

## (II) EL MINISTERIO PETRINO DESDE UNA PERSPECTIVA CATOLICA

### I.—PRESENTACION

Al tener que desarrollar en esta sesión de estudio el tema sobre el ministerio petrino, aspiro a llevar a cabo el cometido que me ha sido encomendado, teniendo en cuenta estas dos circunstancias. Como obispo de la Iglesia Católica debo esforzarme por exponer con fidelidad la enseñanza de su magisterio sobre el primado de Pedro, y, puesto que mi intervención tiene lugar en el congreso luterano-católico que conmemora el V Centenario del nacimiento de Lutero, quiero subrayar aquellos aspectos del mismo que ayuden a fomentar el diálogo ecuménico con los hermanos luteranos. Este es el entorno en el que deseo centrar mi reflexión sobre el ministerio petrino.

Pero, al formular este deseo, surge una inquietante duda: ¿esta aspiración no equivaldrá a ser desleal con Lutero? Recordemos las palabras que en 1530 dirigió Lutero a Spalatio: «He oído que habéis intentado un auténtico milagro; a saber, concordar al Papa con Lutero si tal hicieseis, yo, siguiendo vuestro ejemplo, conciliaría a Cristo con Belial»<sup>1</sup>. ¿Y no será también una deslealtad a la Iglesia Católica dialogar con quien llama al Papa «fiel servidor del diablo»<sup>2</sup> y escribe un libro con el título «Wider das Papstum in Rom vom Teufel gestiftet»?

1 BR V 576, 13-16: «Audio vos libenter inceptasse mirificum opus, scilicet concordari papae et Lutheri... tum ego mox vestrum exemplum secutus, conciliabo Christum et Belial».

2 Cf. *Einer aus den hohen Artikeln des pästlichen Glaubens, genant Donatio Constantini*, WA 50 83, 28-29.

Ciertamente seríamos desleales con Lutero y con la Iglesia Católica si al entablar hoy un diálogo ecuménico sobre el ministerio de Pedro, intentásemos tenerlo desde aquellos presupuestos eclesiológicos que se enfrentaron de manera irreconciliable en el siglo XVI.

En el momento de la Reforma entraron en litigio dos maneras distintas de concebir a la Iglesia: aquella que en la línea medieval concentra toda la potestad de la Iglesia en el Papa a quien atribuye el supremo poder sobre lo divino y lo humano, y aquella otra que propugna a igualdad de todos los cristianos, hace de la comunidad el sujeto de la potestad sobrenatural, y considera a la Iglesia como una realidad espiritual y escondida. Una y otra concepción se enfrentaron en violenta contienda.

Si queremos explicarnos, por lo menos si en parte, el por qué de este choque, hemos de tomar en consideración las categorías eclesiológicas que se fueron elaborando a lo largo de los siglos XIV y XV.

En el siglo XIV como es bien sabido por todos, nace el tratado teológico que hoy llamamos la eclesiológica. Y nace, podríamos decir, con el signo de la contradicción que aboca a la Iglesia hacia una gran crisis. Como síntomas de la inseguridad que amenaza a la Iglesia en aquel momento hay que recordar que el siglo XIV comienza con el atentado a Bonifacio VIII en Anagni y termina con la ruptura del Cisma de Occidente. Si de los signos noseológicos nos remontamos a las categorías, hallamos que uno de los factores motivantes de esta crisis es la inseguridad que surge de las distintas maneras de concebir a la Iglesia y con ella al mundo.

He aquí en síntesis la doble corriente de pensamiento eclesiológico que se enfrenta en el siglo XIV. Por una parte, los teólogos papales —pensemos en Gil Romano, Enrique de Cremona o Jacobo de Viterbo— en fidelidad a los principios político-eclesiales formulados sobre todo por los papas Gregorio VII e Inocencio III proponen que el poder temporal del Papado está por encima del poder imperial; idea que elaboran teológicamente desde la cristología y que desarrollan con la ayuda de la filosofía neoplatónica del pseudo Areopagita. Partiendo de que Cristo es rey y de que su poder divino es infinito concluyen que su vicario el Papa posee la potestad plena sobre la estructura política y religiosa del Sacro Imperio.

Nada mejor para sintetizar este pensamiento dominante entre los teólogos papales que las siguientes palabras de Enrique de Cremona: «Hoc enim est de necessitate nature, scilicet, quod papa sit solus dominus universalis in toto mundo, quia omnes fideles sunt una ecclesia... et omnes unum corpus... et ecclesiae que est unum corpus Christus est caput»<sup>3</sup>. Como se advierte con toda facilidad, la formulación de Enrique de Cremona hace fluir de Cristo hasta el Papa el poder que rige en unidad a todos los hombres. El Papa es, según esto, el sujeto portador de la única potestad que dimana de Cristo.

