

LA RECEPCIÓN DEL PRIMADO DE JURISDICCIÓN PAPAL A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II Y DE *UT UNUM SINT*

1. EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II constituye en sí mismo un singular acontecimiento de recepción de la tradición cristiana, que se expresa conscientemente desde su misma convocatoria: el Concilio quiere “transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin alteraciones ni deformaciones”, pero dando al mismo tiempo “un paso adelante hacia una penetración doctrinal ... en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario...”¹.

Aunque se han propuesto diversas formas de interpretación de este acontecimiento de recepción², puede aceptarse

¹ JUAN XXIII, *Alocución en la inauguración del Concilio Vaticano II*, AAS 54 (1962) 792; cf. UR 6; GS 44.

² Una presentación resumida en P. HÜNERMANN, “Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion”, in: *HThKVatII*, Band 5, Freiburg 2006, 7-17.

como punto de partida que la “discontinuidad” que pueda emerger en los diferentes temas no significa abandonar “la continuidad en los principios”, “hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias”³.

La cuestión del primado de jurisdicción papal –y de su infalibilidad– es un caso paradigmático de esta dinámica de recepción. De hecho, el Concilio tenía como objetivo declarado completar la doctrina del primado con la del episcopado⁴. Para ello propone de nuevo cuidadosamente⁵ las definiciones dogmáticas sobre el ministerio del sucesor de Pedro⁶, se preocupa de salvaguardar en toda circunstancia las prerrogativas primaciales⁷ y se esfuerza al mismo tiempo

³ BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Curia romana*: AAS 98 (2006) 49.

⁴ Cf.: “Qam doctrinam de institutione, perpetuitate, vi ac ratione sacri Primatus Romani Pontificis deque eius infallibile Magisterio, Sacra Synodus cunctis fidelibus firmiter credendum rursus proponit, et in eodem incepto pergens, doctrinam de Episcopis ...coram omnibus profiteri et declarare constituit” (LG 18).

⁵ Cf. G. COLOMBO, “Tesi per la revisione dell’esercizio del ministero petrino”, *Teologia* 21 (1996) 328-329.

⁶ Además del texto citado en nota n° 1, cf. por ej.: “Ut vero Episcopatus ipse unus et indivisus esset, beatum Petrum ceteris Apostolis praeposuit in ipsoque instituit perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum.” (III, 18); “... integre manente potestate Primatus in omnes sive Pastores sive fideles. Romanus enim Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, plenam, supremam et universalem potestatem, quam semper libere exercere valet.” (III, 22); “Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum” (III, 23); “Eorum itaque potestas a suprema et universali potestate non eliditur, sed e contra asseritur, roboratur et vindicatur...” (III, 27). La doctrina de *Pastor Aeternus* se encuentra expuesta de forma sintética y muy clara al comienzo del Decreto *Christus Dominus*: “In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, inmediata et universali in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, super omnes Ecclesias ordinariae potestatis obtinet principatum” (Proemium, 2).

⁷ El papel del primado es recordado más de cincuenta veces en el capítulo III; cf. por ejemplo, su declaración de intenciones: declarar “doctrinam de Episcopis, successoribus Apostolorum, qui cum successore

por responder a las exigencias de aclaración que se habían manifestado ya desde el mismo concilio Vaticano I⁸. En particular, con respecto a su relación con el episcopado, puede observarse cómo la dependencia de todo ejercicio del poder episcopal con respecto al primado de jurisdicción es referida ahora también al Colegio episcopal, cabeza y miembros⁹, y que la infalibilidad papal misma es presentada como la del “Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal”¹⁰.

Por otra parte, el conjunto de estas enseñanzas es situado por el Concilio en una presentación renovada “de la constitución jerárquica de la Iglesia, y en particular del episcopado”¹¹.

Ciertamente, afirmar que el obispo es un pastor verdadero, sucesor de los apóstoles, dotado con poder propio, ordinario e inmediato, que el episcopado unido al papa -y nunca sin él- es también sujeto del poder pleno y supremo en la Iglesia y goza de infalibilidad en algunos actos de su magisterio, o que el primado de jurisdicción no separa al sucesor de Pedro del Cuerpo de los obispos, no representaba una novedad real con respecto a la doctrina del concilio Vaticano I¹². Sin embargo, el hecho de dar un lugar central al episcopado en la presentación de la constitución eclesial significaba sin duda un profundo cambio de perspectivas.

Petri, Christi Vicario ac totius Ecclesiae visibili Capite, domum Dei viventis regunt...” (18b). Como símbolo de esta preocupación, puede verse en particular la *Nota explicativa praevia*, nn. 1, 3, 4.

⁸ Por ejemplo el sentido verdadero del polémico *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, que explica en continuidad con las intenciones del Vaticano I, retomando con frecuencia las explicaciones ofrecidas por la *Relatio* de ZINELLI (cf. LG 22) y, sobre todo, por la de GASSER (cf. LG 25).

⁹ LG 21b; véase igualmente lo dicho sobre las condiciones para ser constituido miembro del Cuerpo episcopal en LG 22a; cf. A. CARRASCO ROUCO, “Ministerio petrino y sinodalidad”, *RCIC* 13 (1991) 338.

¹⁰ LG 25c; Cf. *Relatio de n. 25* (AS III.I, 251-252) y *Resp. al modo* 168 (AS III-VIII, 90).

¹¹ Título del cap. III de *Lumen Gentium*.

¹² Cf. G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Bruges 1961; J.-P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961.

Esta modificación no podría comprenderse adecuadamente si se la interpretase sólo como una nueva versión de los debates medievales y modernos sobre la articulación jurisdiccional de la Iglesia. La tentación de comprender así, por ejemplo, el gran debate sobre la colegialidad era grande, porque estas perspectivas eclesiológicas han determinado hondamente la eclesiología católica y, en particular, también los debates alrededor de *Pastor aeternus*. Sin embargo, en el Concilio no estaba en juego sólo, y quizá ni siquiera en primer lugar, una articulación de poderes, sino también su origen y su significado en la Iglesia.

De hecho, fue igualmente áspero el debate sobre el origen sacramental de los *tria munera* episcopales, pues los Padres tenían clara conciencia de que ello afectaba también la realidad del primado petrino¹³. Y fue muy significativa asimismo la decisión conciliar de presentar la constitución jerárquica sólo como tercer capítulo, tras la enseñanza sobre la Iglesia como “Misterio” y como “Pueblo de Dios”. Ello significa ciertamente renunciar a comprender a la Iglesia a partir de la potestad jerárquica, subrayando en cambio la prioridad de la ontología de la gracia¹⁴, la realidad de unidad con Dios y entre los hombres de la que la Iglesia es signo e instrumento en medio del mundo¹⁵. La Iglesia es presentada así como *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*¹⁶, y el ministerio es comprendido radicalmente a su servicio, como una diaconía querida por Cristo y hecha posible por un don del Espíritu, transmitido en la imposición de manos¹⁷.

En este horizonte madura la comprensión sacramental de la Iglesia¹⁸ y una nueva valoración de la realidad de la

¹³ Cf. A. CARRASCO ROUCO, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg 1990, 49-67.

¹⁴ Cf. Por usar una formulación de Y. CONGAR; cf., por ej., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 473; *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

¹⁵ LG 1.

¹⁶ LG 4b.

¹⁷ Cf. LG 18a, 21

¹⁸ En perspectiva histórica, puede verse Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 455-477; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, t. II, Madrid 1987, 406-831; P. THON, “L'Église”, in: *Histoire des dogmes* (sous dir. de B. SESBOÛÉ), vol. III, Paris 1995, 487-561. Ofrece

Iglesia particular¹⁹, que tiene alguna de sus expresiones más sintéticas y significativas precisamente en la reflexión sobre la relación entre episcopado y papado²⁰.

El descentramiento profundo de sí implicado en la presentación de la Iglesia como realidad sacramental que cumple su misión en el horizonte del designio divino se expresa conscientemente desde las primeras palabras de la constitución dogmática: *Lumen gentium cum sit Christus*; con ello será coherente también la presentación del ministerio como servicio al Pueblo de Dios. La constitución *Dei verbum* aportará un desarrollo sistemático de esta perspectiva, mostrando la prioridad absoluta de la revelación en Jesucristo, la prioridad del Evangelio, a cuya transmisión es llamada la Iglesia²¹. Se excluye así, de nuevo, toda posibilidad de identificar la conciencia de la Iglesia –y menos aún la de sus ministros– con el Evangelio mismo, que sin embargo la Iglesia es enviada a hacer presente y testimoniar en medio del mundo²².

En conclusión, podría decirse que la recepción explícita e intencionada de los dogmas de *Pastor aeternus* en el Vaticano II tiene dos dimensiones fundamentales: la fidelidad plena a la doctrina y su integración en el horizonte de la Iglesia entera. El Concilio supera toda posible tentación de excentricidad del primado papal integrándolo en el conjunto

un breve comentario P. HÜNERMANN, “Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen pentium*”, en: *HThKVatII*, Band 2 (Freiburg 2004) 355ss, 549ss.; también J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche*, Freiburg 1992, 38-67; G. WASSILOWSKY, *Universales Heils-sakrament Kirche*, Innsbruck–Wien 2001. Puede verse también, por ej., W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237-254; J. RIGAL, *L’ecclésiologie de communion*, Paris 1997, 17-81; A. SCOLA, *Chi é la Chiesa?*, Brescia 2005, 133-157.

