
Régimen Jerárquico: Entre el Absolutismo Monárquico y la Democracia Plena

Alberto Parra, S.J.*

I. PUNTO DE PARTIDA

La igualdad fundamental de todos en la Iglesia (correspondiente a la unicidad y unidad de naturaleza en la Trinidad) y la diversidad funcional (correspondiente a la distinción de relaciones personales) que le permite a la misma Iglesia ser "muchedumbre convocada y reunida por virtud y a imagen de la Trinidad" (1) no pudieron ser suficientemente percibidas en la eclesiología occidental clásica, inspirada como estaba en un cristo-monismo solipsista que se desdobló primero

en el cabeza de los apóstoles y luego en la llamada cabeza "visible" de la Iglesia, en una verticalidad prescindiendo de toda relación comunitaria de base, de todo principio de circumincesión de las personas en la Iglesia, y de todo motivo para la vida de comunión (por las relaciones interpersonales) y para la auténtica participación (por las misiones) de la familia eclesial.

Pero si el modelo eclesiológico que reclama la dramática situación social, cultural y eclesial de América Latina (2) es el modelo comu-

* Doctor en Teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

(1) **Misal Romano**, Prefacio II de la Trinidad

(2) Cfr. **Puebla**, Visión socio-cultural y eclesial de la realidad latinoamericana hoy, especialmente nos. 15-109.

niológico, comunitario, trinitario (3), y si el misterio trinitario es la afirmación de la igualdad fundamental y de la diversidad funcional o de relación o de misión o de operación o de apropiación ("todo en la Trinidad es común, salvo las relaciones subsistentes o Personas"), la consecuencia inmediata que se deriva es la imposibilidad de una organización o régimen que en la Iglesia genere o tolere los abismos, las brechas, las fracciones, las categorías de personas, las clases, los

primeros y segundos, los llamados y no llamados, los que pueden y los que no pueden, los de arriba y los de abajo, como nos acostumbró a pensar y a comportarnos una eclesiología piramidal que no logró fundamentar la constitución jerárquica de la Iglesia sino a costa de introducir en ella la desigualdad fundamental y la división radical que favoreció en el plano eclesiológico las desviaciones que en el plano trinitario y cristológico fueron el monarquismo (4) y el subordinacionismo (5).

- (3) A los cuatro primeros números de **Lumen Gentium** que se sintetizan al final del no. 4: "Así se manifiesta toda la Iglesia como una muchedumbre reunida y convocada por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", ofrecen eco y a la vez desarrollo muchos y muy lúcidos textos de **Puebla** sobre el modelo eclesial trinitario: 182, 184, 211-218, 227, 240, 241, 1301, 1308. Destaquemos algunos:

"Cristo nos revela que la vida divina es comunión trinitaria. Padre, Hijo y Espíritu viven, en perfecta intercomunidad de amor, el misterio supremo de la unidad. De allí procede todo amor y toda comunión, para grandeza y dignidad de la existencia humana" (212).

"Por Cristo, con El y en El entramos a participar en la comunión de Dios. No hay otro camino que nos lleve al Padre. Al vivir en Cristo, llegamos a ser su cuerpo místico, su pueblo, pueblo de hermanos unidos por el amor que derrama en nuestros corazones el Espíritu. Esta es la comunión a la que el Padre nos llama por Cristo y su Espíritu. A ella se orienta toda la historia de la salvación y en ella se consuma el designio de amor del Padre que nos creó" (214).

"Por eso hoy y mañana en América Latina, los cristianos en nuestra calidad de Pueblo de Dios, enviados para ser germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación, necesitamos ser una comunidad que viva la comunidad de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo muerto y resucitado que reconcilia a los hombres con el Padre en el Espíritu, a los hombres entre sí, y al mundo con su Creador" (1301).

"... Todo ello hará posible una participación libre y responsable en comunión fraterna y dialogante para la construcción de la nueva sociedad verdaderamente humana y penetrada de los valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no puede ser defraudada" (1308).

- (4) El mon-archismo eclesiológico galopa en apreciaciones tales como estas:

"La Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los miembros tengan los mismos derechos; sino que es una comunidad de desiguales, no sólo porque entre los creyentes unos son clérigos y otros son laicos, sino porque de manera especial en los unos reside en la Iglesia el poder que viene de Dios por el que es dado a unos santificar, enseñar y gobernar y a otros no" (**Esquema "De Ecclesia" para el Concilio Vaticano I**, Mansi, vol. 51, col. 543).

"Debe ser tenido como dogma de la fe católica que por divina disposición algunos en la Iglesia han sido revestidos de la potestad de santificar, enseñar y regir, y que los demás carecen de ella; y no puede afirmarse rectamente que la Iglesia sea una comunidad de iguales" (**Esquema II "De Ecclesia" para el Concilio Vaticano I**, Mansi, vol. 53, col. 310).

- (5) El sub-ordinacionismo eclesiológico es natural derivación del monarquismo:

La profunda renovación de la conciencia de la Iglesia sobre su ser esencialmente comunitario, comunológico y trinitario que le permite y le exige la igualdad fundamental de todos sobre la cual descansa una diversidad funcional y de misión es uno de los más impresionantes frutos del Espíritu, y su maduración puede verse desde ese primer esquema presentado por la Comisión Teológica Preparatoria del Concilio hasta la expresión admirable de los textos de *Lumen Gentium*. Claro que a esta maduración comunológica no se llegaba sino por la sabiduría de un Pablo VI que en la congregación general 52 del 21 de octubre de 1963 advertía que el criterio para situar en primer lugar el capítulo sobre Pueblo de Dios y en segundo lugar el capítulo sobre la Jerarquía o al contrario, no podría ser en manera alguna el criterio de superioridad o de inferioridad de unos con respecto a otros en la Iglesia (6). O

por las intervenciones múltiples de los obispos como aquella hoy tan significativa del entonces arzobispo de Cracovia Karol Wojtyla ese mismo 21 de octubre de 1963: "La constitución jerárquica de la Iglesia supone la constitución del Pueblo de Dios; aún más: la naturaleza e índole del gobierno en cualquier sociedad debe corresponder a la naturaleza e índole de ésta. La constitución jerárquica de la Iglesia será mejor comprendida si en el esquema aparece precedida por la doctrina sobre el Pueblo de Dios. Si en cualquier forma de gobierno, éste es instrumento para el bien común de la sociedad, especialmente lo es en la Iglesia donde, conforme al espíritu del Evangelio, "praeesse" (gobernar, presidir) coincide con "ministrare" (servir). Cualquiera ulterior diferenciación por razón de los estados o de las funciones eclesiales, supone como base previa al Pueblo de Dios" (7).

"La Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo regido por pastores y doctores: sociedad, por tanto, humana, en cuyo seno existen jefes con pleno y perfecto poder para gobernar, enseñar y juzgar. De donde resulta que esta sociedad es esencialmente una sociedad desigual, es decir, sociedad compuesta por distintas categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que tienen un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la muchedumbre de los fieles. Y estas categorías son de tal modo distintas la una de la otra, que sólo en la categoría de los pastores residen la autoridad y el derecho necesarios para mover y dirigir a los miembros hacia el fin de la sociedad, mientras que la multitud no tiene otro deber sino el de dejarse conducir y como dócil rebaño, seguir a sus pastores" (Pío X, Encíclica "Vehementer Nos", 1906, Colección de Encíclicas Pontificias, edit. Guadalupe, Buenos Aires 1952, 797).

"Se ha de tener por cosa absolutamente cierta que los que en este Cuerpo poseen la sagrada potestad son miembros primarios y principales, puesto que por medio de ellos según el mandato del divino Redentor, se perpetúan los oficios de Cristo: doctor, rey y sacerdote" (Pío XII, Encíclica "Mystici Corporis", 1943, Colección de Encíclicas Pontificias, edit. Guadalupe, Buenos Aires 1952, 1594).

"Porque la Iglesia es Cuerpo, se la puede contemplar visiblemente, característica que comparte con otras imágenes con que es presentada; ella es una trabazón de muchos miembros que, por cierto, no son iguales entre sí (cfr. Rom 12,4-8; 1Cor 12,1-31; Ef 4,11-16), puesto que unos están sometidos a otros, y en ella hay clérigos y laicos, jefes y súbditos, maestros y discípulos, y estados de vida diversos" (Esquema I "De Ecclesia" para el Concilio Vaticano II, 1962).

(6) *Acta Synodalia*, vol. II, tomo 3, 154.

(7) *Ibd.* Para el análisis de estos textos cfr. Retamal, F., "Un Pueblo de Hermanos", *Teología y Vida* 32,1, 1982, 25 ss.

Esa renovada conciencia y decisivo replanteamiento del fundamento o inspiración primaria de la eclesiología, que del verticalismo cristomonista clásico se desplaza hacia lo comunitario y comunológico trinitario (8) conduce por necesidad a una renovada conciencia del estatuto de las personas en la Iglesia y a un reencuentro y discernimiento del régimen de gobierno que es el propio de la comunidad Iglesia.

