

## La Colegialidad Episcopal: Un tema en vistas al próximo Concilio

El alborear del Pontificado de Juan XXIII nos sorprendió con el anuncio de un concilio. ¿Sorpresa grata? Sin duda para quienes, conocedores de la Historia Eclesiástica, saben estimar la trascendencia del hecho conciliar en la vida de la Iglesia. Sin embargo, esa misma historia nos da que un concilio ecuménico es un medio extraordinario para circunstancias también extraordinarias. Por eso, el anuncio de la celebración de un concilio pudo despertar en algunos el recelo de quien, creyéndose sano, se siente de repente diagnosticado. ¿Enfermedad grave en la vida de la Iglesia? Quien invadido de esta psicología de enfermo de pronóstico, recelase de este modo ante el anuncio del concilio, no conocería en todo su alcance la finalidad que éste persigue. Medio extraordinario, su fin no es sólo curativo, sino preventivo. No tiende sólo a sanar enfermedades actuales, sino a prevenir las posibles. Ni encuadra la finalidad de un concilio dentro de un marco únicamente terapéutico. La solicitud del oficio pastoral, que es la que está siempre a la base motivando la reunión de estas asambleas de la Iglesia universal, no induce a los pastores sólo a sanar y prevenir el mal, sino también a acrecentar el bien ya existente, a buscar nuevas soluciones a los nuevos problemas que el ritmo y progreso de la vida dentro y fuera de la Iglesia imponen a ésta.

En cuanto al anunciado Concilio Vaticano II, ¿cuál es la finalidad que persigue? Digamos ante todo, que la idea de convocarlo sorprendió al mismo Romano Pontífice, según propio testimonio, ya desde el principio de su pontificado. Se le ofrecía como una inspiración de lo alto, a manera de flor que brotase en una primavera inesperada<sup>1</sup>. Lle-

---

<sup>1</sup> El «*Motu proprio*» con el que el Papa creaba las comisiones en vistas a la preparación del Concilio Vaticano II (fiesta de Pentecostés, 5 junio 1960), comenzaba con estas palabras: «Superno Dei nutu factum esse reputavimus quod Nobis, ad Pontificale Solium vix evectis, Concilii Oecumenici celebrandi, veluti flos inexpectati veris, subiit cogitatio» (AAS 52 [1960] 433).

vado pues de esta moción del Espíritu Santo que en la Iglesia asiste especialmente a su Cabeza, el Papa mismo daba en líneas generales la finalidad del concilio: servirá, dice, «para el incremento de la fe católica, para la recta renovación de las costumbres del pueblo cristiano y para una más apta acomodación de la disciplina eclesiástica a las necesidades y peculiaridad de nuestro tiempo. El concilio, a su vez —continuaba el Romano Pontífice—, ofrecerá un espectáculo de verdad, unidad y caridad. Viendo este espectáculo, los cristianos que están separados de esta Sede Apostólica recibirán, así lo esperamos, una suave invitación a buscar y conseguir aquella unidad por la que Jesucristo dirigió a su Padre Celestial tan ardiente súplica»<sup>2</sup>.

Incremento de la fe católica, renovación de costumbres, acomodación a nuestro tiempo de la disciplina eclesiástica<sup>3</sup>, y de rechazo, una

<sup>2</sup> «... Concilium Oecumenicum ea praesertim de causa celebratum iri, 'ut ad Catholicae Fidei incrementum et ad rectam christiani populi morum renovationem deveniatur, utque ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accomodetur. Id profecto mirabile praebebit veritatis, unitatis caritatisque spectaculum: spectaculum dicimus, quod ii etiam cernentes, qui ab Apostolica hac Sede seiuncti sunt, suave, ut confidimus, invitamentum accipiant ad illam unitatem quaerendam assequendamque, quam Jesus Christus a Caelesti Patre flagrantibus rogavit precibus» (AAS 52 [1960] 434). Así fijaba el Papa los fines del próximo concilio en el «*Motu proprio*» antes citado, donde, a su vez, Juan XXIII no hacía sino repetir las palabras con que en su primera encíclica: «*Ad Petri Cathedralam*» (29 junio 1959) había ya delimitado la finalidad del concilio (AAS 51 [1959] 511).—En otra ocasión, más tarde, dividiendo los veinte Concilios Ecuménicos, según sus fines, en dos clases: concilios de tipo doctrinal contra errores dogmáticos, y de tipo religioso-moral, cuenta el Papa entre éstos al próximo Concilio Vaticano II: «... nostra aetate, inquam, verius quam de hoc vel illo catholicae doctrinae disciplinaeve capite... investigando ct definiendo agitur, contendendum est potius, ut ad christianam hominum cogitandi vivendique rationem... nova vis et claritas accedat» (AAS 52 [1960] 1006).

<sup>3</sup> Por «acomodación a nuestro tiempo de la disciplina eclesiástica» entiende el Papa, en concreto, un «aggiornamento del Codice di Diritto Canonico», como él mismo se expresa en la solemne alocución tenida después de la misa a los Padres Cardenales, reunidos en la Basílica de S. Pablo «Extra Muros», en la fiesta de la Conversión de S. Pablo (25 enero 1959). Aquí por vez primera patentizaba el Pontífice su deseo de celebrar el Sínodo Romano y el Concilio Ecuménico (AAS 51 [1959] 68). No estará de más que demos aquí al principio unas cuantas fechas salientes en lo que va hasta ahora de la cronología del concilio:

1959 - enero 25: S. S. Juan XXIII anuncia al Sacro Colegio Cardenalicio su intención de convocar un concilio (AAS 51 [1959] 68-69).

- mayo 17 (fiesta de Pentecostés): El Papa anuncia el nombramiento de la Comisión Antepreparatoria del Concilio (AAS 51 [1959] 420).

- junio 29 (fiesta de S. Pedro y S. Pablo): En su primera encíclica «*Ad Petri Cathedralam*», el Papa delimita la finalidad del concilio (AAS 51 [1959] 511).

1960 - junio 5 (fiesta de Pentecostés): *Motu proprio* «*Supernu Dei nutu*», con el que crea el Papa las diez Comisiones Preparatorias del Concilio,

invitación suave a todo el pueblo cristiano a conseguir la unidad de la Iglesia de Cristo. Ante estos fines, que aun expresados así en sus líneas generales se nos ofrecen tan prometedores, nuestra expectación del próximo concilio no puede menos de ser esperanzada.

En un concilio ecuménico se ven reunidos todos los obispos que, esparcidos por el orbe católico, en comunión con el Romano Pontífice pastorean el rebaño de Cristo. Objeto de esa veneranda asamblea es, como indicábamos, el tratar de común acuerdo los problemas trascendentes relacionados con la fe y las costumbres del pueblo cristiano <sup>4</sup>.

---

los dos Secretariados (uno para las cuestiones tocantes a los medios modernos de difusión del pensamiento, otro para las cuestiones que respectan a los cristianos separados), y la Comisión Central (AAS 52 [1960] 433-437).

- noviembre 14: Importante alocución del Papa a los miembros y consultores de las Comisiones Preparatorias y Secretariados, reunidos en la Basílica de S. Pedro. Finalizada la fase «*antepreparatoria*», queda con esto abierta la fase «*preparatoria*» del concilio (AAS 52 [1960] 1004-1014).
- 1961 - marzo 19 (fiesta de S. José): Carta apostólica en la que se implora el patrocinio de S. José, patrono de la Iglesia universal, en pro del concilio (AAS 53 [1961] 205-213).
- abril 11: Carta apostólica para exhortar a invocar en pro del Concilio la ayuda del Espíritu Santo el día de Pentecostés y durante la novena que precede a esta fiesta (AAS 53 [1961] 241-242).
- junio 12-20: Primera sesión plenaria de la Comisión Central para la preparación del concilio. Los dos discursos del Papa al principio y final de las sesiones, cf. AAS 53 (1961) 495-503.
- noviembre 7-17: Segunda sesión plenaria de la Comisión Central Preparatoria.
- diciembre 25: En la fiesta de la Navidad del Señor, promulgación de la Bula «*Humanae Salutis*», por la que el Papa convoca el Concilio Vaticano II para el año 1962, en fecha que se determinará ulteriormente (AAS 54 [1962] 5-13).
- 1962 - enero 15-20: Tercera sesión plenaria de la Comisión Central Preparatoria.
- febrero 2: S. S. Juan XXIII convoca el Concilio Vaticano II para el día 11 de octubre de este año 1962 (AAS 54 [1962] 65-66).

<sup>4</sup> Con estas palabras no hacemos sino describir, según alguna de sus notas, el Concilio ecuménico. Una formulación de la noción exacta de «*concilio ecuménico*» ofrece teológicamente su dificultad, ya que una tal noción tiene que respetar a la vez hechos históricos, disposiciones canónicas y verdades dogmáticas, sobre todo las que resultan del Primado del Romano Pontífice. Con todo, al intentar una definición teológica de «*concilio ecuménico*», suelen atender los teólogos precisamente a esa razón de «*universalidad*» de la que toma nombre el concilio *ecuménico*: universalidad (moral) de convocación, de celebración, de representación, de todos los obispos del Orbe Católico, bajo el Romano Pontífice. No parece, sin embargo, que esta nota de universalidad sea esencial para que se dé un concilio ecuménico, y de hecho faltó en algunos que no obstante son tenidos por la Iglesia como tales. Así, por ejemplo, en el Constantinopolitano I (a. 381) y II (a. 553), a los que asistieron sólo los obispos de Oriente. Un mínimo esencial que se da en todos los veinte con-

Sin embargo, en la coyuntura de esta hora de la Historia Eclesiástica en que vivimos después del Concilio Vaticano I (1869-1870), ¿no viene a ser superflua la reunión de un concilio ecuménico? La definición dogmática del Primado Romano y de la infalibilidad del Sumo Pontífice cuando habla *ex cathedra*, ¿no simplifican el complicado mecanismo del magisterio eclesiástico, centrándolo y reduciéndolo al magisterio del Pontífice? El ejemplo reciente de la definición pontificia del dogma de la Asunción de María a los Cielos, ¿no es una prueba de esto? Ciertamente, las definiciones del Vaticano I han venido frecuentemente interpretadas en este sentido fuera de la Iglesia Católica. Con estas definiciones, dicen, el Vaticano I ha establecido una igualdad: Iglesia Católica igual a Romano Pontífice. Oficialmente quedaba así justificado el peyorativo de «papistas» que, para designar a los católicos venían usando ya desde hace cuatro siglos las iglesias salidas de la Reforma. Para los católicos sólo la nota primacial sería nota esencial, constitutiva de la Iglesia de Cristo, con menoscabo de cualquiera otra nota, sobre todo de la jerárquico-episcopal. Los obispos vienen así a ser meros funcionarios bajo el Papa<sup>5</sup>.

Se cae de su peso que una interpretación unilateral en este sentido iría contra la misma esencia del dogma católico. Decir Iglesia Católica no es decir Romano Pontífice, si a este no se le añade el colegio episcopal a él subordinado, y de derecho divino como el Primado. No es nuestra intención entrar directamente en la cuestión de la constitución de la Iglesia. Queremos sólo hacer notar cómo la celebración del próximo concilio ecuménico reafirma de hecho la nota de la constitución colegial-episcopal de la Iglesia, contra la que en ninguna manera van las definiciones del Vaticano I. La constitución colegial-episcopal es un hecho cotidiano de la vida de la Iglesia, la cual siente diariamente la solicitud del oficio pastoral de sus legítimos pastores, los obispos. La reunión de la solemne asamblea del concilio no hace sino patentizar, en

---

cilios ecuménicos de la historia de la Iglesia es, al menos, el reconocimiento de ellos por el Romano Pontífice, como «ecuménicos». Norma práctica, pues, para nosotros para conocer si un concilio es ecuménico o no, es atender a si la Iglesia lo reconoce como tal. Para la elaboración exacta teológica de la noción de «concilio ecuménico», cf. C. VAGAGGINI, *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico*; *Divinitas* 5 (1961) 411-430; la legislación de la Iglesia sobre el concilio ecuménico, cf. can. 222-229. Sobre este aspecto canónico, cf. G. MAY, *Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC*; *Trierer Theol. Zeitschr.* 70 (1961) 212-232.

<sup>5</sup> Por citar un ejemplo, cf. vgr. lo que dice últimamente GERHARD MÜLLER, *Die römisch-katholische Kirche während des Pontifikates Pius' IX*; *Zeitschr. Relig. Geistesgeschichte* 13 (1961) 231 s.: «Die Lehre vom Universalepiskopat des Stellvertreters Christi auf Erden ist ein wichtiger Baustein im Gebäude des Papalismus. Er beschränkt die Rechte der Bischöfe... Der Bischof ist einerseits lediglich 'Verwalter aller Papstrechte' in seiner Diözese, er ist andererseits aber 'papa in terris suis', so dass für ihn der Universalepiskopat des Vicarius Christi 'Demut und Stolz in einem' bedeutet» (p. 235).

un caso extraordinario, esa nota colegial que se da ordinariamente en la Iglesia. Así, pues, Juan XXIII, al convocar en concilio para conferir con ellos a todos sus hermanos en el colegio episcopal, reafirma decididamente el carácter colegial de los pastores en la Iglesia.

Precisamente el tema del Episcopado, y en concreto su carácter colegial, es uno de los temas sobre los que se augura hoy en los medios teológicos que podrían versar las conversaciones conciliares. Este tema viene frecuentemente propuesto en primera línea, cuando con diversas ocasiones los teólogos, aquí y allí en las revistas, hacen conjeturas sobre una posible agenda de temas para el concilio. Ni es esto sólo. El interés de la teología católica actual por este tema viene traducándose en una serie de estudios sobre la colegialidad episcopal. Estudios que, desde el anuncio del concilio, han ido sucediéndose en varias revistas, favoreciendo así la creación de un clima teológico en este sentido <sup>6</sup>. El interés

---

<sup>6</sup> Una imperfecta nota bibliográfica puede dar idea de lo que decimos. Enumeramos a continuación algunos trabajos aparecidos después del anuncio del concilio, en los que directa o indirectamente se atiende al tema de la colegialidad episcopal:

J. HAMER, *Le Concile Oecumenique, engagement de toute l'Église*: *Lumière et Vie* 45 (1959); *Id.*, *Note sur la Collégialité Episcopale*: *Rev. Scienc. Phil. Theol.* 44 (1960) 40-50; *Id.*, *Le Corps Épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier Concile du Vatican*: *Rev. Scienc. Phil. Theol.* 45 (1961) 21-31; G. DEJAIFVE, *Concile oecumenique et catholicité de l'Église*: *Nouv. Rev. Theol.* 81 (1959) 916-918; *Id.*, *Le premier des évêques*: *Nouv. Rev. Theol.* 82 (1960) 561-579 (traducción alemana: *Der Erste unter den Bischöfen. Über den Zusammenhang von Primat und Bischofskollegium*: *Theologie und Glaube* 51 [1961] 1-22); *Id.*, *Conciliarité au Concile du Vatican*: *Nouv. Rev. Theol.* 82 (1960) 785-802; JOS. RATZINGER, *Primat Episkopat und Successio Apostolica*: *Catholica* 13 (1959) 260-277; A. CHAVASSE, *L'Ecclesiologie au Concile du Vatican. L'Infallibilité de l'Église*: *Rev. Scienc. Relig.* 34 (1960) 233-246; B. BOTTE, *La Collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, en la obra de conjunto: *Le Concile et les Conciles. Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*. Edit. du Cerf, Édit. de Chevetogne, 1960, pp. 1-18; R. AUBERT, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican*, «Le Concile et les Conciles...», pp. 245-284; Y. M.-J. CONGAR, *La Collégialité de l'Église*, «Le Concile et les Conciles... Conclusion», pp. 301-314; J. LECLER, *L'oeuvre ecclésiologique du Concile du Vatican. Une tache inachavée*: *Etudes* 307 (1960) 289-306; J. COLSON, *Evangelisation et collégialité apostolique*: *Nouv. Rev. Theol.* 82 (1960) 349-372; W. F. DEWAN, *Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Nature of the Primacy*: *Ephem. Theol. Lovan.* 36 (1960) 23-56; A. MICHEL, *Episcopat et Primauté Romaine*: *L'Ami du Clergé* 71 (1961) 177-182; *Id.*, *De l'infaillibilité de l'Église*: *L'Ami d. Cl.* 71 (1961) 305-310; E. HAIBLE, *Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums. Eine Bemerkung zum Selbstverständnis und zur Aufgabe des Konzils*: *Zeitschr. Kathol. Theol.* 83 (1961) 80-87; M.-R. GAGNEBET, *L'origine de la jurisdiction collegiale du corps episcopal au Concile selon Bolgeni*: *Divinitas* 5 (1961) 431-493; R. DULAC, *D'une direction collé-*

por este tema se debe, a nuestro modo de ver, principalmente a un doble motivo: por una parte, se quisiera ver completada la labor del Vaticano I. Queda puesta allí en claro dogmáticamente la posición del Primado Romano y de la infalibilidad pontificia. Imposible es, por tanto, hoy día seguir manteniendo tendencias galicanas o conciliaristas. Así, pues, si se aboga hoy por el carácter colegial del Episcopado, no puede achacarse esto a motivos de facción, sino únicamente al deseo saludable de integrar la doctrina del Primado con la del Episcopado, la cabeza en su cuerpo jerárquico. Esta integración que por diversas causas y, sobre todo, debido a la interrupción del concilio, no pudo llevar a cabo el Vaticano I, podría bien ser una tarea para el Vaticano II. Tanto más cuanto que —y éste es el segundo motivo por el que creemos está hoy en auge la teología sobre la colegialidad episcopal—, las tendencias unionistas, que tan benéficamente se dejan hoy sentir también dentro de la Iglesia católica, tienden en lo posible a revalorar esos elementos comunes que unen a la Iglesia católica con las iglesias cristianas de tipo episcopal, en concreto con la Iglesia ortodoxa y anglicana. El Concilio Vaticano II, que por voluntad del Romano Pontífice se sitúa también bajo el signo de la unión, no puede despreocuparse de estas tendencias.

Todo esto nos ha movido a fijarnos también nosotros en este aspecto de la colegialidad episcopal. Remontándonos a las fuentes escriturísticas que están a la base de toda colegialidad de los obispos, trataremos en primer lugar sobre Pedro y el Colegio Apóstolico —para venir después a considerar al Papa y al Colegio Episcopal—. En vistas al próximo concilio, trataremos de ver, a continuación, la mente del Vaticano I en este punto —para acabar con algunas reflexiones sobre el Vaticano II y la Colegialidad Episcopal.

