

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación
del Jubileo 2025*



Adquiere el volumen completo
con los 34 *Cuadernos* en:

www.bac-editorial.es

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA
LUMEN GENTIUM
SOBRE LA IGLESIA

CUADERNO 19



CUADERNO 19

EL PAPA, LOS OBISPOS,
LOS SACERDOTES Y LOS DIÁCONOS
(LG 18-29)

PHILIP GOYRET

INTRODUCCIÓN

Se trata del capítulo más discutido, más elaborado, más comentado de la constitución dogmática *Lumen gentium* y, nos atrevemos a decir, de todo el Vaticano II. Piénsese que para conseguir su aprobación en sede conciliar, fue necesario dividir el texto en 39 partes para votarlos separadamente, luego votarlos agrupados en dos secciones, antes de proceder a la votación de todo el capítulo, el cual fue finalmente aprobado, pero con una cantidad numerosa y fatigosa de *placet iuxta modum* (1 053). La votación final de la constitución se realizó anteponiendo al capítulo III una «Nota explicativa previa» (NEP), según la cual debería entenderse su sentido preciso, y habitualmente es publicada conjuntamente con del texto definitivo.

Considerando el limitado espacio disponible en esta publicación, se ha optado por exponer en primer lugar unas consideraciones generales que enmarcan el tema, para pasar luego a algunas cuestiones específicas, aquellas que se retienen las más decisivas. Para otras cuestiones, sugerimos acudir a otros comentarios más especializados: gozan de gran autoridad científica aquellos publicados por Gerard Philips (perito conciliar y autor del primer borrador de la *Lumen gentium*) y Umberto Betti (en su libro *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, [Roma 1984] expone su comentario a partir del análisis de la génesis del capítulo III, «De Ecclesia»).

I. ASPECTOS GENERALES Y «ARQUITECTURA» DEL CAP. III DE LA *LUMEN GENTIUM*

Tras haber expuesto la doctrina sobre todo el pueblo de Dios (todos los bautizados) en el capítulo II, la constitución se dispone ahora a desarrollar lo correspondiente a una «categoría especial» de fieles, aquellos que han recibido el orden sagrado y pertenecen por tanto a la jerarquía de la Iglesia. Lo hace «siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I» y «prosiguiendo dentro de la misma línea» (LG 18); no se trata, por tanto, de una oposición entre los dos concilios celebrados en el Vaticano, sino de completar la doctrina sobre la jerarquía de la Iglesia, la cual, porque el Vaticano I había concluido precipitadamente, había quedado reducida casi exclusivamente al primado romano, sin desarrollar la correspondiente al episcopado, la que ahora se desea abordar. El intento no es sin embargo solo «completar» sin más, sino presentar la doctrina en modo tal de resaltar la armonía que estos dos modos de autoridad jerárquica están llamados a practicar. Se aprovecha además la favorable conjuntura histórica, habiendo desaparecido la amenaza conciliarista y los diversos episcopalismos de tendencia centrífuga encarnados por el galicanismo, el josefinismo y el febronianismo.

Si bien la doctrina dogmática del Vaticano II sobre el episcopado no es presentada explícitamente ni formalmente como verdad infalible de fe, debe ser considerada doctrina irreformable, pues se trata de un acto del magisterio solemne en su más alta expresión, como concilio ecuménico. Es esto lo que se deriva de la notificación del 16 de noviembre de 1964 recibida por los padres conciliares, cuyo texto dice así:

Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que en la Iglesia solamente han de mantenerse como materias de fe o costumbres aquellas cosas que él declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, por ser doctrina del magisterio supremo de la Iglesia, debe ser recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles de acuerdo con la mente del santo Sínodo, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por el tenor de la expresión verbal, de acuerdo con las reglas de la interpretación teológica.

A propósito de la NEP mencionada al inicio de estas líneas, incluida en la notificación apenas citada y con la cual nos volveremos a encontrar varias veces en páginas sucesivas, conviene saber ya desde ahora que ella «ni sustituye ni supera» (Betti) el texto promulgado de la *Lumen gentium*, sino que simplemente lo ilumina, como aclaró en su momento el secretario general, Pericles Felici. Se trata en realidad de una nota técnica de la Comisión Doctrinal del Concilio y, como tal, no debería considerarse un elemento perteneciente al texto de la constitución.

En vista de captar en toda su profundidad la doctrina expuesta en este capítulo, conviene anticipar, aunque sea a grandes rasgos, la estructura del mismo. Los doce números (del 18 al 29) que lo integran están agrupados en cuatro secciones, después del número 18, de carácter introductorio. En la primera se trata el origen del episcopado, a partir del Colegio de los apóstoles (19), mostrando inmediatamente como su función es continuada por sus sucesores, los obispos (20), quienes la reciben sacramentalmente a través de la consagración episcopal (21). La segunda desarrolla el tema central del capítulo, la colegialidad episcopal, describiendo la relación entre el papa y el colegio de los obispos (22), y la de los obispos entre sí (23). En la tercera se exponen las funciones episcopales, presentadas primero en general (24) y luego en particular (25-27). Se concluye (cuarta sección) con la consideración de los dos grados inferiores de la jerarquía eclesiástica, el presbiterado (28) y el diaconado (29).

Algunas opciones básicas

La percepción del contenido del capítulo que estamos estudiando quedaría desvaída si no se tienen en cuenta algunas opciones fundamentales que caracterizan su composición. Por una parte, como sucede también en otros capítulos, para la exposición dogmática los padres conciliares adoptaron el método «histórico-genético», partiendo de la llamada de los apóstoles y continuando con la historia de la Iglesia a través de los siglos. Conviene además percibir que, en términos generales, se procede desde lo universal (el Colegio) a lo particular (la función de

cada obispo en su diócesis), siguiendo en esto una equilibrada eclesiología, muy bien calibrada, que, entre otras cosas, permite incluir en el Colegio a todos los obispos, residenciales o no.

