

LA NATURALEZA DE LA AUTORIDAD DEL PAPA SEGUN EL ACUERDO DE VENECIA

La presencia del Dr. Ramsey entre nosotros, con ocasión de recibir un doctorado «honoris causa» en tierra española, ha sido la ocasión propicia que ha permitido la organización de este Congreso destinado a valorar el reciente Documento sobre la Autoridad en la Iglesia. No podemos menos de felicitarnos de poder dialogar estos días con el ex-Arzobispo de Canterbury, que dio un impulso tan grande al diálogo de la Comunión Anglicana con la Iglesia Católica Romana, y de que el tema de nuestras conversaciones sea precisamente el citado documento. En efecto, el Acuerdo que la Comisión Internacional Anglicano-Católico Romana suscribió en Venecia a finales del pasado año 1976 puede considerarse, sin exageración, como un acontecimiento de primera magnitud en el ámbito de las relaciones ecuménicas. El *Times* de Londres insertó el texto íntegro en su edición del día 19 de enero, y al siguiente día publicaba un artículo editorial titulado «Rome and Canterbury», claramente favorable a la línea del acuerdo: «hemos pasado del *odium theologicum* a la *mansuetudo theologica*», se lee allí. El eco sin precedentes que el documento ha provocado en la célebre sección de cartas al editor del no menos célebre diario londinense es un claro testimonio de la emoción que ha suscitado en los países de habla inglesa y tradición anglicana. Un corresponsal extranjero en Inglaterra¹ escribía —con humor, pero calando en los hechos— que sólo treinta años atrás los firmantes del citado acuerdo

1 Alfonso Barra, en RBC (Madrid, 20-I-1977).

hubieran sido encerrados inmediatamente en la Torre de Londres...

Para encuadrar bien el sentido de mi intervención, estimo oportuno hacer, primero, unas observaciones previas (I), señalar después la estructura del documento (II), encuadrar a continuación el acuerdo en lo que respecta a la autoridad episcopal (III) y, sobre esta base, poder determinar el *alcance* y los *límites* del reconocimiento de la autoridad del Papa contenido en el Acuerdo de Venecia (IV). Esta ponencia va toda ella orientada a este último punto, que es el que me ha sido asignado: presentar una opinión, en la perspectiva católico-romana, de la naturaleza del primado del Obispo de Roma según el documento que aquí nos congrega. Cualquiera que sea su puesto en la *hierarchia veritatum* de la fe —a la que ayer se refería acertadamente el profesor Lera—, el Primado del Papa es la permanente *question brûlante* en el diálogo ecuménico, como vino a decir S. S. Pablo VI en su visita al Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Ginebra². Por eso, mis palabras querrían en esa ocasión saber imitar el ejemplo de nobleza ecuménica y lealtad confesional con que se expresó ayer tarde el ponente anglicano, el Archidiacono de la Abadía de Westminster, Rvmo. E. Knapp-Fisher; y querrían, por eso, saber reflejar ante nuestros hermanos anglicanos la conciencia de fe que, sobre este delicado asunto tiene la Iglesia Católica Romana. Anglicanos y católicos romanos sabemos muy bien que «es totalmente necesario que se exponga con claridad toda la doctrina» en el diálogo ecuménico y que «nada es tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y oscurecer su genuino y verdadero sentido»³.

I.—OBSERVACIONES PREVIAS

Como ya es sabido, poco después de la clausura del Concilio Vaticano II, Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury decidieron, en su encuentro romano de marzo de 1966, impulsar el camino hacia la unidad. Para ello la Santa Sede —a través

² Cf. *Service d'information*, del Secretariado para la unidad de los Cristianos, n. 8 (1969/3) 4-6.

³ Conc. Vaticano II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 11.

del Secretariado para la Unión de los Cristianos— y la Comunión Anglicana crearon una Comisión preparatoria conjunta, con el fin de que estudiaran el modo de fomentar la colaboración y el diálogo entre anglicanos y católicos⁴. En su reunión de Malta, año 1968, se acordó formar una Comisión Teológica, desde entonces conocida con el nombre de «Comisión Internacional Anglicano-Católico Romana», que abordara las principales cuestiones doctrinales en causa, concretamente «la cuestión de la intercomuniión, así como las de la Iglesia y el ministerio, que le están conexas» y, también, «la cuestión de la autoridad, de su naturaleza y de sus implicaciones»⁵.

La citada Comisión Teológica emanó los primeros resultados de su trabajo en 1971, a través del llamado Acuerdo de Finñsor, relativo a la Eucaristía⁶. Dos años después, en el Acuerdo de Canterbury, se exponía la doctrina común sobre el ministerio eclesiástico⁷. Finalmente, el Acuerdo de Venecia,

4 Cf. *Information Service*, del Secretariado para la Unidad de los cristianos, n. 1 (1967/1) 6.

5 Sobre la reunión de Malta, vid. *Service d'information*, del mismo Secretariado, n. 4 (1968/2) 5-6.

6 Anglican Roman Catholic International Commission, *An Agreed Statement on Eucharistic Doctrine* (London, SPCK, 1972). Texto francés en *La Documentation Catholique* 69 (1972) 86-88 y en *Service d'information* n. 16 (1972/1) 13-15. El acuerdo dio lugar a serias reservas por parte católica. Cf., por ejemplo, C. Boyer, en *L'Osservatore Romano* (edición francesa) 17-III-1972, y C. Journet, en *Nova et Vetera* (1971) 250-51, reproducido en *La Doc. Cath.* 69 (1972) 348. El Card. Journet, que reconoció suficiente la afirmación del Acuerdo acerca del carácter sacrificial de la Misa, estimó como Boyer y otros que la doctrina acerca de la transustanciación no aparecía reflejada en el aspecto sacramental de la Eucaristía. Una buena exposición reciente del Acuerdo de Windsor en J. A. Sayes, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1976) 136-42.

7 *Ministry and Ordination. A Statement on the Doctrine of the Ministry agreed by the Anglican-Roman Catholic International Commission* (Canterbury 1973). Texto francés en *La Doc. Cath.* 70 (1973) 1063-69 y en *Service d'information* n. 23 (1974/1) 16-19. Traducción castellana del francés en *Ecclesia* 34 (1974) 184-87. Para la valoración de este Acuerdo en perspectiva católica, vid. la Nota doctrinal publicada por la Comisión Teológica asesora de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y País de Gales (traducción francesa en *La Doc. Cath.* 71, 1974, 699). La Comisión puso de relieve los numerosos logros del Acuerdo, mostrando delicadamente la insuficiencia de lo acordado en un punto concreto: desean los teólogos «encontrar en la futura Declaración sobre la Autoridad un estudio más profundo sobre la sucesión apostólica», porque lo que se dice en el n. 16 del Acuerdo de Canterbury no es suficiente. Tendremos ocasión de ver que este deseo no ha sido cumplido en el Acuerdo de Venecia.

que hoy nos ocupa, ha recaído sobre la última de las tres cuestiones señaladas en la reunión de Malta; es decir, la autoridad en la Iglesia: su naturaleza, su origen, su finalidad⁸. El documento ha suscitado aquella gran emoción por referirse a la que —se quiera o no se quiera— es la permanente *question brûlante* en el diálogo de la Iglesia Católica con todos los demás grupos cristianos: la potestad del Romano Pontífice.

¿Qué naturaleza tienen estos Acuerdos? Es este un punto de la máxima importancia. No se trata de una declaración oficial que hace la Iglesia Católica Romana o la Comunión Anglicana⁹. Es, sencillamente, el informe conjunto que emite la Comisión al final de su programa de trabajo y que presenta a la consideración de las respectivas autoridades eclesiásticas. Son ellas a las que corresponde hacer Declaraciones oficiales, y por tanto vinculantes. De momento, estamos ante unas simples propuestas hechas por una Comisión teológica y, como dicen los redactores del Documento, «unos acuerdos doctrinales realizados por una Comisión teológica —aunque sea oficialmente nombrada— no pueden por sí mismos llevar a la meta de la unidad cristiana»¹⁰. De ahí que afirmen que estos acuerdos, por su propia naturaleza, no autorizan cambios en la disciplina de ambas comuniones¹¹.

¿Qué es, entonces, este texto? Se trata de lo que suele llamarse un documento de trabajo. Desde el punto de vista de la Comisión es el resultado de muchos documentos de trabajo, pero desde el punto de vista de la Autoridad jerárquica —que es la que decide— es un documento de trabajo, al que se unirán otros. En efecto, estos documentos han sido hechos públicos con autorización de las respectivas autoridades eclesiásticas no porque estén aprobados, sino con el objeto —así dicen los redactores— de que puedan ser discutidos por otros teólogos y puedan hacerse observaciones y críticas en

8 *Authority in the Church. A Statement on the question of authority: its nature, exercise and implications. Agreed by the Anglican - Roman Catholic International Commission. Venice 1976* (London, CTS-SPCK, 1977). Citado en adelante: *Venecia*, seguido del número del párrafo correspondiente. La traducción castellana de los pasajes que citamos es nuestra.

9 Léase, en este sentido, el apéndice del Acuerdo que lleva por título *The Status of the Document* (cf. *Venecia*, p. 24) y que reproduce a la letra el que fue ya publicado con ocasión del Acuerdo sobre el ministerio. Allí la Comisión Internacional explica este punto.

10 *Venecia*, n. 26.

11 *The Status of the Document*, 2.

espíritu constructivo y fraternal. Sólo de esta forma —reconocen— podrá llegarse a «aquella unidad en la verdad por la que Cristo ha rezado», según dijeron Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury en su citada Declaración conjunta de marzo de 1966 ¹².

Otra observación importante —no siempre tenida en cuenta— acerca del alcance y límites de estos documentos. En ellos se expone no *la* doctrina católica (o *la* doctrina anglicana) acerca de la Eucaristía, o el Ministerio, o la Autoridad en la Iglesia, sino lo que la Comisión mixta internacional de teólogos católicos y «católicos y anglicanos disciernen como perteneciente a la fe *común* relativa a esas materias». El intento de exponer orgánicamente los elementos comunes determina la estructura de esos textos y el método de prospección y exposición empleado, muchas veces sorprendentes para el no versado en estos problemas ¹³. En cualquier caso, los mismos redactores entienden esos acuerdos como punto de partida para abordar y «delimitar las verdaderas cuestiones que se deben resolver» ¹⁴; cuestiones con frecuencia apuntadas o descritas en esos mismos documentos.

II.—CONTENIDO Y ESTRUCTURA DEL DOCUMENTO

Dicho lo anterior, podemos, a mi parecer, entrar ya en el contenido del Acuerdo. Se trata, como ya dijimos, de un texto sobre la Autoridad en la Iglesia, cuya naturaleza, sujetos, funciones, finalidad y sentido dentro del Pueblo de Dios se quiere exponer, de modo que esa doctrina pueda ser aceptada por católicos y anglicanos.

