

TRABAJOS CIENTIFICOS DE LA
UNIVERSIDAD DE CORDOBA

LA ESTRUCTURA JERARQUICA DE LA IGLESIA
(ESTUDIO TEOLOGICO-JURIDICO)

JUAN JOSE RUBIO RODRIGUEZ

Servicio de Publicaciones de la Universidad de
C O R D O B A (España)



R/12.494

INDICE

	<u>Página</u>
INTRODUCCION	1
IMPORTANCIA DE LA IGLESIA LOCAL	1
EL CONCEPTO DE IGLESIA UNIVERSAL	2
ESTRUCTURA MONARQUICA	2
ESTRUCTURA COLEGIAL	11
1.-La palabra «Collegium»	11
2.-Sacramento y Jurisdicción	12
3.-Los Obispos sucesores del Colegio	13
RELACION ENTRE COLEGIALIDAD Y PODER PRIMACIAL	14
IMPORTANCIA DE LA ESTRUCTURA CONCILIAR	14
LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES	16
Notas Bibliográficas	19

Servicio de Publicaciones de la Universidad
Sección de Derecho
CORDOBA, 1979

BIBLIOTECA FACULTAD DE DERECHO
N° REGISTRO 17.494
SIGNATURA 348.5/6/111
b 14698572
2 14296755



LA ESTRUCTURA JERARQUICA DE LA IGLESIA

(BINOMIO PRIMADO-EPISCOPADO)

INTRODUCCION.

El binomio Primado-Episcopado interpretado como dialéctica en favor de la misma Iglesia, posee una importancia capital desde el plano constitucional. Se trata de una doble polaridad inherente a la *participación-sucesión* del Colegio Apostólico. Profundiza en el valor de las Iglesias particulares, como otras tantas Iglesias "absolutas" invitadas a la armonía del conjunto en la única Iglesia de Cristo. Responsabiliza a todo el Episcopado Colegialmente en favor de la Iglesia Universal. Resalta el carácter indispensable del Primado como garantía y conservación de la Unidad de todo el Cuerpo de Cristo.

De estas consideraciones surge lo "estructural" de la Iglesia. La importancia de la Iglesia local y el criterio estructural-fundamental: el poder *sinodal*. La relación Primado-Episcopado, es paradigma de organización y estructuración sinodal: Obispo-Presbiterio; Sacerdote-Pueblo ...

Por jerarquía entendemos un *principado sacro*, no sólo por que se ejercita sobre las cosas sagradas, sino sobre todo, porque -- quien lo ejercita está consagrado en un orden o rango especial dentro de la Iglesia.

Este ministerio sobre las cosas sagradas, no viene a través de la comunidad, sino en virtud de un acto positivo de su fundador: Cristo.

A. IMPORTANCIA DE LA IGLESIA LOCAL.

Para la cristiandad primitiva el primer significado y el que más veces ocupa el primer plano, de la palabra "Ecclesia" es el de Iglesia local. En otras palabras: la realidad Iglesia aparece ante todo y sobre todo en las distintas Iglesias locales que no son simples partes de un conjunto administrativo mayor sino que cada una de ellas contiene toda la realidad "Iglesia". Las Iglesias locales no son centros administrativos de un gran organismo, sino células vivas, en cada una de las cuales se halla presente todo el misterio vital del único cuerpo que es la Iglesia; y así cada una de ellas tiene derecho a llamarse sencillamente "Ecclesia". En consecuencia podemos decir: la única Iglesia de Dios que existe consta de Iglesias individuales, cada una de las cuales representan a la totalidad de la Iglesia. Estas Iglesias se caracterizan por la estructura vertical

Obispo
Presbiterio + Diáconos
Comunidad

que se centraliza en el vértice episcopal. Con ésto podemos pasar ahora al otro aspecto de la situación.

B. EL CONCEPTO DE IGLESIA UNIVERSAL.

Las múltiples Iglesias individuales en cada una de las cuales se realiza la única Iglesia de Dios y que, sin embargo, todas juntas no son otra cosa que la única Iglesia de Dios, se hallan unidas entre sí de modo horizontal:

Obispo + Obispo + Obispo

es una totalidad, no se basta a sí misma sin más, sino que como estructura de la comunidad individual presenta un punto abierto: sólo alcanza su plenitud si el Obispo no está solo, sino que por su parte vive en comunión con los demás Obispos de las otras Iglesias de Dios.

Resulta pues que de un lado, la Iglesia individual es ciertamente una totalidad cerrada en sí, que abarca todo ser de la Iglesia de Dios; pero al mismo tiempo está abierta a todos los lados, mediante el vínculo de comunión y sólo puede conservar su condición de Iglesia mediante esta apertura, esta incorporación en la trama de comunión que es la Iglesia. Por tanto, ese todo cerrado e íntegro que es la Iglesia local, no puede considerarse como algo aislado, pues sólo en la apertura, en la unidad de la mutua incorporación alcanza su perfección total. Podíamos decir también: en la antigüedad cristiana, la unidad de la Iglesia está determinada por dos elementos: lo católico y lo apostólico, viendo lo apostólico en el principio episcopal y lo católico en la comunión de todas las Iglesias entre sí. Naturalmente se manifiesta así también la íntima relación entre ambos elementos, pues el Obispo sólo es tal porque se halla en comunión con los demás Obispos (Collegium); lo apostólico es inconcebible sin lo católico y viceversa.

Para nuestro estudio tiene especial importancia una consideración que se deduce de lo dicho: mientras la dirección de las Iglesias locales puede considerarse "monárquica", la unidad de la Iglesia Universal se basa en los vínculos mutuos que unen a los Obispos entre sí y que constituyen la verdadera esencia de la catolicidad. La Iglesia aparece así como la comunión del pan y la palabra (Eucaristía), del cuerpo y del logos de Jesucristo, de manera que la red de comuniones que forma, tiene sus puntos fijos en los Obispos y en la comunidad de los mismos (1).

C. ESTRUCTURA MONARQUICA.

Por voluntad de Cristo la Iglesia se estructura jerárquicamente en el ministerio apostólico. Pero esta jerarquía apostólica necesita un principio de unidad estable, una cabeza que rija y man-

tenga unido el cuerpo social. Es por tanto un imperativo, no sólo de toda sociedad bien organizada, sino que en la Iglesia este imperativo arranca de la voluntad fundacional de Cristo.

El Concilio Vaticano II en la constitución "Lumen gentium", - recogiendo la Tradición constante de la Iglesia Católica y en especial las enseñanzas del Concilio Vaticano I, se afirma claramente: la perpetuidad del Primado de Pedro en el Romano Pontífice.

No obstante, parece innegable que la doctrina de la Colegialidad de los Obispos introducirá algunas modificaciones, y de cierta importancia, frente a determinadas formas de presentar la doctrina del Primado; pero no destruye ésta sino más bien la hace aparecer en su significación teológica central, en la que quizá pueda aparecer admisible para los hermanos ortodoxos. Según esto el Primado del Papa no puede ser entendido por analogía con el modelo de una monarquía absoluta, como si el Obispo de Roma fuera el monarca absoluto de una especie de superestado de organización central que llamamos Iglesia; significa más bien que dentro de la red de Iglesias en mutua intercomunicación, existe un punto fijo obligatorio de referencia "forma unitatis", la Sede Romana, por el que se ha de orientar la unidad de fe y de comunión.

