

I

ECUMENISMO DOCTRINAL

EL PRIMADO DE PEDRO, EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE

MANUEL GESTEIRA GARZA

El tema del primado constituye uno de los capítulos fundamentales del diálogo ecuménico iniciado entre las diversas confesiones cristianas. Si es verdad que la diferencia básica entre el Catolicismo y el Protestantismo radica en el terreno de la Iglesia, con mayor razón cabe afirmar esto del primado de Pedro. El P. Beda Rigaux asegura que la persona de Pedro, su historia y su problema son temas importantes y discutidos en la exégesis contemporánea¹, habiendo merecido la atención de numerosos investigadores tanto en el campo protestante como en el campo católico y suscitado una copiosa bibliografía en torno al tema.

¹ B. RIGAUX: *S. Pedro y la exégesis contemporánea*, "Concilium" 27 (1967) 149.

Quizá en esta materia, como en ninguna otra, influyen en la interpretación de los datos de la Sagrada Escritura y de la historia esos prejuicios, muchas veces imponderables, que determinan en gran medida nuestras valoraciones del mundo y de las cosas. Existe, ciertamente, una psicología o una mentalidad católica, como existe también una mentalidad protestante que nos hacen ver de diverso modo una misma realidad o un mismo hecho. Y es precisamente la Iglesia como realidad sociológica, en sus estructuras concretas, el sustrato latente tras el drama de la separación; sustrato que sigue alimentando las diferencias confesionales.

I.—ALGUNOS ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

a) *La teoría de los dos reinos en Lutero.*

La cristiandad medieval se caracteriza por una estrecha implicación entre el ámbito espiritual y temporal. La Iglesia —el Romano Pontífice— representa la suprema autoridad bajo la que se encuentran el Emperador y el Imperio, que reciben consistencia por la coronación del Papa (considerada en algunos casos como sacramento) dando origen a un Sacro Imperio. El Papa puede, no sólo conferir el poder al emperador, sino también despojarle de él por la excomunión. Hay un único reino de Dios, la cristiandad, dotada de dos espadas, la espiritual y la temporal. Según la formulación de Bonifacio VIII en su bula “Unam Sanctam” del año 1302 ambas espadas están en poder de la Iglesia, pero la espiritual es ejercida directamente por la misma Iglesia mientras la temporal lo es por el emperador o por el rey en nombre y por decisión de la misma Iglesia³. No cabe, pues, una separación entre la Iglesia y el Imperio dentro de la única cristiandad. El estado es el brazo secular de la Iglesia. Esta confusión de los dos poderes, tendrá más tarde funestas consecuencias.

El año 1324 el Papa Juan XXII fulminaba la excomunión contra el Emperador Luis IV de Baviera. Así se inicia definitivamente la ruptura entre la Iglesia y el Imperio. Junto al Emperador, en Munich, se sitúan en aquel momento dos figuras importantes: el franciscano Guillermo de Ockham y Mar-

³ Cf. D 469.

silio de Padua, profesor y rector de la Universidad de París. Ockham defendía la plena independencia de los dos poderes, el temporal y el espiritual. La potestad del Papa es puramente espiritual. La potestad imperial, a su vez, es independiente del Romano Pontífice y se funda en la elección por el pueblo, no en la coronación por el Papa.

Pero Marsilio va aún más lejos y llega a afirmar la supremacía del príncipe sobre el Romano Pontífice. Todos los asuntos temporales de la Iglesia, competen al emperador, afirma. Al emperador corresponde también corregir al Papa, nombrarle y destituirle y si fuera preciso castigarle. Finalmente el apóstol Pedro no tuvo mayor autoridad que la de los demás apóstoles ni fue su cabeza. Igualmente Cristo no puso al frente de su Iglesia cabeza alguna ni hizo a ninguno su vicario. Estas tesis fueron condenadas en 1327 por Juan XXII (D 496-500) en la constitución "Licet iuxta doctrinam".

Lutero representará el último eslabón de esta cadena. Situado plenamente dentro de la concepción medieval —la cristiandad con la mutua implicación de ambos "poderes"— tiende, sin embargo, a desplazar el centro de gravedad hacia lo espiritual —el sacerdocio de los fieles— situando el "ministerio jerárquico", el gobierno de la Iglesia, en un plano distinto, el plano temporal. Lutero rechaza claramente la teoría de las dos espadas. Al final de su "Resoluciones de Indulgentiarum virtute" (obra publicada en agosto de 1518 y dedicada a León X) afirma: "Me gustaría saber, quien ha inventado ese comentario de Lc 24, 38 según el cual el Papa dispone tanto de una espada espiritual como de una espada material. Tal comentario es realmente diabólico. El Apóstol (Ef 6,17) no habla más que de la espada de la palabra de Dios"³. Y en otro texto algo posterior, afirma: "El Papa ha invertido el orden de las cosas y gracias a su autoridad espiritual se ha convertido actualmente en una autoridad temporal"⁴.

Muy pronto, a partir de aquí entre los años 1520-23, Lutero formulará claramente no sólo la distinción, sino la oposición entre ambos reinos. La potestad de gobierno va a ser atribuida al régimen o reino terreno excluyendo así de la Iglesia toda autoridad exterior o jerárquica. El reino de Dios no implica ya dos "espadas", la Iglesia y el Estado —poder de

³ Cf. Obras de Lutero (edición de Weimar): WA 1, 264.

⁴ WA 10, 1/2, 245.

santificar y de gobernar en mutuo entronque— sino que es un reino puramente espiritual, escatológico, frente al régimen o reino terreno⁵. De este modo separa entre la potestad de santificar y la de jurisdicción identificándolas con el binomio poder espiritual - poder temporal y rechazando el segundo miembro como “exterior” frente al primero, único auténtico. En su obra “Del papado en Roma” (año 1520) ataca al “célebre romanista de Leipzig”, A. von Alfeld, y su obra “Super apostolica Sede” (escrita contra Lutero) diciendo: “Tú, hombre docto, te enfrentas a la palabra de Dios con tu cerebro...; razones sobre una comunidad con su jefe. ¡Qué falta de sentido! Eso es razonar a partir de cosas temporales. Por eso he de decir a tu rudo cerebro lo que es una cristiandad: la Escritura habla claramente de una cristiandad como de una unidad espiritual; todo lo que es exterior, pero que es calificado de espiritual (ministerios, liturgia, etc.) no es bíblico y constituye una cristiandad física, exterior, opuesta a la verdadera cristiandad única, interior con la que es vergonzosamente confundida”⁶. La Iglesia es, por tanto, una realidad espiritual, invisible de por sí, constituida por el pueblo de Dios y cuya ley es únicamente Cristo.

En esta visión del “reino de Dios puramente escatológico, espiritual” aparecen ya los presupuestos de la postura de Lutero acerca del primado.

b) *El conciliarismo.*

El conciliarismo representa otro antecedente de la doctrina de Lutero. Las tensiones creadas por el cisma de Occidente, unidas a las ansias de reforma, agravan las tendencias conciliaristas. El concilio universal se presentaba a los ojos de mu-

⁵ Cf. J. VAN LAARHOVEN: *La doctrina de los dos reinos en Lutero*, “Concilium” 17 (1966) 390-463, con la bibliografía allí citada. Cf. también A. WEILER: *Autoridad y gobierno de la Iglesia en la Edad Media*, “Concilium” 7 (1965) 132-143.

⁶ WA 6, 290. Cf. también el escrito de Lutero de 1523 *Von weltlicher Obrigkeit* (“Acerca de la autoridad secular”): “Por eso ha ordenado Dios dos reinos o regímenes: el espiritual que constituye a los cristianos y a los piadosos por medio del Espíritu Santo bajo el poder de Cristo y el secular que obliga a los infieles y malvados a mantener exteriormente la paz y la concordia”. Cf. *Martin Luther* (Selección de escritos de Lutero) Frankfurt 1955, pág. 148. Como puede apreciarse la distinción entre ambos reinos coincide con la distinción ley-evangelio.

chos como la única solución a los problemas de la Cristiandad. Era el conciliarismo —en su tendencia más extremada— una concepción democrática de la Iglesia que atribuía la autoridad suprema al concilio sin el Papa o contra el Papa. Las tendencias conciliaristas trataron de abrirse paso abiertamente en el último periodo del concilio de Constanza, dado el éxito obtenido en la superación del Cisma por la elección de Martín V, y se vieron exacerbadas en 1432, en el concilio de Basilea contra Eugenio IV⁷. Este influjo conciliarista así como el hecho de que la Iglesia hubiese podido subsistir durante algún tiempo con dos cabezas, hacía viable para muchos una reforma al margen del Pontífice Romano. Bastaba encontrarse respaldado por un número de obispos, aun en contra del Papa, para que ello diese justificación a una actuación reformadora.

Lutero participa de esta mentalidad conciliarista, bastante extendida en aquel momento y que aparece en sus obras con frecuencia⁸. Sabemos de su apelación al concilio contra el Papa, en Augsburgo el año 1518, ante el cardenal Cayetano. León X tuvo miedo en aquel momento. Dada la necesidad de reforma existente y no siendo esta abordada con la suficiente seriedad, temía el Pontífice que en el caso de la convocación de un concilio fuesen dictadas medidas o actitudes contrarias a la sede romana (que además flotaban en el ambiente, sobre todo en Alemania y Francia, dado el desprestigio de Roma en aquel momento)⁹.

⁷ Cf. A. FRANZEN: *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el Concilio*, en "Concilium" 7 (1965) 31-37 y B. TIERNEY: *La colegialidad en la Edad Media*, "Concilium" 7 (1965) 5-15.

⁸ Citemos, por ejemplo, este pasaje del *Manifiesto a la nobleza de la nación alemana*, de 1520: "Si se les amenaza (a los "romanistas") con un concilio, se refugian en que nadie puede convocar un concilio excepto el papa... Y aunque ya se vieron obligados a hacer un concilio [se refiere aquí Lutero al 4.º concilio de Letrán celebrado pocos años antes, del 1512 a 1517 bajo Julio II y León X], han despojado de antemano a éste de su fuerza al obligar bajo juramento a los príncipes a dejar las cosas como están y al conceder, además, al papa la plena potestad sobre la ordenación del concilio por lo que es indiferente que se celebren muchos concilios o ninguno... Así pues, temen enormemente por su piel ante un concilio libre y auténtico..." (WA 6, 406). Como es sabido, el concilio 4.º de Letrán publicaba, el 19 de diciembre de 1516, emanada de la sesión 11, la bula "Pastor aeternus" recalcando la superioridad del papa sobre el concilio (Cf. D 740).

⁹ Es verdad que muy pronto el propio Lutero abandonó también su postura Conciliarista rechazando la autoridad del concilio y afirmando la de la "sola Scriptura". En su obra *El derecho de la comu-*

II.—LUTERO Y EL PRIMADO DE PEDRO

1. LOS PRIMEROS PASOS

En un resumen que Lutero escribió en 1545, un año antes de morir, donde hace memoria de toda su vida y obra, describe así sus primeros pasos de Reformador, que coinciden también con la repulsa del primado romano: “Aunque yo ya había enseñado diligentemente a lo largo de siete años la Sagrada Escritura en clases públicas y privadas... y aunque además ya había admitido la opinión de que no por las obras sino por la fe en Cristo se puede ser justo y bienaventurado y había, por fin, atacado públicamente la tesis de que el papado era cabeza suprema de la Iglesia por *derecho divino*, no había llegado aún a la conclusión de que el papado era una obra de Satanás... Entonces me encontraba yo tan dominado por la dignidad y la esencia de la Santa Iglesia y de sus costumbres que yo concedía aún al papado el *derecho histórico* que, sin embargo, no descansando en la voluntad de Dios, sólo puede ser mentira y obra del demonio”¹⁰.

Lutero distingue, pues, tres momentos en su obra: 1. Descubrimiento de la justificación por la fe, el “*articulus stantis*

nidad, del año 1523, afirma que el concilio es de institución humana mientras que “Cristo... arrebató a los obispos, doctores y concilios el poder y el derecho de juzgar de la doctrina y se lo da a cualquiera, a todos los cristianos en general”. Cita luego Jn 10, 4-5, 8 y prosigue: “Los obispos, el papa, los doctores y cualquiera tiene poder de enseñar, pero *las ovejas habrán de juzgar* si oyen la voz de Cristo o la de un extraño... Por eso dejemos a los obispos y a los concilios establecer y decidir lo que quieran; mientras nosotros tengamos la palabra de Dios, estará con nosotros y no con ellos”. Cf *Martin Luther*, Frankfurt 1955, págs. 132-133.

