

## REALIDAD E HISTORIA COMO SUPUESTOS ECUMENICOS

### Reflexión metodológica sobre los documentos de la ARCIC la Autoridad en la Iglesia I y II

#### NOTA INTRODUCTORIA

En marzo de 1966 el papa Pablo VI y el entonces arzobispo de Canterbury Dr. Ramsey en una declaración conjunta lanzaron el diálogo ecuménico entre católicos y anglicanos por cauces de seriedad. En ejecución del común deseo de las dos supremas autoridades eclesiales fue instituida la Comisión Internacional Anglicana Católica Romana (ARCIC) para que en sesiones de estudio tomase en consideración aquellos temas que ante un posible planteamiento de unión entre la Iglesia Católica Romana y la Comunión Anglicana pudiesen presentarse como obstáculos de mayor incidencia conflictiva. Tras largos años de trabajo la Comisión acaba de dar por terminado el encargo que le fuera hecho y ha entregado a las respectivas autoridades eclesiásticas la redacción final de su informe que incluye un segundo documento sobre la autoridad en la Iglesia <sup>1</sup>.

Los temas abordados por la ARCIC: Eucaristía, ministerio y ordenación, autoridad en la Iglesia, son de máximo interés, y si el resultado alcanzado en la consideración de los mismos no ha sido plenamente satisfactorio para todos, como lo demuestran las observaciones de la Sagrada Congregación de la fe en carta del cardenal Ratzinger al obispo Clark co-presidente de la Comisión <sup>2</sup>, se ha de

1 Un esquemático resumen del contenido de esta información final puede verse en *Service d'information*, del Secretariado para la Unión de los Cristianos 47 (1981) 126-27.

2 La carta, que lleva fecha del 29 de marzo del año en curso, fue publicada por *L'Osservatore Romano* el día 6 de mayo. Ha sido reproducida en traducción alemana por *Herder Korrespondenz* 32 (1982) 288-93. Cfr. la traducción que ofrecemos del documento de la Sagrada Congregación: pp. 403-13.

reconocer, como lo hace también la nota de la Sagrada Congregación, que el talante que ha orientado el estudio de la Comisión ha sido el de un auténtico diálogo ecuménico que supera las posiciones estérilmente polémicas de tiempos pasados. Por mi parte reconozco como elemento positivo el ambiente de franca apertura que ha presidido los contactos católico-anglicanos, pero presumo que esta postura de sereno diálogo, aún siendo del todo imprescindible, no baste para llevar adelante la consideración de los temas ecuménicos, y que la posibilidad del diálogo-anglicano se agote pronto, si para futuros contactos no se clarifican desde la metodología determinados conceptos que juegan un papel primordial en el trabajo realizado y en el que resta por hacer.

Ya en otra ocasión he advertido sobre las implicaciones filosóficas que subyacen en todo planteamiento ecuménico y sobre la necesidad de atender en el diálogo interconfesional no sólo a los postulados bíblicos, eclesiales y dogmáticos, sino también a los supuestos filosóficos<sup>3</sup>, y ahora insisto en lo mismo porque considero imprescindible que las partes dialogantes se percaten de que toda cuestión teológica va siempre circunscrita por una determinada sensibilidad cultural. Si esto no se tiene en cuenta se corre el riesgo de valorar las proposiciones siempre y sólo desde una perspectiva dogmática, cuando, en verdad, el móvil inductor de determinadas posturas no es el dogma en sentido estricto sino el pensamiento que al abrigo del dogma ha ido fraguando la filosofía y que es asumido en elaboración personal o por ósmosis ambiental. Tan sólo la atención prestada al contexto cultural de las cuestiones permitirá precisar lo que afecta directamente al dogma y distinguir, y en la medida de la necesidad asumir, los elementos aportados por la idiosincracia cultural. A esto hay que sumar el esfuerzo de precisión en el lenguaje del diálogo ecuménico. De no hacerse así se está ante el peligro de usar materialmente los mismos términos con acepciones distintas, y con idénticas palabras expresar ideas distintas o, cuanto menos, carentes de la requerida precisión.

Algo de todo esto se entrevé en los dos documentos de la ARCIC la *Autoridad en la Iglesia*. Se observa, en concreto, el uso bivalente y por ende equívoco que en uno y en otro se hace de la historia, cuyo concepto, por no haber sido matizado previamente desde la filosofía, no es aplicado homogéneamente, con la consiguiente inducción a la falta de claridad. Sin resolver esta cuestión, que en sí misma no es ecuménica, no se podrá dar respuesta a los interrogantes ecuménicos que todavía quedan abiertos en los documentos de la ARCIC la *Autoridad en la Iglesia*. Analizar la cuestión aquí apuntada constituye la meta final hacia la que tendemos con este escrito.