Por otra parte, y frente a esta eclesiología, se alzan quienes partiendo también de la cristología defienden la separación entre el poder temporal y el poder espiritual. La razón cristológica en que apoyan su reflexión eclesial distingue dos momentos en Cristo, uno de potestad y otro de humildad. El Verbo divino tiene poder infinito, pero en la encarnación asume el comportamiento de humildad, de mansedumbre e incluso de dolor. De este Cristo, que predica el bien espiritual del Evangelio desde la humildad, es vicario el Papa, por lo que le niegan todo poder temporal y le atribuyen el estrictamente espiritual. Así aparece expuesto en el famoso anónimo *Dialogus inter clericum et militem*<sup>4</sup>. El dominico Juan Quidort de París da un paso adelante y, partiendo de la incorporación bautismal a Cristo, afirma que todos los fieles en cuanto son miembros de Cristo son sacerdotes y reyes, y restringe la potestad del ministerio eclesial a la capacidad de dispensar los sacramentos<sup>5</sup>. Las modificaciones introducidas por la reacción de los teólogos regalistas son bien notables ya que no sólo niegan el poder temporal del Papa, sino que desplazan el centro de gravedad eclesial hacia la congregación de los fieles y acentúan de tal manera la espiritualidad de la Iglesia que corren el riesgo de reducirla a una subjetividad intimista.

Estas dos concepciones de la Iglesia, y por ende del Papado, se derivan, según hemos podido comprobar, de sendas posturas cristológicas o, si los decimos con mayor precisión, de dos maneras distintas de concebir la Encarnación. Esta observación no debemos olvidarla porque, si en general la

3 'De poteste papae', en R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Stuttgart 1903) p. 469.

4 En Goldast, *Monaschia S. Romani Imperii*, I, p. 13, 58-61.

5 *De potestate regia et papali*, en Goldast II, p. 111, 6-7. Cf. p. 117, 1-3.

eclesiología es siempre una derivación de la cristología, en el siglo XVI la discusión eclesiológica mantiene un fondo cristológico, pues no cabe duda de que Lutero y los antiluteranos no contemplan la encarnación del Verbo con idéntica visión eclesial. Es este un punto sobre el que volveremos más adelante y que ahora dejamos tan sólo insinuado.

Cuando el enfrentamiento de estas dos maneras de entender a la Iglesia llega a su cenit en el siglo XVI, la postura de Lutero arrecia con dura crítica contra la potestad político-religiosa de los Papas<sup>6</sup>. Es cierto que los postulados eclesiales de Lutero no acaban ni mucho menos aquí, pero esta posición suya hemos de tenerla en cuenta para constatar que muchas de sus proposiciones antipapales surgen de la situación coyuntural del momento histórico y que hoy, cuando la doctrina sobre el poder temporal del Papa ha quedado totalmente superada, no tienen la misma vigencia que ayer.

La antigua posición eclesiológica que separaba drásticamente a los católicos y a los luteranos está cediendo el lugar a aquella otra que, al considerar a la Iglesia como pueblo de Dios y al ministerio —incluido el del Papa— como una diaconía eclesial, posibilita la conjunta reflexión dogmática sobre el ministerio de Pedro. Buena prueba de este cambio la ofrece la amplia producción bibliográfica de los últimos años<sup>7</sup> y, sobre todo, el diálogo tenido en USA por teólogos representantes de las dos Iglesias<sup>8</sup>. La postura, gracias a Dios, es

6 Recuérdense, por ejemplo, sus juicios sobre Bonifacio VIII León X y Clemente VII en WA 50 75-82.

7 En la bibliografía reciente más útil para nuestras reflexiones nos permitimos indicar: R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (ed.) *Peter in the New Testament* (Minneapolis 1973); P. C. Empey y T. Austin Murphy (ed.) *Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis 1974); G. Denzler (ed.), *Das Papsttum in der Diskussion* (Regensburg 1974); Idem (ed.), *Papsttum heute und morgen*; A. Brandenburg y H. J. Urban (ed.), *Petrus und Papst I y II* (Münster 1976 y 1978); resp. J. Ratzinger (ed.), *Dienst an der Einheit* (Düsseldorf 1978); H. Stirnimann y L. Vischer (ed.), *Papsttum und Petrusdienst* (Frankfurt 1975); J. M. Miller, *The divine right of the Papacy in recent eumenical Theology* (Roma 1980); J. M. R. Tillard, *L'éveque de Rome* (Paris 1982). Se pueden consultar con gran utilidad los boletines del P. Congar en la *Rev. S. Ph. et Th.* y el reciente boletín de M. Garijo en *Diálogo Ecueménico* 57 (1982) p. 53-70. A señalar por su especial interés y actualidad el art. de A. González Montes, 'El ministerio del Papa en el diálogo ecuménico actual', en *Diálogo Ecueménico* 60 (1983) p. 149-68.