¹⁰ Cf. *Autotestimonio. Martín Lutero al piadoso lector*, en *Martin Luther*, op. cit., pág. 21. En su discurso ante la Dieta de Worms, el 18 de abril de 1521, y en presencia del emperador Carlos V, Lutero hace también un resumen semejante de todos sus escritos hasta aquel momento: “El primer grupo (dice) abarca los escritos en los que se trata de las verdades de fe y de una vida recta, de forma tan simple y evangélica que hasta mis adversarios tienen que conceder que son provechosos... El segundo grupo ataca al papado y las obras de sus secuaces porque sus doctores y su mal ejemplo ha dañado a toda la cristiandad tanto espiritual como materialmente... El tercer grupo lo constituyen los libros que he escrito contra personas privadas que pretenden apoyar la tiranía romana y debilitar el cristianismo que yo he enseñado. Confieso que he procedido contra esta gente con mayor violencia de la que era oportuno en cosas de fe y dada mi condición”. (Cf. el texto en *Martin Luther*, op. cit., págs. 98-99).

aut cadentis ecclesiae”; 2. Negación del derecho divino del primado, es decir, negación del primado concedido por Jesús a Pedro (y a fortiori a sus sucesores), aunque en este momento admita aún un derecho histórico, de facto, por ordenación humana; 3. Negación también del derecho histórico, de la ordenación humana, por carecer de base en la escritura u ordenación divina “pues a los padres y a la autoridad no les obedecemos por su propio valor, sino por ser mandato divino: someteos a toda ordenación humana por el Señor (1 Pe 3,13)”¹¹. En consecuencia negará la misma ordenación humana del Primado, posteriormente, haciendo de ella una institución diabólica.

Era lógico que la disputa de las indulgencias desembocara muy pronto en un debate en torno a la autoridad de la Iglesia y en particular del Romano Pontífice¹².

Es en Augsburgo ante el cardenal Cayetano (12 al 18 de octubre de 1518), donde Lutero discute en público por primera vez el pasaje de Mt. 16, 18. Frente al cardenal que pretendía recurrir a la exégesis del *Decretum Gratiani*, Lutero interpreta el texto de Mt 16, 18 ss. como dirigido a “un apóstol en nombre de todos”¹³. Poco después (el 20 de noviembre) Lutero apela al Papa “non bene informato ad melius informandum”¹⁴.

En estos momentos, sin embargo, el problema se plantea no tanto sobre las palabras de Cristo cuanto sobre el papado directamente y sobre la Iglesia de Roma. Solo toca indirectamente al primado de Pedro. Es significativo el que a partir de este punto el tema del primado romano reaparezca constantemente en casi todas sus obras constituyendo algo así como una obsesión.

En el mismo año 1518 en su respuesta a Silvestre Prierias, dominico, admite un primado de honor en el Papa considerándole miembro eminente de la Iglesia¹⁵.

¹¹ Ibid., pág. 21.

¹² “Ever since the debate on indulgences had turned into a debate on the authority of the church, and in particular on the authority of Rome” afirma P. FRAENKEL: *John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's earliest Arguments against Papal Primacy*, “*Studia Theol.*” 21 (1967) 121.

¹³ Cf. *Acta Augustana* en WA 2, 19s; cf. también E. BIZER: *Luther und der Papst* (Theol. Existenz heute, 69) Munich 1958, pág. 16.

¹⁴ WA 2, 28s.

¹⁵ WA 1, 671.

2. LA DISPUTA DE LEIPZIG

Pero en el mes de mayo de 1519 publica trece tesis con vistas a la Disputa de Leipzig. En la 13 decía: la superioridad de la Iglesia Romana sobre las otras no se prueba más que por decretos insignificantes de los pontífices romanos, decretos que datan de los cuatro últimos siglos. Contra ellos están mil cien años de historia auténtica, los textos de la Escritura y el Concilio de Nicea, el más santo de todos¹⁶. El 27 de junio se inicia la disputa de Leipzig entre Johannes Eck, profesor de la Universidad de Ingolstadt, por una parte y Karlstadt (Carlostadio) y más tarde Lutero por otra. Allí se planteó el 7 de julio el tema del primado. Seguiremos en nuestra exposición el debate reflejado por Lutero en su *Resolutio lutheriana super propositione XIII de potestate papae*¹⁷. En la *Resolutio* puede afirmarse que queda ya claramente fijada y definida la doctrina posterior de Lutero sobre el primado.

En la disputa de Leipzig la doctrina de Lutero se desdobra en una doble vertiente: la del Evangelio —la palabra de Cristo dirigida a Pedro, su discípulo— y la de la historia posterior, del primado romano. Es decir, el campo del *ius divinum* y del *ius historicum* o institución humana. Lutero ataca en ambos frentes a la vez.

a) *El primado de Pedro.*

1) Pedro representante de la Iglesia.

Pedro es considerado por Lutero no como persona privada, sino como representante de la Iglesia¹⁸. Las palabras de Cristo a Pedro se refieren “in persona Petri” a la “persona Ecclesiae”¹⁹.

¹⁶ WA 2, 161.

¹⁷ WA 2, 183-240.

¹⁸ “Reliquum ergo est, Evangelium hoc loco nec ad Petrum nec ad successorem eius nec ad ullum episcopum aut ullum hominem singularem pertinere, sed ad communionem sanctorum quae est ecclesia... Quare non nisi de ecclesia Christum esse locutum clare intelligitur” (WA 2, 188-194).

¹⁹ Acusa a las Decretales de que “*solum Petri personam in verbis Christi accipit, reiecta persona ecclesiae quam Petrus tunc gessit*” (WA 2, 202). Este punto, la relación Petrus-petra, fue debatido el 7 de julio de 1519 en la Disputa de Leipzig con J. Eck. Contra éste afirma Lutero: “*cum tamen maior pars (Patruum) statuatur Petrum ibi fuisse personam omnium apostolorum et fidelium...*” (WA 2, 299). Sería in-

Lutero pretende buscar apoyo en los Padres y sobre todo cita a san Agustín²⁰. Pedro viene a ser, pues, el máximo exponente de los apóstoles y de la comunidad, el portavoz de la Iglesia. Sólo en cuanto tal goza de cierta primacía. Sin embargo, la formulación de Lutero es todavía fluctuante: habla por una parte de Pedro como “príncipe de los apóstoles” y cabeza del colegio apostólico y por otra parece reducirlo a simple miembro de la Iglesia²¹.

2) La fe de Pedro como expresión de la fe de la Iglesia en la única roca, Cristo.

interesante estudiar el origen de estos y los siguientes argumentos de Lutero contra el primado en los autores medievales —sobre todo en los juristas— y en los Padres.

²⁰ *Sermo 149*, 7 (PL 38, 802): “*Petrus gessit personam ecclesiae*” y *Retractationes*, libr. 1, c. 20, 1 (CSEL 36, 97s); “in quo dixi quodam loco de apostolo Petro quod in illo tamquam in petra fundata sit ecclesia... sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a domino dictum est: tu es Petrus... (Mt 16, 18) ut super hunc intelligeretur quem confessus est Petrus... ac sic Petrus ab hac petra appellatus personam ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur... non enim dictum illi est: “tu es petra”, sed “tu es Petrus”. Petra autem erat Christus (1 Cor 10, 4)... Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior eligat lector” (Cf. una exégesis de estos textos de Agustín en M. DE LA BONNARDIERE: *Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, “Irenikon” 34 (1961) 451-499, sobre todo 476-490. Cf. también pág. 482 donde se ofrecen otros textos de S. Agustín contrarios; D. GRASS: *Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino*, “Greg.” 49 (1968) 97-112, sobre todo 99-102). Agustín olvida, en todo caso, que en arameo no cabe la distinción Petrus-petra que él hace. Lutero cita finalmente *Enarr. in Ps CXIII, 1*: “Sicut quaedam dicuntur quae ad apostolum Petrum proprie pertinere videntur, nec tamen habent illustrem intellectum nisi cum referuntur ad ecclesiam, cuius ille agnoscitur in figura gestare personam” (WA 2, 189).

²¹ “Ita Petrum fatemur principem apostolorum, primum ecclesiae membrum, caput collegii apostolici...”, y citando a Gregorio Magno añade: “Certe Petrus apostolus primum membrum sanctae et universalis ecclesiae est. Paulus, Andreas, Ioannes, quid aliud sunt quam singularium plebium capita? et tamen sub uno capite omnes sunt membra ecclesiae” (WA 2, 209, *Resolutio lutheriana*...; lo mismo afirma en su *Ad dialogum Silvestri Prieriatis*..., cf. WA 1, 671). Pero en la misma época, en la Disputa de Leipzig, dice: “Tertio quaero an Petrus sit pars ecclesiae; si est pars ecclesiae ergo non potest esse petra in hoc loco quia Christus dicit: ‘super hanc petram aedificabo ecclesiam meam’. Quare Petrus cum ecclesia aedificatur supra petram, et non est petra ipsa... Aut ergo Petrus non est petra super quam ecclesia aedificatur, aut non est pars ecclesiae quae aedificatur super petram” (WA 2, 269). (A lo que Johannes Eck responde que cabeza y miembro no se excluyen; también aquélla es un miembro).

Llegamos así a la famosa exégesis del binomio *Petrus-petra* (Kephas-Kephas). Lutero apoyándose en Agustín entiende el apelativo de *petra* referido a Cristo: la roca no es Pedro, sino únicamente Cristo o bien la fe por la que Pedro —y de modo paralelo los cristianos a los que él representa, la Iglesia— se apoya en Cristo²². Por eso es inadmisibles el que Pedro personalmente haya recibido las llaves. Estas son confiadas a la Iglesia²³. Lutero pretende demostrarlo basándose en la aparente contradicción de Cristo: “te daré las llaves” (Mt 16, 18) y poco después “apártate de mí, Satanás” (Mt 16, 23). Luego no es la persona de Pedro ni de sus sucesores la aludida, sino la Iglesia y su confesión de fe²⁴.

b) *Las relaciones de Pedro con la Iglesia romana.*

Este apartado representa el paso del primado de Pedro al primado romano. En las *Resolutiones* nos dice Lutero que la Iglesia de Jerusalén es superior y anterior a la romana. Por tanto a Jerusalén le compete la preeminencia y el primado; no a Roma²⁵. Juan Eck acusaba a Lutero de haber afirmado

²² “Certum est enim, Augustinum saepius exposuisse petram Christum et fortassis vix semel Petrum, ideo plus pro me quam contra me facit. Quodsi etiam Augustinus et omnes Patres Petrum intellexerint per petram, resistam ego eis unus auctoritate apostoli Pauli... qui scribit 1 Cor 3 (11): Fundamentum aliud nemo ponere potest, praeterquam quod positum est quod est Jesus Christus, et auctoritate Petri primae 2 (4ss) ubi Christus lapidem vivum et angularem appellat docens ut supraedificemur in domum spirituales” (WA 2, 278). “Nusquam in sacris litteris Petrus petra dicitur, sed Christus, ut 1 Cor 10: Petra autem erat Christus” (WA 2, 628).

²³ “Quod nec Petrus claves acceperit aut retinuerit. Quia Christus dicit quia portae inferi non praevalent adversus vel ecclesiam vel fidem quam tunc Petrus tenuit. At contra Petrum praevaluit etiam ancilla hostiaria (Mt 26, 69s)” (WA 2, 193). (A lo que responde J. Eck: “Christus promisit Petro, non tunc dedit”, Ibid.).

²⁴ “At haec in qualibet ecclesia est, non autem in singulari et certo homine. Quod ut Christus nobis commendaret, statim post gloriosam istam Petri commendationem, cum Petrus prohibuit ne moeretur, audivit: ‘vade post me, Satana, non enim sapis ea quae dei sunt’ ” (WA 2, 191s). Si el Romano Pontífice se aplica el “tibi dabo” también deberá aplicarse el “vade retro”, dichos por Jesús a Pedro (Ibid.).

²⁵ “Si per ‘hanc petram’ intelligimus potestatem papae, vide quid facimus. Primum sequitur, quod ecclesia primitiva apostolorum non fuit ecclesia, quia Petrus... anno decimo octavo adhuc fuit Hierosolymis necdum viderat Rhomam quod ex Paulo ad Galatas (1, 17s) clarum fit”... “Quis autem ita insaniat... ecclesiam hierosolymitanam et catho-

“*Petrum numquam fuisse Romae*”. Pero no parece que Lutero hiciese mucho hincapié en este punto, ya que su interés se centraba, como hemos visto, no en la persona de Pedro, sino en la Iglesia, es decir, en la comunidad de fe equivalente a la fe de Pedro. Y en este sentido fija más su atención en las relaciones Iglesia de Jerusalén-Iglesia romana que en la polaridad Pedro-Iglesia de Roma.

