

## **ESTRUCTURA ECLESIOLOGICA DEL DOCUMENTO «LA UNIDAD EN LA IGLESIA» (Venecia 1976). PERSPECTIVAS Y PROBLEMAS**

El acuerdo de la Comisión internacional anglicano-romano católica sobre La autoridad en la Iglesia da, tras una atenta lectura, «una primera impresión muy favorable»<sup>1</sup>. Pero se ha indicado que «ya por su método, poco familiar en teología católica, como también en razón de ciertas de sus afirmaciones, el documento tiene el riesgo de provocar en una primera lectura cierta extrañeza»<sup>2</sup>.

Nos proponemos analizar en el presente trabajo la estructura eclesiológica del documento, dimensión fundamental del mismo, y bajo cuyo prisma deben ser considerados los diversos problemas que aborda el documento y los posibles interrogantes que suscita. Mas no se debe olvidar que el indicado acuerdo tiene su enmarque en los otros dos que con anterioridad publicó la misma comisión: la Declaración sobre la Eucaristía (Windsor 1971) y Ministerio y Ordenación (Canterbury 1973).

La Comisión ha partido en sus trabajos en orden a anali-

(\*) Los textos de los tres acuerdos de la Comisión internacional Anglicano-romano católica se hallan en *Diálogo Ecuménico* 8 (1973) 64-73 ('Sobre la Eucaristía'); 9 (1974) 97-113 ('Ministerio y Ordenación'); 12 (1977) 137-52 ('La Autoridad en la Iglesia'). Se indica sin más el número de cada acuerdo allí donde el contexto es claro que se refiere a un texto concreto. Cuando esto no es claro se usan las siglas MO para el segundo documento y AI para el tercero.

1 Expresión, con la que concordamos, de C. J. Dumont, 'Analyse critique de la Déclaration de la Commission Internationale anglicane-catholique-romaine', Secrétariat pour l'unité des chrétiennes, *Service d'information* n. 32 (1976) 9.

2 *Ibid.* 9.

zar la división existente entre la Comunión anglicana y la Iglesia romano-católica de unos puntos centrales, básicos y fundamentales:

- (1) La Iglesia se realiza en la Eucaristía; la Eucaristía es el lugar central de la realización de la Iglesia: «la identidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es expresada y efectivamente proclamada por el hecho de estar centrada en su cuerpo y sangre, y participar de los mismos»<sup>3</sup>.
- (2) A partir de esta realización de la Iglesia en la Eucaristía se ha reflexionado en los dos siguientes documentos sobre el ministerio —acuerdo segundo— y en este enmarque sobre la autoridad de la Iglesia —acuerdo tercero—.

Conviene tener presente para situar nuestro documento las líneas de fuerza del documento *Ministerio y Ordenación*<sup>4</sup>. Se indica que hay que situar al ministerio ordenado «en el marco más amplio de la variedad de los ministerios, todos obra de un solo y mismo Espíritu» (n. 2). Por eso se afirma con razón que «la Iglesia está construida por el Espíritu Santo, primaria pero no exclusivamente, por medio de estas funciones ministeriales» (n. 5), funciones atestiguadas —al menos ciertas— en el marco del N. T. Del ministerio ordenado se dice que «tiene a estar al servicio del sacerdocio de todos los fieles» (n. 7), que es un ministerio «en y para la comunidad» (n. 14). Se trata de resituarse al ministerio en su conexión orgánica con la comunidad eclesial, con el pueblo de Dios, evitando el peligro en que a veces ha caído la eclesiología católica —o al menos así se le acusa— de aislar al ministerio del pueblo de Dios<sup>5</sup> y de reducirse en consecuencia, a una jerarquiología. Pero el indicado acuerdo sobre el ministerio no deja de subrayar otras dos ideas nucleares sobre el ser del ministerio:

- el ministerio ordenado «es un representante autoritativo de Cristo» (n. 8) y le compete como «un elemento esen-

3 Acuerdo sobre la *Eucaristía* n. 3 (cf. también n. 4 (*l. c.*, pp. 66-9), *Ministerio y Ordenación* n. 12 (*l. c.*, pp. 106-7).

4 Citamos entre paréntesis los números de este documento.

5 La acusación de que aísla al ministerio del pueblo de Dios es algo muy subrayado por los autores ortodoxos, acusación de la que se hace eco, como veremos, Y. M. Congar, para resituarse al ministerio.

cial» suyo «la responsabilidad de 'supervisión' (*episcopé*)» (n. 9). Por ello «función del ministerio» —entendido desde el prisma de «estar al servicio del sacerdocio de todos los fieles»— es la de «coordinar las actividades de la comunidad eclesial y promover lo que es necesario y útil para la vida de la Iglesia y su misión» (n. 7).

— y por si estas indicaciones no bastaran se afirma que «el ministerio (ordenado) no es una extensión del sacerdocio común de los fieles, porque procede de otro registro, de los dones del Espíritu Santo» (n. 13).

A nuestro entender en el acuerdo «*Ministerio y Ordenación*» ya están esbozados los planteamientos del acuerdo «*La autoridad en la Iglesia*». Vamos a pasar ahora a presentar las líneas maestras de este documento<sup>6</sup>, para en un segundo momento analizar los problemas que plantea, y las perspectivas que crea el documento.

## I.—LINEAS MAESTRAS DEL DOCUMENTO<sup>7</sup>

### 1. *Cristo por medio de su Espíritu es la autoridad central en la Iglesia.*

El documento parte de que en la *Koinonía eclesial*, la autoridad central es la de Cristo por medio del Espíritu Santo (n. 2.3). Es el Espíritu del Señor resucitado quien «mantiene constantemente al pueblo de Dios en obediencia a la voluntad del Padre, salvaguarda su fidelidad a la revelación de Jesucristo»: «por esta acción del Espíritu Santo se mantiene viva en la Iglesia la autoridad del Señor» (n. 3). Pero hay una realidad a la que cabe denominar «instrumental» con relación al Espíritu Santo, es la realidad de «los documentos inspirados» del N. T., «testimonio normativo del fundamento auténtico

6 Tenemos presente los comentarios de D. Miles Board, J. W. Charley y E. J. Yarnold - H. Chadwick amén del artículo citado en nota 1 de C. J. Dumont: *Authority in the Church*, A commentary by D. Miles Board (Abbots Langley, Herts); *Agreement on Authority*. The Anglican-Roman Catholic Statement with Commentary by J. W. Charley (Grove Booklet on Ministry and Worship n. 48, Nottingham 1977); E. J. Yarnold, S.J. - H. Chadwick, *Truth and Authority. A Commentary on the Agreed Statement of the Anglican-Roman Catholic International Commission*, Venice 1976 (Londres 1977).

7 Ponemos entre paréntesis los números del documento. Cuando sea necesario ponemos en el texto o en las notas los párrafos significativos.

de la fe»: «a través de estas palabras escritas es como se transmite la autoridad de la Palabra de Dios» (n. 2).

A continuación el documento hace una afirmación clave, que inspira, como veremos, todo el documento:

«La vida común en el cuerpo de Cristo equipa a la comunidad y a cada uno de sus miembros con cuanto necesitan para mantenerse fieles a esa responsabilidad, los capacita para vivir de tal manera que la autoridad de Cristo se ejerza por su medio. En esto consiste la autoridad cristiana: en que los cristianos hablen y obren de tal manera que los hombres perciban en sus palabras y en sus obras la autorizada palabra de Cristo» (n. 3).

## 2. La autoridad en la Iglesia.

Se pasa después a exponer en concreto la autoridad en la Iglesia. Se trata de exponer un principio fundamental de la vida eclesial. El documento parte de dos textos paulinos, los textos en que Pablo habla de la diversidad de carismas en la Iglesia (Ef. 4, 11.12 y 1 Cor. 12, 4-11) (n. 5) cosa que ya había hecho el documento «Ministerio y Ordenación» (nn. 2 y 5) con el fin de situar la autoridad del ministerio en el seno de la pluralidad de carismas.

Aquí es donde el documento cobra una especial significación. Habla de diversas formas de autoridad<sup>8</sup>. *En primer lugar* de la autoridad de toda la comunidad y de cada uno de los miembros: en la medida en que uno vive de la fuerza del Evangelio «la autoridad de Cristo se ejerce por su medio» (n. 3). Lo mismo en el n. 18: «esta misión [«de proclamar y salvaguardar el Evangelio»] se extiende a todo el pueblo de Dios, algunos de cuyos miembros pueden percibir con mayor claridad que otros ciertos aspectos de la verdad salorífica». Esta primera forma de autoridad es explicitada en el n. 4 como «la autoridad de la santidad»: al responder «más resueltamente que otros» a la llamada del Señor «por la cualidad interior de su vida logran conquistarse un respeto que les autoriza para hablar con autoridad en el nombre de Cristo».

Considero un gran acierto el haber antepuesto la descripción y el significado de la autoridad de la santidad, a la indicación de la pluralidad de dones y carismas que distribuye el Espíritu en la Iglesia. Y ello por dos razones: *primera*, la

<sup>8</sup> Aspecto bien subrayado por E. J. Yarnold - H. Chadwick, *l. c.* en nota 6, pp. 9-10 y por J. W. Charley, *l. c.* en nota 6, p. 19.

vida de la Iglesia a lo largo de su historia es clara muestra de ello; *segunda*, se evita así un falso entendimiento, que a veces ocurre, de los carismas y no se olvida que el desarrollo de los carismas de Pablo culmina en la afirmación del carisma superior que es la caridad (1 Cor. 12, 31; 13, 1-3).

La *segunda forma* de autoridad es la autoridad del ministerio:

«La autoridad pastoral corresponde en primer lugar al obispo, que es responsable de preservar y promover la integridad de la *koinonía*» (n. 5).

Esta afirmación ya aparecía en el documento «Ministerio y Ordenación» como hemos mostrado al principio. Nuestro documento explicita —y esto debe ser fuertemente resaltado— la interrelación entre ministerio y comunidad. Para ello indica que la percepción de la voluntad de Dios «no es un privilegio exclusivo de los ministros ordenados, sino que es participado por todos los miembros de la Iglesia» (n. 6). La razón que pone es la ya mencionada a propósito de la primera forma de autoridad. Y esto se hace tratando de no eliminar la función del ministerio de «discernir esas intuiciones y de darles una expresión autorizada», pero subrayando que el ministerio «es parte de la comunidad, participando [con ella] su búsqueda por un conocimiento más claro del Evangelio» (n. 6).

El documento se sitúa en una perspectiva de interrelación dialéctica entre comunidad y ministerio, que denomina «proceso continuado de discernimiento y de respuesta». Aquella «debe apreciar ... las enseñanzas de los ministros ordenados», pero el ministerio debe ser consciente de su conexión orgánica para con la comunidad (n. 6). Dicho entre otros términos se trata de la interrelación entre el «*sensus fidelium*» y la autoridad jerárquica<sup>9</sup>. El documento sitúa, pues, la autoridad del ministerio en el seno de lo que pudiéramos denominar «corresponsabilidad» de todos en la Iglesia. La actitud de la comunidad ante sus ministros debe ser la de una fidelidad «crítica».

El tema de la decisión de la autoridad y de la respuesta de los fieles reaparece más tarde (n. 16 18: «la interacción entre el obispo y el pueblo es una salvaguarda de la vida y

9 Cf. el trabajo que tuvo en cuenta la comisión de J. M. R. Tillard, 'A propos du «*sensus fidelium*»', *Proche Orient Chrétien* 25 (1975) 113-34 = 'Sensus fidelium', *One in Christ* 11 (1975) 2-29.

la fidelidad cristiana») en la perspectiva del problema de la recepción de las decisiones autoritarias y más en concreto de los concilios: «en el proceso de recepción una parte sustancial es desempeñada por el tema de las definiciones y la respuesta de los fieles. Este proceso suele ser con frecuencia gradual, en la medida en que las decisiones van apareciendo en virtud de la dirección ininterrumpida que el Espíritu Santo ejerce sobre toda la Iglesia (n. 16 Cf. también n. 17, 18, 19 y 9). Aquí surge un tema hasta hace muy poco tiempo nada normal en la eclesiología católica. De la aceptación o del rechazo del tema de la recepción surgen dos visiones eclesiológicas distintas, que afectan profundamente a la concepción de la relación entre el ministerio y la comunidad.

### 3. *La conciliaridad de las Iglesias.*

Los dos apartados anteriores han expuesto el contenido del documento en lo que podíamos denominar, al margen de la división que ofrece el documento, su parte primera. Ahora pasamos a la segunda parte. El término «conciliaridad» lo tomo del mismo documento (n. 22).

El documento parte de una eclesiología de la Iglesia local. Del término Iglesia local se dice que, si bien es común a ambas comuniones, «no siempre se emplea en el mismo sentido» (n. 8). Se afirma que cada Iglesia local «no es, ni más ni menos que la Iglesia de Cristo» (n. 8). Pero cada Iglesia local, para ser católica en el pleno sentido del término, debe estar abierta a las otras iglesias locales (Cfr. n. 13) en solidaridad responsable con todas las otras iglesias locales. El principio de la complementariedad de los carismas vale aquí: «los dones espirituales de una pueden servir de inspiración a las otras» (n. 8).

Se parte, por tanto, de la comunión entre las Iglesias locales, y se indica que desde el comienzo —se alude al denominado Concilio de Jerusalén— las Iglesias han sentido la necesidad «de expresar y de robustecer la *koinonía*» (n. 9) entre ellas, tratando en reuniones las materias comunes que les afectaban. Los concilios sean regionales o universales y ecuménicos han sido las expresiones de esta conciliaridad de Iglesias (n. 9), así como el hecho de que en la ordenación de un obispo se dé «la participación de varios obispos» es signo de la «unidad de una iglesia» local «con las demás (n. 8).

En cuanto a los concilios el documento hace algunas indi-

caciones dignas de ser resaltadas. La *primera* en cuanto a los participantes: «bien sea de obispos o bien de obispos, de clérigos y laicos» (n. 9). Su subraya, pues, que en los concilios pueden participar y de hecho lo han hecho no sólo obispos sino también laicos. Surge así un problema de constatación histórica: ¿Es esto verdad sobre todo en cuanto a los cuatro primeros concilios ecuménicos? Parece que no. La *segunda* en cuanto a su competencia. Se indica que sus decisiones «hacen autoridad» y que por tanto sus «decretos deben ser aceptados por las iglesias locales como expresión de la mente de la Iglesia» (n. 9). La razón es que se da la certeza de que el Señor está presente cuando su pueblo está reunido en su nombre y por ello un concilio puede decir: «ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros» (n. 16). Pero se pone *una especie de correctivo*: «las decisiones de los concilios hacen autoridad, cuando expresan la fe común y el común sentir de la Iglesia» (n. 9). Se formula como *tercera* precisión, a la que ya hemos hecho referencia *supra*, el tema de la recepción de los concilios. El documento, tras indicar que «es importante fijar criterios para el reconocimiento y aceptación de las definiciones conciliares» afirma:

«En el proceso de recepción una parte sustancial es desempeñada por el tema de las definiciones y la respuesta de los fieles. Este proceso suele ser con frecuencia gradual» (n. 16).

Se asume así lo que parece ser lección de la historia de la Iglesia, como veremos más tarde. El principio eclesiológico que está subyacente es que todo el pueblo de Dios es portador de la tradición:

«El pueblo de Dios es conducido a un recuerdo vivo de Jesucristo y a la experiencia y el testimonio de la comunidad apostólica» (n. 15)<sup>10</sup>.

«Esta misión [“de proclamar y salvaguardar el Evangelio” que es “obligación” de “la Iglesia”] se extiende a todo el pueblo de Dios» (n. 18).

Por eso el documento, reconociendo que «los obispos tienen una especial responsabilidad en promover y discernir la

10 En el n. 19 se vuelve sobre el mismo tema: «Impulsada por el Espíritu, la Iglesia se compromete a sí misma al formular estos juicios, estableciendo que, al ser fieles a la Escritura y estar de acuerdo con la tradición, son protegidos del error por el mismo Espíritu».

verdad», indica que «la interacción entre el obispo y el pueblo es una salvaguardia de la vida y de la fidelidad cristiana» (n. 18).

Conviene aquí recordar el art. 21 de la Iglesia de Inglaterra, referente a la autoridad de los concilios:

«Quia ex hominibus constant, qui non omnes spiritu et verbo Dei reguntur, et errare possunt, et interdum errarunt etiam in his quae ad Deum pertinent; ideoque quae ab illis constituuntur, ut ad salutem necessaria, neque robur habent, neque auctoritatem, nisi ostendi possint e sacris litteris esse desumpta»<sup>11</sup>.

En las conversaciones de Venecia entre anglicanos y romano-católicos, los anglicanos preferían hablar de indefectibilidad y no de infalibilidad. Es verdad que por la promesa del Señor la Iglesia posee la guía del Espíritu hacia la verdad, pero «la iglesia empírica permanece una comunidad de hombres sujetos a la ceguera y al pecado. Por consiguiente cualquier definición está abierta a la posibilidad del error, de forma que aún concilios generales... son capaces de unilateralidad, insuficiencia o de otro error, como por ejemplo Rimini 359 y Efeso 449»<sup>12</sup>.

El documento establece que «no hay garantía de que aquellos que tienen responsabilidad... no hayan en ningún caso de tolerar abusos o distorsionar la verdad», pero que, dado que «Cristo no ha de abandonar a su Iglesia y que el Espíritu Santo la conducirá hacia la plenitud de la verdad» «confían... en que tales fallos nos destruirán jamás la aptitud de la Iglesia para proclamar el Evangelio». De ahí que concluya:

«Por eso, de la Iglesia, a pesar de sus fallos, se puede decir que es indefectible» (n. 18)<sup>13</sup>.

11 E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the thirty-nine Articles of the Church of England*, 3º ed. revisada por H. J. Carpenter (Londres 1963) pp. 267-8. El artículo es citado por J. W. Charley, o. c. en nota 6, p. 21, quien añade: «pero la Iglesia de Inglaterra tiene al mismo tiempo un gran aprecio para aquellas decisiones conciliares que se han dado en plena compatibilidad con la Escritura». Cf. la ponencia de Mons. E. G. Knapp-Fisher en este mismo número de la revista, puntos 10.14 (pp. 195-199).