El texto parte de una afirmación fundamental, de la que no podemos menos de congratularnos: que «la confesión de Cristo como Señor es el corazón de la fe cristiana». Esto determina la teología de la autoridad que el documento encierra y que, en resumidas cuentas, viene a ser ésta: siempre

¹² *Ibid.* 3.

¹³ El estudio del método de trabajo de la Comisión y del método reflejado en el documento merecerían por sí solos un estudio que en esta conferencia no puede ser emprendido. Haremos, no obstante, a lo largo de estas páginas algunas consideraciones al respecto.

¹⁴ *Venecia*, n. 25.

que hablemos de autoridad *de* la Iglesia o autoridad *en* la Iglesia, esto hay que entenderlo en el sentido de que se trata de la *única* autoridad de Cristo mismo ejercida *ministerialmente* por unos hombres. En definitiva, estaríamos ante una concepción «sacramental» de la autoridad y esto se asienta —como ustedes saben— en la más pura tradición de la fe, actualizada en el Concilio Vaticano II. Por eso, la «autoridad - Iglesia» no se *interpone*, ni mucho menos *depone* a la Autoridad de Cristo, sino que la *pone* presente entre los hombres ¹⁵.

La estructura del documento trata de hacer honor a esta capital afirmación. Son seis las partes en que se divide:

La *primera parte* se titula «la autoridad cristiana» y presenta la autoridad *de* la Iglesia: lo que podríamos llamar la autoridad *ante* el mundo que tiene la comunidad de los cristianos, la Iglesia de Cristo, entendida como un todo portador de la palabra y los medios de salvación gracias a la presencia en ella del Espíritu del Señor resucitado. En cada uno de los miembros, cuando vive la vida que da este Espíritu, resuena «la palabra de Cristo llena de autoridad» ¹⁶.

La *segunda parte* estudia ya «la autoridad *en* la Iglesia», que es el verdadero tema de la Declaración. Alude primeramente a la autoridad que tienen «aquéllos que responden con mayor fidelidad a la llamada de Dios» ¹⁷, es decir, la autoridad que los fieles reconocen a los que llevan una vida entregada: es la autoridad de los santos. Pero una vez firmado esto, el documento quiere detenerse en el estudio de la autoridad que es fruto de unos «dones especiales» del Espíritu Santo destinados precisamente a que la Iglesia cumpla su misión. «Entre estos dones del Espíritu Santo para edificación de la Iglesia —estoy citando a la letra— está la *episcopé* del ministerio ordenado» ¹⁸. Con estas palabras introduce el documento el

15 Esta ha sido una incomprensión «tradicional» de la doctrina católica por parte del Protestantismo. Cf. P. Rodríguez, 'Ministerio y Comunidad', en *Scripta Theologica* 2 (1970) 119-42. «El ministro —decíamos allí (p. 134)— no sustituye a Cristo, sino que es sacramento de su presencia, lo que es completamente distinto. Y mucho menos tiene poder sobre Cristo, sino por el contrario es Cristo el que se ha apoderado del ministro para, por medio de él, entregarse continuamente a la Iglesia» o lo que es lo mismo, ejercer su *exousía* y su capitalidad.

16 *Venecia*, n. 3.

17 *Venecia*, n. 4.

18 *Venecia*, n. 5.

núcleo de su investigación. Lo que en terminología católica usual se llamaría autoridad jerárquica o Jerarquía el documento lo designa con la expresión neotestamentaria *episcopè*. Los sujetos de esa *episcopè* son, pues, los ministros ordenados; pero principalmente el obispo, «responsable —se nos dice— de proteger y promover la integridad de la *koinonía*, a fin de que la Iglesia responda mejor al Señorío de Cristo y a la misión encomendada»¹⁹. El documento asegura que no es sólo la *episcopè* de los obispos la que gobierna la Iglesia, sino que hay una corresponsabilidad general promovida por el Espíritu Santo en un continuo proceso de discernimiento y respuesta²⁰.

La *tercera parte* se titula «la autoridad en la comunión de las Iglesias». Ahora se trata de ver qué autoridad dirige la *koinonía* universal de las iglesias. Si *episcopè* era el término clave de la parte anterior, ahora toma todo su sentido este otro vocablo neotestamentario —*koinonía*— con el que acertadamente se designa el ser profundo de la Iglesia, tanto a nivel local como universal. Después de explicar la naturaleza de la *koinonía*²¹, el documento ofrece una descripción genético-histórica de la conciliaridad, es decir, de la autoridad en la comunión de las Iglesias expresada en el fenómeno «concilio», como forma colectiva de la *episcopè*²². A la vez que se desarrolla el fenómeno conciliar, la historia es testigo de otra forma de *episcopè*, que el documento llama *primacial*: me refiero a la especial autoridad - responsabilidad de un obispo sobre un conjunto de iglesias y del obispo de Roma para la totalidad de las iglesias²³. Este es un importante texto, al que volveremos más adelante.

La *cuarta parte* del Acuerdo estudia «la autoridad en materias de fe», es decir, el principal objeto de la *episcopè* autoritativa, pues la *koinonía* de las iglesias se basa en la unidad de la fe²⁴. Es esta la sección más extensa del documento²⁵ y en ella se tocan gravísimas cuestiones: por una parte, la necesidad de que la Iglesia exprese su fe en los Símbolos,

19 *Ibid.*

20 Cf. *Venecia*, n. 6.

21 Cf. *Venecia*, n. 8.

22 Cf. *Venecia*, n. 9.

23 Cf. *Venecia*, nn. 10-12.

24 Cf. *Venecia*, n. 13.

25 Cf. *Venecia*, nn. 13-18.

definiciones conciliares, declaraciones doctrinales, etc., que son vinculantes. Por otra, la necesidad de una continua adaptación para que la verdad permanente llegue eficazmente a cada generación humana. En esta doble tarea juegan un papel irremplazable tanto los titulares del *episcopè*, como el sentido de la fe del entero pueblo de Dios. El documento se detiene²⁶ a describir el papel decisivo, testificado por la historia, que juega el obispo de Roma en el proceso de recepción universal de las decisiones doctrinales de un Concilio e, incluso, la iniciativa tomada por este obispo en cuestiones relativas a la fe. La sección acaba con un extenso párrafo, titulado «mantener a la Iglesia en la verdad», en el que se reafirma la «especial responsabilidad de los obispos para promover la verdad y discernir el error, y la interacción de obispo y pueblo en el ejercicio de esa responsabilidad»²⁷. De este modo la Iglesia consigue indefectiblemente su objetivo, a pesar de los fallos personales, porque está en juego la promesa de Cristo de no abandonar a su Iglesia y de que el Espíritu Santo la conducirá a toda verdad²⁸.

A continuación, en la *quinta parte*, se abordan las relaciones entre las dos magnitudes establecidas en la parte tercera: «autoridad primacial y autoridad conciliar». Se expone primero²⁹ la doctrina acerca de la autoridad del concilio ecuménico, para hablar a continuación de la corresponsabilidad de todos los obispos en la defensa e interpretación de la fe, y en este contexto se señala la función de la autoridad primacial: «el primado reconocido a un obispo —leemos— significa que éste, después de consultar a los obispos de su comunión, puede hablar en nombre de ellos y expresar su mente común»³⁰. Después se expresa la finalidad de la acción primacial, que no es otra sino el mantenimiento de la unidad en medio de la legítima diversidad, para terminar señalando el carácter complementario que tienen primado y conciliaridad como elementos de la única *episkopè*³¹. El punto culminante del documento está al final de esta sección, en un párrafo en el que abocan todos los razonamientos precedentes: «La única sede que tiene

26 Cf. *Venecia*, n. 17.

27 *Venecia*, n. 18.

28 *Ibid.*

29 Cf. *Venecia*, n. 19.

30 *Venecia*, n. 20.

31 Cf. *Venecia*, nn. 21 y 22.

una pretensión de primado universal, y que ha ejercido y todavía ejerce tal *episcopè*, es la sede de Roma, la ciudad donde murieron Pedro y Pablo. Parece cosa apropiada que en una futura unión esta sede mantenga un primado universal como el que hemos descrito»³². El tenor de esta expresión, en un acuerdo firmado por anglicanos, es de una enorme importancia, y hace comprender la viva reacción que ha producido en la *Church of England*.

De ahí que siga inmediatamente la *sexta parte*, última del documento, que se titula «problemas y perspectivas». Allí³³ encontramos precisamente las profundas reservas anglicanas ante la doctrina católica del primado, que son fundamentalmente cuatro: la interpretación católica tradicional de los llamados «textos petrinus» del evangelio; la expresión «*ius divinum* de los sucesores de Pedro», que aparece en el Concilio Vaticano I; la doctrina de la infalibilidad del Papa y, finalmente, la jurisdicción universal inmediata atribuida al Romano Pontífice. En cada uno de esos cuatro puntos se señala a la vez la posible interpretación, o vía para una interpretación, que sería aceptable para la Comunión anglicana, sin traicionar —así piensan honradamente los redactores— la convicción romanocatólica de la fe.

El documento termina subrayando³⁴ la convergencia experimentada en el curso de los trabajos, que fundamenta la esperanza de que se podrán solucionar las dificultades que aún permanece. He aquí las últimas palabras del Acuerdo. «Somemos nuestros *Statements* a nuestras respectivas autoridades, para que consideren si expresan, en estas materias tan centrales y decisivas, una unidad al nivel de la fe que no sólo justifique, sino que exija medidas encaminadas a una más intensa participación mutua de nuestras dos comuniones en la vida, en la liturgia y en la misión».

La Comisión Teológica estaba presidida por el Obispo anglicano H. R. Mac Adoo y por el Obispo católico Alan C. Clark y compuesta de 20 miembros, católicos y anglicanos a partes iguales. Ambos copresidentes presentaron oficialmente el texto del Acuerdo en el Palacio de Lambeth, sede de las famosas Conferencias, el día 18 de enero, antigua fiesta de

32 *Venecia*, n. 23.

33 Cf. *Venecia*, n. 24.

34 Cf. *Venecia*, nn. 25 y 26.

la Cátedra de San Pedro y día primero del octavario para la unión de los cristianos³⁵. Al día siguiente, como dije, el *Times* ofrecía el texto íntegro del documento.

