conceptualidad, que viene de hecho exigida por la fe, aunque al mismo tiempo ésta tienda a perderse, a desaparecer en la visión, hacia la que se dirige toda la vitalidad sobrenatural del alma.

* * *

La caridad explica, pues, la penetrante intuición ciega del conocer místico. Ella da y revela a Dios, hacia el cual ella por su naturaleza se dirige. Ella prolonga a su manera las líneas generales del amor natural. Y hace de aquel conocer auténtica "sabiduría". Para Santo Tomás la contemplación es siempre un conocimiento sapiencial, en cuya entraña actúa siempre el amor. "Noticia amorosa" repetiría muchas veces San Juan de la Cruz. Pero si desmontamos lo que puramente, exclusivamente hay allí de estricto conocer, este conserva su propia naturaleza, y su propia estructura, sin que el amor la modifique, más que en el modo, accidental para el mismo conocer, de tender y poseer el sujeto al objeto. Ello da, sin embargo, la impresión de un conocimiento experimental vivísimo. Y si, esa mayor atención que necesariamente provoca, y, sobre todo, esa especie de gustación oscura, proporciona

(16) Por eso no sigo al P. A. A. ORTEGA, C. M. F. en su bello artículo: *Conceptualidad y mística*, "Revista de Filosofía", 1952. Págs. 381 et ss., en el que niega toda conceptualidad al conocer místico.

de rechazo una ayuda en el conocer que antes no se tenía. Resultará éste más fino, más simplificado, más íntimo, connatural. "Rayo de tiniebla" del Pseudo-Dionisio. Una experiencia vivida más que una idea pensada. Un conocimiento más noético. Una sensación espiritual teopática. Pero nocionalmente y fundamentalmente el mismo conocer: conceptual como todo conocer humano, aunque sutil y sencillísimo. No habrá en él maneras y formas distintas, ideas ni discursos, pero sí un cendal suficiente para sostener el amor en que el alma se quema. De lo contrario sería la visión, que ciertamente no se da todavía. De lo contrario ¿cómo se explicaría que el conocimiento siga siendo de fe, con sus velos por consiguiente, por pocos que ellos sean? La experiencia de la acción y de la presencia divina da una impresión de inmediatez, pero al hacerse consciente se conceptualiza, por fuerza, en nuestra actual condición. Sólo la visión intelectual lo evitaría (17).

Por consiguiente ¿una nueva revelación de Dios al alma intermedia entre la revelación sobrenatural ordinaria y común que se ofrece a todos los hombres y la visión del cielo? Propiamente hablando no. Es la misma sustancialmente: conocer a Dios en la fe y poseerle en la esperanza teologal y en la caridad, que llevan a la visión y posesión definitiva de allende el morir. Se trata únicamente de una diferencia de grado, de intensidad, de mejor logración de lo que comenzó en el bautismo. Que una actuación más grande y perfecta de los dones del Espíritu con una mayor abundancia de gracias actuales, purificativas y unitivas, junto con una exquisita fidelidad ascética por parte del hombre va consiguiendo. Pero es que en definitiva la misma visión facial y beatífica está sustancialmente en la misma línea, es lo mismo aunque en distintas circunstancias. En nuestro caso esas circunstancias hacen que la revelación de Dios al alma, por causa principalmente del mucho amor, sea más completa, más experimental, más vital, más plena. Que siendo la misma sea más penetrante y más sencilla sin embargo a la vez. En fe, pero más divina hasta en sus modalidades accidentales. En conocimiento más sapiencial y más sabroso, más intuitivo, menos humanamente complicado, más cerca en una palabra de la verdadera visión. Pero todo, vuelvo a repetir, siendo esencialmente lo mismo que antes, más dirigido hacia la visión y más expectante de la visión y de la posesión futuras que se preparan.

No entro en detalles disputados y difíciles, que ya indicaba antes. Queden de nuevo aquí temblando. ¿Cómo se llega a esa experiencia amorosa de Dios? ¿Dios ayuda con nuevas especies infundidas al alma?

(17) Cfr. Mi trabajo: *De nuevo sobre el conocer místico*. "Revista de Teología". 1953. Págs. 371 ss.

Parece que no es necesario. Pero pueden darse evidentemente. ¿El alma en esa búsqueda anhelante de Dios, le descubre indirectamente en el espejo del alma que es ella misma, ya que la gracia es una participación formal de la misma naturaleza de Dios? (18).

Esto sería efecto del Don de Inteligencia. Y así llegaría a conocer mejor y a gustar de alguna manera que Dios mismo está allí en la raíz de su ser sobrenatural y natural haciéndola, fundándola, explicándola. Pero esto nos daría solamente una experiencia y un conocimiento de la vida sobrenatural del alma, de su vida divina participada. ¿Es más hondo y más inmediato el toque de Dios, es decir, el mismo Dios allí presente, se hace gustar de alguna manera, se conoce su contacto, y en este la presencia de aquel? Es posible quizá. Pero nosotros sólo nos fijamos aquí en el aspecto del conocer que allí surge. Entre otros autores remitimos sobre aquel problema a San Juan de la Cruz, concretamente al comentario de la canción XXXII del *Cántico Espiritual* (XIX en la segunda redacción) que se prestaría a un largo capítulo de sugerencias y análisis preciosos a que ahora no tenemos lugar. Parece que con San Juan de la Cruz hay que admitir un contacto inmediato, que produce un conocimiento intensísimo pero que, como explicábamos antes, no es directo, no es visión, aunque casi lo parece por su fuerza, por su sencillez, su amor uniente y trasformante. Pero conocimiento mediato al fin, en la fe...

IV

LA REVELACION SOBRENATURAL CONSUMADA EN LA VISION FACIAL

Y para terminar, una palabra sobre la visión del cielo. Es en definitiva el término, aquello por lo cual y para lo cual Dios ha creado de hecho al hombre. Todo lo demás son hipótesis o son preparativos. Por eso en este inmenso y abismal problema de las relaciones del hombre con Dios, éste es el verdadero problema. En el fondo la dificultad metafísica que plantea es analógicamente la misma que la de las demás relaciones del hombre con Dios, desde la misma de su creación y de su existencia real frente a la inmensidad y soledad de Dios. Pero aquí la tensión llega al colmo.