---

*giale de l'Église a un primat des Gaules?*: La pensée cathol. 73 (1961) 19-44; J. P. TORELL, *La Théologie de l'Épiscopat au premier Concile du Vatican*: Unam Sanctam n.º 37, édit. du Cerf, Paris, 1961; G. THILS, *Primauté Pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican*, Louvain, 1961; ID., *Parlera-t-on des évêques au concile?*: Nouv. Rev. Theol. 83 (1961) 785-804; M.-M. LABOURDETTE, *Les Saints Conciles Oecuméniques*: Rev. Thomiste 61 (1961) 373-398; J. P. TORREL, *L'Infaillibilité pontificale est-elle un privilège «personnel»? Une controverse au premier Concile du Vatican*: Rev. Scienc. Phil. Theol. 45 (1961) 229-245; K. RAHNER, *Episkopat und Primat*: «Quaest. disputatae», Bd. 11, Herder, Freiburg, 1961 (cf. también del mismo: *Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche*: Stimmen der Zeit 161 [1958] 321-336). Un resumen de este artículo en francés: *Primauté et Episcopat. Considerations générales sur les principes constitutionnels de l'Église*: Irenikon 31 (1958) 101-106; *Die Nachfolger der Apostol. Zur Theologie des Bischofsamtes*: Herder-Korrespondenz 16 (1961) 31-39; G. COLOMBO, *Il problema dell'Episcopato nella Costituzione «De Ecclesia Catholica» del Concilio Vaticano I*: La Scuola Cattolica 89 (1961) 344-372. U. BETTI, *La costituzione «Pastor aeternus»*, Roma, 1961.

## I.—PEDRO Y EL COLEGIO APOSTOLICO

El espectáculo magnífico del colegio de los obispos reunidos en la magna asamblea del concilio, nos hace evocar, por contraste, los orígenes humildes, pero de derecho divino, sobre los que, en el Colegio Apostólico, se funda y del que deriva el Colegio Episcopal. Suponemos en este punto la institución de la Iglesia por Cristo sobre los Apóstoles. En orden al tema que nos ocupa, nos interesa únicamente hacer resaltar el carácter de colegio que Cristo imprime al grupo de los Doce.

## A) LOS APÓSTOLES INSTITUIDOS COLEGIALMENTE POR JESÚS.

1. *La realidad colegial:*

Llegado el momento oportuno en su vida pública, Jesús elige de entre sus discípulos un grupo especial de doce. No son éstos, personajes aislados que el Señor va encontrando acá y allá en sus correrías apostólicas, y a quienes uniesen con el Maestro únicamente lazos de amistad personal. Éstos se dan también. San Marcos nos dice que Jesús los escogió «para que estuviesen con él» (Mc 3, 14). Y de hecho a Jesús mismo consolará al final de su vida la fidelidad de los suyos: «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas» (Lc 22, 28), y les honrará con el título especial de «amigos» (Io 15, 14-15). Sin embargo, la razón de ser del grupo de los Doce no se resuelve en una razón privada de amistad personal. El estar con Jesús es participar de su vida en orden a la misión. Ambas cosas van copuladas en la finalidad de la elección, tal como nos la expresa S. Marcos: ἵνα ὄσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν<sup>7</sup>. La denominación misma de «Apóstoles» que, según Lc 6, 13, Jesús da a estos elegidos, y por la que ciertamente son conocidos en la Iglesia del Nuevo Testamento<sup>8</sup>, alude directamente a este aspecto de la misión, que los Doce llevan a cabo corporativamente. Ellos son los «enviados» de Jesús, y por eso les cuadra la denominación común de «Apóstoles».

La naturaleza misma de esta misión, por la que los Apóstoles están llamados a fundar la Iglesia *una* de Cristo, exige que ellos mismos sean,

<sup>7</sup> Mc 3, 14. La copulación de ambos fines aparece más clara en el texto griego.

<sup>8</sup> Prescindimos aquí de la cuestión si el nombre de «apóstoles» (ἁποστόλων) fue impuesto a los suyos por el mismo Jesús. Un resumen de las tres opiniones principales sobre esta materia, cf. últimamente en A. FEUILLET, *Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les Évangiles Synoptiques*, en *Introduction a la Bible*, t. II: *Nouveau Testament*, Desclée, 1959, p. 802, y la bibliografía aquí indicada. Cf. además L. CERFAUX, *Pour l'histoire du titre «Apostolos» dans le Nouveau Testament*: *Rech. Scienc. Relig.* 48 (1960) 76-92.

no doce separados, sino unidos en *un colegio*. Fontalmente, la razón de esa unidad del colegio es la misma unidad del mensaje de Cristo: porque el mensaje es uno, los portadores del mensaje han de estar fundados en unidad. Sólo así podrán llevar a cabo la misión que se les confía: la realización de la Iglesia una. En realidad, la unidad de la Iglesia dimana de la unidad del Colegio Apostólico. A este propósito dice bien J. Bainvel: «Los Apóstoles forman un cuerpo. No se dan únicamente *doce* Apóstoles, sino que se da *un Colegio* Apostólico. La naturaleza misma de la obra que tienen que fundar bastaría para demostrar este aserto con evidencia. No podrían fundar *una Iglesia* si no fuesen *uno* entre sí... La unidad perfecta por la que pide Jesús en su oración sacerdotal (Io 17, 21), es sin duda y ante todo la unidad de los corazones, la caridad que él mismo les recomienda tan insistentemente en el discurso después de la Cena (Io 13, 34; 15, 12, etc.). Pero ésta lleva consigo la unidad exterior y social, la cooperación común a la misma obra... La manera de obrar de Jesús muestra a las claras que, como Apóstoles, Jesús considera a éstos como formando un cuerpo»<sup>9</sup>. Porque forman el cuerpo especial de sus discípulos, el Maestro instruye especialmente a los Apóstoles como grupo<sup>10</sup>. Y como grupo son considerados sus «amigos», sus «elegidos» (Io 15, 15-16), sus «hermanos» (Io 20, 17), sus «enviados» (Io 20, 21).

Ni sólo se da una simple corporación o colegialidad. Esta es además una *colegialidad jerárquica*. En orden a la misión, que es, como decíamos, la razón de ser del Colegio Apostólico, Jesús confiere sus potestades al grupo de los Apóstoles como tal: en grupo reciben de Jesús el poder de «atar y desatar» (Mt 18, 18), de consagrar el pan y vino eucarísticos (Lc 22, 19), de perdonar los pecados (Io 20, 21). Como colegio vienen investidos por Jesús de la misión definitiva (Mt 28, 18-20), y unidos en colegio se preparan a recibir y reciben el Espíritu Santo para llevar a cabo esta misión (Act 1, 4.12-13; 2, 1 s.).

El hecho de que entre los Doce uno adquiere relieve especial en este orden de jerarquía, no disminuye, antes confirma este aspecto colegial del grupo entero. Pedro no sólo viene enumerado en primer lugar en los catálogos de los Doce (Mc 3, 16; Lc 6, 14; Act 1, 13), sino que Mt 10, 2 lo considera expresamente como «primero» (πρῶτος). Es el jefe del colegio, su representante y portavoz: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondiendo Simón Pedro, dijo...» (Mt 16, 13 s.). Y así

<sup>9</sup> BAINVEL, «*Apôtres*»: Dict. Theol. Cathol., I, 1650; A. MICHEL, *Episcopat et Primauté Romaine*: L'Ami du Clergé 71 (1961) 177; cf. también L. CERFAUX, *L'unité du Corps apostolique dans le N. T.*, en *L'Église et les Églises* (Mélanges dom Lambert Beauduin), Chevetogne, 1954, pp. 99-110; *Id.*, *Recueil L. Cerfaux*, II, pp. 227-237.

<sup>10</sup> Cf. vgr. las instrucciones de Jesús a los Apóstoles en Mt.: Mt 10, 1-11, 1; 13, 10-36; 18, 1-35; cc. 24-25; etc.

tantas otras veces en que Pedro responde por los Doce (cf. v. gr. Io 6, 68-69; Mt 15, 15, etc.). No es de este lugar entrar en una exégesis directa de los textos evangélicos que demuestran el primado de Pedro en sentido estricto de verdadero primado de jurisdicción. En este punto suponemos en Pedro tal primado, y en orden al tema de la colegialidad nos interesa solamente hacer notar que, lejos de destruir la razón de colegio, en el primado de Pedro tiene el Colegio Apostólico como tal su consolidación más eficaz. Pedro es la «piedra» que funda y unifica (Mt 16, 18), el que confirma en la fe a sus hermanos (Lc 22, 32), el pastor de todo el rebaño de Cristo: corderos y ovejas. Pastor por tanto de los mismos Apóstoles, ovejas que forman esa parte privilegiada del rebaño de Cristo, que es el Colegio de los Doce. La narración de la colación del primado a Pedro, se la debemos a S. Juan Evangelista (Io 21, 15). Es Juan «el discípulo a quien amaba Jesús». Por este amor personal que Cristo le profesaba, pudiera bien ser este Apóstol más propenso a particularismos, desatendiendo el modo de ser del Colegio Apostólico. Con todo, cuando se trata de la estructura fundacional de la Iglesia, Juan sabe anteponer al que podríamos llamar su primado de amor, el primado de jurisdicción de Pedro. La expresa adición a su Evangelio del último capítulo 21 es un homenaje al Cabeza de la Iglesia. A su vez, en su visión de la Jerusalén celeste, nos da un testimonio manifiesto de la Iglesia fundada sobre los fundamentos de los Doce Apóstoles (Apoc 21, 14).

Característica bajo el aspecto colegial es la elección de Matías. Se trata aquí de una decisión que interesa al Colegio Apostólico como tal: elegir uno que venga a llenar la vacante de Judas, en orden a completar el número duodenario del colegio. Pedro es también aquí el que toma la iniciativa y propone la elección (Act 1, 15-26). Y cuando unos días más tarde desciende el Espíritu Santo sobre los Apóstoles, Pedro es de nuevo el portavoz del colegio: «Levantándose Pedro con los once, elevó su voz diciendo...» (Act 2, 14). Así, bajo el signo del Colegio Apostólico, lleno del Espíritu Santo, con Pedro a la cabeza, comienza a extenderse la Iglesia ya desde el día de Pentecostés: «Y fueron aquel día agregados a la Iglesia como unos tres mil» (Act 2, 41).

## 2. *El nombre para designar la realidad colegial.*

Hasta aquí hemos apuntado a esa realidad colegial, que es realidad institucional sobre la que Cristo funda su Iglesia: el Colegio de los Apóstoles con Pedro a la cabeza. Los Evangelios y, en general, el Nuevo Testamento, que son conscientes de esa realidad, ¿tienen también un nombre para designarla? El Nuevo Testamento desconoce el nombre de «colegio», y mucho más está ausente de él el abstracto de «colegialidad». Aun en nuestras lenguas es este último un neologismo, y lleva el sello de cierta abstracción producto de la reflexión teológica. En vano, pues, iríamos al Nuevo Testamento en busca de este nombre.

Y, sin embargo, se da en los Evangelios expresamente un nombre para designar a los Apóstoles precisamente bajo este aspecto colegial: «*los Doce*», οἱ δώδεκα. Las narraciones de la elección lo hacen notar expresamente. Marcos repite casi de seguido: καὶ ἐποίησεν δώδεκα... καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα (Mc 3, 14.16)<sup>11</sup>, e igualmente Lucas testimonia que los elegidos son doce (Lc 6, 13). Aun sin narrar la escena de la elección, Mateo (10, 1.2) refiere también el número duodenario del colegio. Y por Juan y Mateo sabemos que ese número cae bajo la expresa intención de Cristo: «¿Acaso no os elegí yo doce...? (Io 6, 70). «Os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28, col. Lc 22, 30)<sup>12</sup>. Después de la defección de Judas, el colegio disminuye, pero permanece como tal, ahora bajo el nombre de «*los Once*» (Mt 28, 16; Mc 16, 14; Lc 24, 9.33). El número de doce queda restablecido con la elección de Matías, quien «fue agregado a los Once Apóstoles» (Act 1, 26).

Ni sólo el nombre numérico y genérico de «Doce». Hasta cuatro son los catálogos en los que nos repiten los Evangelistas los nombres concretos de los que forman ese Colegio Apostólico de doce (Mt 10, 2-4; Mc 3, 16-19; Lc 6, 14-16; Act 1, 13-14). Esta abundancia de catálogos con los que los Evangelistas dejan, así corporativamente, consignados para la posteridad a todos y a cada uno de los Doce, es una prueba evidente de la importancia que la Iglesia del Nuevo Testamento atribuía a éstos, no sólo como a personas, sino como al Colegio de los Doce Apóstoles.

## B) COLEGIO APOSTÓLICO E IGLESIA DEL NUEVO TESTAMENTO.

Era obvio que, siendo la colegialidad nota fundacional de la Iglesia evangélica, viniese también acentuada en la Iglesia apostólica<sup>13</sup>, después de la ascensión del Señor. El libro de los Hechos nos proporciona abundantes ejemplos en los que se demuestra el modo colegial con que, ya desde el principio, la Iglesia viene regida por el Colegio de los Apóstoles.

Hemos aludido antes a la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y a la iniciativa que toma en seguida Pedro «con los Once» (Act

<sup>11</sup> A diferencia de la Vulgata, donde sólo se menciona una vez, el texto griego, en una a modo de inclusión, hace dos veces referencia al número de «doce» Apóstoles que Cristo instituye.

<sup>12</sup> Algunos otros textos evangélicos que se refieren al grupo de los Apóstoles con el nombre numérico de los Doce, son vgr.: Mt 11, 1; 20, 17; 26, 14.20; Mc 4, 10; 6, 7; 11, 11; Lc 8, 1; 9, 1.12.

<sup>13</sup> Con la denominación «Iglesia evangélica» nos referimos a la Iglesia, tal como nos la muestran los Evangelios, en el tiempo de la vida de Cristo hasta su ascensión. «Iglesia apostólica» es la Iglesia de los Apóstoles, hasta la muerte del último de éstos (S. Juan, a. 104?). Una y otra forman la «Iglesia del N. T.».

2, 14) en su sermón a la multitud. Los tres mil que aquel día son agregados por el bautismo a la Iglesia (Act 2, 41), «se mostraban asiduos a las enseñanzas de los Apóstoles, fieles en la comunión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (v. 42). Oraciones presididas por los Apóstoles (Act 6, 4), y de las que se nos da un ejemplo en Act 4, 24-30. Relevante es el papel de Pedro en estos primeros capítulos de los Hechos, pero los otros Apóstoles se muestran de acuerdo con su proceder: en el caso de Ananías y Safira, Pedro es quien juzga y castiga, pero los demás son de un mismo sentir con él (Act 5, 12). La persecución visita a los Apóstoles (Act 5, 18), y son éstos quienes, con Pedro a la cabeza (Act 5, 29), responden al Sanhedrín: «Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres.» Cuando aumenta el trabajo pastoral y los Apóstoles no dan abasto, son también los «Doce» (Act 6, 2) los que proponen la creación de los siete diáconos, y elegidos éstos, son los mismos Apóstoles quienes les imponen las manos (v. 6).

Donde sin embargo aparece más a las claras este modo de proceder colegial de los Apóstoles bajo Pedro, es en el llamado concilio de Jerusalén (Act 15). La cuestión de la admisión en la Iglesia de los conversos del paganismo, mueve la controversia por parte de los judaizantes, quienes quisieran hacer observar a los nuevos cristianos el ritual judío, y sobre todo someterlos a la circuncisión. La controversia encuentra su punto álgido en la iglesia de Antioquía, y para dilucidarla son enviados Pablo y Bernabé a los Apóstoles en la iglesia madre de Jerusalén. La narración detallada y la armonía de los hechos no pertenecen a nuestro tema<sup>14</sup>. En orden a éste nos interesa sólo hacer notar la conclusión a la que se llega. «Los Apóstoles y los ancianos se reunieron para examinar esta cuestión» (Act 15, 6). En la asamblea así reunida toma la palabra primero Pedro (v. 7), después Santiago (v. 13). Al fin, después de conferir entre sí, se llega a una conclusión en la que están de acuerdo «los Apóstoles y los ancianos, con toda la Iglesia» (v. 22): enviar a Antioquía, junto con Pablo y Bernabé, otros dos legados de la iglesia de Jerusalén, Judas, por sobrenombre Barsabás, y Silas, quienes sean portadores de la decisión tomada por la asamblea. La decisión, sin embargo, la respalda únicamente la autoridad de los Apóstoles y ancianos: «Los Apóstoles y los ancianos, vuestros hermanos, a los hermanos de la gentilidad que están en Antioquía, en Siria y Cilicia...» (v. 23). A esa decisión le deriva a su vez toda su fuerza del Espíritu Santo, que es quien decide por su medio: «Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros, no imponeros carga alguna fuera de lo

---

<sup>14</sup> Cf. a este propósito, vgr. H. M. FERET, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, Paris, 1955; P. GAECHTER, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1958, especialmente c. VI: *Petrus in Antiochia* (Gal. 2, 11-14), y VII: *Jacobus von Jerusalem*.

indispensable...», etc. (vv. 28 s.). Así, pues, en un momento crucial para la expansión de la Iglesia, una decisión vital viene tomada colegendialmente en esta asamblea de Jerusalén, que puede venir considerada como el primer concilio de la Iglesia en el tiempo apostólico.

¿Y Pablo? Con su modo carismático, ¿no es una voz discordante que viene a romper esta armonía de ser y de proceder del Colegio Apostólico? En la carta a los Gálatas, ¿no parece como si quisiera desmentir toda dependencia de su apostolado del apostolado de los Doce? El es Apóstol, «no de parte de hombres, ni por mediación de hombre alguno» (1, 1), sino que ha recibido directamente su evangelio por revelación de Jesucristo (1, 12). Sin embargo, este modo de hablar se debe a la necesidad que siente Pablo de justificar su apostolado frente a los judaizantes. No es que quiera romper con el Colegio de los Apóstoles. Al contrario, a renglón seguido nos dice cómo confirió su evangelio con «los que figuraban» en la iglesia de Jerusalén (2, 1-2), a saber, con Pedro, Santiago y Juan. Igualmente más tarde estimará importante venir a un acuerdo con estos en el concilio de Jerusalén, sobre la cuestión debatida con los judaizantes: «Y reconociendo la gracia que me ha sido dada, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano a mí y a Bernabé en señal de comunión» (Gal 2, 9). Si, con todo, en Antioquía Pablo juzga a Pedro digno de reprensión y se le opone abiertamente (v. 11), la oposición no es doctrinal, sino que atañe únicamente al modo inconsecuente de proceder de Pedro. Este, «antes que viniesen ciertos hombres de parte de Santiago, comía con los paganos (conversos), mas cuando vinieron, se retraía y apartaba de ellos, por miedo de los circuncisos» (v. 12). Precisamente porque reconoce Pablo la posición privilegiada de Pedro en la Iglesia, juzga más necesario reprocharle esta actitud de «disimulo» (v. 13), ya que, por venir de un tal, creaba confusión y arrastraba con su ejemplo a otros, y aun al mismo Bernabé, a disimular<sup>15</sup>.