Pero no siempre se tiene la impresión de que quienes con gozo

y casi con arranques líricos suscriben los preciosos textos magisteriales en pro de un nuevo modelo eclesial participativo y fraterno, ellos mismos se hagan cargo de las implicaciones que se derivan de esos mismos lugares doctrinales para el régimen de gobierno, de enseñanza y de pastoreo. Más bien se tiene a veces la impresión de que se echa el vino nuevo en odres viejos; o de que con la práctica e incluso con la represión se contrarresta lo que se concedió en la doctrina; o de que se señalan para pre-

- (8) De la muy abundante bibliografía eclesiológica en esta línea seleccionamos algunos de los títulos los que, al menos para nosotros, han resultado los más inspiradores:

Acerbi, A., *Due Ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bolonia 1975; **Arias, M.**, "Las fórmulas trinitarias y su significado en el documento de Puebla", *Medellín* 22, 1980, 164-185; **Bandera, A.**, "Iglesia-comunión e Iglesia-misión", *Comunidad eclesial y humanidad*, Salamanca 1978, 161-130; **Boff, L.**, "Una visión alternativa: La Iglesia sacramento del Espíritu Santo", *La Iglesia Carisma y Poder*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1982, 203-214; **Bourassa, F.**, "L'Esprit Saint, "comunión" du Père et du Fils", *Science et Spirit* 30, 1978, 537; **Bravo, C.**, *Apuntes para una Eclesiología desde América Latina*, CRT, México 1982; **Codina, V.**, "Eclesiología Latinoamericana da Libertação", *Revista Eclesiástica Brasileira* 42, 1982, 61-81; **Codina, V.**, "Bases para una eclesiología de comunión en Vaticano II", *Actualidad Bibliográfica* 32, 1979, 302-304; **Coste, R.**, "L'Eglise communauté de charité", *Nouvelle Revue Théologique* 100, 1978, 321-340; **Chenu, M.D.**, "Nueva conciencia del fundamento trinitario de la Iglesia", *Concilium* 166, 1981, 340-353; **Debernardi, P.G.**, "I fondamenti teologici della comunione eclesiale", *Gerarchia a laicato nella chiesa comunione nel magisterio di Paolo VI*, Roma 1978, 31-97; **Dianich, S.**, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; **Dussel, E.**, "Aurora de una nueva época", *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1972, 149-277; **Fransen, P.**, "La Iglesia y la Trinidad", *Misión y Testimonio* (edit. Burns, P.) Santander 1969, 111-132; **Fries de, W.**, *Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l'histoire de sept premiers conciles*, Paris 1974; **Hamer, J.**, "L'Eglise est une communion, *Unam Sanctam* 40, Paris 1962; **López, J.A.**, "Trinidad y ministerio eclesial", *La Santísima Trinidad fuente de salvación en la constitución Lumen Gentium*, Salamanca 1969, 41-54; **Moltmann, J.**, "La Iglesia en la historia trinitaria de Dios", *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Salamanca 1975, 73-89; **Mondin, B.**, "Ecclesiologia comunione", *Le Nuove Ecclesiologie*, Roma 1980, 69-92; **Ortega, A.**, "La índole escatológica de la Iglesia y el misterio trinitario", *La Stma. Trinidad Fuente de Salvación en la Constitución Lumen Gentium*, Salamanca, 1968, 133-162; **Philipon, M.J.**, "Trinidad y Pueblo de Dios", *ibid.*, 15-40; **Pikaza, X.**, "Trinidad, Encarnación, Iglesia", *Estudios Trinitarios* 9, 115-123; **Rahner, K.**, "La Iglesia desde la Base", *Cambio Estructural de la Iglesia*, Madrid 1974, 132-145; **Retamal, F.**, "Un Pueblo de hermanos; la igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia", *Teología y Vida* 22, 1981, 17-30; **Retamal, F.**, "La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la constitución dogmática Lumen Gentium", *Anales de la Facultad de Teología* 30, 1979, Santiago; **Schillebeckx, E.**, "Las conquistas de Vaticano II en la constitución sobre la Iglesia", *La Iglesia de Cristo y el Hombre Moderno según Vaticano II*, Madrid 1969, 213-227; **Varios**, *Semana de Estudios Trinitarios*, Salamanca 1968; **Vélez, J.**, "Comunión y Participación: línea clave para entender a Puebla", *Análisis de Puebla*, edit. Theologica Xaveriana, Bogotá 1979, 15-31; **Zizioulas, J. D.**, *Vérité et communion dans la perspective patristique grecque*, *Irénikon* 50, 1977, 451-510.

sidir la comunión y la participación a los más capacitados para frenarla; o de que los tímidos movimientos eclesiales desde la base, posiblemente desviados, se rechacen tan drásticamente y fervorosamente pero desde unas perspectivas que no posiblemente sino que ciertamente están excluidas del régimen de la Iglesia.

Desde la óptica liberadora del modelo eclesial trinitario de comunión y participación que a partir de Vaticano II los mismos pastores han diseñado para ser realizado en el presente y futuro de América Latina, consignamos aquí una tesis sobre el régimen de la Iglesia, tesis cuyos elementos iremos luego analizando: La igualdad fundamental y la diversidad funcional de la multitud de hermanos que Cristo ha convocado en su Iglesia a imagen de la Trinidad, excluye de su régimen tanto las formas de dominación como las monárquicas y democráticas absolutas y exige, en cambio, la forma jerárquica, dentro de una comunión y auténtica participación de todos en la Iglesia.

II. EL REGIMEN COMUNIOLOGICO DE LAS PERSONAS EN LA IGLESIA EXCLUYE LA DOMINACION

Este postulado es consecuencia lógica de la índole comunal de la Iglesia y por lo menos en el campo de la doctrina, tal vez no siempre de la práctica eclesiástica, ha estado vigente. Así lo demuestra un eclesiológico clásico como Billot:

“Llamamos poder político aquel por el cual se rige a los pueblos en orden a la tranquilidad y a la

prosperidad temporal. Este poder político difiere del poder de dominación que propiamente coincide con el derecho de propiedad y que es potestad del señor sobre el siervo y esclavo y que, por tanto, no se ejerce para provecho del servidor sino del amo y señor, ya que el siervo como tal está referido al señor como tal”.

“El poder político no se ejerce, en cambio, para bien del gobernante sino para el bien de la comunidad como bien lo advierte Bellarmino en “De Laicis” No. 7: “La sujeción política es diversa a la sujeción servil, en cuanto que el siervo obra por otro, mientras que el ciudadano obra por sí: el siervo es gobernado no en favor suyo sino en favor del amo; el ciudadano es gobernado en favor suyo, no del magistrado. El gobierno del magistrado político no busca el provecho del magistrado sino del pueblo; el tirano y el amo no gobiernan en favor del pueblo sino de sí mismo como enseña Aristóteles en la Etica libro I, cap. 10, 8. En verdad, si existe connotación de servicio en el poder político, con más propiedad se debe llamar servidor al que gobierna que al súbdito como enseña San Agustín en la Ciudad de Dios libro XIX, cap. 14; y eso es a la letra lo que significan las palabras del Señor en Mt 20: “Quien entre vosotros quiera ser el primero, hágase el servidor de todos”: de esta forma los obispos son servidores de sus pueblos, y también el Sumo Pontífice se denomina a sí mismo como “siervo de los siervos de Dios” (9).

(9) Billot, L., Tractatus de Ecclesia Christi, Quest. XII, 1: De Forma Regiminis Ecclesiastici in Genere, Roma 1927, 500.

El régimen de dominación de unos sobre otros en la Iglesia o comunidad de hermanos aparece expresamente excluido por la comunidad primera que justifica esa exclusión con la praxis misma de Jesús: "Sabéis que lo que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos (katakyrieúousin) y los grandes las oprimen con su poder (katexousiázousin). Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor (diákonos); y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo (doulos) de todos; que tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido (diakonethenai) sino a servir (diakonesai) y a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 42-45). Este logion plenamente eclesiológico corresponde, por una parte, a la necesidad de descartar los poderes absolutos o de dominación en la comunidad eclesial por parte de quienes la gobiernan: los jefes eclesiásticos no pueden "en-señorearse" de la comunidad (katakyrieúousin) porque uno sólo en la Iglesia es el Señor (kyrios), tampoco pueden oprimirla con su "exousía" (=autoridad, poder) (katexousiázousin); por otra parte el logion traza el concepto fundamental de autoridad y de poder en la Iglesia: el jefe, gobernante o presidente (mégas, prótos) ejerce su autoridad (exousía) como servidor (diákonos) y esclavo (doulos) de todos, a imagen del modelo de autoridad en el servicio que es el mismo Cristo Jesús.

El mismo pensamiento se repite y se amplía en el célebre texto de Mateo: "Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar "rabbí" porque

uno sólo es vuestro Maestro (didákalos), y vosotros todos sois hermanos (adelphoí); ni llaméis a nadie "padre" (pátera) vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre (patér), el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar "preceptores" (kathēgetaí), porque uno sólo es vuestro Preceptor, Cristo. El mayor (meízon) entre vosotros sea vuestro servidor (diákonos)" (Mt 23, 8-12). Donde la clara intencionalidad del texto es excluir de la Iglesia todo comportamiento dominador, toda identificación o intercambiabilidad entre el Padre o su Cristo y el ministro (diákonos) eclesial, así como alejar de la comunidad de hermanos (adelphoí) todo culto farisaico de la personalidad, todo título, vestimenta y boato por los cuales el hombre trata de autofirmarse y de dominar: "atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con un dedo quieren moverlas; todas sus obras las hacen para ser vistos por los hombres; se hacen anchas las filacterias y bien largas las orlas del manto; van buscando los primeros puestos en los banquetes, y los primeros asientos en las sinagogas, que se les salude en las plazas y que las gentes les llamen "rabbí" (Mt 23, 4-8).