Pero este centro obligatorio de referencia, dentro de la Colegialidad de Obispos, no debe su existencia a razones de conveniencia humana, sino al hecho de que el mismo Señor, junto al ministerio de los Doce, creó también la función especial de un ministerio expresado por la imagen de la "piedra", con el que al signo escatológico de los Doce (en memoria de las doce tribus) añadía el de la "piedra", tomado también de la simbología escatológica de Israel; aquí tiene su origen, después de la resurrección, la *duplicidad ministerial de testigo y primer testigo*, que es como Pedro figura en los relatos de la resurrección y en la lista de los Apóstoles. Esta concepción pasa directamente, en la teología de S. Ireneo, a la reflexión teológica que sobre su propio ser hace la Iglesia Católica primitiva.

En nuestro contexto es suficiente recordar que el primado del Obispo de Roma, según su sentido originario, no se opone a la concepción colegial de la Iglesia, sino que es *primado - comunión* que tiene su lugar en la Iglesia que vive y se concibe como unidad de comunión. *Significa la facultad de decidir con carácter definitivo, dentro de la red de Iglesias en comunión, donde se da testimonio auténtico de la palabra del Señor y donde se encuentra, por tanto, la verdadera comunión.* El primado, pues, supone la "communio ecclesiarum" y sólo a partir de ella puede ser rectamente entendida (2).

La doctrina establecida por la Iglesia, enseña en primer lugar, que al Papa compete una potestad inmediata y ordinaria de jurisdicción en sentido de verdadero poder episcopal sobre la Iglesia entera.

El primado del Papa es designado por el Concilio Vaticano I - como "*apostolicus primatus*", la sede romana como "*sedes apostóli-*

ca". De lo que se sigue, en cuanto a la doctrina, que al Papa le -- compete la infalibilidad por razón de su función, de modo que sus -- decisiones "ex cathedra" son irreformables por sí mismas (ex sese), no ya en virtud de una subsiguiente confirmación por la Iglesia.

Por lo que atañe a la *communio*, segundo pilar de la existencia eclesiástica, se sigue que sólo quien se mantiene en comunión con -- el Papa se halla en la verdadera "comunión" con el Cuerpo del Se -- ñor, en la verdadera Iglesia.

Con estas certezas relativas al Papa se enfrenta una serie de -- certezas relativas a la naturaleza de la función episcopal. Si por -- una parte se designa a la sede papal como "sedes apostólica" y a su -- primado como "apostólico", por otra parte se dice también de los -- obispos que "*in apostolorum locum successerunt*".

Si se atribuye al Papa potestad episcopal ordinaria sobre toda -- la Iglesia, de modo que pudiera creerse que los Obispos son meros -- órganos ejecutivos del Papa, por otra parte se declara que los Obis -- pos han sido "instituidos por el Espíritu Santo", que son de "dere -- cho divino", no de derecho pontificio, y que no pueden ser suprimi -- dos por el Papa porque, al igual que él, *constituyen una pieza de -- la estructura de la Iglesia fijada por Dios*.

En un documento importantísimo que con razón se considera "co -- mentario auténtico" sobre la doctrina del Concilio Vaticano I, y al -- que sin duda se le puede considerar como una especie de reasunción -- de la doctrina "de Episcopo" que quedó allí pendiente, y gracias a -- la cual se revela el pleno sentido de las decisiones vaticanas; nos re -- ferimos a la declaración colectiva del Episcopado Alemán a propósi -- to de la circular del canciller de Alemania sobre la "futura elec -- ción del Papa", del año 1875, que obtuvo una aprobación enérgica y -- sin reservas del Papa Pío IX. El contenido de dicho documento puede -- resumirse en los puntos siguientes:

. El Papa no puede reivindicar para sí los derechos de los -- Obispos ni sustituir el poder de éstos por el suyo.

. La jurisdicción episcopal no está absorbida por la jurisdic -- ción papal.

. Las decisiones del Concilio Vaticano I no entregaron al Papa -- toda la plenitud de la potestad episcopal.

. Por principio, no pasó el Papa a ocupar el lugar de cada -- Obispo particular.

. No puede situarse en cada momento frente a los gobiernos en -- el lugar del Obispo.

Los Obispos no se han convertido en instrumentos del Papa.

. Frente a los gobiernos no son funcionarios de un soberano ex -- tranjero (3).

Si a la luz del documento del episcopado alemán volvemos a -- considerar en nueva forma las afirmaciones vaticanas sobre el primado, no se puede negar que aparecen mucho más profundas y ciertamente no tan sencillas como dan a entender gran parte de los manuales de teología.

En el fondo están penetradas de la misma dialéctica que caracteriza a las demás aserciones de este concilio, cuyo lenguaje tan -- amenudo se simplifica a pesar de ser tan asombrosamente matizado. -- Hans Urs von Balthasar ha destacado precisamente el carácter dialéctico del concilio en lo que se refiere a la presentación de los conceptos de Revelación y de fe.

Si a la luz de la "Declaración colectiva" de los Obispos, volvemos a considerar el apartado "De R. Pontificis et Episcoporum -- iurisdictione" (4) se observa que aquí, en la doctrina del Primado -- se introduce la misma dialéctica -- que caracteriza al concepto de revelación y de fe.

También aquí se contraponen en definitiva, dos series de aserciones que no pueden coincidir porque no pueden ser expresión de -- una realidad que no es precisamente unilineal. La Iglesia aparece aquí no como un círculo con un solo centro, sino más bien como una elipse con dos focos: primado y episcopado. Hablando en sentido de la Historia del dogma: en la lucha secular entre episcopalismo y -- conciliarismo por una parte y papismo por otra, el Concilio Vaticano I no representa sin más ni más la victoria de este último, como sin duda pudiera parecer a observadores superficiales. El Concilio Vaticano I es una condenación tanto del papismo como del episcopalismo. Materialmente califica de erróneas ambas doctrinas, y en lugar de soluciones unilaterales, pone la dialéctica de la realidad -- establecida por Cristo, dialéctica tanto más respetuosa por la verdad por cuanto renuncia a hallar una fórmula unitaria que satisfaga a la inteligencia.

Que a partir del Concilio Vaticano I se debe considerar condenado no sólo el episcopalismo, sino también el papismo, es un hecho que todavía no parece haberse grabado suficientemente en la conciencia de la cristiandad y en el que conviene, por tanto, insistir. En la gran pugna histórica entre las dos poderosas corrientes, la balanza no se inclina a una parte ni a otra, sino que se crea una nueva posición que, pasando por encima de toda lógica constitucional -- humana, formula la especial peculiaridad de la Iglesia, que proviene en último término de la Palabra de Dios. Según la fe católica, -- el episcopado y el primado son dos realidades de la Iglesia previamente dadas por Dios; así para el teólogo no puede tratarse de contraponer la una a la otra; el teólogo sólo puede tratar de comprender más profundamente la vital reciprocidad de ambas, contribuyendo así con su poder a la realización que, después de todo se verifica por medio de hombres y que en todo tiempo representa la forma humanamente misteriosa de lo predispuesto por Dios.

K. Rahner ha tratado de explicar esta reciprocidad partiendo -- del concepto de la *communio*. Sin duda alguna éste es y debe ser el centro y el punto de partida: la Iglesia local es Iglesia perfecta,



no una simple "pars pro toto" de la Iglesia Universal. La Iglesia en su naturaleza más íntima es "comunión": la condición espacio-temporal inherente a la celebración de la Eucaristía "define a la Iglesia". Cada Eucaristía concreta "es" Iglesia. De ahí que la comunidad que crece en torno al Obispo y que "comulga" con él, se constituya en Iglesia perfecta, en Iglesia "hic et nunc".