Por otra parte, el mismo énfasis que a través de todas sus cartas pone Pablo en que se le considere como Apóstol, incluso con el mismo

<sup>15</sup> Citando a X. ROIRON, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre*: Rech. Scienc. Relig. (1913) 514-515, A. MICHEL dice: «... En Antioquía, el testigo primero y más fuerte del primado de S. Pedro es el mismo S. Pablo. La cuestión de la observancia del ritual judío es el objeto y la ocasión del conflicto, pero la única causa por la que éste se origina es la fe de Pablo en el primado de Pedro.» Si se hubiese tratado de un Apóstol cualquiera, al ejemplo judaizante de Pedro hubiera podido contraponer Pablo el ejemplo contrario de tantos otros y el suyo propio. «Pero porque Pedro no era un Apóstol como los otros, los ejemplos contrarios no podían nada contra la presión irresistible que sólo con su conducta podía ejercer: 'Cogis judaizare' (Gal 2, 14).» Por eso se le opone Pablo. Así A. MICHEL, art. cit., supra not. 9, p. 179.—Sobre la identidad del Evangelio de Pablo y de los Apóstoles, cf. infra, p. 312.

título que a los Doce <sup>16</sup>, es una prueba evidente de que Pablo reconoce a la Iglesia fundada, no sobre personas particulares, por muy adornadas que éstas estén de carismas, sino sobre los Apóstoles. Expresamente nos lo dice en Eph 2, 20: «Así pues, ya no sois extraños, ni forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificada sobre el fundamento de los Apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús» <sup>17</sup>. Asimismo, la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, es una concepción jerárquico-social, en la que los Apóstoles ocupan el primer lugar (1 Cor 12, 28; Eph 4, 11) <sup>18</sup>, y aun los carismas de los particulares los da Dios en vistas al bien común (1 Cor 12, 7). Pudo haber conflicto entre Pablo y los Doce. Sin embargo Pablo reconocerá siempre la estructura colegial de la Iglesia, fundada sobre los Apóstoles con

<sup>16</sup> A dos clases podemos reducir los numerosos pasajes en los que S. Pablo, en sus cartas, afirma su título de Apóstol: 1) Afirmación autoritativa de un hecho reconocido. Así, por ejemplo, en el saludo de todas sus cartas, a excepción sólo de 1 y 2 Thes, Phil, Philem y Heb; 2) Afirmación polémica contra los adversarios, que ponen mengua en el hecho de que Pablo sea Apóstol, como los Doce, vgr. 2 Cor 12, 11; 1 Cor 9, 1.5-6; Gal cc. 1-2, etc.—Contra los judaizantes, e incluso contra una simplificación en la que fácilmente caen los fieles, al establecer una igualdad entre las dos realidades: Colegio de los Doce y Apóstoles del N. T., Pablo reivindicará, como decimos, su título de Apóstol, cuyo apostolado es esencialmente el mismo que el apostolado de los Doce. Sin embargo, Pablo nunca se arrogará a sí mismo el ser uno de los Doce y pertenecer por tanto al Colegio de los Doce. A este respecto dice bien L. CERFAUX: «El mismo Pablo reconoce que el Colegio de los Doce no ha venido eclipsado por un colegio 'apostólico' sucesor. Si el orden de las apariciones en la 'tradición' de 1 Cor 15, 5-11 es ante todo cronológico, deja con todo entrever un orden de dignidad. Pedro, que fue favorecido por la primera aparición, es el primero y el fundamento; Pablo, el último y el 'abortivo' del grupo; entre estos dos se escalonan por orden de importancia los Doce, después algunos apóstoles que no pertenecen a los Doce y que, añadidos a los Doce, formaron por algún tiempo con ellos el conjunto de los Apóstoles, 'todos los Apóstoles' (1 Cor 15, 7), Santiago, el hermano del Señor, a la cabeza. No vamos errados si decimos que los Doce fueron y siguen siendo el elemento básico, el soporte de ese colegio 'apostólico' más extendido. A éste los Doce le confieren su dignidad. El colegio ampliado no ha cambiado esencialmente la fisionomía del colegio más reducido de los Doce, y aquél participa en los privilegios de éste» (*L'unité du Corps apostolique...*, Recueil, II, p. 229).

<sup>17</sup> Los profetas han de entenderse más bien del N. T., como se deduce de Eph 3, 5. Y si se considera que tanto aquí como antes en Eph 2, 20 se da un solo artículo determinado para ambos nombres, habría que decir que en estos textos los profetas son los mismos Apóstoles: Apóstoles-profetas, fundamento de la Iglesia. Esto no impide que se den también otros profetas en el Nuevo Testamento (cf. vgr. Eph 4, 11; Act 11, 27 s.). Pablo mismo desea a los Corintios el don de profecía (1 Cor 14, 1.5), pero como Apóstol, él tiene autoridad para regular la intervención de los carismáticos en las reuniones de culto (1 Cor 14, 1-39). Cf. B. BOTTE, *La Collégialité dans le N. T.*, en *Le Concile et les Conciles...*, p. 9.

<sup>18</sup> Cf. a este propósito H. SCHLIER, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg B., 1956, p. 179.

Pedro a la cabeza. *Hierarquía apostólica y primacía de Pedro*, he aquí los dos elementos que, según el Nuevo Testamento, son esencialmente integrantes de la realidad, y consiguientemente del concepto del «*Colegio Apostólico*».

## II.—EL PAPA Y EL COLEGIO EPISCOPAL

Siendo la estructura colegial nota fundacional de la Iglesia, es evidente que esa estructura deberá darse en ella mientras exista en este mundo. Pero los Apóstoles, como hombres, son mortales. Y sin embargo, la misión universal que Cristo les confía de hacer discípulos a todas las gentes debe perdurar hasta el fin (Mt 28, 18-20). Asimismo, dentro del Colegio Apostólico, veíamos que Pedro tenía recibida de Cristo una función primacial en orden a llevar a cabo esa misión de la Iglesia. Pero Pedro es también mortal. El mismo Jesús, precisamente en el momento solemne en que le confiere el pastorado supremo, hace recordar a Pedro la muerte que ha de sufrir un día en el martirio: «Cuando eras joven, tú mismo te ceñías e ibas a donde querías. Mas cuando seas viejo, extenderás tus manos, y será otro el que te ceñía y te lleve a donde tú no quisieras» (Io 21, 18). La anotación de Juan no deja lugar a duda: Jesús «quería significar el género de muerte con el que Pedro había de glorificar a Dios» (v. 19), es decir, su martirio. Muerto, pues, Pedro, ¿quién llevará la dirección en el pastoreo del rebaño de Cristo?

Suscitan estas preguntas el problema de la sucesión del Colegio Apostólico en su doble aspecto: sucesión de los Apóstoles y sucesión de Pedro. Imposible entrar a velas desplegadas en toda la extensión de este problema, uno de los centrales en Eclesiología y sobre los que versa hoy día el diálogo ecuménico. Permítansenos, sin embargo, unas indicaciones que sean a modo de hilo conductor en orden al tema de la colegialidad, que directamente nos ocupa.

### 1. *La mente de Jesús sobre la sucesión apostólica:*

En la intención de Cristo entraba ciertamente el que los Apóstoles tuviesen sucesores para llevar a cabo la misión que les confiaba. De lo contrario, no podría haberles comisionado una tal misión: predicar el Evangelio a todas las gentes (Mt 28, 19; Mc 16, 15), de todos los pueblos (Act 1, 8), de todos los tiempos, hasta el fin (Mt 28, 20)<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Una buena exposición del contenido de la perícopa Mt 28, 18-20, cf. W. TRILLING, *Der Inhalt des Manifests Mt 28, 18-20*, en su libro: *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig, 1959, pp. 6 a

Misión esta universal en el tiempo y en el espacio, y que por tanto trascendía el carácter personal de un grupo de hombres, limitados por necesidad al tiempo y al espacio. Al entregar, pues, Cristo a los Apóstoles los poderes de magisterio, gobierno y santificación en orden a una tal misión universal, en la persona de los Apóstoles lo hacía a su vez a los sucesores de éstos, a quienes Jesús preveía y positivamente quería. Y lo que decimos de la sucesión apostólica por lo que hace al colegio, se ha de decir lo mismo de la sucesión apostólica por lo que respecta a Pedro. Si Pedro es la «piedra» que da unidad y consistencia al edificio de la Iglesia (Mt 16, 18), deberá durar mientras ésta dure. Y como la Iglesia tiene promesa de perdurar hasta el fin (Mt 16, 18; 28, 20), es menester que Pedro perdure en su oficio de piedra-fundamento hasta el fin. Pedro, es decir, no la persona mortal de un hombre a quien, como veíamos, Jesús mismo anuncia su muerte, sino el oficio primacial que confirió Jesús por primera vez a Pedro, y del que, después de éste, vienen investidos todos sus sucesores.

Pero, ¿no forzamos las palabras de Jesús? Porque en realidad, ni en Mt 16, 18, ni en Mt 28, 18-20 se habla expresamente de sucesores de Pedro o de los Apóstoles. Así es, en verdad. Por tanto, quien en los textos *directa y explícitamente*, sin otra mayor precisión, descubriese esos sucesores, inferiría cierta violencia a los textos. En este sentido ha podido pecar a veces la exégesis católica. Así lo reconoce Cerfaux: «Hemos de conceder que algunos exegetas católicos fuerzan nuestro texto (se refiere al logión de Mt 16, 17-19) hablando demasiado explícitamente de sucesores. Conviene que a dicho texto le conservemos el tono profético que tiene y esa cierta imprecisión de perspectiva.» Pero el mismo Cerfaux continúa: «Y sin embargo, no se puede excluir del texto la idea de sucesión, ya que esta idea está en el horizonte de una Iglesia que recibe promesas de firmeza y de victoria sobre la muerte, según la exégesis del mismo O. Cullmann»<sup>20</sup>.

Con todo, si no explícitamente, los exegetas católicos están unánimemente de acuerdo en que en los textos evangélicos, y en concreto en las dos perícopas aludidas de Mateo, la idea de la sucesión está contenida de manera *formal*, si bien *implícitamente*. Así, por ejemplo, para Zerwick y Prümm, «la sucesión primacial y apostólica en Mt 16, (y análogamente la apostólica en Mt 28), se da, y se da *formalmente implícita*, en cuanto que la promesa (... «et portae inferi»...) viene hecha sin restricción alguna de tiempo. Ni puede objetarse la idea según la cual Cristo pensó que el fin del mundo tendría lugar ya en el tiempo

<sup>20</sup> L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*: Rech. Scienc. Relig. 41 (1953) 188-202; ID., *Recueil L. Cerfaux*, II, 239-251, la cita en la p. 244. En este artículo comenta Cerfaux el libro de O. CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel, 1952. En el mismo sentido J. CAMBIER, *Dialogue avec M. Cullmann*: Ephem. Theol. Lovan. 29 (1953) 650.

apostólico»<sup>21</sup>. Por su parte el P. Crevola dice de la perícopa Mt 28, 18 s.: «A mi ver, en este texto se da *explícitamente* la *peremidad del oficio* conferido al Colegio Apostólico, por el mismo hecho de que aquí (en aquellas palabras: «Ego vobiscum sum», etc.) se les promete a los Apóstoles en orden a la misión un auxilio eficaz hasta el fin del mundo. En cuanto a la *sucesión apostólica*, está aquí contenida *implicítamente*, ya que tal misión viene conferida a unos hombres sujetos a la muerte, y que, por tanto, sin sucesión no podría darse la perennidad de la Misión apostólica»<sup>22</sup>.

Atinadamente atienden otros autores católicos al género literario en el que han de encuadrarse las palabras de Jesús, y vienen a la misma afirmación de una inclusión de la sucesión, implícita en los textos. Es ese género literario *profético*, que, a juicio de Cambier, exegéticamente funda con solidez la interpretación católica de la sucesión<sup>23</sup>. En efecto: cuando Jesús promete a Pedro edificar sobre él su Iglesia, o cuando después de su resurrección le entrega el pastoreo de su rebaño —igualmente, cuando en el monte de la misión encomienda a los Apóstoles la predicación del Evangelio a todas las gentes..., ¿piensa Jesús *sólo* en Pedro, o *sólo* en los Apóstoles? Ciertamente no. Lo que primariamente le preocupa, como lo deja él mismo entrever en sus palabras, es el futuro de su Iglesia, de su rebaño, de su Evangelio. Por eso, en la perspectiva profética de Jesús, quien, como Dios que es, prevee ese futuro de su Iglesia, detrás de Pedro y los Apóstoles vienen visados y queridos los sucesores de éstos. En este sentido dice Salaverri atinadamente: «El texto clásico de S. Mateo sobre el primado (y lo mismo afirma después sobre el texto de Io 21, 25 s.) no se comprende en su plena y verdadera significación evangélica, sino a la luz de la *perspectiva profética* 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 Jesucristo. Los creyentes que las admiten, 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

<sup>21</sup> Cf. A. M. JAVIERRE, *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo*, Torino, 1958, p. 21.

<sup>22</sup> Ibid. p. 21.

<sup>23</sup> Ibid. p. 25.

la consumación de los siglos»<sup>24</sup>. A esa perspectiva profética apuntan hoy también varios autores católicos, así por ejemplo, Cerfaux, Cambier, Vögtle, Benoit, McDonald, Marina, Jorêt, etc.<sup>25</sup>.

Respondiendo, pues, a la pregunta que arriba nos hacíamos, de todo esto resulta que no fuerza los textos, antes bien los interpreta en toda su profundidad, quien sabe leer en ellos la idea de la sucesión apostólica, viendo a esta dimanar de la misma intención de Cristo al fundar su Iglesia.

## 2. Tradición y sucesión apostólicas en la Iglesia del Nuevo Testamento.

La mente de Jesús sobre la sucesión apostólica, implícita en los textos evangélicos, se nos explicita atendido el argumento de *tradición*. Y huelga que de ambas fuentes, Escritura y Tradición, dimana toda la integridad del dogma católico de la sucesión apostólica. Tradición, en primer lugar, de la misma *Iglesia apostólica*, de la que se hace eco el Nuevo Testamento, y que, en cuanto recogida por éste, viene a ser al mismo tiempo argumento bíblico en pro de la sucesión. Y tradición de la *Iglesia postapostólica*, especialmente de aquella Iglesia subapostólica de fines del siglo I y del siglo II, heredera directa de la tradición apostólica.

Si alguien, los Apóstoles son antes que nadie los verdaderos intérpretes de la mente de Jesús. El legado de extender la Iglesia y los poderes que para esto habían recibido de Jesús, ¿lo entendieron los Apóstoles como algo entregado a ellos personalmente, sin obligación de transmitirlo a la posteridad? La idea de una «παράδοσις», tradición o transmisión, que corre a lo largo de los escritos del Nuevo Testamento, nos testimonian todo lo contrario. Y adviértase que los escritos del Nuevo Testamento están muy lejos de ser un tratado sobre la tra-

<sup>24</sup> J. SALAVERRI, *El concepto de sucesión en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo*, en *XVI Semana Española de Teología*, Madrid, 1957, pp. 143-144; Id., «Miscelánea Comillas» 27 (1957) 27-28. Igualmente: «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»; «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» (*XVI Semana Esp. Teol.*, pp. 136 y 138).

<sup>25</sup> CERFAUX-CAMBIER en los artículos citados (not. 20). O. KARRER, *Um die Einheit der Christen*, Frankfurt M., 1953, pp. 173-174; A. VÖGTLE, *Der Petrus der Verheissung und Erfüllung*: Münch. Theol. Zeitschr. 5 (1954) 1-47; P. BENOIT, *La Primauté de Saint Pierre selon le N. T.*: *Istina* 2 (1955) 305-334; McDONALD, MARINA, JORET, citados por A. JAVIERRE, *La sucesión primateal...*, pp. 25-26.

dición, o la sucesión apostólica. Escritos ocasionales —¡qué cosa más ocasional que una carta!— sólo aluden de pasada a muchas de esas realidades fundamentales que, por serlo, más que disertar sobre ellas, las viven los cristianos de la Iglesia primitiva. Pues bien, son los escritos del Nuevo Testamento los que nos expresan a las claras esta preocupación por la transmisión a la posteridad de las realidades cristianas. Lucas no hace en su Evangelio sino recoger los hechos tal como los habían transmitido (παρέδοσαν) los que desde el principio habían sido testigos oculares (αυτόπται) (Lc 1, 2). Entre estos testigos oculares han de colocarse en primer lugar los Apóstoles, quienes habían recibido especialmente de Cristo el encargo de dar testimonio (Act 1, 8), y que son, en frase de Pedro, testigos «elegidos de antemano», cualificados, de la vida, muerte y resurrección de Jesús (Act 10, 41)<sup>26</sup>. Precisamente en este testimonio de la *muerte y resurrección* de Cristo radica el núcleo del «kerygma» que proclaman los Apóstoles, y que viene a ser por consiguiente el núcleo de la tradición apostólica. Para la tradición de este mensaje han recibido los Apóstoles la vocación divina que les cualifica como tradentes auténticos. Las apariciones del Resucitado y el mandato de la misión juegan en esta vocación un papel decisivo.

Pablo, como Apóstol, pertenece también a ese grupo de tradentes. Como los Doce, él también es testigo ocular de la resurrección de Jesús (1 Cor 15, 8), y desde la visión del camino de Damasco, se hace manifiesto el designio del Señor que le elige para el oficio de tradente: «Este es para mí vaso de elección, para que lleve mi nombre ante las naciones, los reyes y los hijos de Israel» (Act 9, 15). Pablo no ha sido testigo ocular de la vida terrena de Jesús, pero el evangelio que ha de transmitir lo ha recibido directamente por revelación de Jesucristo (Gal 1, 12). ¿Diferente del evangelio de los otros Apóstoles? No. El mensaje evangélico, objeto de la tradición, es uno sólo. Pablo lo recalca expresamente: para demostrar su identidad, él mismo ha conferido su evangelio con el de los Apóstoles (Gal 2, 2), y en todo caso, el evangelio que Pablo predica es el mismo que el que predicamos aquéllos: «Bien yo, bien ellos (los Apóstoles), así lo predicamos y así lo habéis creído» (1 Cor 15, 11), dice a los Corintios.