Otras tres opciones de fondo merecen ser mencionadas. La idea de concebir la autoridad como un servicio impregna todo el capítulo. Además del uso general del término «ministerio» para designar la función episcopal, ya en el número 18, estableciendo las claves de lectura a seguir, se dice que «los ministros que poseen la sacra potestad están *al servicio* de sus hermanos», en un interesante contexto enmarcado por la dignidad cristiana y la libertad, como diciendo: para que los fieles recorran el camino hacia la salvación en modo libre (en realidad, el único modo posible), de acuerdo con su dignidad cristiana, es necesario que la autoridad no se imponga, sino que se ofrezca. Más adelante, en el número 20 § 3, se describe el don sobrenatural recibido por los obispos como «el ministerio de la comunidad»: una expresión muy interesante, pues subraya no solo su carácter de servicio, sino el receptor de ese servicio, que siempre deberá ser, directa o indirectamente, una comunidad de fieles; en negativo, excluye considerar al episcopado como una carga solo honorífica. Finalmente, el número 24, introduciendo las funciones episcopales, pone muy en relieve este tema, cuando afirma que «este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama con toda propiedad diaconía», o sea ministerio (cf. Hch 1,17 y 25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12). Un «verdadero servicio», no simple inclinación ascética. Muy acertadamente escribe Yves Congar (también él, perito conciliar) a este propósito:

La relación entre superiores y subordinados [...] surge dentro de la relación constitutiva de la existencia cristiana y, al mismo tiempo, nos hace acoger la gracia de Dios en la fe, para luego vivirla expresada en el servicio del amor a los hombres y en acción de gracias a Dios. Es así que la función jerárquica no solo debe ser vivida con espíritu de servicio, sino que es intrínsecamente un servicio, porque se constituye en una existencia que es en sí misma un servicio.

Conviene asimismo destacar el triángulo «sucesión, sacramentalidad, colegialidad», un entramado de elementos coloca-

dos en secuencia consecutiva: porque, como veremos detalladamente más adelante, el Concilio llega a la sacramentalidad del episcopado siguiendo un modo específico de entender la sucesión apostólica, y llega a la colegialidad como exigencia lógica y teológica de la sacramentalidad de la sucesión. Estos ligámenes en armazón son uno de los aspectos mejor conseguidos de este capítulo de la *Lumen gentium*.

Se debe tomar nota, finalmente, de la inversión de planteamiento respecto a los grados del orden sagrado. En el enfoque tradicional, la concepción teológica seguía la secuencia de su recepción en el sujeto: desde el diaconado al presbiterado y al episcopado, preguntándose sobre lo que un grado añade al anterior. En la *Lumen gentium*, fiel al método genético-histórico, se sigue la secuencia inversa, comenzando por el episcopado, pues fue este el grado jerárquico derivado inmediatamente desde la función apostólica. Como se lee en LG 28, Cristo «ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de estos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia». Los grados jerárquicos inferiores, en definitiva, se conciben como participaciones parciales del sacerdocio de Cristo, existente plenamente solo en el episcopado. Sobre esto nos ocuparemos en detalle más adelante.

II. EPISCOPADO

1. **Carácter colegial de los Doce**

No es posible hablar de la sucesión apostólica sin hablar primero del Colegio de los apóstoles, y es así como se procede en la *Lumen gentium*. En esta sede nos interesa poner en relieve especialmente tres aspectos de esta realidad: su carácter colegial, la capitalidad de Pedro, y la dimensión permanente de su función.

Los «Doce», en efecto, aunque hayan sido llamados por Jesús singularmente (al menos algunos, como Mateo, Pedro, Felipe, Bartolomé...), fueron instituidos «a modo de Colegio, es decir, de grupo estable»: no doce individuos autónomos entre sí,

sino una realidad de comunión, en la cual se es Apóstol en comunión con los demás apóstoles. Esto sucede no solo mientras Jesús aún está con ellos, sino también después de la ascensión. «Elegidos juntos, son también enviados juntos, y su unión fraterna estará al servicio de la comunión fraterna de todos los fieles; será como un reflejo y un testimonio de la comunión de las personas divinas» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 877). Los apóstoles actúan en mutua comunión tanto cuando tienen que tomar decisiones de gran importancia (Hch 15), cuanto para confirmar la doctrina predicada (Gal 1,18-19; 2,2; 2,9), como continuamente (1 Jn 1,3). Conscientes de las palabras del Señor («como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste»: Jn 17,21), no actúan aisladamente, y aun estando físicamente distantes, cada uno tiene «la preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,28), acuden en ayuda de las necesidades de las otras Iglesias (2 Cor 8-9), exhortan a «preservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4,3).

Ahora bien, el texto conciliar usa el término fuerte «Colegio», que no es sin más sinónimo de comunión, aunque la presupone. Este tema, como veremos más adelante, se revelará crucial para abordar la colegialidad episcopal, como se puede seguramente intuir. Se trata de un término extra-bíblico; su aplicación en la Iglesia era contemplado sospechosamente por algunos, temerosos de una interpretación en sentido exclusivamente civil. Por esta razón la NEP —que mencionamos al inicio— tuvo que aclarar, en su primer punto, que

[...] el Colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales que confieran su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la revelación. Por este motivo, en la respuesta al Modo 12 se dice explícitamente de los Doce que el Señor los constituyó «a modo de Colegio, es decir, de grupo estable».

En los Evangelios queda claro, en efecto, que los «Doce» son un grupo estable y estructurado en cabeza y miembros, donde la cabeza es constituida como tal no por una delegación de

poderes concedida por los demás apóstoles, sino por voluntad del Señor. LG 19 especifica que Jesús instituye el Colegio de los Doce «al frente del cual puso a Pedro». A la vez no debe menospreciarse la continuación de esa misma frase: «a Pedro, elegido de entre ellos mismos». O sea, la «apostolicidad» de Pedro es la misma de los demás once apóstoles, aunque su capitalidad no provenga de ellos.

En fin, la «permanencia» de la tarea confiada a los Doce es aludida por el texto conciliar cuando afirma que el Señor los hizo partícipes de su potestad para que «propagasen la Iglesia y la apacentasen, sirviéndola, bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos (cf. Mt 28,20). Esta permanencia no se deriva solo del mandato recibido, sino que es una exigencia esencial para que la Iglesia subsista como tal. Este es justamente el argumento para enganchar con el tema de la sucesión. Como leemos en el número siguiente (20 § 1), «esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben propagar es en todo tiempo el principio de toda la vida para la Iglesia». Es aquí fundamental entender bien lo que significa «el Evangelio que ellos deben propagar»: no un simple texto (que no necesitaría ser difundido solo por los apóstoles), sino «el poder de Dios para la salvación de todos los que creen», como lo define san Pablo en Rom 1,16. O sea, «Evangelio» se entiende aquí en su sentido de poder salvador: es una palabra que da vida, que encuentra su plenitud en la eucaristía. Esto es lo que, en otras palabras, reafirma la Comisión Teológica Internacional, cuando dice: «Este ministerio, querido por Cristo, es esencial a la Iglesia; por él el acto salvífico del Señor se hace presente sacramental e históricamente a todas las generaciones» (*El sacerdocio católico* [1970] 1). Queda entonces claro que la función apostólica no puede desaparecer.