12 'The Venice Conversation', n. 12, *Theology* 74 (1971) 56. Cf. H. Balmorff, 'La infalibilidad de la Iglesia según la doctrina de la Iglesia anglicana', en O. Rousseau..., *La infalibilidad de la Iglesia* (Ekklesia 9, Barcelona 1964) pp. 171-88.

13 Cf. la nota 3 del Documento.



#### 4. Conciliaridad de las Iglesias y autoridad primacial de la Sede de Roma.

El documento trata la cuestión en dos momentos: en la parte III: «Autoridad en la comunión de las Iglesias» y en la parte V: «Autoridad conciliar y primacial». La enseñanza del documento tiene dos partes: una de descripción del contenido y significado de la primacía en la dialéctica *primacía-conciliaridad de las Iglesias*, y otra más de carácter histórico sobre «la importancia histórica de la Sede Romana».

Hemos visto en el apartado anterior que el documento parte de la comunión *entre* las Iglesias. En los números 22 y 23 se establece la tesis del documento: *la conciliaridad de las Iglesias debe ser entendida con la aceptación del aspecto primacial de la Sede de Roma. Ambos «aspectos primacial y conciliar de la episcopó al servicio de la 'koinonía' de las Iglesias deben ser entendidos como complementarios»* («modelo de complementariedad» n. 23). Se establece así un aspecto recuperado por la Iglesia romana en el Vaticano II. El problema, se dice acertadamente, es el de «mantener un justo equilibrio entre los dos elementos con la participación responsable de todo el pueblo de Dios» dado que «ha ocurrido a menudo que uno de ellos ha sido enfatizado a costa del otro» (n. 22). Se subraya, por tanto, la dialéctica entre primacía y conciliaridad.

La primacía es descrita como legítima desde la perspectiva «de fomentar y robustecer la *koinonía*», «ayudando a las Iglesias a escucharse unas a otras... y a caminar unidas hacia la plenitud de la vida y del testimonio cristiano». Objeto de la primacía debe ser respetar las características de las Iglesias locales: «no busca la uniformidad donde es legítima la diversidad» (n. 21).

Tras esta descripción el documento afirma que creen haber llegado a «un consenso» en cuanto «a los principios básicos de la primacía» que sin «resolver por completo todos los problemas relacionados con la primacía papal, proporciona por lo menos una base sólida para afrontarlos» (n. 24)<sup>14</sup>. Los pro-

<sup>14</sup> Sobre la concepción anglicana sobre el Papado véase J. R. Wright, 'Anglicans and Papacy', *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) 379-404 (da una visión histórica desde el comienzo hasta ahora e indica qué clase de Papado aceptarían y qué clase no aceptarían los anglicanos); A. M. Allchin, '¿Tiene sentido en la Iglesia el ministerio de Pedro? Respuesta anglicana', *Concilium* 64 (1971) 112-5.

blemas, se añade, surgen cuando pasamos de los principios básicos a las reivindicaciones particulares de la primacía papal y a su ejercicio (n. 24). Se enumeran a continuación tres problemas que afectan a la intelección de la primacía.

El *primero* versa sobre el significado de que «el Papa puede ser infalible en su enseñanza»<sup>15</sup>. Aquí se dice «los anglicanos tropiezan con una grave dificultad». Con relación a este problema la parte católica indica que «las definiciones dogmáticas del Papa... no hacen ni más ni menos que expresar la mente de la Iglesia sobre cuestiones que conciernen a la divina revelación» (n. 24 c)<sup>16</sup>.

El *segundo* toma en consideración que la definición del Vaticano I habla de que «el Papa posee jurisdicción universal e inmediata»<sup>17</sup>. Para los anglicanos, se indica, «es fuente de inquietud» el que los «límites no son claramente especificados» y «tienen el temor de que con ello se abre un camino al uso ilegítimo y sin control de esta jurisdicción». La observación católica es atinada: «la primacía papal debe ser ejercida tan solo para fortalecer, y no erosionar, las estructuras de la Iglesia locales» (n. 24 d). En realidad esta aclaración no era tan necesaria ya que el n. 12 dice que el «servicio» papal «lejos de atentar contra la autoridad de los obispos en sus propias diócesis..., está explícitamente concebido a ayudarles en su ministerio de supervisión» y que «la función episcopal del obispo de Roma es la de promover la unidad cristiana en fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles».

El *tercer* problema se refiere al vocabulario del Vaticano I, que establece que los Papas son sucesores de Pedro por «derecho divino»<sup>18</sup>. *Aquí hay dos problemas*. Un primero sobre el sentido de este término en la moderna teología romano-católica, y se indica que «no ha logrado una interpretación clara». Atenderemos a este problema en nuestro trabajo, parte II, 3. Un segundo en conexión con el anterior: ¿la comunión con la

15 DS 3074 (1839): el Papa, hablando es cathedra goza de la infalibilidad que Cristo quiso que tuviera su Iglesia. Las deficiones del Papa son irreformabiles ex sese, non ex consensu ecclesiae.

16 Más tarde indicaremos cómo la mente del Vaticano I es la conexión entre el Papa y el sensus Ecclesiae.

17 Se indica que es ordinaria, episcopalis, inmediata e in universam Ecclesiam: DS 3060-4 (1827-31).

18 DS 3058 (1825): ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino. Cf. nota 122 en cuanto a la bibliografía moderna sobre el jus divinum.

Iglesia romana es necesaria para que otra comunidad eclesial pueda ser considerada «como Iglesia en el pleno sentido de la palabra»? La respuesta afirmativa sería para un sector anglicano «un obstáculo para entrar en comunión con Roma». El documento entiende el derecho divino como que «la primacía universal del Obispo de Roma forma parte del designio de Dios para con la *koinonía* universal (n. 24 b).

Indicado el contenido del documento sobre el significado de la primacía papal pasemos ahora a la síntesis de carácter histórico que hace el documento sobre la forma como Roma ha aparecido en la historia como «el centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal» (n. 12).

El documento parte de un hecho constatable históricamente: en la historia de la primitiva Iglesia «la función de supervisión sobre los demás obispos fue encomendada a los obispos de las sedes principales» (n. 10). En la concreción han influido razones de carácter humano, como puede ser la correlación con la administración pública y sus divisiones territoriales, pero no cabe duda que se ha vivido este servicio de episkopé como «preocupación de salvaguardar la fidelidad de las Iglesias a la voluntad de Cristo» y que este servicio «se lleva a cabo en co-responsabilidad con todos los obispos de la región» (n. 10). No cabe duda que en la historia el factor humano ha tenido relevancia a la hora de dar preeminencia a unas sedes. El documento subraya en el n. 10 y 11 la función de servicio que los obispos de las sedes principales deben ejercer para con los otros obispos.

En este contexto es como se plantea el problema de la preeminencia de la sede de Roma, de la que se reconoce que «en el contexto de este desarrollo histórico vino a ser finalmente el centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal» (n. 12). Se indica que la «preeminencia» de la Sede Romana «está relacionada con la muerte acaecida allí de los apóstoles Pedro y Pablo». Y tras estas afirmaciones se establece:

«La importancia del obispo de Roma entre los demás obispos, sus hermanos, explicado por analogía a la posición de Pedro con respecto a los demás Apóstoles, se interpretó como voluntad de Cristo para su Iglesia» (n. 12).

El documento ha tenido como base un estudio sobre el hecho histórico por parte de H. Chadwick que no hemos podido

consultar<sup>19</sup>. Se ha prescindido deliberadamente de los denominados textos bíblicos petrinos en razón de las dificultades a que se prestan en su interpretación, posición compartida «por muchos exegetas romano-católicos» (n. 24 a)<sup>20</sup>. Sin duda ninguna el problema de la preeminencia de la Sede Romana, para ser bien entendida, tiene que tener en cuenta un análisis histórico —al margen del meramente exegético— de los siguientes puntos: (a) interpretación primitiva patristica de los denominados textos petrinos, tratando de ver el uso que se hace de ellos y cuándo se han aplicado al obispo de Roma; (b) diversa conciencia del sentido de la Sede de Roma que tenían por un lado en Roma —caso evidente de S. León Magno— y por otro lado los Orientales en la época de los primeros concilios ecuménicos. Lo haremos en la parte II, 3 de nuestro trabajo.

19 Para una rápida visión de la época patristica, donde se encontrará ulterior bibliografía puede consultarse a J. F. McCue, 'El primado romano en los tres primeros siglos', *Concilium* 64 (1971) 31-40; 'The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Developpement of Dogma', *Theological Studies* 25 (1964) 161-69; 'The Roman Primacy in the Patristic era: I. The Beginning through Nicaea', en P. C. Empie - T. A. Murphy, *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholics in Dialogue V, Minneapolis 1974) pp. 44-72; A. C. Piepkorn, 'The Roman Primacy in the Patristic Era: II. From Nicaea to Leo the Great', *Ibid.*, pp. 73-97; W. de Vries, 'Modificaciones teóricas y prácticas en el primado romano: I. Evolución después de Constantino', *Concilium* 64 (1971) 41-9. Tratamos este problema en la parte II, 3 de nuestro trabajo. *Allí completaremos la bibliografía.*

20 Algunos trabajos bíblicos modernos sobre los textos petrinos: R. E. Brown - K. P. Donfried - J. Reumann (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento* (Palabra inspirada 15, Santander 1976) = *Peter in The New Testament* (Minneapolis 1973). (Este trabajo fué tenido en cuenta por el acuerdo luterano-católico habido en USA sobre el Primado); R. Schnackenburg, 'Die Stellung Petrus zu den anderen Aposteln', *Catholica* 30 (1976) 184-99 (trabajo mejorado al que aparece en *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche* (Insbruc-Wien 1976) pp. 115-26); H. Zimmermann, 'Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt. 18', *ibid.*, 168-83; G. Schneider, '«Stärke deine Brüder» (Lc. 22, 32) Die Aufgabe des Petrus nach Lukas', *ibid.*, pp. 200-6. (En estos trabajos se ofrece una muy buena y amplia bibliografía); A. Anton, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la vieja y de la nueva alianza* (BAC maior 15, Madrid 1977) pp. 389-412, 506-11; Y. M. Congar, *L'Eglise une, saine, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15, Paris 1970) pp. 225-43 (en p. 225 n. 1 selecciona la principal bibliografía, sobre todo a raíz de la obra de O. Cullmann, *Petrus*); B. Rigaux, 'S. Pedro y la exégesis contemporánea', *Concilium* 27 (1967) 149-77; D. Dupuy, 'Teología de los ministerios', *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) pp. 487-8. W. Kasper, *I. c.* en nota 143. Para bastantes autores católicos en el N.T. tan sólo se encuentran *indicios*, que *habrá que situar en la concienciación eclesial progresiva que ha ido teniendo la Iglesia.*

Ya es t3pico decir, *lo cual es muy exacto*, que hay que distinguir entre primacía de Roma y la forma concreta y diversa como la primacía se ha ejercido en la historia<sup>21</sup>. Es por otro lado evidente que la definici3n del Vaticano I se presta a malas intelecciones, principalmente si no se tienen en cuenta las Actas. Toda una serie de estudios modernos por parte de autores cat3licos lo muestran<sup>22</sup>. J. M. Tillard ha escrito con raz3n que «no se ha subrayado suficientemente ... que el concilio Vaticano I daba por *ratio* esencial del lugar acordado a los sucesores de Pedro sobre la sede de Roma *el servicio de unidad*»<sup>23</sup>. El documento como hemos visto, recoge esta expresi3n: «el Concilio Vaticano I afirm3 que este servicio era necesario para la unidad».

La forma como el documento plantea el «surgimiento» de la preeminencia de La Sede de Roma y de sus presidentes en la episkop3 suscitará muy probablemente dos reticencias en ciertas mentes cat3licas. La *primera* porque no se usa el esquema lineal habitual en la teología cat3lica Cristo → Pedro (en conexi3n con el colegio apost3lico) → Obispos de Roma (en conexi3n con el colegio episcopal<sup>24</sup>). La pregunta que haríamos es si este esquema lineal es mostrable hist3ricamente como el más primitivo en la conciencia eclesial. La *segunda*,

21 H. Stirnimann, 'Papato e servizio petrino. Riflessioni critiche', en H. Stirnimann - L. Vischer (ed.), *Papato e servizio petrino* (Alba 1976) pp. 15-40 = *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7, Frankfurt am Main 1975) pp. 13-34. (Aporta una interesante bibliografía, principalmente alemana).

22 Baste citar a G. Thils, *La infalibilidad pontificia: Fuentes-Condici3nes-Limites* (Teología y mundo actual, Santander 1972); Y. M. Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes 20, Paris 1970) pp. 440-50 (con amplias referencias bibliográficas). Y el artículo de J. M. R. Tillard citado en la nota siguiente.

23 J. M. R. Tillard, 'L'horizon de la «primauté» de l'évêque de Rome', *Proche Orient Chrétien* 25 (1975) 217. Cf. también p. 221: «el poder ejercido por la sede de Pedro debe ser *ad aedificationem, non ad destructionem Ecclesiae*» expresi3n citada en la discusi3n y que se halla en el mismo Mons. Zinelli, hablando antes del voto final en nombre de la Deputatio fidei (Mansi 52, 1105 C-D).

24 Cf. mi artículo 'La «sucesi3n apost3lica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231. Análizo los textos de Didaché, 1 Clem., Ignacio de Antioquia, el paso al episcopado monárquico en conexi3n con los textos del N.T. Creo haber mostrado que la sucesi3n lineal Cristo → Ap3stoles → Obispos (ministerio de la episkop3) usado por la 1 Clem no es algo datable como de valor universal temporal y geográfico sino en la segunda parte del siglo II.

en conexión con la anterior, porque parece que a un surgimiento histórico se le da sentido de voluntad de Cristo para con su Iglesia, y no se usa la expresión del Vaticano I de que los obispos de Roma suceden a Pedro «ex institutione divina». Aquí hay sin duda un problema todavía no suficientemente analizado en la teología católica, aunque haya varios estudios sobre el tema, como es el del significado del *ius divinum*. Lo tendremos en cuenta en la parte II, 3 en el epígrafe. «Sobre el derecho divino de la primacía papal». Y. M. Congar, hablando de la estructura ministerial de la Iglesia, escribe, a nuestro entender, acertadamente:

«La Iglesia ha vivido en continuidad con sus orígenes en la obra del Verbo encarnado, bajo la venida y acción del Espíritu. Solamente con el tiempo es como, aún sobre puntos que consideramos decisivos, ha precisado y relativamente uniformado sus estructuras: lo que no deja de imponernos una noción flexible del derecho divino aplicado a estas cosas»<sup>25</sup>.

##### 5. *Autoridad en materias de fe.*

Un último punto merece ser subrayado, el referente a la Autoridad en materias de fe. El acuerdo indica taxativamente que «la Iglesia tiene la obligación y la competencia para hacer declaraciones en materias de fe» (n. 18). Esto lo ha hecho la Iglesia en su historia por medio de «las fórmulas del credo, las definiciones conciliares y otras declaraciones de fe indispensables» (n. 14). El acuerdo hace en el número 15 algunas precisiones de marcado interés. Primera: «Las formulaciones tienen siempre carácter instrumental, al servicio de la verdad que tienen por finalidad transmitir». Segunda: como quiera que las declaraciones de fe «están condicionadas por las circunstancias que las motivaron» hay margen a «una reformulación», que «deberá ser siempre constructiva y no contradecir la verdad que quería expresar la verdad original». La reformulación se justifica también por la necesidad de «traducir proféticamente [«las» mismas «palabras apostólicas originales»] para que los oyentes, cada uno en su propia situación, puedan entenderlas y responder a ellas». Como es evidente «toda nueva exposición tiene que estar de acuerdo con el testimonio apostólico registrado en las Escrituras», o sea, con el testimo-

<sup>25</sup> Y. M. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15, Paris 1970) p. 184.

nio originante. *Tercera*: se afirma que algunas aclaraciones doctrinales «pueden mantener un valor permanente», «lo cual no quiere decir que estas fórmulas sean las solas posibles, o aún las más exactas, de expresar la fe, ni que tampoco no puedan nunca ser mejoradas». El teólogo católico no creo que pueda tener dificultades especiales con estas afirmaciones<sup>26</sup>. Es el problema de lo que denominaríamos definitividad y provisionalidad de las fórmulas dogmáticas. Ante ulteriores definiciones, como en el caso acaecido en la Iglesia romano-católica con los dogmas marianos, los anglicanos «dudan de la conveniencia y aún de la posibilidad de definirlos como esenciales para la fe de los creyentes» (n. 24 c). El teólogo católico tendrá que tener en cuenta la jerarquía de verdades de que habla el decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* n. 11, 3°. Como escribía O. Cullmann de acuerdo con este pasaje, al que considera como «el más revolucionario», «será posible colocar los dogmas del Primado o de la Asunción de María (sin negarlos, por supuesto) en un plano diferente de los dogmas de Cristo o de la Trinidad»<sup>27</sup>. Ciertamente con eso no se resuelve la dificultad que sienten los anglicanos, pero al menos, se resitúa en parte el problema.

El acuerdo pone como nervio que permite la continuidad con el testimonio originante la experiencia continuada del pueblo de Dios, la tradición:

«Por una reflexión sobre la palabra ... el pueblo de Dios es conducido a un recuerdo vivo de Jesucristo y a la experiencia y el testimonio de la comunidad apostólica. Esta recuerdo le sostiene y le guía en su búsqueda de un lenguaje capaz de comunicar eficazmente el significado del Evangelio» (n. 15).

Reaparece así el tema del *sensus fidelium* indicado en el número 6.