El contenido de este evangelio de Pablo consiste, por tanto, en aquel mismo núcleo de verdades relativas a Cristo, en las que consistía el centro del «kerygma» apostólico, y que, como para los Apóstoles, constituyen también para Pablo el objeto de la tradición: «Os transmití (παρέδωκα) ante todo lo que yo mismo había recibido (παρέλαβον): que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y que fue

<sup>26</sup> Cf. también Act 1, 21-22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 13, 31.

sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras...» (1 Cor 15, 3 s.)<sup>27</sup>.

Junto a los hechos en torno a la persona de Cristo, las *realidades cristianas* son a su vez objeto de tradición. Pablo da a éstas el nombre expreso de «*tradiciones*» (παράδοσεις). Su género es diverso: unas son simplemente *costumbres cristianas* que, en su calidad de tradiciones religiosas, han adquirido fuerza de ley. Pablo parece aludir a éstas cuando, felicitándose de que los Corintios guardan las «*tradiciones*» (1 Cor II, 2), cita en seguida a continuación una que quiere venga también observada, a saber: el modo cómo las mujeres deben comportarse en las asambleas litúrgicas, en concreto velando su cabeza.

Otras son «*tradiciones*» más cualificadas. A éstas pertenece, sobre todo, la *doctrina* de Cristo. Esa doctrina que para Pablo entra a formar parte del «hermoso depósito» de la fe (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14), y que tanto encomienda a Timoteo y a Tito en las Pastorales. Viene esta doctrina transmitida (παραδίδομαι) por los que tienen oficio de enseñar, y a su transmisión corresponde en los fieles el deber de recibirla (παρалаμβάνειν), en orden a observarla (cf. vgr. Act 16, 4; 1 Thes 2, 13; 2 Thes 2, 15; 3, 6; etc.).

Se da una ceremonia litúrgica, por cuya tradición intacta vela especialmente Pablo: la celebración de la *Cena del Señor*. Los Corintios hacen preceder el ágape eucarístico de una comida ordinaria, sin carácter litúrgico, con los consiguientes abusos que esto trae consigo (1 Cor II, 21-22). Esto ya no es celebrar la Cena del Señor (v. 20). Pablo tiene una tradición recibida del Señor, que él a su vez ha transmitido a los Corintios, y que determina el rito de la celebración del ágape eucarístico según el modelo de la última Cena: «Yo recibí del Señor (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου) lo que os he transmitido (παρέδωκα), que el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó el pan...»

<sup>27</sup> En este texto (1 Cor 15, 3 s.) ese «παρέλαβον», y, sobre todo, la misma forma en que nos da Pablo el contenido de su Evangelio, parecen inducir a creer que el origen de la tradición paulina habría que ponerlo en este caso en la tradición apostólica de la iglesia de Jerusalén. ¿No estaría esto en contradicción con Gal 1, 12, donde Pablo nos afirma haber recibido su Evangelio del Señor directamente por revelación? La contradicción desaparece si en la tradición paulina del mensaje distinguimos su contenido y su forma. Pablo puede muy bien decir que no depende de hombre alguno en cuanto al contenido de su *tradición-mensaje* (Gal 1, 12) y mostrar, por otra parte, su dependencia de la iglesia de Jerusalén en la formulación del mismo, como es el caso de 1 Cor 15, 3 s.—Más difícil resulta determinar el origen de la tradición paulina por lo que respecta a lo que Cerfaux llama la «*tradición-regla*» del Apóstol, es decir, esas normas y «*tradiciones*» de S. Pablo en orden a la organización de las iglesias. A este respecto cf. L. CERFAUX, *La tradition selon saint Paul*, en *Recueil L. Cerfaux*, II, pp. 253-263; en alemán: *Die Tradition bei Paulus*; *Catholicus* 3 (1953) 94-104; ID., *Les deux points de départ de la tradition chrétienne*: *Recueil*, II, 265-282.

etcétera (1 Cor 11, 23 s.). Así, conforme al modelo de la institución por Jesús, conviene que se siga transmitiendo intacto el modo de la celebración de la Eucaristía. Tanto más, cuanto que ésta no es una mera tradición ritual, sino que toca al objeto de la tradición en el centro mismo del mensaje evangélico, a saber, la muerte del Señor, de la que es un anuncio la Cena eucarística: «Siempre que coméis este pan y bebéis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor...» (v. 26).

La colación del *ministerio sagrado* a personas escogidas es, a su vez, para Pablo objeto de tradición, por el que vela solícito. Precisamente la transmisión de esta realidad ministerial es la que hace posible, y en la que se funda, la sucesión apostólica. En las Pastorales es donde se manifiesta más a las claras la preocupación de Pablo por salvaguardar sin interrupción esa sucesión de los tradentes en la Iglesia. El momento psicológico en que las escribe, ha ayudado a dar realce vigoroso a esa santa preocupación del Apóstol. Pablo está ya al final de su vida. Cautivo de Cristo, presiente ya cercana su muerte (2 Tim 4, 6). De ahí que encarezca ahora a Tito y a Timoteo insistentemente que continúen enseñando su doctrina, guardándola contra sus impugnadores (2 Tim 4, 1 s.)<sup>28</sup>, que conserven intacto el depósito de la fe (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14). Para este oficio de magisterio (1 Tim 3, 2; 5, 17; Tit 1, 2, etc.) y de gobierno (1 Tim 3, 5; Tit 1, 7, etc.), oficio que es de origen divino (Act 20, 28), Pablo confirió a Tito y a Timoteo, por la imposición de las manos, el carisma especial del ministerio sagrado (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Y como este carisma tiene que perdurar siempre en la Iglesia, deberán ellos por su parte conferírsele a otros, constituyendo así ministros dignos (Tit 1, 5; 1 Tim 5, 22). De esta manera, en la sucesión ininterrumpida de los ministros, vendrá también salvaguardada la transmisión ininterrumpida de la doctrina: «Tú, hijo mío, confírmate en la gracia, que se halla en Cristo Jesús, y lo que oíste de mí, garantizado por muchos testigos, eso mismo confíalo a hombres fieles, quienes a su vez sean aptos para enseñárselo a otros» (2 Tim 2, 2). Con esto Pablo nos ha trazado la línea de sucesión de los tradentes en la Iglesia: en el origen está el Señor (Gal 1, 12; 1 Cor 11, 23). El Apóstol es un anillo transmisor que engarza con ese origen. Al Apóstol siguen en línea de sucesión sus legados, en el caso de Pablo pertenecen a éstos Tito y Timoteo. Pero éstos han de escoger a su vez «hombres fieles», quienes por su parte sepan transmitir a otros fielmente y sin alterarlo el depósito de la fe<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. también 1 Tim 1, 3; Tit 1, 10 y passim.—Sobre las Epístolas Pastorales cf. la obra de C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales*, Paris, 1947.

<sup>29</sup> Sobre el derecho divino de la sucesión contenido en el concepto neotestamentario de «ministro», cf. J. SALAVERRI, *El concepto de sucesión en XVI Semana Esp. Teol.*, pp. 146-153; sobre el punto de partida de la tradición, cf. el artículo antes citado de L. CERFAUX, *Le deux points de départ...*

Se da pues en el Nuevo Testamento una tradición apostólica. Asimismo, existe en él el principio de sucesión: una línea de jerarcas tridentes, que partiendo de Cristo pasa por los Apóstoles y desemboca en los sucesores de éstos. Se llamarán éstos aun indistintamente «obispos-presbíteros», pero esta indeterminación afecta sólo al nombre. La realidad de jerarcas sucesores de los Apóstoles se da ya en el Nuevo Testamento. Los Padres Apostólicos nos la testimonian también indudablemente ya desde el principio. Clemente Romano, que escribe todavía en la época del Nuevo Testamento, cuando vive aún el Apóstol San Juan —(hacia el año 96)—, nos da testimonio de esa sucesión apostólica con enumeración explícita de la línea de tridentes: Dios-Cristo-Apóstoles-obispos (1 Cor cc. 42 y 44: R. 20-21). Incluso no será necesario que pase mucho tiempo para que el mismo nombre quede también fijado, reservándose para esos jerarcas sucesores la denominación de «obispos». En Ignacio de Antioquía se dan ya diferenciados los nombres de «*obispo*», «*presbítero*», «*diácono*»: «Obedeced todos al obispo como Jesucristo al Padre, y a los presbíteros como a los Apóstoles, reverenciad también a los diáconos, como mandato de Dios» (*Smyrn.* 8,1: R. 65)<sup>30</sup>. El nombre de «obispo» se reserva para el jerarca sucesor de los Apóstoles, quien en Ignacio de Antioquía aparece claramente constituido *monárquicamente*, como jefe único del colegio de presbíteros<sup>31</sup>.

El testimonio de Ignacio viene a recaer prácticamente sobre la época Apostólica. Porque si bien es verdad que Ignacio escribe después de la muerte de San Juan, pero está aun alboreando el siglo II<sup>32</sup>. Y esto no obstante, Ignacio habla de ese estado jerárquico de personas en la

<sup>30</sup> Cf. también esa diferenciación clara de nombre en: *Trall.* 2, 1; 3, 1; 7, 1; *Philad.* 4: ROUET, nn. 48-50; 56.

<sup>31</sup> En los lugares indicados en la nota precedente aparece también este aspecto de un único obispo en las iglesias particulares, cf. vg.: «... unus episcopus cum presbyterio et diaconis», *Philad.* 4; «ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus ibi ἡ καθελικὴ ἐκκλησία» (*Smyrn.* 3. 1). Se pone, sin embargo, la cuestión: ¿las iglesias particulares vinieron todas desde el principio regidas por un obispo monárquico, o hubo algunas gobernadas por un sistema colegial de «episkopoi», bajo un Apóstol o un legado de éste, como misioneros itinerantes? A este respecto cf. vg. P. BENOIT, *Les origines de l'Épiscopat dans le N. T.*, en *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, II, pp. 232-246.

<sup>32</sup> La fecha del martirio de S. Ignacio de Antioquía, si bien no se puede determinar exactamente, suele colocarse hacia el año 107. En los espectáculos dados este año por Trajano para celebrar el éxito de la reciente expedición dáctica perecieron 10.000 gladiadores y se mataron unas 11.000 fieras. El viaje a Roma, durante el cual Ignacio escribe sus cartas, habría, pues, que colocarlo hacia el año 106. Unos años antes, hacia el 104, había muerto el Apóstol San Juan. Cf. F. CAYRÉ *Patrologie et histoire de la théologie*, Desclée, 1953, t. I, pp. 62-63; H. HÖPFL - B. GÜT, *Introductio specialis in N. T.*, Roma, 1949<sup>5</sup>, nn. 18 y 235.

Iglesia, como de cosa obvia, de todos conocida. Prueba de que ese estado de cosas no es algo nuevo, de última hora, sino que es algo estable, cuyo origen remonta por lo menos a uno o dos decenios antes, y viene a recaer sobre la misma época apostólica.

En conclusión: la sucesión apostólica es una realidad querida por Cristo para su Iglesia, y que se cumple en los Apóstoles en la época apostólica, y en los obispos en la época postapostólica. Por la sucesión, entronca nuestra Iglesia actual con la Iglesia de Cristo y de los Apóstoles. Asimismo, por la tradición apostólica, garantizada por esa sucesión, dimana hasta nosotros incontaminado el depósito de la revelación.

Y he aquí que, por el hilo conductor de la sucesión y tradición apostólicas, conectamos de nuevo con el tema de la colegialidad. Porque precisamente a esas realidades cristianas que deben ininterrumpidamente transmitirse en la Iglesia pertenece la colegialidad, en el sentido en que más arriba la descubríamos en el Nuevo Testamento. Esa nota constitutiva de la Iglesia, según la cual ésta viene fundada por Cristo sobre el Colegio de los Apóstoles bajo el primado de Pedro, y que se continúa hoy en el colegio que, con el doble carácter jerárquico y primacial, constituyen los obispos bajo el Papa.

### 3. *Colegio Apostólico y Colegio Episcopal: igualdad y diferencias.*

Pedro y Colegio Apostólico, Papa y Colegio Episcopal: dos realidades de las cuales, según la sucesión apostólica, la primera desemboca en la segunda, y ésta es heredera de la primera. Dos realidades que, comparándolas, las ponemos en paralelo. ¿Son también dos realidades entre las que establecemos una igualdad?

La pregunta es hoy especialmente actual en el diálogo ecuménico. O. Cullmann nos la ha formulado con vigor. Contra lo que muchos protestantes no admitirían, Cullmann admite que se den sucesores de los Apóstoles. Pero éstos lo son en un sentido meramente cronológico, sin que sean en modo alguno portadores del oficio apostólico. La razón es lo que él llama el «ἐφάπαξ» del «Apostolado», es decir, ese carácter único de la persona y del oficio del Apóstol, carácter por el que viene éste circunscrito al tiempo apostólico y su oficio es intransmisible<sup>33</sup>.

Estamos de acuerdo en reconocer el carácter «ἐφάπαξ» del Apostolado. El mismo Cullmann admite que «la unicidad del Apostolado viene acentuada con fuerza en la teología católica». Sólo quisiera que, de acuerdo con esa unicidad, estableciésemos como él una diferencia esencial entre el tiempo apostólico y el postapostólico, diferencia que

<sup>33</sup> *Petrus, Jünger, Apostel. Märtyrer*, Zürich, 1952, pp. 241 s.

hiciese imposible toda verdadera sucesión formal<sup>34</sup>. Así habríamos de hacerlo también nosotros si, con Cullmann y en general con la concepción protestante, admitiésemos que el oficio apostólico es plenamente intransmisible. Sin embargo, se da en esta concepción un concepto inadecuado de las potestades anejas al oficio del Apóstol. De éstas, es verdad, unas son *extraordinarias*, concedidas por Cristo a los Apóstoles *personalmente*, en vistas no tanto a la misión misma de extender la Iglesia, cuanto a las circunstancias extraordinarias en que la misión debía llevarse a cabo en los primeros tiempos.

Extraordinaria es la *elección* que Jesús en persona hace de los Apóstoles, la *convivencia e instrucción* directa que reciben del Maestro en orden a su Apostolado. Asimismo, extraordinaria es la *misión inmediata* que reciben de Cristo de predicar su Evangelio en todo el mundo, como *testigos oculares* de su vida, muerte y resurrección. Especial de los Apóstoles es también la potestad de *hacer milagros* que Cristo les da, para que con ella puedan confirmar su predicación (Mc 16, 20). A su vez, sólo sobre los Apóstoles, y no sobre sus sucesores, descendió visiblemente el Espíritu Santo el día de Pentecostés con la efusión de *carismas especiales* (Act 2, 4.11). La *infalibilidad personal* que en materia de fe y costumbres tenía cada uno de los Apóstoles, según sentencia común en la teología católica<sup>35</sup>, no es prerrogativa de la que gocen personalmente los obispos, y otro tanto se diga de la *jurisdicción universal* de los Apóstoles<sup>36</sup>. Igualmente sólo a los Apóstoles se hace la *revelación* que ha de ser *constitutiva* del depósito de la fe. Estas y otras prerrogativas hacen del Apóstol y de su oficio apostólico algo único e irrepetible. En este sentido, comparando individualmente las personas: Apóstoles-obispos, en ninguna manera se puede establecer entre éstos una igualdad.

Y, sin embargo, se dan a los Apóstoles otras potestades que Cristo les concede, no tanto como a figuras eminentes en los comienzos extraordinarios de la Iglesia, cuanto como a hombres «enviados» para ser continuadores de su misión. Como decíamos al comienzo, es precisamente esta razón de ser «enviados» la razón específica por la que esos hombres se llaman «ἀπόστολοι», y es también en esta connotación esencial que los Apóstoles tienen a la misión, donde se fundan las que

---

<sup>34</sup> Cf. *La Tradition*, Neuchâtel-Paris, 1953, p. 53.—Sobre la Tradición en Cullmann y la valoración del «*ephapax*», cf. lo que escribimos en nuestro libro: *La Iglesia del intervalo: Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en O. Cullmann*, Comillas, 1959, pp. 169 s.

<sup>35</sup> Cf. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, Sacrae Theol. Summa, Madrid, 1958<sup>4</sup>, nn. 527-528.

<sup>36</sup> Cf. J. SALAVERRI, *ibid.*, nn. 277-279.

llamamos potestades *ordinarias* del oficio apostólico<sup>37</sup>. A éstas pertenecen las potestades de *santificación, gobierno, magisterio*, potestades que Cristo confiere a los Apóstoles en vistas a una misión que ha de durar hasta el fin del mundo (Mt 28, 18-20), y que por lo tanto no pueden ser exclusivas de éstos. Porque esas potestades ordinarias no son personales, sino *sociales*, es decir, no miran al provecho particular del enviado individuo, sino al provecho común de la Iglesia, que es el objeto de la misión de los enviados. De aquí que tales potestades ordinarias deban existir mientras exista la misión, hasta el fin de los tiempos. Y por tanto, de aquí se sigue también que tales potestades deban ser *transmisibles* de unos enviados a otros, hasta el fin. En este sentido, la relación que la teología católica establece entre el Colegio Apostólico y el Colegio Episcopal es una relación de *igualdad*: las potestades ordinarias de santificación, gobierno y magisterio, son esencialmente las mismas en el Colegio Apostólico que en el Colegio de los obispos.

Pero nótese que la relación de igualdad la ponemos únicamente en lo que toca a las potestades ordinarias, y aun así establecemos esa relación, no entre las personas del Apóstol y del obispo, sino entre los Colegios Apostólico y Episcopal. Porque si bien es verdad que por lo que toca a la potestad de santificación, aun individualmente considerados, los obispos poseen como los Apóstoles la plenitud de sacerdocio, pero no puede decirse lo mismo de las potestades de gobierno y magisterio. Al contrario de los Apóstoles, los obispos personalmente tienen un poder de jurisdicción local y limitado a su diócesis, ni poseen considerados individualmente la prerrogativa de la infalibilidad en materia de fe y costumbres. Dentro del Colegio Episcopal, sólo su cabeza, el Papa, es sucesor personal de Pedro. La de los obispos es una sucesión *colegial*: ninguno de ellos sucede a un Apóstol determinado, sino al Colegio de los Apóstoles, como tal. Con este modo de sucesión peculiar, por el que los obispos ni suceden a un Apóstol particular, ni son ellos mismos Apóstoles, estando por lo tanto desprovistos de las potestades extraordinarias de éstos, cuadra bien la expresión del Tridentino, cuando no llama a los obispos simplemente «sucesores», sino que con medida exactitud dice de ellos: «... in Apostolorum locum successerunt»<sup>38</sup>. La sucesión episcopal es pues colegial, y —¡eso sí!—, *como colegio*, bajo el Papa, poseen los obispos las potestades de magisterio y gobierno en el grado máximo en el que las poseían los Apóstoles: infalibilidad y jurisdicción universal.