Todo esto quiere decir que el poder o autoridad o potestad (exousía) en la Iglesia, como lo afirmaba ya el eclesiólogo Billot haciéndose eco de Bellarmino, no puede ser actuada en los parámetros de la dominación sino en los del poder político que es el único en que la autoridad se ejerce no en beneficio del gobernante sino del gobernado. Así en Grecia antigua, cuna de la política, los términos "eleutheros" (libre) y "eleuthería" (libertad) se oponen a los términos

"tyrannis" (dominación) y "douleía" (servidumbre), todos ellos en relación con la "polis" o régimen de gobierno de los ciudadanos. Porque es libre aquél que goza de ciudadanía, que tiene un lugar propio suyo, reconocido y respetado, dentro de la "polis". Y tanto la autoridad (exousía) como la ley (nómos) tienen por finalidad asegurar a todos y a cada uno el necesario espacio de libertad en el que cada uno pueda ser él mismo autónoma y personalmente, con lo que se consigue que la "polis" venga a ser la "comunidad de los libres" como la define Aristóteles en la *Política* III, 4.

Ahora bien: es notable y encomiable el esfuerzo que la Iglesia especialmente en América Latina realiza para rescatar o establecer la libertad tan diversamente conculcada entre nosotros: "libertad" o "libre" aparece 94 veces en el documento de Puebla; "liberación" y "liberador" se agolpan 114 veces. El rechazo que se hace de ciertas ideologías y el carácter de "inadecuadas" con que se califica a ciertas visiones antropológicas es porque atentan contra la libertad del hombre y son diminutoras (10). El entredicho en que se pone a gobiernos y sistemas represivos y totalitarios es "porque abusan del poder y violan los derechos humanos" (11). La comprensión que se tiene

de la misión del Hijo por el Padre y del Espíritu Santo por el Padre y por el Hijo es "para darnos la libertad de los hijos de Dios, necesariamente vinculada a la filiación y a la fraternidad" (12). El constitutivo esencial del hombre se piensa ser su libertad "que implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos de disponer de nosotros mismos, a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo como señor; con las personas como hermano; y con Dios como hijo" (13).

Por ello, el programa eclesial que se traza para América Latina es que "cada comunidad eclesial debería esforzarse por ser un ejemplo de modo de convivencia donde se logre aunar la libertad y la solidaridad; donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor; donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad" (14). Y la aspiración que se expresa es que "tiene que revalorarse entre nosotros la imagen cristiana de los hombres; tiene que volver a resonar esa palabra en que viene recogiendo desde tiempo atrás un excelso ideal de nuestros pueblos: libertad! Libertad que es

(10) Puebla 310, 312-315

(11) Puebla 49

(12) Puebla 204

(13) Puebla 322

(14) Puebla 273

a un tiempo don y tarea. Libertad que no se alcanza de veras sin liberación integral y que es meta del hombre según nuestra fe, puesto que "para la libertad Cristo nos ha liberado" (Gal 5,1)" (15).

Pero todo está condicionado a que para tener autoridad moral "de poner de relieve este aspecto integral de la evangelización, la Iglesia revise primero su propia vida" (16) y se pregunte por el ámbito o espacio que en ella hay para la libertad, para el ejercicio de los derechos humanos de opinión y de opción, de investigación, de expresión, de enseñanza, de comunicación, de organización, de intimidad, de posibilidad de ser diferente psicológica y sexualmente, sin que la legítima libertad que se predica hacia afuera de la Iglesia se vea ahogada y continuamente impedida o recortada por quienes más que servidores de la comunidad y defensores de la libertad pueden llegar a pensarse a sí mismos como "siervos de Dios y amos de los demás".

III. EL SISTEMA COMUNIOLOGICO DE LAS PERSONAS EN LA IGLESIA EXCLUYE EL REGIMEN DE MONARQUIA ABSOLUTA

La exousía (autoridad, potestad) de Cristo Señor está referida a las esenciales características o dimensiones del Enviado del Padre que, por inspiración en los cantos isaianos del Servidor de Yahweh, la cristología neotestamentaria situó en los planos de profeta, Sacerdote y Rey. De ahí que tanto de Cristo como, derivadamente, de la Iglesia se afirme una triple potestad o "poder"; potestad o poder que cuando se trata especialmente de la Iglesia hay que purificar siempre de excrecencias filosóficas, ideológicas o puramente sociológicas y situarlo más convenientemente como triple función de la potestad de Jesucristo (17): santificar (función sacerdotal), enseñar (función profética) y regir (función regia, real o de régimen) y ello en el plano de lo distinguible pero probablemente de lo no separable (18).

(15) Puebla 321

(16) Puebla 338

- (17) El modelo eclesiológico de "sociedad perfecta" desarrolló y destacó al máximo la teología de la potestad no siempre en la óptica escriturística de la "exousía" sino en los moldes aristotélicos y jurídico-canónicos. Las demasías en la captación de la potestad conducen sin remedio a los apologistas de hoy a los mismos excesos donatistas para quienes el sujeto primario de la potestad y de la acción sacramental era el sacerdote, el celebrante. A ellos respondería San Agustín desde una estructura más evangélica que ese sujeto primario es Jesucristo y que el ministro no ejerce sino un ministerio, un servicio: "El no bautizaba sino sus discípulos (Jn 4,2): El y no El; El por la potestad, ellos por el ministerio; ellos ejercían el oficio de bautizar, pero la potestad permanecía en Cristo. . . Así a quienes bautizó un borracho o un homicida o un adúltero, si los bautizó en el bautismo de Cristo fue Cristo mismo quien los bautizó" (In Ion. 5,18). Es lástima que en planteamientos tan básicos como los de la sociedad perfecta y de potestad el hoy obispo Kloppenburg no pueda estar de acuerdo con nada ni con nadie que en Latinoamérica contradiga sus propias visiones universalmente reconocidas por retardadas; cfr. Kloppenburg, B., "Nota sobre la Potestad Sagrada", Medellín 8, 1982, 135-138; "Pluralismo Eclesial", ibd. 289-360.
- (18) Para toda esta cuestión cfr. Varios, "La Potestad de Orden", en Teología del Sacerdocio 8, Burgos 1976. Es muy significativo el estudio de Bandera, A., "La raíz sacerdotal de la colegialidad de los obispos" en Scripta Theologica 14, 1982, 519-50.

La eclesiología clásica hizo coincidentes la potestad de santificar o potestad sacerdotal y la potestad de celebrar y de comunicar los sacramentos y determinó ser éste el efecto propio del sacramento del orden; de allí que el poder de santificar mediante los sacramentos se denominó “potestad de orden”. Esta misma eclesiología entendió la potestad de enseñar autoritativamente y la potestad de regir o gobernar como un derivado cierto de la potestad de orden (19); pero cuyo ejercicio práctico en una comunidad determinada no es efecto del sacramento sino de señalación jurídica, legítima, conforme a derecho por parte de aquel que puede señalar; fué ésta la “potestad de jurisdicción”.

En efecto, partiendo de las premisas de que “el bien común espiritual de toda la Iglesia se contiene sustancialmente en el sacramento de la eucaristía” y que “el sacramento de la eucaristía es la finalidad (finis) de todos los ministerios (officiorum)” (20), Santo Tomás pudo identificar el sacerdocio con la potestad de consagrar la eucaristía (21) y presentar siete grados de oficios o ministerios teleológicamente enderezados a la eucaristía, siendo el presbiterado la cúspide de la potestad de orden, sacramentalmente recibida por la “traditio instrumentorum” (entrega de los instrumentos) para la celebración de la misa. El poder sobre el cuerpo místico (la Iglesia) proviene del

poder sobre el cuerpo eucarístico (22) según Santo Tomás, pero el ejercicio del poder sobre el cuerpo místico (potestad de enseñar y de regir) no puede actuarlo el presbítero sino mediante delegación de la jurisdicción y en virtud de la misión de quien ya tiene la jurisdicción y la misión que es el obispo. Era entonces obvio que el episcopado no fuera en sí mismo un grado propio en la potestad de orden —cuya cúspide se situó en el presbiterado o sacerdocio— sino la actuación del poder para el ejercicio de la jurisdicción derivado de aquel que tiene la jurisdicción y una jurisdicción universal que es el papa (23). De ahí que la jurisdicción episcopal fuera primariamente jurisdicción vicaria y derivada del papa, antes que jurisdicción inmediata, propia y ordinaria como será en la teología de Vaticano II.

Ahora bien: la eclesiología clásica creyó no poder afirmar y defender convenientemente la potestad de jurisdicción del papa sobre toda la Iglesia universal sin afirmar por eso mismo que la comunidad de hermanos que en Jesús toma su origen está necesariamente estructurada en los parámetros de una monarquía absoluta (evidentemente en los modelos de gobierno civil de la edad media!):

“Según los testimonios evangélicos (Mt 16, Jn 21) el primado de jurisdicción que consiste en la plenitud de la potestad sobre la

(19) *Suma Teol.* II¹, q. 66, a. 3, ad 1

(20) *Ibd.*, q. 65, a. 3, ad 2

(21) *IV Sent.* d. 24, q. 1, ad 1

(22) *Ibd.*, d. 7, q. 3, a 1; d. 18, q. 1, a. 1; *Cont. Gent.* IV, q. 74 y 75

(23) *IV Sent.* d. 19, q. 1, ad 2

Iglesia universal fue dada inmediata y directamente por Cristo Señor al apóstol Pedro y perpetuamente a sus sucesores. Por lo cual hay que afirmar que por divina institución el régimen de la Iglesia ha sido establecido a la manera de una monarquía plena y perfecta" (24).