Muy ligado a este problema se halla el de los vínculos que unen a Pedro con la Iglesia de Jerusalén y con el resto del colegio apostólico. Lutero admite un primado de Pedro sobre los demás apóstoles, pero no “de autoridad” pues son los apóstoles los que envían a Pedro y a Juan a predicar a Samaría (Act 8,14)²⁶. Este mismo pasaje, con el que Lutero pretende demostrar la sujeción de Pedro a la Iglesia de Jerusalén será utilizado poco después en una carta al príncipe elector para rechazar el derecho divino del primado romano como un primado de jurisdicción²⁷. Junto a este argumento aduce otro muy condicionado por el momento histórico: los apóstoles predicán el evangelio, ordenan presbíteros y obispos sin el permiso de Pedro²⁸. Lutero olvida —como haremos notar más tarde—

licam non fuisse ecclesiam, quia potestas Rhomanae ecclesiae nondum fuit nec forte fides eius. Non ergo supra petram, i. s. potestatem Rhomanae ecclesiae, sicut decreta quaedam exponunt, sed supra fidem a Petro (sub) totius ecclesiae persona confessam aedificata est, cum et universalis et catholica ecclesia tanto tempore ante Rhomanan ecclesiam fuit” (WA 2, 190).

²⁶ “*Non enim mox maior autoritas est, ubi gradus celsior est. Petrus enim primus apostolorum fuit, sed nullam in eos autoritatem habuit unquam. Immo contra, apostoli in Petrum habuerunt autoritatem, ut Act viij (14) scribitur, quod apostoli miserunt Petrum et Johannem qui tunc primores erant inter apostolos, et tamen missi sunt ab apostolis tamquam maioribus ad Samariae fideles”* (WA 2, 203).

²⁷ “*At Leipzig too Luther cited this example briefly in favour of a primacy of honour that is quite distinct from any jurisdiction —WA 2, 320— but later, in a letter to the Duke-Elector about the Debate, Luther used Acts viii, 14 simply to prove that the Roman primacy could not be by divine right since this passage shows Peter’s subjection to the church of Jerusalem [WABr I, 471, 475 y 487]”*. (Cf. art. cit. “*Studia Theol.*” 21 (1967) 135).

²⁸ “*Alter autem primatus, potestatis, numquam fuit Petro datus, quia quilibet apostolorum sine autoritate Petri praedicavit evangelium, episcopus et presbyteros ordinavit in locis suis: omnes a solo Christo sunt aequaliter missi et immediate. Hunc primatum isti honestissimi canones ambiunt et verbis dei abutuntur in hanc tyrannidem stabilendam. Nolunt enim ullum episcopum in toto mundo fieri nisi pallium*

que no hay que confundir el primado en sí con sus realizaciones concretas a lo largo de la historia. Es verdad que ciertos condicionamientos históricos oscurecieron el valor del colegio apostólico —y episcopal— frente al primado de Pedro —y los pontífices romanos— que el Vaticano II ha vuelto a poner en claro. En este sentido la reivindicación de Lutero de una mayor autonomía del colegio apostólico era justa en lo que tenía de positivo; no, en cambio, en lo negativo: la exclusión de un auténtico primado.

Otro tercer argumento aducido por Lutero es la oposición Pedro-Pablo según Gal 2. Este argumento había sido ya utilizado el 14 de octubre de 1518 por Lutero en su carta al cardenal Cayetano²⁹, así como en la *Apellatio Fratris Martini Luther ad Concilium* hecha el mes de noviembre al volverse a Wittenberg³⁰. Esto es consecuencia de la exclusión de Pedro como persona dotada de autoridad: sólo cuenta la fe. Por ello, cuando Pedro dejó de “andar a la luz del evangelio” fue reprendido por Pablo y en el Concilio de Jerusalén fue preciso la aprobación de Santiago y el consentimiento de toda la Iglesia. En consecuencia el romano pontífice no tiene infalibilidad, sino que está sometido “cuilibet melius sentienti”.

c) *El primado romano.*

Siguen después una serie de argumentos históricos que tocan más de cerca al primado romano, al primado en el decurso de la historia. Los resumiremos brevemente. Lutero apoya su negación del primado romano en los siguientes datos:

1) La actitud de san Ireneo de Lyon que impide al Papa Víctor intervenir con su autoridad plena en las cuestiones de

et auctoritatem Rhomani pontificis habeat. Et ubi Petrus sese non extulit super apostolos, ibi unius apostoli successor... vult dominari” (WA 2, 209).

²⁹ “Accesit ad hoc, quod de facto Petrus non incedens ad veritatem evangelii reprehensus est a Paulo, Gal ij. Ideo non mirum videri si successor eius in aliquo defecerit, quandoquidem et Act: XV doctrina Petri non fuit suscepta, dones accederet et approbatio Iacobi minoris Episcopi Hierosolymitani, et totius ecclesiae consensus” (WA 2, 10).

³⁰ Cf. WA 2, 37. En la “Resolutio” afirma también: “Gal ij. Antiochiae Petrus a Paulo reprehendebatur, in quo patet romanum pontificem subesse cuilibet melius sentienti, nec ideo verum esse aut bonum, quia ipse sic dicit aut facit, sed rationem reddere tenetur” (WA 2, 235). Vemos cómo se plantea también aquí el problema de la infalibilidad.

la pascua. De igual modo el papa Aniceto cede ante Policarpo de Esmirna ³¹.

2) El primado romano se basa en una ley imperial de Constantino IV, emperador de los griegos ³².

3) Los Santos Padres y los mayores doctores de la Iglesia, así como las iglesias de Oriente, actuaron sin intervenciones inmediatas del Pontífice ³³.

4) La deposición del Papa Liberio así como otras excomuniones pronunciadas por obispos orientales ³⁴.

5) Fue el Concilio de Nicea el que confió al obispo romano el cuidado de las diócesis suburbicarias (cc. 6, 7, 8) ordenando además que los obispos fuesen consagrados por los metropolitanos y no por el Papa ³⁵. El mismo Concilio de Nicea habla también de la Iglesia de Jerusalén como Iglesia madre ³⁶.

6) Cita luego un canon de un concilio africano (quizá el tercero de Cartago: cf. Mansi IV, col. 483) donde se dice que el Pontífice romano no sea llamado sumo sacerdote, ni *princeps sacerdotum*, ni *universalis episcopus* sino solo *primae sedis episcopus*. Aduce además algunos pasajes de los papas Pelagio y Gregorio Magno quienes rechazan el apelativo de *universalis episcopus* ³⁷.

7) Afirma, finalmente, que el primado romano sólo se puede probar por los decretos y decretales de los Romanos Pon-

³¹ WA 2, 235.

³² WA 2, 236. Objeción presentada ya medio siglo antes por Juan Hus (D 635).

³³ "Si primatus papae est de iure divino, tunc s. Augustinus, Cyprianus, Gregorius Nazanzenus, Athanasius, Basilius, Ambrosius, Martinus, Nicolaus omnes fuerunt haeretici quia non fuerunt ordinati a papa nec confirmati a papa" (WA 2, 236). Lutero alude también a la praxis de las Iglesias orientales esgrimiéndola como argumento (así en WA 2, 636s y 639s y en WA Br i, 469. En este último pasaje citado afirma: "Wennun primatus wäre de iure divino, so wären in den 1400 Jahren also viel Christen verdampft, auch so fast die heiligsten Väter und grössten Lehrer der Christenheit... dann sie ohne römischen Stuhls Befehl und Gewalt regiert haben...").

³⁴ WA 2, 236.

³⁵ WA 2, 238.

³⁶ WA 2, 236-37.

³⁷ WA 2, 200-201.

tíficos³⁸. Como puede apreciarse estos argumentos de tipo histórico encierran un valor muy relativo. A lo sumo afectan a la realización histórica, contingente, del primado, pero no a su misma realidad profunda.

3. EVOLUCIÓN POSTERIOR

Indudablemente la Disputa de Leipzig ayudó a Lutero a “aclarar ideas”, aguzando su intuición y llevándole a emplazar todas sus baterías contra el primado romano. El mismo Lutero afirma que la discusión con Eck le enseñó mucho y le “promovió a descubrir nuevos argumentos”; es más, al escuchar sus “subtilissimas subtilitates” llegó a la convicción de que el papado era el “reino de Babilonia”³⁹.

En efecto, el año 1520 fijará definitivamente Lutero su postura. En febrero de este año aparecen las censuras de las Universidades de Lovaina y Colonia. Esto exacerba la tensión y hace que Lutero publique su obra *Sobre el papa de Roma*. Un poco más tarde, el 15 de junio de 1520, la bula “Exurge Domine” de León X condena una serie de proposiciones. En rápida sucesión sigue su escrito *Contra la bula del Anticristo* compuesto por Lutero en noviembre, la quema de la bula el 10 de diciembre y el 3 de enero de 1521 la excomunión definitiva por la bula “Decet Romanum Pontificem” de León X. Este lapso de tiempo de medio año, de junio a diciembre de 1520, representa un momento crucial: en él se verifica el paso de la negación del derecho divino a la negación del propio derecho histórico del primado, es decir, hasta de la misma conveniencia o utilidad humana y por ello hasta del primado de honor.

De esta misma época (agosto de 1520) son tres importantes obras: el *Manifiesto a la nobleza de la nación alemana*, la

³⁸ “Rhomanam ecclesiam aliis ecclesiis fuisse superiorem, probatur ex frigidissimis (!) decretis Rhomanorum pontificum, contra quae sunt textus divinae scripturae, historiae approbatae mille centumque annorum et decretum Concilii Niceni omnium sacratissimi” (WA 2, 185, repetido casi al pie de la letra, *ibid.*, 161).

³⁹ “Post haec, Eccius (J. Eck) et Emser cum coniuratis suis de primatu papae me erudire coeperunt. Atque hic etiam, ne hominibus tam doctis ingratus sim, confiteor me ualde promouisse eorum opera. Nempe cum papatum negassem diuini, admissi esse humani iuris” (WA 6, 497-98: “De captivitate babilonica ecclesiae”).

Cautividad de Babilonia y Sobre la libertad del cristiano. En la primera de estas obras pretende Lutero derribar los “tres bastiones” que los “romanistas” han levantado en defensa propia. El primero consiste en pretender que el poder secular no tiene poder alguno sobre Roma, ya que la potestad espiritual es superior a la temporal; el segundo: sólo al Papa le compete la interpretación de la Escritura; el tercero: si se les amenaza con un concilio responden que sólo el papa puede convocarlo. Lutero rechaza la primera “muralla de papel” apoyándose en su concepción del sacerdocio de los fieles. Todos poseen el mismo sacerdocio y por ello todos pertenecen por igual al “estado sacerdotal”. Por ello al príncipe le corresponde la jurisdicción sobre la comunidad y a él le compete corregir y depone al papa si fuese necesario, pues es propio de la autoridad temporal el castigar a los malos y proteger a los buenos. “Por eso el poder secular cristiano debe ejercer libremente sus funciones, haciendo caer todo su peso sobre el culpable, sin atender a que sea papa, obispo o sacerdote. El que sea culpable que pague por su culpa”⁴⁰.

Contra la segunda “muralla” Lutero hace hincapié en que cualquier fiel, con la Escritura en la mano, puede corregir al pontífice. “Por eso constituye una criminal fábula... la afirmación de que sólo al papa le compete la interpretación de las Escrituras. Son ellos los que se han tomado este poder. Y aunque afirmen que esta potestad le ha sido concedida a san Pedro al habersele dado las llaves, es suficientemente claro que las llaves le han sido concedidas no sólo a san Pedro, sino a toda la comunidad. Además se trata no de las llaves de la doctrina o del régimen sino únicamente de atar y desatar los pecados... Y el que Cristo haya dicho a Pedro: ‘Yo he orado por ti para que tu fe no desfallezca’ no puede extenderse al papa, dado

⁴⁰ Así en el “Manifiesto a la nobleza de la nación alemana” (WA 2, 409). Es fatal esta falta de clarificación entre los “Stände” o “estados” dentro de la Cristiandad. Lutero confunde la jurisdicción espiritual del papa con una jurisdicción terrena (no sin culpa de las estructuras de la Iglesia en aquel momento) y rechaza en absoluto este “coeleste imperium” ya desde el primer momento. Así en 1518 contra Silvestre Prierias (Cf. WA 1, 677 y 685) y un año más tarde, en las “Resoluciones”, pero esta vez apoyándose en Lc 22, 24-26: es a los príncipes de este mundo a los que corresponde dominar; Cristo, en cambio, enseña a Pedro a despreciar el dominio (cf. WA 2, 205). Triste confusión ésta entre la potestad espiritual y el dominio o la ambición terrena. Y no sin culpa de la propia Iglesia.

que la mayor parte de los papas han carecido de fe, como ellos mismos se han visto obligados a confesar. En consecuencia Cristo ha pedido no sólo por Pedro, sino también por todos los apóstoles y cristianos tal como dice Jn 17, 'Padre, yo te pido por aquellos que me diste'..."⁴¹. Ciertamente el argumento de Lutero en contra de Lc 22, 24 es muy pobre. La adecuación entre Jn 17 y Lc 22 carece de fundamento suficiente. Por otra parte trata de reducir la importancia de las palabras de Cristo partiendo de un hecho histórico interpretado con evidente exageración: la posible falta de fe —que él da como un hecho comprobado— de algún pontífice. En el pasaje aludido, pues, se reconoce el valor de las palabras dichas a Pedro, pero no su valor "posterior" para sus sucesores.