III.—LA DOCTRINA SOBRE LA AUTORIDAD EPISCOPAL

El lenguaje del documento es predominantemente bíblico y privilegia en su exposición a dos términos fundamentales del léxico del Nuevo Testamento —*episcopè* y *koinonía*—. No obstante, el método que en él se sigue no es el bíblico exegético, ni, menos aún, el habitual en el discurso teológico, sino otro basado en la exposición histórica de unos hechos en los que se reconoce la expresión de las comunes *convicciones de fe*. Inevitablemente, este método de exposición produce la impresión continua de que la estructura de la autoridad en la Iglesia tiene como legitimación la historia misma que hacen los hombres y no la palabra revelada del Señor. Esto, dicho así, sin más, no reflejaría en absoluto la intención y la mente de la Comisión redactora y traicionaría incluso sus palabras expresas en más de un pasaje del texto. En efecto, la historia que testifica estos hechos viene entendida, en el documento, como dirigida por el Espíritu de Cristo, enviado por el Señor a su Iglesia, de modo que detrás de las formas de *episkopè* (estructura de la autoridad) que el documento va describiendo en el desarrollo histórico, se encuentra una fundamentación cristológica y pneumatológica de esa misma estructura. No obstante, hemos de decir que la mayoría de las dificultades serias que para un católico presenta el acuerdo proceden —como veremos— de la ambigüedad que se origina en su mismo planteamiento.

En esta exposición que hago antes ustedes he de limitarme, por razón del tiempo y de la acotación del tema que figura en el programa, a unos cuantos subrayados, seguidos de una valoración crítica. Dejo fuera numerosas cuestiones planteadas por nuestro documento. Por ejemplo, referentes al concepto de Tradición, a su relación con la Escritura, al desarrollo dogmático, etc.³⁶. Lo que pretendo es sólo presen-

35 Cf. *Times*, 19-I-77, p. 1.

36 Sería muy interesante poner en relación el planteamiento del desarrollo dogmático y el valor de las formulaciones de que ofrece *Venecia*, n. 15, con

tar una opinión católica acerca del alcance que tiene el reconocimiento del primado del Obispo de Roma en el documento que comentamos. No podemos, con todo, abordar directamente el primado del Papa, porque, como habrán podido observar, el asunto estudiado en el documento es más amplio: trata de exponer la doctrina acerca de la autoridad en la Iglesia en sus diferentes sujetos y en los diversos niveles; dentro de ese esquema la autoridad del primado universal es sólo un aspecto. Por eso es necesario decir una palabra acerca de cómo se entiende en el Acuerdo de Venecia la autoridad en sí misma, en concreto la autoridad episcopal, para poder valorar desde ahí la doctrina acerca del primado del Obispo de Roma.

En la sección II, titulada *la autoridad en la Iglesia*, encontramos las principales afirmaciones que nos interesan. Allí se nos dice que, junto a la que podríamos llamar «autoridad-prestigio», que en la Iglesia es la santidad personal, el Espíritu Santo suscita otro modo de autoridad por medio de dones especiales o carismas. Entre ellos está la *episcopè* de los ministros, a los que, mediante la ordenación, el Espíritu Santo confiere misión para servir a la entera comunidad. Las funciones que desempeñan aparecen descritas en el documento³⁷ como la autoridad pastoral relativa «a la enseñanza de los Apóstoles, la comunión, la fracción del pan y las oraciones». Se trata del célebre texto de Act. 2, 42. Entre esos ministros destaca el Obispo, que tiene la *episcopè* general sobre la comunidad y que puede «exigir la obediencia necesaria para mantener la fe y la caridad en la vida cotidiana». Dicho lo cual, el documento asienta una afirmación de capital importancia en la que nos vamos a detener: «Este servicio de la Iglesia, confiado oficialmente sólo a los ministros ordenados, es intrínseco a la estructura de la Iglesia según el mandato dado por Cristo y reconocido por la comunidad»³⁸. Aquí se nos dice:

1. Que esa *episcopè* es exclusiva de los ministros ordenados: adviene con la ordenación, e introduce por tanto la capital distinción entre clérigos y laicos.

la doctrina recordada y explicitada en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, de la S. C. para la Doctrina de la Fe (vid. AAS 65, 1973, 400-12 o *Ecclesia* 33, 1973, 880-85) sobre la infalibilidad de la Iglesia.

³⁷ Cf. *Venecia*, n. 5 b.

³⁸ *Ibid.*

2. Que el servicio que los ministros desarrollan es intrínseco a la naturaleza de la Iglesia y, esto, por un mandato de Cristo.

3. Que lo dicho en los dos puntos anteriores ha sido reconocido por la Iglesia.

El texto tiene, a mi entender, un tenor plenamente satisfactorio en perspectiva católica. Ahora bien, ¿qué se quiere decir al afirmar que este ministerio es «intrínseco a la estructura de la Iglesia»? ¿Y qué significa el «según el mandato de Cristo»? La respuesta a ambas cuestiones se nos antoja decisiva, porque según sea esa respuesta, uno podrá reconocer o no el marchamo católico de toda la doctrina del documento. Todo se basa, pues, en el sentido que tengan estas dos expresiones. Veámoslas.

A) ¿Es la autoridad de la «*episcopè*» esencial a la estructura de la Iglesia?

Cuando un católico lee ese texto y encuentra la expresión «intrínseco a la estructura», mentalmente reconvierte esos términos en estos otros, tomados a la teología clásica: «la *episcopè* de los ministros pertenece a la *esencia* de la Iglesia»; un ministerio ordenado y dotado de autoridad es *esencial* a la Iglesia misma, pertenece a su *esse* sobrenatural. De forma que si no se da ese ministerio, no hay Iglesia, porque sin ese ministerio el sujeto existente —la comunidad cristiana— tendría una *esencia* distinta: sería, pues, otra cosa, no *la* Iglesia, la Iglesia de Cristo. Esto es tan decisivo en teología católica, que, si no fuera eso lo que inequívocamente se quiere decir, el acuerdo todo él sería más aparente que real, pues la Jerarquía de origen sacramental (aunque no sólo ella), según la doctrina católica, es un elemento constitutivo del *esse* de la Iglesia³⁹. Con otras palabras: existe la *episcopè* de los

39 Conc. Trid. sess. XXIII, c. 6: «Si quis dixerit, in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam, divina institutione institutam...» (D. 966). Cf. Conc. Vat. I, Const. *Pastor Aeternus*, introd. (D. 1821). Poco después de este Concilio, Pío IX hizo suya la célebre declaración colectiva del Episcopado alemán, en la que se leía: «Kraft derselben göttlichen Einsetzung (*institutio divina*), worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat» (DS 3115). Y León XIII, en la encíclica *Satis cognitum*, lo diría con palabras muy próximas a las de nuestro documento: «*intimam Ecclesiae constitutionem* (estructura intrínseca de la Iglesia) *ordo episcoporum necessario attingit*» (DS 3307). Ver finalmente Conc. Vat. II, Const. *Lumen Gentium*, nn. 18 y 20.

ministros desde que la Iglesia existe y ésta nunca ha existido sin esa *episcopè*. ¿Es esto lo afirmado en el documento? Importa mucho, insisto, la respuesta afirmativa, porque todas las formas de autoridad, a las que alude después el documento, se han de regir por el estatuto básico fijado en la expresión que estamos tratando de entender.

La doctrina anglicana, como es bien sabido, acoge dos corrientes de pensamiento que se contraponen en este punto. La corriente anglocatólica, que se hizo célebre en el movimiento de Oxford y que tuvo su figura señera en el Cardenal John Henry Newmann, contestaría sin vacilar que sí, que el ministerio jerárquico corresponde al *esse* de la Iglesia: sin él, no hay Iglesia. Pero la línea «evangélica», de fuerte sabor protestante, diría por el contrario que el ministerio ordenado no es absolutamente necesario, no entra en la definición esencial de la Iglesia. Al no pertenecer a las verdades de la fe, sino a ciertos desarrollos históricos (coherentes con la fe, pero no identificados con ella), ese ministerio pertenecería en realidad al *bene esse* de la Iglesia. La comunión anglicana, al permitir pacíficamente en su seno ambas tendencias, parece excluir que se trate realmente de algo perteneciente a la fe cristiana⁴⁰. No podemos olvidar que la Iglesia anglicana tiene una tradición, expresamente cultivada, de formulaciones doctrinales y teológicas destinadas a cobijar en su seno concepciones realmente diferentes e incluso opuestas de lo expresado en las palabras oficiales. A lo largo de su historia ha buscado con frecuencia términos y fórmulas que permitieran albergar sentidos opuestos⁴¹. Se podría vivir en unidad de fe aún manteniendo estas dos interpretaciones diversas acerca de la autoridad en la Iglesia.

Pero insisto: el tenor literal de la fórmula que comentamos es perfectamente admisible en doctrina católica⁴². Pero es

40 Cf. M. Villain, *Introducción al Ecumenismo* (Bilbao 1962) 120-22 y 153-71. M. J. Le Guillou, *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) 458-41. Por los años 50, algunos teólogos de Cambridge, en la obra colectiva *The Historic Episcopacy*, proponían una fórmula de conciliación: el episcopado pertenecería al *plene esse* de la Iglesia. Cf. M. Villain, *ibi.*, p. 171.

41 La doctrina sobre la Eucaristía es, en este sentido, un ejemplo muy típico de lo que decíamos. Cf. F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (Oxford 1967).

42 Y si le dan también este sentido los miembros anglicanos de la Comisión redactora, el documento puede tener serias dificultades en el seno de la Comunión Anglicana. Sobre todo por los más interesados en el diálogo

necesario que no haya una voluntad de ambigüedad en este punto, que constituye, para los católicos romanos, un verdadero *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. En el espíritu de la antigua Iglesia, no basta la unidad en los términos para que haya unidad de fe, sino que —como dijo Vicente Lerins, tan querido de anglicanos y católicos— es necesario que se acepten *eodem sensu eademque sententia*⁴³.

B) ¿Cuál es el fundamento cristológico de la «episcopè»?

El documento asegura que ese carácter «intrínseco a la estructura» —o «esencial, para entendernos—, que tiene el ministerio ordenado y su autoridad, proviene del mandato de Cristo. Este es el segundo elemento decisivo. De algún modo está implícito en el anterior: si pertenece a la esencia de la Iglesia, tiene su origen en la voluntad misma de Cristo, pues la estructura fundamental de la Iglesia —que arranca de la constitución y misión de los Apóstoles por Jesús— es de origen cristológico y no sólo pneumatológico⁴⁴. El documento no cita textos ni lugares de la Escritura para apoyar su afirmación⁴⁵. Pero lo decisivo para nuestro análisis es la afirmación misma, que ahí está y que, como digo, parece suficiente clara en perspectiva católico-romana.

con los Metodistas y otras «Iglesias libres» de los países de habla inglesa, diálogo que ha tomado cuerpo en las llamadas «Ten Propositions», que representan una eclesiología contrapuesta al Documento de Venecia. Véase por ejemplo, la proposición 6ª: «We agree to recognise as from an *accepted date*, the Ordained Ministries of the other covenanting Churches as true Ministries of Word and Sacraments in the holy, catholic Church and we agree that all subsequent ordinations to the Ministries of the covenanting Churches shall be according to a common ordinal which will properly incorporate the episcopal, presbyteral and lay roles of ordination». Las «Diez Propositiones» fueron acordadas por un movimiento conocido con el nombre de «The Christian Unity Council», apoyado por las «Iglesias libres», y está siendo discutido por los sínodos de las 43 diócesis de la Church of England. Cf. *The Church Times*, 25-II-1977, p. 4.