Por "monarquía" (moné arché) entendiendo el mismo Billot, "el imperio de un sólo rector o gobernante" y esta forma de gobierno se distingue de la aristocracia en la que el sujeto de suprema potestad es un colegio (senado o cámara de nobles), y de la democracia en la que la suprema potestad reside en la comunidad misma, en la sociedad, en el pueblo. San Roberto Bellarmino había demostrado la preeminencia de la monarquía sobre las otras dos formas de gobierno, porque cuando la suprema potestad reside en un sólo gobernante se conservaría mejor el orden (la relación superiores-inferiores), se daría una mayor consistencia en las instituciones, y se tendría mayor interés del bien público o comunitario.

La monarquía pura para el mismo Billot es aquella en que el monarca detenta la plenitud de la suprema potestad tanto legislativa, como judicial, como ejecutiva, con plena independencia de cualquiera otra instancia; en tanto que la monarquía mixta admite cierta participación de otras instancias en lo ejecutivo, en lo judicial, o en lo legislativo.

La monarquía absoluta es aquella

en que la suprema potestad reside de tal manera en un sólo gobernante, que los gobernantes intermedios de territorios o ciudades del reino o del imperio son simples funcionarios, comisionados, representantes o delegados del monarca y de él plenamente dependientes en su nombramiento, ejercicio y remoción, pero sobretodo en la potestad o autoridad misma que no les es propia e inmediata sino precisamente derivada; la monarquía no absoluta admite verdadera autoridad propia de otras instancias, aunque dependen en su ejercicio del monarca o emperador.

Afirmar, dice Lipper, otro de los grandes eclesiólogos clásicos, que la Iglesia es una monarquía absoluta equivale a decir que en la Iglesia un sólo jefe supremo ha sido investido del "poder plenario" y que concentra en sus manos, él sólo, hecha abstracción de los obispos, todos los poderes de la Iglesia:

"Ya uno de los papas de la antigüedad, Cornelio, comparó hacia la mitad del siglo III esta organización monárquica de la Iglesia con el monoteísmo de la religión cristiana: en efecto, escribe Cornelio a Cipriano obispo de Cartago, en 252, ciertos obispos que regresan a la comunión de la Iglesia deben hacer la declaración de que "no hay más que un sólo Dios y un sólo Señor Cristo en el que creemos, y un sólo Espíritu Santo, y que no puede haber más que un obispo para toda la Iglesia católica" (25).

(24) Billot, L., *Tractatus de Ecclesia Christi*, Thesis XXV, Roma 1927, 535

(25) Lipper, P., *L'Eglise du Christ*, Paris 1933, 89-93

Lástima que Lipper silencie la rotunda reacción en contra que esta posición del papa Cornelio causó en el obispo San Cripriano!! Pero lo cierto es que a esta concentración omnímoda del poder de la Iglesia en uno solo o "plenitudo potestatis" (la expresión es del papa San León) se llegó paulatinamente en secuencias históricas y teológicas que el Padre Congar identifica con tanta maestría (26):

En una primera gran secuencia que va desde Inocencio I a San León Magno, la noción jurídica de "caput" (cabeza de una corporatividad social como es la Iglesia) se desliza hacia la noción de "fons et origo" (fuente y origen) del episcopado universal afirmado primero de Pedro y luego de la sede romana de Pedro (27); de la sede la afirmación de fuente y origen del episcopado universal se desplaza hacia el sedente o "heredero" de Pedro (es el término que gusta a San León), con lo cual se llega a postular que del

papa fluye para toda la Iglesia universal el episcopado y toda potestad (28); y todavía en tiempos del papa Gelasio habrá de distinguirse en lo conceptual la autoridad sagrada de los pontífices y el poder secular de los príncipes, pero tras afirmar que son los pontífices quienes han de dar cuenta a Dios por los actos de los príncipes, se desembocará no sólo en la subordinación práctica de los príncipes a los pontífices, sino también en la subordinación entitativa del poder secular en cuanto tal al poder pontifical en cuanto tal como lo connotan los términos de "autoridad" sagrada de los pontífices y "poder" ejecutivo de los príncipes seculares (29). Todo sacerdocio, todo magisterio, todo régimen espiritual y temporal, toda potestad y autoridad encontraban así su único sujeto adecuado, su única fuente y su único origen.

En un segundo acto del proceso que culmina ya en el siglo XII, la sustentación del monarquismo ab-

- (26) Congar, Y., *Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días* (edit. Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk), Bac, Madrid 1976, ver 12-15; 117-118; 134 ss.
- (27) "Del cual (Pedro) ha emanado el episcopado y toda la autoridad unida a tal dignidad (. . .). De allí (la sede romana) recibirán las demás Iglesias la determinación de lo que deben prescribir: como de aguas que fluyen de su fuente y ondas que saliendo puras de la cabeza se reparten sin alteración por todas las regiones del mundo" (**San León**, Ep. 29,2; PL 20, 582-583).
- (28) Además del texto anterior, Congar cita este otro que muestra la mentalidad primera de León Magno corregida después hacia una mayor colegialidad: "Quiso el Señor que el peso de este cargo perteneciera al oficio de todos los apóstoles, de modo que colocó en el grado sumo al bienaventurado Pedro en condición de principio, para que de él como de una cabeza se difundieran sus dones en el cuerpo" (**San León**, Ep. 10, 1; PL 54, 629).
- (29) "Existen, en efecto, dos instancias por las cuales se rige el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. Pero el cargo de los pontífices es tanto más importante, en cuanto que tendrán que responder ante el tribunal de Dios por los príncipes mismos" (**Gelasio I**, Tract. IV, cap. 2; PL 59, 108-109).
- (30) "El Rey de reyes y señor de los señores, Jesucristo, sacerdote por toda la eternidad según el orden de Melquisedec, en cuyas manos el Padre ha puesto todas las cosas (. . .) de quien es la tierra y su plenitud, estableció al sumo pontífice de la sede apostólica y de la sede romana, al cual hizo su vicario en el bienaventurado Pedro" (**Inocencio III**, Reg. VII, PL 215, 227).

soluta del papa conduce a los autores a intercambiar con una escalofriante naturalidad los términos de lo cristológico con lo que se juzga ser propio del "vicario de Cristo", título éste último que entra a sustituir al de "vicario de Pedro" comúnmente usado en épocas anteriores (30), así como se consolidan los principios de que el papa posee una omnimoda potestad de intervención no sólo en todas y en cada una de las Iglesias sino también en los asuntos civiles y temporales (31).

Pero si al crudo monarquismo que llega hasta los decretos de Florencia para la unión de los griegos y que se consagra en la Constitución Pastor Aeternus de Vaticano I,

interponemos la ya más equilibrada eclesiología de Vaticano II, entonces tendremos que decir:

3.1. Con relación a la Potestad de Orden

A nadie es lícito seguir prohibiendo los equívocos graves que con relación a la potestad de orden surgen hoy de un texto como éste de Belarmino que él escribió con relación a la potestad de jurisdicción pero que carece de toda vigencia tanto para la potestad de jurisdicción como para la de orden y sin embargo como que corresponde a la comprensión ordinaria de las gentes:

"Puesto que el papa no puede

- (31) "Aunque la autoridad pontifical y la potestad regia son dignidades diversas y los oficios del rey y del sacerdote son distintos, sin embargo, porque el romano pontífice hace en la tierra las veces (agit vices in terris) del que es Rey de los reyes. . . no sólo en las cosas espirituales tiene la suma potestad, sino también en las cosas temporales, conferida por el mismo Señor" (**Inocencio III**, Serm. 3, In Consecr., PL 217, 665).

"Tanto la potestad espiritual como la secular derivan de la potestad divina; y por eso, en tanto depende la autoridad secular de la espiritual en cuanto Dios mismo la hizo depender de la salvación de las almas. De ahí que haya que obedecer más a la potestad espiritual que a la secular. Pero en las cosas que miran al bien civil, más se debe obedecer a la autoridad secular que a la espiritual (. . .) a no ser que la potestad secular esté ligada a la potestad espiritual, como en el papa que tiene el sumo (apicem) de una y otra potestad, por disposición de quien es Rey y Sacerdote" (**Santo Tomás**, II, IIae, q. 60, a. 6, ad 3).

"Buenaventura ha sido en el siglo XIII el principal teórico de la monarquía papal. Cita con frecuencia a San Bernardo, pero lee igualmente a Cipriano en este sentido. Sostiene la tesis gregoriana en un clima dionisiano que le da un aspecto de metafísica sagrada. La sede apostólica de la Iglesia romana ha recibido de Cristo una triple "potestatis plenitudo":

Por el hecho de que sola tiene toda la plenitud de la autoridad que Cristo ha entregado a la Iglesia; que la tiene en todas partes, en todas las Iglesias lo mismo que en la sede romana; y que toda autoridad mana de ella a todas las instancias inferiores, por toda la Iglesia, por lo cual toca a cada una participar de ella; lo mismo que en el cielo, toda gloria de los santos mana de la fuente misma de todo bien, Cristo Jesús". (**San Buenaventura**, Quare Fratres minores praedicant, no. 23):

El papa "es único, primero, y supremo padre espiritual de todos los padres; mejor de todos los fieles, él es el jerarca supremo, el esposo único, el jefe indiviso, el pontífice soberano, el vicario de Cristo, fuente, origen y regla de todos los principados eclesiásticos, del cual brota como de su única fuente y cima el poder según el orden hasta los más pequeños miembros de la Iglesia, según que lo exija su dignidad dentro de la jerarquía eclesiástica" (**San Buenaventura**, Breviloquium, p. VI, c. 12)", **Congar, Y.**, Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días, Bac, Madrid 1976, 134.

estar en todas partes, comunica a los obispos una parte de su poder; y éstos comunican una parte del suyo a los sacerdotes. Sin embargo éste poder permanece en aquél que es jefe y príncipe (el papa) de toda la Iglesia" (32).