26 Véase cuanto al respecto hemos escrito en nuestro artículo 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la *Mysterium Ecclesiae*. Lectura de ambos temas a la luz de las modernas corrientes teológicas tanto en el campo católico como en el ecuménico', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 461-538 (directe 510-30); Comisión Teológica Internacional, *El pluralismo teológico* (BAC 387, Madrid 1973) = *Die Einheit des G'laubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973) (directe el comentario de J. Ratzinger a las tesis I-VIII («las dimensiones del problema», pp. 15-50) y X-XII («sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas», pp. 51-68) y el artículo de Ph. Delhaye sobre el tema en el Magisterio, pp. 149-75. Todas las páginas según la edición española).

27 *The Ecumenical Review* 17 (1965) 94.

## II.—REFLEXIONES SOBRE EL DOCUMENTO

Nos ceñimos directamente a la estructura eclesiológica del documento y vamos a reflexionar sobre tres puntos que nos parecen básicos en orden a una valoración del documento. Estos tres puntos son los siguientes:

1º) La conexión orgánica entre el ministerio (la *episkopé*) y la comunidad eclesial.

2º) La conciliaridad de las Iglesias. Eclesiológica de la Iglesia local.

3º) Significado del primado en el seno de la conciliaridad de las Iglesias.

Otros puntos serán objeto de otras ponencias. Pero ante todo *quisiéramos subrayar el método de nuestra reflexión*. El acuerdo ha partido de una perspectiva del devenir histórico de la Iglesia. Su método es, pues, primordialmente deductivo. Nosotros también nos fijaremos en el aspecto histórico. Este dato nos parece fundamental en un estudio ecuménico. Pretendemos asumir lo que nos parecen datos fundamentales históricos, fijándonos en los principales estudios católicos al respecto. A veces haremos referencia al Vaticano II y a puntos fundamentales de la eclesiológica ortodoxa. Las citas de autores católicos las aportamos en orden a mostrar que nuestra postura es defendida con bastante normalidad en la teología católica. Al final presentamos una síntesis de nuestra visión.

### 1. *La conexión orgánica entre el ministerio (la «episkopé» y la comunidad eclesial.*

Este es un punto que está en la base de todo el acuerdo «La Autoridad en la Iglesia», así como ya aparecía en el acuerdo «Ministerio y Ordenación». Ambos documentos, como hemos visto, sitúan de forma dialéctica la relación entre el ministerio y la comunidad, ya que establecen, por un lado, que «el ministerio ordenado es representante autoritativo de Cristo» (MO número 8), correspondiendo al obispo el ser «responsable de preservar y promover la integridad de la *koinonía*» (AI n. 5) y, por otro, se indica que al ministerio hay que entenderlo «en y para la comunidad» (MO n. 14). Este segundo aspecto aparece de forma mucho más clara en el acuerdo «La Autoridad en la Iglesia». Resaltemos los aspectos descubiertos en el análisis de este acuerdo.



Se subraya el papel activo de todo el pueblo de Dios en la percepción de la verdad de la palabra de Dios y se indica que el ministerio, que «es parte de la comunidad», «participa» con ella en «su búsqueda de un conocimiento más claro» (n. 6). El tema reaparece bajo diversos matices: así se habla de «interacción entre el obispo y el pueblo» (n. 18). Dos aspectos aparecen como «novedosos»: la actitud de la comunidad ante sus ministros ha de ser la de una *fidelidad crítica* (problema del «discernimiento (de los carismas) y la respuesta de la comunidad»: n. 6); el tema de la *recepción* de las decisiones autoritativas. Asumiendo el tema de la recepción el acuerdo ha marcado una clara pauta en su planteamiento eclesiológico: del rechazo o de la aceptación de la temática de la recepción surgen dos visiones eclesiológicas distintas, que afectan totalmente a la concepción de la relación entre ministerio y comunidad.

El acuerdo establece con razón el carácter instrumental de la autoridad en la Iglesia con relación a la autoridad central, que es Cristo por medio de su Espíritu. Y se añade que el vivir en profundidad del Espíritu da a esas personas, prescindiendo de si participan del ministerio y aún en el caso en que no participan, un respeto que les permite «hablar con autoridad en el nombre de Cristo» (n. 5). El haber dado esta importancia a la autoridad de la santidad, *tan atestiguada a lo largo de la historia y de tan marcado tinte bíblico*, consideramos que es un gran acierto del documento. Este punto no ha solido a veces resultar *elemento central* en muchas visiones eclesiológicas católicas, por más que todas las eclesiologías han hablado de la nota de santidad. Sin embargo aparece en muchos autores católicos a la hora de explicar el *sensus fidelium*<sup>28</sup>, así como en los documentos del Vaticano II.

28 Así M. Löhrer, 'Sujetos de la transmisión', *Mysterium Salutis* I/II (Madrid 1965) p. 635 hablando del pueblo cristiano como locus theologicus subraya «la importancia de la experiencia de los santos para la transmisión de la revelación»; K. Rahner - K. Lehmann, 'Historicidad de la transmisión', *ibid.*, pp. 855-57 entre «los elementos básicos de la dinámica de la evolución de los dogmas» colocan en primer lugar «El Espíritu y la gracia» así como «la actividad del Espíritu Santo»; K. Rahner, *Mystère de l'Eglise et action pastoral* (Paris 1969) p. 38 (= *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, 2 ed. Freiburg 1970) conexiona presencia de la verdad y presencia del amor; Y. M. Congar, *Foi et Théologie* (Le Mystère chrétien, Théologie Dogmatique 1; Journal 1962) n. 113, p. 116 a propósito del progreso de la Iglesia en la inteligencia de la fe; *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) pp. 352 ss., 361

La constitución *Dei Verbum* indica que «para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones» (n. 5). Y al indicar los factores del desarrollo dogmático coloca en primer lugar la contemplación de los fieles bajo la acción del Espíritu Santo (n. 8, 2º) en consonancia con la doctrina de la *Lumen Gentium* n. 12. En este número de la *Lumen Gentium* se pone especial incapié en el testimonio a difundir por el pueblo de Dios en razón de la vida de fe y de caridad y en la unción del Espíritu. Si hay algún párrafo que deseáramos subrayar de todo el concilio es el de la *Lumen Gentium* n. 37, 4º, donde se subraya la indigencia que tienen los Pastores con relación al intento de vida cristiana en la realidad profana por parte de los laicos en orden a poder juzgar *distinctius et aptius* tanto en las cosas temporales como en las espirituales.

Y este punto de la autoridad de la santidad es algo muy vivido y querido por la Ortodoxia. Esta subraya la íntima conexión entre teología y mística. Como dice O. Clement, «el conocimiento teológico es inseparable de la santificación, es decir, de un cambio ontológico del que conoce»<sup>29</sup>. Hay en la Iglesia un profetismo apostólico basado en la santidad<sup>30</sup>.

Pero volvamos al problema de la conexión orgánica entre el ministerio de la *episkopé* y el pueblo de Dios (el sentido de la fe de todo el pueblo de Dios). La *Lumen Gentium* ha supuesto, como se sabe, un cambio profundo en la eclesiología católica. Las Actas muestran con relación al número 12 que un grupo de Padres objetaba la redacción actual en que se subraya en primer lugar la *infallibilitas in credendo* y se pone en segundo lugar la *infallibilitas in docendo*, diciendo que «sensus fidei efficitur per Magisterium et passive accipitur a fidelibus». Lo que decían estos Padres era la forma normal

(fe e interiorización de la fe). Sin duda quien ha dado en el campo católico mayor relieve a este punto ha sido H. Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, I. *Verbum Caro* (Madrid 1964) pp. 235-68 («Teología y santidad», directe 238-9); *La Gloire et la Croix* (Théologie 61, Paris 1965) pp. 185 ss., 204-17. Cf. también Z. Alszeghy - M. Flick, *El desarrollo del dogma católico* (Salamanca 1969) p. 123: «el sentido de la fe en el contexto de la vida de la gracia».

29 O. Clement, *L'Eglise Orthodoxe* (Que sais je? n. 949, Paris 1961) p. 36. Cf. nuestro artículo 'Naturaleza y características de la Teología ortodoxa', *Diálogo Ecueménico* 10 (1975) 315-53 (directe 335-8 donde se hallarán otras referencias).

30 O. Clement, *ibid.*, pp. 82-3.

de hablar de la teología católica a partir del Vaticano I y de la crisis modernista, salvo raras y dignas excepciones como las de Newmann, M. J. Scheeben, J. V. Bainvel, y Y. M. Congar, etc. Pero esta forma de hablar de los manuales no correspondía a la forma normal de la tradición de la teología escolástica ni siquiera de la teología postridentina. Punto este último mostrado por G. Thils, en cuyo trabajo se basó la comisión para responder a la objeción<sup>31</sup>.

La respuesta de la Comisión a la objeción es clara: no sólo los mayores teólogos postridentinos hablan de la infalibilidad in credendo sino que en su argumentación parten «a fidelibus ad hierarchiam» o sea de la infalibilidad in credendo a la infalibilidad in docendo. Más aún no ven inconveniente en afirmar que el Papa tiene que tener en cuenta el consensus fidelium<sup>32</sup>. La expresión del Vaticano I de que las definiciones del Papa son irreformables *ex sese, non ex consensu ecclesiae* leída en el contexto de las Actas muestra que el Papa a nivel de la ontología depende de la Iglesia para dar la definición, en el sentido de que debe informarse sobre si el objeto de la definición se halla en el depósito de la fe, conservada por toda la Iglesia, como dijo en el aula conciliar durante el Vaticano I el Cardenal Guidi<sup>33</sup>. De hecho el *ex sese*, dice G. Thils, ha sido mal entendido. Se ha creído leerse en él que el Papa personalmente, sin ninguna unión con la Iglesia, podía decidir de modo definitivo en toda cuestión en materia de fe y de costumbres<sup>34</sup>. El mismo relator Mons. Gasser indicaba que «no por esto separamos al pontífice de su conexión perfecta-

31 G. Thils, *L'infalibilité du peuple chrétien «in credendo»*. Notes de théologie posttridentine (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 21, Paris-Louvain 1963). Varias referencias en Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) pp. 346-52 y notas 71, 72, 77, 78; Card. Newmann, *Pensamientos sobre la Iglesia* (textos presentados por O. Karrer) (Barcelona 1964) 363-95 (sobre todo pp. 371-6 donde se hace eco de las posturas de Perrone y Passaglia). Cf. mi artículo 'La infalibilidad de la Iglesia y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la *Mysterium Fidei*', *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 461-538 (directe 465-72, 498-509 con amplia bibliografía).

32 *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Vaticano 1964) p. 46 (relatio de número 12).

33 Los textos en *Mansi*, 52, 742 BD y 7475.

34 G. Thils, *La infalibilidad pontificia. Fuentes, Condiciones, Límites* (Santander 1972) p. 219. El subrayado es nuestro. En el mismo sentido R. Aubert, *Vaticano I* (Vitoria 1972) p. 258.

mente ordenada con la Iglesia»<sup>35</sup>. Es significativo que entre los trabajos seleccionados para conmemorar el centenario del Vaticano I se haya escogido uno, el de G. Dejaifve, quien afirma:

«En esta acepción tradicional del término *consensus* [el patristico y de la gran escolástica], diferente del de concilio, se podría afirmar, dando la vuelta a la frase, que *el Papa no está habilitado a definir una verdad sino en la medida en que la Iglesia lo testimonia por su fe o se adhiere a ella ya confusamente*»<sup>36</sup>.

De hecho en las dos definiciones de dogmas marianos, la Inmaculada Concepción y la Asunción de María, los Papas han apelado al *sensus ecclesiae*<sup>37</sup>. Se puede afirmar, por tanto, que, según la visión católica, el Papa y el cuerpo episcopal depende *a nivel ontológico*, del *sensus ecclesiae*. Como indica acertadamente Y. M. Congar:

«[El Papa] no puede "definir" más que lo que cree la Iglesia y lo que predicán sus pastores ... En este plano una definición contra la *consensio Ecclesiae* no tendría sentido; en este plano el Papa no está *supra Ecclesiam*, sino *in Ecclesia*... Es necesario superar el punto de vista jurídico y considerar la ontología de la comunión... El Papa obedece a esta ontología y bajo este aspecto *depende* de la Iglesia, del colegio episcopal»<sup>38</sup>.

Y. M. Congar, repetidas veces, ha reflexionado sobre la problemática ortodoxa de la *Sobornost*, precisamente para

35 «Sed ideo non separamus pontificem ab ordinatissima conjunctione cum ecclesia» *Mansi* 52, 1213 B.

36 G. Dejaifve, 'Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae', *Salesianum* 24 (1962) 294-5 = *De doctrina Concilii Vaticani Primi* (Vaticano 1971) pp. 518-9. Sobre el tema véase H. Fries, 'Ex sese, non ex consensu ecclesiae', en R. Baumer - H. Doich (ed.), *Vo:k Gottes* (Friburgo 1970) pp. 480-500; K. Rahner, 'Reflexiones en torno a la evolución del dogma', *Escritos de Teología*, vol. 4 (Madrid 1961) pp. 47-50.

37 Pío IX apela al *perpetuus Ecclesiae sensus*, Pío XII al *haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium, al consensus christianorum, a universae Ecclesiae communi... fide, a prope unanimes consensione* (AAS 42, series II, 17 (1950) 756.766.7.9). Sobre la bu:a *Ineffabilis* de Pío IX, cf. *Acta Pii Noni Pontificis Maximi*, t. I (Roma 1858) 138 ss.; P. Crisóstomo de Pamplona, 'Elaboración de la Definición dogmática de la Inmaculada Concepción', *Virgo Inmaculata*, vol. II (Roma 1956) pp. 174-200.

38 Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) pp. 198.9 teniendo en cuenta el problema ortodoxo.

poner de relieve las ideas indicadas en el párrafo citado <sup>39</sup>. Es digno de notar que varios autores ortodoxos modernos subrayan que el episcopado jamás actúa *ex sese*, entendiendo la expresión como al margen de la tradición, sino siempre *ex consensu ecclesiae*, en dependencia orgánica con lo que ha guardado, transmitido y vive la Iglesia entera <sup>40</sup>. La razón es clara y la expusieron los Patriarcas Orientales en su respuesta a Pío IX: «entre nosotros el guardián de la fe es el mismo cuerpo de la Iglesia, es decir el pueblo mismo, que quiere que su fe permanezca inmutable» <sup>41</sup>. Una referencia histórica concreta de cómo se ha dado el mantenimiento de la fe nos la ofrece la problemática de la crisis arriana. El Cardenal Newman llegó a escribir, lo que hizo que se le acusara de hereje, lo siguiente:

«Parece, pues, que no podía encontrarse mejor ejemplo para probar la afirmación del P. Perrone, según la cual la voz de la tradición puede, en algunos casos, hacerse oír no por los concilios, ni por los Padres, ni por los Obispos. sino por el 'Communis fidelium sensus'».

Voy a citar algunas autoridades en apoyo de los dos puntos que quiero establecer, a saber, que el dogma de Nicea se mantuvo durante la mayor parte del siglo IV:

1. No por la firmeza inmutable de la Santa Sede, de los concilios, de los obispos, sino
2. por el "consensus fidelium"» <sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Así en *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965) pp. 332-356, varias veces en *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971). Cf. también B. Schultze, 'Problemi di teologia presso gli ortodossi', *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941) 175-203; P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle: A. S. Khomiakov* (Orientalia Christiana Analecta 127, Roma 1940); R. R. Barr, 'The Changing Face of Sobornost', *Sciences ecclésiastiques* 15 (1963) 59-71; L. Shein, 'The Doctrine of Sobornost and Christian Unity', *Canadian Journal of Theology* 11 (1965) 174-82; M. M. Garijo Guembe, 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 438-63 (directe pp. 439-41).

<sup>40</sup> *Sic* entre otros G. Florovsky, P. Evdokimov, O. Clement. Cf. nuestro artículo 'La conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63, donde se hallarán amplias referencias.

<sup>41</sup> *Mansi* 40, 407 c.

<sup>42</sup> *On consulting the Faithfull in matters of doctrine* (Rambler, julio 1859) pp. 198-230 (el texto en p. 214) = *Pensamientos sobre la Iglesia* (Barcelona 1964) p. 380. Cf. J. Lebreton, 'Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III siècle', *Rev. d'Hist. ecclés.* 19 (1923) 481-50; 20 (1924) 5-37. Lebreton no establece la disyuntiva entre fieles y jerarquía, sino entre fe del pueblo y especulaciones de los teólogos.

Del problema se hace eco Y. M. Congar, quien matiza la exposición de Newmann, reconociendo eso sí que «durante toda la primera mitad del siglo IV los fieles resistieron incontestablemente al arrianismo y a sus sucedáneos, herejía de intelectuales aceptada a veces por los obispos, bien porque fueran teólogos, bien por seguir los gustos del poder imperial»<sup>43</sup>. De todas formas la crisis arriana es un hecho histórico que muestra el valor del *sensus fidelium*.

Este subrayar la conexión y dependencia orgánica entre el ministerio de la *episkopé* y la comunidad que hace el acuerdo es algo fundamental de la visión eclesiológica católica. Y por tanto estamos en cuanto a este punto —sin entrar en detalles más concretos— plenamente de acuerdo con el documento anglicano-romano católico.

Surge así un problema hasta hace poco «nuevo» en la teología católica. Nos referimos al problema de la recepción, tema muy típico de la teología ortodoxa y que ha sido estudiado recientemente en el ámbito ecuménico a propósito del concilio de Calcedonia<sup>44</sup>.

43 Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1963) p. 345.

44 Bibliografía:

a) *Católicos*:

Y. M. Congar, 'La «Reception» comme réalité ecclésiologique', *Rev. Sc. Phil. Théol.* 56 (1972) 369-403 = 'La recepción como realidad eclesiológica', *Concilium* 77 (1972) 57-86. (El texto castellano es algo menos completo y con menos notas. Citaremos las páginas del artículo en francés y entre paréntesis las de la edición castellana. Una primera parte consta de la exposición de los hechos de la historia, sobre todo los concilios pp. 370-84 (58-73). Al final ofrece una buena bibliografía; 'Conclusión', en *Le Concile et les conciles* (Chevetogne-Paris 1960) p. 300 ss. (más directe 314-9 y 287-9 aquí hace una crítica de la postura eslavófila); A. Grillmeier, 'Konzil und Rezeption', *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-52; H. J. Sieben, 'Zur Entwicklung des Konzilsidesee', *ibid.* 45 (1970) 353-89; 46 (1971) 40-70, 364-86, 496-528; H. Bacht, 'Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche', *Catholica* 25 (1971) 144-67 (directe 157 ss.); W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1974) pp. 20.26, nn. 77, 30, 32, 128, 140 ss., 146.9 (a propósito de los cuatro primeros concilios ecuménicos).