¹⁹ presente ya desde el primer documento del Concilio y afirmada luego con claridad creciente; cf., por ejemplo, SC 26.41; LG 13. 23.26; ChD 11; UR 14-15; AG cap III. Cf., por ej., L. SARTORI, “La Chiesa locale nel Vaticano II”, en: *Chiesa locale e Eucaristia*, Udine 1972, 47-59.

²⁰ LG 23a.

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *La révélation divine*, Paris 1983, 139-168; también B. SESBOÛÉ, “La communication de la Parole de Dieu: Dei Verbum”, en: *Histoire des dogmes* (sous dir. de B. SESBOÛÉ et Ch. THÉOBALD), t. IV, Paris 1996, 520-531.

²² DV 8-10.

de la “constelación” eclesial²³, gracias a una profunda renovación eclesiológica que afecta a la conciencia del ministerio y de la Iglesia misma. De modo que la prioridad de la Iglesia, por la que el ministerio es entendido estructuralmente como servicio/diaconía, es sin duda eje fundamental de la recepción conciliar del primado petrino, y será asimismo principio del posterior camino de recepción.

Esta integración conciliar del primado en el conjunto de la Iglesia acontece a través de una nueva comprensión sacramental del ministerio y de la Iglesia, que ha tomado forma en una “eclesiología de comunión”, e implica la consiguiente superación de las perspectivas teológicas anteriores, en las que se habían expresado los dogmas primaciales. La recepción de la enseñanza sobre el ministerio petrino propia del Vaticano II seguirá también estas dos grandes líneas de fondo.

2. LA RECEPCIÓN DEL PRIMADO EN LAS NUEVAS PERSPECTIVAS ECLESIOLOGICAS

La superación de la eclesiología de la sociedad perfecta, universalista o jurídicista, y su renovación en la perspectiva de una eclesiología de comunión, es una tarea objetivamente compleja. Ello no explica suficientemente, sin embargo, las dificultades encontradas en la recepción de la doctrina del primado de jurisdicción; pues, de hecho, la integración eclesiológica del primado se consigue en la eclesiología de comunión al menos en la misma medida en que el Vaticano I había conseguido también responder a las dificultades que surgían a propósito de la relación entre primado y episcopado, de las que daba testimonio el famoso párrafo *Tantum autem abest*²⁴.

La renovación eclesiológica del segundo Vaticano no causa nuevas dificultades en la integración del primado, sino que ofrece más bien importantes perspectivas de solución en los dos polos fundamentales del problema, bien resumidos

²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt*, Freiburg 1974.

²⁴ *Pastor aeternus*, cap.3: DH 3061.

en el famoso *unus grex, unus pastor*²⁵ del concilio Vaticano I. Pues, por una parte, será posible retomar las perspectivas de fondo de *Pastor aeternus*, que presentan al primado como ministerio de unidad en la fe y en la comunión²⁶, comprendiéndolo ahora a partir de la relación Iglesia universal / Iglesia particular; ello permitirá afirmar la eclesialidad plena de las Iglesias particulares y el ministerio de sus pastores, así como su identidad con la Iglesia universal y, por tanto, su vínculo con el obispo de Roma.

Por otra parte, la comprensión del *pastor* es enriquecida también por el Vaticano II con la afirmación esencial de su fundamento sacramental. Ello implica de nuevo un importante paso adelante con respecto al Vaticano I. Pues si la *relatio* Zinelli confirmó en su momento que la afirmación de la subordinación jerárquica del obispo con respecto al papa no prejuzgaba en absoluto la cuestión del origen de la jurisdicción episcopal –al contrario de lo que se pudo llegar a pensar²⁷–, LG enseña en cambio su origen sacramental, insistiendo luego en que no puede ser ejercida más que en la comunión jerárquica²⁸. Se ofrece así una indicación importantísima para el futuro: el primado de jurisdicción no podrá ser bien entendido si se deja atrás la naturaleza sacramental del ministerio.

²⁵ *Pastor aeternus*, cap. 3: DH 3060.

²⁶ Particularmente en el *Proemio* de PA (DH 3051); cf. PEDRO RODRÍGUEZ, “Reazione di Pedro Rodríguez”, en: *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio teologico*, Città del Vaticano 1998, 454-466; ID., “Natura e fini del primato del Papa: il Vaticano I alla luce del Vaticano II”, en: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE (ed.), *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002, 81-111.

²⁷ Cf., por ej.: “Ratio affirmandi potestatem magisterii et regiminis pendere a Romano Pontifice quoad validum exercitium, idque *natura sua*, nulla alia cogitari potest, nisi quod eadem potestas accipiatur non vi consecrationis, sed ab eodem Romano Pontifice; unde sequitur quod a Christo procedit *mediate tantum*.” (P. A. Fernández, AS III, I, 708-709); posición semejante en la “*relatio*” *Franic* (AS III, II, 196-197).

²⁸ LG 21.

2.1. Iglesia particular / Iglesia universal

Desde diferentes perspectivas eclesiológicas, la teología postconciliar reconoció la importancia y procuró desarrollar la enseñanza positiva del Concilio sobre la comunión de las Iglesias, la colegialidad episcopal y, en particular, la necesidad para el poder episcopal de permanecer en la *communio Ecclesiarum*. Se procuró presentar en este contexto también el ministerio papal, mostrando cómo estos elementos indican la existencia de una función propia del sucesor de Pedro.

En efecto, ya que la Iglesia es una realidad de comunión con Cristo, ha de ser una sola en el mundo entero, pues el Señor es uno y su Eucaristía es una. Por consiguiente, toda Iglesia particular, siendo manifestación de la única Iglesia, debe permanecer en la unidad de la Iglesia universal. Igualmente, el obispo, pastor verdadero de la Iglesia particular, ejerce su ministerio como representante y en dependencia de la Iglesia universal, en comunión con todos los que han recibido la tarea del ministerio en la Iglesia. Pues el episcopado, como servicio en una Iglesia que es estructuralmente comunión, es también una realidad esencialmente colegial. El papa es visto entonces como punto de referencia de la unidad de fe y de comunión; separarse de él implica separarse de la unidad del Colegio y de la Iglesia²⁹.

Así pues, la comprensión conciliar de la Iglesia como comunión sacramental, que nace y vive de la participación en el misterio pascual de Cristo, ha hecho posible tomar nueva

²⁹ Cf. por ej. ya K. RAHNER, *Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche*, StZ 83 (1958) 321-336, publicado luego de nuevo en K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 13-36; en este mismo volumen, también de RAHNER, *Über das ius divinum des Episkopats*, pp. 60-125; G. DEJAIFVE, "Peut-on concilier le collègue épiscopal et la primauté?", en: *La collégialité épiscopale*, Paris 1965, 289-303; J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 251-281, 300-314; *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 13-96, 117-127; *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 43-97; J. M.-R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris 1984; *Église d'Églises*, Paris 1987, sobre todo pp. 324-355; *L'Église locale*, Paris 1995, 387-552; M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1992, 366-384; B. FORTE, *La Chiesa della Trinità*, Milano 1995, 254-276; P. HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, 248-265.

conciencia del modo absolutamente peculiar en que subsiste la unidad de la Iglesia católica, *in et ex Ecclesiis particularibus*, y, al mismo tiempo, ha abierto el horizonte adecuado para una comprensión del ministerio petrino plenamente teológica, es decir, no tomada de la dinámica de la vida estatal y de la consiguiente reflexión socio-política, sino enraizada en esta peculiar forma del ser social de la Iglesia³⁰.

Estas líneas de recepción de la eclesiología conciliar permiten, pues, entrever el lugar teológico del ministerio petrino. La reflexión debe continuar, sin embargo, pues queda abierta una cuestión fundamental: cuál es la naturaleza de este ministerio de unidad y de esta primacía; o, en otras palabras, de qué manera la doctrina conciliar sobre el *primado de jurisdicción* describe adecuadamente la naturaleza de este servicio del sucesor de Pedro, cómo se integra el primado romano en esta concordia y comunión de Iglesias locales, en su dinámica de sinodalidad³¹.

2.2. *Episcopado/primado*

a) Factor decisivo para la integración del primado en el entramado de relaciones constitutivas de la Iglesia, ha sido sin duda el reconocimiento conciliar de que los obispos “tienen de por sí, en las diócesis que les han sido encomendadas, toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se necesita para el ejercicio de su función pastoral, sin perjuicio de la potestad que tiene el Romano Pontífice, en virtud de su función, de reservar algunas causas para sí o para otra autoridad”³².

Esto ha significado un cambio profundo –copernicano– en el modo de ejercicio del ministerio episcopal y un recono-

³⁰ El Vaticano II lo presenta como elemento perteneciente al ser de la Iglesia por voluntad del mismo Cristo; recordemos sólo LG 8b; 18b; UR 2c.

³¹ En la mayoría de los casos no se llevan a cabo análisis del primado en cuanto tal. En este sentido, hay que valorar en particular el gran esfuerzo realizado por J. M.-R. TILLARD. Puede verse también, recientemente, W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom*, Freiburg 2004, 369-450; J. R. VILLAR, *El Colegio episcopal*, Madrid 2004, 64-111.