No debe tolerarse la apreciación equivocada del común de las gentes que entiende al papa como "sumo pontífice" en el sentido de que en él se da la concentración máxima y plenaria del sacerdocio (la potestad de santificar en la Iglesia) y que de su plenitud deriva por delegación o por representación hacia los obispos, y de éstos hacia los presbíteros, de modo que las instancias derivadas fueran simplemente intermedias, simples comisarios, representantes o delegados del sacerdocio papal monárquicamente centralizado. Porque en efecto:

El episcopado de los obispos en la mejor teología de la tradición refrendada por Vaticano II no es una derivación representativa del episcopado del papa (33), sino que el episcopado del papa y de todos y de cada uno de los obispos es actualización sacramental del sacerdo-

cio de Jesucristo que es en la Iglesia el verdadero y único Sumo Sacerdote y Pontífice, siendo el episcopado no sólo un auténtico grado del sacramento del orden, sino también plenitud de éste mismo sacramento, en razón de lo cual el episcopado es llamado supremo sacerdocio, o lo que es mejor para evitar tantos equívocos, cumbre del ministerio sagrado (34).

El presbiterado, pese a no ser ni cumbre ni plenitud del sacramento del orden, no es tampoco una derivación representativa del sacerdocio del obispo, sino actualización sacramental del sacerdocio único de Jesucristo en el grado propio del presbiterado (35).

El fiel cristiano no ordenado no tiene, es claro, potestad sagrada proveniente del orden, pero su sacerdocio real y no aparente y su función potestativa sacerdotal dentro de la Iglesia no es una derivación representativa ni del papa ni del obispo ni del presbítero, sino participación óntica del sacerdocio de Jesucristo por la consagración bautismal; razón por la cual, éste sacerdocio bautismal, óntico y radical no es ni inferior ni grado menor,

(32) **San Roberto Belarmino**, De controversiis (1576-1588), Opera Omnia, Roma 1942, II, 118.

(33) "Los demás apóstoles recibieron, juntamente con Pedro, una dignidad igual y un poder igual (caeteri apostoli cum Petro pari consortio honoris et potestatis effecti sunt)" (**San Isidoro de Sevilla**, De eccl. off., III, 5, 5; PL 83, 781).

"Efectivamente, lo que se dijo a Pedro: apacienta mis ovejas, se dijo a todos sin distinción. Porque los demás apóstoles eran lo que era Pedro (hoc namque erant caeteri apostoli quod Petrus fuit), pero el primer lugar ha sido dado a Pedro para salvaguardar la unidad de la Iglesia. Todos son pastores, pero el primer lugar ha sido dado a Pedro y se pone en evidencia la unidad del rebaño cuyo pastoreo queda desde entonces asegurado por la unanimidad de todos los apóstoles y, después de ellos, por la solicitud común de sus sucesores" (**San Beda**, Hom. II, 15; PL 94, 218-219).

(34) **Lumen Gentium** 21; ibd. 26; **Christus Dominus** 15; **Presbyterorum Ordinis** 2.

(35) **Lumen Gentium** 10; ibd. 34

sino esencialmente diferente del llamado sacerdocio ministerial propio del orden (35).

Las múltiples y generalizadas equivocaciones en toda esta cuestión provienen sin duda de la confusión que se hace entre los grados propios del sacramento del orden en cuanto tales con supuestos grados del sacerdocio en cuanto tal, como si el simple fiel tuviera un grado plenamente ínfimo del sacerdocio, el diácono un grado más del mismo sacerdocio, uno mayor el presbítero, y una plenitud el obispo. Si así fuera no podría afirmar Vaticano II que el sacerdocio común y el llamado sacerdocio ministerial no difieren entre sí por grados sino esencialmente (36); es decir, que el sacerdocio de los fieles no es participación menor del sacerdocio de Jesucristo sino participación enteramente diferente cuyo cauce sacramental es el bautismo que cambia, eleva, transforma y configura con Cristo, en tanto que el orden confiere las funciones ministeriales que en grados diferentes corresponden a los carismas ministeriales con los que el Espíritu Santo enriquece a la comunidad en la que no todos son apóstoles, no todos profetas, no todos doctores y maestros (1Cor 12,29). Claro está que estos oficios

ministeriales que derivan de un don de gracia interior y transformante llamado carisma, y conferidos por el cauce sacramental del orden, marcan, sellan y configuran al ministro con Cristo Sacerdote por un nuevo título y carácter. Pero sin que tampoco ésto signifique teológicamente que el carácter propio del orden es mayor, o es mejor, o es cuantitativa o cualitativamente superior al carácter propio del bautismo. Nadie hoy debería tener aún el prurito clásico de declarar el orden superior al bautismo para que todo encaje en categorías filosóficas altamente ideológicas y ajenas a la revelación y a la fe (37).

Qué más honesto fuera afirmar que el papa-obispo y todos y cada uno de los obispos tienen la plenitud del sacramento del orden o, si se quiere y pese a los equívocos, la plenitud del llamado sacerdocio ministerial, nunca a secas la plenitud del sacerdocio! Que también el fiel cristiano no-clérigo tiene la plenitud del sacerdocio bautismal que es el esencial, el radical, el transformante, no menor sino esencialmente diferente del servicio ministerial que solemos llamar sacerdocio (38).

Es aquí, en el redescubrimiento de la sacerdotalidad de las bases,

(36) *Lumen Gentium* 10

(37) "En el bautismo se da un poder espiritual para recibir los sacramentos y en este sentido es una potencia pasiva. Más potestad propiamente hablando implica una potencia activa con cierta preeminencia. Y el orden implica principalmente la potestad" (*Santo Tomás*, Suma Teológica, Supl. q. 34, a. 2 y 3).

(38) Cfr. *Parra, A.*, El Proceso de sacerdotalización: una histórica interpretación de los ministerios eclesiales, *Theologica Xaveriana* 28, 1978, 79-100.

"Para definir los ministros del evangelio y del culto cristiano, el Nuevo Testamento no utiliza nunca las palabras fundamentales del vocabulario sacerdotal griego "hiereús (en latín "sacerdos"), "hierosyne" y "hierateuma" (en latín "sacerdotium")" (*Grelot, P.*, El ministerio de la Nueva Alianza, Barcelona 1969, 13). "Sean cuales fueren las orientaciones teológicas de los

de la comunidad, y de las instancias ministeriales diferentes al papa donde teológicamente y cristianamente se resquebraja todo absolutismo monárquico y toda manía piramidal y ello pese a los afanes anti-conciliares de la gran corriente neo-conservadora que hoy sofoca a la comunidad eclesial especialmente en América Latina.

3.2 Con relación a la Potestad de Jurisdicción

Sería eclesiológicamente equivocado entender la jurisdicción del papa sobre toda la Iglesia universal en el sentido de que en él se opere por voluntad divina una concentración y una exclusividad tal de toda la potestad de gobernar y de enseñar autoritativamente, que los obispos de las Iglesias fueran lisa y llanamente delegados, comisionados, funcionarios y representantes de una sola y única autoridad de jurisdicción (39). Porque en efecto:

La potestad de jurisdicción episcopal conoce hoy en la Iglesia dos vertientes o canales para su ejercicio: el personal y el colegial. En el primer sentido, los obispos en sus Iglesias ejercen una jurisdicción "en nombre de Cristo, (que) les es propia, inmediata y ordinaria, aunque el ejercicio último de la misma sea regulado por la autoridad suprema y aunque con miras a la utilidad de la Iglesia y de los fieles pueda quedar circunscrita dentro de ciertos límites" (40). Por ello el Concilio siente la necesidad de declarar que los obispos "no deben ser tenidos como vicarios del romano pontífice ya que ejercen potestad propia y son en verdad jefes del pueblo que gobiernan. Así su potestad no queda anulada por la potestad suprema y universal, sino que por el contrario, queda afirmada, robustecida y defendida, puesto que el Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia" (41). Se sigue también de ahí que la

autores, todos convienen en señalar que el Nuevo Testamento no da jamás el título de 'hiereis', sacerdotes, a los ministros de la Iglesia, y que la sacerdotalización del ministerio no fue claramente afirmada sino en la historia posterior de la Iglesia" (**Lemaire, A.**, *Les ministères dans la recherche du Nouveau Testament*, en *La Maison Dieu* 115, 1973, 32. Especialmente significativos para toda esta cuestión **Colson, J.**, *Prêtres et peuple sacerdotal*, Paris 1969; **Faivre, A.**, *Naissance d'une Hiérarchie: les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977; **Tillard, J.M.R.**, *La qualité "sacerdotal" du ministère chrétien*, en *Nouvelle Revue Théologique* 95, 1973, 481-514; **Thurian, M.** *Sacerdoce et Ministère*, Taizé 1970, **Vanhoye, A.**, *Prêtres anciens et Prêtre nouveau*, Paris 1980.