Ratzinger, llama la atención sobre otro aspecto: la Palabra.- La Iglesia del Verbo o Palabra encarnada es también Iglesia de la Palabra y no sólo del Sacramento: el Sacramento y la Palabra son los dos pilares sobre los que se sostiene la Iglesia. La consideración de la importancia de la Palabra nos lleva al concepto de "sucesión". La sucesión apostólica no se plasmó partiendo de la realidad de la "comunión", sino en la pugna por la "palabra", que es -- donde encaja con más propiedad, aun cuando abarca también por necesidad el ámbito de la comunión. El problema primado-apiscopado se refleja en el concepto de sucesión en cuanto que, por una parte, se dice que los Obispos son sucesores de los apóstoles, mientras -- que, por otra, el concepto "apostolicus" se reserva en forma única al Papa. Así se impone la cuestión de si hay una doble sucesión y, por tanto, una doble participación en lo apostólico.

En el único texto neotestamentario que habla de la relación -- de los apóstoles con la Iglesia que les sucede (Juan XVII, 20), el influjo continuado de los Apóstoles no se asocia al principio de -- sucesión, sino a la palabra de los apóstoles: "los que creen por -- su Palabra". ¿Se puede por tanto, se pregunta Ratzinger, considerar la sucesión y la palabra como cosas opuestas entre sí?. Sólo sin -- duda, si por palabra se entiende exclusivamente la palabra escrita, el libro. Pero, ¿se puede verdaderamente admitir que cuando el -- Nuevo Testamento habla de la Palabra piense ya en un libro?. Es -- cierto que las generaciones posteriores vienen a la fe por la palabra, pero en la perspectiva de la Biblia, no como lectores, sino -- como oyentes de la palabra (Cfr. Rom. X, 14 ...). Así pues, en la perspectiva del N.T. la palabra es la palabra oída, y en cuanto -- tal, palabra anunciada, no palabra leída (5).

Esto quiere decir: si la verdadera "successio apostólica" reside en la Palabra, no puede residir sólo en un libro, sino que como "successio verbi" debe ser "successio praedicationum", que no -- puede a su vez subsistir sin "misión", o sea, sin continuidad personal desde los Apóstoles. Precisamente por razón de la Palabra -- que en el N.T. no ha de ser letra muerta, sino viva vox, se requiere una viva successio, la continuidad no interrumpida de los testigos. Podemos resumir diciendo que a la idea gnóstica de tradiciones -- ágrafas, secretas, contraponen la Iglesia en primer lugar, no -- la Escritura, sino el principio de la sucesión.

En esta misma línea la teología antignóstica de la sucesión -- nos lleva hasta el verdadero campo de discusión del problema "primado y episcopado". Porque a los gnósticos no sólo se le opone como prueba de su error la misma función episcopal de la Iglesia, sino que además se los remite a las *sedes apostólicas*, es decir: a -- aquellas sedes donde en otro tiempo ejercieron su actividad los -- Apóstoles, o que fueron los destinatarios de las cartas apostóli-

cas. No toda sede episcopal es apostólica, sino sólo un número limitado de ellas que se hallan en una relación única y singular con los Apóstoles. De aquí se puede deducir una serie de observaciones importantes:

. La temprana teología eclesiástica emplea la palabra "apostólica", a propósito de la sucesión, en un sentido muy preciso y restringido.

. Con ésto no se discute en modo alguno la sucesión apostólica de todos los obispos, pero a los obispos que no son titulares - de una "sedes" propiamente apostólica, la sucesión les corresponde sólo mediatamente, a través de una "sedes apostólica". La práctica de la comunión en la antigua Iglesia, que se debe considerar como la forma de actualizar entonces la unidad eclesiástica, procedió basándose en este enunciado.

. Las sedes apostólicas se tienen como criterio de la debida comunión, es decir, de la comunión católica: quien está en comunión con ella se halla en la Iglesia católica. Por consiguiente la catolicidad no se estima precisamente por razón del número, sino por la importancia de las sedes: y la importancia depende de la apostolicidad.

. En este sentido se puede decir que en esta teología se distingue por razón de la cosa dos formas de sucesión apostólica: una directa y otra indirecta. Esta segunda tiene necesidad de estar en comunión con la primera para ser católica y por tanto apostólica - en sentido pleno.

. Esta concesión late en la célebre expresión de S. Ireneo de la "potentior principalitatis" de Roma, con la que debe estar de acuerdo toda la Iglesia. Ireneo ve a la Iglesia recubierta de una red de "sedes apostolicae", entre las cuales la sede de Pedro y Pablo goza evidentemente de preferencia como criterio de "successio-traditio".

Tratando de recapitular todo lo dicho observamos lo siguiente: la teología de la successio apostolica, en el momento en que se formula por primera vez, y con ello por primerísima vez la Iglesia trata de definir su propia naturaleza, el "canon" de su propio ser, no es teología episcopal, aunque tampoco teología papal: es una teología bímembre, por cuanto distingue episcopado y sedes apostolicae encarnadas en la cumbre de una sólo sede: la romana. Si es la successio la forma concreta de la palabra, entonces desde un principio forma también parte de ésto esta suprema concretez - quizá escandalosa- que depende en último término de la serie romana de sucesión.

Así, por lo tanto, los "obispos" deben atender a Roma: sólo la unión con Roma les da "catolicidad" y "plena apostolicidad" sin la cual no son verdaderos obispos.

Esta remisión de los obispos a Roma es la primera relación -- que se puede establecer. Mas, por otra parte, la sede episcopal de



Roma no subsiste en sí misma sin relación alguna. Como por una parte garantiza la catolicidad esencial, así también por otra necesita garantizar la catolicidad real para sí misma. Así como las otras necesitan el testimonio apostólico de ella, así también ella para permanecer verdadera necesita el testimonio de la plenitud real -- que las demás le brindan (6).

Jiménez Urresti, analizando el binomio primado-episcopado, se propone la siguiente cuestión: ¿Tiene el Papa algún poder que no posea estando con los Obispos?. ¿Se puede oponer de algún modo el binomio inadecuado: Papa, por un lado y Papa-Obispos, por otro?. Si son plenamente equivalentes, como se deduce de la literatura del Vaticano I, ¿no sobra uno de los extremos como superfluo?.

Efectivamente sería uno superfluo si fueran ambos plenamente equivalentes. Se impone, por tanto, *buscar la diferencia*.

En expresiones jurídicas y prácticas, si el Papa puede cuanto puede el Colegio (Papa y Obispos) esparcido o reunido (Concilio), se pregunta para qué sirve el Colegio y el Concilio. Es lo que tantas veces ha sido formulado desde la definición del Primado y de su infalibilidad.

Se dice como explicación que la potestad solidaria de los Obispos, suprema, ordinaria, inmediata y universal, siendo la misma en los Obispos y en el Papa, es poseída y ejercida *análogamente* en unos y en otros: ambos son sujetos activos de la potestad, pero ésta, en el Papa, como sujeto activo, es independiente de los Obispos, si bien ordenada esencialmente como Cabeza, al bien de los Miembros: en los Obispos, como sujetos también activos, es dependiente y subordinada al Papa. Por eso, siendo la misma potestad, no puede haber Papa sin Colegio ni Colegio sin Papa. Pero nada de esto resuelve el problema: Independiente-dependiente, afecta al modo de posesión de la autoridad. Universal-particular afecta al modo extensión de la misma. No nos expresan lo *específico o formal* de cada autoridad. Y tiene que haber una diferencia específica.

Parece deducirse de los mismos textos del Vaticano I, dice Urresti, que el Papa tiene como finalidad específica ser fundamento visible de la unidad de la Iglesia visible.