(18) Cfr. SAN ALBERTO MAGNO, "In Dyon." c. II, 2, 1.

Los teólogos han disertado largamente sobre este capítulo que ocasionan los datos de la revelación. Aunque ahora lo revisan de nuevo con bríos no pequeños. Pero estamos ante un misterio insondable. Podíamos brevemente resumir:

1. Dios se da allí a conocer al alma directamente, inmediatamente, sin especies ni nada intermedio. (Sin medio quod, ni medio ex quo, ni medio in quo). Intuición. Visión intelectual propia y verdadera. ¿Se puede hablar de una cuasi-información de Dios al alma? Estrictamente no, pues Dios es imposible con sus criaturas. Pero no tenemos categorías propias para catalogar lo que pueden ser esas revelaciones, esa eficiencia del acto purísimo, que es Dios, en sus criaturas. Es algo totalmente trascendente y único, sin comparación con el modo de ser de las causalidades de las criaturas limitadas entre sí. Una cuasi-información que en el orden del conocer sería más fácil de admitir y superficialmente explicar que en el orden del ser, aunque ambos órdenes se suponen e implican y en el fondo son uno. Pero una cuasi-información que ya está igualmente preludiada en la presencia de Dios por gracia en el alma, aun antes de morir, que implica desde entonces y arrastra al problema del conocer por la fe y al de poseer por la caridad. Cuasi-información que los místicos acentúan refiriéndola al Verbo como el Beato Ruysbroek, o, más al amor del Espíritu Santo, como Herp. Cuasi-información que tiene su fundamento metafísico en esa imagen participada que aun en el orden natural es el hombre respecto de Dios. Cuasi-información que si no se encontrase en los límites radicales de la esencialidad de la criatura, la absorbería a esta totalmente en Dios. La alteridad así permanece pero liberada de todas las trabas intermedias cognoscitivas (especies, conceptos...), pues Dios mismo es objeto que desde dentro del alma se le desvela.

2. Ese darse Dios de esta manera al alma pone en ella esa luz, esa disposición permanente que llamamos "lumen gloriae", esa capacitación, verdadera forma intrínseca de la misma, que hace que la misma visión sea una operación vital, inmanente, del alma, ayudada y elevada por ese misterioso hábito suyo. Es el medio sub quo que sí se da también en este caso.

3. La visión permanente de Dios es así la vida del alma en la patria del cielo. Esa visión es abismarse en el Amor infinito, es comulgar a su vida una y trinitaria y de rechazo sumergirse en su perfecta beatitud. Y todo por con y en Jesucristo, según aquel misterioso retablo que trazó el Apocalipsis. Dios libre y misericordiosamente no ha querido menos para esa criatura que es el hombre. Para esto le creó, le re-

dimió, le llamó... El hombre así, en ese misterio, vive plenamente de Dios, para Dios. Paradójicamente el hombre "en un acto eterno, finito como suyo, goza al Infinito, a la manera del Infinito, pero de un modo finito" (Lennerz).

CONCLUSION

El hombre es una llama deseosa de Dios. Parece que psicológicamente esa es la esencia de su vida caminante... Amor, tendencia hacia algo, deseo, tensión, cuyo objeto en definitiva es Dios. Porque Dios le hace y para su gloria le hace. El mismo es el que ha metido en el túntano de su ser ese anhelo. Por eso, es verdad, el hombre responde en definitiva a una llamada que es su vocación "seral", total, hacia Dios. Llamada y encuentro con su Dios que le espera. Porque es el mismo Dios, repito, el que se ha adelantado. Si no el hombre no sería. "*Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé*" (19).

El Amor infinito ha querido otros seres capaces de su amor. Pero de hecho lo ha querido de un modo esplendente. Desmontando en la estructura del hombre sus diversos elementos nos encontramos con planos distintos que no importan las mismas exigencias. Es verdad, que, como en la fotografía, los planos se sobreponen y se forma un conjunto: En el hombre el plano natural ha quedado inmerso en esta realidad maravillosa que es su vida sobrenaturalizada. Pero aquel está allí discernible y estudiable. Todo él, hombre bajo todos sus aspectos y dimensiones históricas, naturales y sobrenaturales, queda así psicológicamente descrito en aquellos versos llameantes, de resonancias agustinianas, de San Juan de la Cruz:

Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y veante mis ojos,
pues eres lumbre de ellos,
y solo para ti quiero tenellos.

(Cántico, c. X).

Pues bien, el deseo natural de Dios ha venido integrado en un deseo más ambicioso y más audaz: el de conocer y poseer a Dios como es El mismo. Porque Dios misericordioso así se lo ha dicho al hombre. Porque así le ha llamado. Porque en ese vuelo alto quiere que le responda y que

(19) PASCAL, "*Pensés*", 553.

se le entregue... Por eso le ha revelado el misterio trinitario, por eso ha querido hasta ejercer una especie de proyección trinitaria —revelación vital-experimental— en esa alma del hombre por El poseída y vivificada. Explíquese como se quiera esa revelación altísima. Pero es la que se consumará en la terminativa y eterna unión del cielo. Desde un deseo natural de Dios, quizá tímido y pobre, el hombre se ha podido elevar a un deseo y a una satisfacción del mismo sencillamente divinos. La inmensa y ridícula tentación humana de egolatría, de divinización propia, es la máxima locura. Y sin embargo, Dios ha querido misericordiosamente que por caminos de humildad, de entrega filial, el hombre pueda vivir de Dios, en Dios y para Dios a través de ese misterio que es el de Cristo. La suprema revelación y entrega de Dios al hombre, la suprema respuesta del hombre a Dios.



INDICES

- I. — Analítico de los estudios.
- II. — De personas citadas.
- III. — General del volumen.



INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

1. PROBLEMAS DE ACTUALIDAD SOBRE LA SUCESION APOSTOLICA

“Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles”, por el R. P. Antonio M. Javierre, S. D. B.	3-96
Introducción	5-10
I. — Posiciones	10-67
1) Discrepancias en el interior de cada grupo	10-20
A) Catolicismo	10-13
B) Protestantismo	13-17
C) “Catolicismo” no romano	18-20
2) Debate interconfesional	20-67
A) Catolicismo - “Catolicismo” no romano	20-26
B) Protestantismo - “Catolicismo” no romano	26-33
C) Catolicismo - Protestantismo	33-67
a) La dimensión teológica del debate	33-41
b) El debate desde el ángulo de la historia	41-50
c) La aportación exegética al debate	50-67
II. — Síntesis	67-94
1.º Balance	67-76
A) Amplitud del debate	68-70

1.º La polémica es universal en su dimensión extensiva	68-69
2.º En su dimensión intensiva el debate corre parejas con su alcance extensivo	69-70
B) Sentido del problema	70-76
2.º Raíces de divergencia	76-77
A) En teología	77-82
1.º Sola fides	79-80
2.º El "sola gratia"	80-81
3.º En fin la "sola scriptura"	81-82
B) En filosofía	82-84
3.º Orientaciones para el futuro	84-94
A) Aceptación del problema	85-86
B) Revisión metodológica	87-90
C) La marcha a seguir	90-94
Conclusión	94-96
"La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia", por el R. P. Bernardino Marina, O. P.	97-120
Introducción	99
I. — La Iglesia de Cristo, tanto en su realidad como en su consideración científica, es un todo muy complejo	99-102
II. — La apologética de la Iglesia tiene por fin —término "Ad quem"— demostrar la credibilidad racional de la Iglesia católica	103-106
III. — La apostolicidad de la Iglesia	106-119
¿Qué es la Apostolicidad?	107-108
A) La Apostolicidad, propiedad esencial de la Iglesia	108-114
B) La apostolicidad, nota de la verdadera Iglesia	114-119
Conclusión	120

“El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo”, por el R. P. Joaquín Salaverri, S. J.	121-178
Introducción	123-125
Planteamiento del problema	123-125
Las teorías protestantes	123-124
Los autores católicos	124-125
 I. — Fases históricas de la posición no católica	 126-136
Edad antigua	126
Edad Media	127
La Reforma	127-128
El Racionalismo	128-129
Escatólogos y Carismáticos	129-130
En la actualidad	130
Sohm	130-131
Campenhausen	131
Barth	131-133
Leuba	133-134
Brunner	134-135
Bultmann	135-136
 II. — El misterio de la sucesión apostólica en la Escritura	 136-153
A) Los Evangelios	136-146
La voluntad divina de la sucesión apostólica	136-137
Los Doce	137-138
Perspectiva de su apostolado	138-139
La sucesión apostólica	139-140
El ministerio de la Iglesia	140
El Vicario de Cristo	141
Vinculación de Pedro a Cristo	141-142
El Primado y su perennidad	143-144
El Pastor Universal	144-145
Perenne vinculación	145
Perspectiva profética	145-146

B)	En la idea bíblica de Ministro	146-153
	Noción de Ministro	146-147
	Aplicación al Mesías en el N. T.	147-148
	Sentido profético	148
	Explicación de San Pedro	148-149
	Doctrina de San Pablo	149
	Actuación de Cristo por sus ministros	149-151
	Continuación del misterio en los sucesores de los apóstoles	151-152
	Derecho divino de sucesión apostólica	152-153
III.	— Doctrina de San Agustín y Santo Tomás	153-167
A)	San Agustín	153-155
	Potestad y ministerio	155-156
	Revelación al Bautista	156
	Instrumentalidad del Ministro	156-158
	Enseñar y regir	158-159
	Causa primaria e interna	160-161
	Doctrina de los Teólogos, Máxime de Santo Tomás	161-167
	Influjo de San Agustín en la teología medieval	161-162
B)	Santo Tomás de Aquino	162-163
	Acerca de la potestad de ministerio	163-164
	En la Summa Theologica	165
	Jerarquía de las tres potestades	165-166
	Potestad del Magisterio	166
	En el misterio divino-humano	166-167
IV.	— La sucesión de los apóstoles en el magisterio auténtico	167-176
	Del Magisterio de la Iglesia Católica	167
	León III	167-168
	Pío XII	168
	León XIII y Pío XII	168-169
	La Iglesia como instrumento del Redentor	169-170
	Aplicación de las tres potestades	170
	Pío XII y la potestad de Magisterio	170-171
	Del poder del Sacerdocio	171-172
	Doctrina de Pío XII	172-174

Potestad ministerial	174
En el Magisterio	174-175
La potestad de Régimen	175-176
Por la fe y Sacramentos de la fe	176
Conclusión	176-178
El misterio de la Iglesia	176-177
Derecho divino de la sucesión apostólica	177-178
“¿Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?” , por el R. P. Daniel Iturrioz, S. J.	179-213
Introducción	181-183
Cullmann y San León	181-183
I. — Fundamentos neotestamentarios	183-190
Tu es Petrus	183-187
Confirma fratres tuos	187-188
Pascet oves meas	188-190
II. — La Tradición	190-198
1. La Iglesia es una	191
2. El valor del sacramento	191-192
3. La autoridad del Obispo	192
4. El primado de la sede Romana	192-198
III. — El Concilio Vaticano	198-206
IV. — La potestad del Orden	206-209
V. — Otros aspectos	209-211
1. La intención requerida para la validez del sacramento	209-210
2. El Tesoro de la Iglesia	210
3. La necesidad de pertenecer a la Iglesia	211
Conclusión	211-213
Doctrina de Pío XII	211-213

“Los obispos ¿son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente como miembros del colegio o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su oficio?” , por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P.	215-247
La Teología del episcopado	217-219
En torno a los conceptos de Iglesia, Jerarquía y Potestad	220-226
El sacerdocio episcopal	224-226
La Potestad episcopal	227-229
Los obispos como sucesores de los Apóstoles	230-231
<i>“Formalidad” apostólica y “Formalidad” episcopal</i>	232-235
Sucesión apostólica e investidura papal	235-238
Razón formal de la sucesión	238-242
El caso del Apóstol Pablo	243-244
Contra Cullmann	244-247
“El cardenalato, de institución divina, y el episcopado en el problema de la sucesión apostólica, según Juan de Torquemada” , por el R. P. Manuel García Miralles, O. P.	249-274
I. — El cardenalato de institución divina, según Torquemada	251-264
1. El cardenalato en la Sagrada Escritura y en la Tradición	252-258
2. El cardenalato, junto con el Primado del Romano Pontífice, y el oficio pastoral de los obispos, constituye la Jerarquía eclesiástica	258-259
3. El cardenalato, como el episcopado, constituye estado de perfección	259-260
4. Dignidad y autoridad del cardenalato	260-262
5. Parangón entre el cardenalato y el episcopado	262-264
II. — Su oficio propio y su oficio extensivo	264-267
Su oficio propio (asistencia a Cristo y, en su ausencia, a Pedro y al romano Pontífice), dice Torquemada, que fué adjudicado por el mismo Cristo a los Apóstoles, independientemente de Pedro; en consecuencia, los Cardenales son sucesores de estos, directa e inmediatamente, como miembros del Sacro Colegio	264-267