- (39) Ni siquiera en Santo Tomás se tiene esa visión que sí fue propia y corriente de la teología clásica que quiso ampararse en Santo Tomás: "Cuando con los grandes escolásticos afirma Santo Tomás que los obispos reciben su jurisdicción del papa, hemos de recordar que esto no significa la potestas sacerdotal (episcopal) que es sacramental, sino la designación de sujetos o de una materia subjecta determinada (cfr. IV Sent d. 19, q. 1, ad 2, qa. 3 y ad 3, sol 1). Sin embargo, Tomás dice más: las llaves (y por tanto la potestas y la scientia) debía derivar de Pedro a los demás apóstoles, y del papa a los obispos (cfr. II Sent d. 44; IV, d. 18, q. 2., ad 2; d. 20, a. 4, sol 3; d. 24, q. 3, a.2, qa. 3 ad 1; Cont Gent IV, q. 72). Pero en qué sentido? No puede tratarse del poder sacramental mismo; se trata, por consiguiente de su uso (y volvemos a la jurisdicción) y de la determinación de los diversos grados de prelatura, como nos lo dan a entender numerosos textos" (**Congar, Y.**, *Eclesiológia desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 144).

- (40) **Lumen Gentium** 27, y nota explicativa previa 2 al cap. 3 de la Constitución.

potestad episcopal de enseñar con autoridad, por más de que cada obispo en particular no goce de la prerrogativa de la infalibilidad, no provenga de autoridad derivada del papa sino de Cristo y de su Espíritu que puso a los obispos para regir las Iglesias (42). El segundo modo de jurisdicción episcopal es colegial: el colegio de los obispos, juntamente con su cabeza que es el papa, “es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal, por más de que esa potestad no pueda ejercerse sin el consentimiento del romano pontífice; el Señor puso sólo a Simón como roca y portador de las llaves de la Iglesia (Mt 16,18) y le constituyó pastor de toda su grey (Jn 21,15); pero el oficio que dió a Pedro de atar y desatar lo dió también al colegio de los apóstoles unido con su cabeza” (43). Por ello también el colegio episcopal, junto con su cabeza, es sujeto auténtico del supremo magisterio infalible (44).

Supuesta y salvaguardada la jurisdicción propia, inmediata y ordinaria de todos y de cada uno de los obispos, personal en sus Iglesias y colegial en la Iglesia universal, la potestad de jurisdicción del papa es

aneja a la sucesión de Pedro como pastor de la Iglesia universal y es por eso “potestad plena, suprema y universal sobre toda la Iglesia, que el papa puede siempre ejercer libremente”, por sí mismo y no por mero consentimiento del colegio episcopal ni del pueblo cristiano (45), y ello tanto en la línea de la enseñanza autoritativa e infalible, como en el régimen de gobierno de todas y de cada una de las Iglesias particulares que conforman la Iglesia universal.

Análogamente, el ejercicio de la potestad de jurisdicción del presbítero (no la potestad misma que, como vimos, es efecto del sacramento del orden) requiere, además del elemento teológico de la comunión eclesial, el jurídico-canónico de la misión para ser, en comunidades y acciones concretas de una Iglesia particular, colaborador del obispo que es en ella el responsable último de la actividad pastoral (46).

Los fieles cristianos no ordenados no tienen, evidentemente, la potestad de jurisdicción que corresponde a los miembros de la jerarquía para funciones directas e inmediatas de la enseñanza y del gobierno de la comunidad cristiana

(41) **Lumen Gentium** 27. El Concilio contradice abiertamente a los panegiristas de la monarquía papal: “Los seculares (plebani) son vicarios de los obispos en sus parroquias, como los obispos lo son del sumo pontífice en los asuntos a ellos encomendados” (**San Buenaventura**, *Quare Fratres minores praedicant* VIII, 375).

(42) **Lumen Gentium** 25

(43) **Lumen Gentium** 22

(44) **Lumen Gentium** 25

(45) **Lumen Gentium** 22; ibd. 25; **Christus Dominus** 2. Las palabras cuidadosas de Vaticano II reproducen la definición dogmática de Vaticano I (Dz 1927-28) y sus antecedentes en Florencia (Dz 694) por las que se descarta un régimen conciliarista al igual que una democracia plena.

(46) **Lumen Gentium** 28; **Presbyterorum Ordinis** 6

en cuanto tal. Lo cual no significa en la eclesiología comunilogica del Concilio que ellos carezcan de auténtica función de régimen (47) no sólo hacia afuera, sino hacia el interior mismo de la Iglesia, lo cual conlleva "el derecho y aun la obligación de manifestar su parecer sobre los asuntos tocantes al bien de la Iglesia" (48), en tanto que la función profética "no se ejerce sólo a través de la jerarquía que enseña en nombre y con mandato de Cristo, sino también por medio de los laicos a quienes por eso constituye en testigos y los ilumina con el sentido de la fe y la gracia de la palabra" (49). Tales funciones profética y de régimen propias del seglar no se ejercen en virtud de delegación por parte de la jerarquía, sino en virtud de los deberes y derechos que imponen los sacramentos del bautismo y de la confirmación (50), sin que a nadie le sea lícito calificar el ejercicio responsable de tales derechos en la Iglesia como "magisterios paralelos", rivales o atentatorios contra el magisterio jerárquico.

Se hace así imposible vivir y comprender hoy el régimen de las personas en la Iglesia en las perspectivas de una monarquía absoluta tan del gusto de los modelos piramidales; hoy se torna régimen comu-

niológico y participativo en el que si ha de haber un primero y único principio (moné arché) "de cuya plenitud todos hemos recibido y gracia sobre gracia" ese es Jesucristo (Jn 1,16).

IV. EL SISTEMA COMUNILOGICO DE LAS PERSONAS EN LA IGLESIA EXCLUYE EL REGIMEN DE DEMOCRACIA PLENA, PERO NO TODAS LAS FORMAS DE DEMOCRATIZACION

Con respecto a la democracia, Vaticano II asentó principios de importancia que conviene ahora recordar: 1) "El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana" (51). Hoy "crece la conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes inviolables y universales" (52). "Merece alabanza la conducta de aquellas naciones en las que la mayor parte de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública" (53). "La determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos" (54).

(47) *Lumen Gentium* 12; ibd. 13

(48) *Lumen Gentium* 37

(49) *Lumen Gentium* 35

(50) *Lumen Gentium* 11

(51) *Gaudium et Spes* 25

(52) *Gaudium et Spes* 26

(53) *Gaudium et Spes* 31

(54) *Gaudium et Spes* 74

De tales principios, Vaticano II deriva una conclusión: "Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras jurídico-políticas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la fijación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes" (55).

Si esas doctrinas conciliares sobre el régimen democrático de la sociedad civil son presumiblemente táctica eclesiástica frente a los regímenes totalitarios hegemónicos que atentan contra la subsistencia misma de la Iglesia en varios países, es cuestión discutible (56). Pero ciertamente no cabe duda de que los crecientes fenómenos de socialización y democratización plantean continuos nuevos interrogantes sobre "la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia" (57).

Por democracia plena se entiende generalmente el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo. Y así como no se puede ocultar que ciertos movimientos recurrentes en la historia de la Iglesia han propendido por una Iglesia desde la base, desde abajo, desde el pueblo ante la asfixia

de los monarquismos dominantes, son también recurrentes y convergentes las reacciones antiguas y modernas que en nombre de un evangelio ideologizado defienden sus posiciones adquiridas con más fogosidad que cuidadoso análisis. He aquí un texto curioso que refleja situaciones siempre nuevas:

"El jefe monárquico de la Iglesia no sólo tiene la plenitud del poder, sino que la posee más que los demás miembros de la Iglesia. Hay, en efecto, dos vías por las que en una organización el poder de gobierno llega hasta el poseedor: de abajo hacia arriba, o de arriba hacia abajo. El pensamiento democrático moderno quiere hacer derivar la autoridad en la sociedad civil, sobretudo en el Estado, de abajo hacia arriba, de la colectividad en la que la autoridad se origina hacia el gobernante designado por ella. En esta concepción los gobernantes tienen su poder inmediatamente del pueblo, a la cabeza del cual son colocados por efecto de un sistema electoral; y por tanto los gobernantes son responsables delante del pueblo del ejercicio de su autoridad, y el pueblo puede retirársela y designar otros representantes suyos en las formas previstas por la ley. Esta concepción no tiene ninguna especie posible de aplicación en la Iglesia Católica. Para siempre está descartado sostener una concepción de estas en la Iglesia: ello contradiría la ley orgánica más

(55) *Gaudium et Spes* 75

(56) López de Prado, J., "Democracia Eclesial: Posibilidad, exigencia, actualidad" en *Miscellánea Comillas* 36, 1978, 197-262.

(57) *Lumen Gentium* 27

íntima de la constitución de la Iglesia según la cual todo poder eclesiástico va de arriba hacia abajo, pasando inmediatamente de Dios al obispo de Roma y a la asamblea de los obispos en comunión con él, y de ahí a los órganos subordinados del ministerio eclesiástico.