43 Vicente Lerins, *Commonitorium*, 23 (PL 50, 667).

44 Los mismos textos de ambos Concilios Vaticanos que afirman que la Jerarquía pertenece a la esencia de la Iglesia (cf. textos citados en nota 39) aseguran simultáneamente que esa estructura fundamental (ministerio general del «episkopé», ministerio peculiar del sucesor de Pedro) procede de la voluntad de Jesucristo.

45 Se echan de menos en el Documento de Venecia referencias bíblicas para las afirmaciones que sustentan. Tal vez ello sea debido, por una parte al deseo de evitar las diferentes interpretaciones confesionales de esos textos y, por otra, a que desea presentar hechos comprobados por la historia.

Pero es de lamentar que el decisivo fundamento cristológico haya encontrado un desarrollo tan escaso. Y hubiera sido necesario, pues el texto que comentamos constituye el término de llegada de unos razonamientos que han presentado —no lo olvidemos— la *episcopè* de los ministros ordenados como fruto de un don especial del Espíritu ⁴⁶. Esto, siendo una indiscutible verdad, podría interpretarse como si la existencia del ministerio fuera el resultado de la imprevisible acción del Espíritu Santo. Sería la Iglesia la que, movida por el Espíritu, se dota a sí misma de sus propias estructuras, sin necesaria conexión con el fundamento cristológico de la Iglesia. Si esto fuera así, no podría hablarse en rigor de una estructura fundamental y permanente de la Iglesia, ni de que la *episcopè* de los ministros ordenados pertenezca a su esencia. Ni vale tampoco decir que ese ministerio suscitado por el Espíritu, al aparecer testimoniado en el Nuevo Testamento, tiene carácter vinculante para todos los tiempos. Porque, vistas las cosas así, lo en realidad testimoniado sería sólo la continua y actualística disponibilidad de la comunidad cristiana ante la acción del Espíritu que, en cada momento histórico, proporcionaría a la Iglesia las estructuras que necesita. Cristo, pues, sería sólo el punto de partida histórico que fundamenta el ulterior desarrollo promovido por el Espíritu ⁴⁷.

46 Cf. *Venecia*, nn. 4 y 5. En este sentido es más explícito el Documento de Cantorbery (n. 4), que pone en estrecha relación el «apostolado» neotestamentario con una misión recibida del Cristo histórico (vid. *La Doc. Cath.*, a. c. en nota 6, p. 1064). Pero el escaso relieve que tiene aquí el concepto de sucesión apostólica, a pesar de la alusión (*ibid.*) a la continuidad con los apóstoles, dificulta el fundamento cristológico de la autoridad eclesial postapostólica.

47 Es este un planteamiento frecuente en la teología protestante. Así, Dahl: «El nacimiento de la Iglesia y de su idea no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas si tiene algún papel la idea de Iglesia, de que no fundara ni apenas previera la Iglesia» (N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, p. 276). Pero sobre todo Kümmel: según él, la Iglesia se funda en la actuación de Dios al resucitar al crucificado y enviar al Espíritu Santo, pero no tiene ninguna relación directa con la obra del Jesús histórico y terreno (cf. W. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1953). Esta tesis es deudora, como puede verse, del escatologismo protestante del siglo XIX y ha sido recibida de hecho, con planteamiento concordista, por H. Küng (*Die Kirche*, Einsiedeln 1967, p. 75 ss.), a pesar de haber sido fuertemente combatida en el mismo ámbito protestante (cf. O. Cullmann, 'Kirchenbegriff und Kirchenbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus',

La fundamentación exclusivamente pneumatológica de la Iglesia tiende —como es sabido— a desvanecer el concepto de estructura fundamental y permanente de la Iglesia, identificándolo, de hecho, con la continua acción del Espíritu Santo. Lo permanente serían los carismas: cuáles sean éstos depende de la misteriosa y cambiante actividad del Espíritu, que sopla donde quiere y como quiere. La cual, por otra parte, viene interpretado a veces en términos antropológicos: como el Espíritu Santo actúa en la Iglesia y en la historia, la estructura de la Iglesia es la que se forja en cada época histórica por las decisiones configuradoras de la comunidad cristiana⁴⁸.

Por eso era tan necesario que el documento dijera de manera neta que la *episcopè* de los ministros ordenados tiene su origen no en la sola acción carismática del Espíritu, interpretada por unos hombres, sino en un mandato de Cristo que, por supuesto, sólo es entendido en toda su profundidad gracias a la acción que sobre esos hombres y en unas circunstancias concretas, ejerce el Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo.

El origen, cristológico y pneumatológico a la vez, de la *episcopè* de los ministros ordenados habría que explicitarlo en el sentido de estas palabras de Pablo VI al Concilio Vaticano II en su tercer período de sesiones: «Como sabemos, dos son los elementos que Cristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el reino fundado por El y para hacer de la humanidad redimida su Iglesia, su Cuerpo místico, su plenitud, en espera de su retorno último y triunfal al final

en *Theologische Zeitschrift*, 1945, 146-47). Toda esta cuestión es dependiente, en definitiva, de la cristología y, más en concreto, de la decisiva doctrina acerca de la ciencia de Cristo.

48 Esto es verdad para muchos aspectos de las estructuras históricas de la Iglesia al correr de los siglos, pero no lo es si se refiere a su estructura «fundamental», aunque esta pueda tener diversos «modelos» organizativos. Para la doctrina del Concilio Vaticano II sobre todo este asunto, vid. P. Rodríguez, 'Ministerio y Comunidad. Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesial', en *Scripta Theologica* 2 (1970) 119-42, sobre todo, 125-32. Por lo demás, existe el riesgo evidente de que el texto del Acuerdo se interprete en el sentido exclusivamente pneumatológico y antropológico, para hacerlo así compatible con la Sexta de las *Ten Propositions* del «Christian Unity Council». Esta sexta proposición no se ve cómo sería compatible, en cambio, con la doctrina de la Iglesia Romana.

de los siglos: el apostolado y el Espíritu. El apostolado obra externa y objetivamente; forma el cuerpo, por así decirlo, material de la Iglesia, le confiere sus estructuras visibles y sociales; mientras el Espíritu Santo obra internamente, dentro de cada una de las personas, como también sobre la entera comunidad, animando, vivificando, santificando. Estos dos agentes, el apostolado, al que sucede la sagrada jerarquía, y el Espíritu de Cristo, que hace de ella su ordinario instrumento en el ministerio de la Palabra y de los Sacramentos, obran juntamente: Pentecostés los ve maravillosamente asociados al comienzo de la gran obra de Cristo, ahora y ainvisible, mas permanentemente presente en sus apóstoles y en sus sucesores, «a quienes constituyó pastores como vicarios de su obra»; entrambos, aunque de modo ciertamente diverso, concurren igualmente a dar testimonio de Cristo Señor, en una alianza que confiere a la acción apostólica su virtud sobrenatural (cf. 1 Petr. 1, 22)»⁴⁹. Si el texto del Acuerdo se mueve en esta línea de interpretación de la relación entre Cristo, el Espíritu y la *episcopè* de los ministros ordenados, puede decirse que el acuerdo es sustancial*.

El escaso desarrollo de la necesaria fundamentación cristológica de la autoridad en la Iglesia puede obedecer también a otras razones. Al final del documento, los redactores nos informan de que «con frecuencia y deliberadamente han evitado el vocabulario de las antiguas polémicas, no con la intención de eludir las dificultades reales de las que surgieron esos términos, sino porque las reacciones emotivas asociadas a ese lenguaje han oscurecido con frecuencia la verdad»⁵⁰. Sin duda, uno de esos términos evitados es «sucesión apostólica». Estamos, en efecto, ante un documento que trata de explicar la naturaleza y el origen de la autoridad en la Iglesia sin emplear el término «sucesión apostólica»: los obispos no aparecen nombrados como sucesores de los Apóstoles, ni el

49 Pablo VI, 'Discurso en la apertura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II, 14-IX-1964', en AAS 56 (1964) 807 (MAC 252, 1 ed., 779). El tema monográfico del discurso fue precisamente la doctrina sobre el episcopado. En esa III Sesión del Concilio se aprobaría la Const. Dogm. *Lumen Gentium*.

(*) En el diálogo que siguió a esta ponencia, el Dr. Ramsey aseguró que, en su opinión, este texto de Pablo VI coincide con el sentido que el Episcopado tiene en la Declaración sobre la Autoridad acordada en Venecia.

50 *Venecia*, n. 25.

Papa como Sucesor de Pedro⁵¹. De todos es sabido cómo este concepto de sucesión, que tan magistralmente ha estudiado Mons. Antonio María Javierre⁵², es la manzana de la discordia en todo diálogo eclesiológico entre católicos y protestantes. Los miembros de la Comisión han estimado que podían prescindir de esa terminología sin traicionar la verdad revelada. Es una grave decisión. A esto les movió, sin duda, la intención de obtener un amplio consensus dentro del ala evangélica del anglicanismo. ¿Pero es realmente posible esa eliminación? No queremos entrar ahora en este complejo problema, sino tan sólo indicar que la opción tomada ha difuminado la fundamentación cristológica de la autoridad ofrecida por el documento. Porque «la sucesión apostólica es, de hecho, la única que puede mantener la unicidad y la continuidad con el Cristo histórico de la Iglesia establecida por El mismo, de una vez por todas, sobre el fundamento de los Apóstoles»⁵³.

C) ¿Es vinculante la autoridad episcopal?

Afirmada, pues, aunque con estas reservas, la pertenencia de la autoridad jerárquica sacramental a la esencia de la Iglesia, nos preguntamos ahora por el contenido de esa autoridad. La palabra más habitual en el documento es, en este sentido, *responsability*: los ministros ordenados, especialmente los obispos, tienen la responsabilidad de ejercer unas determinadas funciones al servicio de la misión de la Iglesia. Lo cual es absolutamente correcto. Pero el documento subraya acertadamente en numerosas ocasiones que también la entera comunidad, y cada uno de sus miembros, tiene una responsabilidad en el cumplimiento de esa misma misión. Por tanto, esta palabra (responsabilidad) no dice propiamente la naturaleza de

51 Mejor dicho, aparece una vez (cf. *Venecia*, n. 26 b), pero precisamente para exponer la reserva anglicana ante el «derecho divino de los sucesores de Pedro».