3 Cfr. R. Arnau, 'Apunte sobre fe e historia en la teología protestante alemana', *Anales Valentinus*, 7 (1978) 15-16.

## LOS EVANGELIOS PUNTO DE REFERENCIA

En la ya aducida declaración conjunta de 1966 el Papa y el Arzobispo de Canterbury proponían a los teólogos de ambas confesiones que tomasen los Evangelios y las antiguas tradiciones comunes como base sobre la que sustentar el trabajo ecuménico a llevar a cabo. La propuesta es tan elemental como fundamental. A nadie se le escapa que el respaldo evangélico es imprescindible para legalizar todo intento eclesial. Pero, como quiera que cualquier proposición que es fundamental en su misma elementalidad resulta difícil de ser comprendida en su contenido si no se la desarrolla con el pertinente aparato lógico, la propuesta de los dos jefes eclesiales, por bonita que sea, corre el riesgo de quedar en brillante formalismo si no se la desentraña con debida estructura hermenéutica. Porque, en verdad, ¿qué quiere decir partir de los Evangelios?: ¿tomarlos al pie de la letra?, ¿interpretarlos? Ahí está la vida de la Iglesia, tendida a lo largo de veinte siglos, que avala el por qué de los interrogantes abiertos, al testificar que nunca se ha dado un movimiento con pretensión eclesial sin que se autojustificase desde el Evangelio. En los textos neotestamentarios pretendieron encontrar patente la legalidad los heresiarcas primitivos, y en el noble esfuerzo de entender la Sagrada Escritura cifraron su empeño los Reformadores del siglo XVI. Baste recordar, como somera referencia, que desde el uso de la Escritura atacaba Lutero tanto al papado con sus teólogos como a Enrique VIII: Al Papa le acusaba de luchar contra Cristo al alterar el sentido del Evangelio con cuantas glosas le pasaban por la cabeza<sup>4</sup>, al teólogo papal Emser le reprobaba la falta de rigor en la fundamentación bíblica de sus afirmaciones<sup>5</sup>, y a Enrique VIII le recriminaba la adulteración del sentido de los textos sagrados por seguir un procedimiento exegético similar al adoptado por los adictos al papado<sup>6</sup>. He aquí un elemental testimonio de discrepancias surgidas al tener que leer la Sagrada Escritura. Asentar, pues, en los Evangelios el diálogo ecuménico es imprescindible, aunque este deseo y esta necesidad, para que sean eficaces, se han de concretar y se ha de precisar si al leer los textos sagrados hay que quedarse en su letra o hay que profundizar en el sentido de la misma. Y aquí surge una nueva cuestión, ya que si partir del sentido de la Escritura es el único fundamento posible de todo diálogo ecuménico, este cometido se convierte de rechazo en la posible gran dificultad para el diálogo ecuménico. No puede olvidarse que en la medida que los teólogos, a partir del siglo XVI, han tenido como máxima preocupación de su quehacer «ad intelligendum Scripturae sensum», para decirlo con for-

4 WA 28, 467, 5-6.

5 WA 7, 630, 8-9.

6 WA 10/2, 221, 6-8.

mulación de Erasmo<sup>7</sup>, todos han coincidido en la razón final de la empresa, aunque se han distanciado entre sí por simas insalvables desde el procedimiento para conseguirla. Alcanzar el sentido de la Escritura es la viva apetencia que ha estimulado unánimemente a la teología más significativa de la modernidad y es también el motivo de desarticulación en que se ha fraccionado la ciencia teológica moderna. Este peligroso escollo de disgregación, que no se reduce a un mero problema cientificista, pues se alza ante las confesiones cristianas amenazándolas incluso en la objetividad de la fe, ha de ser necesariamente superado si se aspira a encontrar en el Evangelio la base que ofrezca la pertinente seguridad y claridad para repensar las cuestiones que afectan a la posible unión de las Iglesias Cristianas.

Un cauce de solución a este capital problema lo ofrecen Pablo VI y el Dr. Ramsey cuando en su declaración conjunta colocan junto a los Evangelios las comunes tradiciones de las dos Iglesias como base del diálogo ecuménico católico-anglicano. En este recurso a la tradición puede atisbarse la común apetencia de reconocer en la vida eclesial de los primeros siglos del cristianismo el nexo de fe cristiana que une a la Iglesia Católica Romana y a la Comunión Anglicana y les permite profesar el mismo Símbolo Apostólico. Es éste, sin duda, un motivo de mucho fuste eclesial, aunque quizás la razón que otorga singular importancia al hecho de proponer la tradición primitiva como base del diálogo católico anglicano estriba en que, al aceptar la tradición, se admite la necesidad de la historia —es decir, de la vida de la Iglesia— para alcanzar el sentido de los Evangelios.

No cabe duda que proponer la historia, la vida de la Iglesia, como el camino que lleva hasta la comprensión del sentido del Evangelio, equivale a aceptar una hermenéutica cuya metodología conduce a afirmar simultáneamente que la letra de los Evangelios guarda el contenido de la revelación y que el pleno sentido de este contenido lo alcanza progresivamente la Iglesia en la medida que, bajo la acción del Espíritu Santo, vive en dialogante confrontación con la palabra de Jesucristo. Esta metodología, llamémosla histórica<sup>8</sup>, ha sido en