³² ChD 8a.

cimiento claro de la realidad teológica del obispo, sucesor de los apóstoles y pastor propio de su Iglesia particular³³. Esta doctrina, por supuesto, ha sido recibida y aplicada en el CIC; todos los límites que puedan verse en su recepción no llegan a oscurecer lo decisivo de este cambio radical de perspectivas³⁴.

b) La segunda dimensión fundamental de la integración del primado y del episcopado es, sin duda, la colegialidad. Dato fundamental de su recepción es, a mi parecer, el desarrollo de las conferencias episcopales, nacionales e internacionales; a pesar, de nuevo, de los límites que puedan achacarse a estos institutos canónicos, desde el punto de vista del ejercicio del primado o del propio ministerio episcopal.

El debate conciliar sobre su naturaleza³⁵ tiene un nuevo punto de referencia en *Apostolos suos*, que subraya la diferencia cualitativa existente entre las conferencias y la colegialidad en sentido estricto³⁶. La reflexión teológica insiste en comprenderlas, de diferentes maneras, como una manifesta-

³³ Se trata de la “Kernfrage der rechtlichen Stellung des Bischofs”, observa K. MÖRS DORF, “Einleitung und Kommentar”: *LThK.E.*, 13 (Freiburg 1967)133; cf. *ibid.*, pp 158-160.

³⁴ Así, por ej., G. BIER ha sostenido recientemente en su *Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (Würzburg 2001) que el CIC hace del obispo diocesano jurídicamente un funcionario del Papa; responde a esta crítica L. MÜLLER “Der Diözesanbischof- ein Beamter des Papstes?": *AfkKR* 170 (2001) 106-122. Puede verse también J. PASSICOS, “La réception des documents conciliaires relatifs à l'épiscopat dans les textes normatifs émanant du Saint-Siège jusqu'au Code de 1983 inclus”, en: H. LEGRAND, CH. THÉOBALD (sous dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis* (Paris 2001) 103-120

³⁵ Cf. ya K. MÖRS DORF: “Es gehört schon zu den Merkwürdigkeiten des Konzils, dass das mit der Lehre vom Bischofskollegium für die gesamtkirchliche Ebene bejahte kollegiale Element der Kirchenverfassung nicht auch in der teilkirchlichen Ebene zum Zuge kommen sollte. Dem Ja zur Kollegialität im Verhältnis zum Papst begegnete ein Nein zur Kollegialität im Verhältnis der Bischöfe eines Gebietes zueinander, ein beredtes Zeichen dafür, dass die Lehre vom Bischofskollegium allzu abstrakt abgeleitet worden war und ohne Rücksicht darauf, dass das kollegiale Element zuerst auf der teilkirchlichen Ebene wirksam geworden war“ (*Ibid.*, 136-137).

³⁶ JUAN PABLO II, *Motu proprio “Apostolos suos”*: AAS 90 (1998) 641-658. Un primer comentario en A. ANTÓN, “La carta apostólica MP ‘Apostolos

ción histórica particular de la naturaleza colegial del episcopado, en formas regionales o “intermedias”³⁷, recordando la comparación conciliar con los Patriarcados orientales, realidades conformadas también a lo largo de la historia, pero no sin intervención de la Providencia³⁸.

c) La cuestión de la colegialidad en sentido estricto no ofrece dudas de principio: el Colegio episcopal, en el que el sucesor de Pedro es la cabeza, es sujeto de la potestad suprema de la Iglesia, y se expresa de modo solemne en el Concilio ecuménico³⁹.

La discusión teológica sobre el sujeto único o doble de la potestad suprema de la Iglesia no ha llegado a convertirse en un ámbito significativo de la recepción del ministerio petrino⁴⁰. Habría que advertir, si acaso, que sea cual sea la respuesta por la que se opte, no debe negarse ninguna de las afirmaciones dogmáticas, poniendo en cuestión el primado petrino o haciendo depender de otros –del papa– el ejercicio de la potestad del Colegio, que lógicamente dejaría de ser suprema.

De todos modos, la afirmación de la pertenencia del primado al Colegio episcopal, con su función propia de ser principio visible de su unidad, evitando de nuevo posibles extrinsecismos, es de gran importancia en el camino de la recepción de los dogmas vaticanos. Pues aquí confluyen las reflexiones sobre el significado de un ministerio de unidad en una Iglesia que es comunión de Iglesias.

suos’ de Juan Pablo II”: *Gregorianum* 80 (1999) 263-297; G. GHIRLANDA, “Il M. P. *Apostolos Suos* sulle conferenze dei vescovi”: *PRMCL* 88 (1999) 609-657.

³⁷ Cf., por ej., H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca 1988; A. ANTÓN, *Conferencias episcopales ¿instancias intermedias?*, Salamanca 1989.

³⁸ Cf. LG 23d.

³⁹ LG 22.

⁴⁰ Cf., por ej., I. RIEDEL-SPANGENBERGER, “Papst und Bischofskollegium. Träger höchster kirchlicher Autorität und Verantwortung”, in: Id. (Hg.), *Leistungsstrukturen der katholischen Kirche*, Freiburg 2002, 23-49; J. R. VILLAR, *El Colegio episcopal*, Madrid 2004, 189-194; G. BAUSENHART, “Die ‘communio hierarchica’ in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche”, in: *HThK VatII*, Band 5, Freiburg 2006, 158-163.

Cuestión diferente es la de las posibles formas de ejercicio de esta colegialidad. La historia del sínodo de los obispos⁴¹, institución que puede simbolizar esta preocupación, pondría de manifiesto cómo el tema de la relación fundamental colegialidad / primado ha sido “insistentemente ma vanamente trattato fino ad oggi”⁴².

d) Ámbito fundamental de la recepción de la enseñanza conciliar sobre la constitución jerárquica de la Iglesia ha sido la reflexión sobre la naturaleza sacramental del ministerio y, por tanto, sobre el origen de la *potestas sacra*. En ello está en juego, evidentemente, también la comprensión del primado de jurisdicción.

La comprensión sacramental del episcopado puede ser considerada doctrina común de modo prácticamente general en la teología católica postconciliar. El debate surge cuando se intenta presentar en este horizonte también la *potestas iurisdictionis*; sobre todo, porque ello significa una novedad grande con respecto a la tradición canónica reinante en la Iglesia latina desde el siglo XIII, y pone en cuestión el modo habitual de comprender el origen del primado papal. De modo que la recepción de esta doctrina conciliar no ha sido sencilla⁴³.

⁴¹ Cf. G. P. MILANO, *Il sínodo dei vescovi*, Milano 1985; J. TOMKO (a cura di), *Il sínodo dei vescovi. Natura-metodo-prospettive*, Città del Vaticano 1985; M. C. BRAVI, *Il Sínodo dei vescovi. Istituzione, fini e natura*, Roma 1995; F. DUPRÉ LA TOUR, *Le synode des évêques et la collegialité*, (Ed. Parole et Silence 2004).

⁴² G. COLOMBO, “Un adempimento conciliare incompiuto”, *Teologia* 30 (2005) 253. En este sentido, más en general, por ej., H. LEGRAND, “Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta” en: A. ACERBI (a cura di), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999, 211-231; B. SESBOÛÉ, “La réception officielle des énoncés de Vatican II sur l’épiscopat dans les documents du Saint-Siège depuis le nouveau Code (1983-1999)”, en: LEGRAND-THÉOBALD, *Le ministère des évêques...*, Paris 2001, 121-146.

⁴³ Cf., por ej., A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987; Ph. GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del munus regendi en Lumen Gentium 27*, Pamplona 1998; L. VILLEMEN, *Pouvoir d’ordre et pouvoir de juridiction*, Paris 2003, 395-428.

El CIC refleja la dificultad de integrar canónicamente estas perspectivas. El legislador se encuentra en la necesidad de dar forma a las normas e institutos canónicos, intentando reflejar el magisterio eclesiológico conciliar; lo hará, por supuesto, en continuidad y con los medios a disposición en la tradición canónica. Aun cuando sus opciones son muy significativas para el desarrollo de la ciencia canónica, el Código no intenta resolver ni resuelve el debate científico sobre la *potestas sacra*. Éste sigue vivo en el ámbito de la canonística.

En ésta existe, por una parte, una importante corriente canónica, que sigue defendiendo la teoría del origen no sacramental de la jurisdicción, y se esfuerza por comprender la doctrina conciliar desde esta perspectiva, apelando fundamentalmente a la tradición secular⁴⁴.

Ahora bien, aceptar una separación de fondo entre el sacramento y la jurisdicción introduce el peligro de una dualidad entre la dimensión jurídica y sacramental de la Iglesia, aunque se procure evitarlo posteriormente afirmando la necesaria unidad –que ya no se recompone verdaderamente, al no encontrarse en el origen. Entre las consecuencias de esta separación estaría la dificultad de integrar el primado mismo de jurisdicción, que sin embargo se quiere defender, en el horizonte de una eclesiología sacramental de comunión⁴⁵.

Este riesgo se manifiesta también en aquellas teorías canónicas que presentan la jurisdicción a partir de la dinámica de la Iglesia como sociedad, evitando integrarla en el ámbito de la comunión. Estas teorías canónicas convergen

⁴⁴ Puede simbolizarla, entre otros, G. GHIRLANDA, *Hierarchica communio*, Roma 1980; Id., “De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem”: *PRMCL* 74 (1985) 109-164; Id., *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, Roma 1990. Cf. F. VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*, Roma 1997; M. SYGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella doctrina sucesiva (1545-1869)*, Roma 1998.