52 Vid. A. M. Javierre, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo* (Bibl. Theol. Sales., 1, Zürich, 1963); 'Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive', en *L'Episcopat et l'Eglise Universelle* (Paris, Unam Sanctam XXXIX, 1962) 171-221; 'Orientación de la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica', *Concilium* n. 34 (1968) 19-30.

53 L. Bouyer, 'Ministère ecclésiastique et succession apostolique', *NRTh* 95 (1973) 246.

la autoridad que tienen los ministros ordenados: responsabilidad en la Iglesia tenemos todo en base a los correspondientes deberes. Por eso, la doctrina católica ve en el modo propio de la autoridad jerárquica algo más y de la máxima importancia. El P. Dumont, comentando este documento, ha hecho notar con acierto que «esta palabra (*responsability*) no va más allá de una simple posibilidad de actuar (en base a un deber), de un ser lícito tomar decisiones, *sin fundamentar, por tanto, un derecho a ser obedecido*»⁵⁴. Y esta es propiamente la cuestión. El documento se extiende en profundas consideraciones acerca de cómo obispos y pueblo son corresponsables en la misión cristiana y de cómo «por medio de ese continuo proceso de discernimiento y respuesta... el Espíritu Santo hace patente la autoridad del Señor Jesucristo»⁵⁵. Pero, ¿qué es lo propio de la autoridad jerárquica en este proceso? Sin duda, la potestad (*potestas*) de hacer un discernimiento de esos *insights* que sea vinculante para toda la comunidad.

El documento no emplea esta palabra (potestad) —tal vez por incluir también entre aquellos términos «emotivos»—, pero nos parece que sí indica de algún modo la cosa misma al contenido. Dos son los pasajes más claros en este sentido. El primero hace referencia al obispo local: «Al obispo le compete la vigilancia (*episcopè, oversight*) general sobre la comunidad, y puede, por tanto, exigirle la obediencia (*compliance*) necesaria para mantener la fe y la caridad»⁵⁶. El *episcopè* del obispo, por ser general —a diferencia de otros ministros ordenados—, tendrá, pues, derecho a ser obedecido en materia de fe y de régimen y los miembros de la comunidad tendrían, en consecuencia, la obligación de estar a la sentencia de su obispo. El segundo pasaje tiene más interés por estar inserto en la descripción del «proceso de discernimiento y respuesta». Dice lo siguiente: «Los ministros ordenados, que han recibido la misión de discernir estos *insights* y de expresarlos con autoridad, forman parte de la comunidad, participando de la común preocupación por entender el evangelio en obediencia a Cristo, y tienen en cuenta las necesidades y preocupaciones de to-

54 Ch. Dumont, 'Analyse critique de la Déclaration de la Commission internationale anglicane-catholique romaine', *La Doc. Cath.*, n. 1713 (6-11-1977) 124-30. La cita en p. 127.

55 *Venecia*, n. 6 b.

56 *Venecia*, n. 5.

dos»⁵⁷. Todos los fieles participan, pues, de la común responsabilidad de profundizar la palabra revelada, pero no todos participan de la potestad de dar a esas profundizaciones «fuerza de autoridad». Esto es exclusivo de los ministros ordenados. Dicho queda en el documento, pero el texto adolece de aquella insuficiente fundamentación cristológica que señalamos al principio. El documento, que comenzó afirmando tan bellamente la *exousia*, la autoridad-potestas dada a Cristo, podría haberse beneficiado, de haber establecido el principio de sucesión apostólica, de la peculiar presencia de esa *exousia* de Cristo en el Apóstol, para explicar desde ahí por qué en definitiva deben ser obedecidos los ministros del Señor⁵⁸. Pero, insisto, afirmada queda la doctrina con arreglo al método elegido, que va directamente a los hechos que expresan *convicciones de fe*.

IV.—EL PRIMADO PAPAL: LA AUTORIDAD DEL OBISPO DE ROMA

El método genético-histórico, o mejor, su sucesiva comprobación histórica, seguido en el documento, es muy apto para expresar lo que se ha llamado una eclesiología «de comunión» o eclesiología «eucarística». Se contempla primero la iglesia local con su obispo y su presbiterio, viéndola ya desde el principio como Iglesia de Cristo y, por tanto, en comunión con las otras iglesias locales. Esta *koinonia*, como pone de manifiesto el desarrollo histórico, se hace universal a través de esas nuevas formas de *episcopè* que son la conciliaridad y el primado, tanto regional como universal. La conocida obra del P. Louis Bouyer titulada *L'Eglise de Dieu* ofrece, en este

⁵⁷ Venecia, n. 6 a.

⁵⁸ Este pensamiento llena toda la doctrina católica sobre nuestro asunto y es consecuencia de la concepción «sacramental» de la autoridad en la Iglesia, que fue afirmada (pero luego débilmente desarrollada) al comienzo del documento de Venecia (n. 1). Véanse, por ejemplo, estos textos del Concilio Vaticano II: «Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Ioh 10, 33) consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit» (Const. *Lumen Gentium*, n. 28). «Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate, quo quidem nonnisi ad gregem suum in veritate et sanctitate aedificandum utuntur» (*ibid.*, n. 27).

sentido, una buena base de doctrina católica para comprender el *iter* teológico de este documento⁵⁹. ¿Qué naturaleza tienen, según nuestro documento, estas nuevas formas —conciliar y primacial— del *episcopè*? Es lo que debemos estudiar ahora.

Es interesante observar, antes de toda otra consideración, que el documento, al hablar de función primacial o primado y describir sus características, lo hace de manera que abarque de ordinario tanto el primado universal del Papa como los primados regionales: los patriarcados históricos, pero también los nuevos patriarcados⁶⁰. Primado es, pues, en nuestro texto un género con dos especies, regional y universal. Lo mismo puede decirse del otro polo de la *episcopè* general, la conciliaridad, que tiene también dos modalidades: la regional —concilios provinciales— y la universal —concilio ecuménico—.

A) *¿Es intrínseco el primado del Papa a la estructura de la Iglesia según el mandato de Cristo?*

Prescindamos *brevitatis causa* de la conciliaridad para concentrarnos en el tema del primado. La pregunta ahora es la siguiente: según el Acuerdo de Venecia, la autoridad de los primados regionales y, sobre todo, la autoridad del primado universal, ¿tiene aquellas características que hemos encontrado —aunque laboriosamente— en la fundamentación del *episcopè* del obispo local y del ministerio ordenado? Dicho de otro modo, ¿estas nuevas formas de *episcopè* son también «intrínsecas a la estructura de la Iglesia» y se basan en el «mandato de Cristo»?

Los lugares fundamentales para encontrar la respuesta se encuentran en los nn. 10 a 12, 17 y, sobre todo, en la extensa sección V, titulada «Autoridad primacial y autoridad conciliar».

Hemos de responder, ante todo, que el documento, en razón del método elegido (aparición histórica, factual, de las formas de *episcopè*), presenta el primado universal como sur-

59 L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit* (Paris, Cerf, 1970). Hay traducción castellana. Vid., sobre todo, los capítulos V, VI y VII. El autor demuestra un conocimiento no común de la teología de lengua inglesa.

60 La orientación del documento muestra que, en una futura unión, la comunión anglicana constituiría un «patriarcado» que tendría como primado regional al Arzobispo de Canterbury.

giendo en la historia de la misma manera que los primados regionales: es decir, como formas derivadas de *episcopè*. Así comienza el número 10: «En la historia de la Iglesia, a los obispos de sedes preeminentes se les asignó muy pronto una función de vigilancia sobre los obispos de la región. La preocupación de que las iglesias fueran fieles a la voluntad de Cristo era, sin duda, una de las razones que contribuyeron a ese desarrollo. Esta práctica ha continuado hasta nuestros días». A continuación el documento describe la finalidad y el sentido de estas primacías regionales⁶¹. Esta descripción coincide perfectamente con la que es tradicional en teología romana para explicar esos primados. Finalmente se introduce la cuestión del primado universal del siguiente modo: «Es en el contexto de este desarrollo histórico como la sede de Roma, cuya preeminencia estaba asociada al hecho de que allí murieron Pedro y Pablo, pasó a ser de hecho (*eventually*) el centro principal en materias referentes a la Iglesia universal»⁶².

El *iter idearum* de nuestro documento parece que invita a pensar, pues, que el primado de la sede romana sobre la Iglesia universal tiene la misma naturaleza que la primacía reconocida a las grandes sedes de la Iglesia oriental respecto de unos conjuntos de Iglesias. Por otra parte, nuestro documento no contiene a propósito del primado como forma de *episcopè* regional o universal ninguna declaración semejante a la que hemos encontrado antes⁶³ para fundamentar el episcopado local. No se nos dice que sea intrínseco a la estructura de la Iglesia ni que obedezca a un mandato de Cristo. Esto, para la doctrina católica, es así en lo que respecta a los primados regionales; pero el primado del Papa, según nuestra convicción de fe y empleando los mismos términos del documento, es algo intrínseco a la estructura de la Iglesia y obedece —o mejor, porque obedece— a un mandato de Cristo⁶⁴.

61 Cf. *Venecia*, n. 11.

62 *Venecia*, n. 12.

63 Cf. *Venecia*, n. 5 b.

64 El más antiguo testimonio que recoge el *Enchiridion Symbolorum* en lo relativo a los diferentes primados (el «*Decretum Gelasianum*», que en el pasaje que a nosotros interesa se remonta al Papa Dámaso, s. IV), hace constar que, en contraste con las otras sedes primadas (Alejandría, Antioquía), «*sancta [tamen] Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis praelata sit, sed evangelica voce Domini et Salvatoris primatum obtenuit: Tu es Petrum, etc.*» (DS 350). Las otras sedes —viene a decirnos

En la terminología clásica del magisterio eclesiástico y de la teología la diferencia radical entre los dos tipos de primados ha venido expresándose con las palabras *ius ecclesiasticum* y *ius divinum*, connotando esta última expresión lo que pertenece a la estructura fundamental —y, por tanto, inadmisibles— de la Iglesia. La autoridad reconocida a los Patriarcas de las grandes sedes primadas —Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén— es de *iure ecclesiastico*, fundamentada en circunstancias y necesidades históricas, en costumbres, en razones de conveniencia y, en definitiva, en el reconocimiento que otorgan las iglesias locales al primado de todas ellas. Al primado se le delegan unas funciones: primero, porque así lo aconsejan el bien común y, segundo, porque después lo establece la costumbre eclesiástica; finalmente, por la sanción de los Concilios. Pero nunca se ha pretendido fundamentar esos primados en la palabra normativa del Nuevo Testamento. No pertenecen, pues, al *esse* de la Iglesia, sino al *bene esse*⁶⁵.