7 Cfr. Opera Omnia, 5, Lyon, 1704, Col. 85 E.

8 José María Lera, en su artículo 'Comunión de las Iglesias a Iglesia universal', *Diálogo Ecuménico*, 44/45 (1977) 267-96, ha hecho una referencia al método seguido por la ARCIC en su primer documento sobre la autoridad en la Iglesia. Aunque el profesor de Deusto insinúa en su trabajo aspectos muy interesantes sobre el tema, sin embargo no profundiza en los mismos. Dice: «El método seguido por el documento es más bien de carácter empírico-histórico» p. 269, afirmación que, aún en el contexto en que ha sido hecha, pensamos no es exacta. Algo después se refiere a: «las diferencias de método entre los documentos anglicano-católicos y la teología católica» y a los «factores aparentemente afines al problema, pero que no por eso dejan de ser «teológicos» en una teología histórico-salvífica» p. 270. El Prof. Lera atisba dos aspectos de gran importancia metodológica para el planteamiento del diálogo católico-anglicano aunque no los desarrolla.

parte adoptada por la ARCIC que, en su declaración de Venecia, *Autoridad en la Iglesia I*, propone:

«La vida y la actividad de la Iglesia están configuradas por sus orígenes históricos, por sus experiencias subsiguientes y por su celo en poner de relieve la importancia del Evangelio para cada generación. Por una reflexión sobre la palabra, por la proclamación del Evangelio, por el bautismo, por el culto, especialmente por la Eucaristía, el pueblo de Dios es conducido a un recuerdo vivo de Jesucristo y a la experiencia y el testimonio de la comunidad apostólica. Este recuerdo le sostiene y le guía en la búsqueda de un lenguaje capaz de comunicar eficazmente el significado del Evangelio»<sup>9</sup>.

En la *Aclaración* de 1981, al dar respuesta a las dificultades con que habían sido objetados algunos puntos de la Declaración de Venecia, la Comisión expone los dos principios fundamentales que han regido su normativa metodológica: «que la fe cristiana depende de la revelación divina y que el Espíritu Santo guía a la Iglesia en la comprensión y transmisión de la verdad revelada»<sup>10</sup>.

La ARCIC, según lo testifican sus propias formulaciones, admite que el proceso dinámico vivencial de la Iglesia es necesario para alcanzar y poder expresar el significado del Evangelio, aunque a la hora de aplicar este principio metodológico en los temas concretos queda a mitad de camino, por lo que no acaba de esclarecer las cuestiones con auténtico sentido histórico y se inclina con demasiada frecuencia hacia tendencias positivistas. Es ésta una deficiencia en los documentos de la ARCIC sobre la *Autoridad de la Iglesia*, como también en algunas reacciones suscitadas por los mismos, que obliga a reflexionar, aunque sea de manera elemental, sobre la que debe considerarse metodología histórica, al servicio del ecumenismo, para establecer la relación entre verdad revelada objetiva y conocimiento histórico de la verdad revelada, entre Evangelio y comprensión del Evangelio.

## LA VERDAD REVELADA, OBJETIVA E HISTÓRICA

En los dos documentos de la ARCIC sobre la autoridad en la Iglesia la consideración acerca del papado aparece, a pesar de todos los esfuerzos, como un tema inmaduro por cuanto no se propone con nitidez su fundamento divino. Es cierto que de maneras distintas se reconoce en ambos documentos que la primacía del

<sup>9</sup> Núm. 15.

<sup>10</sup> *Aclaración* (1981), Comentarios y críticas, núm. 1.

obispo de Roma cuenta con cierta garantía cristológica. Así, en el Documento de Venecia se admite el hecho histórico que, desde la analogía con la posición de Pedro dentro del Colegio Apostólico, interpreta la importancia del obispo de Roma como voluntad de Cristo para con su Iglesia<sup>11</sup>, y en *Autoridad en la Iglesia II* se afirma que «una primacía del obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento y que es parte del designio divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad»<sup>12</sup>, se le acepta «como la voluntad de Dios para su Iglesia»<sup>13</sup>, e incluso se la reconoce formando parte «del designio de Dios para la *koinonía* universal»<sup>14</sup>. Estas expresiones de los dos documentos de la ARCIC, y otras que podrían espigarse en los mismos, son de por sí fehacientes de la buena disposición que ha acompañado a los anglicanos al dialogar con los católicos sobre el primado del Papa; sin embargo, hay que reconocer la insuficiencia de las mismas por dejar pendiente y sin respuesta cuál es el auténtico fundamento cristológico del papado. Esta es la auténtica cuestión a dilucidar. Y en función de la claridad hemos de adelantar lo que en sí es una conclusión, y afirmar que desde la metodología que la Comisión quiso hacer suya se debería haber llegado a formulaciones más precisas que las propuestas en la redacción de los dos Documentos. Atendamos a esta cuestión.

Con la lectura del Documento de Venecia se recibe la impresión de que es la historia y no la revelación el fundamento en que se apoya el hecho del papado. Sirvan algunas referencias de este Documento para corroborarlo. Así, tras exponer la ayuda que el obispo de la Sede principal debe prestar a los obispos sufragáneos de la región para que en sus respectivas Iglesias se promueva y se mantenga la verdadera doctrina como la santidad de vida, afirma: «en el contexto de este desarrollo histórico es donde la sede de Roma... vino a ser finalmente el centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal»<sup>15</sup>, y en el contexto del reconocimiento y de la aceptación de las decisiones conciliares sostiene: «un peso considerable corresponde al hecho de su confirmación por las sedes principales, y en particular por la sede de Roma... con el andar del tiempo el acuerdo de Roma fue considerado como necesario para la aceptación general de decisiones sinodales en materias importantes de interés más que regional y, a veces también, para su validez canónica»<sup>16</sup>.