⁴⁵ Las consecuencias de esta dualidad de poderes han sido bien descritas ya por K. MÖRS DORF, “Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche”: *ETHL* 52 (1976) 193-204; o por J. RATZINGER, “Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung”, en: G. BARAÚNA (Hg.), *De Ecclesia*, II, Freiburg-Basel-Wien 1966, 44-70.

curiosamente con la anterior eclesiología de la “sociedad perfecta”, explicando la presencia de la jurisdicción, en varios términos, según el adagio jusnaturalista *ubi societas, ibi et ius*. Aun insistiendo en el significado del bautismo para entrar a formar parte de esta sociedad eclesial, se establece así en la base una dualidad sacramento / jurisdicción, que no permitirá conseguir una relectura teológica del primado⁴⁶.

La “escuela de Munich”, en cambio, ofrece perspectivas diferentes para la recepción de la enseñanza conciliar. Sus esfuerzos por elaborar una teología del derecho canónico se situaban en el contexto del debate científico con planteamientos protestantes clásicos, que reducían lo canónico a pura administración (Harnack) o lo veían directamente en contradicción con el ser carismático de la Iglesia (Sohm), así como en el ámbito de un diálogo ecuménico con canonistas protestantes que buscaban a su vez un fundamento teológico propio, tras la crisis vivida sobre todo con los gobiernos nacionalsocialistas. En este contexto han podido desarrollarse propuestas de comprensión de la *potestas sacra* como realidad unitaria, de origen sacramental⁴⁷.

⁴⁶ Un primer debate en horizonte canónico, en relación con la participación de los laicos en la *potestas sacra*, puede verse en: J. HUELS, “Another Look at Lay Jurisdiction”: *Jurist* 41 (1981) 59-80; D. POWER, “The Basis for Official Ministry in the Church”: *Jurist* 41 (1981) 314-342; E. KILMARTIN, “Lay Participation in the apostolote of the hierarchy”: *Jurist* 41 (1981) 343-370; E. MC DONOUGH, “Laity and the inner working of the Church”: *Jurist* 47 (1987) 228-245. En el horizonte de la fundación teológica del derecho canónico y de la eclesiología, cf. más recientemente, por ej., B. J. HILBERATH, “Kirche als communio”: *ThQ* 174 (1994) 45-65; R. PUZA, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986; Id., “Recht. Kanonisches I”: *TRE* 28 (BERLIN NEW YORK 1997) 258-260; Id., “Perspektiven auf dem Weg zu einem diakonischen Kirchenrecht in der Communio”, en: B. J. HILBERATH (Hg.) *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 123-135; E. KLINGER, “Die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*”, en: F. X. BISCHOF, S. LEIMGRUBER (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, Würzburg 2004, 74-97.

⁴⁷ Se trata, sobre todo, de la que ha venido a llamarse “Escuela de Munich”, que hace referencia a K. MÖRSDORF, cuyas contribuciones han sido recogidas en *Schriften zum Kanonischen Recht*, Paderborn-München-Wien, Zürich 1989. Puede verse A. M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Madrid 2002, 23-306; W. AYMANS, *Kanonisches Recht*, I-III, Paderborn-München-Wien, Zürich 1991, 1997, 2007; Id., *Kirchenrechtliche Beiträge zur*

La convergencia de estos planteamientos con los de una eclesiología de “comunidad de Iglesias” y con la comprensión eucarística de la constitución eclesial, ha permitido mostrar de modo convincente el lugar institucional del ministerio episcopal, abriendo caminos de comprensión para una valoración ecuménica de la presencia del episcopado en las Iglesias ortodoxas separadas. Menos evidente parece la posibilidad de mostrar también el lugar teológico del primado de jurisdicción a partir de estos planteamientos teológicos, aunque existen ya algunas propuestas concretas en esta dirección⁴⁸.

3. EL ESTUDIO DE LA EVOLUCIÓN ECLESIOLÓGICA

La renovación eclesiológica llevada a cabo por el concilio Vaticano II dejaba atrás las concepciones en que se habían pensado y formulado los dogmas del concilio Vaticano I, aunque con la voluntad expresa de salvaguardar y proponer de nuevo su doctrina íntegra.

Esto conllevará una segunda gran línea de trabajo teológico en la recepción de las enseñanzas conciliares: el estudio histórico del concilio Vaticano I, para comprender mejor el contenido dogmático realmente enseñado, así como la relatividad del modelo eclesiológico.

Los términos en que *Pastor aeternus* había presentado la jurisdicción papal habían sido estudiados ya en detalle a mediados del siglo pasado, con un florecimiento particular de obras significativas alrededor de la convocatoria por Juan XXIII del nuevo concilio⁴⁹. Característico de la recepción

Ekklesiologie, Berlin 1995; E. CORECCO, *Ius et Communio*, I-II (a cura di G. Borgonovo e A. Cattaneo) Lugano 1997. También L. GEROSA, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991; Id., *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995; L. MÜLLER, *Kirchenrecht – analoges Recht?*, St. Ottilien 1991; J. VRIES, *Kirchenrecht oder Kirchenordnung?*, St. Ottilien 1998.

⁴⁸ A. CARRASCO, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg 1990.

⁴⁹ Cf., por ej.: J. SALAVERRI, «La triple potestad de la Iglesia»: *MCom* 14 (1950) 5-84; U. BETTI, *La costituzione dommatica 'Pastor aeternus' del concilio Vaticano I*, Roma 1961; G. DEJAIFVE, *Pape et évêques au Premier Concile du Vatican*, Bruges 1961; G. THILS, *Primauté pontificale et préroga-*

postconciliar será el esfuerzo de comprensión histórica del Vaticano I, valorando el camino de la Iglesia a lo largo del siglo XIX, su relación con el mundo socio-político postrevolucionario, las líneas de pensamiento teológico y canónico tradicionales y los impulsos provenientes de la nueva situación, así como releendo la historia del debate conciliar en una perspectiva más dispuesta a acoger lo positivo de lo que fuera entonces la posición minoritaria.

Se trata, en pocas palabras, de situar el Concilio en el camino de la historia de la Iglesia, no absolutizando aquello que dependía del momento histórico, político y eclesial, y abriéndose a la comprensión de su aportación dogmática, para poder valorarla en un contexto teológico profundamente renovado.

En este horizonte hay que mencionar las investigaciones de H. J. Pottmeyer sobre *Dei Filius*⁵⁰ y sobre la comprensión de infalibilidad y soberanía en el siglo XIX⁵¹, así como el conjunto de estudios históricos que ha culminado en lo que será sin duda obra de referencia a este respecto, los tres tomos dedicados al concilio Vaticano I por Klaus Schatz⁵².

tives episcopales. 'Potestas ordinaria' au concile du Vatican, Louvain 1961; J. P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961; J. HAMER, «Le corps épiscopal uni au Pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier concile du Vatican»: *RSPTh* 45 (1961) 21-31; G. COLOMBO, «Il problema dell'episcopato nella costituzione 'De ecclesia catholica' del concilio Vaticano I»: *ScC* 89 (1961) 410-435; T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *El binomio 'primado-episcopado'*, Bilbao 1962; G. DÉJAIFVE, «Primauté et collégialité au premier concile du Vatican», en: Y. CONGAR, B.-D. DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1964 639-660; W. F. DEWAN, «Potestas vere episcopales au premier concile du Vatican», en: CONGAR-DUPUY, *op. cit.*, 661-687; W. KASPER, «Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I»: *ThQ* 142 (1962) 47-83; G. THILS, «Potestas ordinaria», en: CONGAR-DUPUY, *op. cit.*, 689-707; F. V. DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Paderborn 1963; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Obispo y colegio episcopal en el concilio Vaticano I y en la tradición apostólica»: *Salm.* 11 (1964) 3-43.

⁵⁰ *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft*, Freiburg 1968.

⁵¹ *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Mainz 1975.

⁵² *Vaticanum I (1869-1870)*, Bd I-III, Paderborn-München-Wien, Zürich 1992, 1993, 1994.

Fruto de estos estudios es un conocimiento detallado del acontecimiento conciliar y de sus enseñanzas, así como de las condiciones eclesiales y teológicas de sus definiciones. Paralelamente se han podido resolver las objeciones planteadas contra la libertad o la legitimidad del Concilio, que quedan fuera de toda duda razonable. De modo que, en tercer lugar, se ha hecho más evidente la realidad del cambio teológico, la verdad de una doctrina –que no puede ser puesta en duda al ser proclamada dogmáticamente por un concilio ecuménico– y al mismo tiempo el valor relativo de un lenguaje o de un mundo teológico.

Esta relatividad, puesta de manifiesto por el estudio histórico, lleva a valorar más conscientemente un aspecto inscrito también en la renovación realizada por el Vaticano II: el reconocimiento de la diferencia entre la “esencia” del ministerio, la verdad doctrinal plena e íntegra, y su forma de expresión teológica y eclesial.

La dificultad del paso “de una eclesiología de la Iglesia universal a una comunión de Iglesias”⁵³, ha hecho surgir a veces, sin embargo, la tentación de considerar irrealizable la recepción de la doctrina del primado de jurisdicción en una eclesiología de comunión. Ello se ha manifestado en la tendencia a una valoración negativa de las enseñanzas conciliares, sea del Vaticano I⁵⁴, sea también del Vaticano II, que no habría sabido llevar a término la obra de renovación emprendida⁵⁵.