Los católicos, por el contrario, afirmamos con el Concilio Vaticano I que el primado del Papa es *de iure divino* y que pertenece, por tanto, al *esse* de la Iglesia⁶⁶. ¿Qué dice a este propósito el documento? ¿Es cierto que traslada al primado del Papa, *congrua congruis referendo*, las mismas exactas afirmaciones, que hizo para los primados regionales? Examinemos la cuestión:

Digamos, de entrada, que «*ius divinum*» es uno de esos famosos términos emotivos evitados en el texto. Más aún, el «*ius divinum* del Sucesor de Pedro» constituye una de las reservas anglicanas que se señalan expresamente en el n. 24 y a las que volveremos enseguida. Pero los redactores del documento —a diferencia de lo que dicen de los primados

el antiguo texto papal— son antíquísimas y venerables por muchas razones, pero son una «creación canónica o sinodal» (cf. DS 351). Los demás documentos de la tradición romana afirmarán constantemente lo mismo, concretamente los concilios ecuménicos: el primado universal de la Iglesia Romana es *disponente Domino* (Lateranense IV, DS 811), *ab ipso Domino* (II de Lyon, DS 861) *a Domino nostro Iesu Christo* (Florencia, DS 1307).

65 Por pertenecer estas sedes al *bene esse* de la Iglesia, la sede que tiene el primado universal confirma una vez y otra la posición peculiar de los primados regionales (vid. los documentos citados en la nota anterior, DS 351, 811, 861, 1308).

66 Que Pedro tenga siempre sucesores en el primado universal es «*ex ipsius Christi institutione seu de iure divino*». Esto es lo que define el Concilio Vaticano I en el canon del cap. II de la *Pastor Aeternus* (DS 3058).

regionales— han querido encontrar una fundamentación neotestamentaria al Primado del Papa. Después de constatar el hecho de la emergencia histórica del primado papal, el documento afirma: «La importancia del obispo de Roma entre sus hermanos obispos, en cuanto que se explica por analogía con la posición de Pedro entre los Apóstoles, fue interpretada como voluntad de Cristo para su Iglesia»⁶⁷. La afirmación es, sin duda del máximo interés. En ella encontramos la afirmación explícita de una relación del primado papal con Pedro y, más en concreto, con la peculiar posición de Pedro entre los Apóstoles. El primado del Papa —o como dice el texto: *the importance*, la importancia, el peso y el relieve del Papa entre los demás obispos—, por razón de esta analogía con Pedro, fue históricamente considerado como fruto de la voluntad de Cristo para su Iglesia⁶⁸. De esta forma, el Documento de Venecia querría atender a lo más esencial de la doctrina católica sobre el tema, que consiste en la fundamentación *neotestamentaria* del primado del papa por su relación al primado peculiar del Apóstol Pedro; y, a la vez, establecer esa doctrina siguiendo el método característico del documento, es decir, en búsqueda de los datos de hecho acerca de la fundamentación del primado papal que ofrecen los testimonios históricos⁶⁹.

Recordemos brevemente lo ya establecido por la más segura investigación⁷⁰. El obispo de Roma, desde el martirio de los Apóstoles en su ciudad, se sabe portador con su iglesia de un primado sobre las demás iglesias. Y sabemos que esto

67 *Venecia*, n. 12 b.

68 El texto guarda un paralelismo con aquel otro fundamental referente al episcopado (n. 5 b in fine): allí se dice que el episcopado es «según el mandato de Cristo»; aquí que es «voluntad de Cristo». La diferencia está en que el carácter intrínseco a la estructura, que se reconoce al episcopado, aquí pasa a ser «analogía». Cf. nota 25.

69 El documento de Venecia se refiere en dos ocasiones (nn. 12 a y 23 a), como primer fundamento histórico del primado papal, al enorme prestigio que adquiere la Iglesia de Roma por el hecho de que en esta ciudad murieron Pedro y Pablo.

70 Obras clásicas: P. Batiffol, *Le catholicisme des origines à Saint Léon*, 4 vols. (Paris, Gabalda, 1909-1924) y, del mismo autor, la célebre *Cathedra Petri* (Paris, Cerf, 1938). Por lo demás, puede consultarse cualquier buen manual, por ej., M. Schmaus, *Teología Dogmática*. IV: *La Iglesia* (Madrid, Rialp, 1960) 471-80; A. Lang, *Teología Fundamental*, II (Madrid, Rialp, 1966), y J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra*, I (Madrid, BAC, 1972) 548-61.

es así porque, de hecho, el primado es ejercido⁷¹. Pero una fundamentación *refleja* del primado en el mandato de Cristo al Apóstol Pedro aparecerá más adelante. Los testimonios de la Antigüedad demuestran que durante los dos primeros siglos la Iglesia de Roma alcanza una preeminencia sobre todas las demás por el hecho de haber sido fundada por los dos más grandes Apóstoles, Pedro y Pablo; porque Pedro y Pablo comunicaron la doctrina de fe, íntegra y plena, a los cristianos de Roma y, finalmente, porque, al sufrir martirio en Roma, apuntalaron ese fundamento con su sangre⁷². A mediados del siglo III aparece testimoniado *in scriptis* el motivo formal explícito de la peculiar relación del obispo de Roma al Apóstol Pedro y la expresa fundamentación de su primado en los textos petrinus del Evangelio⁷³. Desde entonces y sin solución de continuidad este es el principal argumento en favor de la primacía universal del Papa⁷⁴. La pieza de que se sirve el documento de Venecia para poder reflejar todo esto de forma aceptable para todas las tendencias anglicanas es la sustitución del concepto de «sucesión» por el de «analogía».

71 Piénsese en el antiquísimo testimonio de la carta de Clemente a los Corintios, año 96.

72 Así se expresan el mismo Clemente, Ignacio (Rom. 4, 3) y, sobre todo, el célebre texto de Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 3, 2-3.

73 El Papa Calixto, en su edicto sobre las indulgencias (a. 220) sería el primero en poner en relación los textos petrinus con la autoridad papal (cf. P. Batiffol, *o. c.* en nota 70, vol. I, p. 350). Otros afirman que fue Tertuliano (A. Rimoldi, *L'apostolo San Pietro... nella chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia* (Roma 1958) 80 y 323. Pero, en cualquier caso, el recurso a los textos petrinus se generaliza con ocasión de la controversia sobre el bautismo de los herejes. El Papa Esteban, según testimonia Cipriano (Ep. 75, 17) «se gloriaba de la ciudad en que tenía su sede episcopal y afirmaba poseer la sucesión de Pedro, sobre quien están contruidos los fundamentos de la Iglesia». Schmaus (*o. c.* 478) asegura que Esteban «fue, en cuanto puede saberse, el primero que acudió a Mt. 16, 18 para fundamentar el primado romano».

74 Su culminación, como es bien sabido, se encuentra en la doctrina de san León Magno. Copiamos un párrafo que demuestra una concepción «sacramental» de la autoridad de Pedro: «Tú eres Piedra, Simón. Mejor dicho: yo soy la Piedra inviolable, yo soy la Piedra angular que une lo que estaba separado, yo soy el fundamento y nadie puede poner otro; y, sin embargo, tú, Simón, tú también eres Piedra, porque te voy a dar el vigor de mi fuerza, de modo que, por esta participación, sea común a ti y a Mí la potestad que es sólo mía» (*Sermo III de Natali*).

B) *El nudo de la cuestión.*

Este es el *background* que querría expresar el importante texto que hemos transcrito. Parece reforzar esta línea de interpretación nuestra lo que a continuación leemos en el texto: «Sobre la base de esta analogía, el Concilio Vaticano I afirmó que este servicio era necesario para la unidad de la Iglesia total»⁷⁵.

Estaríamos, pues, (a) ante un ministerio fundado en el Nuevo Testamento, (b) que dice una peculiar relación a Pedro en el seno del Colegio Apostólico y (c) que es *necesario* para la unidad de la *Communio Ecclesiarum*. Esto ya sería un acuerdo sustancial. Pero, ¿es esto realmente lo afirmado? Nos parece honradamente que no, porque hay una real ambigüedad en el texto, que puede ser interpretado como acabo de sugerir o bien de manera diversa.

Fijémonos tan sólo en esa «necesidad» del Primado para la unidad de la Iglesia total. Sobre esa necesidad no ha recaído en realidad el acuerdo que el documento recoge. Lo que el documento dice es que se trata de una afirmación del Concilio Vaticano I; lo cual es completamente diverso. Sobre todo, si leemos la segunda reserva anglicana a la doctrina católica del primado papal, que comienza así: «Si con la expresión *ius divinum* del sucesor de Pedro se entiende que el primado universal del obispo de Roma forma parte del designio de Dios para la *koinonia* universal, no se ve entonces que haya de ser necesariamente un motivo de discrepancia»⁷⁶. Ya hemos visto antes qué debe entenderse o en qué marco debe entenderse esta voluntad de Dios referente al primado según nuestro documento: *deja abierta demasiadas cuestiones*. Oigamos ahora la otra alternativa: «Pero si el sentido de la expresión implica que una iglesia, en la medida en que no está en comunión con el obispo de Roma, es considerada por la Iglesia Católica Romana como «no iglesia en sentido pleno», entonces permanece una dificultad: para algunos, esta dificultad podría obviarse restaurando sencillamente la comunión, pero, para otros, aquella interpretación sería por sí sola un obstáculo para entrar en comunión con Roma»⁷⁷. El texto es, a nuestro parecer, de una claridad y una honradez meri-

⁷⁵ Venecia, n. 12 c.

⁷⁶ Venecia, n. 24 b.

⁷⁷ *Ibid.*

dianas. Esta segunda alternativa en la interpretación del *ius divinum* del obispo de Roma coincide en realidad con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica tal como ha sido formulada en el Concilio Vaticano II. La Iglesia Romana considera, en efecto, que la comunión con el Papa es tan esencial al ser de la Iglesia, que las comunidades separadas de esa comunión no son «iglesias» en el sentido pleno de la palabra. Es la doctrina que se expone en el Decreto *Unitatis Redintegratio* ⁷⁸.