1. La sucesión apostólica directa e inmediata del cardenalato es de institución divina	264-265
2. La sucesión apostólica, en el cardenalato, que viene directa e inmediatamente de Cristo, proviene independientemente, por tanto, de Pedro y de sus sucesores, los Romanos Pontífices	265-267
III. — La sucesión apostólica de los cardenales	267-269
Si los apóstoles, según Torquemada, fueron investidos antes de la dignidad cardenalicia (en su oficio propio) que de la episcopal (oficio extensivo); por consiguiente, la adnumeración al sacro colegio es “conditio sine qua non”, no causa de la dignidad cardenalicia, dándose así verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro	267-269
Conclusión	269-274
Como por su oficio extensivo, anejo a su dignidad, adjudicado por Cristo dependientemente de Pedro, según Torquemada; tanto en el cardenalato como en el episcopado (en su oficio propio) no puede darse verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro	269-274
1. Por su oficio extensivo (el pastoral) los cardenales, junto con obispos, a quienes les es propio, son sucesores de los apóstoles en cuanto personalmente investidos o consagrados con este oficio, no directamente como miembros del Colegio	269-271
2. En el cardenalato (por su oficio extensivo) como en el episcopado (por su oficio propio) no puede darse verdadera sucesión apostólica independiente del sucesor de San Pedro	271-274
“Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden en unas y no en otras”, por el Dr. D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro.	275-343
Introducción	277-282
I. — Fundamentos teológicos de las potestades ordinarias	282-301
La potestad primacial de Pedro potestad ordinaria (Mt. 16, 17-19)	282-295

La potestad episcopal de los Apóstoles potestad ordinaria (Mt. 28, 18)	296
Autenticidad del pasaje	296-299
Interpretación del texto	299-301
II. — Fundamentos teológicos de las potestades extraordinarias ..	301-343
Jurisdicción universal	301-306
La opinión de Billot	306-307
Conocimiento pleno de la revelación	308-310
Crítica del argumento de Escritura	311-315
Crítica del argumento de Tradición	315-318
Crítica del argumento teológico	318-322
Nuestra opinión	322-325
Infalibilidad personal	325-328
Una dificultad: Gal. 2, 2	328-330
Santidad y confirmación en gracia	330-343
Delimitación del problema	331
Principios metodológicos para la solución	331-332
1) Presentación de la doctrina	332-333
2) Crítica de la doctrina presentada	333-336
Crítica del argumento teológico	336-343
a) Los apóstoles fundamento de la Iglesia	337-338
b) La dignidad apostólica	338-339
3) Conciencia de los apóstoles acerca de su confirmación en gracia	339-343
Exégesis de 1 Cor. 9, 26-27	339-341
Exégesis de 1 Cor. 4, 3-4	341-343
Conclusiones generales	343
“Las potestades en que por razón del orden suceden los obispos, ¿son las mismas de los Apóstoles sin limitación alguna?”, por el R. P. Miguel Oltra, O. F. M.	345-362
Introducción	347
I. — Doctrina general	347-348
II. — Potestad de orden y de jurisdicción	349-354

III. — El Colegio Apostólico	354-357
IV. — La “potestas docendi” apostólica y episcopal	357-361
Resumiendo	362
“Orden y jurisdicción. Dos potestades y una sola jerarquía en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramentaria”, por el R. P. Joaquín M.^a Alonso, C. M. F.	363-454
Introducción	365-368
I. — Potestades y constitución íntima de la Iglesia	368-386
Santo Tomás de Aquino	383-386
II. — Principios fundamentales de solución	386-402
III. — Aplicaciones sacramentarias	402-441
Salva illorum substantia	402-406
Bautismo	406
La Eucaristía	407-408
La Confirmación	408-413
La Extremaunción	413-414
El Matrimonio	414-416
El Orden	416-419
Las “Re-ordenaciones”	419-423
La Potestad de Orden en las Sectas	424-426
El Sacramento de la Penitencia	426-441
Excursus	441-449
Sobre el Concepto de Scheeben en torno a la potestad de Magisterio en su relación a la potestad de orden y jurisdicción	441-449
Conclusión	449-454

“Los trasplantes de órganos humanos ante la moral”, por el Dr. D. José M.^a Saiz, Pbro.	493-532
Actualidad del tema	495
Los trasplantes hoy	495-498
Planteamiento moral	498-499
Doctrina tradicional	499-502
Surge la polémica	502-504
Unidad social de los hombres	504-509
Crítica	509-511
Argumentos a pari y a fortiori	512
La razón proporcionada	512-513
La caridad	513
Administradores inteligentes	514-516
Consecuencias inevitables	516-517
Malicia intrínseca de la mutilación	518-522
Razón proporcionada, caridad, comunidad social y administración inteligente	522-523
Organos pares	523-524
Transfusiones de sangre	524
Posición del Magisterio eclesiástico	524-531
Conclusión	532
“Las revelaciones de Dios”, por el M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro.	533-559
Introducción	535-536
I. — La revelación natural de Dios	536-541
II. — La revelación sobrenatural de Dios en los signos	541-549
III. — La revelación vital y experimental de Dios en la fe	549-556
IV. — La revelación sobrenatural consumada en la visión facial	556-558
Conclusión	558-559



INDICE DE PERSONAS CITADAS

(Los números indican las páginas del volumen)