Podemos así abordar ahora de lleno el tema de la sucesión apostólica, planteada en la *Lumen gentium* en tres fases sucesivas: su necesidad, su fundamento histórico y su sujeto. Sobre la primera apenas hemos expuesto lo sustancial y solo falta añadir la conclusión lógica a la que llega el texto conciliar: siendo esencial para la Iglesia la función apostólica, debe entonces esta per-

durar también después de la muerte de los apóstoles: «Por esto los apóstoles cuidaron de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada».

A la necesidad sigue ahora la «prueba histórica»: ¿está suficientemente documentada la existencia de estos sucesores en la vida de la Iglesia primitiva? Antonio Javierre, quien ha estudiado en profundidad este tema, nos advierte (no sin ironía): «pesa contra la sucesión una doble acusación: según sus detractores, sería una idea *bastarda* (usada por los gnósticos antes que por los católicos) y *tardía* (aparece en fecha demasiado lejana de la edad apostólica)». Sobre esto conviene anteponer unas consideraciones comunes de otros dos grandes especialistas de este tema: Yves Congar, ya mencionado, y Gregory Dix, monje benedictino anglicano. Del primero es la sintética expresión: «la realidad ha precedido a la fórmula y a la teoría». O sea, hubo sucesores de los apóstoles antes de que este término y concepto (o el más genérico «sucesión apostólica») fuese acuñado. La cuestión es de gran importancia en el diálogo ecuménico católico-luterano, pues la «historicidad de la sucesión apostólica», defendida por los católicos, fue (y en gran parte lo sigue siendo) un blanco de tiro frecuente para teólogos luteranos, sobre la base de la inexistencia del vocablo en los textos bíblicos. Dix sigue una dirección similar: «Hubo una transmisión de funciones de los apóstoles a los obispos locales, a pesar de que los contemporáneos no lo advirtieron [...]. Esto quiere decir que la “sucesión apostólica” de los obispos era una realidad antes de convertirse en doctrina, pero eso no la hace menos cierta».

¿Cuáles son los testimonios históricos usados por la *Lumen gentium*? La constitución ha sido muy prudente, sin sacar de los textos bíblicos y patrísticos unas conclusiones forzadas o apresuradas. En su exposición sigue la secuencia colaboradores – continuadores – sucesores. Comienza con el hecho indiscutible de la existencia de colaboradores en el ministerio apostólico, citando abundantes casos. Procede luego recordando la indicación dada por los apóstoles a algunos de estos colaboradores «de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos», y la de «que, al morir ellos, otros varones probados se hicieran cargo de su ministerio» (LG 20 § 2). Ahora bien, de entre estos últimos se destaca «el

oficio de aquellos que, ordenados obispos por una sucesión que se remonta a los mismos orígenes, conservan la semilla apostólica». No todos los colaboradores, en efecto, eran «ordenados», en el sentido de ser constituidos como tales por la imposición de las manos: los profetas lo llegaban a ser por donación carismática directa del Espíritu, y los «maestros» (y otros encargos semejantes) eran asignados por las respectivas autoridades sin necesariamente recibir un don especial de origen sacramental o carismático.

Los textos del Nuevo Testamento citados por la *Lumen gentium* que se presentan con mayor valor probatorio son Hch 20,28 y 2 Tim 2,2. El primero está contenido en el discurso de despedida del apóstol Pablo a los obispos/presbíteros venidos desde Éfeso. Previendo Pablo que no podrá seguir ejerciendo su ministerio, les confía la continuación de esa misma función pastoral, diciéndoles: «Cuidad de vosotros y de toda la grey, en la que el Espíritu Santo os puso como obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre». Los obispos/presbíteros (la terminología no estaba aún asentada) que tomarán el relevo han sido constituidos tales por el Espíritu Santo, aludiendo con ello a la imposición de las manos, en vista de «apacentar la grey», que es lo que Pablo hacía como ministro de Jesús, el Buen Pastor, que da su vida por las ovejas. El segundo texto es parte de las instrucciones enviadas a Timoteo, a quién ha dejado en Éfeso como pastor de esa comunidad: «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros». Nótese como el concepto de «sucesión» —un mismo contenido pasado de portador a portador— está aquí perfectamente indicado: la predicación paulina (no una predicación cualquiera, sino una «garantizada») es confiada a Timoteo no solo para que la difunda, sino para que también se preocupe de encontrar quienes puedan continuar con ese ministerio cuando él, a su vez, le llegue el momento de desaparecer.

Lo que se trasluce de estos textos neotestamentarios encuentra confirmación en la primera tradición patristica. De san Clemente Romano la constitución cita el célebre pasaje de la *Carta a los Corintios* (cap. 44), en la que se les exhorta a no deponer a las autoridades de esas Iglesias, pues los apóstoles «institu-

yeron los que antes mencionamos y luego dieron orden de que otros hombres probados sucedieran en el ministerio después de su muerte», y por ello «no pueden ser depuestos del ministerio»; y «no sería una falta pequeña para nosotros si los eximiéramos del episcopado». De Tertuliano se cita el *De praescriptione haereticorum* (32), donde se habla de los obispos como «una sucesión que se remonta a los mismos orígenes», y los cuales «conservan la semilla apostólica». Pero es a través de san Ireneo de Lyon como la *Lumen gentium* corona el razonamiento. En su obra *Adversus haereses* (III, 3, 1), el santo obispo afirma que «la tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, pueden encontrarla en cada Iglesia todos aquellos que quieren conocer la verdad, y nosotros podemos enumerar los obispos establecidos por los apóstoles en las Iglesias y sus sucesores hasta nosotros». La verdadera *traditio apostolica* (lo que los apóstoles predicaron), por tanto, se encuentra en la sucesión de los obispos al frente de las Iglesias: resaltar el vínculo entre la *traditio* y la *successio* es el gran mérito de Ireneo. Este sentido genuino de la sucesión episcopal intrínsecamente vinculado con la tradición apostólica quedó maravillosamente plasmado en una célebre expresión acuñada por Joseph Ratzinger en el inmediato posconcilio: «“tradición apostólica” y “sucesión apostólica” se definen mutuamente. La sucesión es la forma de la tradición, la tradición es el contenido de la sucesión».