Quien tal lee llega a pensar que «la Comisión recomienda la primacía de la sede de Roma únicamente por motivos históricos, sim-

11 Declaración de Venecia, núm. 12.

12 Núm. 7.

13 Núm. 14.

14 Núm. 15.

15 Núm. 12.

16 Núm. 17.

plemente porque ha existido o se ha pretendido que existiera», como le ha sido objetado al Documento de Venecia<sup>17</sup>. Esta objeción refleja hasta que punto la redacción del Documento es problemática. Y su problematicidad, añadimos, arranca precisamente del deficiente uso que se hace de la metodología histórica.

Si se atiende con mínima atención a la redacción tanto del Documento de Venecia como de *Autoridad en la Iglesia II* se advierte el distinto uso que se hace de la historia. Por ejemplo, en las citas del Documento de Venecia aquí recogidas la historia aparece como algo accidental y sin capacidad de fundamentar teológicamente el papado, en cambio en aquellas otras de *Autoridad en la Iglesia II* en que se toma postura ante los textos petrinus se aspira a que la historia, o, mejor, el texto que relata la historia, sea en su testimonio explícito el fundamento indispensable para legalizar desde Cristo el origen del primado del Papa. El uso que en ambos casos se hace de la historia es distinto y, a nuestro modo de ver, uno y otro son insuficientes para presentar el correcto planteamiento histórico del origen del primado papal y de su pervivencia en la Iglesia<sup>18</sup>. Esta falta procede, quizá, de no haber tenido en cuenta que la teología, y con ella el ecumenismo, si quiere usar con precisión la historia como cauce o procedimiento para conocer la verdad, ha de resolver previamente una cuestión de teoría del conocimiento que, a su vez, presupone optar por una ontología en el planteamiento de la verdad<sup>19</sup>. Por poco ecuménico que esto parezca a simple vista, dilucidar qué es la historia y cuál es el uso que de ella ha de hacerse se convierte en un imperativo para poder plantear y desarrollar la cuestión teológica que ahora nos ocupa, pues, si lo que está en juego es la pregunta sobre el fundamento objetivo de la verdad de fe en la revelación y el conocimiento histórico de la misma por la Iglesia, la adecuada solamente se puede hallar en la medida que se clarifique dónde radica y como puede ser conocida la verdad.

Aplicando a nuestro análisis ecuménico las que consideramos propuestas válidas de la filosofía, pretendemos analizar cómo el conocimiento histórico es la única manera de llegar al conocimiento de la verdad revelada sin alterarla. Para ello sentamos como axioma

17 Aclaración (1981) núms. 1 y 8.

18 Todavía podría anotarse un tercer sentido de historia, éste más empírico, desde el Documento de Venecia en cuyo prefacio los obispos H. R. McAdoo y Alan C. Clark recurren a la historia para establecer la distinción entre lo ideal y lo actual en la Iglesia. Parece que en este caso se entiende por historia la referencia a los momentos concretos en que se ha visto la Iglesia a lo largo de los siglos.

19 Con toda precisión Ortega y Gasset sostiene que el planteamiento histórico no es reductible a una mera cuestión de método sino que comporta siempre y de antemano una opción ontológica. Cfr. *Obras Completas*, IV, p. 536, La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología.

fundamental que la verdad revelada radica objetivamente en la Sagrada Escritura y que es la misma verdad la que en un proceso histórico manifiesta su contenido a la Iglesia.

La revelación, en cuanto acaecida en un particular ámbito espacial y temporal —en un determinado aquí y ahora—, es un hecho que pertenece al pasado. Nuestros días no son los de Tiberio César, ni los de Poncio Pilato, ni los de Herodes, Filio y Lisania, ni estamos bajo el pontificado de Anás y Caifás, en que fue dirigida la palabra de Dios a Juan para que predicase por toda la región del Jordán el bautismo de penitencia en remisión de los pecados<sup>20</sup>. Todo esto pertenece al pasado. Como también pertenecen al pasado el edicto de César Augusto por el que Jesús nació en la ciudad de Belén<sup>21</sup>, y el día de la Parasceve en que Cristo murió en la cruz<sup>22</sup>. Todos estos hechos, en la concreta particularidad de sus circunstancias, son preteritos, algo que se inscribe en la crónica del ayer. Sin embargo, estos mismos acontecimientos neotestamentarios, que tuvieron lugar en un ayer ya remoto, han ido siendo en cada hoy un radical presente para la Iglesia que, al ir aceptándolos en un acto de fe, ha ido haciéndose, en la medida que ha recibido en todo momento su acción salvífica. En esta constante operatividad del pasado neotestamentario sobre el presente eclesial radica la presencia histórica del ayer de Cristo en el hoy de la Iglesia.

Ahora bien, el pasado bíblico no opera sobre el presente eclesial por una causalidad mecanicista del ayer sobre el hoy, ni tampoco por la renovación del pasado en una evocación subjetivista desde el presente, sino por la vivencial apertura de cada hoy eclesial hacia el ayer de Cristo testificado en el Evangelio. En un constante proceso de acercamiento al Nuevo Testamento, la Iglesia se está percatando en todo momento del sobrenatural y salvífico contenido de la Palabra de Dios, que acepta en fe y propone en la predicación. Este vivencial comportamiento de la Iglesia ante la Palabra de Dios, como quiera que es constante, está originando en ella una constante «situación» nueva<sup>23</sup> por haber penetrado más profundamente el sentido de lo revelado, al mismo tiempo que esta nueva «situación» le está abriendo cauces de penetración en el futuro.