El proceso teológico de recepción cumplido hasta ahora no da pie, sin embargo, para tal juicio negativo. Al contrario, aunque la presentación conciliar de la revelación, de la Iglesia o del ministerio no recorra hasta el final todos los caminos

⁵³ Y. CONGAR, “De la communion des Églises à une ecclésiologie de l’Église universelle”, en: CONGAR-DUPUY, *op. cit.*, 227-260.

⁵⁴ Cf., por ej., A. B. HASLER, *Pius IX (1846-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977.

⁵⁵ Breves indicaciones en A. CARRASCO, “Notas a propósito de la recepción en el Vaticano II de la enseñanza dogmática sobre el primado petrinu”, *Compostelanum* 43 (1998) 433ss.

que inicia y deje “espacios vacíos”⁵⁶, abiertos al quehacer teológico y eclesial, constituye sin duda el punto de partida decisivo del proceso de recepción de los dogmas sobre el primado.

Las dificultades halladas invitan, si acaso, a no pasar por alto lo que significa el primado de jurisdicción en cuanto tal, a no buscar soluciones fáciles. No es posible una verdadera integración del ministerio petrino en una eclesiología de comunión si no se puede mostrar la continuidad esencial con lo que constituye de hecho la tradición teológica occidental de buena parte del segundo milenio. Resulta tarea imprescindible, por tanto, alcanzar una comprensión de la “esencia” del ministerio petrino que se corresponda con el magisterio del Vaticano I, en la diferencia de las formas de expresión y de ejercicio.

4. UT UNUM SINT

La encíclica UUS constituye, 30 años después de la clausura del Concilio, un hito magisterial importante, en el que se recogen, de modo relativamente sistemático, los frutos del largo camino de recepción de la doctrina sobre el ministerio petrino. La índole eminentemente ecuménica de la encíclica no obsta para esta valoración, pues ello no introduce una parcialidad, sino el intento de presentar la verdad de la manera que más favorezca la comprensión y el diálogo: “es posible testimoniar la propia fe y explicar la doctrina de un modo correcto, leal y comprensible, y tener presente contemporáneamente tanto las categorías mentales como la experiencia histórica concreta del otro”⁵⁷.

Teológicamente, UUS asume las enseñanzas conciliares sobre la Iglesia y el ministerio episcopal, en el horizonte de lo que ha venido a llamarse “eclesiología de comunión”. Por

⁵⁶ Cf. P. HÜNERMANN, “Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion”, in: *HThKVatII*, Band 5 (Freiburg 2006) 76-85.

⁵⁷ UUS 36c; cf. 38b. Con respecto a este problema, *Ut unum sint* hace referencia al citado Discurso de JUAN XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II, a UR 6 y 11; cita igualmente el importante y sistemático n° 5 de la Declaración *Mysterium ecclesiae*.

supuesto, tampoco pone nunca en cuestión la doctrina del Vaticano I, ni omite nada de ella⁵⁸; al contrario, afirma todos los rasgos esenciales de la misión del sucesor de Pedro⁵⁹, en vista de la cual se menciona la existencia de un poder y de una autoridad⁶⁰. Pero la encíclica se esfuerza por exponer esta doctrina en un lenguaje renovado y presenta al papado como servicio, ministerio de unidad en el ámbito de la Iglesia como comunión.

Signo de esta voluntad de presentar al ministerio petrino de modo renovado es que nunca se menciona el término técnico de “primado de jurisdicción”, característico del lenguaje del concilio Vaticano I. El papa es presentado insistentemente como el “sucesor de Pedro”, como el “obispo de Roma”⁶¹, y se glosa su “primado” como el del “primero entre los servidores de la unidad”⁶²; se declara, en fin, que el título de *servus servorum Dei* es el más adecuado para evitar el riesgo de separar la potestad y el primado del ministerio⁶³. El horizonte es pues el de un servicio a la unidad plena de la Iglesia universal, y como tal es presentado también en el diálogo ecuménico.

Además de confirmar así el camino de recepción postconciliar del primado, la encíclica se caracteriza por una conciencia muy nítida de la necesidad de una reforma permanente, de una conversión interior, también del sucesor de Pedro, que ha de preguntarse siempre si expresa bien lo apostólico⁶⁴. En este horizonte lee los textos neotestamentarios fundadores del primado, que reafirma, pero subrayando en ellos la necesidad de la conversión de Pedro y la fundamentación de su misión en la gracia y la misericordia del Señor. Se hace así un gran esfuerzo por mostrar que el servicio petrino no puede ser comprendido en primer lugar

⁵⁸ Cf. J. FAMERÉE, “Le ministère de l’évêque de Rome. Une perspective oecuménique”, *RTL* 28 (1997) 57.

⁵⁹ Cf. UUS 88. 94. 97.

⁶⁰ UUS, 88. 92. 94.

⁶¹ A diferencia del Vaticano II, que sólo habla del “obispo de Roma” en LG 22b, en un inciso de carácter histórico; cf. A. BORRAS, “*Ut unum sint*. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation”, *ETHL* 72 (1996) 358.

⁶² UUS 94b.

⁶³ UUS 88.

⁶⁴ UUS 76.

como un poder del hombre, como el paradigma del sistema autoritario que caracterizaría al catolicismo, según sostiene a menudo la crítica teológica, no sólo protestante u ortodoxa.

La insistencia en la necesidad de perdón no tiene sólo una dimensión moral personal; sino también histórica e institucional. En concreto, implica también el reconocimiento de que el ministro puede haber vivido mal su servicio y que, por tanto, es necesario distinguir entre lo nuclear de la fe evangélica y las expresiones y modos de ejercicio históricos, que podrán ser criticables, pues en ellos se hallarán también expresiones de la debilidad y la mediocridad, así como también del pecado y de las traiciones de los hombres⁶⁵.

La encíclica refiere la necesidad de reforma continua concretamente al modo de exponer la doctrina⁶⁶, e insiste, en particular, en “encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”⁶⁷. Hay que observar que esta afirmación es asociada en el texto inmediatamente al milenio en que los cristianos estuvieron unidos y el obispo de Roma ejercía su función de unidad⁶⁸. Se indica así que el ministerio petrino ha podido ser vivido de tal forma, y que, por tanto, las formas concretas del segundo milenio son relativas⁶⁹; aunque no se quiere, por ello, negarles su valor: obviamente, el Señor no ha dejado de dar a su Iglesia abundantes frutos de gracia y crecimiento⁷⁰, y entre ellos se cuentan, ciertamente, los concilios⁷¹.

En este contexto, poniendo un acento muy singular en la necesidad de diferenciar la “esencia” y los modos históricos

⁶⁵ Ib 11. 34.

⁶⁶ Ib. 18. No se trata de cambiar el significado del dogma o de suprimir palabras esenciales, ni de adaptar la verdad al gusto de la época. Pero la doctrina ha de ser presentada de modo comprensible para aquellos a quienes Dios la destina, traduciéndola a todas las culturas (nº 19).

⁶⁷ UUS 95b.

⁶⁸ UUS 95b.c.

⁶⁹ Ib. 55. Cf. E. LANNE, “L’encyclique «Ut unum sint», une étape en oecuménisme”: *Irénikon* 68 (1995) 226-227.

⁷⁰ UUS 56.

⁷¹ Cf. J. R. VILLAR, “Elementos eclesiológicos relevantes en la encíclica «Ut unum sint»: *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 371.

de expresión y de ejercicio del ministerio petrino, abriéndose a nuevas formas de realización del mismo, Juan Pablo II pide en UUS el diálogo y la colaboración en ámbito católico y también ecuménico⁷². Manifiesta así la conciencia de que tal renovación no puede ser fruto sólo de la reflexión teológica sobre los dogmas petrinus, sino también de su puesta en práctica en la vida de la propia Iglesia y en relación con las Iglesias y comunidades separadas.

La respuesta a la invitación de Juan Pablo II ha sido muy abundante⁷³. Yo me limitaré aquí a retomar algunas líneas que me parecen más significativas, a partir sobre todo de las tomas de posición que se han manifestado en encuentros teológicos ecuménicos. La convergencia objetiva con los ámbitos de reflexión más importantes también para los católicos es un signo claro de los muchos frutos alcanzados ya en este camino de diálogo.

5. LÍNEAS DE FONDO DEL PROCESO DE RECEPCIÓN

5.1. *Iglesia particular / Iglesia universal*

La profundización en la singular naturaleza teológica de la Iglesia, en su doble dimensión universal y particular, constituye un eje fundamental para la plena recepción del ministerio petrino.

⁷² UUS 96.

⁷³ El Instituto Johann-Adam-Möhler ha recogido las reacciones a esta invitación hasta marzo de 2001 en "Der Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit der Christen. Reaktionen auf die Einladung des Papstes zum Dialog über die Form der Primatsausübung nach UT UNUM SINT von 1995": *Catholica* 55 (2001) 269-309. Pueden mencionarse luego, por ej., CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti*, Città del Vaticano 2002; J. BROSEDER, W. SANDERS (Hg.), *Der Dienst des Petrus in der Kirche*, Frankfurt a. M. 2002; W. KASPER (Ed.), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma 2004; W. KASPER, *Wege der Einheit*, Freiburg 2005. Una presentación sintética de las orientaciones propuestas por la teología católica en W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 441-450.