La *Lumen gentium* ha establecido así la necesidad de la sucesión apostólica y ha presentado los testimonios bíblicos y patristicos más convincentes; se pasa ahora, en el tercer párrafo de este número 20, a mostrar la coherencia entre la sucesión petrina —tenida aquí como «dato», pues había sido ya definida en el Vaticano I— y la sucesión episcopal, y a sacar las consecuencias finales. Lo primero se desarrolla a modo de paralelismo: «así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro, príncipe de los apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores, así también perdura el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los obispos». Lo segundo se enuncia con tonos de conclusión demostrada: «este sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido, por institución divina, a los após-

toles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió».

Queda finalmente por señalar el contenido de lo transmitido en la sucesión episcopal. En el texto se dice que los obispos «son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno». Esta frase en apariencia sencilla esconde un aspecto importante de la teología episcopal y de la eclesiología católica. Entre el ministerio de los obispos y el de los apóstoles hay una diferencia no pequeña de contenido. Mientras algunas de las funciones encomendadas a los apóstoles se refieren a la fundación de la Iglesia, otras, en cambio, tienen que ver con su perpetuación en el tiempo. Estas últimas se transmiten en la sucesión apostólica, mientras que las primeras son funciones específicas de los apóstoles, como testigos oculares del misterio pascual, lo que se despliega como formación de la revelación pública y termina con la era apostólica. Para ello, los apóstoles gozaban del carisma de la inspiración y de poderes taumátúrgicos, que hacían visible y creíble lo que ellos enseñaban. Hay también otras prerrogativas que pertenecen exclusivamente a los apóstoles y que, por tanto, no se transmiten a sus sucesores (como la «jurisdicción universal», utilizando una terminología del segundo milenio). En cambio, las funciones apostólicas transmitidas y presentes en el episcopado son aquellas directamente pastorales, y es ese el sentido del texto citado: la predicación, el culto y el gobierno.

2. **Sacramentalidad del episcopado**

Nos adentramos ahora en uno de los temas de mayor peso dogmático del Vaticano II. Para aferrar toda su importancia, conviene recordar que el orden sagrado era hasta entonces presentado por el magisterio de la Iglesia como realidad sacramental solo en los grados diaconal y presbiteral. La no-sacramentalidad del episcopado contaba con una larguísima tradición, que se remontaba a san Jerónimo (siglo v). El insigne biblista, indignado por la pretensión de los diáconos romanos de situarse por encima de

los presbíteros, escribió en su célebre epístola *ad Evangelium*: «Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos». Para subrayar la inferioridad de los diáconos frente a los presbíteros, afirma la igualdad presbítero-obispo, sobre la base de algunos textos paulinos. Una tesis similar se encuentra en algunos escritos atribuidos a san Ambrosio y san Agustín. La autoridad de estos autores hizo que esta idea llegara —y fuera bien recibida— en la escolástica medieval. Pedro Lombardo (siglo XII), cuya enseñanza marcó la teología durante varios siglos, concibió el episcopado como una simple «dignidad» de mayor poder jurisdiccional que el presbiterado. Con Alberto Magno (siglo XIII) toma relieve la idea de finalizar todos los grados del orden hacia la eucaristía, combinado con la equiparación sacramental del episcopado con el presbiterado (pues para lo máximo realizable, la celebración eucarística, es suficiente esto último). En esta dirección se mueve también santo Tomás de Aquino, cuya *Summa Theologiae* fue usada como texto teológico basilar a partir del siglo XVI.

Pero la eclesiología del Vaticano II fue profundamente influenciada y enriquecida por el movimiento litúrgico, decididamente favorable a la sacramentalidad, y aborda el tema, como ya hemos anticipado, desde la sucesión apostólica. O sea, el *modus operandi* de la *Lumen gentium* es constatar que las funciones de la sucesión episcopal son tales que su realización puede explicarse solo admitiendo una transformación ontológico-sacramental en los sujetos portadores. El primer párrafo del LG 21, en efecto, está introducido con el adverbio *igitur*, indicando una relación consecucional entre los obispos entendidos como sucesores de los apóstoles (de lo que se ha apenas hablado), y la presencia de Cristo en ellos, tema que ahora se desarrolla, describiendo como Cristo está y actúa a través del ministerio episcopal. Y es al final de este desarrollo cuando la constitución, en un nuevo párrafo, saca la consecuencia obligada:

Para realizar estos oficios tan excelsos, los apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos (cf. Hch 1,8; 2,4; Jn 20,22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus co-

laboradores este don espiritual (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal. Enseña, pues, este santo sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado.

Se concluye así en dos fases: mostrando primero los testimonios bíblicos en los cuales se muestra que la sucesión en el ministerio se realiza por la imposición de las manos, y presentando luego (en nota) la documentación litúrgica a partir de la cual queda claro que lo conferido en el rito es el don espiritual del «sumo sacerdocio», y no un simple nombramiento de naturaleza exclusivamente jurídica: la expresión «se confiere la plenitud del sacramento del orden» no deja márgenes de duda. Conviene a su vez señalar que la «transmisión» de la que se habla es de carácter instrumental, en el sentido que el don espiritual recibido por el obispo ordenado no proviene del obispo ordenante, sino del Espíritu Santo, y de hecho es llamado «la gracia del Espíritu Santo» en la frase inmediatamente sucesiva. En esta misma dirección hay que decir que el «sumo sacerdocio» al que se participa con la consagración episcopal no es el del obispo consagrante, sino el de Cristo. El vocablo «transmisión», usado en el texto conciliar, no logra reflejar del todo estas ideas, que en cambio se deducen del entero contexto de este número 21 de la constitución dogmática.

La segunda parte de este segundo párrafo contiene la importante afirmación del otorgamiento de las tres funciones episcopales —no solo la de santificar, sino también las de enseñar y la de gobernar— a través de la consagración episcopal. El *munus docendi* y el *munus regendi* tienen así la misma raíz sacramental que el *munus sanctificandi*. El Concilio optó aquí claramente a favor de la unidad intrínseca de la función pastoral del obispo, tomando distancia de la teoría «bipartita», que colocaba el origen de la *potestas ordinis* en el sacramento, y el de la *potestas iurisdictionis* en la colación canónica. Aunque *munus* y *potestas* no son conceptos idénticos, claramente la teoría bipartita excluía todo origen sacramental de las funciones de enseñanza

y de gobierno. La «opción sacramental» es muy importante para concebir y ejercer las tareas del obispo en clave pastoral y teológica, trascendiendo lo meramente administrativo y jurídico.