8 Este documento hecho público en marzo de 1974 ha sido publicado en castellano en AA.VV., *El ministerio en el diálogo interconfesional* (Sala-

otra, y en afinidad de sentimientos con esta nueva preocupación trataremos de exponer nuestro punto de vista sobre el ministerio petrino, procurando ser leales tanto a Lutero como a la Iglesia Católica.

## II.—EL MINISTERIO DE PEDRO EN LA PALABRA DE DIOS

En el actual sentir de bastantes teólogos luteranos no resulta imposible admitir el ministerio petrino en función de la unidad de la Iglesia. En este supuesto, el ministerio papal hallaría su fundamento convencional en la utilidad de la Iglesia. A esta opinión, *mutatis mutandis*, se suman también no pocos teólogos anglicanos y ortodoxos.

Si esta manera de pensar la expresamos en términos de la teología luterana sobre el ministerio, podemos afirmar que el primado del Papa encuentra un amplio consenso entre los cristianos siempre que se reconozca que se trata de un ministerio urgido por el *bene esse Ecclesiae*, por el buen orden de la Iglesia. En cambio, para la Iglesia Católica Romana el fundamento del primado papal se halla en la misma voluntad institucional de Cristo, por lo que su razón de ser rebasa el mero orden eclesial y forma parte del *esse ecclesiae*, de la misma naturaleza de la Iglesia.

Esta distinta manera de entender el ministerio papal desde el *bene esse* o desde el *esse ecclesiae* constituye todavía una notable diferencia entre los católicos-romanos y el resto de los cristianos, sin embargo el hecho de que la cuestión se plantee hoy en estos términos supone ya una adquisición del esfuerzo ecuménico, por cuanto indica que dejadas de lado otras motivaciones circunstanciales se intenta abordar el fun-

manca 1976). Aunque no traten directamente del Papado conviene tener presentes en esta cuestión los documentos hechos públicos por la Comisión conjunta romano-católica y evangélico-luterana, especialmente el llamado documento de Malta, *El Evangelio y la Iglesia del año 1972*, publicado en español en AA.VV., *El ministerio en el diálogo interconfesional*, 503-25 y el reciente documento de 1981, 'El ministerio espiritual en la Iglesia', publicado en *Diálogo Ecuménico* 57 (1982) 71-104. Si bien fuera del contexto luterano-católico conviene tener también presentes los documentos finales de la ARCIC, y las críticas a que ha sido sometido el llamado «rapport» final de Windsor, en especial el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 'Observaciones al informe final de la Comisión Anglicano-Católica Romana', en *Diálogo Ecuménico* 59 (1982) 409-10.

damento de la misma. Con el humilde deseo por nuestra parte de fomentar la cercanía entre estos dos puntos de vista, emprendemos la lectura de uno de los textos fundamentales del magisterio eclesial sobre el primado de Pedro.

El Concilio Vaticano I en el capítulo primero de la constitución dogmática «Pastor aeternus» enseña: «según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción en toda la Iglesia fue prometido y otorgado inmediata y directamente por Cristo el Señor al bienaventurado Pedro apóstol»<sup>9</sup>. Al emprender la lectura de este texto conciliar, prescindimos de otras consideraciones posibles y analizamos tan sólo el alcance de sus palabras cuando afirman que según los datos evangélicos Cristo otorgó inmediata y directamente el primado a Pedro. Y para que nuestra lectura tenga la mayor claridad teológica posible, abrimos estas dos preguntas: ¿qué quiere decir «instituir»? ¿qué valor hay que conceder a la expresión conciliar «testimonios del Evangelio»?

La intención del Vaticano I en este texto apunta a proponer explícitamente como doctrina católica que el ministerio de Pedro fue instituido por Jesucristo. Ahora bien, una superficial lectura puede desorbitar el contenido del texto si vincula al momento en que Cristo instituye el ministerio de Pedro la determinación explícita de sus competencias. Y esto es lo que hay que poner en duda si el texto lo dice. Porque si leemos estas palabras del Vaticano I con mentalidad dogmática hemos de usar el término instituir analógicamente desde la teología sacramental, donde equivale a reconocer que los sacramentos tienen su origen en la palabra de Cristo que los fundamenta. Instituir significa, en último término, fundamentación inmediata por Cristo, aunque no significa especificación de todos los contenidos implícitos de lo instituido. A nuestro modo de ver, lo que enseña el Concilio Vaticano es que el primado de Pedro se fundamenta en la palabra de Cristo, y desde aquí hay que entender que emplee los dos adverbios: *inmediate* y *directe*.