Por lo demás, y en un estudio publicado hace ya un cierto tiempo, Mons. Jerónimo Hamer, que era todavía secretario del Secretariado para la Unión de los Cristianos, demostró que en los Decretos del Concilio Vaticano II la palabra «iglesia» quedaba reservada para designar aquellos grupos cristianos separados de Roma en los que se da verdadera sucesión apostólica en razón del sacramento del orden y celebración válida de la Eucaristía ⁷⁹. Los casos ejemplificados por la Comisión Teológica del Concilio fueron las Iglesias orientales y los viejo-católicos. Permanece, no obstante, cuestión abierta entre los teólogos —sigue diciendo Hamer— cuáles sean los requisitos mínimos necesarios para que un grupo separado de la Iglesia de Roma pueda, sin embargo, ser considerado «iglesia». Lo que no parece dudoso para un católico es que la comunión con el Obispo de Roma pertenece a la esencia de

⁷⁸ En efecto, según el Decreto, «los hermanos separados, *sive singuli sive Communitates et Ecclesiae eorum*, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y convivió *in unum corpus*, unidad que proclamán las Sagradas Escrituras y la venerable Tradición de la Iglesia» (n. 3 e). En el número anterior es donde el decreto describe los elementos esenciales que integran esa unidad de la Iglesia y entre ellos figura la predicación, la administración de los Sacramentos y el gobierno que realizan «los Apóstoles y sus sucesores, que son los obispos con el Sucesor de Pedro a la Cabeza» (n. 2 d). Por eso, a continuación del texto antes citado, el Decreto agrega: «Creemos que el Señor confió todos los bienes de la Nueva Alianza *únicamente* al Colegio Apostólico presidido por Pedro, para la constitución de un único Cuerpo de Cristo en la tierra» (n. 3 e). El relator del esquema lo dijo de manera expresa: «La única Iglesia de Cristo, *si bien de manera imperfecta*, está presente en estos grupos como si se tratara (*quasi*) de iglesias particulares, sirviéndose de los elementos eclesiales en ellos consrvados» (*Schema Decreti de Oecumenismo*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, p. 56). Los elementos conservados permiten hablar de eclesialidad. Los que están ausentes determinan que esos grupos sean considerados como «menos que iglesias en sentido pleno».

⁷⁹ J. Hamer, 'La terminología eclesiológica del Vaticano II y los Ministerios protestantes', en *Ecclesia* 41 (1971) 999-1001.

la *koninonía* universal⁸⁰, y esto, de tal modo que esa comunión con el Papa entra en la misma definición *esencial* de iglesia local y es condición necesaria para que un obispo sea miembro del Colegio Episcopal⁸¹. Negar esto equivale a afirmar que la *episcopè* del obispo de Roma pertenece no al *esse*, sino al *bene esse* de la Iglesia; el primado es conveniente, viene avalado por la historia, es útil para «mantener a las iglesias fieles a la voluntad de Cristo», está pedido por la lógica de una asociación mundial, significa muy bien la unidad de todos los cristianos, etc. Pero no es esencial, intrínseco a la estructura de la Iglesia según la voluntad soberana de Jesucristo: una iglesia podría serlo plenamente sin aceptar esta comunión. Dicho de otro modo: no pertenece a la *fe*, no es una verdad de *fe*, puede darse *unitas fidei* sin reconocimiento del Primado del Papa.

Se comprende, en consecuencia, que si esto es así, el documento afirme que todo un sector de la Comunión anglicana —apoyándose en que la *Church of England* y las otras de su comunión son iglesias en sentido pleno— vea en esta postura de la Iglesia Católica un obstáculo para entrar en comunión con Roma⁸².

81 Este punto es decisivo y muestra el límite al que puede llegar en nuestro asunto una eclesiología que parte de la Iglesia local. Quiero decir que es imposible *deducir* el estatuto universal de la *communio ecclesiarum* del mero análisis de la realidad «iglesia local». Planteadas las cosas así, es prácticamente imposible que pueda llegarse a una comprensión del primado papal acorde con la Tradición. Esta eclesiología «de comunión», como ha señalado Y. Congar (*Mysterium salutis*, IV, 1: *La Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1973, 415-17), debe necesariamente complementarse con una eclesiología «de Iglesia universal» si se quiere dar razón de afirmaciones potentes de la Sagrada Escritura, en las que aparece *in recto* la Iglesia como un todo. La eclesiología que parte de la «iglesia local» ilumina aspectos imprescindibles del misterio de la Iglesia, pero tiene —podríamos decir— una incapacidad congénita para comprender que «un todo, una comunión universal tiene sus exigencias propias, que reclaman unas estructuras determinadas». El primado universal de Pedro es una de las más características. Por eso, si —como reconoce el Vaticano II (Decr. *Christus Dominus*, n. 11)— en cada iglesia particular «está verdaderamente presente y actuante la Iglesia de Cristo, Una Santa, Católica y Apostólica» (*Venecia*, n. 8: «ella [la iglesia local] es la Iglesia de Cristo»); y, por otra parte, el primado del Papa es una estructura esencial de la Iglesia de Cristo, la comunión con el Papa pertenece a la esencia de la iglesia local, entra en su definición: sin ella no se da la *koinonía* universal.

82 El tema se ha reflejado en el debate mantenido por los lectores del *Times* a propósito de las dificultades que la comunión con Roma tendría para la unión con las «iglesias libres» de Inglaterra.

C) ¿Es vinculante la autoridad del Papa?

El hilo de nuestro discurso y los resultados obtenidos hacen ya prever la respuesta del Documento a esta segunda cuestión: ¿tiene el primado (tanto regional como universal) una autoridad-*potestas* semejante a la afirmada para el obispo local, es decir, implican un derecho a la obediencia a sus decisiones? Vamos a comprobarlo.

Respecto del primado *regional* se nos dice que para él es un deber «ayudar a los obispos» de su región en el cumplimiento de sus funciones; que está obligado a «llamar la atención» si advierte deficiencias importantes; que debe preocuparse de las necesidades comunes; y que esa comunión es indispensable para dar testimonio efectivo de Cristo⁸³.

Respecto de *todo* primado, tanto regional como universal, se nos dice que, «después de consultar a los obispos de su comunión, puede hablar en nombre de ellos y expresar el común pensamiento», e incluso tomar la iniciativa de dirigirse a toda su Comunión⁸⁴. Ejercerá bien su *episcopè* si ayuda a los obispos y a las iglesias a escucharse unas a otras, a crecer en el amor, a buscar la plenitud del testimonio, sin usurpar nunca la responsabilidad de cada obispo local y siempre en comunión colegial con sus hermanos obispos⁸⁵.

¿Y respecto al *Papa*? De su *episcopè* se dicen cosas muy verdaderas: tiene por objeto «promover la comunión cristiana en fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles», «custodiar y promover la fidelidad de todas las iglesias a Cristo y entre sí», «salvaguardar la catolicidad de cada iglesia local y ser como un signo de la comunión de todas las iglesias»⁸⁶.

El Papa es, pues, para la Iglesia universal lo que los otros primados para sus comuniones regionales: el principal «responsable» de la *koinonia* de las iglesias⁸⁷. Pero ni para el Papa ni para los otros se precisa el modo en el que debe ser acogido el ejercicio de su autoridad: una «ayuda», una «llamada de atención», una palabra cristiana, no han de ser necesariamente acogidas: pueden rechazarse. Es bueno aceptarlas, pero no es necesario.

83 Cf. *Venecia*, n. 11.

84 Cf. *Venecia*, n. 20.

85 Cf. *Venecia*, n. 21.

86 Cf. *Venecia*, n. 12.

87 Cf. *Venecia*, n. 11.

Contrasta esta débil y vaporosa teología de la autoridad del Primado con la bastante lograda teología de la conciliaridad (aunque también aquí habría puntos que discutir): a los Concilios ecuménicos se les reconoce *binding authority*, autoridad vinculante en materia de fe y costumbres⁸⁸. Es una afirmación clarísima de la que no podemos menos que felicitarnos. Es en este contexto de autoridad conciliar donde aparece un vestigio de una cierta autoridad-*potestas* reconocida al obispo de Roma. En efecto el documento constata como un hecho histórico que «en el transcurso de los tiempos, el acuerdo de la sede romana fue entendido como necesario para que las decisiones de un sínodo, en materias que trascienden a lo regional, alcanzaran una aceptación universal; y, también para su efectiva validez canónica»⁸⁹. Pero si prescindimos de esta acción del Papa integradora de la decisión conciliar o de la recepción del Concilio, no aparece en el documento por ninguna parte que a las decisiones pasto-

88 Cf. *Venecia*, n. 19. Es interesante subrayar que, según el documento, esa autoridad vinculante la tienen sólo los decretos conciliares que recaen sobre «las verdades centrales de la salvación» (n. 19) y se pone en juego cuando están en crisis «materias fundamentales de fe» (*ibid.*). Toda esta terminología está demasiado próxima a la célebre distinción entre «artículos fundamentales y no fundamentales», que popularizó el protestante francés Jurieu en sus obras *Le vrai système de l'Eglise* (1686) y *Unité de l'Eglise* (1688); la Iglesia católica estaría formada por todas las iglesias que reconocen los *fundamenta fidei*. La distinción se hizo clásica en la eclesiología anglicana. Algunos han querido poner en relación de semejanza la doctrina de las verdades fundamentales y no fundamentales con la afirmación del Concilio Vaticano II relativa a la existencia de una *hierarchy veritatum* (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 11). En realidad, nada tienen que ver. Aquella distinción es ajena a la doctrina católica —que siempre ha visto en ella una concepción «reduccionista» de los contenidos de la fe católica romana— y fue ya rechazada por el Papa Pío XI (cf. AAS 20, 1928, 13). La doctrina de la *hierarchy veritatum* se refiere, en cambio, en primer lugar a la totalidad de las verdades de la fe, que han de ser creídas todas con fe divina, pero descubriendo en ellas una articulación, una conexión orgánica, que permite que las superiores iluminen con su luz a las que vienen después. De ahí su utilidad metodológica en el diálogo ecuménico. Cf. C. Cardona, 'La «jerarquía de las verdades» y el orden de lo real', en *Los movimientos teológicos secularizantes, obra colectiva* (Madrid, BAC minor, 31, 1973) 143-64. Por lo demás la clara afirmación del Acuerdo de Venecia sobre el carácter vinculante de las decisiones de los Concilios ecuménicos planteará dificultades dentro de la Comunión anglicana, pues choca muy directamente con el artículo XXI de los famosos «XXXIX Articles» —normativos para la *Church of England*—, que rechaza la infalibilidad de los Concilios Ecuménicos.

89 Cf. *Venecia*, n. 17.

rales del Papa se les deba aquella *compliance* (obediencia) que, según el documento, debe ser la respuesta de la comunidad a su obispo⁹⁰. Y es lógico, a partir de los supuestos previamente establecidos: si este ministerio primacial no pertenece al *esse* de la Iglesia, la obediencia no es necesaria, sino conveniente. El primado, en realidad, no tiene autoridad-*potestas*. Esto es tan decisivo en la teología del documento que no pasó inadvertido al editorialista del *Times*. Después de citar el texto del Acuerdo sobre la autoridad del Obispo local, hace notar: «No such power to require compliance is mentioned in connexion with the office of superior bishops or with the primacy at Rome»⁹¹.