En los coloquios sobre *Eglise infaillible ou intemporelle* (Paris 1973) el P. Congar ha vuelto sobre la recepción a propósito de la *Humanae Vitae* (pp. 84, 87, 90), lo mismo que había hecho B. Sesboué, en *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 360-2 y ha afirmado que «no hay magisterio aislable de una cierta recepción por la Iglesia» (p. 45).

Ante todo una observación: nos encontramos ante un problema histórico. Lógico será, pues, respetar los datos y no leerlos con una visión apriorística. H. Jedin ha hecho una precisión que nos parece que puede servir como encuadre de nuestra reflexión:

«Para el carácter ecuménico de un concilio no es determinante en el primer milenio la intención y la voluntad de los convocantes de organizar un tal concilio, y también el reconocimiento de las decisiones por parte del Papa no tiene todavía en esta época el carácter de una confirmación formal, cual es evidente para los concilios ecuménicos posteriores. El reconocimiento de estos veinte concilios como ecuménicos se ha afirmado en la praxis eclesíastica»<sup>45</sup>.

Nos parece objetivo afirmar en cuanto a los cuatro primeros concilios que se ha dado un hecho de *recepción*. Los detalles históricos han sido analizados por diversos autores. Los más recientes autorizados estudios católicos lo confirman y en esto difieren de la forma como había sido planteado y resuelto el problema con anterioridad por historiadores católi-

#### b) *Ortodoxos:*

Referencias sobre los autores ortodoxos ofrecen Y. M. Congar, 'Conclusion', *Le Concile et les conciles*, pp. 287-9, en su artículo 'La Reception', pp. 377.8 (66) donde modifica su postura de juicio, y M. M. Garijo-Guembe, 'La conciliaridad eclesial', *Lumen* 19 (1970) 438-63 (directe pp. 459-61). La línea khomiakoviana ha subrayado el concepto de recepción para la validez y ecumenicidad de un concilio. La postura no favorable a Khomiakov la expresa P. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise catholique orthodoxe* (Chevetogne 1967) vol. II, pp. 432-8. Habla de los Concilios como poder supremo en la Iglesia y ante el hecho histórico de algunos concilios indica que ha habido un dato de recepción, escribiendo: «Su aceptación y su reconocimiento por el pleroma eclesial, expresando la voz de toda la Iglesia, no constituye una aceptación de las decisiones y de los hechos conciliares, sin el cual serían inválidos. Son por tanto un testimonio exterior muy oficial e inatacable de su carácter sagrado» (p. 438). N. Afanasiev, del Instituto S. Sergio de París, indica en cuanto al concepto de recepción que la teología ortodoxa no lo ha elaborado suficientemente y «que no ha podido explicar claramente qué se entiende por recepción por parte de la Iglesia de las decisiones del concilio ecuménico y cómo se traduce esta recepción en la vida de la Iglesia». Pero añade que «en el terreno de la realidad histórica» «sólo se reconocía como ecuménico un concilio que hubiera definido una verdad aceptada por la Iglesia», 'La infalibilidad de la Iglesia desde el punto de vista de un teólogo ortodoxo', en O. Rousseau..., *La infalibilidad de la Iglesia* (Ekklesia 9, Barcelona 1964) pp. 158.61.

45 H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte* (Friburgo 1961) p. 10. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedlen 1970) pp. 163-71 (IV.9: la verdad de los concilios).

cos. Un buen test es el concilio de Calcedonia. Mirando desde la perspectiva de los Padres de Calcedonia el tomo de León fue sometido a discusión y tras ella recibido por el Concilio<sup>46</sup>, postura completamente distinta a la sostenida por el Papa san León, quien estaba convencido de que su tomo tenía toda la fuerza y autoridad del apóstol Pedro. Además «la recepción total y definitiva de Calcedonia exigió muchos deberes y puntualizaciones; fue una larga historia»<sup>47</sup>. Lo mismo que la de Nicea.

A propósito del Vaticano I el Cardenal Newman subrayaba que la aceptación de la definición por los obispos de la minoría, que lo hicieron, es también un caso de recepción: «la recepción es como complemento del concilio y como momentos que son parte integrante». Por eso repetía que la recepción por el conjunto de la Iglesia es el signo de que el Concilio había expresado una verdadera doctrina<sup>48</sup>. Recientemente el tema ha sido aplicado a las reacciones ante la *Humanae Vitae* por J. Sesboué, e Y. M. Congar<sup>49</sup>.

El concepto de recepción es en sí mismo difícil. Teológicamente indica un proceso por el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo. Lo que es importante es el aspecto eclesiológico que está detrás. Y. M. Congar ha subrayado bien lo que está en juego en la profundidad de la teología de la recepción: hay «una teología de la comunión, que a su vez implica una teología de las iglesias locales, una pneumatología y hasta una teología de la tradición, junto con un sentido de la conciliaridad profunda de la Iglesia»<sup>50</sup>. El tema no es por tanto separable de la intelección de la Iglesia como comunión de iglesias, lo cual trataremos en el punto siguiente.

Con lo que hemos escrito en este apartado titulado «la conexión orgánica entre el ministerio (la 'episkopé') y la comunidad eclesial» consideramos haber situado las afirmaciones del documento en un ámbito teológico en el que resultan bien enmarcables y profundamente aceptables. Para terminar este

46 W. de Vries, o. c. en nota 44 a), pp. 141.109.10 a quien sigue Y. M. Congar, 'La Réception', *art. cit.* en la misma nota, p. 373 (60.1).

47 Congar, *ibid.*, p. 373 (61).

48 Referencias tomadas de Congar, *ibid.*, pp. 373.5 (60.2.3) 384 (73).

49 B. Sesboué, N.R.T. 93 (1971) 360-2; Y. M. Congar, en *Eglise infaillible ou intemporelle?* (Paris 1973) pp. 84.7.8.

50 *Art. cit.* en nota 44 a), p. 392 (76).



punto quisiéramos citar unas palabras de un teólogo nada sospechoso a nuestro entender, L. Bouyer, quien, al hablar del laicado y la jerarquía, teniendo en cuenta la postura ortodoxa eslavófila, escribe que, además de la colegialidad entre el Papa y el colegio episcopal y la del obispo con el presbiterio, se da otra colegialidad más profunda, la que se da entre el ministerio y la comunidad:

«Pero es más verdadero todavía es que el ministerio apostólico ... no tiene sentido ni realidad primera sino en la comunidad de fieles. Esta es, si se quiere, una tercera forma de colegialidad en la Iglesia, que es propiamente su catolicidad en el sentido más profundo»<sup>54</sup>.

## 2. *La conciliaridad de las Iglesias. Ecclesiología de la Iglesia local*<sup>52</sup>.

El acuerdo al que estamos haciendo referencia parte de una ecclesiología de la Iglesia local y entiende la Iglesia de Dios en la *oikumene* como conciliaridad de Iglesias. De esta forma el acuerdo introduce como elemento capital de la ecclesiología la perspectiva de que la Iglesia es una comunión de Iglesias locales y se sitúa preferentemente en la ecclesiología de la Iglesia antigua y que ha permanecido como predominante en la ecclesiología ortodoxa.

Muy a menudo los manuales de teología católica presen-

51 *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) p. 495.

52 *Bibliografía fundamental de autores católicos*: Y. M. Congar, 'De la comunión de las Iglesias a una ecclesiología de la Iglesia universal', en Yves M. Congar, - B. B. Dupuy (ed.), *El Episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1966) 213-44; *L'Eglise une, sainte catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15, Paris 1970) pp. 49-57 (sobre el concepto de comunión); B. Neunheuser, 'Iglesia local e Iglesia universal', en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I (Barcelona 1967) pp. 631-56; J. Ratzinger, 'La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II', *ibid.*, pp. 751-77 (directe 758,9, 763,4 y nota 13) = *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) pp. 191-224; E. Lanne, 'L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité', *Istina* 14 (1969) 44-66; H. M. Legrand, 'Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise', en *La Charge pastorale des évêques* (Unam Sanctam 74, Paris 1969) pp. 103-76 (directe 104-24) (tiene muy en cuenta la ecclesiología «eucarística» ortodoxa); 'Compromisos teológicos de la revalorización de las iglesias locales', *Concilium* n. 71 (1972) 50-62; Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontières 23, Paris 1971) pp. 122-40: «La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Eglise locale ou membre du collège?». Convendría tener en cuenta los estudios sobre la colegialidad episcopal.

taban la relación de la Iglesia particular para con la Iglesia universal como la relación de una parte al todo. Tal era la forma como el decreto del Vaticano II sobre *La función pastoral de los obispos* lo entendía en su primera redacción: *diocesis est pars quaedam dominici gregis*. Las críticas a esta visión, indicando que el empleo de *pars* era del todo inadecuado, hicieron que se cambiara el término *pars* por el de *portio* en el n. 11<sup>53</sup>, de suerte que se puede decir que el decreto afirma que «la Iglesia particular no es una parte de la Iglesia universal» sino que «es presencia y manifestación plena de la Iglesia de Cristo»<sup>54</sup>.

Los conceptos de parte y todo, tan familiares en la eclesiología manualística católica, habían sido criticados por los teólogos ortodoxos. N. Afanasieff desarrolló por los años cincuenta la denominada «eclesiología eucarística». Le siguieron sus discípulos J. Meyendorff, A. Schmemmann, P. Evdokimov, etcétera<sup>55</sup>. La eclesiología eucarística, junto a subrayar el elemento capital de que la Iglesia tiene su plena realización en la Eucaristía, era presentada como oposición a la eclesiología universal. La razón era obvia para un ortodoxo: según

53 Legrand, o. c. en nota anterior, pp. 105.6.

54 Expresiones de los párrafos de Legrand, pp. 105.6. El texto conciliar dice: «Diocesis est populi Dei portio, quae Episcopo ... pascenda concreditur, ita ut ... Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia», *Christus Dominus* n. 11. Otros textos del Vaticano II en Neunheuser, *art. cit.* en nota 52, pp. 648-53.

55 *Bibliografía sobre la «Eclesiología eucarística»*: N. Afanasieff, *La cena del Señor* (Paris 1952) (en ruso); 'L'apôtre Pierre et l'Evêque de Rome', *Theologia* 25 (1955) 465-75, 620-42; 'Le Sacrament de l'assemblée', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 46 (1956) 200-13; 'La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie Orthodoxe', *Istina* 4 (1957) 401-20; 'L'Eglise qui préside dans l'amour', en *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* (Bibliothèque Orthodoxe, Neuchâtel-Paris 1960) pp. 7-64; A. Schmemmann, 'La notion de primauté dans l'écclésiologie orthodoxe', en *Ibid.*, pp. 117-50; '«Unity», «Division», «Reunion» in the light of Orthodox Ecclesiology', *Theologia* 22 (1951) 242-54; J. Meyendorff, 'Sacraments et Hierarchie dans l'Eglise', *Dieu Vivant* 26 (1954-5) 81-91 = *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) pp. 7-20; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel-Paris 1959) pp. 128-135; J. H. Erickson, 'Concrete Structural Organization of the local Church', *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) 9-14 (ofrece una síntesis de las posturas ortodoxas); J. Zizioulas, *La unidad de la Iglesia en la Eucaristía y en el obispo durante los tres primeros siglos* (Atenas 1965, en griego) ofrece la base fundamental patristica de la eclesiología eucarística. Un resumen de esta obra lo ofrece P. C. Bori, 'L'unité de l'Eglise durant les trois premiers siècles', *Rev. d'Hist. Eccl.* 65 (1970) 56-58; J. D. Zizioulas 'La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise', *Istina* 14 (1969) 48-66.

la eclesiología universal, la Iglesia es un organismo único, en la que está incluido cada unidad eclesial y en consecuencia la doctrina del primado es una especie de necesidad. Un organismo único, dice N. Afanassieff, debe tener en su cabeza un jefe único, en la persona del cual se manifiesta la unidad del organismo<sup>56</sup>. La eclesiología eucarística subrayaba un punto de verdad, pero lo hacía de forma polémica, en cuanto que de esa afirmación positiva —de la realización de la Iglesia en la asamblea local eucarística— pretendía excluir el concepto de Iglesia universal y así el primado. A juicio de N. Afanassieff ha sido ya Cipriano quien ha introducido el concepto de la eclesiología universal, si bien su doctrina en el período pre-niceno no ha sido totalmente aceptado<sup>57</sup>.

No entra en nuestra perspectiva hacer una valoración de los datos históricos que han usado estos autores. Sin embargo una cosa es clara: han puesto de relieve un dato asumido hoy comúnmente por los eclesiólogos católicos. Desde el punto de vista de los bienes de salvación, cada comunidad local, agrupada en torno a su obispo, es *la Iglesia de Dios, en cuanto existe aquí o allí*.

«La Iglesia universal, la Iglesia de Dios en cuanto cuerpo de Cristo, se manifiesta, se representa, se realiza en cada comunidad local, que se reúne en nombre de Cristo para el culto divino... La Iglesia universal aparece en cada comunidad, pero no se agota en ninguna de ellas»<sup>58</sup>.

56 'L'Eglise qui préside dans l'amour', pp. 11-18. A. Schmemmann', «Unity», hacia un resumen de la tesis católica, tomando como modelo el libro de Y. M. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam Sanctam 1 Paris 1937) que en pp. 109-241 hablaba de partes con relación a la Iglesia universal (p. 244) y lo criticaba, ya que la eclesiología católica transfirió a la Iglesia universal el carácter orgánico de la Iglesia local, viniendo a ser aquella una enorme Iglesia local. En consecuencia «si la Iglesia es un organismo universal, debe poseer su propio universal obispo, como una Iglesia local posee una unidad orgánica en su propio obispo» (p. 246) Cfr. la crítica que hace Y. M. Congar a esta eclesiología en *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15 Paris 1970) pp. 54-5, lo mismo que la valoración en su artículo 'De la comunión de las Iglesias', citado en n. 52, p. 236.

57 *Ibidem*, p. 60.

58 Neunheuser *l.c.* en n. 52, p. 639. En las pp. 635-9 analiza la terminología neotestamentaria. Se basa en K. L. Schmidt, 'Ekklesia' *TWNT*, III, 502-39 y en V. Warnach, 'Kirche', en J. B. Bauer (ed.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz 1962) 693-717 (especialmente 694 y 710 ss) = *Diccionario de Teología bíblica* (Barcelona 1964) 477-99 (directe 478, 493-4). Cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (Unam Sanctam 54 Paris 1965, nueva edición) pp. 163-71. 253-4 (indica que Pablo partiendo del concepto de la Iglesia local

Más aún, hoy para teólogos de diversas confesiones aparece como un axioma la interrelación entre Eucaristía e Iglesia<sup>59</sup>. K. Rahner ha analizado la «relación primado-episcopado como caso de la relación Iglesia universal-Iglesia local». Suya es la frase de que «no solamente hay eucaristía porque hay Iglesia, sino que también es verdad, entendido debidamente, que hay Iglesia porque hay eucaristía»<sup>60</sup>. Y la razón es porque «el único y completo acontecimiento o realización» de la Iglesia acontece en la eucaristía. La eucaristía es el más intenso acontecimiento o actualización de la Iglesia, dado que en ella la comunidad se experimenta como la comunidad de salvados. Celebrando la Eucaristía, la Iglesia celebra su ser mismo de koinonía, de fraternidad del Reino.

Los estudios históricos han puesto de relieve que *la primera eclesiología ha sido la eclesiología de comunión*<sup>61</sup>. Comunión es el vínculo de unión entre obispos y fieles, entre obispos entre sí, que viene efectuado por la comunión eucarística. Crear una comunión es fundar una iglesia: la unión

pasa en las cartas de la cautividad al concepto de Iglesia universal). Neunheuser ofrece también una breve visión de la patristica (pp. 639 ss).

59 Cf. el magnífico libro de H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* 2ª edición (Théologie 3 Paris 1949); K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967) pp. 88-93; *Episcopado y primado* (Barcelona 1965) pp. 24-35; *Misión y Gracia*, vol. II (San Sebastián 1966) pp. 27-32; J. Hamer, *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965) pp. 186 ss. 194-6 L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) pp. 333 ss; J. M. R. Tillard, 'Eucharistie et Eglise', en *L'Eucharistie* (Eglises en dialogue n. 12 Paris 1970) pp. 75-135; J. J. von Allmenn, *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966) pp. 37-55.

60 K. Rahner, *Episcopado y primado*, p. 31. Idea recogida por B. Neunheuser, art. cit. en n. 52, pp. 647, 8, H. M. Legrand, 'Nature de l'Eglise particulière', citado en n. 52, p. 108 etc.

61 Estudios históricos:

L. Hertling, 'Communio und Primat', en *Miscellanea Historica Pontificae* t. VII (Roma 1943) pp. 1-48 = *Communio. Chiesa nell'antichità cristiana* (Roma 1961) (con algunos retoques; citaremos por la edición italiana); W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens* (Berlín 1954); Y. M. Congar, 'De la comunión de las Iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal', en Y. M. Congar - B. H. Dupuy, *El episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1966) pp. 213-44 (directe 217 ss.); 'Neuf cents ans après. Notes sur le Schisme Oriental', en *L'Eglise et les Eglises*, vol. I (Chevetogne 1954) pp. 3-95 = *Cristianos ortodoxos* (Barcelona 1963) (citaremos según la traducción castellana y entre paréntesis la paginación francesa); 'Conscience ecclésiologique en Orient et Occident du V<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle', *Istina* 6 (1959) 187-236; *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age* (Paris 1968) pp. 321-93.

eclesiástica halla su expresión en la comunión eucarística. En caso de cisma se juzgaba que cada uno pertenecía al partido donde recibía la comunión. Sozomeno narra una historia en la que una mujer, perteneciente a una secta, fue obligada por su marido a participar en la eucaristía católica. Pero, tras recibir el pan eucaristizado, su doméstica se lo cambió por la eucaristía herética, que había llevado de casa. Pues el haber comulgado con la eucaristía católica suponía entrar en comunión con la Iglesia católica<sup>62</sup>. Lo opuesto a la comunión era la excomunión.