El diálogo con el mundo ortodoxo sería imposible sin el reconocimiento de la plena eclesialidad de las Iglesias locales y, por tanto, fuera del marco de la comunión de las Iglesias⁷⁴. El ministerio petrino no sería “recibido” si se le entendiese como una realidad aislada, una especie de monarca externo o un poder que domina y oprime a las Iglesias; sino sólo como un servicio a la unidad, a la comunión de las Iglesias, que no disminuye su integridad eclesial⁷⁵.

En este horizonte existe la posibilidad real del reconocimiento de la primacía petrina como algo más que el reflejo de una exigencia pragmática o un simple accidente histórico⁷⁶, como expresión universal de una primacía que siempre se ha dado y que pertenece al ser de la Iglesia de modo semejante a la sinodalidad misma⁷⁷. El presupuesto teológico primero es, sin embargo, la justa comprensión de la relación Iglesia universal / particular; en palabras de Schmemmann: “una Iglesia local separada de la ‘koinonia’ universal es una *contradictio in adjecto*, porque esta ‘koinonia’ es la esencia misma de la Iglesia. Y esta koinonia tiene *forma* y *expresión*: una primacía. La primacía es la expresión necesaria de la unidad en la fe y en la vida de todas las Iglesias locales, de su koinonia viva y eficaz”⁷⁸.

⁷⁴ J. ZIZIOULAS ha podido decir: “... in the end the problem of universal primacy depends on the relation between local and universal Church” (“Recent discussions on Primacy in orthodox theology”, en: KASPER, *Il ministero petrino*, 261). Posición permanente en el debate, de algún modo desde el inicio. Cf., por ej., J. MEYENDORFF-A. PAPADAKIS, *L'orient chrétien et l'essor de la papauté*, Paris 2001; puede verse también A. CARRASCO, *Le primat de l'évêque de Rome*, 112-117. Testimonia esta perspectiva fundamental, por ej., el COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, 113-125.

⁷⁵ Lo recuerda de nuevo, por ejemplo, TH. STYLIANOPOULOS, “Concerning the Biblical Foundation of Primacy”, en: KASPER, *Il ministero petrino*, 43-69.

⁷⁶ Cf., por ej., J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1982, 243s.

⁷⁷ Cf. J. ZIZIOULAS, *op. cit.*, 256-261. En este sentido, interesante también A. VLETIS, “Kann die Orthodoxe Kirche einen Petrusdienst des Papstes anerkennen?”, in: BROSEDER-SANDERS, *Der Dienst des Petrus ...*, 37.

⁷⁸ A. SCHMEMANN, “The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology” in: J. MEYENDORFF (Ed.), *The Primacy of Peter*, Crestwood, New York 1992, 165.

Esta percepción fundamental, la eclesialidad plena de la Iglesia local que, sin embargo, “no es autosuficiente, sino constitutivamente abierta a las otras Iglesias que con ella forman la Iglesia universal”⁷⁹, resulta imprescindible también para el diálogo con las Iglesias y comunidades de la Reforma. Pues aunque para ellas el punto de partida sea la comunidad concreta, reunida en la escucha de la Palabra y la recta administración de los sacramentos, es nítida igualmente la conciencia que la comunidad no es una realidad que descansa en sí misma, en autosuficiencia, sino que es excéntrica, porque se funda en el Evangelio y sólo se salvaguarda si no se encierra en sí misma, sino que está abierta a la unidad regional y ecuménica de los cristianos⁸⁰. A la esencia de toda comunidad pertenece la autotranscendencia, no sólo espacial, sino también temporal: implica una *communio sanctorum* con los cristianos de todos los tiempos. Esta unidad tendrá un ministerio correspondiente, transregional, al que le compete el servicio de la unidad de los cristianos, que no es sólo sincrónica, sino también diacrónica⁸¹.

⁷⁹ J. FAMERÉE, “Le ministère du pape selon l’Orthodoxie”: *RThL* 37 (2006) 38.

⁸⁰ Cf.: “Wie aber die Einheit der Gemeinde keine in sich ruhende, sondern eine exzentrische, weil im Evangelium gründende Größe ist, so kann sie gewahrt werden nur wenn die örtlich-regionale Kirchengemeinschaft sich nicht in sich selbst verschließt, sondern aus ist auf eine über-regional-ökumenische Einigkeit der Christen. Um solcher Selbsttranszendenz, die zum Wesen jeder konkreten Gemeinschaft von Christen elementar hinzugehört, angemessene Gestalt zu verleihen, ist die Ausformung entsprechender transregionaler Dienstämter geschichtlich geboten und theologisch nicht als historische Zufälligkeit zu beurteilen“ (G. WENZ, “Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst nach Massgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition”, in: JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Hg.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch* [Münster 1996] 82). También G. WENZ, “Das Petrusamt aus lutherischer Sicht”, in: S. HELL / L. LIES (Hg.), *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis* (Innsbruck-Wien 2000), 82; Id., “Evangelische Erwägungen zum Amt universalkirchlichen Einheitsdienstes”, in: BROSEDER-SANDERS, *Der Dienst des Petrus...*, 57-58; H. MEYER, “Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog”, in: H. SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche*, Paderborn-Frankfurt 2000, 165-166.

⁸¹ Además de los lugares apenas citados, también, por ej., H. MEYER, “Das Papstamt – ein mögliches Thema evangelischer Theologie?": *FZPhTh* 52 (2005) 54, comentando las afirmaciones en el mismo sentido de *Communio Sanctorum* (Paderborn-Frankfurt 2000), n° 184.

Por supuesto, quedan abiertas todavía multitud de cuestiones, referentes a la necesidad y naturaleza de este servicio de unidad. Pero se confirma, sin duda, que una buena comprensión de la singular “interioridad mutua” entre Iglesia universal y particular (o local) es un presupuesto primario para la adecuada integración eclesial del ministerio petrino, y para una posible recepción de la doctrina de un primado de jurisdicción.

La percepción del significado radical de la “comunidad de Iglesias”, en particular a este respecto, es clara en la Católica⁸². Ello se ha manifestado en la famosa carta *Communio notio*, una de cuyas afirmaciones, la “prioridad ontológica y temporal” de la Iglesia universal⁸³, ha dado pie a un amplio debate teológico⁸⁴. Intención primera de la carta era negar la prioridad de la Iglesia particular y afirmar que la única koi-

⁸² Lo testimonia singularmente *Ut unum sint* y, en diferente modo, las consideraciones de la CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*. Cf. H. J. POTTMEYER, “Recent discussions on Primacy in relation to Vatican I”, in: KASPER (Hg.), *Il ministero petrino*, 227-247.

⁸³ *Communio notio*, 9. Conviene considerar las posteriores *Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, a un año de la publicación de la carta “Communio notio”* (L’Osservatore Romano, 23-6-1993), que ofrecen una interpretación oficiosa de esta afirmación. Cf. P. RODRÍGUEZ, “La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe”: *Scripta theologica* 24 (1992) 559-568.

⁸⁴ Particularmente entre los cardenales W. KASPER y J. RATZINGER. Cf., por ej., S. PIÉ-NINOT, “Ecclesia in et ex Ecclesiis (LG 23). La catolicidad de la *Communio Ecclesiarum*”, in: F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER (Edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis*, Casale Monferrato 1997, 276-288; H. J. POTTMEYER, “Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen”, in: A. FRANZ (Hg.), *Was ist heute noch katholisch?*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 291-310; K. McDONNELL, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches”: *Theological Studies* 63 (2002) 227-250; M. KEHL, “Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen”, in: P. WALTER, K. KRÄMER, G. AUGUSTIN (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 81-101; P. WALTER, “Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche”, in: G. WASSILOWSKY (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg 2004, 116-136; los dos trabajos del mismo título, “Chiesa universale e Chiesa locale:

nonia, fundada por Cristo en el tiempo, es la esencia constitutiva de toda Iglesia particular⁸⁵. Sin embargo, ello no implica poner en duda en modo alguno la íntegra eclesialidad de la Iglesia local; muestra, si acaso, la necesidad de profundizar todavía en la naturaleza teológica de esta singular realidad de comunión que es la Iglesia. La Carta saca una segunda conclusión relevante en el camino de la recepción del primado: a partir de la interioridad mutua universal / particular, afirma la interioridad también del ministerio petrino a la Iglesia particular⁸⁶. La vinculación intrínseca de apostolicidad y Eucaristía⁸⁷ permite afirmar esta relación también del ministerio petrino, ya que éste es elemento constitutivo de la apostolicidad del ministerio en la historia.

Esta afirmación de la interioridad del ministerio petrino a la Iglesia particular y a la celebración eucarística debe ser vista, pues, como una explicitación de la inmanencia mutua de la Iglesia particular y universal, no como la introducción de elementos teológicos novedosos. Se pone de manifiesto así, de nuevo, la urgencia de pensar con todo realismo esta *communio*, como atestigua también el recato con el que la última encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, habla de la relación constitutiva Iglesia/Eucaristía⁸⁸.