Desde una perspectiva dogmática, los adverbios *inmediate* y *directe* del Vaticano I tienen el sentido de vincular inmediatamente a Cristo el fundamento del primado de Pedro.

Demos ahora un paso adelante e intentemos dar respuesta a la segunda pregunta que hemos dejado abierta sobre la base bíblica en que el Concilio apoya su enseñanza.

<sup>9</sup> DS 3.053, cf. 3.055.

Según su propia formulación, el Concilio Vaticano I fundamenta su magisterio sobre el primado de Pedro en los testimonios del Evangelio: «iuxta Evangelii testimonia». Es esta una expresión que, a pesar de su aparente sencillez, implica no poca dificultad, por lo que hay que estudiarla con el mayor esmero posible. De hecho el Concilio aduce los siguientes textos: Jn 1, 42 en el que Cristo impone a Simón el nombre de Cefas-Pedro; Mt 16, 16 ss. con la profesión de fe cristológica tenida por Pedro y la promesa de Cristo para edificar su Iglesia sobre la roca; y Jn 21, 15 ss. con la triple confesión de Pedro y el triple mandato de Cristo para que apaciente a los corderos y a las ovejas. Nadie puede poner en duda que los testimonios a los que recurre el Vaticano I son netamente petrinus, pero ¿son ellos de por sí suficientes para fundamentar el primado? En otras palabras, ¿se deduce necesariamente de estos textos que Pedro ha recibido de Cristo un primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia? ¿No será que con el tiempo se ha proyectado sobre estos textos la doctrina primacial, en la medida que se ha sentido la necesidad de legalizar la existencia del primado que los hechos históricos habían forzado? Esta es, sin duda, la pregunta clave que dilucidar.

Para empezar, atendamos a una parte del Documento final USA<sup>10</sup>. Cuando los teólogos luteranos y católicos consideran la posible fundamentación bíblica del primado petriño, reconocen la importancia que el Nuevo Testamento otorga a Pedro como compañero de Cristo durante el ministerio público y sostienen que Pedro fue la figura más eminente entre los Doce. Todo esto lo afirman a base de las «imágenes» que en el Nuevo Testamento ofrece de Pedro. Tras esta verificación concluyen lo siguiente: «Si trazamos una 'trayectoria' de estas imágenes, hallamos ciertas indicaciones de un desarrollo de las primeras a las últimas. Tal desarrollo de imágenes no fundamenta el papado en el sentido técnico que ha adquirido después, aunque este desarrollo de imágenes da la posibilidad de una orientación en este sentido, cuando posteriormente se den en la Iglesia factores favorables. La cuestión de si Jesús ha nombrado a Pedro primer papa, se ha transformado en la investigación moderna en otra cuestión, en saber hasta qué punto el uso posterior que se ha hecho de las imágenes de Pedro

10 Cf. Documento final USA, II, 6.

en relación con el papado está de acuerdo con la orientación del Nuevo Testamento»<sup>11</sup>.

Sin duda sería un anacronismo el pensar que Cristo instituyó a Pedro como el primer Papa. Incluso hoy en día la mayoría de los teólogos católicos estarían de acuerdo en admitir que el desarrollo histórico de la primacía papal no ha sido un puro despliegue lógico, por vía racional, de los indicios petrinus contenidos en el Nuevo Testamento, sino que ha sido la realidad misma del Papado la que ha tenido un desarrollo histórico, pero no «contra Evangelium» lo que estimo admitirían los luteranos, a pesar de su denuncia de los abusos históricos del Papado, ni tan siquiera «praeter Evangelium», sino «secundum Evangelium», lo que es sin duda más difícil de aceptar por parte luterana.

Las grandes fases del desarrollo de la primacía papal, a la luz de los estudios exegéticos e históricos que se han hecho sobre la cuestión, se podría delinear de la siguiente manera<sup>12</sup>.

Inicialmente la primacía reconocida a Roma habría estado vinculada a la significación particular de la iglesia local de Roma entre el conjunto de las iglesias locales. Esta especial importancia de la iglesia de Roma en el seno de la comunión de todas las iglesias, esta «potentior principalitas» en el lenguaje de San Ireneo, se debió a su peculiar vinculación con los «muy gloriosos apóstoles Pedro y Pablo». Pedro «fundó» la iglesia de Roma en el sentido de que con Pablo, mediante su enseñanza y su martirio hicieron de ella lo que era: la iglesia testigo de la fe evangélica. Ciertamente el hecho de que Roma fuera la capital del Imperio no dejó de tener importancia en la influencia y autoridad que esta iglesia local adquirió bastante rápidamente sobre las demás iglesias. Pero este factor geo-político quedó como relativizado por la importancia del testimonio, sellado con la sangre, que en Roma dieron los dos grandes apóstoles. Fue así como la iglesia local romana se transformó en guardiana del testimonio apostólico supremo y de este modo es como mejor se explica el peso de autoridad en el seno de la comunión de las iglesias. Esta pri-