Todo obispo puede «excomulgar» a otro obispo, pero la excomunión recae sobre él, si no es aceptada la excomunión por la conciliaridad de las Iglesias. Así, Firmiliano de Cesarea apostrofa al Papa Esteban en la controversia sobre el bautismo:

«Peccatum vero quam magnum tibi exaggerasti, quando te a tot gregibus scidisti. Excidisti enim teipsum, nolle te fallere. si quidem ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit»<sup>63</sup>.

Por eso los obispos en tiempos de crisis se esforzaban por todos los medios en demostrar cómo estaban en comunión con el mayor número de obispos de toda la tierra. Aparece así como evidente la visión eclesiológica de *comunión entre Iglesias*. La comunión mutua de las iglesias estaba considerada como el signo de su solidaridad eclesiástica. La *communio fidelium* venía simbolizada por la *communio episcoporum*. «La comunión con esta comunio episcoporum es criterio de pertenecer o de no pertenecer a la comunio fidelium»<sup>64</sup>. Los antiguos concebían la colegialidad como una vida de intercambio y de regulación mutua entre las Iglesias particulares, cuyo conjunto de obispos era el órgano. La idea de colegialidad, escribe acertadamente J. Ratzinger, orientada patrísticamente ha de ser la restauración del organismo de las iglesias particulares en la unidad de la Iglesia universal, mientras la doctrina de la colegialidad orientada modernamente de un modo especulativo, se preocupará principalmente de la 'plena y suprema potestad' del Colegio sobre la Iglesia universal y

62 *Hist. Eccl.* VIII. 5 (PG 67, 1527).

63 Cypriani Epistolae 75, 24: CSEL 3/2, 825 = ed. Julio Campos, *Obras de S. Cipriano* (BAC 241 Madrid 1964) p. 723.

64 J. C. Groot, 'Aspectos horizontales de la colegialidad', en G. Barauna (ed.) *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II (Barcelona 1967) p. 796-7.

de su equilibrio con la 'plena y suprema potestad' del Papa, un problema que el pensador patrístico verá ya como un síntoma de una posición que, en germen, aleja de la idea de Colegialidad, y de cuya discusión puede él esperar poco fruto <sup>65</sup>.

Los concilios, que fueron pronto el gran medio de realizar la unanimidad de las Iglesias a través de los obispos, son vistos en la Iglesia antigua como signo de la conciliaridad de las Iglesias. La eclesiología supuesta por la actividad conciliar es la de una eclesiología de comunión y tiene por base a la Iglesia local. Esta célula inicial está fundada sobre el obispo, que encarna la autoridad de Dios —la iglesia en el obispo, *ecclesia in episcopo*, fórmula de san Cipriano— y que permanece en unión estrecha con esta misma —el obispo en la iglesia, *episcopus in ecclesia*, fórmula también de san Cipriano—. Ambas fórmulas son muy citadas por los teólogos ortodoxos <sup>66</sup>.

Más difícil de precisar históricamente y obviamente más polémico es el tema del papel que la sede de Roma ejercía en una eclesiología de la comunión: ¿hasta qué punto una comunión *entre* Iglesias es concedida como comunión *con* un centro de la cristiandad?

El concepto de comunión entre Iglesias exigía tener un criterio en base al cual reconocer que un obispo en caso de duda estaba en comunión. El criterio más simple es el del gran número de obispos de todo el orbe con los que se está en comunión. Tal criterio fue usado por los griegos: san Atanasio, san Basilio y otros nombran a menudo todo el mapa del imperio romano, para indicar su pertenencia a la verdadera comunión. El criterio de las iglesias más antiguas de origen apostólico ya aparece en la polémica antignóstica en Ireneo en su *Adversus Haereses* <sup>67</sup> y en Tertuliano <sup>68</sup>. Tal cri-

65 *Art. cit.* en n. 52, p. 764-5.

66 Idea conclusiva de H. Marot, 'Conciles anténicéens et conciles oecuméniques', en *Le Concile et les conciles* (Chevetogne, Paris 1960) p. 42. Parecido Y. M. Congar, 'Conclusión', *Ibidem*, pp. 307-8 Cfr. J. D. Zizioulas, 'The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council', en *Councils and the Ecumenical Movement* (World Council of Churches Studies 5 Ginebra 1968) pp. 34-51.

67 *Adv. Haer.* III, 4, 1 (ed. F. Sagnard, Sources Chrétiennes n. 34, pp. 114-5): «Et si de modica aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias in quibus apostoli conversati sunt et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?».

68 *De praescriptione haereticorum* 21 (ed. R. F. Refoulé, Sources Chr-

terio fue usado también en la controversia con los donatistas por san Agustín <sup>69</sup>.

La cuestión planteada en este último párrafo tiene importancia capital y de ella trataremos en el apartado siguiente con relación al lugar de Roma en la comunión entre Iglesias, visto desde los datos históricos que poseemos. De momento volviendo al acuerdo creemos que ha situado muy bien el prisma donde hay que situar el primado: en el seno de la conciliaridad de las iglesias. *Lo que creemos es que en la praxis de la Iglesia católica no está suficientemente claro el significado de la Iglesia local.* Y esto además por una teología no clara al respecto.

Un signo de esta no claridad de teología sobre la Iglesia local es la pregunta que se ha formulado a propósito de la colegialidad de los obispos: la consagración episcopal, ¿le constituye al obispo *de forma prioritaria* jefe de una iglesia local o miembro del colegio episcopal? <sup>70</sup>. H. M. Legrand considera que es «*plantear un falso problema*» el «preguntarse si la colegialidad tiene su fundamento de forma prioritaria en la relación del obispo a la Iglesia universal o en su relación a su Iglesia particular». Como razón aporta el que la relación de la Iglesia local a la Iglesia universal no es la de una parte para con el todo. «Es esta relación la que impide hablar de prioridad de un punto de vista sobre el otro» <sup>71</sup>. El problema tiene claras vertientes ecuménicas. Así el teólogo ortodoxo J. Meyendorff escribe:

tiennes n. 46, pp. 114-5): «Constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo ... Communicamus cum ecclesiis apostolicis quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis».

<sup>69</sup> *Contra Crescentium* II, 37 (PL 43, 494): Agustín dice a los donatistas que su acusación se debiera dirigir no solo contra el obispo de Cartago o de Roma «sino también contra los de Corinto, Galatas, Efesio, Tesalónica, Filippos a los que, como se sabe escribió el apóstol Pablo; contra la Iglesia de Jerusalén, cuyo primer obispo fué el apóstol Santiago; contra la de Antioquía donde los discípulos tuvieron por primera vez el título de cristianos».

<sup>70</sup> Cf. Y. M., Congar, 'La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Eglise locale ou membre du collège?' en *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) pp. 123-40 (texto revisado y aumentado del aparecido en *Euntes Docete. Miscellanea in honorem Petri card. Parente* (Roma 1967) pp. 29-40).

<sup>71</sup> 'Nature de l'Eglise particulière', *art. cit.* en n. 52, p. 114.

«La dignidad episcopal ... es *ante todo* una función de la Iglesia local. Es su función sacramental, magistral y pastoral en una comunidad particular lo que cualifica al obispo a participar en el colegio del episcopado universal. La participación en el colegio es ciertamente un elemento necesario de las funciones del obispo y un signo de la autenticidad de su episcopado ... pero es para su iglesia local y en su seno —confirmado por el testimonio de todas las otras iglesias— como el episcopado le es conferido»<sup>72</sup>.

Congar indica que lo que la tradición nos enseña es que «pastoreo de una iglesia y entrada en el colegio, y por tanto en la comunión y en la misión universal, son inseparables». Ciertamente que el obispo es ordenado para presidir una Iglesia local, pero hay «innumerables testimonios de la conciencia que los obispos tienen de tener una cierta responsabilidad de la Iglesia universal, además de un poder y una autoridad propiamente dichas, que no se ejercen sino en el acto colegial en sentido estricto y en particular en el concilio ecuménico» y esto ya «antes del siglo IV»<sup>73</sup>.

A nuestro entender en la pregunta antes mencionada hay que eliminar la terminología «de forma prioritaria» usada muchas veces por una línea teológica que subraya que el obispo es ante todo miembro del colegio y por tanto de forma prioritaria responsable con los otros obispos de la Iglesia universal: el obispo es consagrado para presidir una iglesia local, pero como una iglesia local tiene que estar abierta a las otras iglesias locales, la *sollicitudo* de un obispo y de una comunidad, para ser verdaderamente católica, no puede desentenderse de las otras iglesias. Bajo este aspecto no es separable la presidencia, la *episkopé* de una iglesia local de la *sollicitudo* colegial con la responsabilidad de los demás obispos, por las otras iglesias, ya que el obispo ejerce su oficio en la unidad de la Iglesia toda.

### 3. Significado del primado en el seno de la conciliaridad de las Iglesias.

Dejábamos pendiente *supra* la pregunta sobre el papel de la Seda de Roma en la conciliaridad de las Iglesias. *Pretende-*

<sup>72</sup> *Orthodoxie et Catholicité* (Paris 1965) p. 147. Congar, *l.c.* en n. 70, p. 127 n. 9 aporta otras referencias.

<sup>73</sup> *O.c.* en n. 70, pp. 129-133.



mos colocarnos en un plano meramente histórico, exponiendo lo que nos parece el estado actual de la investigación histórica por parte misma de autores católicos. Abordamos así en el mismo terreno que lo hace el acuerdo el sentido de la primacía de la Sede de Roma. El análisis tan sólo puede partir de los pocos y breves datos que tenemos. Las polémicas en torno a los textos han sido innumerables.

Y. M. Congar afirma que «el lugar del Obispo de Roma era significativo en una eclesiología de comunión»<sup>74</sup>, y L. Hertling, por su parte, que «cuando se buscaba un último criterio», en un momento de crisis, «se llegaba a la comunión con Roma»<sup>75</sup>. El problema radica en mostrar cómo se patentiza en los cinco primeros siglos este «primado», qué contenido tiene y cuál es la conciencia eclesial que las diversas Iglesias tienen de su origen<sup>76</sup>.

*Hay un primer dato evidente:* Roma se gloria de ser el sitio de la presencia y martirio de Pedro y Pablo (1 Clem. V, 4.5) y se le reconoce a Roma este honor por parte de Ignacio de Antioquía en la carta a los Romanos<sup>77</sup> e Ireneo<sup>78</sup>: Ireneo, es cierto que en lógica con su argumentación antignóstica, enuncia la línea de sucesión de los obispos de Roma: Lino, Anacleto, Clemente, Evaristo, etc.<sup>80</sup>. Pero extraña que Ignacio en su am-

74 'De la comunión de las iglesias', citado en n. 61, p. 220.

75 L.c. en n. 61, p. 39.

76 Una bibliografía fundamental lo hemos indicado en la n. 19. A añadir J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) pp. 137-60. (Primado y episcopado: I. Evolución del problema en la Iglesia antigua, pp. 138-52); D. Dupuy, 'Teología de los ministerios', en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975) pp. 485-9. *Estamos más de acuerdo con Ratzinger que con Dupuy.*

77 «No os doy mandatos como Pedro y Pablo» *Padres Apostólicos* (BAC 65 Madrid 1950) p. 477.

78 *Adv. Hereses* III, 3, 2 (ed. F. Sagnard, *Sour. Chrétiennes* 34, p. 102): «maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesia».

80 *Ibidem* III, 3, 3 (pp. 104-5). También lo hace Hegesipo: Eusebio H. E. IV, 22, 2 (ed. G. Bardy, *Sources Chrétiennes* n. 31, p. 200): «habiendo llegado a Roma ha establecido una sucesión hasta Aniceto... Soter ha sucedido a Aniceto» Ireneo coloca antes de Aniceto a Lino, Clemente, Evaristo... La forma cómo narra Eusebio, es instructiva: atribuye la fundación de Roma a S. Pedro y S. Pablo, la de Alejandría a S. Marcos y la de Antioquía a S. Pedro, pero no pone a los apóstoles en cabeza de las listas episcopales. Para él el primer obispo de Roma era Lino, de Alejandría Aniano y de Antioquía Evodio. Eusebio, H. E. II, 14. 16. III, 2. 14. 22 (ed. G. Bardy, *Sour. Chrét.* n. 31, pp. 69. 71. 98. 119. 125).

La obra más importante sobre las listas de obispos en Roma es la de

plísimo saludo a la Iglesia de Roma no haga ninguna alusión al obispo de Roma, dado que en la mayoría de las otras cartas hace referencia al obispo del lugar.

Que Roma tiene una especial significación lo muestra el saludo de la carta de Ignacio de Antioquía, más amplio que el de cualquiera de las otras cartas. Dos veces usa el término presidir: προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων; προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Las discusiones sobre el sentido de estos términos han sido amplias<sup>81</sup>. La célebre expresión de Ireneo «ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam»<sup>82</sup> también lo muestra, como

E. Caspar, 'Die älteste römische Bischofsliste', *Schriften der Königsberger gelehrten gesellschaft*, (Geisteswiss. Kl. 4, 1926) pp. 206 ss.

81 Véase el análisis y la conclusión negativa que hace Mc Cue, 'The Roman Primacy', l.c. en n. 19, pp. 171-5.

82 *Adv. Haer.*, III 3, 2 (ed. citada p. 102). El texto hadado lugar a muchos estudios. Algunos se han fijado en el término principalitas traduciéndolo por αρχή, ἀρχαῖον ο ἀρχαιότης en cuyo caso significaría que Roma tiene un lugar más elevado por razón de su origen superior, o sea por haber sido fundada por los príncipes de los Apóstoles. F. Sagnard (ed. citada p. 103) traduce: «Car c'est avec cette église de Rome», en raison de sa plus puissante fondation, que doit nécessairement s'accorder toute église. Y añade que los principios de Ireneo son dos: 1º «la apelación a todas las iglesias que remontan a los apóstoles, es decir a cualquiera de ellas»; 2º Escoge a Roma. «¿Cuál es el principio que guía su elección? Siempre el de la fundación por los apóstoles: la Iglesia de Roma ha sido fundada y constituida por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo». Ciertamente Roma es «plus puissante d'origine», «pero más que esto: de este más importante origen se deriva un más poderoso influjo», «una apostolicidad más fuerte» (p. 103, n. 2. Véase el Apéndice A sobre el texto páginas 414-24). O. Rousseau y L. Doutrelau (*Sources Chrétiennes* número 211, página 33) traducen «en raison de son origine plus excellente» (cfr. el análisis del texto que hacen en S. Chr. número 210, pp. 223-36). En las obras de F. Sagnard, O. Rousseau - L. Doutrelau y J. Quasten, *Patrologia* vol. I (BAC 206 Madrid 1961) pp. 291-3 se encontrará la principal bibliografía al respecto. Digno de atención es el estudio de P. Nautin, 'Irénee, Adversus haereses 3, 3, 2: Eglise de Rome ou Eglise universelle?', *RHR* 151 (1957) 37-38 quien defiende que se trata en el hanc ecclesiam no de Roma, como opinan la mayoría de autores, sino de la Iglesia universal. Mc Cue, 'The Roman Primacy', l.c. en n. 19, pp. 177-8 considera que hay una ambigüedad en Ireneo, ya que por un lado la presenta como ejemplar, en cuanto que posee de forma clara y decisiva lo que cualquier otra iglesia posee, que es la transmisión de la doctrina desde los apóstoles a los obispos y, por otro lado, por su potentiorem principalitatem las demás iglesias deben concordar con ella. De todas formas indica que es difícil delucidar si Ireneo es consciente de la primacía de Pedro entre los demás apóstoles. Cf. también el estudio de D. J. Unger, 'St. Irenaeus and the Roman Primacy', *Theological Studies* 13 (1952) 389-405. J.-N. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres 1960) p. 193 indica que para Ireneo Roma es una

quiera que debiera ser explicada. La cuestión que trata de solventar Ireneo contra los gnósticos es dónde está la verdadera tradición. Para él el criterio son las iglesias apostólicas y el que sus primeros presidentes hayan sido instituidos y enseñados por los Apóstoles. Es significativo que tras enumerar la sucesión en la Iglesia de Roma —descripción, eso sí, hecha con mucha amplitud y énfasis— refiera la Iglesia de Esmirna con Policarpo como primer obispo —testimonio en el que también pone énfasis— y la Iglesia de Efeso también fundada por Pablo y que gozó de la permanencia de Juan <sup>83</sup>.

Lo que no se puede negar es que en la época de Ireneo Roma era una de las más preeminentes Iglesias, o mejor la más preeminente Iglesia de la cristiandad, pero la comparativa en el origen apostólico entre Roma, Esmirna y Efeso, establecida por Ireneo, parece indicar que hay una cierta igualdad de Roma con las restantes iglesias apostólicas. Significativo en el mismo sentido es la forma cómo Eusebio trata la cuestión de la sucesión apostólica en las ciudades cuyas sedes habían sido fundadas por los Apóstoles: conexión Roma con san Pedro y san Pablo, Alejandría con san Marcos, Antioquía con san Pedro <sup>84</sup>. El hecho de que a finales del siglo II muchos dirigentes gnósticos acudían a ella tratando de obtener audiencia favorable a sus ideas es signo también de que una preeminencia le es reconocida. Lo que no podemos precisar es el sentido: *tal vez* creían los gnósticos que, por ser la sede del imperio, introduciendo allí sus ideas, serían más reconocidos.