<sup>37</sup> Sobre este tema cf. M. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *Fundamentos teológicos de la distinción de las potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden en unas y no en otras*: XVI Semana Esp. Teol., pp. 277-343.

<sup>38</sup> *Conc. Trid.*: D. 960; *Conc. Vat.*: D. 1828.

4. *Las reuniones conciliares expresión de la colegialidad de la Iglesia, ya desde sus comienzos.*

Entroncando pues con los Apóstoles, se da ya en la Iglesia apostólica y subapostólica la figura del obispo. La colegialidad, como nota institucional, existe. Otra cosa es que ya desde un principio los obispos tengan conciencia plena de su modo de ser colegial. Para Ignacio de Antioquía, la colegialidad viene visada, sobre todo, desde el punto de vista de la Iglesia local. En ésta el obispo tiene el lugar de Cristo, y es el centro en torno al cual se agrupa el colegio de presbíteros. Sin embargo, sus cartas pastorales a otras comunidades cristianas denotan ya la conciencia de comunión con la que él mismo llama la «καθολικὴ ἐκκλησία» (*Smyrn.* 8, 1: R. 65). Para Ireneo cada iglesia particular es un compendio de la tradición apostólica, transmitida por los obispos locales a partir de los Apóstoles. Pero esta sucesión en la tradición apostólica se da especialmente en la iglesia de Roma, con la que Ireneo siente la solidaridad de todas las demás iglesias: «Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiolem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam» (*Adv. Haer.* 3, 3, 2: R. 210). Poco a poco se irá robusteciendo más y más esta conciencia de solidaridad de las iglesias, y, en concreto, de sus jerarcas, entre sí y con el obispo de Roma. Como en tantas otras realidades eclesiales, se da también en ésta un progreso, no en la existencia de la realidad en sí, sino en la conciencia en nosotros de esa realidad colegial. Ni podía ser de otra manera, si el organismo de la Iglesia naciente había de seguir las leyes naturales de desarrollo de toda institución social. En un principio, la misma escasez de iglesias hacía que el volumen de sus problemas viniese delimitado dentro del marco de la iglesia local. Cuando las iglesias locales aumentan, aumentan también los problemas comunes, sobre todo por lo que toca a la conservación intacta de la doctrina, ante los movimientos heréticos que empiezan a hacer su aparición acá y allá. Es entonces cuando en los obispos, quienes a su vez han aumentado en número, se hace más vivo el sentimiento de su responsabilidad colegial. Por eso, la solicitud de su oficio pastoral de gobierno y magisterio, ante peligros comunes les dicta también remedios comunes.

Entre éstos, uno de los más preclaros son las *reuniones sinodales o conciliares*, que mediado el siglo II hacen su aparición en la Iglesia<sup>39</sup>. Se mantendrán estas reuniones primeramente en un plano restringido, provincial o regional. Así, por ejemplo, las que hacia el año 175 se tienen en Asia Menor contra los errores montanistas, de las que nos

<sup>39</sup> Sobre el comienzo de las reuniones sinodales en la Iglesia cf. H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles oecumeniques*, en *Le Concile et les Conciles...*, pp. 19-43.

da cuenta Eusebio (*H. E.*, V, 16, 10)<sup>40</sup>. Pocos años más tarde, hacia el año 190, en la controversia sobre la celebración de la Pascua, las reuniones sinodales toman un carácter más universal. Se trata de unificar en la Iglesia la práctica de la celebración de la Pascua. En Roma y las iglesias de Occidente tiene lugar esta celebración el domingo inmediato al día 14 de Nisán (conmemoración de la resurrección del Señor). Las iglesias orientales del Asia Menor, por su parte, apelando a una tradición propia que dicen dimanar de los Apóstoles (S. Juan, S. Felipe...), celebran la Pascua el mismo día 14 de Nisán (conmemoración de la muerte del Señor). A instancias del Papa Víctor (189-198) se celebran sínodos desde Oriente (Asia Menor, Palestina, Mesopotamia) a Occidente (Roma, iglesia de Lyon en las Galias)<sup>41</sup>. El resultado es la adhesión de todas las iglesias a la práctica romana: «...qui omnes eandem fidem eandemque doctrinam proferentes, unam edidere sententiam...» (*H. E.*, V, 23, 4). Al mismo tiempo se dan medidas disciplinares contra los recalcitrantes (*ibid.*, 24, 9)<sup>42</sup>. Prescindiendo ahora del significado que esta controversia pascual bajo Víctor tiene en pro del Primado romano, atendiendo más directamente a la colegialidad que nos ocupa, vemos cómo, de esta manera, una cuestión disciplinar ha venido a poner en movimiento todo el sistema colegial de la Iglesia, bajo el obispo de Roma.

El siglo III experimenta un aumento considerable en la actividad conciliar, dentro de un marco aun más universal. Viene esta actividad motivada por cuestiones candentes que afectan a toda la Iglesia. Así, por ejemplo, la cuestión de los «lapsi», y la del rebautizar o no a los herejes que se convierten. Ahora no son sólo el Oriente y Roma, las regiones del norte de Africa caen de lleno dentro de la geografía conciliar. Se acrecienta considerablemente el número de sínodos, y en torno de ellos pulula la correspondencia sinodal de los obispos. Los pareceres están a veces en desacuerdo, e incluso en oposición, de modo que viene puesta alguna vez en dura prueba la colegialidad de la Iglesia. Así, por ejemplo, en la controversia sobre el bautismo de los herejes, que tiene su punto álgido con S. Cipriano († 258), bajo el pontificado de S. Esteban (254-257).

---

<sup>40</sup> La narración del relato anónimo que nos conserva Eusebio, da a entender que a estas reuniones asistían también laicos. Sin embargo, las decisiones disciplinares, condenación, excomunión de los herejes las hacen los obispos. Sobre estos sínodos cf. G. BARDY, *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, t. II, en la serie *Sources Chrétiennes*, n. 41, p. 49, not. 18; ID., *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, pp. 202-203, y bibliografía aquí citada.

<sup>41</sup> La narración de la controversia, cf. EUSEBIO, *H. E.*, cc. 23-24. La enumeración de los sínodos tenidos, *ibid.*, c. 23, nn. 3-4.

<sup>42</sup> ¿Se trata aquí de una excomunión de las iglesias de Asia adictas a Polycrates de Éfeso? El texto de Eusebio parece inclinarse en este sentido.

Los dos concilios de Antioquía contra Pablo de Samosata en los años 264 y 268, de los que nos habla Eusebio (*H. E.*, VII, cc. 27-30), reúnen prácticamente a todos los obispos del Oriente: Siria, Palestina, Fenicia, Arabia, Cilicia, Ponto, Licaonia, Capadocia<sup>43</sup>. El del año 268, en el que viene congregado «el mayor número posible de obispos» (*H. E.*, VII, 29, 1), probablemente alrededor del centenar, concluye con la excomunión de Pablo de Samosata. La carta sinodal en la que los obispos dan cuenta de su decisión, la dirigen éstos a otros dos obispos, los más importantes del resto de la cristiandad: Dionisio de Roma y Máximo de Alejandría, y con ellos, en globo, a todos sus colegas en el episcopado, esparcidos por toda la «Oikoumene» (τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην... ἐπισκόποις), a todos los presbíteros y diáconos, y a toda la Iglesia católica que se extiende bajo el cielo (πάσῃ τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) (*H. E.*, VII, 30, 2). Tanto desde el punto de vista geográfico de las regiones a las que pertenecen los obispos participantes, como de los intereses que lo promueven, este concilio de Antioquía, a juicio de especialistas, es ya un prelude del primer concilio ecuménico de Nicea, en el año 325<sup>44</sup>, en el que viene a desembocar la actividad conciliar de los tres primeros siglos de la Iglesia. De esta manera, como dice muy bien Marot<sup>45</sup>, el fenómeno de los concilios ecuménicos que comienzan con Nicea, no es algo así como un aerolito, llovido del cielo a la improvisa. Los que se ha dado en llamar concilios imperiales de la «Reichskirche», si es verdad que vienen favorecidos por el factor imperial, tienen sin embargo sus precedentes en la abundante historia conciliar de la época antenicena. Los emperadores cristianos obrarán como una fuerza externa en hacer que esos concilios sean realidad, incluso convocándolos materialmente. Pero la verdadera causa motora es esencialmente interna, proveniente de la misma constitución colegial de la Iglesia. «El episcopado —dice Marot—, ha sucedido al Colegio Apostólico en la medida en que las funciones de éste eran capaces de transmisión, y con bastante rapidez se ha hecho consciente de su responsabilidad universal, cosa que sucede ya bastante antes de la cristianización del Imperio.»

<sup>43</sup> *H. E.*, VII, 28, 1. Eusebio enumera aquí por sus nombres ocho de los obispos más principales, y acaba diciendo: «No sería difícil enumerar otros muchos que, junto con presbíteros y diáconos, se reunieron por el mismo motivo en la ciudad citada (Antioquía)».

<sup>44</sup> Así G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain, 1929, p. 352, con quien concuerda últimamente H. MAROT (art. cit., pp. 34-35). Otros concilios, unos de tipo más particular, otros de tipo más universal, preparan todavía este camino: así el de Elvira (Granada) en España, hacia el 300, presidido por Osio, que presidirá también el de Nicea, los concilios romanos del 260 (cuestión de Dionisio) y 312 (donatismo), el de Ancira en el año 314 y el de Antioquía en el mismo año que el de Nicea, 325, y que es un prelude inmediato de éste (cf. MAROT, *ibid.*, pp. 34-36).

<sup>45</sup> Art. cit. pp. 19-20.

Con Nicea, el hecho conciliar viene puesto en plena luz en la vida de la Iglesia, como una forma preclara de su constitución colegial. Esta constitución es, como veíamos, de origen divino, y se da por tanto desde el principio. Y si para uno de los modos de expresión de esa constitución colegial, como lo es la *forma conciliar*, no puede en rigor invocarse el mismo origen, tiene sin embargo esa forma conciliar sus buenos precedentes en el Nuevo Testamento, así, por ejemplo, en el llamado concilio apostólico de Jerusalén. Y, en todo caso, es una forma con la que ya desde los primeros tiempos nos familiariza la historia de la Iglesia <sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Si pues el magisterio en la Iglesia es de institución divina, difícilmente puede darse la misma cualificación a la *forma* concreta en la que viene dado el ejercicio del magisterio extraordinario en el concilio ecuménico. Consiste esa forma en la reunión de todos los maestros auténticos, los obispos (residenciales), en un mismo lugar, bajo el Papa.—En pro del derecho divino de esta forma difícilmente convencen los textos que pudieran aducirse, vg. Mt 18, 20: «Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.» Es ésta una frase general, aplicable a toda asamblea cristiana, si bien es verdad que la promesa de asistencia que aquí hace el Señor se cumple de un modo especial en el concilio ecuménico. Ni siquiera Mt 28, 18-20, donde el texto mira más bien al magisterio que los Apóstoles y sus sucesores ejercen esparcidos en el mundo: «Id por todo el mundo..., enseñad a todas las gentes.» El concilio de Jerusalén, del que nos habla Act 15, es, como decimos, un buen precedente en el N. T. en pro de la forma conciliar. Pero sólo de aquí difícilmente deduciríamos al derecho divino de la forma conciliar. Aparte de que el de Jerusalén no entra en el número de los concilios ecuménicos.—Una tradición constante desde el principio de la Iglesia en el modo de celebrar los concilios hace que la reunión local de todos los maestros auténticos sea condición necesaria para que pueda darse un concilio ecuménico (*magisterio extraordinario*). Sin embargo, para explicar esa tradición eclesiástica, más que recurrir a una tradición divina o apostólica creemos sea suficiente atender al modo connatural con el que, en toda sociedad bien organizada, los hombres responsables resuelven de común acuerdo los problemas comunes. En orden al magisterio mismo en sí, la forma conciliar de reunión local es algo *accidental*. El magisterio a toda la Iglesia (*magisterio universal*) lo pueden ejercer, en unión con el Papa, los obispos dispersos por todo el orbe católico (*magisterio universal ordinario*), y aun así puede darse el caso en que sus decisiones doctrinales puedan alcanzar la fuerza máxima de una definición, a la que los fieles deberían el mismo asentimiento que a una definición conciliar. Sólo se requeriría para esto que los maestros en los que reside la suprema potestad de magisterio quisieran hacer uso de ella en la proclamación de una verdad dogmática (*magisterio universal ordinario solemne*). Si bien también es verdad que, por diversas razones, las definiciones vienen de hecho reservadas al ejercicio del magisterio extraordinario: conciliar o pontificio «ex cathedra».—Por otra parte, la tesis sobre la necesidad del concilio ecuménico es un argumento más que disuade considerar la forma del magisterio conciliar como de derecho divino. Es sentencia común que los concilios no son de necesidad absoluta «ad esse», sino sólo relativa «ad bene esse» de la Iglesia. PALMIERI resume su doctrina en estos dos enunciados: 1) *Concilium oecumenicum nunquam est simpliciter necessarium*. 2) *Concilium non raro secundum quid utile et necessarium* (cf. *De Romano Pontifice*, Roma, 1934<sup>4</sup>, pp. 521-523). Ahora bien, en la hipótesis del origen divino de la forma conciliar, difícilmente se entiende

Con Nicea empieza pues la serie de los concilios ecuménicos. Son hasta ahora veinte piedras miliarias que demarcan el camino recorrido por la Iglesia en estos casi dos milenios de su existencia<sup>47</sup>. La importancia del hecho conciliar, y las riquezas de magisterio que de él han dimanado siempre a la vida de la Iglesia son, como fácilmente puede sospecharse, incalculables. Imposible detenernos en su exposición<sup>48</sup>. Ceñidos siempre al tema de la colegialidad, a nosotros bástenos haber entroncado el Colegio Episcopal bajo el Papa, con el Colegio de los Apóstoles bajo Pedro, y haber sorprendido ya desde los primeros tiempos de la Iglesia a la forma conciliar, como un modo preclaro de la expresión de esa colegialidad.

---

que el concilio no fuese también de origen divino y por tanto de necesidad absoluta en la Iglesia. Con esta necesidad absoluta no se compaginaría bien la práctica tan de tarde en tarde de los concilios ecuménicos, que se celebran en la Iglesia a veces con intervalos de siglos.

<sup>47</sup> Un concepto claro de los 20 concilios ecuménicos tenidos hasta ahora, con los respectivos datos de su convocación, celebración, confirmación, fecha en la que se celebra, número de obispos que intervienen y tema principal sobre el que versa cada uno, cf. esquemáticamente en J. SALAVERRI, *De Ecclesia*, n. 582. Id., *El Concilio ecuménico*: SalTer 47 (1959) 193-212.

<sup>48</sup> El anuncio del Concilio Vaticano II por S. S. Juan XXIII ha dado ya un primer fruto en la profusión de obras y sobre todo artículos, unos de investigación, otros de vulgarización, en torno al tema del concilio. Una reseña crítica de una buena parte de esta bibliografía, cf. en M. M. LABOURDETTE, *Les saints conciles oecuméniques*: Rev. Thom. 61 (1961) 373-398; J. PINTARD, *Questions oecuméniques*: L'Ami du Clergé 71 (1961) n. 26, pp. 401-411; A. MICHEL, *Etudes d'Ecclésiologie*: L'Ami d. Cl. 71 (1961) nn. 33-36, pp. 513-523. Una idea de la abundancia de esta bibliografía puede dar la nota 6, en la que recogíamos unos cuantos estudios únicamente sobre el tema de la colegialidad episcopal.—Algunas obras que visan el tema conciliar más de conjunto, encaminadas a dar a conocer a un público más numeroso la importancia de los concilios en la vida de la Iglesia, son, por ejemplo:

H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Oekumenische Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg B., 1959. (Traducción inglesa: *Ecumenical Councils of the Catholic Church. An Historical Outline*, Herder, Freiburg B., and Nelson, Edinburgh-London, 1960; traducción española, Herder, Barcelona, 1960; traducción francesa: *Brève histoire des conciles. Les vingt conciles oecuméniques dans l'histoire de l'Église*, Desclée, 1960); P. TH. CAMELOT, M. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, etc., *Le Concile Oecuménique*: Lumière et Vie 8 (1959) n. 45; B. BOTTE, M. MAROT, etcétera, *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, éd. du Chevetogne, éd. du Cerf, Paris, 1960; R. AUBERT, P. BOURGY, etc., *Qu'attendons-nous du Concile?*, Bruxelles, 1960; H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (Mit einem Geleitwort von Kardinal Dr. Franz König), Herder, Wien, 1960. (Traducción francesa: *Concile et retour à l'unité*: Unam Sanctam n. 36, éd. du Cerf, Paris, 1961); A. FÁBREGA, *Historia de los Conc. ecumén.* ed. Balmes, Barcelona, 1960; F. HAYWARD, *Les Concils Oecuméniques*, Fayard, Paris, 1961; M. DANIEL-ROPS, *Vatican II, le Concile de S. S. Jean XXIII*, Fayard, Paris, 1961; L. v. MATT, *Das Konzil* (Begleitender Text von BURKHART SCHNEIDER) Echter-Verlag, Würzburg, 1961. (Traducción francesa: *Histoire des conciles.*) (Dossier iconographique par L. v. MATT. Texte de B. SCHNEIDER), Desclée, Paris, 1961.

### III. CONCILIO VATICANO I Y COLEGIALIDAD EPISCOPAL

Para que en la Iglesia la fórmula de la colegialidad episcopal sea perfecta, tienen que integrarse en ella armónicamente las dos notas institucionales que se dan en el Colegio Apóstolico: primado de Pedro, y jerarquía de los Apóstoles, y consiguientemente, en términos de sucesión, primado del Papa y jerarquía episcopal. Una disyunción de estos dos elementos sería una negación de la misma esencia de la colegialidad.

Con todo, no siempre ha sido fácil en la historia de la Iglesia la integración de ambos, e incluso la disyunción de ellos es a veces una triste realidad histórica. En la teología ortodoxa, tanto la doctrina de la «pentarquía», como la moderna del «sobornost», privan al colegio episcopal de su nota primacial<sup>49</sup>. Y aun dentro de la teología católica, conocida es la doctrina conciliarista que, sin negar el primado, lo subordinaba a su modo a la asamblea episcopal reunida en el concilio ecuménico. Eco de las doctrinas conciliaristas de la Edad Media son, a su vez, las doctrinas galicanas de la Edad Moderna. Como aquéllas, también éstas, en sus diversas tendencias, rígidas o mitigadas, tienden de uno u otro modo a una «diminutio capitis» dentro del colegio episcopal<sup>50</sup>.