Desde aquí se puede explicar que aquel contenido evangélico

20 Cfr. Lc. 3, 1-3.

21 Cfr. Lc. 2, 1 ss.

22 Cfr. Jn. 19, 31.

23 Entendemos desde aquí en adelante «situación» en la acepción restringida que le otorga Zubiri en su estudio *El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico en Naturaleza, Historia, Dios, segunda edición*, p. 313, donde dice: «La situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquellas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades».

que en una determinada «situación» no fue captado en plenitud por la Iglesia, porque ésta no estaba capacitada en su vida para percibirlo, en otra «situación» ulterior llegue a serle manifiesto y patente. En este sentido, el Evangelio en la medida que es vivido por la Iglesia la va configurando en «situaciones» nuevas que la capacitan para comprender mejor el contenido de la Palabra de Dios. Es, pues, la misma Palabra de Dios, objetivamente contenida en el Evangelio la que se le muestra a la Iglesia en la medida que la va instalando en «situaciones» nuevas. En virtud de ello, cuando la Iglesia alcanza nuevos conocimientos de la Palabra de Dios ni innova ni altera el contenido del Evangelio, sino que profundiza en el conocimiento de la verdad que se contiene objetivamente en el mismo<sup>24</sup>. En un proceso histórico la Iglesia se va realizando desde el Evangelio y va alcanzando el conocimiento del Evangelio.

## DOS APLICACIONES CONCRETAS

El Documento de Venecia en el último apartado de su redacción reconoce que cuanto lleva expuesto recoge «el consenso en lo que se refiere a la autoridad de la Iglesia, y en particular a los principios básicos de la primacía», aunque confiesa que lo dicho «no resuelve por completo todos los problemas relacionados con la primacía papal». Cuatro son las cuestiones que enuncia como problemas abiertos al común estudio y a la futura consideración: el valor de los textos petrinus, el alcance de la fórmula «de derecho divino» usada por el Concilio Vaticano I, la infalibilidad pontificia, y la jurisdicción universal e inmediata del Romano Pontífice<sup>25</sup>. A dar consensuada respuesta a estas cuatro cuestiones se ordena el documento la *Autoridad en la Iglesia II*, que las considera por separado en cuatro apartados distintos. Dado que los dos primeros, el que estudia el valor de los textos petrinus y el que toma en consideración el alcance de la fórmula «de derecho divino», afectan directamente al fundamento divino del Primado Romano y están por ello en íntima relación con la comprensión del Nuevo Testamento, volvemos sobre los mismos con

24 Un símil podrá aclarar esta proposición. Las leyes físicas como verdades físicas radican objetivamente en la realidad y sólo en la medida que la situación es adecuada llega el hombre a alcanzarlas. Con la nueva adquisición queda el hombre instalado en una «situación» nueva que le capacita para dirigirle nuevas preguntas inquisitivas a la realidad. Así se explica el desarrollo de la ciencia. Mutatis mutandis el procedimiento seguido por la Iglesia en el conocimiento de la palabra de Dios sigue un ritmo metodológicamente análogo al de la inteligencia en el conocimiento de la verdad física.

25 Documento de Venecia, núm. 24.

el fin de precisar el pro y el contra del método seguido por la Comisión en el estudio de los mismos.

Si se reduce a esquema cuanto dice el documento *Autoridad en la Iglesia II* sobre los textos petrinus (Mt. 16, 18-19; Lc. 22, 31-32; Jn. 21, 15-17) como fundamento bíblico de la primacía del Romano Pontífice, se alcanza el siguiente resultado:

1º Valora la posición especial de Pedro entre los Doce y admite, por lo menos como tradición primitiva, que ya en tiempo del ministerio de Jesús Pedro ostentaba esta posición especial. Reconoce que el Nuevo Testamento ofrece la impresión general de la importancia de Pedro <sup>26</sup>.

2º Admite que a los ojos de los redactores del Nuevo Testamento la importancia de Pedro deriva de la llamada particular de Cristo que, dentro del ministerio apostólico, confiere a Pedro un liderazgo de servicio <sup>27</sup>.

3º Deja constancia de que el Nuevo Testamento no contiene ningún texto explícito que señale la transmisión a un sucesor del liderazgo de Pedro, aunque de hecho con el correr del tiempo se ha reconocido en el obispo de Roma funciones análogas a las de Pedro, del que se le ha considerado sucesor <sup>28</sup>.

4º Reconoce que los Padres y doctores de la Iglesia interpretaron gradualmente los datos del Nuevo Testamento en la línea del Primado Romano, y se hace eco de que esta interpretación ha sido modernamente cuestionada por ver en ella un intento de legitimar un desarrollo que previamente se había dado <sup>29</sup>.

5º Concluye que es lícito pensar que «una primacía del obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento y que es parte del designio divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad, aunque los textos del Nuevo Testamento no ofrecen suficiente apoyatura para ello» <sup>30</sup>.