La controversia pascual de finales del siglo II que nos narra Eusebio <sup>85</sup> muestra a Víctor obispo de Roma, excomul-

ilustración en el sentido de que al ser la ciudad imperial, es reflejo de las diversas iglesias de suerte que aquí hay una garantía de que se refleja la tradición apostólica.

<sup>83</sup> *Ibidem*, III, 3, 3, 4 (ed. citada pp. 104-114).

<sup>84</sup> Cfr. nota 80.

<sup>85</sup> H. E. V, 23-24 (ed. G. Bardy, Sources Chrétiennes 41) pp. 66-71. Véase Mc Cue, 'The Roman Primacy', *l.c.* en n. 19, pp. 179-84; B. Botte, 'La question pascuale', *La Maison Dieu* 41 (1955) 84-95. Eusebio narra que se reunieron sínodos por todas partes (V, 24, 2, ed. cit. p. 66) «La reunión de sínodos el envío de cartas episcopales y ante todo la intervención de Víctor, pone de relieve la unidad de la Iglesia cristiana, estando todas las comunidades en relación estrecha las unas con las otras» Bardy, *l.c.* p. 66. n. 1. El texto de Eusebio indica que Víctor excomulga a las Iglesias de Asia (V, 24, 9, p. 69) y parece indicar que Ireneo acepta que el obispo de Roma pueda en prin-

gando a las Iglesias del Asia Menor. Estas deciden «obedecer a Dios más que a los hombres»<sup>86</sup>, es decir, seguir la práctica de sus apóstoles y luminares. El testimonio posterior de Firmiliano de Cesarea a Cipriano<sup>87</sup> muestra que la uniformidad bastantes años después no ha sido alcanzada. De todas formas cuál era el sentido de la excomunión y en qué forma era aceptado por Oriente lo muestra el texto citado *supra* de Firmiliano a Esteban, a propósito de la discusión bautismal.

*Sintetizando hasta este momento tenemos:* Roma tiene un carácter preeminente por haber sido lugar de la presencia y martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Roma es una sede apostólica, *la principal sede apostólica*, pero no deja de ser una sede «entre» las varias sedes apostólicas. Por mucho que se quisiera urgir el testimonio de Clemente Romano (Ireneo narra cómo lo entiende Clemente<sup>88</sup>), de Ignacio de Antioquía y de Ireneo, *hay que tener en cuenta la forma cómo son entendidas las intervenciones de Roma en otras partes*. El testimonio de Firmiliano de Cesarea es claro al respecto. Por otro lado, todavía no es datable ninguna alusión a los denominados textos petrinus, ni siquiera en Roma.

En el área africana nos encontramos con que Tertuliano en su *De praescriptione* también hace referencia a las sedes apostólicas, entre las que enumera Corinto, Efeso, Filipo, Tesalónica y Roma, y cuando habla de Roma, alude al martirio

cipio excomulgar, aunque no le parece conveniente (V, 24, 15, p. 70). Pero Eusebio narra que esto no satisfizo a todos los obispos y que se dirigieron a Víctor en este sentido (v, 24, 10). Parece que nos encontramos en la situación que posteriormente nos ofrece el texto citado *supra* de Firmiliano. A. Harnack pensaba que ya el papa Víctor se podía haber referido a los textos petrinus: *Ecclesia Petri propingua. Zur Geschichte der Anfänge des römischen Bischofs* (Berlín 1927) p. 141; 'Christus praesens. Vicarius Christi. Eine Kirchengeschichtliche Skizze', *SBd. Preussischen Ak. des Wiss.* 34 (1927) p. 433.

<sup>86</sup> HE V, 23, 8 (ed. cit. p. 69).

<sup>87</sup> Cipriano, *Ep.* 75, 24 citado en n. 63. En el n. 6 de la misma carta Firmiliano indica que con esa actitud Esteban «infamans Petrum et Paulum apostolos» (ed. J. Campos, citada en n. 66, p. 708). Aparece otra vez que la preminencia de Roma está conexcionada con haber sido la sede martirial de Pedro y Pablo.

<sup>88</sup> *Adv. Haer* III, 3, 3 (ed. F. Sagnard, *Sour. Chrétiennes* 34, p. 104, líneas 20-29): «En tiempos de Clemente se produjo en los fieles de Corintio una disensión muy grave; la Iglesia de Roma dirigió entonces a los de Corintio un escrito muy importante para reconciliarles en la paz, reanimar su fe y anunciarles la tradición que había recibido recientemente de los Apóstoles».

de Pedro y Pablo<sup>89</sup>. En el *De pudicitia*, escrito después del 213, es donde aparece por primera vez en un contexto polémico el texto de Mt. 16, 18 como texto para apoyar la autoridad eclesiástica. Tertuliano atestigua que se usa el texto por parte del adversario al que se quiere oponer, probablemente el obispo católico de Cartago y no el de Roma<sup>90</sup>, como que el poder dado a Pedro se deriva a un obispo y a su sede conexas con Pedro: «ad te ... id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam»<sup>91</sup>.

Otro autor africano, Cipriano, es de capital importancia para la cuestión por los testimonios que aporta<sup>92</sup>. En su carta a Cornelio (a. 252) habla de Roma como de la cátedra de Pedro y como la Iglesia principal de donde surge la unidad del episcopado: «ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotii exorta est»<sup>93</sup>. En su Ep. 72 arguye Cipriano de tal manera que parece conceder que el obispo de Roma es el único sucesor de Pedro, pero indica que la forma como actuó Pedro con Pablo es la forma como Esteban debe actuar<sup>94</sup>. Vuelve el tema de Pedro en la pluma de Cipriano en su *De Unitate Ecclesiae*. La obra tiene dos recensiones y se ha discutido sobre cuál es la original si la

89 *De praescriptione haereticorum* n. 36, 2, 3 (ed. Sources Chrétiennes n. 46, pp. 137-8).

90 Sic J. Quasten, *Patrologia* vol. I (BAC 206 Madrid 1961) pp. 592, 519 ss, indica que «no se refiere al obispo de Roma, sino a toda la Iglesia en comunión con Pedro por la fe o por razón de su origen. Esto conviene muy bien a Cartago».

91 *De pudicitia* 21, J. Quasten, *Patrologia*, vol. I (BAC 206 Madrid 1961) pp. 592-19 ss, indica que no se refiere al obispo de Roma. Para el uso de Mt 16, 18, 19 en la primitiva iglesia véase J. Ludwig, *Die primatworte Mt 16, 18, 19 in der Altkirchlichen Exegese*. (Münster 1952); Cfr. C. B. Daly, 'The Edic of Callistus', en *Studia Patristica* 3 (TU 78 Berlín 1961) pp. 176-82. Hipólito que parece mencionar un edicto de Calixto no cita Mt 16, 18, 19 *Refutatio* IX, 12, 20 ss (CGS 3, Berlín 1916), pp. 249 ss). D. Dupuy l.c. en n. 76, p. 487 n. 44 indica que «las primeras huellas de un empleo de Mt 16 se encuentran en Justino, *Diál.* 100, 4 y 103, 6». Las referencias de Justino no aluden para nada al posible problema primacial de Pedro.

92 Cfr. Th. Camelot, 'S. Cyprien et la Primauté', *Istina* 1957, 421-34; M. Maccarrone, 'Cathedra Petri und päplicher Primat von 2 bis 4 Jahrhundert', *Saeculum* 13 (1962) 278-92.

93 *Eprist.* 59, 14 (ed. J. Campos indicaba en n. 63, p. 580).

94 Le indica que se considera obligado a comunicarle «quod magis pertineat et ad sacerdotalem auctoritatem et ad ecclesiae catholicae unitatem» (72, 1) y que le presenta la decisión sinodal «credentes etiam tibi pro religionis tuae et fidei veritate placere» (72, 2) (Ed. J. Campos, cit. en n. 63, pp. 670-2).

amplia o la corta <sup>95</sup>. En la recensión amplia indica que la Iglesia está edificada «super unum», Pedro. Reconoce que a todos los apóstoles les dio el mismo poder (parem potestatem). Y concluye:

«Tamen ut unitatem manifestaret [unam cathedram constituit] unitatis ejusdem originem [atque rationem] ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis sed exordium ab unitate proficiscitur [et primatus Petro datur], ut ecclesia Christi [et cathedra una] monstretur. [Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur, qui ab apostolis unanimi consensione pascatur]» <sup>96</sup>.

El texto breve, sin lo puesto entre corchetes, trata de poner en claro la esencial igualdad de todos los obispos en relación con Pedro, mientras que el amplio subraya el primado de Pedro y subsiguientemente de sus sucesores. «Resulta difícil imaginar qué pudo dar lugar a esta revisión [de la amplia a la corta], a menos que durante el tiempo que media entre una y otra versión Cipriano se viera enfrentado con las pretensiones primaciales de Roma» <sup>96</sup>.

La carta 77 de Cipriano tiene la importancia de darnos trozos de la carta de Firmiliano. Este testimonio es capital para ver las pretensiones de Esteban, obispo de Roma y la forma como las acepta o rechaza Firmiliano. Firmiliano indica que Esteban colocaba gran énfasis en el hecho de que poseía la sucesión de Pedro: «Qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit ... Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat» <sup>98</sup>. La pretensión de Esteban de ser sucesor de Pedro no provoca en Firmiliano reacción alguna. Lo que le indigna es que no se coloque en una posición coherente con ella en la cuestión del bautismo de los herejes. Ni a Cipriano ni a Firmiliano les molesta la pretensión de Esteban. ¿Cómo la entendían? Ya hemos citado *supra* el texto de Firmiliano referido por Cipriano: al separarte de tantas comunidades, te has separado, no te

95 Cf. Quasten, *l.c.* en n. 91, p. 628 quien opina como «más probable» que la recensión amplia es la primera.

96 *De unitate ecclesiae* 4, 1. El texto sin lo puesto entre corchetes es el texto breve. (Ed. Julio Campos citada en n. 63, p. 146).

97 Mc Cue, 'El primado romano en los tres primeros siglos', *Concilium* 64 (1971) p. 38.

98 *Epist.* 75, 17 (ed. Julio Campos, citada en n. 66, pp. 717-8).

equívocos, de la comunión eclesial. Si el ser sucesor de Pedro puede imponer ciertas responsabilidades, no confiere especial poder o autoridad a juicio de Firmiliano, quien se sitúa en una eclesiología de comunión *entre* Iglesias. Los trozos que nos ofrece Eusebio de la carta de Dionisio a Esteban muestran también una eclesiología de comunión entre Iglesias<sup>99</sup>.

Tenemos aquí los primeros indicios —aparte de la sucesión indicada por Ireneo— de la afirmación de que el obispo de Roma sucede a Pedro, pero *hay al menos algo claro: las otras iglesias y obispos no entienden que Roma tiene autoridad sobre los otros obispos e iglesias*. Cualquiera que fuera la conciencia que había en Roma, si lo era en el sentido posterior de León Magno, esto no es aceptado por las otras iglesias. A esta luz habrá que reconocer que los testimonios de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía e Ireneo, tan citados en la apologética católica, si tuvieran el sentido que se les quiere dar, deberán rendirse ante la evidencia de la conciencia eclesial *no adquirida por las otras iglesias*.

La historia de la Iglesia de Roma de Esteban a Nicea es difícil de escribir y nos ofrece muy pocos datos. Nicea en su canon 6 supone la existencia de tres «primados» regionales: Roma, Alejandría, Antioquía. La situación de Roma, presumiblemente con relación al Occidente cristiano, es citada como paralelo justificativo para la autoridad del obispo de Alejandría con relación a los obispos de Egipto, Libia y la Pentápolis. El término *primatus* (πρωτεία) aparece en plural<sup>100</sup>. La Iglesia se ha estructurado en demarcaciones regionales dentro de la conciliaridad de las Iglesias. La excomunión de Pablo de Samosata acaecida el 268 aporta aquí luz para indicar el sentido cómo se vive la importancia de estas sedes principales. Antioquía era una de las sedes principales<sup>101</sup>. Los asistentes al

99 «Sabe ahora hermano, que todas las Iglesias de Oriente están unidas y más aún que lo que antes estaban divididas. [Sobre Esteban dice]: Había escrito [Esteban] que no estaría en comunión con ellos, por una misma razón, porque rebautizan a los herejes... En realidad ha habido, sobre este punto, decisiones tomadas en las más grandes asambleas de obispos «Eusebio, HE VII, 5, 1, 4, 5 (ed. G. Bardy, Sources Chrétiennes n. 41, pp. 168, 9, 10). A la decisión de Esteban se responde con reuniones conciliares.

100 Texto en *Conciliarum oecumenicorum decreta* (Friburgo de Brisgovia 1962), p. 8.

101 Sobre el concepto de iglesia principal véase H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens. Vom Anfang bis hin zum Konzil von Nikaia (325)* (Roma 1964).

sínodo tal como nos lo narra Eusebio, escriben a los obispos de Roma y Alejandría para que acepten del nuevo obispo las letras de comunión<sup>102</sup> y así sea reconocido como obispo legítimo. Las iglesias principales sirven pues de regulación de la comunión de las Iglesias. El canon de Nicea coloca como evidente a Roma como la primera de las sedes principales.

¿Cómo llegaron a destacarse precisamente estas tres sedes? El *Decretum Gelasianum*, que parece remontarse en esta parte a tiempos del Papa Dámaso y al sínodo romano del 381, lo conexas con el hecho de la presencia de Pedro en las tres sedes<sup>103</sup>. El mismo decreto relaciona la importancia de Roma por la relación con los apóstoles Pedro y Pablo, indicando además que la prerrogativa de Roma sobre las otras iglesias no se basa en sínodo alguno sino en las palabras del Señor de Mt. 16, 18-20<sup>104</sup>. Tendríamos así «la primera proclamación sinodal y oficial del primado de derecho divino del que goza el obispo de Roma»<sup>105</sup>.

Juzgamos de interés recoger unas expresiones del eminente dogmático J. Ratzinger:

«Es sabido que ese primado no se funda al principio en el hecho de que el obispo de Roma sea sucesor del apóstol Pedro, y haya heredado las prerrogativas descritas en Mt. 16, 17 ss. *Esta idea, que se dibuja por vez primera a principios del siglo III y que cobra poco a poco forma clara, en Roma en el curso del siglo IV, era, por ejemplo, todavía desconocida por san Agustín.* Antes de iniciarse este fundamento específicamente petriño, pueden descubrirse tres motivos principales por los que la Iglesia del orbe de la tierra reconoce a Roma un primado particular —que va más allá de Antioquía y Alejandría—, y por los que Roma pretende a los ojos de los demás ese primado»<sup>106</sup>.

De interés particular son las dos últimas razones. Roma es la sede apostólica en sentido eminente por haber sido la «sede de los apóstoles Pedro y Pablo». Además «la situación particular de la Iglesia de Roma no se fundaba en la sucesión petrina del cabeza de la Iglesia romana, pero sí que

102 HE VII, 30, 17 (ed. G. Bardy Sources Chrétiennes n. 41) pp. 218-9.

103 DS 351 (163) con las notas previas. Cf. W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1974) p. 57. Cfr lo indicado en n. 80.

104 DS 350 (163).

105 Expresión de V. de Vries, *l.c.* en n. 103, p. 57.

106 *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) p. 143. Lo subrayado es mío.



se consideraba evidentemente relacionada con el hecho de la sucesión de Jerusalén por parte de la comunidad romana, cosa que aparecía en íntima conexión con la estancia de Pedro y Pablo allí» <sup>107</sup>.

En la segunda parte del siglo IV cristaliza en Roma con claridad la idea de la sucesión de Pedro en los obispos de Roma y con ello la idea de que el obispo de Roma desempeña un oficio por encima del oficio de los otros obispos. En san León Magno la idea ha fraguado de forma clara y definitiva <sup>108</sup>. El problema que se plantea, como dice W. de Vries, es «hasta qué punto la teoría mantenida por los papas fue aceptada en Oriente y Occidente y hasta qué punto penetró en la praxis» <sup>109</sup>.

Digno de ser subrayado es la visión de Oriente <sup>110</sup>. El Concilio Constantinopolitano I establece en su canon 2 el esquema administrativo de Oriente y en su canon 3 concede al obispo de Constantinopla el primado de honor (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς) dado que Constantinopla es la nueva Roma <sup>111</sup>. Es curioso que Dámaso no haya intervenido en la querrela concerniente al Constantinopolitano I, ni que Ambrosio haya apelado a la idea del primado de Roma —idea que parece normal que la conociera— sino a que en virtud del principio de la comunión eclesial una cuestión importante debe ser resuelta por la acción de la Iglesia universal <sup>112</sup>. Con ocasión del Concilio de Efeso se nos muestra la clara concepción del primado que tiene Celestino, obispo de Roma <sup>113</sup>. La decisión de los Padres en Efeso no fue la de simple ejecución de la decisión papal sino que los Padres consideran su sentencia como una decisión emanada realmente del concilio <sup>114</sup>. De especial relieve para nuestra cuestión es el Concilio de Calcedonia, el cual en su canon 28 indica que lo mismo que los Padres conce-

107 *Ibidem*, p. 144. Cf. sobre el paso de Jerusalén a Roma D. Dupuy, l.c. en n. 76.

108 Cf. los datos recogidos por W. de Vries, o.c. en n. 103, p. 41-5; C. Piepkorn, l.c. en n. 19.

109 *Ibidem*, p. 44-5.

110 Cfr. F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine* (Unam Sanctam 49 Paris 1964) pp. 33-50: «principio de apostolicidad contra principio de acomodación».

111 *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Friburgo de Brisgovia 1962) p. 28.