La Iglesia, consciente de esta ley interna de su constitución ha suprimido con firmeza inflexible y casi con celosa vigilancia, toda tentativa de la base de afirmarse como sede o fuente de la autoridad eclesiástica. En este sentido ella es, en lo que toca a su ser mismo, absolutamente antidemocrática, aunque no lo sea con respecto a la sociedad terrestre para la cual admite tanto las formas democráticas como las monárquicas absolutas. Pero para ella, no acepta más que la forma jerárquica y monárquica. De ahí el fracaso irremediable en la Iglesia cuando grupos o personas subordinadas (así sean los fieles de un país entero o incluso de toda la tierra) levantan ruidosos reclamos, como si quisieran con sus protestas, sus llamados o sus proclamas, arrogarse derechos frente al gobierno de la Iglesia. El efecto será siempre contrario a lo que se pretende: el rechazo completo y sin condición. El cuarto sucesor de San Pedro en la silla episcopal de Roma, Clemente, enunció ya en el año 96 esta regla de gobierno de la Iglesia según la cual nadie puede sobre-

pasar el grado que tiene en la Iglesia: 'al sumo sacerdote le han sido asignadas sus funciones; los sacerdotes tienen su puesto determinado; los levitas su servicio particular; y el laico está obligado por reglas laicas; que nadie, pues, se permita elevarse por encima de su propio grado' (58).

Salta a la vista cómo la tipología clementina trasladó sin demasiado discernimiento el régimen sacerdotal monárquico del Antiguo Testamento y la estratificación de clases y categorías de personas a la fraternidad evangélica de Cristo; y el valor que esas tipologías siguen teniendo para ciertas mentalidades en pleno corazón del siglo XX.

4.1. El régimen de la Iglesia es gobierno del Pueblo

No existe razón alguna que pueda eximir al régimen de la Iglesia de la ley general trazada por el Concilio: "el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana" (59)

Según lo cual, el gobierno de la Iglesia es el régimen propio del pueblo de Dios, de las personas que lo integran; no ciertamente gobierno de objetos, sino de relaciones personales e intersubjetivas que son, como quedó dicho, el elemento primario y constitutivo de la comunión eclesial a imagen de la comunión interpersonal trinitaria.

No de otra manera hablaríamos

(58) Lipper, P., *L'Eglise du Christ* Paris 1933, 89-93

(59) *Gaudium et Spes* 25

de la fe del Pueblo de Dios, de los sacramentos del Pueblo de Dios, a como hablamos de los pastores del pueblo de Dios y del gobierno del Pueblo de Dios. El postulado democrático "gobierno del pueblo" no es, en este sentido, contrario sino exigido por la constitución misma de la Iglesia como Pueblo de Dios.

4.2. El régimen de la Iglesia es gobierno para el Pueblo

A diferencia del régimen de dominación por el que el gobierno se ejerce no para provecho del súbdito sino del amo, el régimen político en el marco de la libertad personal y social, dentro del cual se inscribe el gobierno eclesial, no se ejerce para beneficio del gobernante sino del gobernado: para su provecho, su libertad, su autonomía, su relación individual y social, su santificación y salvación.

El capítulo 3 de *Lumen Gentium*, tras el capítulo 2 sobre el Pueblo de Dios, se abre con estas palabras: "Para apacentar al Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, enderezados al bien de todo el cuerpo. Pues los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan de la dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación" (60).

El gobierno o régimen eclesial es ciertamente para el Pueblo de Dios, no sin él ni mucho menos contra él. La geometría eclesiológica piramidal que es ajena a la perspectiva

evangélica condujo a pensar y a obrar malhadamente como si las ovejas fueran para cuidar y conducir sobre ellas al pastor, como si el pueblo fuera para el papa y las comunidades para la jerarquía. Ni pastor ni papa ni jerarcas son siquiera pensables sin el pueblo, al margen del pueblo o contra el pueblo. Quizás nunca como ahora fuimos tan conscientes en América Latina de la inclusión dialéctica con que se relacionan las funciones propias de la jerarquía eclesiástica con las funciones propias del Pueblo de Dios; por lo cual si es extravagante la polarización desmedida por la Iglesia popular, la misma extravagancia arroja la polarización por una Iglesia jerárquica abstrayente o prescistente de la conflictualidad martirial de su rebaño.

4.3. El régimen de la Iglesia es gobierno por el Pueblo, mas no en sentido democrático pleno

Sin duda alguna, es aquí donde reside el conflicto nodal sobre la democratización de la Iglesia, sus posibilidades, sus alcances y sus límites. Por ello creemos que es preciso distinguir con cuidado:

- a) Si "por el pueblo" significa que el régimen eclesial es comuniológico y no monárquico-piramidal y que por ello el estamento jerárquico de la Iglesia está al servicio y en función de las bases, de la comunidad, del Pueblo de Dios: el postulado democrático es aceptable.
- b) Si "por el pueblo" significa que el clásico estamento ministerial de la Iglesia (obispos, presbíte-

(60) *Lumen Gentium* 18

ros, diáconos) no agota en él mismo toda la potestad sacerdotal, ni toda la potestad de enseñanza, ni toda la potestad de régimen: el postulado democrático es aceptable.

c) Si “por el pueblo” significa que la comunidad cristiana tiene derecho legítimo a ser oída, a ser consultada, y a tomar parte en los órganos de decisión y de ejecución especialmente en los aspectos pastorales de la Iglesia: el postulado democrático es aceptable.

d) Si “por el pueblo” significa que en alguno si no en todos los niveles de la función de régimen (legislar, ejecutar, juzgar) puede haber una real participación de todos en la comunidad eclesial o, por lo menos, un ensanchamiento mayor de esas funciones más allá del margen estrictamente clerical: el postulado democrático es aceptable (61).

e) Si “por el pueblo” significa que los cristianos en cuanto individuos particulares y en cuanto ciudadanos civiles conservan toda la autonomía que requiere el diseño y construcción de las estruc-

turas jurídico-políticas, el gobierno de la cosa pública y la escogencia de los sistemas y de los gobernantes: el postulado democrático es aceptable.

f) Si “por el pueblo” significa que el régimen y determinación de los pastores no puede desbordar los justos límites de lo que como vinculante y obligante la Iglesia ha recibido para ser transmitido como revelación de Dios: el postulado democrático es aceptable.

g) Si “por el pueblo” significa una categoría o clase social (por ejemplo “el proletariado”) contradistinta a otra (por ejemplo “la burguesía”): el postulado democrático es inaceptable por ideológico; no así, en cambio cuando se argumenta desde el pobre porque esa es opción cristiana prioritaria, no ideológica.

h) Si “por el pueblo” significa que el pueblo, la comunidad cristiana en cuanto tal y abstraídos sus pastores en cuanto tales, es la fuente, el origen y el sujeto único de la potestad y de la autoridad en la Iglesia: el postulado de-

(61) Y se estaría simplemente en el esfuerzo eclesial que demanda todo un episcopado continental: “cada comunidad cristiana debería esforzarse por ensayar formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad” (Puebla 273).

(62) El galicanismo fué uno de los brotes más caracterizados en pro de una democratización inaceptable de la Iglesia. Ya en 1515 Santiago Almain proclamó que el poder y la autoridad de la Iglesia reside primariamente en la “congregatio fidelium” y que de la comunidad deriva al papa. Paolo Sarpi en 1623 postula que la autoridad en la Iglesia ha pasado por etapas evolutivas que van desde las originales formas democráticas enteramente populares, hasta la forma aristocrática episcopalista, y de ahí a una monarquía mitigada en la que el papa tuvo un primado de honor, hasta llegar al monarquismo pleno y al absolutismo papal. Con estas premisas, André Duval hacia 1634 lanzó el “principio de recepción” tendiente a mitigar el monarquismo imperante: las determinaciones del papa y en general de la autoridad jerárquica tendrían obligatoriedad desde el momento en que el pueblo las aceptara y les diera consentimiento; tales deter-

mocrático es inaceptable (62).

i) Si “por el pueblo” significa que, puesto que la comunidad es origen fontal y sujeto primario de la potestad, ella puede transferir y delegar su potestad en ministros y funcionarios que libremente elija, así como puede libremente removerlos: el postulado democrático es inaceptable.

j) Si “por el pueblo” significa que en cuanto Iglesia (no en cuanto comunidad política, científica, o diversamente asociada) la Iglesia se rige a sí misma sin referencia, al margen o en contra de los legítimos pastores: el postulado democrático es inaceptable.

La zona de lo inaceptable muestra de por sí la imposibilidad de instaurar en la Iglesia un régimen de democracia plena y absoluta que entraría en conflicto con “la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia” (63); pero la zona de lo aceptable muestra también hasta qué punto es compatible e incluso exigible una relativa democratización con esa forma de gobierno propia de la comunidad eclesial. Quizás no todo lo que huele a popular haya de ser rechazado con el furor y ahínco que preconizaba Lipper.

V. EL SISTEMA COMUNIOLOGICO DE LAS PERSONAS EN LA IGLESIA EXIGE EL REGIMEN JERARQUICO DENTRO DE UNA IGUALDAD FUNDAMENTAL Y UNA DIVERSIDAD FUNCIONAL

La eclesiología tradicional de corte clerical ha mostrado siempre la tendencia a identificar abusivamente a la Iglesia con los eclesiásticos, con los clérigos. A éstos parecía reservada con exclusividad la vocación, la perfección, la santidad, el sacerdocio, el profetismo, el gobierno, la misión toda de la Iglesia. Diversos fenómenos históricos explican el por qué: la concepción eclesiológica piramidal; el esquema sacerdotes/laicos; el consiguiente esquema Iglesia-docente/Iglesia-discente; el monopolio de carismas y ministerios por los clérigos; la forzosa pasividad del laicado; la minusvaloración de los grandes sacramentos cristianos del bautismo y de la confirmación frente al sacramento del orden; la canalización práctica de toda la sucesión apostólica solamente en la jerarquía; la organización excluyente y no participativa que hoy tratamos de corregir penosamente.