Por el contrario, como reacción a la Reforma protestante, la teología de la Contrarreforma acentúa la constitución jerárquica, y sobre todo la primacial, de la Iglesia. Fruto de esta reacción es la elaboración que tiene ahora lugar de una Eclesiología de tipo fundamental, que hace hincapié en esa constitución jerárquico-primacial<sup>51</sup>. En el Vati-

<sup>49</sup> Sobre la concepción jerárquico-oligárquica de la Iglesia ortodoxa, cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium: De Ecclesia*, t. IV, c. VI: *De Pentarchia et Tetrachia*, pp. 450 s. Sobre la concepción moderna del «sobornost», cf. vg. G. DEJAIFVE, «Sobornost» ou Papauté? I. *La notion de l'Église dans l'orthodoxie contemporaine. II. La notion catholique de la Papauté*: *Nouv. Rev. Theol.* 74 (1952) 355-370; 466-484.—Un buen tratado de conjunto en esta materia, cf. en A. SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias de Oriente. Puntos específicos de su teología*, Santander, 1959; el capítulo VII: *El Primado*, pp. 119 s., con amplia bibliografía sobre cada uno de los puntos.

<sup>50</sup> Sobre el conciliarismo cf. P. DE VOOHT, *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et Bâle*, en *Le Concile et les Conciles...*, pp. 143-181; sobre el galicanismo cf. M. DUBRUEL, art. «Gallicanisme»: *Dict. Theol. Cath.*, t. 11, col. 1096-1137.

<sup>51</sup> En los grandes teólogos de la Edad Media, las cuestiones eclesiológicas vienen tratadas acá y allá, esparcidas en sus tratados dogmáticos. Entre los autores, es voz común que un tratado formal, sistemático «de Ecclesia», no se da hasta JACOBO DE VITERBO († 1307), en su *De Regimine christiano*. JUAN DE TORQUEMADA (1388-1468), con su *Summa de Ecclesia*, pertenece también a los comienzos del tratado fundamental «de Ecclesia». Bajo el signo apologético, contra la Reforma protestante, este tratado toma forma en las obras de

cano I, como oposición a la doctrina protestante y con ocasión de rechazar las tendencias galicanas que aún persisten en la Iglesia, vienen oficialmente consagradas las prerrogativas del Pontífice en la definición solemne del primado romano e infalibilidad «ex cathedra». Con esto quedaba puesta en plena luz la cabeza del Colegio Episcopal. Pero ¿se hacía la misma luz en torno a la naturaleza y prerrogativas del cuerpo del Colegio, los obispos? Es un hecho histórico que, por la interrupción del concilio, el magisterio extraordinario del Vaticano I en materia de Eclesiología queda reducido a sus enseñanzas en torno al Pontífice. Con todo, en una prolongación normal del concilio, ¿sus enseñanzas eclesiológicas no hubieran recaído también sobre el cuerpo episcopal en relación con su cabeza? Es la pregunta que se hacen hoy los teólogos, en vistas a una preparación teológica del Vaticano II, de modo que sea éste una prolongación normal, articulada orgánicamente con la mente de los Padres del Vaticano I. La respuesta la debe dar el estudio diligente de las Actas del concilio. A ellas se acude hoy en abundante número de trabajos que intentan captar esa respuesta.

Con las Actas del Vaticano I y algunos de esos trabajos a la vista, queremos también nosotros dar una visión, siquiera general, de algunas manifestaciones del Vaticano I sobre el Colegio Episcopal<sup>62</sup>. De puntos de referencia nos servirán tres documentos de trascendencia en el estudio de la Eclesiología del Vaticano I, a saber: el «*Primum Schema Constitutionis de Ecclesia Christi: Supremi Pastoris*», la «*Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi: Pastor Aeternus*» y la «*Constitutio secunda de Ecclesia Christi: Tametsi Deus*».

#### A) EL «PRIMUM SCHEMA CONSTITUTIONIS DE ECCLESIA CHRISTI: SUPREMI PASTORIS»

El 21 de enero de 1870, mientras se proseguían los trabajos en torno a la Constitución dogmática «*Dei Filius*» sobre la fe católica, se les distribuye a los Padres, para su consideración, un esquema en quince capítulos «de Ecclesia Christi»<sup>63</sup>. Elaborado por las comisio-

---

los grandes teólogos del siglo XVI. De éstos, unos insertan las cuestiones eclesiológicas en sus diversos tratados; así, por ejemplo, F. SUÁREZ en su *De fide*, BÁÑEZ y TOLEDO en sus *Comentarios a la Suma* de Sto. Tomás. Otros elaboran tratados monográficos «de Ecclesia», vg. CAYETANO, *De divina institutione Pontificatus* (1521); MELCHOR CANO en su tratado *De locis theologis*, 1.4-6; S. ROB. BELLARMINO en sus *Disputationes de controversiis* (1586-1589), etc.

<sup>62</sup> Las Actas del Concilio Vaticano I, cf. en MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. 49-53.—Algunos de los estudios sobre el Vaticano I, a los que nos referimos, vienen citados ya en la nota 6.

<sup>63</sup> Se hace constar la entrega del esquema a los Padres en MANSI, 50, 418; para el texto del esquema cf. MANSI, 51, 539-553. Las «*Annotationes*» al mismo, cf. *ibid.* 553-636.

nes preparatorias, tenía por principal redactor a un antiguo profesor del Colegio Romano, el jesuita alemán Clemente Schrader <sup>54</sup>. El documento con los 21 cánones y las «adnotaciones» que le acompañaban, venían a formar un pequeño tratado de Eclesiología, en el que se pretendía, según testimonia la introducción, exponer los puntos principales de la doctrina católica referente a la naturaleza, propiedades y poderes de la Iglesia <sup>55</sup>. Un recuento de los títulos de los quince capítulos puede ya por sí dar una idea general del contenido y carácter que el esquema presentaba:

1. Ecclesiam esse corpus Christi mysticum.
2. Christianam religionem non nisi in ecclesia et per ecclesiam a Christo fundatam excoli posse.
3. Ecclesiam esse societatem veram, perfectam, spiritualem et supernaturalem.
4. Ecclesiam esse societatem visibilem.
5. De visibili ecclesiae unitate.
6. Ecclesiam esse societatem ad salutem consequendam omnino necessariam.
7. Extra ecclesiam salvari neminem posse.
8. De ecclesiae indefectibilitate.
9. De ecclesiae infallibilitate.
10. De ecclesiae potestate.
11. De Romani pontificis primatu.
12. De temporali sanctae sedis dominio.
13. De concordia inter ecclesiam et societatem civilem.
14. De iure et usu potestatis civilis secundum ecclesiae catholicae doctrinam.
15. De specialibus quibusdam ecclesiae iuribus in relatione ad societatem civilem.

Limitémonos en lo que sigue a hacer algunas anotaciones a algunos de estos capítulos.

---

<sup>54</sup> Un resumen biográfico de C. Schrader (1820-1875), cf. en H. SCHAUF, *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konziltheologen Clemens Schrader S. J.*, Herder, Freiburg B., 1959, *Einleitung* II, pp. 9-26. Sobre la relación de Schrader al esquema primero de Ecclesia, cf. *ibidem*, los diversos lugares citados en el «Sachregister», bajo la palabra: «Schema I. de Ecclesia Christi».—Schrader pertenece, dentro de la Comisión teológico-dogmática, al grupo de cuatro consultores encargados especialmente de la redacción de los capítulos y cánones. Con Schrader, eran estos consultores J. B. Franzelin, P. Petacci y S. Santori (cf. MANSI, 49, 626). El puesto preeminente de Schrader dentro de este grupo nos lo testimonia MANSI 49, 628.

<sup>55</sup> «Potiora capita verae et catholicae doctrinae, de ecclesiae natura, proprietatibus, ac potestate exponere, et grassantes oppositos errores subjectis canonum articulis condemnare»: MANSI, 51, 539.

### 1. *El contenido de algunos capítulos.*

En nuestros días, cuando una consideración más íntima de la realidad superior de la Iglesia nos ha familiarizado con la doctrina del Cuerpo Místico, agrada ver comenzar el esquema por un capítulo en que se define la Iglesia en este sentido: «*Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*». Cristo se encarnó —explica el cuerpo del artículo—, dando así una posibilidad a los hombres terrenos y carnales para que, vistiéndose del hombre nuevo, formasen todos un cuerpo místico, cuya cabeza fuese el mismo Cristo. La incorporación en este cuerpo se hace por el bautismo<sup>56</sup>. Supuesto que uno de los principales redactores del esquema es, como decíamos, C. Schrader, no se hace difícil reconocer la filiación ideológica de este primer capítulo. Sabida es la preferencia de Schrader por la consideración de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, y, en analogía con la Encarnación, ver en la Iglesia, en cuanto Cuerpo Místico de Cristo, una prolongación de la Encarnación del Verbo<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> «Unigenitus Dei Filius... in similitudinem hominum factus visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales novum hominem induentes... corpus efformarent mysticum, cujus ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum...»: *MANZI*, 51, 539.

<sup>57</sup> Prueba de ello son, vg., sus tesis *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi*, prelecciones tenidas en la universidad de Viena el año 1866 y publicadas en esta ciudad en 1869. Una parte de esas tesis acaba de publicar H. SCHAUF en la obra anteriormente citada (not. 53). El enunciado de la tesis V, por ejemplo, da una idea de esta analogía que Schrader establece entre Encarnación y Cuerpo Místico de Cristo: «Colligitur insuper... intimam... in mystico Christi corpore eorum (membrorum) effici ac perfici unionem ac communionem, quam sanctorum appellant: analogo similique habitu, quo ad Verbum refertur assumpta natura, ad Christum referri humanitatem regeneratam, reformatam...» Cf. en H. SCHAUF, p. 120; cf. *ibidem*, pp. 113 s., 124 s., 128 s. Por otra parte, la consideración de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo era una idea cara a los teólogos profesores del Colegio Romano en la mitad del siglo XIX, a los que, con Perrone y Passaglia, pertenece también Schrader. Tanto por sus obras —vg. la obra en común de Passaglia y Schrader: *De Ecclesia Christi*— como por el influjo en sus discípulos, vg.: Franzelin, Scheeben..., a estos teólogos se les da, con razón, un puesto de honor en el renovamiento eclesiológico que se inicia en el siglo pasado.—Cf. a este respecto: A. KERKVOORDE, *La Théologie du Corps Mystique au XIX siècle*, en *Nouv. Rev. Theol.* 67 (1945) 1025-1038; M. J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*. Introduction, traduction, notes et appendices par A. KERKVOORDE, Paris, 1956<sup>2</sup>, pp. 14-31.—A este tema ha dedicado últimamente su disertación teológica C. C. ARÉVALO, *Some Aspects of the Theologie of the Mystical Body of Christ in the Ecclesiology of G. Perrone, C. Passaglia and C. Schrader*, Roma, 1959. Publicado sólo un «excerptum», Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1959.

Contra el indiferentismo religioso, proponía el capítulo VI la *necesidad de la Iglesia* para la salvación, necesidad que afirmaba ser, no sólo de precepto, sino también de medio. Al problema obvio que esta necesidad suscita referente a la salvación de los que visiblemente están fuera de la Iglesia, el capítulo VII daba su respuesta con una abundante explicación del axioma dogmático: *Extra ecclesiam nulla salus*. El sentido del axioma viene dado conforme a la doctrina de Pío IX<sup>58</sup>. La ignorancia invencible de Cristo y de su Iglesia —explica el capítulo—, no es causa de condenación para los que la tienen. Dada la voluntad salvífica universal. Dios no niega la gracia necesaria para la salvación de todo aquel que hace cuanto está de su parte: «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam»<sup>59</sup>. La salvación se niega sólo al que está fuera de la Iglesia culpablemente: *culpabiliter seiunctus*, y muere en este estado. De donde, como explica muy bien la «adnotatio» 11, «puede suceder que alguien no pertenezca a la comunidad visible y externa de la Iglesia, y sin embargo consiga la justificación y la vida eterna»<sup>60</sup>. Con todo, para evitar la apariencia de que en este caso se admitiese una posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, con lo que resultaría falso el axioma en cuestión, la misma nota se apresura a poner en claro que estos tales se encuentran ya de alguna manera dentro de la Iglesia. ¿Cómo? Una formulación anterior del esquema decía que todo justificado pertenece a la Iglesia *sive re sive voto*. Esta formulación, es verdad, ha venido suprimida de la redacción definitiva, ya que «no agradaba a muchos consultores». Sin embargo, si se cree suficiente afirmar «explícitamente que ninguno se salva, que por propia culpa muere fuera de la Iglesia», se quiere también que se entienda a la vez «implícitamente, que cualquiera que se salva, sea éste quien fuere, no puede decirse que esté completa o simplemente fuera de la Iglesia»<sup>61</sup>, o lo que en términos positivos equiva-

<sup>58</sup> Sobre todo según la encíclica *Quanto conficiamur moerore* (1863). La doctrina de Pío IX viene abundantemente citada en la «adnotatio» 10: MANSI, 51, 568-570; cf. también D. 1677.

<sup>59</sup> Ya en otro lugar, las Actas del Concilio Vaticano, tratando de la disposición a la gracia, habían aludido a este principio al hablar «de dispositione improprie dicta et solum negativa, quatenus homo majora impedimenta gratiae non ponat» (cf. *Schema de doctrina catholica*, c. XVIII, adnot. 43: MANSI, 50, 119). Beumer cree que en este sentido ha de interpretarse el principio «Facienti quod est in se...», que viene aquí citado, en el capítulo VII. Cf. J. J. BEUMER, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils: Theologie und Glaube* 37 (1947) 80.

<sup>60</sup> «Qui... invincibili ignorantia»: His indicatur fieri posse, ut quis ad visibilem externamque Ecclesiae communionem non spectet, et tamen iustificationem vitamque aeternam consequatur»: MANSI, 51, 570.

<sup>61</sup> «Ne tamen inde videretur consequi, extra ecclesiam salvum fieri aliquem posse, in alia forma schematis dicebatur: 'Quam (justificationem et vitam aeternam) si consequuntur, non ideo extra ecclesiam salvantur; omnes enim iustificati ad ecclesiam sive re sive voto pertinent'. Verum quoniam formula

lía a decir, que todo el que se salva está ya de alguna manera dentro de la Iglesia. Supuesta esta necesidad de la Iglesia para la salvación, la última parte del capítulo VII rechaza decididamente el indiferentismo religioso, según el cual es indiferente profesar una u otra religión, puesto que en todas puede conseguirse la salvación.

El capítulo IX trata de la *infallibilidad de la Iglesia*. Después de proponer a ésta, con el texto de S. Pablo, como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15), pasa el cuerpo del capítulo a dar solemnemente sus enseñanzas en esta materia. La correspondiente «adnotatio» 16 nos ofrece una sistematización de éstas: el capítulo IX nos enseña la verdad *revelada* de la infalibilidad, como prerrogativa perpetua de la Iglesia —la *índole* de la infalibilidad, diferente del carisma de la inspiración—, los *efectos* de esa infalibilidad, que va por lo tanto encaminada, no a enriquecer con nuevas revelaciones a la Iglesia, sino a la custodia del depósito de la revelación. Es pues este depósito de la revelación el *objeto* sobre el que versa la infalibilidad de la Iglesia. Su extensión alcanza a todo ese depósito (*objeto primario*), y a todo aquello que, sin ser revelado, es necesario para que el depósito de la revelación venga conservado con seguridad, explicado con certeza y defendido eficazmente contra el error (*objeto secundario*). Después de indicar que precisamente en este conservar intacta la verdad revelada consiste el *fin* de la infalibilidad de la Iglesia, la última parte del capítulo propone de un modo general como *sujeto* de esa infalibilidad al magisterio instituido por Cristo sobre los Apóstoles<sup>62</sup>.

El capítulo X sobre la *potestad* de la Iglesia, define a ésta como una *societas inaequalis*. La desigualdad proviene de la misma institución divina, por la que en la Iglesia sólo algunos están dotados de la potestad de santificación, magisterio y gobierno. Sujeto de esta potestad son los «pastores et doctores a Christo dati». La intención del capítulo es, por tanto, poner en claro el carácter jerárquico de la Iglesia, con-

---

‘sive re sive voto’ pluribus consultoribus non ardebat, visum est sufficere, si declaretur explicitè, nullum fieri salvum, qui ob propriam culpam ab ecclesia seiunctus ex hac vita decedit, dum implicitè significatum intelligatur, non posse penitus vel simpliciter ut aiunt, extra ecclesiam esse, quicumque salvus fiat» (MANSI, 51, 570). Prácticamente, pues, el Vaticano I no sólo admite la doctrina de la suficiencia del *voto* para la salvación, sino que además entiende este voto como voto *implicito*, ya que en la mencionada «adnotatio» 11 tal voto viene interpretado conforme a la doctrina de Bellarmino y Suárez, a quienes se cita expresamente y que entendían ese voto como implícito. En nuestros días, esta doctrina del voto implícito viene propuesta abiertamente por el magisterio ordinario. Así en la encíclica «Mystici Corporis», y sobre todo en la carta del Sto. Oficio en el caso de L. Feeney (8 agosto 1949).—Sobre el axioma «Extra Ecclesiam nulla salus», cf. A. SANTOS, *Salvación y paganismo*, Santander, 1960, c. XIX, pp. 401-453.

<sup>62</sup> «Haec autem infallibilitas... magisterio inest, quod Christus in ecclesia sua perpetuum instituit, cum ad Apostolos dixit: Euntes...», etc.: MANSI, 51, 543.

tra la doctrina protestante que viene abundantemente citada en las correspondientes «adnotationes».

Signe el capítulo XI sobre el *primado* del Romano Pontífice. Es este un importante capítulo, como se adivina ya por su misma amplitud y las veinte «adnotationes» que lo ilustran. Un breve proemio nos propone la razón por la que Cristo, Pastor Eterno, instituye en Pedro el primado, a saber: «ad catholicae fidei et communionis unitatem in sua ecclesia iugiter conservandam». A continuación, en la primera parte, se afirma la misma institución del primado de Pedro. Es éste un primado de jurisdicción que se extiende a la Iglesia universal, y que Cristo prometió y confirió directa e inmediatamente a Pedro. Prueba de ello son los testimonios evangélicos que se aducen (Mt 16, 18-19; Io 21, 15 s.). A la vista se tienen los errores contrarios, que la «adnotatio» 23 especifica: el protestante, que niega toda institución divina del primado —el cismático, que pone este primado en el Colegio de los Apóstoles—, y el error galicano de Richer, según el cual Cristo confirió el primado directa e inmediatamente sólo a la Iglesia, de la que deriva a los Apóstoles y a Pedro. Es pues el de Pedro un primado indirecto y mediato.