- Abascal, S., 151.
 Adam, K., 126.
 Aერიუს, 227.
 Afanassieff, 60, 61, 62, 68.
 Agustín (San), 122, 146, 153, 154,
 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
 162, 163, 164, 165, 169, 171, 178,
 197, 207, 230, 303, 318, 329, 370,
 422, 453.
 Alam Richardson, 29.
 Alberto Magno (San), 162, 203, 556.
 Alejandro, 93, 303.
 Alejandro de Ales, 161, 477, 478, 480.
 Alejandro el Grande, 46.
 Alejandro Magno, 91, 92.
 Alfaro, J., 538.
 Alfonso (San), 502.
 Alfonso de Castro, 375, 379, 433, 434,
 435.
 Alfonso de Madrigal, 375, 433, 435,
 437, 439.
 Alonso, J. M.^a, 363.
 Alonso Lobo, A., 386, 409, 414, 418,
 423.
 Allmen, J. J. Von., 5, 6, 7, 14, 19,
 21, 29, 30, 31, 32, 68, 86.
 Ambrosio (San), 203.
 Ambrosio Catharini, 124.
 Ankar, G., 25.
 Anacleto, 303.
 Andrónico, 71.
 Angelus, 438.
 Antonio (San), 203.
 Antonius, 438.
 Areopagita, vide Dionisio (pseudo).
 Aristóteles, 148, 163, 164, 165, 197.
 Aubert, R., 134.
 Aulen, G., 131, 153.
 Ausberto, 421.
 Azor, J., 306.
 Azpilcueta, vide Martin de.
 Babbini, L., 507, 524.
 Bainvel, 107, 110, 115, 118, 309.
 Baisi, C., 387, 397, 417, 419, 421, 422,
 423.
 Bakounin, 371.
 Baldensperger, 181.
 Balthasar, H. V., 132.
 Bardy, G., 126, 151.
 Bareille, G., 126.
 Barlaam, 19, 20.
 Barlaam de Calabria, 19.
 Barnaud, 7, 16, 17.

- Barth, K., 14, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 93, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 454.
- Battifol, P., 293, 203.
- Bauer, W., 151.
- Baumann, R., 7.
- Baur, F. C., 15.
- Beaupère, R., 123.
- Beda, S., 159.
- Bekker, E., 150.
- Belser, 312.
- Bellarmino, vid. Roberto.
- Bellamy, J., 100.
- Bendandi, G., 503.
- Bender, L., 501, 502, 506, 519.
- Benedicto XIV, 203, 390, 408.
- Benoit, P., 66, 136, 146, 182, 284, 287.
- Benson, 191.
- Bensow, O., 25.
- Benz, E., 5, 7, 13, 127.
- Beraza, B., 333.
- Bernabé, 328, 329, 330.
- Bésabrasoft, C., 146.
- Beyer, H. W., 151.
- Biel, G., 477.
- Billot, L., 186, 221, 231, 233, 234, 306, 307, 378, 383, 425.
- Bishop, S. N., 6.
- Blondeau, Ph., 496, 497.
- Bongiovani, P., 504, 524.
- Bonnard, P., 66, 81, 290.
- Bonsirven, J., 134, 160.
- Botte, B., 218, 219.
- Boudes, E., 477.
- Bouessé, 388, 401, 403, 405.
- Bouix, 251, 252, 253, 258, 373, 375, 380, 391.
- Boulgakow, S., 18, 20, 21, 70.
- Bouttier, M., 57, 58, 59, 63, 65, 88.
- Bover, J. M.^a, 186, 189.
- Braun, F. M., 129, 130, 145, 146, 181, 284, 285.
- Braun, T. M., 56, 57, 123.
- Breuer, 367.
- Brère, De la, 115, 117, 118, 119.
- Brillant, 129.
- Brinktrine, 393.
- Brinders, 13.
- Brüll, 13.
- Brunner, E., 124, 129, 131, 134, 135, 140, 152, 153.
- Buenaventura (San), 203, 351, 477.
- Bultmann, R., XIII, XIV, 52, 134, 135, 136.
- Cadier, J., 7, 14, 16, 17.
- Calmes, 312, 334.
- Calmet, 340.
- Calvino, 79, 127, 128, 129.
- Cambier, J., 62, 63, 64, 88, 136.
- Camerlynck, 160.
- Campenhausen, H., 5, 6, 15, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 73, 74, 75, 87, 88, 92, 124, 130, 131, 135.
- Capello, 436.
- Caron, P. G., 11.
- Carrel, A., 217.
- Caspar, E., 191.
- Casti, 524.
- Castro, vide Alfonso de Castro.
- Gayetano, Tomás de Vio, 159, 203, 304, 305, 306, 307, 367, 379, 380, 385, 427, 428, 429, 432, 433, 434, 435, 437, 439, 477, 540.
- Cecconi, E., 199.
- Cellini, A., 189.
- Cerfaux, L., 41, 45, 46, 47, 48, 56, 66, 136, 280, 292, 294.
- Cerulario, M., 422.
- Cesarea, E. de, 177.
- Ceulemans, F. C., 160.
- Cipriano (San), 34, 45, 191, 192, 193, 218, 230, 303, 318.
- Cirarda, J. M., 175.
- Cirilo de Alejandría (San), 171, 312.
- Clark, Fr., 424, 426.
- Clemente, 15, 43, 257.
- Clemente (San), 233, 239, 260.
- Clemente Alejandrino, 142.

- Clemente Romano (San), XI, 125, 352.
 Clemente de Viterbo, 257.
 Cleto, 257.
 Colson, J., 124, 152.
 Congar, Y., 9, 77, 83, 174, 176, 383, 417.
 Connery, J. R., 506.
 Cornelio, pap., 193.
 Córneli, 340.
 Corvez, M., 136.
 Craign, C., 9.
 Cullmann, O., VII, IX, X, 5, 7, 12, 13, 14, 33, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 74, 76, 80, 81, 84, 86, 88, 89, 93, 123, 124, 131, 135, 136, 180, 181, 182, 183, 189, 216, 244, 245, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 300, 343.
 Cunningham, P., 506, 508.
 Cushing, Mons. 211.
 Chainé, J., 160.
 Chapmann, 191.
 Charne, A., 160.