No es difícil ver en esta vaguedad con que se describe la autoridad papal y la nula capacidad vinculante de sus decisiones, una nueva «mano tendida» a la sección liberal o evangélica de la Comunión Anglicana, que admitiría el Primado del Papa de una manera poco más que honorífica o nominal, pero negándole toda fuerza vinculante o jurisdiccional al ejercicio de ese ministerio y tratando de apoyar su postura en la tradición de la Iglesia Ortodoxa Griega⁹². Por eso, no deja de tener un gran interés a este respecto la declaración del Arzobispo Atenágoras, Metropolitano ortodoxo de la Gran Bretaña, cuyo texto he recibido gracias a la gentileza del Rev. Christopher J. Hill, aquí presente⁹³. El metropolitano saluda gozosamente el Acuerdo de Venecia y declara que él ve el

90 Cf. *Venecia*, n. 5 b.

91 'Rome and Canterbury', en *Times*, 20-1-1977.

92 Durante la discusión del Documento en la sesión del *General Synod of the Church of England*, el Dr. Peter Johnson, representante principal del ala evangélica, dijo que era *unthinkable* una aceptación del Papado en su forma actual, pero que un Papado modelado sobre la forma primacial que hoy tiene el Arzobispo de Canterbury dentro de la comunidad anglicana no habría por qué rechazarlo necesariamente (Cf. *London Times*, 14-II-1977). En la práctica, la autoridad del primado anglicano sobre las iglesias de su comunión es meramente moral: no puede intervenir y anular las decisiones tomadas por esas iglesias, como ha sido puesto recientemente de manifiesto en la cuestión de la ordenación de mujeres. En este sentido, y tal vez para obtener el consenso dentro del anglicanismo, el Documento de Venecia es profundamente insatisfactorio contemplado desde la doctrina tradicional de la Iglesia Católica.

93 *New Obstacles ahead of the Work for Christian Unity*. Report by His Eminence archbishop Athenagoras of Thyatira and Great Britain to the 12th «Clergy Conference» held in London on the 31st March - 1st April, 1977, London, pro manuscrito, 10 pp.

futuro del anglicanismo en su unión con Roma. «La reunión entre Canterbury y Constantinopla —dice el Metropolitano— tiene como único camino el previo reconocimiento de la tradición occidental, de la que forma parte el anglicanismo». Estas palabras son una delicada alusión al reconocimiento de la autoridad del Papa en sentido pleno y muestran que entre la perspectiva liberal-anglicana y la de Ortodoxia hay en realidad «muchas millas de distancia»⁹⁴. El anglicanismo —dice Atenágoras— necesita la unión con Roma para beneficiarse precisamente de lo que más necesita: la disciplina que lleva consigo el reconocimiento del Papado. Según nuestro Arzobispo ortodoxo «no estaría lejos de la verdad decir» que el protestantismo ha sido el responsable de la división de la Cristiandad occidental y del sesgo histórico de la Comunión anglicana⁹⁵. Todo esto constituye un duro golpe para la interpretación liberal de nuestro Acuerdo y pone de manifiesto, desde una perspectiva distinta de la católica romana, la insuficiencia radical de lo acordado acerca de la autoridad papal.

V.—VALORACION FINAL

Así como la doctrina de la autoridad en la Iglesia, en su forma de *episcopè* del obispo local, tiene en nuestro documento una formulación en la que, con las salvedades ya apuntadas, un católico podría reconocer una doctrina fundamental de la Iglesia Romana, la doctrina sobre la autoridad del Romano Pontífice contiene —lo acabamos de ver— graves lagunas en su mismo planteamiento. De ahí que, la afirmación de la Comisión redactora, según la cual el documento contiene «un verdadero consensus sobre la autoridad en la Iglesia, y, en particular, sobre los principios básicos del prima-

94 Cf. Clifford Longley, 'Dis:usion of Orthodoxy with Anglicanism', en *The Times*, 21-III-1977.

95 «It is not, however, far from the truth for one to maintain that the principal disagreements created in the ecclesiastical life of the West are to be placed in the Protestant movement itself. The difficulties that have been created between the Courth of St. James and the Holy See, resulting in their estrangement, can be seen in this light» (p. 6). No olvidemos que el ala liberal de la Comunión Anglicana es el resultado de la profunda incisión protestante en la doctrina y en la praxis de esa Comunión.

do»⁹⁶, nos parezca no ya excesiva, sino no exacta, *prout iacet*, en doctrina católica (si se aplica el primado papal)⁹⁷. Hay fundamentales principios básicos del Primado del Sucesor de Pedro que el documento no recoge, por la sencilla razón de que sobre ellos no se ha llegado todavía a un acuerdo. Es lo que he querido hacer notar a ustedes en mis palabras precedentes.

Lo que sí se ha dado en la Comisión Católico-Anglicana y refleja bien el documento es una progresiva convergencia doctrinal que ha llevado a resultados imprevisibles hace solo pocos años. Se comprende que en su audiencia pública de 19 de enero, al siguiente día de hacerse público el documento, Su Santidad Pablo VI se hiciera eco de él, sin nombrarlo. «La búsqueda de la unidad —explicaba a los peregrinos— realiza también un encuentro creciente sobre el plano doctrinal y adquiere un cuerpo cada vez más sólido y consecuencias positivas, incluso sobre cuestiones que, en el pasado, han opuesto fuertemente a los cristianos, como las fundamentales sobre la realidad de la Eucaristía, el ministerio y la autoridad en la Iglesia»⁹⁸. Inmediatamente antes había dicho: «No de otro modo entendemos la Sede de Pedro, sino como peculiar forma de servicio a la unidad de la Iglesia»⁹⁹. Y hace apenas un mes, el Papa Pablo VI y el sucesor del Dr. Ramsey en la sede de Canterbury hacían en Roma una nueva Declaración conjunta en la que se hacían eco del trabajo de los teólogos de la Comisión, que «han redescubierto convergencias teológicas tan afortunadas como inesperadas»¹⁰⁰.

Esa convergencia ha permitido estructurar un documento que tiene numerosos logros: la Iglesia, que aparece surgiendo a partir de la doble misión del Hijo y del Espíritu; el coherente desarrollo histórico de las formas de autoridad-*episcopè*; la variedad de sujetos que las encarnan, desde los ministros de la iglesia local hasta el primado universal; el justo equilibrio

96 *Venecia*, n. 24.

97 Este extremo ha sido señalado ya por Dumont, o. c. en nota 54, p. 129. No obstante, como la idea de primado en el documento se refiere tanto al regional como al universal, lo más exacto sería decir que la expresión es ambigua.

98 Texto en *Ecclesia* 37 (1977) 178.

99 *Ibid.*

100 Texto en *Ecclesia* 37 (1977) 670-71. El pasaje citado corresponde al número 4 de la Declaración.

que se señala a las formas conciliar y primacial de la autoridad universal; la Iglesia de Cristo, como *communio ecclesiarum*; la unidad de fe como esencial a la Iglesia y preocupación fundamental de la autoridad tanto local como universal; el estilo que podríamos calificar de «ascético-pastoral» con que se describe el buen ejercicio de la autoridad; etc., etc. Y en lo referente al Primado del Papa afirma, como hechos históricos, que la Santa Sede lo ha reclamado y lo ha ejercido, que ha sido reconocido históricamente y que debe seguir siéndolo en la futura unión con los cristianos.

Tal vez el documento nos demuestra, como ningún otro, los buenos servicios que puede prestar el método de constatación y descripción de *hechos históricos*, reduciendo al mínimo su interpretación. Los hechos son «innegables». De esta forma se ha querido, sin duda, incidir fuertemente en la mentalidad anglicana, acuñada en el carácter anglosajón, eminentemente empírico: si el Primado se ha dado en la historia y ha sido reconocido por la Iglesia, es que es voluntad de Cristo que gobierna la Iglesia. Ya sólo sería cuestión de encontrar una *praxis* aceptable para su ejercicio.

Pero esto es todo lo que ese método da de sí: eso y nada más. Las cuatro graves reservas anglicanas —*a fairly formidable list*, como decía el editorialista del *Times*— demuestran que ese método no es válido para llegar al fondo de la cuestión del Primado. Si el fundamento, el objeto, la naturaleza y la fuerza de obligar que tiene la autoridad del Papa en la *koninonía universal* ha encontrado un tratamiento tan etéreo y vago en el Acuerdo de Venecia, ello es debido a que esas magnitudes no pueden establecerse por mero análisis histórico. Si fuera así, la futura unión de los cristianos estaría en manos de los Departamentos de historia eclesiástica de las Universidades: bastaría un buen estudio de la historia. Pero no es así, a pesar del estupendo auxilio que la investigación histórica, exegética, etc., puede prestarnos para quitar obstáculos que no lo son realmente. Es a Cristo y a su revelación, a la que debemos acudir con fe renovada, como reconocía el Dr. Coggan y el Papa Pablo VI en su citado comunicado romano: «Si queremos continuar haciendo progresos en la convergencia doctrinal y marchar hacia adelante decididamente hacia la comunión de mente y de corazón por la que Cristo oró, debemos examinar todavía más o fondo

sus intenciones y afrontar con coraje sus exigencias»¹⁰¹. Ese nuevo examen y ese nuevo coraje deberá llevarnos a un nuevo examen del *ministerium Petri* en el Nuevo Testamento y a afrontar derechamente la cuestión de la sucesión apostólica, cuestiones ambas cuya solución es necesaria para llegar a un acuerdo que pueda en verdad calificarse de sustancial. Con todo, somos conscientes de que una vez obviados los obstáculos, permanece en toda su radicalidad la verdadera cuestión, que, según la convicción católica, es una cuestión de fe. «La afirmación católica acerca del Primado del Papa descansa en la íntima convicción de que la autoridad misma del Señor de la Iglesia ha sido confiada al Colegio Apostólico, y, en su seno, a título particular, el Apóstol Pedro, para continuar siendo ejercida visiblemente y ministerialmente por sus sucesores bajo la luz y la guía indefectibles del Espíritu Santo»¹⁰². Y esto, según la doctrina católica, no es una teología particular o una justificación ideológica, sino una verdad que pertenece al patrimonio de la fe. Quizá este documento, como ningún otro de los hasta ahora emanados en el diálogo anglicano católico-romano, pone de manifiesto —más allá de las materias objeto de consensus— que la adhesión y la comunión con la Iglesia que preside en la caridad el Sucesor de Pedro es un verdadero misterio de fe. Y que pide, por tanto, más allá de los acuerdos, un acto de fe. Aquí está, sin duda, el corazón del problema. Y aquí se encuentra también la inefable acción unitiva del Espíritu de Cristo. Vaya a El dirigida nuestra oración instante.

PEDRO RODRIGUEZ
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.

101 *Ibid.*, n. 8.

102 Cf. Dumont, o. c. en nota 54, p. 130.