El texto conciliar añade, no solo por prudencia sino sobre todo por fidelidad a la eclesiología subyacente, que estas dos últimas funciones (llamadas «oficios») «por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio». «Por prudencia», decíamos, previendo que un obispo consagrado no pueda declararse independiente para ejercer su ministerio sin conexión alguna con los demás obispos y con el obispo de Roma. «Por fidelidad a la eclesiología subyacente», reafirmamos con más contundencia, porque se trata de algo que se desprende necesariamente de la «misma naturaleza» de la función episcopal. O sea, la «comunión jerárquica» es algo congénito a la función episcopal, y se traduce en una determinación canónica acerca de la modalidad o del objeto concreto de la función. Como aclaró la NEP (n. 2):

En la consagración se da una participación ontológica de los ministerios sagrados [...]. Se emplea intencionadamente el término ministerios (*munera*) y no la palabra potestades, porque esta última palabra podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio. Mas para que de hecho se tenga tal potestad expedita es necesario que se añada la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de súbditos, y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad. Esta ulterior norma está exigida por la misma naturaleza de la materia, porque se trata de oficios que deben ser ejercidos por muchos sujetos, que cooperan jerárquicamente por voluntad de Cristo.

Se aclara al final «que esta «comunión» en la vida de la Iglesia fue aplicada, según las circunstancias de los tiempos, antes de que fuese codificada en el derecho»; efectivamente, solo a partir del Alto Medioevo se comenzó a distinguir la colación canónica de la consagración episcopal.

En continuidad con el magisterio anterior, LG 21 se cierra indicando a los obispos como ministros de la consagración epis-

copal. Siguiendo el mismo flujo lógico de ideas de este capítulo de la constitución, el *Catecismo de la Iglesia Católica* dirá, varios años más tarde (n. 1576): «Dado que el sacramento del Orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, transmitir “el don espiritual” (LG 21), “la semilla apostólica” (LG 20)». Conviene aclarar, de todas maneras, que el Concilio no quiso resolver la cuestión de si el obispo es el ministro exclusivo de la orden, teniendo en cuenta algunos casos históricos —pocos— de ordenaciones presbiterales y diaconales efectuadas por presbíteros, y algunas ordenaciones episcopales donde no consta la presencia de obispos. Por eso la redacción primitiva de este pasaje conciliar («Quare soli Episcopi per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt») fue modificada por la definitiva («Episcoporum est...»): se pasa del «solo los obispos pueden...» al «pertenece a los obispos...».

3. Colegialidad y primado

Pietro Parente, relator de esta sección de la *Lumen gentium*, la introdujo ante los padres conciliares diciendo que se trataba casi «como el corazón del Concilio Vaticano II». El «flujo de ideas» de la constitución, apenas aludido, concibe la sacramentalidad del episcopado como «puente» entre la sucesión apostólica y la colegialidad episcopal. Nos encontramos aquí con uno de los aspectos más destacados de la «arquitectura» de la constitución, como ya habíamos anticipado. Téngase en cuenta que por mucho tiempo la sucesión apostólica en el episcopado ha sido pensada, enseñada y vivida como «líneas paralelas de sucesión», constituidas por ordenaciones subsiguientes de los obispos a sus sucesores, comenzando por uno de los apóstoles hasta los obispos actuales. Este esquema, como se puede fácilmente entrever, no resiste al análisis histórico. Hasta al menos la mitad del siglo xx, pocos obispos ordenaban a sus sucesores, porque habitualmente se continuaba al frente de la diócesis hasta la muerte. Además, ya desde fuentes muy antiguas —desde el Concilio de Nicea, en el siglo iv— consta que las ordenaciones episcopales eran efectuadas por tres

o más obispos consagrantes, aunque esta praxis sufrió una seria modificación en la segunda mitad del segundo milenio, hacia el ministro único. Fue solo en 1944 cuando Pío XII, con la constitución apostólica *Episcopali consecrationis*, establece que, aunque *ad validitatem* baste uno, conviene volver a la antigua praxis y desde ese momento hace obligatoria conferir la consagración episcopal con al menos tres ministros. Dejando de lado este paréntesis histórico, lo cierto es que la estructura de la sucesión no se conforma en líneas paralelas, sino como una red, lo que, además de asegurar la validez de la ordenación (por ejemplo, en el caso de un falso obispo ordenante), confiere al rito una mayor publicidad, pudiéndose testimoniar mejor la realización del evento.

El Vaticano II cambia totalmente de perspectiva y, en consecuencia, también de resultado. La sucesión apostólica en el episcopado no se realiza de obispo a obispo, sino de Colegio a Colegio: el Colegio episcopal sucede al Colegio apostólico. Para llegar a esta conclusión, se une lo que ha quedado zanjado en el número 19 —la colegialidad de los doce apóstoles—, con la doctrina sobre la sucesión episcopal desarrollada en el 20 —los obispos suceden a los apóstoles—, afirmando: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de igual manera se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (LG 22). Esto presupone que la dinámica eclesiológica subyacente, entendida desde el designo de Cristo, se mueva en esta dirección, y es aquí donde toma fuerza el argumento litúrgico: porque lo que se significa en las ordenaciones episcopales por el hecho de ser realizadas por tres o más obispos ordenantes, es la incorporación de un nuevo miembro en un cuerpo que en sí mismo es colegial. Asimismo, la gracia sacramentalmente conferida en la consagración episcopal es, a semejanza con aquella recibida por los apóstoles, un don destinado a ser vivido en comunión con los demás obispos: por el episcopado recibido se es obispo junto con los demás obispos y nunca al margen de ellos. En la *mens* del Concilio, en definitiva, la sucesión es colegial porque es sacramental. Sumando estas perspectivas, el texto conciliar habla, audazmente y teológicamente, del «cuerpo episcopal, que sucede al Colegio de los apóstoles en el magisterio y en

el régimen pastoral, más aún, *en el que perdura continuamente el cuerpo apostólico*». O sea, se trata en realidad de un único cuerpo apostólico-episcopal en el cual, a lo largo de la historia, los miembros se renuevan paulatinamente: mientras unos abandonan esta tierra, otros toman el relevo incorporándose a él a través de la ordenación sacramental al episcopado. Como contraprueba —aunque en el texto aparece antes del argumento litúrgico— se ofrecen los testimonios históricos sobre actos episcopales realizados en modo colegial: cuando los «obispos esparcidos por todo el orbe comunicaban entre sí y con el obispo de Roma», «los concilios convocados para decidir en común las cosas más importantes», y «los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos», con notas bien documentadas.