La segunda parte del capítulo afirma la perpetuidad del primado de Pedro en sus sucesores los Romanos Pontífices, primado que es, no de mero honor, sino de *jurisdicción verdadera y propia, universal* en orden al gobierno de toda la Iglesia, *ordinaria e inmediata* no sólo sobre la Iglesia en general, sino también sobre todas las iglesias particulares, es decir, sobre todos y cada uno de sus pastores, lo mismo que sobre los fieles. El capítulo termina condenando los errores opuestos a esta doctrina y reivindicando, conforme a ella, el derecho pontificio al libre ejercicio del primado, condenando por tanto toda intromisión de los gobiernos encaminada a impedir de uno u otro modo esa comunicación directa del Papa con los pastores y fieles de toda la Iglesia.

Como se ve, el capítulo XI se limitaba a tratar del primado romano, pasando por alto la cuestión de la infalibilidad pontificia, tan debatida ya antes del concilio. No es que se quisiese evadir la cuestión. Pero en un asunto delicado, las comisiones preparatorias habían juzgado oportuno no presentar ellas mismas la moción, sino dejar que ésta viniese de los mismos Padres congregados. Y la moción no se hizo esperar. Ya casi desde el comienzo del concilio, comenzaron a llover en gran número las peticiones, individuales y colectivas, que abogaban por una definición de la infalibilidad pontificia en materia de fe y costumbres<sup>63</sup>. Otras peticiones, menores en número, se dan también que

<sup>63</sup> Estas peticiones, con el número impresionante de las largas listas de los Padres que las promueven, desde el 18 de diciembre al 27 de febrero, llenan 38 columnas en las Actas (MANSI, 51, 639-677). «Postulati rivestiti di 400 e piu firme» (*Ibid.* 51, 687).

abogan en sentido contrario <sup>64</sup>. Examinadas ambas por una comisión especial, ésta decide el 9 de febrero que la cuestión de la infalibilidad pontificia debe proponerse al concilio <sup>65</sup>. Notificado el Papa de esta decisión, después de considerarla maduramente («re mature perpenſa»), da su consentimiento para la proposición al concilio. La decisión se comunica al secretario del concilio por carta fechada el 1.º de marzo <sup>66</sup>, y el 6 del mismo mes se propone a los Padres el texto de un nuevo capítulo sobre la infalibilidad pontificia, capítulo que habría de añadirse al undécimo del esquema general sobre el primado romano, completando así su doctrina <sup>67</sup>.

Al XI, seguían todavía cuatro capítulos en el esquema general. Baste indicar que, como ya los mismos títulos lo dan a entender, todos cuatro tocaban diversos aspectos de una cuestión candente, sobre todo en el siglo XIX: la cuestión de las *relaciones entre la Iglesia y el Estado* <sup>68</sup>. Para garantizar el libre ejercicio de su oficio pastoral, la divina Providencia había hecho que el Papa poseyera también una soberanía temporal, dentro del coro de los otros príncipes (capítulo XII) <sup>69</sup>. Se rechaza la separación de la Iglesia y el Estado (capítulo XIII), al par que se afirmaba la obligación de los gobiernos a tener en cuenta las normas de la moral cristiana y leyes de la Iglesia. Se condenaba así mismo la concepción totalitaria del Estado, que pretende hacer de éste la fuente de todo derecho, incluso del derecho de propiedad y de los derechos familiares de los padres respecto de sus hijos (capítulo XIV). Finalmente se salía en pro de varios derechos de la Iglesia, que venían impugnados por los gobiernos de entonces (capítulo XV).

## 2. Valoración de algunos puntos del esquema.

Este era el primer esquema «Supremi Pastoris» sobre la constitución de la Iglesia. En un tiempo determinado, los Padres debían hacer las observaciones que creyesen convenientes: hasta el 4 de marzo las

<sup>64</sup> MANSI, 51, 677-686. «(Postulati) sottoscritti da 137 padri» (MANSI, 51, 687).

<sup>65</sup> A excepción de Mons. Rauscher, las respuestas de los Padres de la comisión fueron todas afirmativas en pro de la proposición a la consideración del Concilio, de la cuestión de la infalibilidad pontificia. La relación de la sesión y las razones de los Padres de la comisión, cf. en MANSI, 51, 687-696.

<sup>66</sup> MANSI, 51, 696-697.

<sup>67</sup> El texto de este nuevo capítulo, cf. en MANSI, 51, 701-702.

<sup>68</sup> Sobre estos últimos capítulos, cf. el artículo de CARLO COLOMBO, *La Chiesa e la Società civile nel Concilio Vaticano I*, en *La Scuola Cattolica* 89 (1961) 323-338.

<sup>69</sup> Nótese, sin embargo, que el canon XVII (MANSI, 51, 552), correspondiente al capítulo XII, no afirmaba la necesidad de que el Papa posea una soberanía temporal, sino que, en modo negativo, se limitaba a condenar a aquellos que negasen la compatibilidad de ambos poderes: religioso y civil, en la persona del Pontífice.

relativas a los diez primeros capítulos, y hasta el 17 del mismo mes las observaciones referentes al capítulo XI y al nuevo capítulo añadido<sup>70</sup>. Estas vinieron hechas en abundancia: hasta doscientas columnas llenan en las Actas de Mansi las observaciones de los Padres a los diez primeros capítulos<sup>71</sup>, y después de cuarenta y tres columnas relativas al capítulo XI<sup>72</sup>, las observaciones a la adición sobre la infalibilidad pontificia ocupan sólo por sí cien columnas en las Actas<sup>73</sup>. A la abundancia respondía también la variedad: de las observaciones, unas eran abiertamente laudatorias, otras, por el contrario, negativamente críticas, al par que muchas de ellas mezclaban a las alabanzas sus propios puntos de vista, contribuyendo así a un positivo enriquecimiento del esquema.

Aportación positiva era, como ya hacíamos notar más arriba, el modo de comenzar el esquema definiendo a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. En este sentido es notable la «adnotatio» 2, en la que se dan las razones por las que se comienza por este capítulo: en primer lugar, es éste el modo más frecuente y exacto con el que la Sagrada Escritura presenta a la Iglesia de Cristo. Además, con él se toca a la misma íntima esencia, a la naturaleza divina de la Iglesia, al par que, desde un punto de vista polémico, con este modo de definir a la Iglesia se rechazan las impugnaciones de los protestantes antiguos y modernos, para quienes los católicos reducen la verdad de la Iglesia únicamente a su aspecto externo y sensible<sup>74</sup>. Avance positivo era, asimismo, la interpretación del axioma: «*Extra ecclesiam nulla salus*», con el apuntar a la suficiencia del voto implícito para la salvación dentro de la Iglesia. En el capítulo IX agrada ver formulada la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia, basada en el magisterio que Cristo instituyó sobre el Colegio de los Doce. Y la doctrina particular del capítulo XI sobre el primado romano, venía suficientemente preparada

<sup>70</sup> MANSI, 51, 638 y 701.

<sup>71</sup> Ibid., 731-930.

<sup>72</sup> Ibid., 929-972.

<sup>73</sup> Ibid., 971-1070.

<sup>74</sup> «Ad describendam ecclesiae naturam secundum veram et catholicam doctrinam, statuitur *primo loco*, illam esse corpus Christi mysticum, eo quod 1. in sacris litteris ecclesia Christi nullo alio schemate frequentius, accuratius, et disertius proponitur; 2. quod eodem schemate continetur ipsa íntima ecclesiae essentia, et praestantissima, id est, divina eiusdem species ac vis, a qua veluti a parte potiori ac nobiliori descriptionis ducitur initium; accedit 3. ratio polemica, scilicet, ut statim a principio excludatur vulgata apud novatores tam recentiores... quam vetustiores exceptio, quasi per catholicos tota ecclesiae veritas revocaretur ad externa et sensibilia tantum...» (MANSI, 51, 553).—Sobre este tema cf. J. MADRIZ, *La Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo según el primer esquema «De Ecclesia» en el Concilio Vaticano*: Rev. Españ. Teol. 3 (1943) 159-181.

después que los diez primeros capítulos habían hecho objeto de su consideración a la Iglesia en general <sup>75</sup>.

Sin embargo, aun reconociendo el valor positivo de todo este pequeño tratado de Eclesiología que forman, como decíamos, el esquema con sus anotaciones, no puede negarse que la problemática que recogen sus capítulos es una problemática de tipo fundamental-apologético, encaminada a rebatir errores protestantes sobre la Iglesia. Todo esto daba al esquema cierto sesgo antiprotestante, más que hacer de él la expresión de una concepción eclesiológica ideal. No es que ésta no se diese en los teólogos redactores, de los cuales algunos, como Schrader y Franzelin, eran portadores del renovamiento eclesiológico que en el siglo XIX tenía uno de sus focos en el Colegio Romano. Pero, como hacían notar algunos Padres en sus observaciones, no es el fin de las constituciones sinodales redactar tratados teológicamente completos y perfectos <sup>76</sup>. Su objeto es uno más práctico, encaminado a la declaración o a la defensa de puntos doctrinales no bien entendidos o impugnados. En nuestro caso, los teólogos redactores habían de tener a la vista los errores vigentes en la época <sup>77</sup>, para cuya condenación el magisterio de Pío IX había ya dado la pauta, en concreto con la publicación del «Syllabus».

Esto no obstante, el lector moderno del esquema no puede evitar la impresión que arriba indicábamos. En ella le confirma el hecho de que, por ejemplo, la posición de los Padres respecto precisamente al capítulo I sobre la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, fue más bien negativa <sup>78</sup>. Se resistían algunos a poner como base del esquema una «idea metafórica» <sup>79</sup>, una noción «demasiado abstracta y mística» <sup>80</sup>,

<sup>75</sup> Cf. las observaciones que hace al esquema R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au Concile du Vatican*, en *Le Concile et les Conciles...*, pp. 252 s.

<sup>76</sup> A este propósito cf. la observación al esquema del Patriarca de Alejandría, Mons. Ballerini: «... non omnia sane continentur, quae de ecclesia Christi possunt dici, sed synodales constitutiones non sunt absolutae theologiae tractationes» (MANSI, 51, 737).—Igualmente la respuesta que más adelante, en nombre de la «Deputatio pro rebus fidei», hará Mons. Dechamps: «... a conciliis non conscribi tractatum seu cursum theologiae. Concilium non agit modo systematico de omnibus illis quaestionibus, quae reduci possunt ad unam aliamve materiam dogmaticam; sed partes concilii sunt clare et fortiter exponere veritates oppositas erroribus hic et nunc vigentibus...» (MANSI, 52, 529).

<sup>77</sup> MANSI, 49, 621.

<sup>78</sup> H. Schauf formula así esta impresión: «Dabei ist es bei genauerem Zusehen im Endergebnis doch so, dass die positive Stellungnahme der Konzilsväter zu dem Schema, auch gerade im Hinblick auf die Sicht der Kirche als Corpus Christi Mysticum, die negative überwiegt» (H. SCHAUF, *Die Ekklesiologie des Konzils-theologen C. Schraders S. J.*, p. 2).

<sup>79</sup> Así Mons. Dupanloup: «Non videtur expediens ponere tanquam fundamentum et cardinem totius hujus gravissimi schematis de ecclesia ideam metaphoricam.» Considera además todo el capítulo como «inutile» y «satis vacuum» (MANSI, 51, 760).

<sup>80</sup> Así Mons. Ramadié (MANSI, 51, 741).

algo que, por ser oculto y místico, de ponerse habría que hacerlo al final <sup>81</sup>. Esta posición negativa de los Padres viene confirmada por el hecho de que, fueron sobre todo sus críticas las que hicieron que en el segundo esquema, elaborado por Kleutgen, se suprimiese la doctrina sobre el Cuerpo Místico. Vistas sin embargo las rutas por las que en nuestros días deriva la Eclesiología, es justa la observación que hace R. Aubert a este respecto: «En este punto, Schrader aventajaba a la mayoría de los Padres, quienes se resistían a seguirle por un camino que iba a ser el camino de la Eclesiología en el siglo XX» <sup>82</sup>.

Una observación parecida puede hacerse respecto al capítulo IX sobre la infalibilidad de la Iglesia. Redacciones anteriores proponían como sujeto de la infalibilidad a la Iglesia universal: la infalibilidad, decían, «ad universam ecclesiam spectat» <sup>83</sup>. Se consideraba, por tanto, en su conjunto la infalibilidad de la Iglesia docente *in docendo*, y la infalibilidad de la Iglesia discente *in credendo*, como, aun sin usar esta fórmula, lo deja todavía entender claramente la anotación 15, correspondiente al título del capítulo IX: «... Cum dicimus ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum... id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide; et similiter id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessario est verum et de fide» <sup>84</sup>. Se hicieron sin embargo observaciones para que en el capítulo en cuestión se añadiese algo sobre el magisterio de la Iglesia, y a esto se debe probablemente el que en la redacción definitiva del esquema, presentado a los Padres el 21 de enero de 1870, el capítulo IX, al tratar del sujeto de la infalibilidad, parezca restringir éste al magisterio, con la fórmula que al final introduce «Haec autem infallibilitas... magisterio inest...» <sup>85</sup>. Puede con esto sentirse cierto desequilibrio entre la primera parte del capítulo que habla en general de la infalibilidad de toda la Iglesia, y esta parte final que restringe el sujeto de la infalibilidad a la Iglesia docente. Los redactores mismos del esquema se dan cuenta de esto, y en la anotación correspondiente observan que con las palabras «magisterio inest» se declara el «subjectum infallibilitatis proprium, cui primo ac per se ipsa inest» <sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Así Mons. Ketteler (MANSI, 51, 745).

<sup>82</sup> R. AUBERT, art. cit., p. 253.

<sup>83</sup> MANSI, 49, 630.

<sup>84</sup> MANSI, 51, 579. Estas palabras de la «adnotatio» 15 son una cita de BELLARMINO, *De Ecclesia militante*, l. III, c. 14.

<sup>85</sup> MANSI, 51, 543. La corrección había sido ya hecha por la comisión teológica el 20 de abril de 1868; cf. MANSI, 49, 634.

<sup>86</sup> Cf. «adnotatio» 16 (MANSI, 51, 580).

Como si de rechazo quisieran dar a entender que no excluyen a la universalidad de los fieles, como sujeto de la infalibilidad «in credendo»<sup>87</sup>.

Variadas fueron las observaciones de los Padres sobre este punto del capítulo IX<sup>88</sup>. De ellas las hay que creen ver en las palabras «magisterio inest» una restricción del sujeto de la infalibilidad, y abogan por una enmienda del capítulo que, mediante la doble distinción de infalibilidad «in docendo» e «in credendo», dé una doctrina completa sobre la infalibilidad de la Iglesia<sup>89</sup>. Estas observaciones de los Padres tuvieron su efecto positivo, pues que según ellas vino redactado el capítulo VII: «De ecclesiastico magisterio», en la Constitutio dogmatica secunda de Ecclesia: «Iam vero praecelsum hoc donum, quo 'ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est' (1 Tim 3,15), in eo positum esse definimus, ut neque fideles universi credendo, nec ii, qui potestate docendi totam ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errore labi possint»<sup>90</sup>. No cabe duda que este modo de concebir en todo su conjunto la infalibilidad de la Iglesia es más perfecto y satisface más, pues que evita el peligro de considerar a la Iglesia docente y a la discente como dos iglesias separadas, cuando de hecho ambas no son sino dos partes de una misma Iglesia, a toda la cual, en su conjunto, Cristo conserva inmune del error, tanto en la

<sup>87</sup> De hecho a esto parece aludirse, cuando en la misma anotación se presenta a la infalibilidad de la fe, que se da en la Iglesia, como derivada de la doctrina infalible del magisterio: «... per cuius (magisterii apostolici) doctrinam infallibilem, infallibilitas fidei in universam ecclesiam dimanet» (ibid.).

<sup>88</sup> Cf. A. CHAVASSE, *L'Éclésiologie au Concile du Vatican. L'infalibilité de l'Église*, en Rev. Scienc. Relig. 34 (1960) 238-240.

<sup>89</sup> Mons. Riario-Sforza, cardenal de Nápoles, con un buen grupo de Padres (MANSI, 51, 740-741) observan: «... facta distinctione inter ecclesiae infallibilitatem in docendo et in credendo, animadvertunt, videri necessarium esse ut etiam agatur de magisterio ecclesiae, tum dispersae, tum in concilium congregatae...» (MANSI, 51, 823).—Por su parte, Mons. Place, obispo de Marsella, en el esquema que proponía, al hablar en el capítulo IV de la infalibilidad de la Iglesia, hacía la distinción entre la infalibilidad «pasiva» de los fieles y la «activa» del magisterio: «Ecclesia, ait Paulus (1 Tim 3, 15), est 'columna et firmamentum veritatis'. Haec autem infallibilitas, quae passiva dicitur, in eo sita est, ut ecclesiae corpus, prout, fideles omnes complectitur, ad errorem trahi non possit. Ex qua infallibilitate passiva, infallibilitas etiam activa in ecclesia eruitur, siquidem illa permanere integra nequiret, nisi sacro magisterio illud datum esset privilegium, per quod in doctrinis tradendis, seu in quaestionibus fidei ac morum definiendis nec falli ipsa possit, nec alios fallere» (MANSI, 51, 927).

<sup>90</sup> MANSI, 53, 313. En la parte de la «relatio» correspondiente al capítulo VII, Kleutgen hace notar que la redacción del capítulo se ha hecho conforme a las observaciones de los Padres: «... quae Patres monuerant servata sunt. Itaque distinguuntur primum infallibilitas in credendo et in docendo, deinde docentis ecclesiae magisterium perpetuum et extraordinarium; determinatur etiam subjectum duplex, episcopatus scilicet una cum Romano Pontifice, et Romanus Pontifex solus e cathedra loquens; objectum autem hoc loco recepta formula «in rebus fidei et morum» enuntiatum» (MANSI, 53, 325).

profesión de su fe, cuanto en la enseñanza de la doctrina de esa misma fe.