11 Documento final USA, III, 13.

12 Un buen resumen del estado de la cuestión y una exposición sintética pueden encontrarse en J. M. R. Tillard, op. cit., pp. 89-154. Cf. además el artículo de P. Grelot, 'Pierre et Paul fondateurs de la «primauté» romaine', en *Istina* 27 (1982) pp. 228-77.

macía emerge, se produce en el contexto de una eclesiología de comunión, en el marco de un reconocimiento recíproco de las iglesias locales. Roma actúa como centro normativo dentro de esa red de la comunión eclesial.

La toma de conciencia de las prerrogativas de la iglesia romana y, consiguientemente de sus obispos ha sido anterior a la toma de conciencia de que esa posición correspondía a la de Pedro entre los apóstoles. Como ha dicho H. de Lubac, la sucesión petrina «se afirma primero tranquilamente por el simple ejercicio, no por exposiciones teóricas, por medio de reivindicaciones y por un arsenal de pruebas, es ciertamente lo que se podía esperar. Lo contrario resultaría sospechoso, como si se tratara de forzar a los recalitrantes a admitir una novedad»<sup>13</sup>. «Antes de apelar a la reflexión el carisma papal de la dirección actuó instintivamente en un medio ambiente concreto» como ha dicho Urs von Balthasar<sup>14</sup>.

Fue poco a poco como la Tradición fue tomando conciencia del vínculo existente entre el lugar preminente de Pedro entre los apóstoles y el del pastor de la Iglesia de Roma en el seno de la comunión de las iglesias. Sin duda la mayor toma de conciencia de la sucesión del ministerio apostólico a través del episcopado, que en medio de la crisis gnóstica del siglo II se busca como criterio de autenticidad de la enseñanza apostólica de modo especial en las sedes que se consideraban fundadas por los apóstoles y la formación del canon de los libros del Nuevo Testamento, crearon las condiciones de posibilidad de una nueva lectura de los textos petrinus. La experiencia del puesto privilegiado del obispo de Roma, como centro de unidad eclesial confrontada, a la luz de la fe, con los textos petrinus condujo a una relectura de los mismos a los que se descubre nueva y plena significación. Parece que fue Tertuliano, a comienzos del siglo III, el primero en invocar la confesión de Cesarea, el «tu es Petrus», en favor de la primacía romana. Y según las investigaciones de Batiffol fue el Papa Esteban I (253-57) a mediados de ese siglo III el primer obispo de Roma en reclamar para sí la sucesión en la «cathedra Petri». A partir de entonces las reivindicaciones del primado con referencia a Pedro son bastante constantes en los

13 H. de Lubac, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca 1974) pp. 109-10.

14 H. Ur von Balthasar, *El complejo antirromano* (Madrid 1981) p. 248.

obispos romanos Dámaso, Siricio, Inocencio, Zósimo y Bonifacio. Estas reivindicaciones adquieren en el Papa León I (440-461) a mediados del siglo V una forma de expresión que, en cierto modo, supera las formulaciones del Vaticano I.

Volviendo al testimonio evangélico podemos decir (y en eso no es difícil el acuerdo) que en el Nuevo Testamento hay indicios de la primacía de Pedro entre los Doce. El indicio es una manifestación objetivamente oculta. Los indicios petrinus del Nuevo Testamento han fundamentado la doctrina del primado por cuanto desde su objetividad bíblica han suscitado en la Iglesia el proceso de comprensión de los mismos cuando se han dado las condiciones favorables para ello. La Iglesia en un proceso de vital maduración ha ido percatándose de la verdad insinuada (profetizada diría Newman) en esos indicios hasta llegar a expresarlas en fórmulas dogmáticas. La Iglesia no se ha inventado el oficio petrino como un medio de asegurar la unidad del episcopado, sino que ha reconocido en el encargo que Cristo hizo a Pedro que el Señor ha querido proveer a su Iglesia de un ministerio que garantice su unidad. A la luz de esta fe la Iglesia acepta, reconoce, que el obispo de Roma realiza la misma función que Pedro ejerció entre los Doce.

Determinante de todo este proceso es el principio pneumático porque es bajo la acción del Espíritu Santo como la Iglesia llega a formular sus enseñanzas a partir de los indicios bíblicos.