Antes de pasar al tema siguiente conviene añadir una precisión —de la mano de la NEP 1— sobre el primer texto conciliar citado en el párrafo precedente («Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles...»). Entre el Colegio apostólico y el Colegio episcopal no hay identidad absoluta, sino solo proporcionalidad. La relación de Pedro con los demás apóstoles es análoga (*pari ratione* —por razón semejante— usa a propósito el texto definitivo latino, en vez de *eadem ratione* —por la misma razón—, de la precedente redacción) a la relación que une al papa, sucesor de Pedro, con los demás obispos, sucesores de los apóstoles. El Colegio episcopal, en efecto, no hereda las «prerrogativas extraordinarias», y por tanto intransferibles, del Colegio apostólico (las derivadas del carácter de testimonios oculares del misterio pascual, a las que ya hemos aludido). Además, mientras el papa sucede a un único apóstol (a Pedro), los demás obispos no suceden cada uno a un determinado apóstol, como hemos anteriormente aclarado. Estando así las cosas, la «geometría» del Colegio episcopal no es exactamente idéntica a la del Colegio apostólico.

Queda por especificar mejor la modalidad de incorporación al Colegio, como lo hace el texto conciliar al final de este primer párrafo de LG 22, cuando dice: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio». Aunque esto último ha sido ya mencionado con otras

palabras («se es obispo junto con los demás obispos»), es importante percibir que se habla —lo decimos con palabras tomadas de la NEP— «de comunión *jerárquica* con la cabeza y con los miembros de la Iglesia [...]. Su sentido no es el de un afecto indefinido, sino el de una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad». A su vez, conviene notar que consagración episcopal y comunión jerárquica concurren en la condición de miembro del Colegio de distinta manera: la primera como causa eficiente («en virtud de», dice el texto, con el sentido de «en fuerza de»), la segunda como condición indispensable («por», significando «mediante»), como bien señaló Umberto Betti.

Afirmada en estos términos la colegialidad del episcopado, conviene ahora poner de relieve algunos de los elementos más importantes del resto de estos números 22 y 23 de la constitución. El paralelismo apenas señalado entre los Colegios apostólico y episcopal, y el ser el segundo sucesor del primero, conlleva que la estructura cabeza-miembros del primero se encuentra también en el segundo. La *Lumen gentium* se preocupa por subrayar que «el Colegio o cuerpo de los obispos, por su parte, no tiene autoridad, a no ser que se considere en comunión con el romano pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo», idea que recibe un ulterior subrayado en la NEP, cuando se dice que el Colegio «no existe sin la cabeza». Dicho esto, se afirma a continuación, sin matices reductivos, que este Colegio «es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal». Naturalmente, el Colegio no puede actuar si la cabeza no lo llama a una acción colegial: lo contrario no sería colegial, porque no sería acto del Colegio, sino (hipotéticamente) actos de obispos dispersos. Como prueba bíblica se presenta «el oficio de atar y desatar dado a Pedro (cf. Mt 16,19)», del que «consta que fue dado también al Colegio de los apóstoles unido a su cabeza (cf. Mt 18,18; 28,16-20)». También esto es objeto de esclarecimiento en la NEP: «la distinción no se establece entre el romano pontífice y los obispos colectivamente considerados, sino entre el romano pontífice separadamente y el romano pontífice junto con los obispos». Es lo que la teología ha calificado como «sujetos inadecuadamente distintos».

De modo que la suprema autoridad de la Iglesia es única, pero puede actuar según dos modalidades: o solo con la cabeza (el papa), o con la cabeza y miembros del cuerpo (el Colegio episcopal). En este contexto hay que tener presente que, en el primer caso, el papa actúa *seorsim sed non separatim* (Philips): solo por sí mismo, pero no separadamente, no aisladamente. O sea, cuando el sucesor de Pedro actúa sin involucrar al Colegio en esa acción, lo debe hacer teniendo en cuenta la tradición episcopal y el sentir de la Iglesia. Aun con otras palabras: cuando el papa actúa en modo no colegial, también entonces lo hace como cabeza del Colegio, y es por eso que no lo puede ignorar.

Otros dos textos ponen en relieve cómo las conformaciones estructurales de la Iglesia y del episcopado se proyectan recíprocamente una sobre la otra. La comunión eclesial es unidad en la diversidad, y en esta óptica se dice, siempre en LG 22 § 2: «este Colegio, en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios; y en cuanto agrupado bajo una sola cabeza, la unidad de la grey de Cristo». El segundo texto, de gran densidad eclesiológica, se encuentra ya en LG 23 § 1: «los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única. Por eso, cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad». Nótese aquí el peso *teológico* de la colegialidad: los obispos son un cuerpo, son *episcopado*, no solo obispos singulares, así como las Iglesias particulares son *Iglesia católica*, universal, no solo Iglesias dispersas. Esta unidad de comunión, típicamente eclesial, está entramada con la unidad episcopal y, en cierto sentido, proviene de ella, y más aún de la eucaristía (una y única, más celebrada en las diversas Iglesias locales), como dirá más tarde la carta *Communiois notio*, en 1992. La comunión eclesial así entendida excluye considerar a las Iglesias particulares como el resultado de una división de la Iglesia universal en distritos administrativos, como también excluye concebir a la Iglesia universal como simple confederación de iglesias en sí mismas autónomas. Por el contrario, la Iglesia universal es la comunión convergente de Igle-

sias particulares, no por adición cuantitativa, sino por relación intrínsecamente cualitativa. Con lograda expresión de Congar, luego asumida por Juan Pablo II, podemos decir que entre la Iglesia particular y la Iglesia universal existe una «mutua interioridad».