 Daniélou, J., 66, 67, 132, 182, 295.
 Daremberg-Saglio, 375.
 David, A., 199.
 Dedieu, J., 129.
 Dejaifve, G., 11, 62, 63, 87, 285, 294.
 Delarochelle, 191.
 Desprez, J. F., 199.
 Dewailly, L. M., 21, 22, 23, 24, 26.
 Didyno, Alexandrino, 159.
 Diekamp, J., 390, 397, 402, 404.
 Dieckmann, H., 100, 101, 124, 129, 169, 181, 186.
 Diego Laínez, 201.
 Dionisio, b., 264.
 Dionisio (Pseudo), 366, 371.
 Dix, G., 5, 6, 7, 13, 16, 30, 31, 32, 33, 43, 68, 125.
 Dolan, E. G., 391, 392, 393.
 Döllinger, 13, 199.
 Domingo de Soto, 305.
 Domingo Báñez, 308.
 Dornier, P., 151.
 Dorsch, 112, 113, 116, 186, 309.
 Dragnet, 310.
 Dubruel, 197.
 Duchesne, 93, 197.
 Dujen, Van H., 16.
 Durand, 312, 313.
 Durando de S. Porciano, 432, 437, 477.

 Ecumenio, 329, 341.
 Echevarría, L. de, 175.
 Eijo Garay, L., III.
 Ehrhardt, A., 5, 6.
 Epafrodita, 71.
 Epifanio, 317.
 Epifanio (San), 226, 227.
 Ermoni, 12, 90.
 Ernst, 191.
 Espine, H. D', 6, 14, 16, 17, 69, 80.
 Esteban (San), 193, 207.
 Esteban Romero, A. A., 5.
 Estius, G., 160, 340.
 Estrabón, 341.
 Eugenio IV, 253.
 Eusebio, 353.
 Evaristo, 257.
 Eynde, D., Van den, 13.

 Fairweather, E. R., 5.
 Farrer, A. M., 125.
 Fernández, D., 209, 387, 390, 392, 395, 397, 398, 400, 412, 416, 418.
 Fernández Jiménez, M., 275, 283, 298, 308, 322, 331.
 Firmiliano, 193.
 Flora, 44, 46.
 Florovski, G., 19, 28, 29, 87.
 Foecio, 421.
 Forget, J., 257.
 Formoso, pap., 421.
 Francisco Suárez, 231, 237, 279, 280, 301, 306, 308, 332, 375, 377, 379, 380, 407, 408, 436, 437, 438, 439.

- Francisco de Vitoria, 305, 375, 438, 439.
 Franzelin, J. B., 12, 309.
 Freppel, 13.
 Fruscione, 55.
 Funk, 13.
- Gaechter, P., 145.
 García Miralles, M., 249.
 Gasparri, Card., 391.
 Gasser, 205.
 Gemelli, A., 503, 506, 507.
 Gerson, J., 251, 477.
 Getino, L. A., 376.
 Ghellinck, J. de, 161.
 Gherardini, B., 34, 38, 39, 66, 78.
 Giles, E., 190.
 Girardet, G. M., 80.
 Giraud, 12.
 Gloce, G., 129.
 Glubokovskij, 18.
 Godofredo, 257.
 Goguel, M., 15, 38, 52, 55, 71, 129.
 Gonet, 226.
 Grabmann, M., 161, 251, 447.
 Gran Cardenal, vide Juan de Torquemada.
 Granderrath, 199.
 Gratry, 538.
 Gregorio Magno (San), 159, 235, 340, 341.
 Gregorio de Valencia, 308.
 Grill, 181.
 Grisar, H., 201.
 Grivec, 19.
 Guerry, Mons., 217.
 Guibert, J. de, 11.
 Guillmann, 397.
 Guzzetti, G. B., 532.
- Hamer, J., 134.
 Harnack, A., 12, 13, 15, 34, 38, 92, 123, 124, 128, 129, 276, 374.
 Hartel, 191, 192, 193, 218.
 Haug, M., 7.
- Hauter, 59.
 Hebert, A. G., 125.
 Hefele, 13.
 Hegel, 128.
 Hegesipo, 44, 239, 353.
 Heiler, F., 129, 194.
 Herbigny, Y. M. d', 11, 13, 18, 124, 141, 186, 309, 374.
 Heris, P., 101, 102.
 Hermas, 42.
 Hervé, 203.
 Hettlinger, R. F., 5.
 Heussi, K., 7.
 Hoffmann, J. G. H., 6, 7, 13, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 124, 126, 199, 372.
 Hofstetter, K., 137.
 Holmström, 38.
 Holzmeister, 300.
 Huby, J., 312, 313.
 Hugo de San Víctor, 161.
 Hus, J., 127, 128.
- Ignacio (San), 353.
 Ignacio de Antioquía (San), XII, 34, 42, 353, 357.
 Inocencio I. (San), 203, 271.
 Inocencio III, 253.
 Inocencio IV, 127.
 Ireneo (San), 25, 34, 45, 80, 113, 123, 124, 126, 239, 316, 317, 353, 535.
 Isidoro, beat., 263.
 Iturrioz, D., 179.
- Jacobazzi, D., 303.
 Jaermann, A., 31.
 Javierre, A., 3, 5, 123, 125, 130, 277, 278, 281, 294, 295.
 Jerónimo (San), 219, 227, 239, 328, 329, 343, 392, 397.
 Jézéquel, J., 14, 21.
 Jiménez Duque, B., 533.
 Jones, H. S., 151.
 Jonzon, Ob., 25.
 Josefson, R., 131.
 Journet, Ch., 9.