El proceso seguido por la Iglesia ante las insinuaciones petrinus no es algo nuevo, pues ya lo había empleado tanto para la formación del canon cuanto para las formulaciones de Nicea, Efeso y Calcedonia en que convirtió los objetivos indicios neo-testamentarios en expresar formulaciones de fe en la divinidad de Jesucristo.

No se trata, pues, de glosar la Escritura, como temía Lutero según el capricho de los Papas, sino de reconocer que la Iglesia ha estado, está y estará sometida a la vivificante acción del Espíritu Santo que la lleva a creer en los contenidos objetivos de la Palabra de Dios. Como ha dicho W. Kasper «la significación y valor teológicos que se den a estos indicios dependerán, en último término, de como se conciba la relación existente entre la Iglesia apostólica y la post-apostólica; más exactamente, de como se entienda la relación vigente entre

Escritura y Tradición; es decir, de que se admita o no que la Tradición posterior tiene una significación constitutiva para la interpretación de la Sagrada Escritura. Según la doctrina católica, la Iglesia es tanto fundación única, vinculada perpétuamente a su origen, como edificación en el Espíritu Santo, que incesantemente presencializa siempre de nuevo este origen. Esta concepción excluye una argumentación puramente bibliocista e incluye una conducción histórica de la Iglesia por obra del Espíritu».

Desde cuanto hemos propuesto nos permitimos afirmar que la formulación del Vaticano I no debe ser leída con categorías burdamente positivistas, ni para defender ni para atacar el primado romano. Ha de ser estudiada como un reconocimiento de la prioridad de la palabra de Dios que desde su objetividad estimula, bajo la acción del Espíritu, la capacidad dinámica de la Iglesia para que se percate de que los indicios neo-testamentarios insinúan la realidad del oficio petrino. La formulación, pues, del Vaticano I que fundamenta el primado de Pedro en los testimonios evangélicos puede y debe ser entendida en el sentido objetivo y dinámico que hemos expuesto. Así entendida estimo que ofrece menos dificultad en el diálogo ecuménico y explica el proceso por el que la Iglesia llega a poseer en fe las insinuaciones neotestamentarias sobre el ministerio petrino como un elemento esencial del «esse Ecclesiae», como llega a entender el primado romano como institucionalización necesaria del ministerio petrino y elemento constitutivo de la Iglesia.

### III.—EL MINISTERIO PETRINO Y LA UNIDAD ECLESIAL

Si buscamos la nota típica desde la que reflexiona sobre el Papa la eclesiología contemporánea, habremos de recurrir al ministerio de la unidad eclesial. Así lo entiende también el Concilio Vaticano II al proponer: «El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y el fundamento perpétuo y visible de la unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles»<sup>15</sup>.

El Concilio Vaticano II, que ha hecho suya la enseñanza del Vaticano I, da un paso adelante y establece la relación

15 LG 23.

entre el primado universal del Papa y la capitalidad de los obispos diocesanos, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares. Se puede afirmar que el Vaticano II propone su doctrina sobre el ministerio papal en el contexto teológico que parte del pueblo de Dios como entidad de la Iglesia de Cristo al afirmar que el Papa es el principio y el fundamento perpétuo y visible de la unidad tanto de los obispos como de los fieles.

Las posibilidades de reflexión que ofrece esta proposición conciliar son tantas que no es posible abordarlas en el corto espacio de una conferencia. Por ello hemos de renunciar a la consideración de muchas de ellas y, estableciendo un orden de prioridades, abrimos estas dos preguntas: ¿qué sentido tiene afirmar que el Papa es fundamento de la unidad?, ¿cómo es vínculo de unión entre las distintas comunidades locales?

Para San Pablo, Cristo es el único fundamento de la Iglesia sobre el que cada uno según su propio carisma o ministerio tiene que edificar<sup>16</sup>. Una interesante glosa a este texto paulino la ofrece Santo Tomás de Aquino al analizar teológicamente la apostolicidad de la Iglesia. El santo, en su exposición, distingue dos tipos de fundamento en la Iglesia. Y tras afirmar con San Pablo que Cristo es el fundamento principal, añade: «El fundamento secundario son los Apóstoles y su doctrina, por lo que la Iglesia es firme... y se llama apostólica. Por lo cual y para significar la firmeza de la Iglesia decimos del bienaventurado Pedro que es el vértice»<sup>17</sup>. Esta formulación de Santo Tomás incluye un doble contenido doctrinal que debemos subrayar:

1. Al considerar que los Apóstoles son fundamento secundario de la Iglesia, parte la función vicaria de los mismos, en cuanto proponen la doctrina de Cristo. El Apóstol, podríamos ampliar nosotros, es fundamento de la Iglesia porque la misión recibida de Cristo le capacita para testificar y enseñar su doctrina. En este sentido, y siguiendo a Santo Tomás, hay que concluir que la apostolicidad de toda la Iglesia local radica en la fiel recepción de la palabra de Cristo predicada por los Apóstoles.