112 W. de Vries, o.c. en n. 103 p. 57-8.

113 Las ideas y textos están bien recogidos por W. Vries, *ibidem*, pp. 63 ss.

114 Cf. los análisis en este sentido de W. de Vries, *ibidem*, pp. 74 ss.

dieron privilegios a Roma por ser la sede imperial se conceden a Constantinopla por ser la nueva Roma<sup>115</sup>. *El concilio de Calcedonia tiene una importancia capital como demostración de la diversa eclesiología presente en Roma y Oriente*. El concepto de primado está muy desarrollado en León Magno. Reivindica derechos sobre la Iglesia entera. Hay «recursos» a Roma, ya con ocasión del latrocinio de Efeso, *pero no se puede hablar de recursos a Roma como la más alta instancia de la Iglesia*. Así habría que entender las intervenciones de Flaviano y de Teodoreto de Cirro. También en los principales autores del concilio de Calcedonia hay textos en favor del primado, como en el caso de Anatolio, pero el Tomo de León fue discutido oficialmente. No se acepta el Tomo como si por el hecho de ser obra del Obispo de Roma tuviera ya de por sí valor autoritativo, como lo quería León. En una palabra: Roma no pudo imponer su pretensión al gobierno absoluto de la Iglesia. Más aún: «no hay que creer que, de una manera general en Oriente, en esta época, todos consideraban a Roma como el centro determinante de la comunión»<sup>116</sup>.

115 Texto del canon en *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Friburgo de Brisgovia 1962) p. 75. Este canon ha provocado abundante bibliografía. Cf. W. de Vries o.c. en n. 103, pp. 101-160: «La structure de l'Eglise d'après le concile de Calcedoine (451)», primeramente editado en *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969) 63-122, quien recoge la principal bibliografía sobre Calcedonia y directe sobre el canon 28 en p. 147, n. 217. Tenemos también en cuenta Y. M. Congar, 'Neuf cents ans après, en *L'Eglise et les Eglises* (Chevetogne 1954) vol. I, pp. 3-95 (también en edición aparte) = *Cristianos ortodoxos* (Barcelona 1963). Citaremos la paginación francesa y entre paréntesis la española; en p. 58-61 notas 2, 3 (p. 58) 2, 3 (p. 59) (79-81, notas 19-23) ofrece una bibliografía sobre el canon 28 de Calcedonia.

116 W. de Vries, o.c. en n. 103, p. 158. *Hemos sintetizado los análisis de W. de Vries, que consideramos acertados, sobre «el primado desde el punto de vista oriental»* (pp. 138-49) y sobre «el concepto de comunión» (pp. 156-60). Cf. Congar o.c. en n. 115, pp. 61-72 (84-97) sobre todo p. 64 (87) sobre las apelaciones a Roma; *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15 Paris 1970) p. 244: «En Oriente la autoridad que se reconocía a la sede romana no era tratada aisladamente de la que se reconocía a otras sedes y al consensus de las iglesias expresado en los concilios; además esta autoridad no estaba fundada sobre los principios dados por el Señor a Pedro: S. Basilio, S. Juan Crisóstomo, más tarde S. Juan Damasceno hablan magníficamente de Pedro, pero no pastan de él a sus sucesores romanos... No es que este paso no se halle en Oriente, sobre todo en el siglo VII. Pero en Oriente la monarquía del emperador hacía sombra a un pleno y franco reconocimiento de una autoridad de jurisdicción del obispo de Roma, sucesor de Pedro». Sobre el siglo VII cf. f. Dvornik, *Byzance et la Primauté romaine* (Unam Sanctam 49 Paris 1964) pp. 79-81.

Y. M. Congar en su análisis del cisma entre Oriente y Occidente considera que éste radica en que lo que en un principio eran «dos tradiciones canónicas diferentes» «fueron adquiriendo progresivamente un valor dogmático». Oriente reconoció el primado de Roma, pero «preciso es confesarlo, la conciencia de la primacía romana no se expresó en Oriente con nitidez en la época en que su tradición se afianzó de forma clásica. En los grandes concilios de Oriente, no se estipuló nunca ninguna fórmula acerca de la primacía universal de derecho divino». Y esto ocurre lo mismo con los grandes Padres: J. Crisóstomo, Basilio, los dos Gregorios<sup>117</sup>. De todas formas Oriente reconoció la primacía romana, pero de una forma distinta a como la concienciaba Roma<sup>118</sup>.

117 O.c. en n. 115, pp. 62, 65-6 (85-9).

118 Cfr. Y. M. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age* (Paris 1968) pp. 357-70 y la bibliografía de p. 357, n. 133 (exposición muy acurada y matizada) 390-3 («la lastimosa historia de un alejamiento ('estrangement') progresivo»). Las afirmaciones clave de Congar son las siguientes: 1º Fr. Dvornik piensa ... que el patriarca Focio admitió un primado de Roma, que aceptó permanecer en el régimen propio de la zona oriental. Pero ...llevaba por la lógica de su propia concepción de las cosas... Roma tendía desde luego a extender a Oriente el régimen que aplicaba desde largo tiempo a su ámbito metropolitano, y aún a todo su patriarcado...» (p. 359, 2º/ «Se encuentra en el mundo griego muchos testimonios que reconocen positivamente el primado de Roma» (p. 359). «Pero hay que reconocer, con todo que su contenido, cuando se examina atenta y críticamente aparece insuficiente, si se toman los enunciados romanos como término de comparación y como criterio» (p. 363). *Esto es clave*. Congar subraya «los principales aspectos de esta insuficiencia» (p. 363), que sin duda son signo de la diversa comprensión del problema. He aquí a nuestro juicio los principales: a) «un gran número de textos ...hablan del apóstol Pedro, pero no del obispo de Roma. Todo el problema radica en el paso del uno al otro» (p. 363); b) «las formas más habituales en Roma fueron consideradas en Bizancio como excesivas, extrañas»; signo de ello es que «en la versión griega o se las ha omitido o se las atenuado» (p. 364); c) Roma considera su primado «de institución divina. A menudo en Oriente, se lo [el primado] conecta con las decisiones conciliares, con la cualidad imperial de la villa de Roma: en estas condiciones, evidentemente el primado de la sede romana sería solamente canónico, no manifestaría algo la constitución dogmática y divina de la Iglesia; Roma sería la «prima sedes», no «caput, fons, origo, cardo» en el sentido en que lo tenían los papas» (p. 365). En suma «en Oriente, un poco como en el Africa Antigua, el artículo del primado romano no era estremadamente preciso. Jamás había sido 'definido'. Por eso, sin duda se pasaba fácilmente de declaraciones, que tenían gran alcance, a desconocimientos que rayan en la ignorancia práctica o en la misma negación, pasando por todos los matices de estilo hiperbólico o de ambigüedad» (p. 366). *No cabe duda que estas conclusiones de Congar exigen a la dogmática católica una reflexión. En suma hay una diferencia de lógica entre Oriente y Occidente.*

Y. M. Congar hace suya la síntesis con que P. Batiffol ha resumido la función de la Iglesia de Roma en los primeros siglos a partir de los términos *potestas* y *sollicitudo*: «Roma tenía un encargo —¿diríamos de hermana mayor o de madre?— frente a todas las Iglesias, en su fe, en su vida cristiana, y esta carga suponía para ella, un privilegio o un poder particular de intervenir. Esto no suponía, sin embargo, la autoridad de regir, incluso en un nivel más elevado, la vida interna de las demás Iglesias... El obispo de Roma era el primero de los obispos; su función, en un derecho público de comunión, consistía en salvaguardar, desde arriba, la unidad, juzgando los casos que la ponían a prueba, según la tradición y los cánones que regulaban la vida de las Iglesias»<sup>119</sup>.

La conciencia romana de la primacía universal de derecho divino ha corrido pareja con la conciencia de ser ella misma la cabeza de todo el cuerpo eclesial<sup>120</sup>.

### *Síntesis de la perspectiva histórica.*

Resumamos ahora lo que nos ha mostrado esta exposición del dato histórico.

(1) No cabe duda de que la primera eclesiología es la de

119 Y. M. Congar, 'De la Comunión de las Iglesias a una eclesiología de la comunión', en Y. M. Congar - B. D. Dupuy (ed.), *El episcopado y la Iglesia universal* (Ekklesia XIII Barcelona 1965) p. 220. El tema lo ha desarrollado P. Batiffol varias veces: *Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise* (Unam Sanctam 4 Paris 1938) pp. 75-76 199-214 (Oriente entendía de forma distinta la primacía romana: no veía una continuación de la primacía de la cátedra de S. Pedro y no se ve nunca que la autoridad del obispo de Roma sea para Oriente una autoridad de derecho divino. Considera que en el ejercicio de la *potestas* Roma actúa de forma distinta en la zona suburbicaria y en Occidente, más allá de la zona suburbicaria, que en Oriente. Aquí aunque con autoridad solo interviene como árbitro de la comunión universal y juez de las *causae* mayores). La afirmación de que Roma y Oriente no interpretaban de igual manera la idea de la primacía la resaltan los anglicanos H. E. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome* (Londres 1939); J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres 1960) pp. 406-8. (Que la primacía sea de derecho divino por parte de Oriente recibe una respuesta negativa; las iglesias de Oriente nunca tratan a Roma como el centro constitucional y cabeza de la Iglesia. Reconocen a Pedro la posición de príncipe de los apóstoles, pero sin que esto suponga un status diferente con relación a los otros apóstoles).

120 Aspecto desarrollado por Y. M. Congar, 'De la comunión de las iglesias' (o.c. en n. 52) pp. 220 ss; *L'Eglise une...* (o.c. en n. 52) p. 51 y n. 89; Títulos dados al Papa', *Concilium* n. 108 (1975) 194-206 (con abundante bibliografía).

comunidad *entre* Iglesias. Dentro de esta comunidad las iglesias apostólicas tenían una preeminencia. Y dentro de la preeminencia de las iglesias apostólicas Roma tenía una preeminencia especial. El haber sido el lugar de la muerte martirial de los apóstoles Pedro y Pablo ha jugado un papel fundamental.

- (2) En la eclesiología de comunidad *entre* Iglesias el que Roma decida una cosa no es cuestión definitiva. Tal es la forma como entienden los Padres orientales antes de Nicea la cuestión.
- (3) La alusión a los denominados textos petrinus es posterior al reconocimiento de la preeminencia de la sede de Roma. Que en Roma se apela a los textos petrinus es algo ya datable en la época del Papa Esteban, hecho que implica, según Firmiliano de Cesarea, que el obispo de Roma cree poseer la sucesión de Pedro. Pero de todas formas este dato, reafirmado posteriormente cada vez con más fuerza, no parece que se entienda fuera de Roma como que rompa el sentido de la eclesiología de comunidad *entre* Iglesias.
- (4) La preeminencia de Roma nunca ha sido discutida en los concilios de Nicea, Constantinopolitano I, Efeso o Calcedonia. Pero en estos concilios, sobre todo en los últimos, se ha dado un claro enfrentamiento entre la forma de entender su poder los Obispos de Roma y la forma como entienden la primacía de Roma los Padres Orientales.
- (5) El paso de una eclesiología de comunidad de iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal, donde el papel del obispo de Roma es concebido como cabeza de un organismo unitario, es algo marcadamente posterior.

Intencionadamente nos hemos situado en un plano de análisis histórico como es el que se sitúa el acuerdo en el n. 12. Los datos históricos que hemos evocado nos parecen que justifican la redacción del primer párrafo del citado n. 12. A la teología católica le crea la historia el problema de cómo entender el que el primado sea de derecho divino. Damos aquí con una cuestión difícil, de la que el acuerdo dice que «este lenguaje no ha logrado una interpretación clara en la moderna teología romanocatólica» (n. 24 b). Por eso se contenta con afirmar en el segundo párrafo del n. 12 que «la impor-

tancia el obispo de Roma entre los demás obispos sus hermanos, explicado por analogía con respecto a los demás apóstoles, se interpretó como voluntad de Cristo para su Iglesia». En el acuerdo luterano-católico de USA la parte católica habla de forma muy parecida: «estamos convencidos de que la forma papal y episcopal del ministerio, tal como evolucionó concretamente es una consecuencia divinamente deseada de las funciones ejercidas respectivamente por Pedro y los demás apóstoles de acuerdo con las varias tradiciones del N. T.»<sup>121</sup>.

### *Sobre el derecho divino de la primacía papal*<sup>122</sup>.

El dato histórico inclina a considerar a que la conciencia eclesial de que el obispo de Roma sucede a Pedro en su cargo es algo que se ha gestado en la historia. ¿Se puede hablar en ese caso de derecho divino?

Y. M. Congar a propósito de la estructura ministerial de la

121 N. 53: *Diálogo Ecuménico* XI (1976) 352. El tema fué tratado también en el informe de Malta «El Evangelio y la Iglesia» n. 31-33. El texto en *Lutherische Rundschau* (1972) 350. Traducción francesa en *La Documentation Catholique* n. 1621 (1972) 1075.

122 *Bibliografía sobre el derecho divino:*

a/ *En la moderna teología católica.*

K. Rahner, 'Sobre el concepto de «jus divinum» en su comprensión católica', *Escritos de Teología*, vol. V (Madrid 1964) 247-73 (trata de asumir el dato histórico, defiende la posibilidad de un derecho divino post-bíblico y establece que «la Iglesia puede haberse decidido en decisión irreversible... por una posibilidad determinada» (p. 265) y «hay consolidaciones jurídicas y según constitución, que pueden ser concebidas como sucediendo todavía en el tiempo de la Iglesia primitiva», p. 271); A. Anton, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza* (BAC maior 15, Madrid 1977) pp. 745-9 (la misma tesis que Rahner); J. Neumann, 'Das Jus Divinum in Kirchenrecht', *Orientierung* 31 (1967) 5-8; 'Erwägungen zur Revision des kirchlichen Gesetz buches', *Theol. Quart.* 146 (1966) 285-304; E. Schillebeeckx, *La mission de l'Eglise* (Bruxelas 1969) p. 356: «Aunque en su origen estos ministerios son en virtud del carácter pneumatológico de la Iglesia estructurada apostólicamente, el fruto del Espíritu y no el puro resultado de un proceso sociológico. Se puede afirmar en este sentido que estos ministerios eclesiales son de «derecho divino». Pero este derecho divino debe ser comprendido de tal forma que implique y haga posible un desarrollo histórico de formas y la repartición de competencias ministeriales». Y en nota 8 apoya la tesis de J. Neumann contra la idea de irreversibilidad defendida por K. Rahner, ya que en p. 363 considera posible «un origen carismático del ministerio eclesial» hoy; C. Peter, 'Dimension of *Jus divinum* in Roman Catholic Theology', *Theological Studies* 34 (1973) 227-50 = *Lutheran World* 19 (1972) 259-73 = *Worship* 46 (1972) 326-51 (hace una exposición de diversos autores modernos); H. Küng, 'L'Eglise selon

Iglesia hace una advertencia a nuestro entender de capital importancia, que ya hemos citado anteriormente pero que conviene también tenerla presente aquí:

«La Iglesia ha vivido en continuidad con sus orígenes en la obra del Verbo encarnado bajo la acción del Espíritu. Solamente con el tiempo, aún sobre puntos que estimamos decisivos ha precisado y relativamente uniformado sus estructuras: lo cual no deja de imponernos una noción flexible y delimitada del "derecho divino" aplicado a estas cosas»<sup>123</sup>.

Y añade que Trento y la *Lumen Gentium* hablan con prudencia y discreción de la institución divina y de sus grados<sup>124</sup>.

Congar habla asumiendo el dato histórico en cuanto a la sucesión ministerial y a la desmembración del ministerio en tres grados. La teología clásica católica sobre la sucesión apostólica ha trabajado con el esquema lineal Cristo → Apóstoles → Obispos. Un hecho es claro: la falta de suficientes documentos no permite precisar según qué modalidades se ha efectuado el paso de la función propiamente apostólica a la función episcopal. Tal es la postura de la Comisión teo-

'Evangile. Réponse à Yves Congar', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 55 (1971) 209-211-7 (sobre el origen eclesialístico del ministerio tripartito).

b) Autores protestantes:

A. C. Piepkorns, 'Jus Divinum and Adiphoron in relation to Structural Problems in the Church: The Position of the Lutherans Symbolical Books', en P. C. Empe - T. A. Murphy, *Papal Primacy and the Universal Church* (Lutherans and Catholic in Dialogue V, Minneapolis 1974) pp. 119-27; G. A. Lindbeck, 'Papacy and «Jus Divinum»: A lutheran view', *ibid.*, 193-208; E. Schlinck, 'Zur Unterscheidung von *jus divinum* und *jus humanum*', en *Begegnung der Christen. Festschrift für H. Fries* (Graz 1972) 233-50.

123 Y. M. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis, 15, Paris 1970) p. 184.

124 *ibid.*, p. 184, n. 8. Congar alude a la doctrina sobre el sacramento del orden de Trento, canon 3, DS 1773 (963) y a *Lumen Gentium*, nn. 18.20 y 21 final. Sobre el n. 20 dice el *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Vaticano 1964) p. 84: «Denique docetur a Synodo elementum principale scilicet: Episcopos in locum, Apostolos successisse... Non adhibetur tamen formula sollemnis, de qua judicabit Congregatio Generalis. Sed factio suffragio in Commissione retinentur 'verba ex divina institutione'». G. Philipps, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, Texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, vol. I (Biblioteca Herder 106, Barcelona 1968) p. 306 escribe: «Nunca se subrayará suficientemente la importancia de la *conclusión dogmática* del párrafo [n. 20]. Sin que pueda ser calificada de definición de fe en sentido propio, expresa sin embargo la doctrina oficial de la *Catholica* con una grande solemnidad».

lógica internacional católica<sup>125</sup>. Los modernos estudios han puesto de relieve que la organización eclesiástica se ha constituido por una lenta evolución que ha durado un cierto tiempo, como un siglo al menos, y de la que los escritos del N. T. no representan sino la etapa inicial<sup>126</sup>. A nuestro entender el esquema lineal es algo no mostrable históricamente con carácter de universalidad geográfica. El testimonio de Didaché 15 donde se dice a la comunidad que «elija obispos y diáconos» «porque ellos también os administran el ministerio de los profetas y maestros» no es tan aislable del testimonio del N. T., en concreto de la comunidad de Antioquía, según los análisis hechos por R. Schnackenburg<sup>127</sup>. En nuestra opinión se puede dudar del carácter universal del esquema Apóstoles → minis-

125 «La rareza de documentos no permite precisar tanto como se quisiera las transiciones que se han operado». *La Documentation Catholique* n. 1657 (1974) 616 = *Diálogo Ecuménico* IX (1974) 625. Lo mismo L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) p. 393; 'Le Ministère Ecclesiastique et la succession apostolique', NRT 95 (1973) 243-47 (el artículo es importante, dado que pone muy bien de relieve la trama y el nervio argumentativo de muchos estudios).