- Journet, Ch., 62, 77, 82, 83, 128, 132, 174, 175, 181, 245, 309, 333, 366, 371, 372, 374, 378, 379, 381, 382, 383, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 400, 403, 404, 416, 417, 418, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 440.
- Juan VIII, 421, 422.
- Juan Crisóstomo (San), 142, 144, 172, 325, 340.
- Juan de la Cruz (San), 546, 554, 556.
- Juan Damasceno (San), 329, 340.
- Juan de Lugo, 308, 501.
- Juan de Maldonado, 135, 311.
- Juan de Santo Tomás, 308, 553.
- Juan de Torquemada, 105, 106, 241, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 302, 303, 375, 433, 435.
- Jugie, M., 19, 424.
- Julio III, 421.
- Junias, 71.
- Jüssen, 390, 402, 404.
- Kant, M., 128.
- Karrer, O., 5, 124, 131, 135, 181, 182.
- Kattenbusch, 355.
- Kelly, G., 506, 521, 526, 527.
- Kenneth, 31.
- Kerhvoord, A., 442.
- Kidd, 194.
- Kimmel, E. J., 18.
- Kirk, K. E., 6, 31, 125.
- Kittel, G., 71, 124, 149.
- Klee, H., 477.
- Knabenbaur, 312, 329.
- Koch, U., 191.
- Laak, H. Van, 85.
- Labriollt, 226.
- Lachat, F., 77.
- Lagrange, J. M., 12, 145, 184, 312, 313, 334, 340.
- Láinez, vide Diego Láinez.
- Landgraf, A. M., 155, 162, 397.
- Landriot, Mons., 199.
- Lapide, C., 160, 340, 341.
- Lebedev, A. P., 19.
- Lécuyer, 401, 419.
- Leenhardt, F. J., 29, 81.
- Leenhardt, H., 7, 16, 17.
- Lennerz, H., 398, 417, 421, 422, 539, 558.
- León Magno (San), 143, 180, 181, 182, 193, 194.
- León el Grande (San), 195, 196, 197, 203.
- León XIII, 133, 138, 167, 168, 169, 173, 194, 203, 212, 217, 374, 421, 424, 449.
- Lercher, 244, 309, 333, 334, 335, 404, 408, 432.
- Lesio, 501.
- Lesquay, 13.
- Lessel, 186.
- Lessing, 128.
- Lessie Neubigin, J. E., 5.
- Leuba, J. L., 9, 130, 133, 134.
- Liddell, H. G., 151.
- Lietzmann, H., 15.
- Lindskog, J., 25.
- Lino, 275.
- Linton, O., 5, 6, 123, 129, 130, 131, 153, 181, 183.
- Lohse, E., 5.
- Loisky, 124.
- Loisy, A., 129.
- Lombardo, vide Pedro Lombardo.
- Lorin, J., 160.
- Loserth, L., 127.
- Lubac, H., 539.
- Ludwig, J., 190.
- Lugo, vide Juan de Lugo.
- Lutero, M., 14, 38, 77, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 132, 140, 277.
- Maccarrone, M., 11.
- Madoz, J. M., 190.
- Maior, J., 438.
- Maldonado, vide Juan de Maldonado.

- Malevez, L., 136.
 Marcelo, pap., 256, 257.
 Marcos, 283.
 Marchal, L., 152, 326.
 Marín-Sola, 308, 309, 310, 318, 319.
 Marina, B., 97.
 Marlé, R., 136.
 Marschall, 312, 313, 325.
 Marsilio de Padua, 197.
 Martensen, 27, 28, 29.
 Martin, 197.
 Martin de Azpilueta, 407, 432, 433, 434, 437, 439.
 Martínez Balirach, 503.
 Mazzella, Card. 309.
 Me Carthy, 506.
 Mehl, 17.
 Meinertz, M., 151, 160.
 Meissinger, K. A., 128.
 Melanchton, 37, 79.
 Mendive, 309.
 Menoud, H., 5, 6, 7, 14, 16, 17, 71, 80.
 Mensching, G., 368.
 Mersch, E., 128.
 Meseguer, P., 506.
 Metz, 424.
 Meyendorff, J., 246.
 Michel, A., 251.
 Michelitsch, 307.
 Michiels, 13.
 Milano, Ilarino da, 127.
 Moersdorf, K., 174.
 Möhler, 37, 77, 80.
 Molland, E., 6, 27, 28, 29, 30, 32, 87, 281.
 Monachino, 193.
 Monnier, H., 14, 71, 73, 76, 80, 87, 124, 126, 371.
 Monsegú, B., 209, 215.
 Mosbeck, H., 5.
 Mostaza, A., 386, 392, 393, 397, 409, 410, 411, 419.
 Munck, J., 5.
 Murphy, 193.
 Navarro, vide Martin de Azpilueta.
 Neill, S., 5, 6.
 Newman, 27, 28, 29.
 Niedermeyer, 506.
 Nober, R., 181.
 Oltra, M., 345.
 Optato de Milevi, 203.
 Oppenheim, Ph., 380.
 Ortega, A. A., 369, 554.
 Ortiz de Urtatan, F., 62.
 Ottaviani, Card., 436.
 Otto, R., 538.
 Palmes, 313.
 Palmieri, 186, 309, 446, 447, 448.
 Paludano, 437.
 Paquier, R., 6, 7, 24, 31.
 Pascal, B., 558.
 Pedro d'Ailly, 251, 303.
 Pedro Lombardo, 161, 162.
 Pelz, C., 368.
 Pereda, J., 506, 508, 514, 515, 516, 524.
 Pericó, G., 503.
 Perrone, 391.
 Pesch, 398.
 Piault, 224.
 Pincherle, A., 126.
 Pío VI, 203, 343.
 Pío IX, 11, 105, 114, 203.
 Pío X (San), 11, 261, 403.
 Pío XI, 11, 323, 520, 524, 525, 526.
 Pío XII, 11, 78, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 177, 178, 180, 203, 207, 209, 211, 212, 237, 247, 271, 321, 323, 395, 403, 405, 449, 498, 511, 519, 520, 521, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531.
 Pirot, L., 145, 151, 160.
 Pölz, 232.
 Ponciano, pap., 256.
 Poschmann, B., 191.
 Poulpiquet, P., 100, 101, 103, 109.
 Prat, F., 151, 152.