Antes de analizar la temática que se incluye en las cuatro proposiciones primeras queremos llamar la atención sobre la falta de lógica que afecta a la conclusión, que reconoce la posible legitimación del Primado de Roma desde el Nuevo Testamento, en cuanto «una primacía del obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento» y, al mismo tiempo, sostiene que «los textos del Nuevo Testamento no ofrecen suficiente apoyatura para ello». ¿Cómo legalizar eclesialmente algo que no encuentra apoyatura en la Sagrada Escritura? Y

26 *Autoridad en la Iglesia II*, núm. 3.

27 Núm. 5.

28 Núm. 6.

29 Núm. 7.

30 Núm. 7.

que conste que no hemos abierto este interrogante a impulso de un trasnochado apologismo, sino tan sólo para subrayar la incongruencia lógica de la conclusión. A esta incongruencia se ha llegado porque todo el Documento fluctúa metodológicamente entre un positivismo bíblico de corte un tanto barthiano (*was da steht*) y la posibilidad de una correcta interpretación histórica del dato revelado: como si estuviese concebido por dos mentes distintas y escrito por dos manos diferentes. Pues si se ha aceptado como premisa metodológica que la adecuación del magisterio eclesial al dato revelado «no implica la simple repetición de las palabras de la Escritura, sino también el ahondamiento en su significado más profundo, y la clarificación de sus implicaciones para la fe y la práctica cristianas» y que «lo que entendemos por tradición cristiana es esta combinación entre la permanencia en la verdad revelada y la investigación continua de su significado»<sup>31</sup>, no se acaba de comprender cómo se puede llegar a las imprecisas conclusiones con que resume el Documento el contenido de los textos petrinus. Veamos el alcance de este desfase entre las premisas y la conclusión.

Al enjuiciar los textos petrinus, el documento *Autoridad en la Iglesia II* sostiene que el Nuevo Testamento ofrece la impresión general de la importancia del ministerio particular de Pedro. Esta afirmación, a simple vista un tanto peyorativa, es por el contrario de amplia posibilidad conceptual si se la enjuicia con criterios de hermenéutica histórica. Se ha de tener en cuenta que la impresión no es un estado psicológico, sino un inicio de conocimiento que se alcanza desde la misma insinuación que ofrece la realidad, en nuestro caso el texto sagrado. Hemos de insistir en que la insinuación es signo de que en la realidad radica una verdad, que si todavía no se manifiesta en plenitud al sujeto, sí le suscita la impresión de su existencia. Desde esta insinuación-impresión, que constituye una «situación» primera, se lanza la mente —en nuestro caso la fe de la Iglesia— a la pesquisa del pleno conocimiento de la verdad. Impresión, pues, no es un término vago, sino el reconocimiento de la insinuante percepción de una verdad en la realidad. Esta insinuación-impresión constituye la «situación» histórica neotestamentaria ante el ministerio de Pedro, en la que la Iglesia queda capacitada para abrir nuevas preguntas sobre esta verdad e instalarse en nuevas y progresivas «situaciones» históricas en las que va desarrollando la comprensión de la verdad revelada.

Este proceso de «situaciones» lo alcanza la Iglesia no en un técnico y aislado esfuerzo intelectualista, sino en un comportamiento de vida bajo la acción del Espíritu Santo; por lo que no debe sorprender que el comportamiento eclesial, como manifestación del *sensus fidei* del pueblo de Dios, se adelante a la mera especulación teórica de los

31 *Aclaración* (1981), El lugar de la Escritura, núm. 2.

pensadores e incluso al magisterio solemne de la Iglesia<sup>32</sup>. Si se tiene esto en cuenta, no deja de sorprender la parcialidad, e incluso la falta de visión histórica, de aquellos exégetas que con estrechos miras positivistas cuestionan la interpretación que los Santos Padres ofrecieron de los textos petrinus como un intento de legitimar un desarrollo que ya se había dado. Estos tales olvidan que la historia como «situación» vivencial es anterior a la ciencia y que toda exégesis parte de unos juicios previos que le vienen dados al exégeta por la «situación» histórica en que se halla instalado y en la que se apoya. ¿Acaso se puede pensar, ni como hipótesis, en una exégesis científica en la que el exégeta parta de cero? Ello equivaldría a sostener el más audaz de los anacronismos, al retrasar al exégeta de cualquier tiempo a una situación de cultura cavernícola<sup>33</sup>.

Quien ha hecho suyo el método histórico para alcanzar la verdad objetiva, el recurrir a la historia para comprender en su plenitud los textos bíblicos, ni los desvirtúa alterando su contenido, ni traiciona el rigor de la ciencia exegética, pues dirige su empeño a poseer el sentido pleno de lo dicho en el texto sagrado mediante el exigente recurso a los medios aptos para conseguirlo. Por el contrario, —y aunque parezca paradójico es así—, tan sólo se resiste a recurrir verdaderamente a la historia quien desde un positivismo más o menos larvado busca en el dato explícito del Nuevo Testamento la formulación de cada una de las proposiciones a creer. Contra tal modo de proceder hemos de reafirmar que para fundamentar en el Nuevo Testamento una proposición de la Iglesia basta con que en el texto sagrado se insinúe el fundamento de la misma, que progresivamente se irá manifestando —¿por qué no decir revelando?— a la Iglesia, en la medida que ésta viva en profunda intimidad la palabra de Dios.