A nivel más operativo, pero como consecuencia de pertenecer a un mismo cuerpo o Colegio, los obispos son exhortados a «propagar el nombre cristiano» y a «socorrer con todas sus fuerzas a las misiones, ya sea con operarios para la mies, ya con ayudas espirituales y materiales»; asimismo se les anima a «prestar con agrado una fraterna ayuda a las otras Iglesias, especialmente a las más vecinas y a las más pobres» (LG 23 § 3).

4. Funciones de los obispos

Como ya se ha dicho, la tercera sección del capítulo III comprende las funciones episcopales (LG 25-27), precedidas de una introducción (n. 24) sobre su carácter de servicio y la misión canónica. Sobre estos dos últimos temas ya han sido expuestas las ideas fundamentales; dedicaremos ahora espacio a las funciones específicas, limitándonos solo a algunos aspectos esenciales.

Es de advertir que el texto sigue la «opción tripartita» de las funciones episcopales, siguiendo una lógica presente también en otras partes de la *Lumen gentium* y en otros documentos conciliares. Las tres funciones se exponen según un orden que podríamos llamar «cronológico», aunque será luego la teología ministerial y pastoral a mostrar la poca precisión de este término (pues todos los actos ministeriales tienen algo de las tres, y ninguna de ellas «termina» para que luego la siguiente «empiece»). El enfoque seguido en la exposición es decididamente teológico; los aspectos más directamente pastorales y canónicos son abordados en otros documentos conciliares.

El número 25 está dedicado al *munus docendi*, el cual, entendido como «predicación del Evangelio», es presentado como función que «se destaca» de entre las demás funciones de los obispos. Recuérdesse que lo más característico de los apóstoles es ser testimonios oculares del misterio pascual; y los obispos, como sus sucesores, son «testigos de la verdad divina y católica»: no

como «testimonios oculares del Resucitado», pero sí como testimonios, en cualidad de «maestros auténticos [...] dotados de la autoridad de Cristo» (LG 25 § 1). Se procede luego a describir las distintas modalidades y exigencias del magisterio episcopal: la de cada obispo en su diócesis, la de todos los obispos dispersos por el mundo pero llamados a pronunciarse sobre un tema específico, y la de los obispos reunidos en concilio ecuménico, poniendo en relieve los requisitos del magisterio infalible, su objeto y las obligaciones que comporta. Desde el punto de vista de la teología fundamental conviene percibir la sintonía con la constitución *Dei Verbum* del mismo Concilio, por cuanto se refiere a la dependencia del magisterio respecto a la revelación, «la cual es íntegramente transmitida por escrito o por tradición a través de la sucesión legítima de los obispos, y especialmente por cuidado del mismo romano pontífice, y, bajo la luz del Espíritu de verdad, es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia».

El número 26, sobre el *munus sanctificandi*, desarrolla —entre otros temas— las bases de la llamada «eclesiología eucarística», de gran raigambre en oriente y proyectada ahora, según una óptica genuinamente católica, sobre toda la Iglesia. A propósito de la celebración eucarística del obispo (y de aquella del presbítero, más por el obispo promovida), se recuerda que la «Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias». Cabe recordar aquí como la mismísima palabra «Iglesia» hunde sus raíces en la prefiguración eucarística veterotestamentaria encarnada en la asamblea cultual de los Israelitas —la *Qahal Yahvé*, y muy paradigmáticamente la del Sinaí—, de cuya traducción griega en *Ekklesia* proviene su transliteración al latín (*Ecclesia*), de donde deriva el término castellano «Iglesia» (y los similares de las lenguas de origen latino). Emerge en LG 26 nuevamente la conexión «triangular» Iglesia – eucaristía – obispo: la Iglesia es edificada por la eucaristía, cuya ministerialidad está confiada al obispo y a sus presbíteros colaboradores. Como dijo en tiempos antiguos san Juan Crisóstomo, «¿Qué es, en efecto, el pan? Es el cuerpo de Cristo. ¿En qué se transforman los que lo reciben? En cuerpo de Cristo; pero no muchos cuerpos sino

un solo cuerpo. En efecto, como el pan es solo uno, por más que esté compuesto de muchos granos de trigo y estos se encuentren en él, aunque no se vean, de tal modo que su diversidad desaparece en virtud de su perfecta fusión; de la misma manera, también nosotros estamos unidos recíprocamente unos a otros y, todos juntos, con Cristo». Por ello la *Lumen gentium* habla de la congregación local de fieles como una «comunidad de altar», en gran conexión con lo dicho en LG 11 a propósito del ejercicio del sacerdocio común de los fieles:

Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, (los fieles) ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella. Y así, [...] confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento.

En este contexto se entiende mejor lo que se acentúa luego sobre la obligación del obispo de regular con su autoridad la «administración legítima y fructuosa» de los sacramentos.

El número 27, sobre el *munus regendi*, habla de los obispos como «como vicarios y legados de Cristo (en) las Iglesias particulares que les han sido encomendadas»: una expresión fuerte, reservada antes preferentemente al obispo de Roma. Ellos, por tanto, «no deben considerarse como vicarios de los romanos pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan». Ejercen la función de regir «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos», pero también con su autoridad y potestad sacra, entendida aquí como potestad de jurisdicción, la cual es caracterizada como «propia, ordinaria e inmediata» y comporta la obligación «de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado». El texto se ocupa también de establecer la relación entre esta potestad episcopal y la potestad primacial del obispo de Roma, diciendo que «su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia».

Habiendo reafirmado estos elementos esenciales de la función de gobierno, en los cuales se trasluce abundantemente un perfil

jurídico, el texto conciliar concede a continuación amplio espacio al aspecto paternal-pastoral de esta función, describiéndolo como una cualidad que debe impregnar todo el ministerio episcopal, pero muy especialmente al *munus regendi*: el obispo debe «apiarse de los ignorantes y equivocados» y «oír a sus súbditos», y se le exhorta para que «trabaje con la oración, con la predicación y con todas las obras de caridad tanto por ellos como por los que todavía no son de la única grey» de modo que siendo «deudor para con todos, esté dispuesto a evangelizar a todos» (LG 27).

III. PRESBITERADO Y DIACONADO

En la cuarta sección de este capítulo de la constitución se toman en consideración los últimos dos grados del ministerio jerárquico. Ya se ha mencionado cómo la *Lumen gentium* en general, y el número 28 en particular, llegan al presbiterado desde el apostolado de los Doce y la sucesión apostólica. A eso hay que añadir ahora otro salto de calidad operado por el Vaticano II respecto a la teología del orden sagrado, esto es, el poner el punto de partida en el binomio consagración-misión, entendidos como componentes del sacerdocio de Cristo. Es, precisamente, así como comienza la exposición sobre el presbiterado:

Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf. Jn 10,36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de estos, es decir, a los Obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia. Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos.