El Vaticano afirma que el Papa es "principio y fundamento visible de la unidad" (7). Ahora bien: en la mente del Concilio tal expresión de "principio" indica una actividad dinámica simplemente *conservadora* o además también "creadora"? El Vaticano parece guardar silencio sobre el aspecto de "creador" de la unidad. Este silencio nos obliga a mantener al menos el mínimo, el del aspecto de "conservador de la unidad", cosa por otra parte común en el pensamiento tradicional (Pío VI, León XIII, Pío XII ...).

Esta función de conservación de la unidad visible la ejerce el Papa de modo inmediato sobre los Obispos y mediante los Obispos sobre los fieles, de modo ordinario. El Papa tiene un poder inmediato para todo que es la unidad visible de la Iglesia. Ahora --

bien: si los Obispos se portan adecuadamente, manteniendo la unidad con el Papa, el Papa ejerce ese poder inmediatamente sobre el Episcopado y a través de él sobre toda la Iglesia. Pero si se lessiona la comunión con el Papa, y por tanto la unidad de la Iglesia, el Papa tiene el deber de intervenir sobre los Obispos y sobre los fieles para tutelar la unidad y tal poder lo ejerce entonces inmediatamente sobre todos. Es decir: *su poder es inmediato para cuanto se refiere a la unidad de la Iglesia.*

El que la potestad del Papa sobre los fieles sea llamada *ordinaria*, tiene un sentido canónico (potestad propia) que nada tiene que ver con su *frecuencia* como está claramente expuesto en el Vaticano (8).

Conviene recordar que tal intervención inmediata de su poder inmediato de conservar la unidad, por proceder de su poder ordinario o de oficio, no es meramente directivo o exhortativo, sino también verdaderamente preceptivo o jurisdiccional, según expone la doctrina sostenida ya por Pío VI y mantenida por el Vaticano I (9).

En resumen: que el poder Papal que tiene como objeto material cuanto hay en la Iglesia, como súbditos a todos y cada uno de los pastores y fieles, *tiene su razón formal en la unidad visible.* Y en consecuencia en esta razón formal encuentra el Papa los límites - *de su poder y de su ejercicio.*

JUSSEF, Patriarca melquita expuso esta misma idea en el Concilio Vaticano: para él, el poder Papal debería responder a la fórmula:

"Tantum patere, quantum hierarchica subordinatio et unitas fidei ac communionis expostulant, ut universi Dominicis gregis unitas sub uno supremo pastore consistat atque servetur" (10).

En consecuencia: que los Obispos reconozcan y acaten la autoridad inmediata y universal del Papa por la unidad visible de la Iglesia, prediquen la misma doctrina que el Papa y administren los mismos siete sacramentos; *todo lo demás de la Iglesia es de competencia del Colegio Episcopal*, y en cada diócesis, de cada Obispo. Así se entiende que la Iglesia esté constituida por el Episcopado que "rige la Iglesia de Dios" (Act. XX,28).

Si el Papa fuera el origen inmediato de toda autoridad y potestad jurisdiccional en la Iglesia, podríamos decir que es principio de unidad y creador, pues él sería el que crea a los sujetos, dándoles la potestad esencialmente vinculada a él; él haría que ha ya varios o muchos formando un conjunto consigo, un Colegio. En consecuencia se convertiría él en el centro de unidad, por ser el principio creador.

En tal caso llevarían razón los autores que afirman que los Obispos participan de la potestad del Papa, ya que éste les daría parte de la suya, que sería en rigor propia sólo de él. Pero queda

ría en oscuro en esta posición cómo los Obispos sean sucesores de los Apóstoles y cómo los Obispos puedan tener una potestad ordinaria, es decir, propia, y no ser unos meros "delegados" de la autoridad principal. No parece en esta postura cómo podría avitarse un "papismo", ya que en ese caso el Papa regiría la Iglesia a través de los Obispos o Colegio Episcopal, y no "con" tal Colegio. Si en cambio, la potestad de los Obispos no viene inmediatamente del Papa, no tendremos en él al creador de la unidad visible de la Iglesia, *sino el conservador.*

Hoy ante el nacimiento de la Episcopología se insiste en el carácter de fundación divina del Episcopado, y en que los obispos, no como individuos, sino como miembros del Colegio Episcopal, son sucesores de los Apóstoles. Esto nos lleva a un planteamiento distinto del tradicionalmente considerado, ya que no hay que admitir el dilema, respecto al origen de la potestad episcopal: o del Papa, o de Cristo. Sino que cabe plantearse una nueva cuestión: o del Papa, o de Cristo, o del Colegio mismo, en el cual está el Papa y -- por tanto se mantiene la unión y unidad requeridas por él.

En esta segunda posición los Obispos no participarían de potestad alguna del Papa, sino que comulgarían en la Potestad del Colegio, el cual, como tal habría recibido el mandato y la misión de "euntes" y en el cual el Papa sería el principio vinculante que -- mantuviese su unidad y su misión. En esta línea los Ortodoxos -- orientales se adhieren férreamente al canon 4 del primer Concilio Ecuménico de Nicea que expresa claramente el criterio de Colegialidad, según el cual, en la consagración de todo Obispo, el prelado o prelados consagrados *obran representando a todo el Colegio Episcopal.* En este sentido el nombramiento por el Papa y la jurisdicción dada por él no corresponde a la realidad teológica, *sino que son sólo una expresión jurídica.*

El caso de la Iglesia Ortodoxa es elocuente a este respecto: -- ya que si los ortodoxos administran y reciben válidamente los sacramentos y la jurisdicción externa, quiere decir que el criterio para discernir cómo los Obispos están en comunión con el Papa es -- distinto de la conciencia subjetiva de estos Obispos y no puede -- ser una realidad teológica oculta e invisible. La jurisdicción es cosa externa y visible, y la jerarquía en la Iglesia es también visible. Esta visibilidad no se da en los Orientales en la adhesión -- consciente y explícita al Papa, ni en el nombramiento por él. Parece darse en cambio, en la adhesión al Colegio Episcopal, que objetivamente no es sin el Papa.

Por otra parte, si el "euntes" se dió al Colegio Apostólico -- como tal, parece lógica la conclusión de que quien sucede a los -- Apóstoles en la misma misión sea por la incorporación al Colegio. -- La manifestación visible a esta incorporación la encontramos en la Ordenación Episcopal o en el acto en que un Obispo agrega a otro -- al Colegio. Porque el Obispo agregante obra en nombre de todo el -- Colegio (11).

D. ESTRUCTURA COLEGIAL.

Según se deduce de los discursos de Pablo VI en la segunda y tercera sesión del Concilio Vaticano II, una de las metas -- que se propuso el Concilio, ya desde sus comienzos, fué la de completar, por medio de una doctrina correspondiente sobre el Episcopado, la doctrina del Primado desarrollada en el Vaticano I. El Capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia ha realizado esta tarea. La idea directriz ha estado *constituida por el pensamiento de la estructura colegial del Oficio Episcopal*, como consta en -- *la declaración Conciliar sobre la Colegialidad.*

1. La palabra "Collegium".

El problema de la colegialidad del episcopado, junto con la sacramentalidad, es uno de los característicos del Vaticano II. El mismo término de *colegialidad* chocaba en la mente de no pocos padres conciliares. Por ello, la nota explicativa que venía a ser una declaración auténtica, precisaba, que el Colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de un grupo de iguales que confiara la autoridad a su presidente.