Podría decirse, en conclusión, que la necesidad de profundizar en esta cuestión teológica, puesta de manifiesto con insistencia también por las intervenciones del Magisterio, aparece como condición fundamental de una recepción adecuada del primado petrino.

un'armonia raggiunta?", de D. VALENTINI y D. VITALI, EN: ATI, *La Chiesa e il Vaticano II*, Milano 2005, 183-239 y 241-278.

⁸⁵ Cf., por ej., J. R. VILLAR, *Eclesiología y ecumenismo*, Pamplona 1999, 174-196. Presenta el *status quaestionis* S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 2007, 351-363.

⁸⁶ *Communio notio*, 13-14.

⁸⁷ Reafirmada por JUAN PABLO II en *Ecclesia de Eucharistia*, 26-33.

⁸⁸ Cf., por ej., A. CARRASCO ROUCO, "Breves consideraciones sobre la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*", en: J. PRADES (Ed.), *Extensión universitaria 2006* (Madrid 2007)

5.2. La comprensión del ministerio

Un segundo eje fundamental del camino de recepción del primado reside sin duda en la comprensión teológica del ministerio.

De hecho, la concepción del ministerio como servicio a la Iglesia concreta es un importante punto de partida común. Se trata de una enseñanza explícita y fundamental del concilio Vaticano II, en su presentación de la sacramentalidad del episcopado y en su comprensión de la constitución jerárquica de la Iglesia al servicio del Pueblo de Dios. Como es sabido, la tradición ortodoxa insiste especialmente, por su parte, en el significado del obispo, comprendido en relación con la Eucaristía y la Iglesia particular, como sucesor de los apóstoles y expresión sacramental plena del ministerio⁸⁹.

También en la tradición protestante se ve el ministerio en relación con la comunidad cristiana concreta, ejerciendo su misión propia en la predicación pública del Evangelio –en la Palabra y los sacramentos– y ordenado así a la vida de la comunidad, en la que ejerce una función propia y no delegada de regir, a través de la disciplina magisterial y eclesial. Este ministerio es visto como derivado del mandato de predicar el Evangelio y, por tanto, de alguna manera como *iure divino*, aunque sus gradaciones jerárquicas (obispo, primado) sean entendidas como diferenciaciones histórico-funcionales de su unidad genuina⁹⁰.

⁸⁹ Es un fundamento de todo diálogo ecuménico sobre el primado con la Ortodoxia. Además de los ya citados aquí, puede recordarse, por ej., J. H. ERICKSON, “Canon 28 de Calcedonia: su permanente significado para el debate del primado en la Iglesia”, en: J. R. VILLAR (a cargo de), *Communio et sacramentum*, Pamplona 2003, 733-753. Cf. también J. OELDEMANN, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Paderborn 2000.

⁹⁰ Cf. los lugares citados supra, notas 80-81. Más en general puede verse por ej., G. WENZ, *Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht*, Göttingen 2005, 77-107. 242-245. Referencia a las concordancias sobre la naturaleza del ministerio reconocidas en los diálogos oficiales se encuentra en Th. SCHNEIDER-G. WENZ, “Einführung der Herausgeber”, en: SCHNEIDER-WENZ, *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, I, Freiburg 2004, 7-12; D. SATTLER, “Überlieferung des apostolischen Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft”, en: SCHNEIDER-WENZ, *Das*

La comprensión teológica del ministerio de predicación del Evangelio (en la palabra y los sacramentos) como un servicio a la Iglesia, a su unidad en la fe y en la comunión –entendida sincrónica y diacrónicamente–, es un punto de partida indispensable para una comprensión adecuada de la jurisdicción, en particular papal.

Este es el camino indicado por la constitución *Lumen Gentium*: la comprensión de los *tria munera* a partir del don sacramental recibido en la imposición de manos⁹¹. Sin esta integración de sacramento y jurisdicción, el riesgo de dualismo se repercutirá en la no recepción del primado petrino, que inevitablemente aparecerá externo del núcleo genuino de unidad ministerio/Iglesia, quizá como un principio subsidiario de administración y coordinación⁹². Ello no haría justicia tampoco a las intuiciones de fondo ortodoxas y protestantes, que perciben bien que la unidad universal pertenece intrínsecamente a la realidad eclesial local, y podrían comprender, por tanto, la existencia de un correspondiente ministerio de unidad.

A este respecto, la teología católica puede tener una responsabilidad singular. La conservación y el desarrollo del

kirchliche Amt, 13-37, que hace referencia igualmente a las diferencias existentes; en este sentido también O. SCHUEGRAF *Der einen Kirche Gestalt geben*, Münster 2001, 390-397; brevemente H. SCHÜTTE, *Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung*, Paderborn 2004, 59ss. Puede observarse cómo una presentación del núcleo teológico del ministerio en el servicio a la comunidad concreta, y la consideración funcional de las articulaciones jurídicas posteriores, no deja de estar en continuidad con la tradición medieval, que veía la plenitud del *ordo* en el presbítero, distinguiendo luego una jerarquía *iurisdictionis*. Puede verse la relevancia ecuménica de esta cuestión en K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverteilungen-kirchentrennend?* I, Freiburg-Göttingen 1986, 164; cf. G. WENZ, “Episkope im Dienst de Apostolizität der Kirche”, en: SCHNEIDER-WENZ, *Das kirchliche Amt*, 51-67.

⁹¹ LG 21.

⁹² En términos semejante cf., por ej., H. ALFEYEV, “La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe”: *Irénikon* 78 (2005) 24-35. Por otra parte, son conocidas las dificultades para ofrecer una comprensión teológica de la jurisdicción en ámbito protestante; puede recordarse, por ej., A. ROUCO VARELA, “Teología protestante contemporánea del Derecho eclesial” [1970], recogido en: *Id.*, *Teología y Derecho*, 193-226.

ministerio universal de unidad ha tenido lugar en la Católica, que será, por tanto, el ámbito adecuado para alcanzar una conciencia lúcida de su significado en relación con la Iglesia y con su ministerio. En este sentido, la formulación de los dogmas primaciales en el Vaticano I no debe ser vista simplemente como una dificultad, sino también como la expresión de un don y de una tarea. Para llevarla a cabo, será necesario no separar la reflexión sobre la jurisdicción y el primado de una comprensión teológica y canónica del ministerio como realidad sacramental.

5.3. Esencia y forma de ejercicio

El tercer gran eje de la recepción de la doctrina del primado, la distinción entre esencia y forma de ejercicio, ha sido puesto especialmente de relieve por la encíclica *Ut unum sint*, en una verdadera *receptio* del acontecimiento de profunda renovación eclesiológica que significó el Vaticano II.

Por su parte, el estudio histórico del Vaticano I y del camino recorrido desde entonces, tuvo como uno de sus frutos una mejor percepción de las formas de recepción y ejercicio de los dogmas vaticanos, distinguiéndolas de la enseñanza magisterial propiamente dicha. En este sentido pueden valorarse las consideraciones sobre la recepción maximalista de la doctrina del primado, que implica la posibilidad de una interpretación diversa de aquella que se impuso generalmente en los años posteriores a la definición⁹³.

Más en general, la percepción fundamental de la diferencia “esencia/forma de ejercicio” ha resultado decisiva para repensar la historia del ministerio petrino en la Iglesia⁹⁴ y, en particular, la diferencia existente entre la situación vivida en la Iglesia del primer milenio y la originada por la evolución eclesiológica propia del segundo milenio latino⁹⁵.

⁹³ Cf. particularmente H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg 1999.

⁹⁴ Cf., por ej., K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990; W. KLAUSNITZER, *Der Primat des Bischofs von Rom*, Freiburg 2004.

⁹⁵ Sigue siendo significativo a este respecto el pensamiento de J. RATZINGER, que no puede ser imposible hoy lo que fue posible a lo largo de

En este horizonte resulta posible valorar la forma actual de ejercicio del ministerio petrino, utilizando como criterio la distinción entre aquello que pertenece a su servicio universal a la unidad y aquello que podría corresponder a otras funciones ministeriales, por ejemplo de naturaleza patriarcal⁹⁶. Más allá de lo adecuado de presentar al obispo de Roma como “Patriarca de Occidente” –cuestión debatida y en la que la Santa Sede ha tomado recientemente posición, renunciando a utilizar el título–, es evidente la asunción por el obispo de Roma de competencias que normalmente son ejercidas por los Patriarcas en sus Iglesias *sui iuris*⁹⁷.

En esta perspectiva, el proceso de recepción de la doctrina del primado se mueve en las coordenadas marcadas por el concilio Vaticano II: un ministerio instituido por Cristo al servicio del Evangelio –y, por tanto, nunca por encima de él–, y al servicio de la unidad de la Iglesia universal en la fe y en la comunión, necesario para el ser de la Iglesia, en la salvaguarda de la integridad del ser eclesial de las Iglesias particulares y de los obispos de estas Iglesias, integrado por tanto en la Iglesia y no situado por encima y fuera de ella.

todo un primer milenio (cf. *Theologische Prinzipienlehre* [München 1982] 209, reproduciendo un texto de 1976); breve presentación reciente, por ej., en H. SCHÜTTE, “Um eine erneute Form der Primatäusübung”, en: SCHÜTTE, *Im Dienst der einen Kirche...*, 13-28. Ello no suele interpretarse como un volver sin más a la situación del primer milenio, que “is unrealistic” (J. ZIZIOLAS., “Recent discussions...”, 263). Cf. N. DURA, “Le primat pétrinien. Le rôle de l’évêque de Rome selon la législation canonique des conciles oecuméniques du premier millénaire. Une évaluation canonique-ecclésiologique”, en: KASPER (Hg.), *Il ministerio petrino*, 171-201.