Se trata de una síntesis muy bien conseguida del marco teológico y eclesiológico de la teología presbiteral. Se debe a eso añadir, y lo hace la constitución en la frase siguiente para evitar cualquier confusión, que el sacerdocio recibido en la ordenación presbiteral no es participación en el sacerdocio del obispo ordenante o del de su diócesis, sino en el de Cristo («han sido con-

sagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote»). Es también digno de apreciación el enfoque relacional del concepto de presbítero, lo que lleva a hablar sucesivamente de su relación con Cristo, con el obispo, con los demás presbíteros y con los fieles.

Otro aspecto en parte novedoso es el triple criterio de distinción entre episcopado y presbiterado. No se mencionan a este respecto ni las capacidades sacramentales distintas (considerados como ministros de la confirmación y del orden, no se dirige la cuestión, dadas las numerosas excepciones), ni la diversa potestad de jurisdicción (dados los abundantes casos de presbíteros con mayor jurisdicción que algunos obispos), sino el hecho de ser un sacerdocio no pleno (en contraste con el «sumo sacerdocio» del obispo), de participar en la misión apostólica pero sin ser «sucesores de los apóstoles» (a diferencia de los obispos, como ya se vio exhaustivamente), y de ser nativamente «cooperadores del orden episcopal» (mientras que la función paradigmática del obispo es la de ser cabeza de una Iglesia local).

No puede soslayarse el subrayado que recibe en este número de la *Lumen gentium* la centralidad eucarística:

Su oficio sagrado lo ejercen, sobre todo, en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor (cf. 1 Cor 11,26), el único sacrificio del Nuevo Testamento.

Se sigue aquí la lógica de la eclesiología eucarística que caracteriza, como hemos visto, el ejercicio del *munus sanctificandi* del obispo (LG 26).

Conviene finalmente señalar el peso dado al presbiterio, colocado en la arquitectura de este número 28, dirigido prevalentemente a sacerdotes diocesanos, a nivel de elemento esencial. «Los presbíteros, pródigos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su obispo, un solo presbiterio, dedicado a diversas ocupaciones». Es también interesante percibir el contexto misionero de servicio en el que se enmarca el presbiterio:

existe como cauce para el servicio del pueblo de Dios al que están llamados los presbíteros. El presbiterio es presentado no solo en términos de dependencia del obispo, de funciones y de servicio, sino también, y sobre todo, como una realidad de ayuda mutua recíproca entre presbíteros, enraizada en el sacramento recibido y en la misión común:

En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, todos los presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad, que debe manifestarse en espontánea y gustosa ayuda mutua, tanto espiritual como material, tanto pastoral como personal, en las reuniones, en la comunión de vida, de trabajo y de caridad.

Respecto al número 29, enteramente dedicado al diaconado y con el que se cierra el capítulo III de la *Lumen gentium*, la atención durante el período posconciliar se ha concentrado demasiado en la última frase, cuando se dice que «podrá ser conferido a varones de edad madura, aunque estén casados, y también a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato». Es así como ha quedado más en la sombra el enfoque teológico, en el cual se restaura el ministerio diaconal como grado permanente porque se trata de un ministerio nativamente instituido como grado permanente, aunque quienes se dirigen hacia el presbiterado transiten solo temporalmente en él. Incluso esto último no es exacto, porque el diaconado no se pierde con el presbiterado (ni con el episcopado), y en este sentido es siempre permanente.

También por esto era importante hablar del diaconado en este capítulo: sin ello, la exposición sobre la jerarquía de la Iglesia habría quedado incompleta y habría quedado privada de la concreción sacramental de ese aspecto de servicio que le es esencial, como ya indicamos al principio de estas líneas. Una hipotética «jerarquía no diaconal» derivaría inevitablemente en tiranía y autoritarismo.

El enfoque teológico al que aludíamos lleva a mostrar al diaconado no solo como grado jerárquico (el tercero), sino como verdadero sacramento (se habla de la «gracia sacramental»), y se lo presenta como algo adecuado y conveniente para la Iglesia. Se lo describe, en efecto, como «el ministerio de la liturgia,

de la palabra y de la caridad», luego desglosado en funciones más específicas (bautismos, matrimonios, comunión y viático, instrucción, etc.). Ciertamente los diáconos son ordenados «no al sacerdocio, sino al ministerio», pero es un ministerio constituido por «oficios *necesarios en gran manera* a la vida de la Iglesia».

Para entender adecuadamente la conveniencia del diaconado en la Iglesia, y la de sus funciones, se debe profundizar en su identidad teológica, un tema aun no del todo resuelto desde el punto de vista dogmático. Téngase en cuenta que, sin el «dato dogmático», se corre el peligro de resbalar hacia una dinámica del tipo: «si todo lo que hace un diácono puede hacerlo, con los debidos permisos y en circunstancias especiales, un fiel no ordenado, ¿qué necesidad hay del diaconado permanente?». Conviene de todas maneras no llevar las cosas al extremo. Sobre la teología del diaconado hay importantes puntos firmes y bien consolidados: es un grado de la jerarquía, se recibe con el sacramento del orden sagrado, imprime carácter y confiere una gracia, habilita establemente para las funciones mencionadas en LG 29; y en negativo: no habilita para la celebración eucarística, ni para los demás sacramentos, a excepción del bautismo y la asistencia de los matrimonios. Una prometedora orientación teológica, recibida hasta ahora solo incipientemente en el magisterio, es entender la identidad diaconal en al ámbito de la *repraesentatio sacramentalis Christi Servi* (en contraste con la identidad presbiteral y episcopal, sintetizada con la fórmula *repraesentatio sacramentalis Christi Capitis*). La *repraesentatio sacramentalis*, característica de los fieles ordenados, es lo que distingue la predicación auténtica del Evangelio, de una conferencia de teología; la ministerialidad sacramental en la distribución de la eucaristía, del caso del ministro extraordinario de la comunión; la ministerialidad sacramental en el bautismo, de los casos de emergencia en el que un fiel no ordenado es competente para bautizar, etc. El tema queda aquí solo apuntado, pues claramente no ha sido desarrollado en la *Lumen gentium*.