- Prenter, R., 26, 29, 30, 32, 81.
 Próspero de Aquitania, 340.
 Ptolomeo, 44, 46, 48, 49, 92.
 Pury R. de, 66, 79, 80, 81.
- Raffay, A., 16.
 Rahner, K., 324.
 Rausehen, 190.
 Reitschle, O., 191.
 Renán, E., 277.
 Renard, M., 496, 506.
 Reuss, E., 15.
 Reville, 277.
 Richardson, A., 29, 30, 32.
 Rimbault, 7, 16, 17.
 Rincón, J., 199.
 Ritschl, 128, 129.
 Roberto Belarmino (San), 159, 203,
 210, 231, 302, 305, 306.
 Robleda, O., 175.
 Roiron, 189.
 Roskowany, 190, 197.
 Rostand, J., 497.
 Rothe, R., 13, 15, 43.
 Rouquet, R., 9.
 Rousseau, D. O., 242.
 Ruffini, 13.
 Rufino, G., 205.
 Rumpf, 16.
 Ruysbroek, 557.
- Sabatier, 128.
 Saiz, J. M., 493.
 Salaverri, J., vi, 11, 114, 121, 123,
 124, 125, 140, 152, 161, 169, 174,
 175, 186, 190, 203, 204, 282, 300,
 302, 309, 322, 333, 443, 444, 446.
 Saliège, Cardd., 217.
 Salmerón, A., 160.
 Santini, 193.
 Sauras, E., 333, 337, 382, 457.
 Scott, R., 151, 193.
 Scremin, L., 323.
 Schanz, 311.
- Scheeben, 199, 364, 374, 383, 441, 442,
 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449,
 451.
 Schell, H., 477.
 Scherer, 69.
 Schneider, C., 124, 129.
 Schillebeeckx, 426, 452.
 Schindler, 189.
 Schleiermacher, 128.
 Schmid, J., 124, 296, 299.
 Schmidt, K. L., 6, 13, 14, 34, 38, 51,
 69, 73, 74, 75, 83, 126.
 Schnitzer, 181.
 Schulte, 446.
 Schultes, 116, 186.
 Schultze, 20.
 Schweitzer, A., 38, 129.
 Seitz, A., 191.
 Semmelroth, O., 177.
 Sergio III, 421.
 Silvestre, pap., 257.
 Simón-Dorado, 312.
 Söderblom, 77.
 Sohm, R., 124, 126, 129, 130, 131.
 Solá, F. de P., 209, 420, 427.
 Soloviev, V., 20, 70, 77.
 Soltan, W., 181.
 Soto, 203.
 Soucek, J., 14, 69, 80.
 Speroni, 127, 128.
 Spicq, C., 29, 340.
 Stolz, W., 135.
 Staub, 186, 309, 333, 334, 335.
 Strotmann, D. T., 134.
 Swete, H. B., 6, 32, 125.
 Sykes, N., 5.
 Sylvester, 437.
- Teodoreto, 329, 340, 341.
 Teofilacto, 329, 341.
 Tertuliano, 34, 45, 125, 127, 203, 316,
 317.
 Tesson, 508, 524.
 Thils, G., 105, 106, 108, 115, 120.
 Tillmann, 312, 313.

- Timoteo, 16, 17, 335.
 Tito, 16, 17, 328, 329.
 Tixeront, J., 126, 197.
 Tomás (Santo), 122, 138, 153, 156, 157,
 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
 169, 174, 175, 177, 201, 203, 207,
 209, 225, 227, 228, 274, 305, 320,
 321, 330, 331, 332, 333, 334, 336,
 337, 338, 366, 368, 375, 377, 380,
 383, 384, 385, 386, 388, 389, 392,
 393, 397, 398, 399, 401, 406, 407,
 408, 409, 412, 413, 415, 416, 423,
 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434,
 437, 438, 439, 483, 484, 485, 488,
 500, 502, 510, 519, 520, 525, 537,
 554.
 Torrance, F., 7, 16, 77, 79.
 Triunfo, A., 303.
 Turmel, J., 15.
 Turner, C. H., 6, 32, 33, 125.
 Tyrrell, G., 129.
 Tyszkiewicz, S., 79, 374.
 Umberg, J. B., 404.
 Vázquez, 398.
 Vermeersch, A., 499, 503, 504.
 Vernet, F., 127.
 Villoslada, R. G., 127.
 Vinay, V., 13.
 Vodopivec, G., 93, 139.
 Vögel, A., 136.
 Vrede, M., 160.
 Wagner, W., 128.
 Weis, J., 129.
 Wernz, 203, 252, 373, 375, 383, 384,
 436, 446, 448.
 Wernz-Vidal, 304, 414, 415.
 Wicleff, J., 127, 128.
 Wilches, F. A., 175.
 Wilmers, 186.
 Windisch, 311.
 Xiberta, B., 429, 439.
 Zahn, T., 311.
 Zalba, M., 499, 502, 511, 514, 518.
 Zapelena, T., 13, 90, 105, 112, 114,
 182, 186, 191, 203, 204, 236.
 Zinelli, Mons., 200, 201, 202.
 Zorell, F., 151, 300.

III

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN

<i>Saludo a los Señores semanistas y presentación del tema principal de las Semanas</i> , por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Leopoldo Eijo Garay	III-XVIII
Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica	1-454
<i>Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles</i> , por el R. P. Antonio M. Javierre, S. D. B.	3-96
<i>La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia</i> , por el R. P. Bernardino Marina, O. P.	97-120
<i>El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo</i> , por el R. P. Joaquín Salaverri, S. J.	121-178
<i>¿Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?</i> , por el R. P. Daniel Iturriz, S. J.	179-213
<i>Los obispos ¿son sucesores de los apóstoles directa e inmediatamente como miembros del colegio, o más bien en cuanto personalmente consagrados e investidos de su oficio?</i> , por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P.	215-247
<i>El cardenalato, de institución divina y el episcopado en el problema de la sucesión apostólica, según Juan de Torquemada</i> , por el R. P. Manuel García Miralles, O. P.	249-274

<i>Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden en unas y no en otras</i> , por el Dr. D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro.	275-343
<i>Las potestades en que por razón del orden suceden los obispos ¿son las mismas de los apóstoles sin limitación alguna?</i> , por el R. P. Miguel Oltra, O. F. M.	345-362
<i>Orden y jurisdicción. Dos potestades, una sola jerarquía en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramental</i> , por el R. P. Joaquín M. ^a Alonso, C. M. F.	363-454
Otros estudios	455-559
<i>Los sacramentos "de necesidad" ante las circunstancias que lo impiden o anulan su administración</i> , por el R. P. Emilio Sauras, O. P.	457-491
<i>Los trasplantes de órganos humanos ante la moral</i> , por el Dr. don José M. ^a Saiz, Pbro.	493-532
<i>Las revelaciones de Dios</i> , por el Dr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro.	533-559
INDICES:	
I. Analítico de los estudios	563-573
1) Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica	563-571
2) Otros estudios	572-573
II. De personas citadas	575-582
III. General del volumen	583-584