El texto conciliar afirma que el Señor al llamar a los Doce -- como Apóstoles suyos, los organizó "a manera de un Colegio o de -- una comunidad estable" y puso a la cabeza a Pedro. Esta frase contiene ya en germen el pensamiento fundamental, en el que se basa -- todo lo restante: la forma primera del oficio espiritual, establecida por el Señor mismo es *colegial*. Sin embargo es destacado uno de los Doce, Pedro, y está a la cabeza de los demás, pero de modo que él sigue perteneciendo al Colegio, es decir, a los Doce.

En el Concilio Vaticano I se había discutido que Collegium es una palabra equívoca, tanto para indicar la comunidad de los Apóstoles, como también para indicar la comunidad de Obispo-presbítero y la comunidad de los Obispos. En la teología católica del siglo -- XIV al XIX, la idea del carácter colegial de todo el episcopado -- juega un papel relevante.

La comisión teológica consideró justo tomar en cuenta las objeciones que se alzaban contra la palabra Collegium y añadió a la designación de la comunidad de los Doce como Colegio, las palabras "seucoetus stabilis" = Colegio, es decir, comunidad estable.

Por tanto los apóstoles formaban con Pedro por voluntad de -- Cristo, un "coetus stabilis ad modum collegii", o sea, un grupo, o colegio en sentido jurídico impropio. Y aunque esta realidad institucional, jurídica y permanente, tenía del colegio jurídico el elemento material de sus miembros y el objeto común de su misión, pero carecía de personalidad jurídica colegial, en cuanto que no era un sujeto de atribución distinto de los miembros tomados singularmente y aún colectivamente; sobre todo si tenemos en cuenta la potestad plena-suprema y universal.

Los textos bíblicos no demuestran la colegialidad jurídica y -- menos la potestad plena.

Consecuencias. El colegio episcopal no puede ser un verdadero colegio porque el colegio apostólico no lo fué. Si existe un colegio episcopal dotado de potestad plena-suprema y universal, no es por derecho divino, sino de institución eclesiástica (12).

2. Sacramento y Jurisdicción.

El n° 21 de la Lumen Gentium es portador de una afirmación clave: la sacramentalidad del Oficio Episcopal, que se hace visible cuando se afirma en el número 22:

"Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del Colegio" ...

Ahora bien: la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir, los cuales sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en común jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio" (21).

En estas dos frases se expresa un concepto de una trascendencia singular: la relación íntima entre el poder sacramental y el poder jurídico, y aparece ya ante nuestros ojos el íntimo cruzamiento de ambas realidades, que, en último término, constituyen una sola. La separación de las mismas envolvió la razón fundamental de por qué la teología medieval se creyó obligada a rechazar el carácter sacramental de la Consagración Episcopal. *Dicha separación constituyó también un elemento determinante en las relaciones del Papa con los Obispos, a través del cual amenazó con ahogar a la larga el pensamiento de la Colegialidad del tiempo de los Padres Apostólicos.*

Lo dicho adquiere mayor claridad si miramos con algo más de exactitud la diferencia entre el texto de la Comisión presentado en 1962, y el definitivo que estamos comentando. En el esquema de 1962, parecía que la propia y única raíz de la Colegialidad era la jurisdicción episcopal sobre una determinada diócesis. De esta manera la Colegialidad quedaba totalmente separada de lo sacramental y desplazada al plano de lo meramente jurídico, ya que, en la actual práctica de la Iglesia latina, es de hecho el Papa quien confiere la jurisdicción a los Obispos; parecía deducirse como inmediata consecuencia considerar al Colegio de los Obispos a modo de una mera creación del Derecho Papal, y así, en el fondo, resolver este principio antes de que fuera llevado hasta sus últimas consecuencias. Frente a esta posición el texto definitivo señala dos raíces de la Colegialidad que forman ciertamente una inseparable unidad, al decir que uno se hace miembro del Colegio por la consagración sacramental y por la unidad de comunión con la Cabeza y miembros de la comunidad episcopal.

Por ello, es absolutamente claro que el Colegio de los Obispos no es una mera creación del Papa, sino que brota de un hecho sacramental, y de éste modo representa un hecho anterior-

y no derogable de la estructura eclesial, que surge de la esencia que el Señor comunicó a su Iglesia aunque el ejercicio concreto de la Colegialidad necesite de inmediatas regulaciones por medio del Derecho positivo de la Iglesia (13).

3. Los Obispos sucesores del Colegio Apostólico.

La constitución Lumen gentium del Vaticano II en el n° 20, después de haber expuesto los fundamentos bíblicos de la sucesión apostólica, expone la doctrina católica con toda solemnidad: "los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los apóstoles como pastores de su Iglesia". Se trata por tanto, de una afirmación de la sucesión episcopal que se funda en el derecho divino.

La formulación definitiva del concepto de Colegialidad se formula al principio del n° 22 de la Lumen Gentium con las siguientes palabras:

"Así como por disposición del Señor, San Pedro y los demás Apóstoles forman un solo Colegio Apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro y los Obispos, sucesores de los Apóstoles".

La intención fundamental de esta frase es bien clara: La proporción Pedro-Apóstoles se continúa en la relación Papa-Obispos en la historia de la Iglesia. El sentido y los límites de esta declaración son de enorme importancia para la recta comprensión del texto. Si originariamente se habló de Pedro y de los otros apóstoles, ahora se habla de Pedro y de los demás Apóstoles. Se caracteriza así con mayor claridad la comunidad del apostolado y la pertenencia de Pedro a la Comunidad de los Doce: él está dentro, no fuera de este primer Colegio. En esta frase se pone de relieve la idea de sucesión y naturalmente su especial significación. Lo que vale para Pedro, vale también para el Papa. Como Pedro es Apóstol, con los demás Apóstoles, así el Papa es Obispo con los demás Obispos, y precisamente como Obispo de Roma él es Papa. Y, en cuanto tal, no está él fuera, sino dentro del Colegio de los Obispos aunque adornado como su Cabeza, con todos los derechos de la Cabeza suprema.

El segundo cambio atañe a la formulación de la proposición entre la relación fundamental Pedro-Apóstoles, por un lado, y de la siguiente relación Papa-Obispos, por otro. La "Nota" dirá que se trata de poner de relieve, con mayor claridad, que el paralelismo no significa una transmisión del poder Apostólico, conferido una sola vez a los Apóstoles, como tampoco quiere indicar una igualdad entre el Papa y los Obispos, sino que quiere afirmar solamente la continuación de la proporcionalidad Pedro-Apóstoles en la dualidad clerical Papa-Obispos.

Los "poderes extraordinarios" de los Apóstoles, o sea la ilimitada relación de cada uno respecto a la Iglesia Universal penden del carácter único y no repetible del apostolado, que no se trasmite

te en cuenta tal: Los Obispos son Obispos y no Apóstoles. El sucesor es algo diferente de aquel de quien arranca la sucesión. Con todo, este carácter irrepetible vale exactamente igual en la relación Pedro-Papa. Tampoco el Papa es Apóstol, sino Obispo: tampoco el Papa es Pedro, sino precisamente Papa. Tampoco está él en el orden del principio, sino en el orden de la sucesión. Por tanto la diferencia entre Papa y Obispos no estriba en una distinta relación al oficio de los Apóstoles, *sino en la diferencia o distinción de lo recibido*. El Papa sigue al Apóstol Pedro, y recibe de esta manera, el oficio de Pedro, del servicio a la Iglesia universal. El Obispo, por el contrario, no sigue a ningún apóstol en particular, sino con el Colegio de los Obispos, y por medio de él, al Colegio de los Apóstoles; sólo en la incorporación y participación de éste todo, tiene él parte en el oficio espiritual, que para él necesita, por tanto, una *determinación más inmediata respecto a su posición en el todo*. Esto no significa a su vez que el Papa está fuera del Colegio, pero su posición respecto al Colegio es esencialmente distinta a la de cada Obispo (14).