Finalmente derriba la "tercera muralla" afirmando el poder del concilio contra el papa y dando participación en el concilio a todo el pueblo de Dios⁴².

En marzo de 1521 aparece un opúsculo, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimum damnata* (intitulado en alemán: "Grund und Ursache aller Artikel D. Martini Luthers so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind"). En el artículo 25 desarrolla ampliamente el texto de Mt 16⁴³ y hace referencia también al pasaje Jn 21,15s. Cristo da el poder a Pedro, dice, porque ama, de tal modo que "donde no hay amor tampoco hay potestad de apacentar el rebaño"⁴⁴. Repite también la alusión a la misión de Samaría de Pedro y Juan por parte de los demás apóstoles.

4. ACTITUD DE LUTERO EN SU ÚLTIMA ÉPOCA

El tema del papado romano se repetirá posteriormente con una variable frecuencia adquiriendo, a veces, un tono violento en la expresión. Entre las obras posteriores y los diversos escritos confesionales son los Artículos de Esmalcalda (compuestos entre el 11 de diciembre de 1536 y el 3 de enero de 1537) los que mayor atención dedican al problema. El artículo 4

⁴¹ WA 2, 411-412.

⁴² WA 2, 413ss.

⁴³ WA 7, 409-421. Cf. sobre todo 415 y 419.

⁴⁴ "Wo nit liebe ist, da gehort das schaffweyden nit hin" (WA 7, 415).

afirma: “que el papa no es iure divino o por la palabra de Dios la cabeza de toda la cristiandad (pues esto compete únicamente a aquel que se llama Jesucristo)”⁴⁵. En la época inmediatamente posterior no se aportan ideas nuevas. Así, por ejemplo, en el *Tractatus de potestate et primatu papae* de 1537 vuelve Lutero a recoger algunas ideas de san Agustín y el binomio *petra-Christus* y Pedro como representante de la fe de la Iglesia.

Más tarde, hacia el 1540-43, por influjo de Calvino y Bucero tiende a ver en Pedro que recibe las promesas de Cristo, no tanto al representante de la Iglesia y la fe de ésta cuanto del ministerio y la predicación del evangelio. Lo cual responde, por otra parte, al espíritu de la Confesión de Augsburgo que valora más el ministerio y la predicación de lo que el propio Lutero lo había hecho al principio. La Iglesia no es ya la simple comunidad de los creyentes, sino que en ella hay cierto “orden”. Hay, pues, un desplazamiento importante: se pasa de la fe de Pedro frente a Cristo a su dimensión apostólica o social, cara a la Iglesia, es decir, a su confesión de fe que perdura en su predicación posterior y cristaliza en el Nuevo Testamento. Pedro es así cabeza, al igual que los demás apóstoles, a través de su fe expresada en su predicación y conservada en la Escritura.

Aunque la actitud de Calvino merece un estudio aparte, diremos algo sobre su doctrina. Las palabras de la Escritura referidas por la teología romana a una persona, se dicen en realidad sólo de la fe de Pedro. La palabra “roca” es dirigida por Jesús a Pedro y en su persona a los demás fieles. La vinculación de Pedro, al igual que la nuestra, con Cristo a través de la fe hace de él y hace también de nosotros la “roca”, la base sobre la que crece y se edifica la comunidad. Todo el problema se centra, pues, en la fe en Cristo. Fe que es la roca, pues es el apoyarse sobre Cristo. De modo parecido, para Zuñglio, Pedro es solo tipo del creyente en Cristo, única roca de salvación.

La distinción entre Lutero y Calvino se plantea, pues, del modo siguiente: Lutero acentúa en un principio la fe personal de Pedro, que es el fundamento de la Iglesia. Calvino, en cam-

⁴⁵ “Dass der Bapst nicht sey iure divino oder aus Gottes wort das Heubt der ganzen Christenheit (Denn das gehört allein zu der heisst Jhesus Christus” (WA 50, 213. Cf. 213-221).

bio, considera simultáneamente la fe de Pedro y los creyentes. Pedro es ejemplo o tipo de éstos.

De los primeros Reformadores difiere un tanto Melancthon, quien en su obra *De principatu et potestate papae* (cap. 22) refiere el pasaje de Mt a la palabra y al ministerio de la predicación. En su actitud siempre conciliadora pide que en bien de la paz se admita una "superioridad" del papa en virtud de un derecho humano.

Finalmente la actitud de Lutero se va agriando en forma progresiva. Sus ataques al papado se hacen cada vez más duros culminando en una de sus obras más violentas, escritas al fin de su vida, *Sobre el papado en Roma fundado por el diablo*.

Esta mentalidad creada por Lutero influirá en la actitud posterior. El protestantismo logrará superar, en gran parte, la doctrina de la Reforma primitiva sobre el primado de Pedro y sobre todo la interpretación inexacta de los pasajes de la Escritura a este respecto, principalmente el de Mt 16,18 con la ecuación roca-fe de Pedro. No ha superado, en cambio, el problema de la historia posterior del primado en la sucesión de los pontífices de Roma. Así afirmaciones hechas por Lutero, por ejemplo, la superioridad de la Iglesia de Jerusalén como Iglesia Madre frente a Roma, el predominio del colegio apostólico sobre Pedro, etc., siguen influyendo en la valoración actual del primado romano (p. ej., en O. Cullmann) determinando de forma consciente o inconsciente su actitud.

III.—LA TEOLOGIA POSTERIOR

1. HASTA EL SIGLO XX

La actitud de los Reformadores persiste en la época siguiente sin muchas variaciones. La teología ortodoxa adopta una postura exacerbada por la polémica. La vuelta a una teología escolástica lleva a considerar, no ya a Cristo —como en la Reforma primera— sino a la Escritura como única roca de salvación. Así identifica la palabra de Dios con la misma letra de la Escritura sin necesidad de autoridad alguna que la explique. La teología católica de esta época habla, en consecuencia, de un "papa de papel" en la teología protestante.

Sin embargo, a finales del siglo pasado y principios del actual se ha superado en parte la postura de los primitivos Re-

formadores, que hoy puede considerarse, en algunos puntos, como anticuada. Numerosos exegetas protestantes critican, por razones filológicas, la interpretación de Mt 16 hecha por Lutero: las palabras de dicho texto se admiten como referidas directamente a la persona de Pedro, no a su fe en Cristo. Pero a la vez surgen nuevos problemas y en muchas interpretaciones subsisten los vestigios de la antigua concepción. Se concede que Simón, personalmente, es la roca pero a causa de su confesión de fe mesiánica. Con ello se abren nuevas perspectivas al primado personal de Pedro, pero a la vez queda eliminada toda idea de sucesión apostólica —primado romano—. En definitiva es la confesión de mesianidad como tal la que se convierte en “roca” de la Iglesia al participar en ella los fieles de todos los tiempos⁴⁶. Otros admiten que Pedro es la roca pero sólo como primer fundamento del comienzo de la Iglesia. Así Th. Zahn⁴⁷, H. Strathmann⁴⁸ y J. Horst⁴⁹. Se basan en la afirmación de Pablo (1 Cor 3,11) de que solo Cristo es el fundamento de la Iglesia y en Ef 2,20 que distingue entre el fundamento y los apóstoles que son las primeras piedras. El punto de gravedad, se desplaza, pues, hacia la persona: Jesús concede a Pedro un puesto especial en la Iglesia, pero dependiente de su fe; por ser el primer creyente y por ello el primer “confesor”, el primer predicador de la palabra, es también el primer “apóstol”.

No son muchas las notas discordantes. Strack-Billerbeck parte del presupuesto de que el texto arameo primitivo de Mt está mal traducido al griego. Jesús en arameo debió decir: “Yo te digo a ti, Pedro: sobre esta roca (Jesús se refiere a sí mismo como única roca en la que hay que creer) edificaré mi Iglesia”⁵⁰. El propio R. Bultmann califica actualmente esta opinión de “absurda”⁵¹.

⁴⁶ Sin embargo O. Cullmann afirma que esta explicación forzada no tiene en cuenta el conjunto del “logion” y está en contradicción con Jn 21, 15-17. Cf. ThWNT VI, 98, art. Πέτρος.

⁴⁷ TH. ZAHN: *Matthäus*, Leipzig 1922, pág. 540.

⁴⁸ *Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus, Mt 16, 17-19*, “Zeitschr. f. syst. Theol.” 20 (1943) 223-283.

⁴⁹ J. HORST: *Der Kirchengedanke bei Matthäus*, “Zeitschr. f. syst. Theol.” 20 (1943) 127.

⁵⁰ H. L. STRACK - P. BILLERBECK: *Kommentarium zum NT aus Talmud und Midrasch I*, pág. 732.

⁵¹ R. BULTMANN: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1958, pág. 148, nota 1.

La impresión general que domina a finales del siglo XIX es que el pasaje de Mt no fue pronunciado por el mismo Jesús, sino puesto más tarde en su boca en un momento en que existía interés de glorificar a Pedro. El problema lo constituye, en este momento, la expresión “mi Iglesia”. Jesús, dicen, no podía haber usado este término, porque él no pretendió fundar Iglesia alguna. En efecto, según la *Escuela escatológica* (denominada también de la “escatología consiguiente”: “Konsequens Eschatologie”) Jesús predicó la venida del reino de Dios. Pero este reino no es la Iglesia, sino un reino puramente espiritual y futuro, escatológico. Jesús esperaba, dentro de la concepción apocalíptica típica de su tiempo, la venida inmediata del fin del mundo (“Vereis al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo” Mt 26,64, o “No pasará esta generación hasta que estas cosas se cumplan” Mt 24,34, entre otros). Jesús no contaba con un interlapso de tiempo entre su muerte y la venida del reino, la “parusía”; no pudo haber pensado, por tanto, en una Iglesia en la tierra, ni menos en un primado dentro de esa Iglesia⁵². El pasaje de Mt es, por tanto, una interpolación que algunos autores sitúan hacia el siglo II, haciendo notar como en él se vislumbra ya una concepción típicamente católica y aún hasta cierta autosuficiencia romana.

Esta actitud domina los albores de este siglo. El pasaje de Mt es inconciliable con toda la vida y la doctrina de Jesús, “que anunció únicamente el reino de Dios; pero, inesperadamente, nació la Iglesia” (A. Loisy). Más tarde se puso en boca de Jesús, retrayéndolo, con objeto de legitimar esta evolución inesperada. Así Johannes Weiss, E. Klostermann y, aún en nuestros días, Martin Werner quien en su obra “El origen del dogma cristiano” nos habla de la Iglesia que, con sus dogmas e instituciones, va llenando el tiempo que media entre Jesús y el inesperado retraso de la parusía: el fin del mundo que Jesús había predicho como inminente no acaba de llegar y surge la Iglesia como un “pasa-tiempo”⁵³. Otros representantes de esta postura son M. Goguel, F. Heiler, etc. Consti-

⁵² Influye aquí la teoría de Lutero sobre los “dos reinos” llevada hasta sus últimas consecuencias: una distinción total entre reino de Dios e Iglesia. En Lutero la teoría de los “dos reinos” era el presupuesto de su visión sobre el primado. Lo mismo sucede en la Escuela escatológica.

⁵³ M. WERNER: *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Stuttgart 1959, págs. 163-170.

tuyen en cambio una excepción A. Schlatter y sobre todo A. Schweitzer. Aun siendo A. Schweitzer una de las principales figuras de la Escuela escatológica, reconoce paradójicamente la autenticidad de Mt 16. No niega, ciertamente, sino que presupone la oposición entre Iglesia terrena y reino escatológico, pero en este pasaje, por excepción, identifica a ambos de tal manera que *mi Iglesia* equivale a *mi reino*. De este modo interpreta todo el pasaje en sentido escatológico⁵⁴. Por ello no tiene dificultad en admitir que provenga de labios del Jesús histórico⁵⁵.