Contra la concepción histórica para alcanzar el sentido pleno del texto revelado se puede pecar por carta de más o por carta de menos, y tan incongruente resulta la postura de quien no acepta una proposición eclesial porque no encuentra su formulación en el Nuevo Testamento, como la de quien aspira a legalizar desde la materialidad de la misma letra del Nuevo Testamento todas las propo-

32 Este es un fenómeno frecuente y de fácil comprobación. Basta recordar, por ejemplo, que el pueblo cristiano ante el misterio de la Concepción Inmaculada de María se tuvo que imponer al peso de no pocos teólogos y que profesó su fe en el misterio mariano con un adelanto de siglos a la definición dogmática de Pío IX.

33 R. Bultmann en un artículo recogido en *Glauben und Verstehen* III se pregunta: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* En la respuesta afirma Bultmann que el historiador hace historia, y el exégeta exégesis, desde su totalidad de vida, desde el «Lebenszusammenhang». Ortega y Gasset a lo largo de su reflexión sobre la historia mantiene que el historiador no se cuestiona la historia desde el vacío sino desde su propia situación vital. Esto mismo hay que decir del exégeta.

siciones del magisterio solemne de la Iglesia. Un caso de estas dos maneras de proceder se halla en una propuesta de la ARCIC en el documento *Autoridad en la Iglesia II* y en el reparo que a la misma opone el cardenal Ratzinger. Ambas posturas surgen al tener que interpretar el «iure divino» del Vaticano I, referido a la sucesión del primado de Pedro en el primado del Papa. La redacción de la ARCIC en *Autoridad en la Iglesia II* dice así: «Aunque no hay una interpretación universalmente aceptada de esta expresión, todo confirma que al menos significa, que esta primacía expresa el designio de Dios para su Iglesia. No hace falta entender el *ius divinum* en este contexto como una implicación de que la primacía universal como institución permanente fuera fundada directamente por Jesús durante su vida terrena»<sup>34</sup>. A lo que el cardenal Ratzinger opone el siguiente reparo: «Con esto la ARCIC no justifica el sentido de la palabra «institución» a tenor de la formulación del Vaticano I «por la institución del mismo Cristo Señor», pues ésta implica que el mismo Cristo ha instituido el Primado universal»<sup>35</sup>.

Si, al suponer que el primado papal no fue una institución directa de Jesús durante su vida terrena, el documento *Autoridad en la Iglesia II* está negando el fundamento cristológico objetivo que legitima en la Iglesia la realidad del primado del Papa, su propuesta es inaceptable para la Iglesia Católica. Ahora bien, si lo que el Documento quiere es que desde la insinuación en el Nuevo Testamento del Primado de Pedro (recuérdese lo dicho al exponer el valor de «impresión-insinuación»), la Iglesia se ha ido percatando del ministerio del primado del Papa, aunque esta verdad de fe no aparezca dicha verbalmente por Cristo, no hay nada que oponer a la referida formulación del Documento. Es este un punto que requiere mayor precisión, pues, por lo menos a simple vista, la propuesta de la ARCIC da la impresión de desvincular al primado del Papa del necesario fundamento cristológico.

Por otra parte, la redacción del reparo propuesto por el cardenal Ratzinger tampoco es feliz, ya que desde las palabras del Vaticano I apunta hacia la interpretación positiva que aspira a encontrar una casi material coincidencia entre la formulación conciliar y las palabras del Cristo histórico. Y esto no hay que buscarlo. Para fundamentar en Cristo una proposición dogmática de la Iglesia es más que suficiente poder hallar insinuada en el Evangelio la palabra que la legitima. A esta insinuación se la puede llamar con toda propiedad institución divina, aunque no exprese todavía el contenido de la futura definición dogmática y tengan que pasar siglos hasta que la Iglesia se percate de la carga sobrenatural que en ella se contiene. Y así

34 *Autoridad en la Iglesia II*, núm. 11.

35 Según la traducción de Herder Korrespondenz, B) III 2).

hasta el final de los tiempos<sup>36</sup>. Tanto la redacción de *Autoridad en la Iglesia II* como la Carta de la Sagrada Congregación están necesitadas de cierta precisión clarificadora.

## JUICIO DE VALOR

El planteamiento con que hemos estudiado los documentos de la ARCIC sobre la autoridad en la Iglesia puede haber resultado unilateral por cuanto adopta una determinada posición en la consideración del método y por cuanto deja sin tratamiento la mayor parte de los temas particulares que aparecen en los mismos. Sin embargo, pensamos que cuanto hemos apuntado sobre el método, por muy parcial que sea, había que decirlo: por tratarse de una cuestión que viene suscitada por los mismos documentos de la ARCIC y para llamar la atención sobre la necesidad de precisar qué es la historia, si se quiere salir al paso de quienes confunden la fidelidad al texto bíblico con la material repetición de sus palabras, y de quienes relativizan la objetividad de la verdad revelada desde planteamientos subjetivistas. Porque tanto quienes ante la Biblia aspiran a defender su objetividad con un comportamiento positivista, como quienes so pretexto de interpretarla y adaptarla al tiempo moderno alteran el contenido revelado, equivocan el quehacer del exégeta y se convierten, queriéndolo o sin quererlo, en radicales obstáculos para el ecumenismo, por cuanto imposibilitan el diálogo surgido desde la vida de la Iglesia o desvirtúan la capacidad de la Iglesia para penetrar objetivamente el sentido de los textos sagrados.