E. RELACION ENTRE COLEGIALIDAD Y PODER PRIMACIAL.

En la segunda parte del apartado 22 del Capítulo III de la Constitución Lumen Gentium (la cuestión más discutida de todo el texto), se aclara la relación del poder papal y colegial sobre la Iglesia Universal. El Colegio Episcopal no tiene autoridad si no está unido con su Cabeza, el sucesor de Pedro, cuyo primado sobre todos los Pastores y fieles queda intangible. Por tanto no existe contraposición entre el poder Colegial y Primacial, como si el Colegio Episcopal pudiera abrir un poder que concorra frente al Primado: no puede existir como Colegio sin el Obispo de la "prima sedes", y por ésto debe actuar siempre con él, jamás contra él.

De este modo el Colegio Episcopal sólo es Colegio con el Papa y el Papa es también, sin el Colegio, Pastor de la Iglesia Universal y puede ejercer su poder libremente, sin que se vea obligado a recibir para ello, potestad alguna del Colegio. Por tanto, el Papa puede ejercer sin el Colegio, pero no el Colegio sin el Papa -- (15).

F. IMPORTANCIA DE LA ESTRUCTURA CONCILIAR.

La gran comunión eclesial basada en la raíz sacramental -- (Colegio Episcopal), tiende a actuarse por la comunión en los sacramentos, en los ministerios, y en el ejercicio de la común misión universal recibida. Pero éstas, como formas concretas de aquélla, deben funcionar dentro de la gran comunión eclesiástico-jerárquica, que en su expresión estructural social son: las Conferencias Nacionales, Patriarcados, Arzobispados, Concilios, Sínodos .. Así la expresión "communio" del mundo teológico, nos lleva a los "colegios" del mundo canónico.

Supuesta y respetada siempre la esencial nota de "comuniónclesiástico-jerárquica", que afecta tanto al Colegio de Derecho Divino (el Episcopal), como a los Colegios de inmediata institu-

ción eclesiástica, es preciso estudiar y ahondar en el "aspecto" - activo de la comunión eclesial como principio que informe la actividad de todos los colegios.

Que haya una Jerarquía que en último momento decide, no quiere decir que los miembros de las diversas estructuras colegiales - no tengan intervención activa alguna en el funcionamiento de las mismas. A una comunión activa como es toda comunión eclesial, debe responder una estructura y un funcionamiento activo de las estructuras colegiales, que son concreción canónica de aquella comunión.

Congar ha estudiado el influjo eclesiológico que ha ejercido en el siglo XIII el principio colegial del Derecho Justiniano: -- "*QUOD OMNES TANGIT AB OMNIBUS TRACTARI ET APPROBARI DEBET*".

Adecuado a la estructura jerárquica de la Iglesia, influyó pa ra que se diese en su vida una cierta actividad de la comunidad, a la cual @ llama "principio de consentimiento por parte de los fieles", y que va desde el "amén" de la liturgia hasta la consulta en las decisiones doctrinales y hasta el asesoramiento o consejo en - el gobierno.

Destacar hoy esta parte activa de los miembros de las estructuras colegiales en la Iglesia es sintonizar con la insistencia -- del Concilio (cfr. cap. II y IV de la Lumen Gentium) en el aspecto operativo y dinámico e imperativo de la comunión en todos y cada - uno y no sólo en sus superiores jerárquicos -si bien cada uno a su modo- en la edificación del Cuerpo de Cristo. Por otra parte con-- viene insistir también con el Concilio en el sentido de servicio y diaconía no sólo de los ministerios sino también de las estructu-- ras colegiales. Porque éstas nacen de la comunión para vivirla, fo mentarla, intensificarla y extenderla. Esta insistencia traerá con sigo una mayor espiritualización del mundo canónico al destacar su espíritu y una revitalización de los colegios, capacitándolos para una mayor eficacia pastoral, es decir, para una mayor comunión.

En esta perspectiva Hans Kung ve la importancia del Concilio, como estructura de comunión eclesial en activo. Para él, la Igle-- sia es "un Concilio convocado por Dios", de modo que el "Concilio convocado por los hombres" no es sino la concreción y el símbolo - de la respuesta de la Iglesia al llamamiento de Dios. El concibe - el Concilio, general o particular, como obra de toda la Iglesia. - Los laicos no pueden permanecer al margen de esta realidad. Se tra ta de un compromiso que toca a todo el Pueblo de Dios: el compromi-- so de "oír la Palabra de Dios para ponerla en práctica". La impor-- tancia del Concilio, para Kung depende no ya del hecho "de la re-- presentatividad" de la convocación realizada por Dios, sino de la *autenticidad* de tal representación. Es decir, se necesitará que el espectáculo que se da al mundo de unidad y responsabilidad, sea -- "auténtico", evangélico en su esencia y en su metodología.

Esta idea, perteneciente a la tradición de la Iglesia es ex-- presada por Congar "La ley conciliar no es la de la mayoría, sino la de la unanimidad!" Naturalmente en los Concilios se vota porque-

no se ha encontrado otro medio para expresar el pensamiento. Pero el voto en un Concilio es sólo un medio para desembocar en la unanimidad, logrando, a través de la mayoría, hacer que resalte el verdadero pensamiento y línea de conducta de la Iglesia en función de tal, que quizá algunos no reconocen todavía, pero que resaltada y declarada por lo que es, se convertirá en ley para todos. De esta manera el Concilio no es la suma de los votos particulares sino la totalidad de la conciencia de la Iglesia que ha encontrado su expresión. Su ideal es, al igual que en los primeros tiempos, el "in unum convenire", la comunión.

Cuando los Obispos firman las decisiones, "*consensi et subscripsi*", no quiere decir tanto, *he consentido*, como: *formo parte de la unanimidad*. Y la expresión del sucesor de Pedro, más que poseer carácter de promulgación jurídica, posee toda la riqueza teológica de la *garantía de la unanimidad*".

La aplicación del principio "Quos omnes tangit ab omnibus - tractari et approbari debet" plantea el problema de la presencia de los laicos en la comunión activa de la Iglesia. ¿Y en el Concilio, por tanto?.

Para Kung, no existe "ius divinum" que excluya a los laicos de la participación a los Concilios ecuménicos. Sean cuales sean los principios en los que se funde esta participación y sea cual fuere el reglamento jurídico de hecho, una cosa es cierta: "la historia de los Concilios es el testimonio impresionante de la variedad de las formas de participación al Concilio por parte de los laicos. Y lo que refuerza este testimonio es, además, el informe de los primeros concilios de la Iglesia en los siglos II y III y la afirmación de los Hechos de los Apóstoles acerca del papel desempeñado por la comunidad entera en el "concilio apostólico" y que manifiesta la unidad orgánica entre ministerio y comunidad, la unidad orgánica de la Iglesia.

El "ius divinum" parece estar de acuerdo con la idea de la participación: ya que el fundamento del poder que poseen los laicos para participar en un Concilio es el *sacerdocio comun* de todos los fieles. Los laicos no necesitan delegación de la autoridad eclesiástica, ya que poseen "por derecho divino" una participación en los poderes de Cristo y de la Iglesia (16).

G. LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES.

La actividad sinodal, esencial en la vida de la Iglesia, tiene su expresión más solemne en el Concilio Ecuménico. Pero esta actividad, como acabamos de ver, no es menos necesaria en los niveles inferiores como signo de la comunión en la fe y la caridad de las Iglesias que participan en ella y como instrumento de su acción pastoral concertada y coordinada.

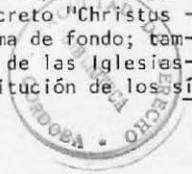
El Decreto Conciliar "Christus Dominus", promulgado el 28 de octubre de 1965, aborda en su Capítulo III los problemas relativos a la cooperación de los Obispos en el bien común de varias Igle--

sias. Tras haber expresado el deseo de que la *venerable institución de los sínodos y los concilios*, conozcan un nuevo vigor, define el decreto la noción, las estructuras y la competencia de las Conferencias Episcopales (n° 38), cuya importancia y cuyos frutos apostólicos ha subrayado anteriormente (n° 37). El Motu propio "Ecclesiae Sanctae" (6 de agosto de 1966) precisó las modalidades de aplicación del Decreto en lo relativo a las Conferencias. (n°41).

La función instrumental de las Conferencias Episcopales, es - demasiado evidente para que tengamos que insistir en ella. Según el Concilio están llamadas a ser órganos privilegiado de unión, de coordinación y colaboración mutua de los Obispos dispuestos a trabajar en el bien común de sus Iglesias y a participar generosamente con el Romano Pontífice en la solicitud por todas las Iglesias.

Pero las Conferencias Episcopales no deben aparecer como una nueva forma sustitutiva de los sínodos particulares. El origen de éstos se remonta a los primeros siglos del cristianismo y ante los que todo el Pueblo de Dios debe sentirse responsable. Todos los movimientos reformadores se han esforzado siempre por reanimar la -- institución sinodal. En el curso de los cuatro últimos siglos las circunstancias políticas, las tendencias centrífugas de todo orden, no han favorecido la institución de los concilios particulares, provinciales y nacionales. El Código de Derecho Canónico había conservado esas diversas formas de vida conciliar, aunque debilitadas por el hecho de la centralización romana y el letargo en que yacían las Instituciones locales. De esta forma la reunión de los sínodos particulares no era obligatoria más que cada veinte años, lo cual les impedía tener una acción continua, eficaz, verdaderamente adaptadas a las necesidades reales y a la urgencia pastoral (c. 283-286). Los Concilios nacionales no tenían existencia legal.

Las reuniones episcopales, previstas cada cinco años, veían - su acción limitada a la preparación de los concilios provinciales, demasiado espaciados, y estaban desprovistas de una verdadera autoridad. (c.292). Sin embargo *es de estas últimas de donde han salido las Conferencias Episcopales*. Las Conferencias Episcopales no sólo son testimonio de la toma de conciencia por los Obispos de sus responsabilidades comunes cuya urgencia y gravedad han reconocido, sino que las Conferencias expresan además en el orden de las Instituciones, las reflexiones doctrinales consagradas a la Colegialidad-Episcopal. El cardenal Doepfner miembro de la Comisión de Coordinación del Concilio, había pedido a la Comisión responsable que destacara claramente la relación de las Conferencias Episcopales con el principio teológico de la Colegialidad. La misma petición fue repetida durante los debates conciliares por varios oradores, pero oponiéndose a éllo, otros miembros notables negaron tal relación - o buscaron sustitutivos de orden más general, como el principio de la comunión entre las Iglesias locales o la misión espiritual de los Obispos o las necesidades de la misión. El decreto "Christus Dominus" ha evitado pronunciarse sobre ese problema de fondo; tampoco ha pretendido abolir el sistema tradicional de las Iglesias Orientales, pero ha recordado y promovido la institución de los sín-



nodos dentro del marco de los patriarcados (38,6).

A pesar de las reticencias de un determinado número de Padres Conciliares, que temían ver aparecer el espectro de las Iglesias - Nacionales o constituirse a la sombra de las nuevas centralizaciones, secretas oligarquías que manejasen los secretariados o las comisiones, el Vaticano II no ha temido dotar a las Conferencias - Episcopales de un verdadero poder legislativo que deberá ejercerse según las normas del Decreto (38,4). Para las decisiones que obligan jurídicamente, se requiere desde ahora los dos tercios de los miembros con voz deliberativa. Además, antes de ser promulgadas, estas decisiones deben haber sido "reconocidas" por la Sede Apostólica. Para las demás decisiones, la Conferencia Episcopal puede libremente determinar las modalidades requeridas: clase de mayoría, modo de promulgación, aplicaciones ...

Toman parte en las actividades de las Conferencias Episcopales, pero con competencias diferentes, todos los Ordinarios de lugar, los coadjutores, los auxiliares y los demás Obispos titulares que ejerzan una tarea particular dentro de la pastoral de conjunto de ámbito no diocesano. Los demás Obispos titulares no son miembros de derecho de la Conferencia Episcopal, como tampoco lo son los legados del Papa o los nuncios. (n. 38,2).

La Conferencia Episcopal expresa su toma de conciencia de los problemas apostólicos y su voluntad de afrontarlos por una acción concertada, confiriéndoles cuando es preciso fuerza jurídica obligatoria, en la Asamblea Plenaria que es su organismo esencial. Es evidente que la oportunidad de esa acción depende en primer lugar de una información siempre al día. Esta le será proporcionada por los servicios encargados de preparar el trabajo de la Asamblea. El decreto deja gran libertad a las Conferencias Episcopales en orden a elegir los órganos indispensables para su funcionamiento. De todas formas sugiere que se constituyan un Consejo permanente, Comisiones episcopales y un Secretariado general. (n. 38,3).

Siguiendo el ejemplo de la Conferencia general del Episcopado latinoamericano (Celem) y de su Consejo, la cooperación pastotal y misionera parece que ha de ser más fructífera en el plano supranacional. El Motu proprio "Ecclesiae Sanctae" se ha mostrado favorable a tales reagrupamientos y ha previsto la ayuda de la Santa Sede para el establecimiento de las reglas particulares de esas Conferencias Episcopales de nivel internacional (n. 41,3 y 4).

De todos modos si se ha dado el mayor interés a ciertos aspectos jurídicos de las Conferencias Episcopales a causa de su novedad en el plano institucional, no debe, sin embargo, olvidarse, la ponderada observación del Cardenal Frings: "Lo que cuenta en esas Asambleas no es su estatuto jurídico, sino el espíritu de libertad, el compromiso voluntario, la caridad fraterna" (17).

NOTAS

- (1) SALAVERRI, J., La triple potestad de la Iglesia en "Miscelan. Comill" 14 (1950) 7-84.
- CONGAR, J., Ministere et communion ecclésiale. París, 1971 pp 17 ss.
- CONGAR, J. - DUPUY, B.D., L'episcopat et l'eglise universelle París 1962 pp. 227 ss.
- COLSON, J., L'épiscopat catholique, París 1963.
- (2) RAHNER, K.-RATZINGER, J., Episcopado y Primado, Barcelona, -- 1965, pp. 27 ss.
- HANS KUNG, Estructuras de la Iglesia, Barcelona, 1965 pp. 32-ss.
- BOVER, J.M., El nombre de Simón Pedro, en "Estud.Bíblicos" 24 (1950) 479-497 y 3 (1924) 138-148.
- SALAVERRI, J., El concepto de sucesión apostólica, en "Miscel Comill", 27 (1957) 15 ss.
- KARRER, O., Sucesión apostólica y primado, Barcelona 1963.
- BETTI, U., Natura e portata del primato, en "Divinitas" 3 - - (1959) 95-145.
- CONGAR, J.-DUPUY, B.D., L'Episcopat et l'Eglise universelle, - París, 1962 ppd. 35 ss.
- JIMENEZ URRESTI, T.J., El binomio "primado-episcopado", Bilbao, 1962 pp. 17 ss.
- SCHMANS, M., Teología dogmática, IV: La Iglesia, Madrid 1962, pp. 29 ss.
- (3) DZ, 1824, 1825, 1827, 1831, 1832, 1836, 1839 .. 3112-3117.
- MADOZ, J., El primado romano, Madrid 1936, pag. 17 ss.
- KARRER, O., La primauté de S. Pierre, Bologne 1955, pag.37 ss