En esta misma época nos encontramos con otra tendencia de distinto tipo: la Escuela de la historia de las religiones (A. Dell, H. Gressmann, R. Reitzenstein, E. Troeltsch, etc.) que pretende explicar el pasaje de Mt 16 a partir del estudio de otras religiones, intentando demostrar cómo, en esta perícopa, aparece una tendencia “monarquizante” que se puede descubrir también en otros credos religiosos⁵⁶.

Llegados a este punto no podemos menos de aludir al gran historiador de los dogmas, Adolf von Harnack. Harnack adopta una postura menos radical. Excluye ciertamente de labios de Jesús la promesa en su referencia a la Iglesia (“sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”, v. 18). Esta frase, dice, aparece posteriormente en Roma por influjo del mismo primado. Harnack pretende confirmar su opinión con el “diatessaron” de Taciano, donde faltaban estas palabras. Pero más tarde, en el año, 1922, esta teoría, fue rebatida por nuevas investigaciones de parte católica, hasta tal punto que K. L. Schmidt afirma: “La crítica textual no permite hacer objeción alguna en contra del pasaje de Mt 16,18. No tenemos *ningún manuscrito griego ni ninguna traducción* en los que falte Mt 16,17-19 o al menos 16,18... Mt 16,17-19 tiene un colorido estrictamente semítico, de suerte que este texto no encaja fuera de la comunidad palestinese”⁵⁷.

⁵⁴ A. SCHWEITZER: *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tubinga 1951, pág. 416.

⁵⁵ “En la frase dirigida a Pedro (Mt. 16, 18) que es enteramente histórica, Jesús hace clara referencia —pensando en el libro de Henoc— a la sociedad de los santos vinculada desde siempre al Hijo del hombre y que se va a manifestar al aparecer éste” (A. SCHWEITZER, op. cit., *ibid.*).

⁵⁶ Cf. referencias algo más concretas en R. BULTMANN: *Gesch. der syn. Trad.*, op. cit., pág. 148, nota 2.

⁵⁷ ThWNT, III, art. *ἐκκλησία*, pág. 523s.

Harnack admite, en cambio la autenticidad del pasaje restante dirigido a Pedro. El texto quedaría entonces configurado así: "Tu eres Kephaz (Pedro) y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella". Es decir: Jesús promete a Pedro la inmortalidad, ya que las "puertas del infierno" equivalen al "sheol" o lugar de los muertos. Así pues, el lugar de los muertos o "sheol" no prevalecerá contra Kephaz. El mismo Bultmann califica actualmente de "imposible" esta interpretación⁵⁸.

Vemos, por tanto, como en esta época el problema gira principalmente en torno a la expresión "mi Iglesia" más que sobre el primado directamente. Esto nos indica, por otra parte, como ambos problemas van íntimamente ligados y son inseparables.

2. LA TEOLOGÍA ACTUAL

a) *Avances teológicos.*

En el período de entreguerras (1918-1939) tiene lugar un cambio. Aparecen una serie de trabajos en los que se demuestra cómo Jesús bien pudo hablar de una Iglesia en la tierra. Así F. Kattenbusch, que parte de la expresión Hijo del hombre para demostrar cómo este concepto implica la idea de una comunidad en torno a él (el "pueblo" o el "reino de los santos del Altísimo" de Daniel 7,18.26-27, etc.)⁵⁹. Añadamos a K. L. Schmidt, ya citado que intenta buscar el término arameo que se oculta tras la "ekklesía" griega: "qahal" o "kenischta", demostrando que muy bien podían ser utilizados por Jesús⁶⁰. Hoy día esto es generalmente admitido⁶¹.

⁵⁸ Cf. *Gesch. der syn. Trad.*, op. cit., pág. 148, nota 2 con la bibliografía allí citada; idem, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1961, pág. 149.

⁵⁹ F. KATTENBUSCH: *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe für Adolf v. Harnack*, Tubinga 1921, págs. 142-172.

⁶⁰ Cf. ThWNT, III, art. ἐκκλησία, pág. 528s.

⁶¹ Véase, por ejemplo, una visión católica de este problema en R. SCHNACKENBURG: *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967; idem, *Die Kirche im NT* (Quaestiones disputatae, 14) Friburgo 1963; idem, art. Kirche en el *Lex f. Theol. u. Kirche*, VI, 1961, págs. 167-169 donde se hace la crítica de esta postura. En la última Semana Bíblica de 1968 J. M.^a Casciaro desarrolló una ponencia sobre "El vocabulario técnico de Qumran en relación con el concepto de comunidad" en la que demostró con estadísticas cómo los términos "qahal, kenischta, yahad" eran usuales en las comunidades de Qumran y por ello en un ambiente y una época próximos a Jesús.

Superado así el argumento principal contra la autenticidad del pasaje, centrado en la Iglesia, vinieron a añadirse nuevos estudios con argumentos nuevos probando el carácter estrictamente semítico del texto y su fundamentación en la concepción judía de la roca. Así los interesantes trabajos de J. Jeremías⁶². Surge entonces en el seno del protestantismo una fuerte corriente que se inclina por la autenticidad del texto. El P. Braun, de la Universidad de Friburgo (Suiza) constata este consentimiento casi unánime afirmando que “cada día prevalece más la opinión correcta sobre el origen de este pasaje”⁶³. Braun cita entre otros a G. Gloege, J. Schniewind, F. J. Leenhardt, R. Otto, A. Friedrichsen, etc. Esto mismo es constatado por el teólogo protestante O. Linton⁶⁴ y por O. Cullmann quien en 1941 escribía: “Científicamente nadie tiene derecho en la actualidad a negar que Jesús dijera a Pedro las frases de Mt 16,18 ni a afirmar que sean invención posterior de la comunidad cristiana”⁶⁵. K. L. Schmidt, por su parte, demuestra la autenticidad de Mt 16,18 —excluyendo el que sea “ex eventu”— porque no responde a la preeminencia real de Pedro en la historia posterior. Por ello es un misterio el por qué Pedro aparece como “roca”. La respuesta es la misma que para el pueblo de Israel: la elección graciosa de Dios⁶⁶. De este modo parecía que el problema había sido dilucidado definitivamente.

b) *La actitud de R. Bultmann.*

Pero el año 1941 se inicia un nuevo retroceso. Surge la reacción de Rudolf Bultmann. (En realidad habría que distinguir: la postura de Bultmann es, como tal, anterior al año 41⁶⁷

⁶² J. JEREMÍAS: *Golgatha und der heilige Fels*, Leipzig 1926. Jeremías admite también la identificación de ekklesia y reino de los cielos como denominación de la comunidad. Pero la distinción “en la tierra - en los cielos” (Mt 16) demuestra claramente que la comunidad terrena y el reino de los cielos están aún separados, aunque aquélla sea un paso previo para el reino.

⁶³ *Neues Licht auf die Kirche. Der protestantische Kirchengedanke in ihrem neuesten Entfaltung*, Einsiedeln 1946.

⁶⁴ O. LINTON: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932.

⁶⁵ O. CULLMANN: *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, Zurich 1941, pág. 283s.

⁶⁶ ThWNT, III, art. ἐκκλησία, págs. 526-527.

⁶⁷ Cf. R. BULTMANN: *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und den Petrusbekenntnis*, “Zeitchr. f. neutest. Wiss.” 19 (1919-20) 173.

pero recobra nueva virulencia con ocasión de un artículo publicado por él⁶⁸ en contra de Kattenbusch y K. L. Schmidt). Bultmann recurre de nuevo a la total ausencia del término "ekklesía" en boca de Jesús y sobre todo trata de probar que Jesús solo pudo hablar de un reino futuro, no de una Iglesia en la tierra. No obstante hay importantes diferencias de matiz respecto a sus predecesores. En efecto: Bultmann reconoce al texto de Mt 16 una gran antigüedad. Nace en el seno de la primitiva comunidad palestinese, que consideraba a Pedro su fundador y jefe⁶⁹. "La dirección de la comunidad, afirma Bultmann, estuvo al principio en manos de los doce, aunque esta dirección no era un verdadero cargo oficial, dada la proximidad de la escatología... La autoridad dominante fue en el primer momento Pedro, como lo atestigua Mt 16,17-19, Lc 22, 31s. y el papel que Pedro juega tanto en la tradición sinóptica como en Pablo. Junto a él debieron de obtener pronto un puesto preeminente Juan el Zebedeo y Santiago, el hermano del Señor: Pablo habla de los tres como $\sigma\tau\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\iota$ (Gal 2,9; cf. 1,18s.). Cuando Pedro, más tarde, abandona Jerusalén y Juan (probablemente hacia el 44) es ajusticiado junto con su hermano Santiago, queda Santiago el hermano del Señor como la autoridad suprema (Act 12,17; 21,18)"⁷⁰.

Sin embargo, a pesar de estas interesantes afirmaciones que no nos hemos resistido a transcribir, Bultmann cree que los pasajes citados (Mt 16 y Lc 22) no pueden ser considerados entre los "ipsissima verba Jesu". La narración es, pues, una historia de la comunidad retrotraída o proyectada hacia la vida de Jesús. Cree ver indicios de esto en el paralelismo entre Jn 20, 22 —perdón de los pecados en la comunidad postpascual— y Mt. 16, 19 —atar y desatar—, así como entre Jn 21, 15-19 —confesión mesiánica postpascual— y la confesión mesiánica de Mt 16⁷¹. El origen de todo ello es la vivencia o ex-

⁶⁸ R. BULTMANN: *Die Frage nach der Echtheit von Matth. 16, 17-19*, en "Theol. Blätter" 20 (1941) 265 ss.

⁶⁹ "Mt 16, 17-19 se remonta, por lo menos, a una antigua tradición aramea" (*Gesch. des syn. Trad.*, pág. 277; cf. también pág. 147s). "De la comunidad primera proceden con toda seguridad las palabras con las que el Resucitado entrega, con gesto regio, a Pedro la dirección de la comunidad que él llega a denominar su comunidad (Mt 16, 17-19)" (*Theol. des N. T.*, op. cit., pág. 51).

⁷⁰ R. BULTMANN: *Theol. des N.T.*, op. cit., pág. 62.

⁷¹ Idem, *Gesch. der syn. Trad.*, op. cit., págs. 277-278.

perencia que Pedro tiene de Jesús como el Mesías resucitado y que constituye el principio de la fe de la comunidad primitiva en el Mesías.

En forma extraña Bultmann admite una mayor antigüedad del texto de Mt 16 frente a su paralelo de Mc (8, 27-30). Este es una "leyenda" (en el sentido técnico que esta palabra encierra para Bultmann) y constituye también una proyección hacia el pasado: los discípulos significan la comunidad; la fe en la mesianidad de Jesús es la fe misma de la comunidad primera retrotraída a la historia de Jesús. La diferencia entre las narraciones de Mt y Mc se debe a que en éste Pedro es "desvalorizado" a causa de la polémica en el seno del cristianismo helenista contra los judeocristianos representados por Pedro. Por eso Mc acentúa el "apártate de mí, Satanás" y suprime los macarismos de Mt echando así por tierra la primitiva concepción de la comunidad de Jerusalén⁷². De este modo el pasaje se sitúa en relación con los debates acerca de la ley en la primitiva comunidad palestinese, aunque no se pueda afirmar que sea una respuesta a los ataques de Pablo en la epístola a los Gálatas centrados en este tema. Bultmann reconoce que en el texto de Mt se adscribe a Pedro una autoridad en cuestiones doctrinales y de disciplina: el atar y desatar se refiere a la doctrina (declarar lícito o prohibido) y a la disciplina (exclusión de la comunidad y levantamiento de la excomunión). Es significativo, a este respecto, el que Bultmann estudie el pasaje de Mt 16, 18-19 en el capítulo que trata de "las palabras [o logion] de la ley y reglas de la comunidad"⁷³ poniéndolo así en relación con el problema ley-evangelio en la primitiva Iglesia. Por otra parte "las puertas del infierno" hacen referencia a la conciencia escatológica de la comunidad palestinese de ser el reino de Dios de los justos de los últimos tiempos. Es decir: la comunidad cuya autoridad es Pedro será salvada al fin, cuando se abalancen sobre ella las fuerzas del mal⁷⁴. En resumen: aun reconociendo el carácter semítico y por tanto muy antiguo del pasaje "me parece, sin embargo del todo imposible aceptar a Mt 16, 18-19 como auténtica pa-

⁷² Ibid., pág. 277. (Esta afirmación de Bultmann es rechazada, sin embargo, por M. GOGUEL: *L'Eglise primitive*, París 1947 y por O. CULLMANN: *Petrus. Jünger, Apostel-Märtyrer*, Munich-Hamburgo 1967, pág. 24).

⁷³ Ibid., págs. 138-161.