2. En este contexto de la apostolicidad eclesial, Santo Tomás afirma que el bienaventurado Pedro ocupa el lugar

16 1 Cor 3, 10-11.

17 *In symbolum Apostolorum expositio*, a. 9, ed. Marietti, p. 965.

primero en la Iglesia. Si llevamos adelante esta formulación tomista y sacamos sus últimas consecuencias, habremos de decir que la preeminencia eclesial del Papa se sigue de la particular misión conferida por Cristo a Pedro para que sirva a la Iglesia apacentando con su palabra a los corderos y a las ovejas<sup>18</sup>.

El ministerio del Papa es, pues, un ministerio en función de la fidelidad de la Iglesia a la palabra de Dios, y en este sentido su ministerio es garantía de apostolicidad eclesial. Permanecer en unión con la fe predicada por Pedro equivale a estar unido a Cristo que ha orado para que la fe de Pedro no decaiga y confirme a los hermanos<sup>19</sup>.

Si desde esta reflexión volvemos al texto del Vaticano II, comprenderemos que cuando el Concilio afirma que el Papa es fundamento de la unidad de la Iglesia, está reconociendo que por la diaconía de su ministerio une a la Iglesia en torno a Cristo, al custodiar y predicar fielmente la palabra de Dios, que es en todo tiempo el principio de la vida para la Iglesia<sup>20</sup>. El ministerio del Papa, lejos de colocarse por encima de la palabra de Dios, como temía Lutero, está subordinado a ésta y la sirve. En este sentido, según nos ha dicho Santo Tomás, el Papa es el vértice de la apostolicidad eclesial.

Consideremos ahora el otro aspecto del ministerio petrino que nos habíamos propuesto estudiar y preguntémonos en qué sentido el Papa es vínculo de unidad entre las distintas Iglesias locales.

Todos sabemos que la valoración de la Iglesia local tiene una larga tradición en la eclesiología luterana. La actual eclesiología católica, sobre todo después del Vaticano II, ha insistido también sobre este tema. Los planteamientos teológicos de unos y de otros coinciden al afirmar que mediante la predicación de la palabra de Dios y la administración de los sacramentos se da el crecimiento de la Iglesia en cada comunidad local, aunque discrepan a la hora de enjuiciar como las Iglesias particulares se vinculan entre sí en la unidad visible de la Iglesia. No cabe duda de que es ésta una cuestión de máxima trascendencia ecuménica y de particular relieve en el diálogo

18 Cf. Jn 21, 15-17.

19 Cf. Lc 22, 31-32.

20 LG 20: «Evangelium... in omne tempus pro Ecclesiae totius vitae principium».

entre luteranos y católicos sobre la Iglesia. Insinuemos brevemente el planteamiento de la misma.

Para Lutero la Iglesia es por su estructura comunidad local, y por su naturaleza realidad espiritual y escondida. Que ambas proposiciones son explícitamente sostenidas por Lutero lo testimonia la simple lectura de sus obras. Así, como muestra de ello, basta con recordar que en el comentario al salmo ochenta y dos sostiene que la misión universal sólo se dió en el ayer apostólico y que en el hoy eclesial la misión está siempre vinculada a una determinada parroquia<sup>21</sup>. Y para verificar su posición sobre la Iglesia como realidad escondida y espiritual es suficiente atender a cuanto insinúa en *Dicta super Psalterium* y desarrolla en *An den christlichen Adel deutscher Nation*. En estos dos escritos propone que, en consonancia con la naturaleza de la Iglesia, el ministerio eclesiástico ha de ocuparse de la dirección del hombre interior, y que el régimen externo de la Iglesia no es una competencia derivada del derecho divino, sino del derecho humano.

Planteadas en estos términos la estructura y la naturaleza de la Iglesia, surge de inmediato esta cuestión: ¿cómo explicar la unidad visible de la Iglesia?

Sin llegar a la posición extrema de Sohm, que al interpretar a Lutero llega a proponer que la invisibilidad es la nota típica de la Iglesia porque en lo que se cree no se ve («was man glaubt, das sieht man nicht»)<sup>22</sup>, hay que reconocer que las categorías eclesiológicas propuestas por Lutero no son las más adecuadas para explicar la unidad visible de la Iglesia, y dejan abierto el portillo para que se introduzca el congregacionalismo eclesial. Recurrir a la genuina categoría luterana de la «communio sanctorum» para superar el peligro del congregacionalismo y para fundamentar la unidad de la Iglesia ha sido el intento de algunos teólogos luteranos<sup>23</sup>, pero semejante planteamiento no resuelve la cuestión, ya que la «communio sanctorum», por ser en sí una categoría espiritual, salva con garbo la unidad de la Iglesia escondida pero no fundamenta la unidad visible de la Iglesia.