La eclesiología de comunión y participación entiende, por el contrario, a la Iglesia como comunidad de personas instituida por Cristo en virtud y a imagen de la

minaciones no serían “ex sese” irreformables sino sólo por consenso comunitario. En 1682 J.B. Bossuet desplazaba el “principio de recepción” del pueblo al episcopado: las determinaciones del papa no serían “ex sese” irreformables sino mediante el consentimiento del episcopado universal. Estas posiciones fueron rechazadas por Alejandro VIII en 1610 y en 1794 por Pío VI, al igual que por los dos concilios Vaticanos como quedó dicho (cfr. nota 45).

Trinidad para una comunión de vida, de caridad y de verdad. De allí resulta una concepción eclesiológica de fraternidad y de fundamental igualdad; el esquema comunidad/ministerios; la afirmación de la ministerialidad de toda la Iglesia; la reafirmación del sacerdocio común, del profetismo común, de la común misión de régimen; la revalorización del sacramento del bautismo como esencial incorporación a la persona de Cristo, y del sacramento de la confirmación como esencial incorporación a la misión de Cristo; la sucesión de toda la Iglesia en la fe y en la doctrina apostólica; el redescubrimiento de que a toda la Iglesia se dirige el precepto dominical de hacer discípulos de todas las gentes, enseñar, proclamar, evangelizar.

4.1 Respecto de la igualdad fundamental

Un admirable texto síntesis de aquello que el Concilio Vaticano II entiende por igualdad fundamental y por unidad de todos dentro de la diversidad lo constituye el siguiente:

"La Iglesia santa por voluntad divina, está ordenada y se rige con admirable variedad. "Pues a la manera que en un sólo cuerpo tenemos muchos miembros y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros" (Rom. 12, 4-5).

El pueblo elegido de Dios es uno: "Un Señor, una fe, un bautismo" (Ef 4,5); común dignidad de los

miembros por su regeneración en Cristo; gracia común de hijos; común vocación a la perfección; una salvación; una esperanza, una indivisible caridad. Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo, porque "no hay judío ni griego; no hay siervo o libre; no hay varón ni mujer; pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28; Col 3,11).

Aunque no todos marchan por el mismo camino, sin embargo todos están llamados a la santidad y han alcanzado la misma fe por la justicia de Dios (cfr 2Pe 1,1). Y si es cierto que algunos por voluntad de Cristo han sido constituidos para los demás como doctores, dispensadores de los misterios y pastores, sin embargo se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo. La diferencia que puso el Señor entre los sagrados ministros y el resto del pueblo de Dios, lleva consigo la unión, puesto que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por necesidad recíproca; los pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros y de los demás fieles; y éstos últimos, a su vez, asocien su trabajo con el de los pastores y doctores. De este modo en la diversidad, todos darán testimonio de la admirable unidad del Cuerpo de Cristo; pues la misma diversidad de gracias, servicios y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios ya que "todas

estas cosas las obra el único e idéntico Espíritu” (1Cor 12,11)” (64).

La igualdad fundamental de todos en la dignidad (el ser) y en la acción (la misión), se desdobla o se particulariza en infinidad de textos del Concilio y del magisterio subsecuente; a modo de ejemplo:

“Los sagrados pastores saben que ellos no fueron constituídos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia con relación al mundo, sino que su excelsa función es apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera reconocer sus ministerios y carismas que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común” (65).

“El Señor Jesús a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10,36), hizo partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que El está ungido; puesto que en El todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y régio, ofrecen a Dios por medio de Jesucristo sacrificios espirituales y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable. No hay, pues, miembro alguno que no tenga parte en la misión de todo el Cuerpo” (66).

“Quién tiene, pues, la misión de evangelizar? El Concilio Vaticano

II ha dado una respuesta clara: “Incumbe toda la Iglesia por mandato divino ir por todo el mundo y anunciar el Evangelio a toda creatura” (DH 13; LG 5; AdG 1). Y en otro texto afirma: “La Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del Pueblo de Dios” (AdG 35)” (67).

4.2. Respecto a la constitución jerárquica de la Iglesia

Sobre el fundamento de la igualdad fundamental de todos los fieles cristianos en lo referente a la dignidad y a la acción, se reafirma más y luce mejor el constitutivo esencialmente jerárquico de la Iglesia. Por jerárquico habremos de entender que la estructura ministerial fundamental de la Iglesia (obispos, presbíteros y diáconos) históricamente interpretada como sacerdocio (hieréis-arché) “preside en nombre de Dios sobre la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad” (Lumen Gentium 20), no por delegación o elección comunitaria sino por una verticalidad carismática por la que el Espíritu Santo señala y marca para la prestación de esos servicios absolutamente indispensables para la conservación y dilatación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

(64) Lumen Gentium 32

(65) Lumen Gentium 30

(66) Presbyterorum Ordinis 2

(67) Pablo VI, Evangelii Nuntiandi 59

El régimen jerárquico de la Iglesia no es régimen de dominación. No es monarquía absoluta y piramidal como concentración de potestad plenaria en uno solo. No es democracia como si la comunidad fuera el origen fontal de la autoridad y del poder que ella delega en funcionarios suyos. Es jerárquico en el sentido de que la autoridad, el poder, la potestad de santificar, enseñar y gobernar se ejerce en la Iglesia a través de una estructura ministerial fundamental de origen divino, de institución crística, de índole carismática y de gracia por la que el Señor mismo rige y santifica a su Pueblo:

“El ministerio eclesiástico, de divina institución, es ejercitado en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llamaron obispos, presbíteros, diáconos” (68).

“Para apacentar al Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos son miembros del Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la dignidad cristiana tiendan todos libre y ordenadamente a un mismo fin y lleguen a la salvación” (69).

“Así, pues, los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir en nombre

de Dios sobre la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad” (70).

“Los obispos en su calidad de sucesores de los Apóstoles, reciben del Señor, a quien se ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra, la misión de enseñar a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación (. . .). Para el desempeño de esta misión, Cristo Señor prometió a sus Apóstoles el Espíritu Santo, a quien envió el día de Pentecostés desde el cielo para que, confortados con su virtud, fuesen sus testigos hasta los confines de la tierra (. . .) Este encargo que el Señor confió a los pastores de su Pueblo es un verdadero servicio y en la sagrada Escritura se llama muy significativamente “diakonía” o sea ministerio (cfr Hech 1,17 y 25; 21,19; Rom 11,13; 1Tim 1,12)” (71).

“Los obispos, puesto por el Espíritu Santo, ocupan el lugar de los Apóstoles como pastores de las almas, y juntamente con el sumo pontífice y bajo su autoridad son enviados a actualizar perennemente la obra de Cristo Pastor Eterno. Ahora bien: Cristo dió a los Apóstoles y a sus sucesores el mandato y el poder de enseñar a todas las gentes y de santificar a los hombres en la verdad y de apacentarlos. Por consiguiente, los obispos han sido constituídos por el Espíritu Santo, que se les

(68) Lumen Gentium 28

(69) Lumen Gentium 18

(70) Lumen Gentium 20

(71) Lumen Gentium 24

ha dado, verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores" (72).

"El mismo Señor constituyó a algunos de ellos (de los miembros de la Iglesia) ministros que, ostentando la potestad sagrada en la comunidad de los fieles tuvieran el poder sagrado del orden, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñaran públicamente en nombre de Cristo la función sacerdotal en favor de los hombres, para que los fieles formaran un solo Cuerpo en el que no todos los miembros tienen la misma función" (73).

"El ministerio de los Presbíteros, por estar unido al orden episcopal, participa de la autoridad con que Cristo mismo forma, santifica y rige a su Cuerpo" (74).

"En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así confortados con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad" (75).

Todo lo cual nos permite afirmar:

(72) **Christus Dominus 2**

(73) **Presbyterorum Ordinis 2**

(74) **Presbyterorum Ordinis 2**

(75) **Lumen Gentium 29**

(76) Lo que con este término quiere significarse, sus alcances y sus límites vuelve a ser iluminado muy atinadamente por Jiménez Urresti, T.I., "La apelación a la voluntad de Cristo, argumento teológico por lógica normativa en materias institucionales de la Iglesia" en Salmanticensis 29 1982, 341-382.

La estructura ministerial fundamental de la Iglesia se ejerce hoy por medio de los obispos, presbíteros y diáconos que conforman el triple grado de la jerarquía, tradicionalmente entendido como sacerdocio ministerial.

El elemento primario y fundamental de esta estructura ministerial es el obispo. La Iglesia Católica fiel a los fundamentos de la comunidad primitiva jamás ha permitido en su larga tradición que el elemento primario y principal de la estructura ministerial sea el presbítero (presbiterianismo), ni que sea la comunidad o congregación misma (congregacionalismo), sino el obispo (episcopalismo) que ha tomado el puesto del apóstol.

El servicio fundamental del obispo se acompaña por el ministerio del presbítero y del diácono que para el ejercicio de su potestad de jurisdicción dependen del obispo.

Este triple ministerio de la Iglesia es de institución divina (76) y no se ejerce en virtud de delegación comunitaria sino por don de gracia, por el que el mismo Señor rige y gobierna, elige y consagra a quienes en su nombre han de prestar las funciones ministeriales fundamentales en la Iglesia.