⁷⁴ Ibid., pág. 149.

labra de Jesús, tal como lo desearía K. L. Schmit quien quiere ver en este pasaje la fundación de una comunidad separada [de Israel]. El precio que hay que pagar por esta idea es que la 'ekklesia' queda desprovista de su carácter escatológico radical"⁷⁵.

Por lo que se refiere al texto de Jn 21, 15ss. afirma: "esta narración es una variante del encargo de Pedro con la dirección de la Iglesia (Mt 16, 17-19; cf. también Lc 22, 32)... pues a Pedro le es confiada la misión de dirigir la comunidad"⁷⁶. "El autor utiliza esta corriente de la tradición como pretexto para los versos 18-23. No tiene otro interés especial en el ministerio de Pedro. La autoridad de éste sólo le interesa porque el autor quiere reivindicarla en favor del discípulo amado después que, por la muerte de Pedro ha quedado vacante"⁷⁷. De aquí la alusión a la muerte de los dos discípulos. Al utilizar el autor, en los v. 15-17, aquella corriente de la tradición en la que es proclamada la importancia de Pedro para la comunidad y al añadir a continuación que Pedro debe padecer la muerte martirial mientras el discípulo amado 'permanece', está afirmando que éste sucede a Pedro y que la autoridad atribuida a Pedro ha pasado a él. Y esto significa —puesto que el discípulo amado entretanto ya ha muerto—: a este evangelio en el que resuena su testimonio. La finalidad de los v. 15-23 y por ello, en definitiva, de todo el cap. 21 es el fundamentar la autoridad, en la Iglesia, del evangelio [de Juan]"⁷⁸.

c) *Otras tendencias.*

Dentro de esta misma línea, centrada en la comunidad primitiva unos autores sitúan el pasaje en una época más tardía. Así J. Haller cree que la alusión roca-Iglesia sólo pudo nacer después del año 70 cuando se demostró que la roca del templo de Jerusalén ya no podía seguir subsistiendo. H. Strathmann ve en ella una creación de la comunidad antioqueña⁷⁹. H.

⁷⁵ Ibid., págs. 149-150; cf. también págs. 156 y 158 y *Theol. des N.T.*, pág. 50.

⁷⁶ R. BULTMANN: *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1950, pág. 551s.

⁷⁷ Ibid., pág. 552.

⁷⁸ Ibid., pág. 555. Cullmann rechaza esta teoría con una serie de pruebas que no podemos analizar en detalle: cf. op. cit., págs. 26-29.

⁷⁹ J. HALLER: *Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus, Mt 16, 17-19*, "Zeitschr. f. syst. Theol." 20 (1943) 223-283.

Thyen afirma también que es en la comunidad siríaca donde se encuentra el "Sitz im Leben" de este pasaje pues la comunidad de Jerusalén, donde Santiago pronto ejerció la jefatura (cf. Gal 2, 9) excluye la afirmación de un primado de Pedro. Se trata de la proyección de una leyenda postpascual a la vida de Jesús: "un partido de Pedro ha proyectado sobre su jefe (como primer testigo de la resurrección), reduciéndola a fronteras, la potestad que en Mt 18, 18 se da a toda la comunidad; de este modo dicho partido se declara a sí mismo como secta"⁸⁰.

Hans Lehman, dando un paso más, sitúa la narración de Mt 16 después de la resurrección: es una "historia pascual larvada o indirecta"⁸¹. A diferencia de Bultmann considera a Mc 8 como precedente del Jesús histórico —anterior a la resurrección—. Mc 8 es luego reinterpretado en Mt a la luz de las experiencias pascales. Pero con la pascua ya está presente la Iglesia y con ella la fe y la predicación de los apóstoles. Nos hallamos pues aún en una postura cercana a la de Bultmann. H. Lehman basa sus afirmaciones en los siguientes argumentos: el paralelismo *mi* Iglesia (Mt 16, 13-19)-*mis* ovejas (Jn 21, 15); ambas escenas se realizan, además, en Galilea.

Dentro de este marco un tanto vago que abarca desde la resurrección de Jesús hasta la comunidad primera se despliega un abanico de teorías. Señalaremos las principales líneas:

a) Fe pascual de Pedro ante la primera aparición del Resucitado. Así Erich Dinkler: la situación preeminente de Pedro en la comunidad primitiva proviene de haber sido el primer testigo de la resurrección y de haberse mostrado como roca de la Iglesia por su primera confesión de fe pascual. Lo que fue una gracia especial del Resucitado se proyecta luego en la vida del Jesús histórico reflejándose en el papel de Pedro como portavoz de los discípulos (Mc 8, 29; 9, 5; 10, 28; 11, 21), como uno de los tres más cercanos a Jesús (Mc 5, 37; 9, 2; 14, 33) y como el que encabeza la lista de los Doce (Mc 3, 16; Mt 10, 2; Lc 6, 14; Act 1, 13). Reflejo de la importancia postpascual de Pedro es la tendencia de Lucas a

⁸⁰ H. THYEN, art. *Schlüsselgewalt*, en RGG, V, col. 1449-50. Cf. también E. KÄSEMANN: *Die Anfänge der christlichen Theologie*, "Zeitschr. f. Theol. u. Kirche" 57 (1960) 184.

⁸¹ H. LEHMAN: "Du bist Petrus". *Zum Problem vom Matthäus 16, 13-26*, "Ev. Theol." 13 (1953) 60.

ocultar las deficiencias humanas del pescador de Galilea y a situar a Pedro como jefe de la comunidad. El nombre de Kephass-roca le fue impuesto por la comunidad (Mt 16, 17: vaticinio "ex eventu") y por eso falta de la tradición sinóptica más antigua (así Lc 22, 34; c. Mc 14, 29)⁸².

Ethelbert Stauffer admite también el pasaje de Mt 16 como palabra del Jesús resucitado, aunque no tal como existe ahora pues hay una elaboración. Sin embargo, se da cierta base en el Jesús histórico, anterior a la resurrección: la colación del nombre de Cefas a Pedro que luego se explica y amplía en la narración de la colación del primado y las llaves⁸³.

b) Una mayor conexión con el Jesús histórico, aunque la proporción de las palabras auténticas de Jesús varía de autor a autor. Unos, por ejemplo, admiten los versículos del mecarismo, pero no los del primado.

c) Palabras del Jesús histórico. Así R. Liechthenhan relaciona el pasaje de Mt 16 con la pasión y más en concreto con la traición de Pedro, como contrapeso de Lc 22, 31. O. Cullmann, como veremos luego, admite también el texto como "ipsissima verba Jesu" situándolo como conclusión lógica de Lc 22, 31-34. Jesús habría pronunciado estas palabras en la última cena a raíz de su predicción de las negaciones de Pedro.

Sin embargo, la joven generación de exegetas del Nuevo Testamento siguen en este punto de cerca a Bultmann. Hoy en día no se puede hablar de unanimidad. Una estadística realizada en 1950 por A. Oepke⁸⁴ demuestra que de 34 autores consultados, la mitad se inclinaban a atribuir al mismo Jesús histórico el texto citado; la otra mitad no.

⁸² Cf. E. DINKLER, art. *Petrus* en RGG, V, col. 247ss; idem, *Die Petrus - Rom Frage. Ein Forschungsbericht*, "Theol. Rundschau" 25 (1959) 195s. A esto responde Cullmann: el que Jesús llame a Pedro Simón durante su vida mortal no demuestra que no haya podido imponerle entonces el nombre de "Petròs". Tampoco llama a Santiago y Juan comúnmente "hijos del trueno" y sin embargo les dio el nombre de "Boanerges" (Mc 3, 17): cf. op. cit., pág. 19, nota 20. La postura de Dinkler le merece al P. Beda Rigaux este juicio: el autor afirma, pero "no alega prueba alguna" (art. cit., "Concilium" 27 (1967) 160, nota 28). Algo parecido cabría decir de muchos de los autores citados, incluido Bultmann en una buena parte de sus teorías.

⁸³ E. STAUFFER: *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri*, "Zeitschr. f. Kirchengeschichte" 62 (1943-44) 1-34.

⁸⁴ A. OEPKE: *Der Herrspruch über die Kirche Mt 16 in der neuesten Forschung*, "Studia Theol." 13 (1948-49) 111, nota 1.

d) *La obra de O. Cullmann.*

En este contexto hemos de situar la obra más importante de la teología moderna sobre Pedro. Nos referimos al libro de Oscar Cullmann, "Pedro. Discípulo-Apóstol-Mártir"⁸⁵. Su importancia radica, no sólo en ser el exponente de una serie de teólogos protestantes que piensan como él, sino también en la seriedad de su trabajo. El P. Benoit habla de "la franqueza leal de esta tesis magistralmente expuesta"⁸⁶. El libro, publicado simultáneamente en francés y alemán y poco más tarde en inglés, levantó un profundo eco en el campo católico⁸⁷, hasta tal punto que el mismo Cullmann reconoce en el prólogo a la segunda edición este hecho. Dice así: "En el prólogo de la primera edición expresaba yo mis esperanzas... de que mi libro sirviese de base para una discusión renovada de un antiguo problema... sobre todo entre los teólogos de las confesiones cristianas separadas. Estas esperanzas se han cumplido plenamente. Puedo dar testimonio, con agradecimiento, de que mis interlocutores católicos, casi sin excepción, en sus artículos y sobre todo en los libros dedicados a la crítica de mi trabajo —aún a pesar de la decisión con que mantienen sus propios puntos de vista— han planteado la discusión sobre el plano de una total lealtad científica"⁸⁸.

Analicemos la postura de Cullmann un poco en detalle. El libro se divide en dos partes principales. La primera se centra en el problema histórico —la persona de Pedro y su actuación—; la segunda en el problema exegetico y teológico —primado de Pedro y sucesión—. La materia de la primera parte se subdivide en tres capítulos que responden al título del libro: discípulo, apóstol, mártir.

⁸⁵ O. CULLMANN: *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*, Munich-Hamburgo (Siebenstern Taschenbuch). Hay, sin embargo, dos ediciones anteriores, publicadas en Zurich en 1952 y 1960.

⁸⁶ Saint Pierre d'après O. Cullmann, en *Exégèse et Théologie II*, París 1961, pág. 308.

⁸⁷ Cf., por ejemplo, las recensiones de O. Kuss en "Theol. Gl." 43 (1953) 62-63; C. Spicq, en "Rev. Sc. Phil. Theol." 37 (1953) 181, L. Cerfaux, en "Rev. Hist. Eccles." 48 (1953) 809-913; A. Vögtle, en "Münc. Theol. Zeitschr." 5 (1954) 20ss; J. Mulders, en "Bijdragen" 17 (1956) 221-222; así como el artículo de P. Benoit citado en la nota anterior. Sobre la segunda edición cf.: "Irenikon" 36 (1963) 563; H. Fries, en "Müch. Theol. Zeitschr." 15 (1964) 154-55; F. Mussner, en "Trier. Theol. Zeitschr." 71 (1962) 64, etc.

⁸⁸ O. CULLMANN: *Petrus*, op. cit., pág. 12.

1) PEDRO "DISCÍPULO Y APÓSTOL"

a) *Exposición.*

En el primer capítulo de su obra estudia Cullmann el nombre, origen y profesión de Pedro. El autor subraya vigorosamente la situación privilegiada, de preeminencia, que Pedro ocupa en el conjunto de los discípulos. Los sinópticos lo afirman unánimemente y con frecuencia así como el cuarto evangelio, si bien este destaca también a otro discípulo, el discípulo amado. Pero esta preeminencia no comporta todavía el papel de jefe sino más bien el de portavoz, de representante de los Doce⁸⁹. Este puesto le ha sido asignado por el Jesús histórico dándole el sobrenombre de Kephias, roca. No se trata, pues, de la proyección hacia el pasado de una narración de la comunidad, entre otras razones porque los tres pasajes (Mt 16, Lc 22 y Jn 21) están redactados en futuro o imperativo —que implica un sentido de futuro—. La comunidad distingue claramente los tiempos. La elección de Pedro puede explicarse, bien por sus cualidades personales o mejor por una decisión soberana del Maestro. Hasta aquí existe pleno acuerdo: también la teología católica habla de una promesa del Jesús histórico; la verdadera preeminencia primacial se confiere a Pedro después de la resurrección (cf. Jn 21, 15).

En el segundo capítulo, "el apóstol", afirma Cullmann que esta situación privilegiada se confirma y afianza después de la muerte de Jesús. En la primera parte de los Hechos así como en Gal 1, 18 aparece Pedro dirigiendo la comunidad primitiva de Jerusalén y por ello la Iglesia universal de la que aquella comunidad era, hasta el momento, la única representante. Ahora el papel de jefe ya no se reduce a una preferencia de Jesús hacia él (Mt 16) sino a una misión confiada por el Señor en la mañana de la resurrección. Pedro es, en efecto, el primero a quien se aparece el Señor resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34). Esta aparición debió de tener una importancia capital para fundamentar la autoridad de Pedro en cuanto jefe de la Iglesia: hace de él el primer testigo de la resurrección, el primer apóstol o primero de los apóstoles, es decir, de aquellos que tienen como misión dar testimonio de la resurrección.