Para superar este, sin duda, grave escollo de la eclesiológica

21 Cf. WA 31 I 210, 38-211, 10.

22 *Weltliches und geistliches Recht*, pp. 43-44.

23 Así, por ejemplo, H. Lieberg, en *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon* (Gottinga 1962) pp. 86-87.

de Lutero, no queda otra posibilidad que recurrir a la consideración del ministerio eclesiástico como órgano de la unidad visible de la Iglesia. Y aunque este planteamiento fue ampliamente debatido en el siglo XIX con ocasión del movimiento teológico de los «neoluteranos» —recuérdese la polémica entre Höfling y Kliefoth y las posteriores posiciones de Rietschel—, es el único que puede aportar la solución a este importante problema. Porque al ministerio, como propone el canonista Siegwalt desde postulados evangélicos<sup>24</sup>, no sólo se le ha de atribuir la finalidad de edificar a la Iglesia mediante el ejercicio cultural de la predicación de la palabra de Dios y de la administración de los sacramentos, sino que se le ha de reconocer también la función de ser vínculo de unión entre las distintas comunidades locales. Si se acepta que el ministerio eclesiástico tiene su origen en la misión conferida por Cristo a los Apóstoles —y ésta es la tesis propuesta por Lutero en sus escritos de madurez— se habrá de dar el paso, que Lutero no llegó a dar, de afirmar que el ministerio eclesiástico auna visiblemente a la Iglesia desde la unidad de misión que arranca de Cristo. El ministerio es vínculo de unidad para la Iglesia al mismo tiempo que la edifica con la palabra y con los sacramentos de Dios. Solamente así se puede salvar el doble aspecto espiritual y visible de la Iglesia que es fiel reflejo de la divinidad invisible y de la humanidad visible de Cristo.

Tras esta rápida, y por ello arriesgada, síntesis de los problemas y posibles soluciones que surgen en torno a la unidad visible de la Iglesia, hemos de dar cabida a la consideración del ministerio petrino como vínculo de unidad eclesial, ya que si la Iglesia es una en su naturaleza y ha de ser una en su estructura como confesamos en el Credo, lógico es que tenga un ministerio al servicio de esta unidad. El Papa, como cualquier otro obispo, está en función de la Iglesia, y en el caso particular suyo la sirve al ser vínculo de unión visible entre las distintas iglesias locales. El ministerio papal, lejos de ser un atentado contra las comunidades particulares como se temía en los tiempos del Vaticano I, potencia a las Iglesias particulares y las salva del posible atomismo congregacionista al integrarlas en la unidad visible de la única Iglesia de Cristo.

24 G. Siegwalt, 'L'autorité dans l'Eglise', en *Revue de Droit Canonique* 22 (1972) pp. 97-154; 241-90.

Esto es lo que ha enseñado el Vaticano II al proponer que el Papa es fundamento y visible de la unidad de la Iglesia.

#### IV.—CONCLUSION

Con todas las limitaciones que impone una conferencia, hemos intentado exponer la doctrina de la Iglesia Católica Romana, teniendo en cuenta la problemática que pueda surgir en un diálogo católico-luterano sobre el ministerio petrino. Este ha sido el criterio que nos ha movido al preguntarnos si el Papado pertenece al «bene esse» o al «esse Ecclesiae», al fundamentar en la objetividad del Nuevo Testamento los indicios desde los que la Iglesia ha adquirido conciencia de la institución divina del ministerio del Papa, al afirmar que su ministerio es una diaconía eclesial en función de la palabra de Dios, y al considerarlo como vínculo de la unidad visible de la Iglesia. Si en función del fraternal diálogo católico-luterano tuviésemos que reducir estos aspectos del ministerio petrino a una sola palabra, elegiríamos la de *servicio*. Y glosando la formulación de Lutero cuando dice del ministro que es un «sacerdote para los otros sacerdotes», afirmaríamos del obispo de Roma que es un obispo para los otros cristianos y para los otros obispos. Esta razón de servicio en función de los demás hace del Papa, como Lutero anhelaba que fuese <sup>25</sup>, el auténtico «*servus servorum Dei*». En su diaconía el Papa debe servir a los cristianos vinculándolos en aquella unidad eclesial que es signo de la unidad divina <sup>26</sup>.

MIGUEL ROCA CABANELLAS  
Arzobispo de Valencia  
Presidente de la Comisión  
de Relaciones Interconfesionales  
de la Conferencia Episcopal Española

<sup>25</sup> Cf. WA 50, 87, 13-23.

<sup>26</sup> Cf. Jn 17, 21.