3. *Los capítulos X y XI y las observaciones de los Padres sobre la ausencia en ellos del tema episcopal.*

En orden al tema de la colegialidad episcopal, tiene especial interés el modo en que viene enfocado el capítulo X. En un capítulo en el que se trata de la constitución jerárquica de la Iglesia, era natural esperar que el tema sobre el episcopado hubiese tenido cierta amplia cabida. Con todo, el capítulo pone más bien énfasis en rechazar la concepción protestante de la Iglesia como *societas aequalium*, afirmando la existencia por institución divina en ella de potestades sagradas, por las que vienen a constituirse rangos diferentes en las personas de la Iglesia, resultando así ésta una *societas inaequalis*. El sujeto de estas potestades se dice ser los «pastores et doctores a Christo dati». Estos son evidentemente los obispos, pero ni el nombre mismo viene expreso en el capítulo<sup>91</sup>, ni, sobre todo, nos ofrece éste una doctrina positiva sobre el episcopado: su naturaleza, funciones dentro de la Iglesia, etc. Esto sorprende tanto más, cuanto que, a renglón seguido, el capítulo XI se extiende en una larga exposición sobre el primado romano. «El temor —dice R. Aubert— de llevar aun lo más mínimo de agua al molino galicano, explica probablemente este silencio, que no dejó de impresionar desagradablemente a un buen número de Padres»<sup>92</sup>.

Su desagrado lo hicieron notar los Padres en las observaciones abundantes, en las que de una u otra manera, con más o menos detención, delatan en el esquema la ausencia del tema sobre el episcopado. El arzobispo de Praga, cardenal SCHWARZENBERG echa de menos una más amplia exposición del tema: «... de potestate ordinis vero, de hierarchiae divinitus institutae organismo fusior expositio in toto schemate frustra quaeritur». Una exposición de este género, daría ocasión al concilio para hacer recordar a los fieles la doctrina sobre la jerarquía eclesiástica y sus relaciones para con ella. Añadida así al capítulo X, esta doctrina serviría a su vez de tránsito para venir a tratar en el capítulo siguiente de la cabeza visible de la Iglesia, con lo que, no sólo ésta, sino todo el organismo jerárquico obtendría su puesto en el esquema<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Viene con todo expreso el nombre «obispos» en el correspondiente canon XI (MANSI, 51, 552).

<sup>92</sup> R. AUBERT, art. cit., p. 255.

<sup>93</sup> «... de potestate ordinis vero, de hierarchiae divinitus institutae organismo fusior expositio in toto schemate frustra quaeritur... quo fieret, ut speciatim etiam de missione et iurisdictione illorum tractaretur, quos salvo Petri inter Apostolos primatu, 'Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam

Mons. ALLOU, con otros diecisiete obispos franceses, piden que se añada un capítulo entero «de episcopis, in quo definiantur eorum divina institutio, dignitas ac iura...»<sup>94</sup>. Por su parte, el cardenal PECCI, de Perugia, con nueve obispos italianos, sugieren que a los dos capítulos XI y XII sobre el Romano Pontífice, «addi posset aliquid de episcopis, nisi alio in schemate de illis sermo fiat»<sup>95</sup>. Mons. LYONNET juzga inexcusable el silencio que se guarda sobre los derechos y prerrogativas de los obispos: «Quod vero maxime mentem offendit, esse adeo altum silentium de iuribus et praerogativis episcoporum, ut vix excusari possit, atque fidelibus merito postulare liceat, an episcopi casu quodam suppressi sint»<sup>96</sup>. Mons. GINOULHIAC, en sus observaciones al capítulo X, echa de menos una declaración sobre el sujeto de la potestad jerárquica en la Iglesia, al que sólo se alude —dice— con las palabras «pastores et doctores a Christo dati». Esta mera alusión «in re tanti momenti sufficiens esse nullo modo nobis videtur». A continuación expone largamente hasta seis razones con las que intenta demostrar la insuficiencia en el capítulo del tema episcopal<sup>97</sup>. El mismo, por su parte, propone un nuevo capítulo en el que se especifica el sujeto de la potestad eclesiástica: «... Hi pastores et doctores sunt Romanus Pontifex et episcopi cum eo communionem habentes... una cum eo unum collegium, unum corpus semper vivens, semper vereque catholicum, unum denique episcopatum constituunt, indivisum, indivul-

---

Dei'. Hac ratione fors opportunam sacra synodus nancisceretur ansam, necessarium et mirificum ecclesiae docentis organismum fidelibus in mentem revocandi: eorum relationem ad hierarchiam ecclesiasticam, et ordinem, quo eiusdem hierarchiae membra ad invicem iunguntur, uberius monstrandi; duplicem, qua operatur ecclesia docens, naturam, divinam videlicet et humanam, collustrandi, et illorum tandem errores corrigendi... non solum de visibili ecclesiae capite, sed potius de toto sacrae hierarchiae organismo ex professo tractetur...» (MANSI, 51, 733-734).

<sup>94</sup> MANSI, 51, 738.

<sup>95</sup> MANSI, 51, 740. Este Card. Pecci es el futuro León XIII.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> MANSI, 51, 826-828. Apuntamos a algunas de ellas, como es, por ejemplo, la primera, en la que se arguye desde el punto de vista de la constitución de la Iglesia: «... idea vera haberi non potest de ecclesia, nisi etiam habeatur et proferatur et forma suae constitutionis et regiminis sibi dati; unde necesse est, ut expresse declaretur quinam ii sint, qui iure proprio ad regimen ecclesiae pertinent...» La razón quinta da varios motivos por los que conviene al Sumo Pontífice que se trate el tema del episcopado. Uno de ellos atiende a los cristianos separados: «Quia haec lacuna ansam ecclesiae hostibus, praesertim haereticis praeberet, summum pontificem obtreccionibus aggrediendi et lacesendi. Nihil enim adeo ab orientalibus et occidentalibus schismaticis et haereticis inelamatum, ac ista: summum pontificem nempe dominationem adfectare, omnem omnino sibi ipsi potestatem vindicare; se solum fundamentum ecclesiae asserere; suis unice aut saltem praecipue utilitatibus consulere; ... caeterum episcopos omnes non nisi eius pedissequos et famulos, qui nomine tantum fratrum titulo insigniantur...» (MANSI, 51, 826-827).

sum, cujusque pars in solidum ab unoquoque tenetur... Hac indivulsa episcopalis collegii unitate, ecclesiae ipsius solida unitas servatur et fovetur...»<sup>98</sup>.

El obispo de Urgel, Mons. CAIXAL Y ESTRADÉ, «gravissime culpat hoc caput (X), maxime quod nihil in eo dicatur de Romano pontifice, de episcopis et de hierarchia ecclesiastica». También él redacta un capítulo sobre esta materia, en el que se da más cabida al episcopado, acentuando sobre todo su relación al Romano Pontífice<sup>99</sup>. En el esquema enteramente reformado que presenta Mons. KETTELER, de Maguncia, reserva todo el capítulo XI para los obispos. En él vienen armónicamente expuestas la institución divina, sucesión apostólica del episcopado, su triple potestad jerárquica con la que, como sacerdotes de primer orden, maestros y pastores del rebaño de Cristo, bajo el Romano Pontífice, gobiernan cada uno de ellos la parte de la Iglesia que les ha sido confiada<sup>100</sup>.

Mons. DEVOUCOUX, obispo de Beauvais, muestra su admiración y la de algunos obispos por la ausencia en el esquema del tema sobre el episcopado: «Nonnulli episcopi obstupuerunt cum viderint, nullum in schemate 'de ecclesia' existere caput, ubi expresse agatur de episcopatu et de conciliis generalibus...» Es verdad —dice— que en los capítulos II y X, y en el canon XI viene insinuada la doctrina sobre los obispos, sin embargo: «... haec sufficere non videntur in constitutione tam solenni, ubi quindecim capitibus tam fuse disseritur de ecclesia et ejus regimine». También Mons. Devoucoux propone un capítulo «de episcopis», entretejido con las frases de diversos concilios provinciales franceses<sup>101</sup>.

Esta misma ausencia del tema episcopal viene notada por los Padres en las observaciones hechas al capítulo XI sobre el Primado Ro-

<sup>98</sup> MANSI, 51, 842.

<sup>99</sup> MANSI, 51, 837-838. He aquí el comienzo de la frase final: «Hoc admirabili ac divino consortio legitimae missionis ac divinae iurisdictionis principes ecclesiae episcopi arctissimo vinculo unionis fraternae vincuntur inter se et cum Romano Pontifice, monarcha et capite totius regni Christi...»

<sup>100</sup> MANSI, 51, 868-869: «Ex ipsis vero sacris litteris instruimur, statim post adventum Spiritus Sancti Apostolos voluntatem et ordinationem Jesu Christi fideliter executioni mandantes fundasse ecclesias, quibus praeficiebant episcopos, qui vicaria successione eorundem Apostolorum locum obtinerent in munere regendi populum Dei, quorum non interrupta series ad nos usque pervenit, quemadmodum ecclesiastica et universalis traditio docet... De ipsis ait Apostolus, a Spiritu Sancto positos esse episcopos regere ecclesiam Dei... Ipsi sunt primi ordinis in ecclesia sacerdotes... pastores gregis dominici... magistri populorum, legitimi rerum fidei et morum iudices, qui sub Romano Pontifice, visibili pastorum principe, divina potestate commissam sibi regant et moderentur ecclesiam.»

<sup>101</sup> MANSI, 51, 919-920.

mano, si bien ahora es diferente el ángulo de visión: no se puede tratar justamente el tema del Primado, si no se estudia al mismo tiempo su correlación íntima con el Episcopado.

Mons. SCHWARZENBERG vuelve a la carga haciendo notar la «laguna» que se da entre la primera parte general del esquema, compuesta por los diez primeros capítulos, y la segunda en la que se habla más especialmente de la potestad de la Iglesia, comenzando por su cabeza visible. Sin embargo —dice— se pasa por alto la potestad episcopal. Con frase vigorosa expone, por su parte, la necesidad de tratar de ésta, no sólo para no ser incompletos en la exposición de la verdad de fe, sino también para evitar la ignominia que una omisión de esta categoría haría recaer sobre el orden episcopal<sup>102</sup>. En la misma línea Mons. HAYNALD con otros tres Padres, califican de «magnus hiatus» la inconsecuencia que, a su parecer, se da entre las dos partes del esquema. Tratándose del sujeto de la potestad eclesiástica, se habla en el capítulo XI en concreto del Primado Romano. Sin embargo —advierten— ni en éste, ni en los restantes capítulos viene a colación la doctrina sobre la potestad de los obispos. Y con frase fuerte reprueban: «Quod probare non possumus. Imperfecta enim et manca esset doctrina concilii Vaticani de ecclesia, si, ubi de Petro et ejus successore, Romano pontifice, Christi vicario, agitur, loqui negligeret de reliquis apostolis et eorum successoribus, episcopis...»<sup>103</sup>. Esta razón, con la que se tacha de defectuosa, incompleta, manca, una exposición sobre la constitución de la Iglesia en que, tratándose del Primado, se hiciese caso omiso del Episcopado, viene apuntada repetidamente en las observaciones. Así, por ejemplo, entre otros. Mons. FÜRSTENBERG<sup>104</sup>, el arzobispo de Colonia Mons. MELCHERS<sup>105</sup>, Mons. BIRÓ, ZALKA y PERGER<sup>106</sup>, etc.

<sup>102</sup> «Nullus iam erit ingenuus decretorum considerator vel lector, qui non lacunam animadvertat, qua tota *episcopalis* ordinis potestas et iurisdictio praetermissa fuit... Summopere necessarium existimo, ad plenam nedum fidei expositionem, sed etiam ad ignominiam et dedecus ab episcopali ordine evitandum, ut in II.<sup>a</sup> parte, ubi summa in ecclesia potestas exponitur, auctoritas etiam episcoporum, qui pariter Apostolorum successores sunt, tum ordinis, tum iurisdictionis uberius et plenius exponatur iunctim quidem cum suprema auctoritate primatus, ut de toto sacrae hierarchiae organismo ex professo tractetur...» (MANSI, 51, 930-931).

<sup>103</sup> MANSI, 51, 937-938.

<sup>104</sup> «Ne manca sit et in essentialibus minime absoluta constitutio 'de ecclesia Christi', necessarium esse, ut ex professo de instituto divinitus apostolatu episcoporum tractetur...» (MANSI, 51, 932).

<sup>105</sup> «... in hoc schemate ac peculiariter quoad caput XI desideratur tractatus de episcopis tanquam Apostolorum successoribus, sine quo vera idea primatus eiusdem in ecclesia hierarchica ratio neque intelligi neque exponi potest...» (MANSI, 51, 936).

<sup>106</sup> «Generaliter doctrina in capite contenta manca est et incompleta, nam agere de primatu Romani Pontificis sine expositione totius hierarchiae in con-

Por todo esto, hay muchos Padres que expresan su deseo de que se trate *ex professo* de los obispos<sup>107</sup>, y se dan varios que quieren en concreto que se añada un nuevo capítulo sobre este tema. Algunos insertarían éste después del capítulo X del esquema, como base para venir a tratar después del Primado. Otros asignan más bien a este nuevo capítulo un lugar después de la exposición del Primado, como consecuencia de éste<sup>108</sup>. Como ya lo habían hecho antes algunos Padres, hay también ahora alguno que redacta él mismo este nuevo capítulo. Así, por ejemplo, Mons. PLACE, obispo de Marsella, concibe armónicamente toda esta doctrina en una exposición en la que, gradualmente, en tres capítulos trata sobre la potestad de Pedro y los Apóstoles —sobre el Primado del Romano Pontífice— y sobre la potestad de los obispos<sup>109</sup>.

En estas citas, que no pretenden ser exhaustivas y podrían multiplicarse, queda suficientemente patente, delatado por los Padres, el hecho de la ausencia del tema episcopal en el primer esquema «de Ecclesia», al par que el deseo de los mismos de que se complete la doctrina sobre la constitución de la Iglesia. Las observaciones vienen hechas en buena parte, es verdad, por los Padres de la minoría, pero a las suyas se juntan también, como hemos visto, otras voces que impiden tachar de unilateral la moción en pro del Episcopado. El tono de algunas observaciones es a veces un tanto vehemente, pero, en todo caso, el hecho al que se apunta es un hecho objetivo: la ausencia del tema episcopal. Este hecho, es verdad, puede tener históricamente su

---

cilio Tridentino explanatae (sess. XXIII, cap. 4 et can. 6, 7, 8) non congruum videtur. 'Hinc desideratur tractatus de episcopis, presbyteris, et diaconis —horum potestate et iuribus, tum ad invicem, et ad summum pontificem relatione—, et quia episcopi potestatis sibi a Deo collatae nobilissimam partem in conciliis oecumenicis exercent, de horum natura, indole, fine, et modo ea celebrandi.' Sic haberetur plena et adaequata ecclesiae constitutionis adumbratio» (MANSI, 51, 963).

<sup>107</sup> Además de los hasta aquí expuestos, cf. vg. los testimonios de Mons. Greith: «... de episcoporum auctoritate et dignitate non obiter tantum, sed funditus agatur» (MANSI, 51, 934). Id. Mons. Wierzchleysky y Pukalski: «... ut quemadmodum enunciantur praeclarissime Romani Pontificis praerogativae; ita etiam uberior doctrina tradatur de potestate episcoporum in regenda ecclesia sub oboedientia ejusdem Pontificis» (MANSI, 51, 941). Igualmente Mons. Fogarasy (MANSI, 51, 964), etc.

<sup>108</sup> Así, por ejemplo, Mons. Vancsa (MANSI, 51, 941), Mons. Krementz: «Ne verbum quidem de episcopis... Necessarium ergo mihi videtur ut capiti XI de Romani Pontificis primatu praemittatur quasi fundamentum aliud caput de episcopis...» (MANSI, 51, 948). En el mismo sentido Mons. Moreno (ibid., 949), Mons. Jirsik y Mons. Grimardias (ibid., 965).

<sup>109</sup> MANSI, 51, 944-948. Después de afirmar el hecho de la sucesión apostólica de los obispos, Mons. Place distingue finalmente el modo de esta sucesión en el «munus ordinarium», o, como él dice, «in regimine ecclesiarum»: «Succedunt vero Apostolis in regimine ecclesiarum, sive in potestate episcopatus, non autem in extraordinaria potestate apostolatus, secus enim non singulariter episcopi sed Apostoli dicendi essent» (ibid., 946).

explicación en la voluntad de subsanar algunas tendencias que aún persistían dentro de la Iglesia, como eran, por ejemplo, la galicana y aun la conciliarista. Contra éstas, debían venir puestas en claro las prerrogativas pontificias. A esto se debe también, probablemente, el que se evite considerar a la jerarquía eclesiástica como a un colegio. El cisma oriental, los errores protestantes y, a su modo, las teorías conciliaristas, habían contaminado este concepto, que viene por largo tiempo a ser expresión de una idea falsa de la Iglesia, como sociedad en la que todos sus miembros poseyesen los mismos derechos, o como falsa expresión del gobierno de la Iglesia en sentido de gobierno de jercarcas constituidos todos en el mismo rango de jerarquía. El Vaticano I, y en concreto el esquema «Supremi Pastoris», van contra una concepción colegial de la Iglesia así entendida. De ahí que a una tal concepción contraponga netamente el esquema la concepción de la Iglesia como una sociedad perfecta, jerárquicamente organizada con diversidad de rangos. A parte del capítulo III y X, en los que expresamente se contiene esta doctrina, el canon X, en su forma definitiva, pone a todas luces manifiesta esta contraposición: «Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam, sed collegium... anathema sit»<sup>110</sup>. En la «adnotatio» 17 se rechaza también este concepto falso de colegio<sup>111</sup>.

Las corrientes, pues, que había que rechazar eran, como decimos, un hecho que debía tener en cuenta el concilio, y que desde el punto de vista *histórico*, ayuda a entender la ausencia que hemos notado del tema episcopal. Sin embargo, en un contexto histórico diferente, libre de tendencias galicanas y conciliaristas, y, sobre todo, desde un punto de vista *dogmático*, ¿podría dejarse incompleta la exposición de la constitución de la Iglesia, pasando por alto el tema del Episcopado? ¿Las observaciones de los Padres no merecían tenerse en cuenta? Una consideración, siquiera rápida, de la constitución «Pastor Aeternus» y del segundo esquema «de Ecclesia» nos indicarán la actitud del Vaticano I a este respecto.

JESÚS ARRIETA, S. J.

Catholic University, Tokyo.

(Continuará)

<sup>110</sup> MANSI, 51, 552.

<sup>111</sup> «Ecclesia est societas inaequalis, quatenus in ecclesia non omnes iisdem iuribus eademque potestate praediti sunt. Id ab omnibus negatur, quicumque affirmant, uti superius expositum est, ecclesiam esse ad instar *collegii*» (MANSI, 51, 581). Se alude aquí directamente a la doctrina protestante, como lo prueban las citas abundantes de ésta que se dan a continuación, y la referencia a lo expuesto anteriormente, en la anotación 5, al título del capítulo III. Aquí se imputaba esta doctrina a los «novatores, qui... affirmant ecclesiam esse instar collegii, quod libera hominum coitione et sociis iure aequalibus constat, et cujus constitutio a libera confoederatione proficiscitur...» (MANSI, 51, 556).