⁸⁹ "Según el testimonio de la tradición evangélica toda entera Pedro ocupa un puesto particularmente representativo entre los discípulos de Jesús". *Ibid.*, pág. 29. (Cf. págs. 22-32).

Pero esta misión se limita, según Cullmann a la vida de Pedro y debía extinguirse con su muerte⁹⁰; aún más: Pedro sólo habría de ejercer la dirección de la Iglesia durante unos años, mientras la Iglesia universal se identificó con la comunidad de Jerusalén. Después de la persecución de Agripa, el año 44, Pedro abandona Jerusalén para dedicarse enteramente a la misión judeocristiana⁹¹, cediendo entonces su cargo a Santiago, el hermano del Señor, al que deja al frente de la Iglesia madre de Jerusalén. Pedro se sitúa entonces en dependencia de Santiago y de Jerusalén y de hecho rinde cuentas a esta Iglesia⁹². En el concilio de Jerusalén parece ser Santiago el que cierra la discusión. En resumen: Pedro ha dejado de ser el jefe de la Iglesia limitándose a dirigir únicamente el apostolado entre los judeocristianos en una situación paralela a la de Pablo en la misión entre los gentiles. Con la diferencia de que Pablo actúa con mayor independencia de la Iglesia madre⁹³.

b) Crítica.

Es un valor positivo el reconocimiento que hace Cullmann de una preeminencia de Pedro —al menos por cierto tiempo— en la comunidad primera y ya anteriormente en el grupo de los Doce. Pero sobre todo es importante la acentuación de la elección por parte del mismo Jesús histórico que es la base de esta preeminencia. Cullmann reserva para más tarde el estudio de Mt 16 y le concede, como veremos, gran valor.

Mas hay un segundo aspecto en el que la explicación histórica propuesta por Cullmann parece sobrepasar el justo límite así como el sentido de los textos. Respecto a los pasajes

⁹⁰ Jn 21, 18 une la orden de apacentar las ovejas con la profecía del martirio de Pedro. Cf. *ibid.*, pág. 69.

⁹¹ "Y salió, yéndose a otro lugar" (Act 12, 17); en Act 8, 25s se nos presenta su actividad en Samaría; en 1 Cor 9, 5 se nos dice: "¿No tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones una hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor, y Cefas?" y Gal 2, 9: "Santiago, Cefas y Juan que pasan por ser las columnas".

⁹² Cullman se apoya en Gal 2, 12 que él lee "temiendo" a los de la circuncisión —es decir a las gentes de Santiago— y Act 12, 17: "contad esto a Santiago y a los hermanos". Cf. *Petrus*, op. cit., pág. 42ss.

⁹³ E. HAENCHEN: *Petrus - Probleme*, en "Neut. Studien" 7 (1960-61) 187-197.

del Nuevo Testamento (citados en la nota 91) en los que Cullmann apoya sus afirmaciones, E. Haenchen subraya⁹³ que Lucas, excepto en Act 8, 25, nunca presenta a Pedro ejerciendo una actividad misionera. Haenchen responde a la teoría de Cullmann de que Pedro, en el concilio de Jerusalén actúa no como jefe de la Iglesia sino en calidad de representante de la misión controlada por Santiago: Lucas nada dice a este respecto, antes por el contrario Pedro interviene como apóstol que dirige la comunidad junto con los ancianos (cf. Act 15, 6-7). En 1 Cor 9, 5 no se trata de una actividad misionera; en este caso Pedro es nombrado el último porque “el obispo no va a la cabeza, sino al final de la procesión”. Si en Gal 2, 9 se nombra a Santiago antes de Pedro la razón puede ser sencillamente el no dar lugar a confusión: frente al “Pedro, Santiago (el Mayor) y Juan” de los sinópticos aquí se trata de Santiago el Menor. La interpretación de Cullmann “parece pecar por una reconstrucción de los hechos que sobrepasa los textos”⁹⁴. Es aquí donde interviene la mentalidad confesional en uno o en otro sentido.

Es verdad que en un momento dado Santiago ocupa el cargo de jefe de la Iglesia local de Jerusalén. Pero ¿no indicará esto que Pedro es más que jefe de una Iglesia local? Mientras la Iglesia universal se identificó con la de Jerusalén allí estuvo Pedro a su cabeza. Pero cuando la Iglesia empezó a expandirse, Pedro deja en manos de otro apóstol el mando de la primera comunidad local. El que la Iglesia universal haya sido en sus comienzos idéntica —de hecho— a la Iglesia madre de Jerusalén no significa que la autoridad de Pedro se redujese —de derecho— a los límites de esta Iglesia local. Lo contrario le sucede a Santiago: cuando la Iglesia se abre hacia nuevos horizontes él queda como jefe de la comunidad de Jerusalén. Esta Iglesia, cuna de todas las demás, ocupa ciertamente un lugar preeminente, pero ello no significa que su jefe particular sea por ello jefe de la Iglesia universal. El hecho de que Pedro dé cuenta de la conversión del centurión Cornelio “a los apóstoles y a los hermanos de Jerusalén” (Act 11, 1s.) no significa de por sí una sujeción a Santiago, sino que puede ser una sencilla muestra de confianza y de unión, ya que sencillo sería también entonces el gobierno. Dar cuenta no es lo mismo que rendir cuentas. Además los hermanos se contentan con “ca-

⁹⁴ B. RIGAUX, art. cit., pág. 164.

llar y glorificar a Dios" (v. 18) y Santiago ni siquiera es nombrado. Act 12, 17 representa sólo una deferencia para con Santiago⁹⁵.

En todo este problema se impone una distinción clara: el cargo que Pedro ostenta y el modo de ejercerlo. Pedro era ciertamente un hombre impulsivo, de gran corazón, pero un tanto versátil e inestable. El carisma del primado no cambia el carácter ni la naturaleza del hombre. Pedro siguió siendo lo que era: no era intransigente como Santiago y carecía del vigor teológico o la brillantez de Pablo. Pero estas deficiencias de su personalidad no son razón para negar un cargo confiado a su persona. Por eso el primado no está reñido con el carácter de aquel hombre afable y conciliador que trata de acercar a los bandos opuestos haciendo las máximas concesiones a cada uno. Además si Pedro es consciente de que Jesús le ha confiado el ser cabeza de los Doce —y esto lo admite Cullmann— ¿cómo puede haber renunciado posteriormente abandonando un cargo confiado solemnemente por el mismo Señor? ¿No sería esto una cobardía y una nueva traición? Se impone, pues, una clara distinción entre la *realidad* del primado, siempre más profunda, y el *modo de ejercerlo* a veces "pobre" humanamente hablando, muy poco "solemne". El primado de Pedro fue muy sencillo, casi sin estridencias, pero primado auténtico⁹⁶.

2) PEDRO, "EL MÁRTIR"

En un tercer capítulo sigue estudiando Cullmann el resto de la vida de Pedro después de su partida de Jerusalén. Según Gal 2, 11 estuvo en Antioquía aunque no parece que fuese el fundador de esta Iglesia. Quizá pasó por Corinto⁹⁷ aunque ciertamente tampoco fue él el fundador de estas Iglesias ya que

⁹⁵ Cf. P. BENOIT, art. cit. de *Exégèse et Théologie*, págs. 288-289.

⁹⁶ Esta distinción nos parece fundamental: es precisa una clarificación distinguiendo la realidad del primado como tal de sus adherencias históricas accidentales. Cf., p. ej., H. MAROT: *Descentralización estructural y primado en la Iglesia antigua*, "Concilium" 7 (1965) 16-30. Cf. también un buen resumen en H. FRIES: *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1966, art. Papa (tomo III, págs. 333-347) con la bibliografía allí citada.

⁹⁷ 1 Cor 1, 12 —el partido de Cefas— y 9, 5 —alusión al viaje misionero de Pedro. Cf. *Petrus*, op. cit., págs. 57-59.

lo había sido Pablo. La etapa más interesante de su vida es la de Roma a la que Cullmann dedica gran atención examinando primero las fuentes literarias y litúrgicas para acabar con los datos arqueológicos.

Las fuentes literarias. El problema de la estancia de Pedro en Roma encierra varios aspectos que es preciso distinguir claramente. Por una parte el hecho del martirio, por otra las relaciones que ligán al apóstol con aquella Iglesia.

De la venida de Pedro a Roma apenas poseemos testimonios escritos. La Epístola a los Romanos no parece suponer que Pedro fuese a Roma o al menos parece que no se encontraba allí cuando se escribió aquélla. En Rom 16 se citan varios nombres, pero no se alude a Pedro. Sin embargo, habiendo en Roma un núcleo importante de judeocristianos, no parece improbable que fuesen visitados por Pedro, jefe de esa misión. Tampoco deducimos nada de los Hechos. Unicamente en 1 Pe 5, 13 —“os saluda la Iglesia de Babilonia, partícipe de vuestra elección, y Marcos mi hijo”— Babilonia equivaldría quizá a Roma (cf. Apc 17, 5; 19, 2) aunque nada se nos narra de una actividad de Pedro en la capital del Imperio.

Por lo que se refiere a su muerte, el martirio parece confirmado por algunos textos⁹⁸. Cullmann empieza rechazando la postura de algunos críticos que, basándose en fútiles razones, pretenden excluir “a radice” la muerte de Pedro en Roma, así por ejemplo, K. Heussi quien opina que Pedro había muerto ya en el 55 ó 56 antes de que Pablo hubiese escrito la Epístola a los Gálatas. Por tanto no pudo haber estado en Roma. Heussi se basa en la forma del imperfecto ἦσαν: “lo que *fuieron* en otro tiempo no me importa” de Gal 2, 6. A partir de esta hipótesis interpreta todos los demás textos orientándolos hacia su tesis⁹⁹. Sin embargo, Cullmann deja a un lado el texto de

⁹⁸ Jn 21, 18: “cuando envejezcas, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras”, así como 1 Pe 5, 1: “testigo de los sufrimientos de Cristo y partícipe de su gloria” (si bien otros autores opinan que el término μάρτυς —testigo— no ha de ser traducido por mártir, sino como testigo en su sentido primigenio. Así, p. ej., G. SCHILLE, art. *Petrus*, en el *Evangelische Kirchenlexikon* III, col. 140 y 2 Pe 1, 14: “considerando que pronto veré abatida mi tienda según nos lo ha manifestado nuestro Señor Jesucristo”. Cf. CULLMANN: *Petrus*, op. cit., 88-94.

⁹⁹ Cf. una crítica de la postura de Heussi en G. KLEIN: *Gal. 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, en “*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*” 57 (1960) 276ss con la bibliografía allí citada. Cf. también

Apc 11, 3-8 donde se ha querido ver una alusión velada al martirio de Pedro y Pablo "en las plazas de la ciudad grande" —Roma— y concede en cambio gran importancia la 1.^a Carta de san Clemente Romano¹⁰⁰ de donde deduce que Pedro y Pablo murieron en Roma víctimas de la envidia de ciertos hermanos, sin duda judeocristianos, que los denunciaron a la autoridad romana. Esta "inicua emulación" causa de la muerte de Pedro es humillante para el cristianismo y por eso, sin duda, fue silenciado por los Hechos de los Apóstoles que nada dicen del martirio. El texto de 1 Clem 5 se ve confirmado por IgnRom 4, 3 (cf. *Padres Apostólicos*, B.A.C., pág. 183) y Ascensión de Isaías (4, 2-3). Rechaza finalmente otras fuentes posteriores, como Ireneo y Dionisio de Corinto, porque en ellos aparece ya el primado con cierta claridad. Como se puede apreciar Cullmann tiende a anular la tradición posterior para aceptar únicamente aquello que es avalado por la Escritura o por textos muy cercanos al "tiempo del Nuevo Testamento". ¿Por qué razón? cabe preguntar.