⁹⁶ Distinción que se puede encontrar ya, por ej., en J. RATZINGER, “Primat”: *LThK*², 8 (Freiburg 1963) 761-763; *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 142; y que forma parte de la reflexión general sobre el ejercicio del primado. Cf., por ej., B. RIES, *Amt und Vollmacht des Papstes*, Münster-Hamburg-London 2003, 417-424.

⁹⁷ Una brevísima presentación del debate sobre el título “patriarca de Occidente” se encuentra en W. KASPER, *Wege der Einheit*, 116-118; y una consideración detallada de la situación tras la supresión del título en el *Anuario Pontificio* de 2006 y el posterior *Comunicado oficial* del CONSEJO PONTIFICIO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS (L’Osservatore Romano, 22.3.2006), es ofrecida por S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 517-519. Puede verse también el dossier “Patriarchat et Église locale” en *Istina* 51 (2006) 3-84.

En estas perspectivas, la reflexión teológica, y no sólo católica, ha entrado a valorar diversas competencias y formas de ejercicio propias del ministerio petrino en la actualidad, intentando comprenderlas a la luz de las correspondientes comprensiones teológicas de la Iglesia y del ministerio. Estas consideraciones concretas pueden dar mayor o menor fruto. La Congregación para la Doctrina de la Fe, por ejemplo, ha querido observar ya, a este respecto, que “la mayor o menor extensión de estos contenidos [del ministerio petrino] dependerá, en cada época histórica, de la *necessitas Ecclesiae*. El Espíritu Santo ayuda a la Iglesia a conocer esta *necessitas* y el Romano Pontífice, al escuchar la voz del Espíritu en las Iglesias, busca la respuesta y la ofrece cuando y como lo considera oportuno”⁹⁸. Subraya así cómo este proceso depende, en realidad, del caminar concreto de la Iglesia en la historia y de un pleno respeto de la libertad del Sucesor de Pedro.

La distinción entre “esencia” y “forma de ejercicio” puede ser relevante, sin embargo, más allá de este lento pero crucial proceso de experiencia eclesial concreta y de discusión teológica detallada. En efecto, esta distinción converge con la de *ius divinum* y *ius humanum*, y abre posibilidades importantes de diálogo y de recepción del ministerio petrino.

Tanto la teología ortodoxa como la protestante consideran el primado del obispo de Roma como *iure humano* y no divino, no instituido y querido como tal por el Señor, perteneciente en todo caso al *bene esse*, no al *esse* de la Iglesia. Y, sin embargo, ambas tienen la posibilidad de comprender teológicamente la existencia de tal ministerio de unidad, aunque ambas también, de diferente modo, plantean aún la pregunta, ¿qué ministerio de unidad?

La cuestión implica, por supuesto, las grandes cuestiones relativas a la naturaleza de la koinonía y del ministerio, a las que se ha aludido velozmente. Pero la cuestión puede recibir una gran facilitación de la comprensión de la relación existente entre el *ius divinum* (esencia) y el *ius humanum* (formas de ejercicio).

⁹⁸ *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede*, n° 12.

En efecto, en perspectiva ortodoxa podría aceptarse que una forma canónica compleja, determinada ampliamente por las circunstancias históricas y la prudencia de la Iglesia –así como por sus limitaciones humanas–, y por tanto ciertamente de derecho humano, puede no carecer de relación con el dogma, con el derecho divino. Pues éste se expresa siempre en un derecho canónico, que no puede ser separado radicalmente de la eclesiología, sino que, al contrario, la presupone⁹⁹.

Pero ese mismo horizonte puede encontrarse asimismo en una teología enraizada en la Reforma. Pues si afirma la unidad esencial del ministerio y que en ello no pueden establecerse gradaciones jerárquicas, sino que las articulaciones de la tarea ministerial son diferenciación histórica de la unidad genuina primera y, por tanto, son de derecho humano, ello no excluye, de nuevo, que exista una relación entre esta obra humana y la voluntad de Dios. Pues el *ius humanum* no existe en la Iglesia como meramente externo al divino, sino que le pertenece relativamente. Para esta teología, el servicio a la unidad no está ligado necesariamente a una forma jerarquizada concreta, aunque siempre tendrá una forma histórica, que no está dejada a la arbitrariedad, sino que ha de expresar el mandato del Señor de predicar el Evangelio. El servicio a la unidad aparece así como vinculado a la esencia de la Iglesia –que vive del Evangelio–, y dotado siempre de una configuración histórica determinada, que habría de aceptar ser juzgada a la luz de su servicio al Evangelio¹⁰⁰.

Ciertamente las posiciones protestantes y ortodoxas son diferentes entre sí, y no comparten la afirmación católica de la pertenencia del primado de jurisdicción del obispo de Roma al *esse* de la Iglesia. Pero la distinción esencia / formas históricas, *ius divinum* / *ius humanum*, puede ser un lugar de gran importancia para comprender mejor la historicidad de las instituciones canónicas y avanzar en la recepción de la doctrina del ministerio petrino. Habría de ser evitado el

⁹⁹ En este sentido, se pueden valorar las argumentaciones de J. ZIZIOULAS contra una separación excesiva entre lo humano y lo divino en la Iglesia realizada por diversos teólogos ortodoxos; cf. su *Recent discussions...*, 254.

¹⁰⁰ Cf., en particular, G. WENZ, “Das Petrusamt aus lutherischer Sicht”, en: HELL-LIES, *Papstamt*, 82-86.

extremo de considerar toda forma canónica como perteneciente sin más al *ius divinum* –aun cuando se quiera afirmar su necesidad histórica funcional–, así como la tentación, por otra parte, de negar a las formas canónicas históricas –también de ejercicio del primado– toda relación con el *ius divinum*.

La teología católica, por su parte, se encuentra invitada más directamente a repensar de nuevo el significado de derecho divino expresado en los dogmas vaticanos sobre el primado petrino. Ello será posible gracias a la profundización en el conocimiento histórico del concilio Vaticano I y a la fidelidad a las indicaciones fundamentales ofrecidas por el Vaticano II: la prioridad radical del Evangelio de Jesucristo, de quien la Iglesia es signo e instrumento, y al servicio de la cual se encuentra el ministerio ordenado. La eclesiología de comunión, así como una comprensión sacramental del ministerio, de su servicio a la fe y a la comunión de la Iglesia, constituirán concretamente dos ejes imprescindibles para una verdadera recepción de los dogmas primaciales¹⁰¹. En este horizonte habrá de ser entendida y valorada ante todo la propia tradición católica del segundo milenio, teológica y canónica, que se expresa en la *Pastor aeternus*. Esta es una condición indispensable para que pueda hablarse de verdadera “recepción” por parte católica¹⁰²; pero puede ser igualmente de gran utilidad para que, en el diálogo, la distinción esencia/formas de ejercicio, *ius humanum/ius divinum*, no sea sólo instrumento de lectura de los modos primaciales actuales, sino también ayuda real para una comprensión del ministerio mismo y de su servicio a la unidad de la Iglesia¹⁰³ –lo que, sin duda, es condición para una recepción ecuménica del “primado de jurisdicción”.

¹⁰¹ Puede ser interpretada así la propuesta final de J. ZIZIOLAS, *Recent discussions*, 263: “we may ask ourselves whether we can meet on the basis of certain fundamental theological principles in order to give a common answer to the question ... whether and for what *theological* reasons we need a univesal *primus*, and how we can understand his nature and function. Such theological reasons can emerge from an ecclesiology of communion, which is beginning to establish itself in our time...”.

¹⁰² En este sentido, cf. A. CARRASCO, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg 1990.

¹⁰³ Cf. D. SATTLER, *op. cit.*

El contexto en que este camino será posible es, sin duda, el de una experiencia concreta de la comunión de la Iglesia, indispensable para que los conceptos teológicos se hagan más comprensibles y más creíbles, gracias al espesor de una vida presente. Pues las formas canónicas no están condicionadas sólo por la reflexión teológica sobre el dogma que expresan –aunque éste sea el factor principal–, sino también por su puesta en práctica en diálogo con la vida de la propia Iglesia, de las Iglesias separadas y de los hombres todos. Este diálogo no es sustituible por la sola reflexión, aunque ésta deba acompañarlo siempre, dada la insuperable interrelación existente entre experiencia –eclesial o pastoral– e inteligencia de la fe.

Prof. Dr. ALFONSO CARRASCO ROUCO
Madrid

SUMMARY

This article tackles one of the most burning issues of the ecumenical dialogue at present: the question of the acceptance by all the Christian Churches of the primacy of the Bishop of Rome as a sign and agent of full unity among the followers of Christ. The author examines the teaching on the papacy in Vatican II and the important changes implied therein by relocating the primacy of the papacy within the Episcopal college. It then goes on to analyse the acceptance of this teaching in post-conciliar theology, especially in light of the important ecclesiological changes which have come about in this period of intense ecumenical dialogue. The provocative spirit of the encyclical "*Ut unum sint*" has provoked an important advance in open dialogue on papal primacy among the various Christian Churches. The article concludes with a thorough examination of the undercurrents which are moving the search for a petrine ministry which will be valid for all, beyond sterile controversies.