Nada de esto ha pasado desapercibido a la ARCIC, que ha procurado soslayar ambas dificultades mediante el recurso al método que simultáneamente reconoce la objetividad normativa del texto sagrado y la interpretación de los mismos por la Iglesia. Con formulación, que hay que calificar de feliz, dice en la Declaración de Venecia:

«...la Iglesia no debe contentarse con repetir las palabras apostólicas originales: debe traducirlas proféticamente para que los oyente, cada uno en su propia situación, puedan entenderlas y responder a ellas. Toda nueva exposición tiene que estar de acuerdo con el testimonio apostólico registrado en las Escrituras;

36 Cuanto hemos dicho sobre el desarrollo histórico de la fe de la Iglesia ante los textos bíblicos es válido también para las proposiciones dogmáticas del magisterio eclesial. Toda proposición magisterial tiene un valor objetivo en cuanto manifiesta una verdad revelada, aunque ninguna proposición magisterial agota toda la verdad que expresa. La Iglesia habla siempre desde la fe, por ello en la medida que se percata de nuevos aspectos en la palabra de Dios habrá de expresarlo en el desarrollo de sus propias formulaciones magisteriales.

porque es en este testimonio donde la predicación y la enseñanza de los ministros, lo mismo que las declaraciones de los Concilios locales y universales, han de encontrar su apoyo y consistencia. Aunque estas aclaraciones están condicionadas por las circunstancias que las motivaron, algunas de sus expresiones, sin embargo, pueden mantener su valor permanente. En este proceso, la Iglesia es la única que puede ver con claridad las implicaciones del Evangelio»<sup>37</sup>.

Desde este principio metodológico intenta la ARCIC plantear las cuestiones que toma en consideración, aunque a la hora de desarrollarlas y sacar consecuencias, hay que repetirlo, no lo sigue con la debida corrección y se inclina con frecuencia hacia posiciones positivistas.

¿Podría explicarse esta fluctuación? Pienso que sí. Sobre todo se la debe explicar el comentarista católico si se coloca en la situación del teólogo anglicano que reconsidera la teología del primado del Papa. El teólogo católico ha de tener en cuenta que el anglicanismo, en sus más de cuatrocientos años de ruptura con Roma, ha dado origen a una sensibilidad peculiar y a unas determinadas maneras de comprender tanto la teología como la vida cristiana al margen del primado Romano. Todo ello incapacita al teólogo anglicano para tomar una postura teórica similar a la del católico a la hora de considerar los fundamentos del papado. Al católico le es connatural afirmar desde el Nuevo Testamento el primado de Pedro y el del Papa como su sucesor; al anglicano todo esto le es extraño, ya que en el origen mismo de la Comunión Anglicana lo que de veras entra en litigio es la razón de ser y por ende la autoridad del Romano Pontífice.

Si se tiene esto en cuenta, se puede llegar a comprender por una parte el gran esfuerzo de buena voluntad realizado por la Comunión Anglicana al dialogar con la Iglesia Romana sobre la sucesión del primado de Pedro, y por otra parte que en este diálogo se hayan dado las fluctuaciones a las que nos hemos referido. Fluctuaciones que, posiblemente, estén motivadas más por estímulos de sensibilidad que por argumentos lógicos; más por autodefensa de una idiosincrasia que por rechazo a una proposición dogmática. El anglicano, en último término, tiene recelos ante el papado y procura en cierta manera cubrirse la retirada atenuando las prerrogativas papales.

Aquí tiene precisamente radical importancia el comportamiento a seguir por la Iglesia Católica en el diálogo católico-anglicano. Ante la posible integración en su seno de la Comunión Anglicana la Iglesia

<sup>37</sup> Declaración de Venecia: núm. 155. El texto citado sigue con una interesante reflexión que distingue entre el contenido verdadero y la formulación mejorable de las declaraciones del magisterio de la Iglesia.

Católica ha de exigir la unidad en la estricta profesión de fe, pero no ha de imponer sus propias formas de vida y de sensibilidad cultural. Esto, que se dice con tanta facilidad, es muy difícil. Tan difícil que, a mi modo de ver, constituye la gran dificultad para la unión de las Iglesias. Si, hipotéticamente, fuera posible desligar la fe de la cultura y de las formas de vida, la unión de las Iglesias sería relativamente hacedera, pero como esto es imposible la consecución de la *koinonia* eclesial se presenta, humanamente hablando, como cuestión muy intrincada. De ahí que todo diálogo ecuménico deba estar moderado por el prudente tacto que sepa discernir entre lo que es una estricta proposición de fe y una reacción de sensibilidad cultural. Tan sólo así será posible llevar adelante un fructuoso diálogo ecuménico. El mantenido entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica debe continuar adelante hasta precisar los términos que permitan a ambas Iglesia profesar conjuntamente la única fe y reunirse en torno a la mesa del Señor.

RAMON ARNAU  
Facultad de Teología S. Vicente Ferrer  
Valencia