- LOPEZ-DORIGA, E., San Pedro y el Romano Pontífice, Granada - 1957 pag. 28 ss.
- AUBERT, R., L'ecclésiologie au concile du Vatican, en "Le -- concile et les conciles", París 1960.
- BETTI, U., Natura e portata del primato, en "Divinitas" 3 -- (1959) 95-145.
- LATTANZI, U., Il primato romano, Brescia, 1961 pag. 35 ss.
- COLSON, J., L'episcopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise, - París 1963, pag. 17 ss. y 79-87.
- (4) DZ, 1828.
- (5) BALTHASAR, Somme contre les gentils de S. Thomas d'Aquin, en "Rev. Neoschol Ph" 32 (1930) 183-210; Nachfolge - und Amt, en Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961 pag. 80 -147. Le visage de l'Eglise, París 1963, Col.Unam Sanc tam, 31.
- RAHNER-RATZINGER, Episcopado y Primado, Barcelona, 19-65 pag 541-62; 45 ss.
- CONGAR, J., De la communion des églises a une ecclésiologie - de l'église universelle, en CONGAR-DUPUY, - - - L'episcopat et l'église universelle, París, 1962 pp. 227-260.
- HERTLING, L., Communio und Primas, en "Una Sancta" 17 (1962)- 91-125.
- (6) BETTI, U., La costituzione dogmatica Pastor Aeternus del -- Concilio Vaticano I, Roma 1961, pag. 77-191, 313-478 y 585-657.
- DZ, 3060, 3051
- JAVIERRE, A.M., La primera Diadoché de la patristica, em Biblioteca de Salesianum, 40; y en "Concilium" 34 (1968) 19-30.
- (7) (D. 1821).
- (8) (D. 1827 y 1831).
- (9) (D.1831 y 1827)

- JIMENEZ URRESTI, T., El Binomio Primado-Episcopado, Bilbao - 1962, pag. 27 ss.
- CONGAR, J.-DUPUY, B.D., L'episcopat et l'eglise universelle, París, 1962, pp. 227-260.
- HANS KUNG, La Iglesia, Barcelona 1969, pp. 25 ss.
- RAHNER-RATZINGER, Ob.cit. pp. 45 ss.
- (10) (MANSI 52,676 C y 1086 A. n.13.
- (11) BERTRAMS, W., De relatione inter episcopatum et primum, - Romae, 1963, pag. 35 ss. y De significatione potestatis episcopalis et primate, en "La Civiltà Cattolica" 1964 n° 13.
- DEJAIFVE, G., Pape et évêques au premier Concile du Vatican Bruges, 1961 pag. 43 ss.
- HERTLING, L., Communio und Primat, en "Miscellanea Historiae Pontificiae", VII, 9,3-48; Chiesa e Papato -- nell'antichità cristiana, Roma, 1961.
- ERCOLE, G., Communio-Collegialità-Primato, Roma 1964.
- DEJAIFVE, G., Le premier des évêques, en "Nouvelle Revue -- Théologique", 52 (1960) 561-579. Primaté et - Collegialité au premier Concile du Vatican, - en L'Episcopat et L'Eglise Universelle, París 1962 pag. 639-660.
- CONGAR, J., Primanté des quatre premiers conciles oecuméniques, en "Le Concile et les Conciles" 785-802.
- TORRELL, J., La théologie de l'episcopat au premier Concile du Vatican, en "Unam Sanctam" 37 (1961) 256- - 265.
- ALBERIGO, G., Lo sviluppo della dottrina sui potesì nell a - Chiesa universale, Roma 1964 pag. 27 ss.
- PABLO VI, Alocución conclusiva, en "L'osservatore Romano" - de 22 nov. 1964 y en AAS.56 (1964) 361 ss.
- GLEZ, G., Primanté, en D.T.C. 13,247-344.
- HANS KUNG, La Iglesia, Barcelona, 1969

- STROTMANN, T., Primauté et céphalistaion, en "Jrenikon" 37 - (1964) 189 ss.
- (12) MANSI, 51, 540 y 543; 552; 556 ss.; 581 ss.; 624 ss.; Mt. -- 11,1; 20,17 Mc. 3,14-16; 4,10; 11,11 Lc 8,1; 9,1; - - 18,31; 22,3 Jn. 6,67-71; 20,24.
- RAHNER-RATZINGER, Ob.cit. pag. 45 ss.
- COLSON, ... loc.cit;
- GUTIERREZ, A., El Colegio Episcopal, en "Lex Ecclesiae", Salamanca, 1972, pp. 267 ss.
- BERTRANS, De ratione inter Episcopatum et Primum, Romae -- 1963, p. 133.
- STAFFA, D., De collegiali Episcopatus ratione, in "Monitor - Eccl." 1964 pp. 205-263.
- POZO, C., El problema de la colegialidad en el Vaticano II, en "Razón y Fe", 171 (1965) 635-640.
- (13) CONGAR, J., Ordre et jurisdiction dans l'Eglise, en Sainte - église, París 1963, pp. 203-237.
- LE GUILLON, M.J., Les structures sacramentelles et collé - giales de la mission, en L'eglise en marche, Desclée, 1964, pp. 125 ss.
- RATZINGER, J., La Colegialidad episcopal, en "Concilium" - - 1964 pp. 16-29.
- (14) RAHNER-RATZINGER, .. loc.cit.; J.URRESTI .. loc.cit..
- COLLANTES, J. Sucesión apostólica, en La Iglesia de la Palabra, Madrid, 1972, 1, 525 ss.
- SALAVERNI, J., El concepto de sucesión apostólica, en "Miscelánea Comill" 27 (1957) 15 ss. y en Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia, BAC. pp.- 379-403.
- JAVIERRE, A.M., Orientación en la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica, en "Concilium" 34 (1968) 19-30 y en "RET" 13 (1953) 483-519.
- H. KUNG, Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión --

apostólica, en "Concilium" 34 (1968) 40-57.

ITURRIOZ, D., ¿Es posible una verdadera sucesión apostólica-independiente del sucesor de Pedro?, en XVI Semana de Teología (1957) 179 ss.

(15) BERTRANS, W., loc. cit.; RAHNER-RATZINGER, loc.cit.

(16) CONGAR, loc. cit.

HANS KUNG, loc. cit.

CARECO, E., El Obispo, Cabeza de la Iglesia local, en "Concilium" 38 (1968) 245.

(17) BONET, M., La Conferencia Episcopal, en "Concilium" 8, 1965.

GARCIA BARBERENA, Colegialidad en el plano diocesano, en -- "Concilium" 8, 1965.

JIMENEZ URRESTI, Ontología de la Comunión y estructuras colegiales en la Iglesia, en "Concilium" 8 -- (1965) 7.

MUNIER, Las Conferencias Episcopales, en "Concilium" 28 -- (1967) 280.

KLOSTERMAN, Las Conferencias Episcopales Supranacionales, en "Concilium" 38 (1968).

... o ... o ... o ...