Sigue luego el examen de los datos arqueológicos y litúrgicos. El primer testimonio de culto dado a Pedro y Pablo data del año 258 en que el presbítero Cayo de Roma afirma conocer los "trofeos" o monumentos funerarios "de los apóstoles que fundaron esta iglesia". Las recientes excavaciones en el Vaticano han hallado probablemente el "trofeo" del que nos habla Cayo. Pero no han encontrado, según Cullmann, la tumba de Pedro. Cree a priori que no se puede encontrar allí, pues no parece lógico que fuese enterrado tan cerca de los jardines del palacio de Nerón; además las víctimas de la persecución o eran enterradas en una fosa común o arrojadas al Tíber. Tampoco cabe un traslado posterior desde la via Ostiense a la colina vaticana, ya que las leyes romanas eran muy estrictas en la prohibición del manejo de restos humanos. Sin embargo, estas afirmaciones son discutibles. La extraña situación de la primitiva basílica de Constantino, el hallazgo de grafitos e inscripciones en torno a una tumba que se supone de Pedro, etc.,

O. CULLMANN: *Petrus*, op. cit., págs. 80-82 y 85 donde va rechazando las afirmaciones de Heussi.

¹⁰⁰ "Pongamos ante nuestros ojos a los santos apóstoles: a Pedro, quien por inicua emulación hubo de soportar muchos trabajos y después de dar así testimonio de Cristo marchó al lugar de la gloria que le era debido". Cf. el texto en *Padres apostólicos* (BAC) pág. 182. CULLMANN: *Petrus*, op. cit., págs. 97-118.

aminoran un tanto su valor. Indudablemente la solución del problema en uno u otro sentido exige más datos y un mayor estudio. En todo caso, como luego veremos, el problema histórico de la muerte de Pedro en Roma no es una cuestión de vida o muerte para el primado romano.

3) EL PROBLEMA EXEGÉTICO Y TEOLÓGICO

a) *Exposición.*

La segunda parte del libro comienza con un extenso estudio del texto de Mt 16, 17-19. Cullmann sostiene que es Mt el que inserta en la narración paralela de Mc este pasaje cuyo origen histórico se remonta al mismo Jesús pero que ha de ser situado no en Cesarea de Filipos sino en la última cena. El autor aduce las siguientes razones: es típico de Mt la recomposición y agrupación de datos —milagros o discursos— que aparecen dispersos en los demás sinópticos; el paralelismo entre Jn 6, 66 (relación Pedro-Eucaristía) y Lc 22, 31 (el “confirma a tus hermanos” se sitúa dentro del banquete eucarístico). Es pues en la noche de la institución, cuando Jesús instituye la *nueva alianza* —Iglesia— “en su sangre”, cuando crea también el primado y explica a Pedro el significado del nombre de Kephias que le había dado anteriormente y su misión. La teoría es ciertamente bella y tentadora y su posibilidad es admitida por algunos exegetas católicos¹⁰¹ y rechazada en cambio por otros.

Las prerrogativas concretas del primado de Pedro sobre los demás apóstoles se centran en estas tres imágenes: roca-fundamento, llaves del reino de los cielos, atar y desatar. Pues bien; en este terreno Cullmann tiende a minimizar las diferencias entre Pedro y los demás apóstoles. Si Pedro es la roca los demás son también “columna y firmamento de la verdad” (Ef 2, 20; Ro 15, 20; 1 Cor 3, 10; Gal 2, 9). Las llaves del reino —imagen aplicada también a los fariseos (Mt 23, 13-15) que recorren el mundo para hacer un prosélito— significan la misión apostólica. El poder de atar y desatar —perdón de

¹⁰¹ Por ejemplo, A. VÖGTLE: *Der Petrus der Verheissung und Erfüllung*, en “Münchn. Theol. Zeitschr.” 5 (1954) 15; idem, *Messiasbekenntnis und Petrusbekenntnis*, en “Bibl. Zeitschr.” 1 (1957) 252-272; idem, art. *Petrus*, en el LThK, 8, col. 334-340.

los pecados— es concedido también a los demás apóstoles (Mt 18, 18; Jn 20, 23). Cullmann no niega la preeminencia de Pedro, pero esta quedará reducida a ser el representante y portavoz de los demás apóstoles: “Cuando toma la palabra es siempre en nombre de los otros así como en su propio nombre; cuando Jesús quiere hablar a todos sus discípulos se dirige a Pedro”¹⁰². Primado de honor.

Pero si los poderes de Pedro no sobrepasan a los de los demás apóstoles tampoco puede transmitirlos a sus sucesores. Es aquí donde se sitúan las páginas más ardientes del libro de Cullmann. La transmisión del primado no solo es excluida por el texto de Mt 16 sino también por una argumentación teológica. Nos hallamos, en efecto, ante un dilema: la sucesión de Pedro deberá tener lugar en su cargo de apóstol o en su cargo de obispo. Pero en cuanto apóstol es imposible, por ser intransferible esta función. La etapa histórica de los apóstoles, testigos del Señor terreno y resucitado, es irrepetible: el tiempo de la Iglesia apostólica es superior al de la Iglesia posterior. Los apóstoles vieron y oyeron; nosotros sólo oímos la palabra del Señor pero no le vemos. Tampoco Pedro pudo tener sucesores en cuanto obispo porque no lo fue más que de Jerusalén algún tiempo, quizá de Antioquía y cabe dudar si de Roma. Si algún obispo pudiese reclamar su sucesión sería, por tanto, el de Jerusalén o Antioquía, pero no el de Roma.

b) Crítica.

La visión de Cullmann está estrechamente vinculada a su concepción de la Iglesia en el marco de la historia de salvación. Es preciso distinguir entre una “ecclesia normans” y una “ecclesia normata”. La primera es la Iglesia apostólica; la segunda la Iglesia posterior. El paso de una a otra viene dado por el canon de la Escritura. En el momento en que los apóstoles acabaron de escribir el Nuevo Testamento, en ese momento, la Iglesia madre de la Escritura se convierte en hija de la misma y tiene que normarse por ella. La tradición es entonces sustituida por la Escritura, por haber acabado el tiempo de los testigos, de los apóstoles. La predicación y la fe posterior depende únicamente de la predicación y la fe de los apóstoles cristalizada en la Escritura. Por eso la sucesión apostólica es

¹⁰² O. CULLMANN: *Petrus*, op. cit., pág. 185.

una sucesión no de hombres sino de la palabra de los apóstoles contenida en la Escritura. De aquí que la palabra de Pedro siga siendo “roca” —en la Escritura— para la Iglesia posterior; no sus sucesores. El apostolado transmitido no es, por tanto el episcopado o el primado romano, sino la Escritura¹⁰³.

Sin embargo esta concepción de Cullmann no es del todo exacta. Es verdad que la Iglesia apostólica es distinta de la Iglesia posterior pero no “toto coelo distincta”. Hay una diferencia ciertamente, que la teología expresa con la idea de la “revelación cerrada después de la muerte del último apóstol”. Pero esa diferencia es cuantitativa, no cualitativa. No es admisible el separar a la Iglesia posterior de la Iglesia apostólica haciendo de ellas dos cosas distintas sin una vinculación —una “sucesión — que las una. En realidad el negar esto sería negar la presencia de *un mismo* Espíritu del Señor Jesús, del Kyrios resucitado, en su Iglesia tanto apostólica como postapostólica. Además, afirma el P. Benoit, no se puede reducir el apostolado a la “escritura”. Los cristianos primeros tuvieron a sus apóstoles por predicadores, no por escritores; de hecho muy pocos escribieron y muy poco¹⁰⁴.

En lo que se refiere al primado de Pedro, los textos de Lc 22 y Jn 21 nos exigen ver una función de dirección en Pedro sobre el mismo colegio apostólico. En ambos textos hay una referencia clara a la triple negación y por ello a una situación “apostólica” muy concreta: así como condujo a los apóstoles a la dispersión y a la deserción así habrá de conducirlos de nuevo hacia Cristo (“confirma” y “apacienta”). Dirección que en Jn 21 hace clara referencia a “estos”, al colegio de los Doce: “¿me amas más que *estos*?”. Por otra parte la imagen de las llaves (Mt 16) indica esta potestad de dirección (cf. Is 22, 22).

En cuanto a la transmisión de esos poderes a la Iglesia posterior nos parece válido el argumento siguiente basado sobre el interés eclesiológico del evangelio de Mateo. En efecto: Mt muestra, sí, interés por la historia y las palabras de Jesús pero no en sí mismas —como una pieza muerta de museo—

¹⁰³ Cf. O. CULLMANN: *Christus und die Zeit*, Zurich 1948, págs. 149-153, sobre todo 149ss. Cf. también A. BRIVA MIRABENT: *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann*, Barcelona 1961; J. FRISQUE: *Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai 1960.

¹⁰⁴ P. BENOIT, art. cit. *Exégèse et Théologie*, pág. 299.

sino en su aplicación a la Iglesia de “hoy” (del “hoy” de entonces y del “hoy” de siempre: de la Iglesia que *pervive y perdura*). De ahí su carácter más atemporal —y por ello de validez universal— que Mc¹⁰⁵. Cabe entonces preguntar: ¿no entrará dentro de la intención del propio evangelista el considerar el primado de Pedro (Mt 16) como un dato necesario en la Iglesia que *perdura* y mientras *perdure* (cf. por otra parte Mt 28, 20)?

Pero es preciso dar el paso a la historia concreta. Pedro pudo comunicar esta misión suya, no de apóstol ni de obispo, sino de jefe de los apóstoles, a alguien en el momento de morir. Los católicos creemos, por tradición, que lo legó al obispo de Roma. Lo cual no significa que él mismo debiese instituir personalmente a su sucesor como obispo de aquella sede: pudo haberle encontrado establecido allí y haberle confiado su poder supremo. No es por tanto el ser obispo de Roma; es decir: no es la iglesia local romana la razón por la que reconocemos al papa el derecho de regir la Iglesia universal sino la sucesión personal —por una concatenación histórica— de Pedro. De hecho es, pues, el obispo de Roma por sucesión el que ostenta el primado universal, aunque podría —quizá— no haberlo sido de derecho¹⁰⁶. Al poder de dirección que comparte con los demás obispos del mundo se añade en él otro poder único en su género, recibido de Pedro. El obispo de Roma no es, por tanto, sólo obispo sino jefe de los obispos así como Pedro no es sólo apóstol sino jefe, príncipe de los apóstoles¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Compárese, por ejemplo, el pasaje de la tempestad en el lago en Mt 8, 23-27 con el paralelo de Mc 4, 36-40. Mc atiende más a los detalles históricos; Mt en cambio busca la “interpretación existencial”, la aplicación del hecho histórico, el “significado” para la navecilla de la Iglesia en las tormentas del mundo. Compárense los v. 38 de Mc y 25 de Mt donde éste convierte en una oración de la Iglesia al Kyrios, al Señor resucitado, la súplica sencilla de los discípulos al Rabí o maestro de Mc.

¹⁰⁶ Es ciertamente de derecho divino el primado en la Iglesia. Es discutible en cambio entre los teólogos el *derecho divino* del primado romano, es decir, el que Cristo haya vinculado el primado a la sede de Roma. Es indudable, sin embargo, el *hecho* del primado romano, o sea, la vinculación del primado al obispo concreto de Roma.

¹⁰⁷ Cullmann olvida que a su dilema apóstol-obispo le falta un tercer término: además de apóstol y obispo Pedro es jefe de los apóstoles. Cf. P. BENOIT, art. cit. *Exégèse et Théologie*, págs. 305-306.

IV.—CONCLUSION

El problema del primado es arduo, ciertamente. Su solución depende de la idea que se tenga de la Iglesia en sus orígenes (¿comunidad fundada por el mismo Jesús? ¿como reino de Dios puramente escatológico? ¿establecida sobre los Doce y Pedro como jefe?) y en su recorrido histórico (concepto de “apostolado” y de ministerio en la Iglesia; sucesión apostólica y tradición; Iglesia y Escritura). Todos estos problemas en cierto sentido previos al primado— merecen una profundización y un mayor estudio sobre todo en ese momento —clave, a nuestro entender— que es el paso del “tiempo del Nuevo Testamento” a la Iglesia posterior: la primera mitad del siglo II. De la Escritura probablemente no sacaremos nada nuevo respecto a la transmisión. “Los textos evangélicos, tomados en sí mismos, ni afirman ni niegan explícitamente la posibilidad de una transmisión [del primado]. Los exegetas y los teólogos la niegan o la afirman, de hecho, en nombre de una determinada concepción de la Iglesia”¹⁰⁸. El trabajo ha de centrarse por ello en el estudio de los testimonios históricos de la tradición posterior.

Es preciso acabar. El balance, en nuestra opinión es positivo. En el plano ecuménico se han recorrido jalones importantes. La historia dirá si un común amor a la verdad y el respeto a las reglas estrictas de una interpretación objetiva de la Escritura llegarán un día a superar las oposiciones confesionales en torno a Pedro, portador de “las llaves” y “roca” de nuestra fe.

¹⁰⁸ F. REFOULÉ: *Primauté de Pierre dans les Evangiles*, en “Rech. Sc. Rel.” 38 (1964) 39.