126 Cf. mi artículo 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231 (directe 182-207) donde se encuentran las referencias de lo que exponemos a continuación.

127 R. Schnackenburg, 'Lukas al Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen', *Bibel und Leben* 12 (1971) 232-47 indica que en la comunidad de Antioquía la dirección estaba más rigurosamente en manos de los profetas y doctores». J. Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche* (Der priesterliche Dienst III. Quaestiones disputatae 48, Freiburg-Wien 1972) considera que Didaché 15 es «escrito de enseñanza para comunidades que todavía no tenían una organización sólida. Obispos y diáconos todavía no son al menos para las comunidades de que se habla una institución evidente (p. 65) o dicho de otra forma «no da importancia a la continuidad ministerial», «la afirmación posterior de que todos los ministerios remontan en una línea interrumpida a los apóstoles es una ficción (p. 67). Nuestra opinión la hemos manifestado en 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231 y es la siguiente: habida cuenta de los datos neotestamentarios, Didaché no es un texto aislado; en el N.T. se puede hablar de diversas estructuras eclesiales; las pastorales al ser escritos *pseudopaulinos* (esta parece ser la doctrina más probable, o al menos de esta postura más difícil deberá partir la reflexión teológica) tratan de justificar por apelación a Pablo algo que no resulta tan evidente en todas las comunidades. Estamos de acuerdo con H. Schlier quien afirma que las pastorales «tienen presente no sólo con relación a Pablo, sino también, por ejemplo, con relación a Lc. y Jn., una estructura nueva de la Iglesia». 'Eclesiología neotestamentaria', en *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) p. 187. Dicho de otra forma, el esquema lineal Apóstoles → ministerios tal cual aparece en la 1ª Clem., según los datos que poseemos debe ser puesto en cuestión en cuanto a su carácter universal tanto temporal como geográficamente.



terio local en cuanto dato histórico. El paso al episcopado monárquico la mutación esencial y decisiva ciertamente no aparece a nivel del N. T. sino después<sup>128</sup>. *Y un después no uniforme.*

*Si éstos son los datos*, la teología deberá crear una teoría de acuerdo con los datos. Un concepto fixista del derecho divino sería aquí fatal, como lo ha mostrado K. Rahner. El problema es si puede ser considerado como de derecho divino algo estructurado con posterioridad al N. T. Ciertamente un principio de la *sola Scriptura* estrechamente aplicado aquí al tema de la sucesión ministerial resulta fatal en este campo<sup>129</sup>. Muchas veces se ha trabajado en la teología católica, y también en los ataques que se la han hecho, en cuanto al tema de la sucesión apostólica de los obispos, desde la perspectiva de una Iglesia fixista, donde como acertadamente dice L. Bouyer, nada de esencial habría de desarrollarse o donde los solos desarrollos legítimos deberían estar acabados no sólo en el interior del N. T. sino desde los primeros estratos de éste<sup>130</sup>.

Por eso creemos muy acertado el criterio expuesto hace tiempo por A. M. Ramsey:

«El canon de las Escrituras y el Episcopado son desarrollos, y sería completamente arbitrario tomar uno de ellos y tenerlo por esencial, rechazando e ignorando el otro. Sería más razonable ver en uno y otro, por su estrecha conexión y su lugar en la vida del Cuerpo único, la expresión de la palabra de Dios»<sup>134</sup>.

La Iglesia que ha establecido el canon es la Iglesia que consideraba de su ser el ministerio episcopal. A la luz de lo que venimos diciendo es como habrá que entender que el primado de la sede romana es voluntad de Cristo para su Iglesia. Aunque aceptáramos como objetiva la sucesión epis-

128 H. Denis, 'Episcopat, presbyterat, diaconat', en J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères se'on le N.T.* (Paris 1974) p. 472 escribe con razón: «la mutación esencial y decisiva [en cuanto a los términos episkopos y presbyteros] no se sitúa en el tiempo de la constitución del N.T. sino que aparece después».

129 Sic con razón Y. M. Congar, *o. c.*, en nota 123, p. 200; B. Dupuy, '¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?', *Concilium* 34 (1968) 88.

130 'Le Ministère eclesiastique', *art. cit.* en nota 125, pp. 243.7.

131 A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church* (Londres 1936) p. 63.

copal que indican Ireneo y Hegesipo para la sede romana<sup>132</sup> todavía queda la cuestión de la explicitación del sentido y significado del Obispo de Roma desde la perspectiva histórica, que hemos analizado. Una vez que se acepte que del ser de la Iglesia es el episcopado monárquico, no obstante haber surgido en la evolución eclesial, se podrá admitir que la preeminencia que la Iglesia ha concedido a la Sede de Roma responde a la voluntad del Señor. Ambos elementos episcopado monárquico y primado, «surgidos» en la historia de la Iglesia movida por el Espíritu Santo, responderán a la voluntad del Señor y en ese sentido se puede hablar que son de derecho divino.

La terminología de que el primado es de derecho divino, que aparece en el Vaticano I «ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino», DS 3058 (1825), reaparece en la *Lumen Gentium* n. 20c a propósito de que los obispos suceden a los apóstoles «ex divina institutione»<sup>133</sup>. Los textos dogmáticos católicos no deben ser entendidos de una manera fixista, de la misma forma que el problema de la sucesión apostólica, como bien indica a este respecto L. Bouyer. Con el concepto de *jus divinum* que ha desarrollado K. Rahner, completamente de acuerdo con las constataciones históricas, se tiene a nuestro entender una buena base ideológica para resituar el dato y la concienciación histórica del primado, que ha tenido su evolución dogmática.

Lo que afirmamos no nos parece novedoso en la teología católica, si lo miramos desde prismas ya aceptados. La institución divina de los sacramentos por parte de Cristo, de que habla Trento, DS 1601 (844) ha sido entendida normalmente por los dogmáticos católicos no de forma estricta, dado que la historia muestra muchas dificultades en la forma de conexión directa con Cristo los sacramentos. La confirmación, además, es evidencia de cómo la Iglesia ha desmembrado el rito de la iniciación cristiana en dos ritos sacramentales<sup>134</sup>.

132 Cf. nota 80 donde se aportan los testimonios. J. F. Mc Cue, 'El primado romano en los tres primeros siglos', *Concilium* 64 (1971) 34 indica «que no hay unanimidad acerca del momento a partir del cual estableció Roma una forma episcopal de gobierno. Fue ciertamente después de 1 Clemente y antes de Ireneo (ca. 180) quizá más cerca de la primera fecha que de la segunda».

133 Cf. nota 124.

134 Remitimos para la cuestión sacramental, de sobra conocida, a la obra de K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967) pp. 44-80.

Los estudios modernos sobre el ministerio y su surgimiento en el N. T., a lo que ya hemos hecho referencia, son otra prueba de lo que decimos.

### III.—SINTESIS Y PROBLEMÁTICA

Tras esta amplia exposición es conveniente reducir a una síntesis nuestros análisis.

1. El acuerdo usa un método muy querido a la teología anglicana: el deducir las lecciones de la historia. Hay que reconocer que este método puede extrañar a algunos, ya que tras él pudiera sospecharse que se incurre a la hora de concreciones en la herejía modernista.

Personalmente, y de acuerdo con muchos teólogos, creo que es un método validísimo. Ya lo hemos usado alias a propósito de la infalibilidad y el análisis de la *Mysterium Ecclesiae*<sup>135</sup>.

2. El acuerdo basa su eclesiología en dos principios. *Primero*: siendo todo el pueblo de Dios *activo* portador de la Revelación, no es el ministerio de la episkopé el único elemento dinámico en la Iglesia ni la única autoridad en la Iglesia. Se da también la autoridad de la santidad. *Segundo*: hay que situar toda autoridad en la Iglesia en el prisma de la conciliaridad de las Iglesias.

El primer principio nos parece acertado, bien entendido que no se trata de negar la autoridad del ministerio de la *episkopé*, para con el cual los fieles tienen que tener una actitud de obediencia. Por otro lado nadie podrá negar el influjo en la Iglesia de las personas que más responden al Espíritu. El hablar de la autoridad de la santidad nos parece un acierto.

A más de un teólogo le extrañará la actitud dialéctica con que se matiza la relación entre autoridad y pueblo de Dios. El acuerdo dice:

<sup>135</sup> 'La infalibilidad de las iglesias y la inmutabilidad de las fórmulas dogmáticas en la «Mysterium Ecclesiae»', *Diálogo Ecueménico* 10 (1975) 461-538 (directe 485-98).

«En el proceso de recepción una parte sustancial es desempeñada por el tema de las definiciones y la respuesta de los fieles» (n. 16).

«La interacción entre el obispo y el pueblo es una salvaguardia de la vida y de la fidelidad cristiana» (n. 18).

Aquí creemos que el acuerdo ha recogido un tema no normal en la teología católica y evidente en la historia de la Iglesia. Como hemos mostrado varios teólogos católicos están trabajando de firme para asumir este delicado tema. El acuerdo va en línea de avanzada para con ciertos tipos de teología católica, pero creemos que acertadamente.

La *Lumen Gentium* habla con razón de la función de los obispos en discernir la validez de los carismas (n. 12) y de su función magisterial (cap. III). El acuerdo en diversos momentos dice algo semejante.

#### *Función de los obispos.*

- «La autoridad pastoral corresponde en primer lugar al obispo, que es responsable de preservar y promover la integridad de la koinonía» (n. 5).
- «Pero los obispos tienen una especial responsabilidad en promover la verdad y discernir el error».
- «Los ministros ordenados, comisionados para discernir esas intuiciones [=carismas] y para darles una expresión autorizada» (n. 6).

#### *Obligación de los fieles*

- «La comunidad, por su parte, debe ser sensible y apreciar las formas de ver y las enseñanzas de los ministros ordenados» (n. 6).

El tema de la recepción ha sido de alguna manera tratado en la redacción del n. 25c de la *Lumen Gentium*. Se escribe:

«Assensus autem Ecclesiae ad huiusmodi definitiones nunquam deesse potest propter Spiritum Sanctum, cuius assistentia definitiones ab errore inunes sunt... Definitiones Concilii ex sese irreformabiles sint et approbatione populi non indigeant, ut erroneae plures in Oriente teneant, sed consensum totius communitatis secum ferant et expriment»<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Vaticano 1964) p. 84. G. Philips, o. c. en nota 124, p. 146, se pregunta si este párrafo «ofrece alguna posibilidad de hacer aceptar o al menos de hacer comprender a los ortodoxos el alcance de la doctrina católica» (se refiere a la teoría de la sobornost) y responde que «esta probabilidad parece más bien débil, por desgracia».

El texto se refiere a la teoría de la Sobornost creada por A. Khomiakov y seguida por el denominado sector eslavófilo entre los ortodoxos. Ya hemos mostrado en la nota 47 cómo P. Trembelas, teólogo ortodoxo tradicional, y nada amigo de las tesis khomiakovianas, opina que la historia de los concilios exige hablar de aceptación y reconocimiento por el pleroma eclesial de las decisiones conciliares. Pero advierte enseguida que «esta aceptación» no es algo «sin la cual» las decisiones conciliares serían inválidas.

La distinción entre estas dos corrientes ortodoxas es importante a nuestro parecer: la primera tan sólo sería la rechazada por la *Lumen Gentium*. El acuerdo anglicano-romano católico puede ser entendido en la segunda perspectiva. Ciertamente no da pie a la intelección komiakoviana. Por parte católica se puede añadir que la forma de expresarse la *Lumen Gentium* parece un tanto fixista y no toma en cuenta la lección de la historia y la dialéctica magisterio-pueblo de Dios, manifestada en ella. Nos parece objetivo el asumir el tema de la recepción hoy, como lo han hecho Y. M. Congar y B. Sesboüé, citados en la nota 47, a propósito de la *Humanae Vitae*.

Nos parece también muy acertado del Acuerdo el conexas *orgánica y ontológicamente* al ministerio de la *episkopé* con el *sensus Ecclesiae*. Habrá que reconocer que el «ex sese, non ex consensu Ecclesiae» de la definición del Vaticano I sobre la infalibilidad del Romano Pontífice se presta a malos entendidos por su carácter redaccional jurídico, si no se conocen a fondo las actas.

Recientemente se ha sacado a la luz la cuestión de la forma como los escolásticos trataban el problema de la posibilidad del Papa hereje. Lo trata el mismo F. Suárez<sup>137</sup>. Congar ha escrito acertadamente:

«La hipótesis del papa hereje o cismático es poco verosímil: es necesaria y saludable como concepto límite para situar al papa *en la Iglesia* y no *por encima de ella*, de forma que no

137 F. Suárez, *De charitate*, disputatio XII de Schismate, sectio I, *Opera omnia* 12 (Paris 1858) p. 737 ss. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich-Einsiedlen 1970) p. 86 (II, 6) sintetiza así la doctrina clásica católica de la Edad Media y de la Contrarreforma: «Un Papa, que tratara de excomulgar a toda la Iglesia o intentara una definición contra el consentimiento de la Iglesia, sería tratado sino como hereje, sí ciertamente como cismático, puesto que 'no querría conservar con todo el cuerpo de la Iglesia la unidad y el vínculo del deber' [=Suárez]».

estaría ya más *dentro*. Vemos aquí el problema más urgente, tanto desde el punto de vista ecuménico como desde el punto de vista de una eclesiología católica: concebir y mostrar que el "por encima de" no destruye el "en", sino que se inscribe en él»<sup>138</sup>.

Creemos que el Acuerdo ha situado bien esta conexión orgánica entre el ministerio de la episcopé y la comunidad eclesial, como ya lo había hecho el acuerdo sobre Ministerio y Ordenación al indicar que es un ministerio «en y para la comunidad» (n. 14).

En cuanto al *segundo principio*, el que el acuerdo sitúe la autoridad en la Iglesia en el prisma de la conciliaridad de las Iglesias, nos parece algo fundamental. Hay que reconocer que se asume así la forma eclesial de todo el primer milenio. Los datos que hemos presentado de la historia de la Iglesia son evidentes. El Vaticano II ha dado un paso en orden a la intelección y significación de las Iglesias locales, pero este paso no se ve reforzado a juicio de serios autores en la praxis. Con ocasión del Sínodo extraordinario de octubre de 1969 Congar indicaba que «la cuestión de las Iglesias particulares es una de las que ocupan el centro, sobre todo si se la lleva hasta sus últimas consecuencias: se encuentran todos los problemas del pluralismo»<sup>139</sup>.

La cuestión de la recuperación de la colegialidad episcopal ha sido un logro del Vaticano II. Sin duda hay que entender la colegialidad de los obispos a la luz de la colegialidad de las Iglesias: «no se puede disociar la colegialidad de los obispos de la colegialidad de las Iglesias»<sup>140</sup>. Esta idea es muy querida de las Iglesias ortodoxas y ha sido bien puesta de relieve por el acuerdo, que elige acertadamente el término «conciliaridad» (n. 22). La «nota praevia explicativa» a la relación Papa - colegio episcopal, usa a juicio de un teólogo de categoría, como es J. Ratzinger, «formulaciones poco felices». Se refiere a las ideas siguientes:

138 Y. M. Congar, *Ministères et Communion ecclesiale* (Paris 1971) p. 198.

139 *Ibid.*, p. 182 (cf. también pp. 221.2 ss.). Cf. A. Antón, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario* (BAC minor 15, Madrid 1970) (con abundante bibliografía).

140 Expresión de H. Legrand, *La Charge pastorale des Évêques* (Unam Sanctam 71, Paris 1969) p. 115.

1) «Si puede y en qué forma debe actuar el Colegio en cuanto tal, reside en las manos y decisión del Papa, que en ello "procede con vistas al bien de la Iglesia según su propia discreción"».

2) «Mientras el Papa no puede ejercer su poder en todo tiempo "según discreción", "tal como lo exija su oficio", el Colegio pone sólo temporalmente estrictos actos colegiales y esto también sólo con la aprobación del Papa»<sup>141</sup>.

Aquí, opinamos, los anglicanos se decepcionarán como J. Ratzinger.

La conciliaridad de las Iglesias es presentada por el acuerdo como en su máxima expresión en los concilios. A los anglicanos compete juzgar del valor del art. XXI de la Iglesia de Inglaterra y si el acuerdo —en caso de que el artículo fuera imperativo— está de acuerdo. A nuestro entender el acuerdo al hablar de los concilios pone como una especie de correctivo: «las decisiones de los concilios hacen autoridad, cuando expresan la fe común y el común sentir de las Iglesias» (n. 9). Nos parece que esta afirmación, con la correlativa a la recepción hace justicia a la historia de los primeros concilios<sup>142</sup>.

3. La cuestión de la primacía de la Sede de Roma. Tal como hemos indicado en la parte I, 4 el acuerdo hace aquí dos tipos de afirmaciones: *una* de perspectiva sistemática sobre el significado del primado en sí hoy; *otra* de carácter histórico sobre el surgimiento del primado, o mejor de la conciliación eclesial de la primacía de la Sede de Roma.

El subrayar la complementariedad entre el aspecto primacial y conciliar de la episcopó (n. 23) es un dato de gran objetividad que hace el acuerdo, y problema real en la vida de la Iglesia católica hoy, por lo que hemos indicado *supra*.

En nuestro trabajo nos hemos ceñido al n. 12 (segundo problema). Aquí puede chocar el método. Se ha dejado de lado en el acuerdo el aspecto bíblico, ya que los denominados textos petrinus no convencen a los exegetas anglicanos y aún entre muchos exegetas católicos hay muchas interrogaciones sobre esos textos (n. 24a). Y se ha ido a asumir la mostración

141 J. Ratzinger, 'La colegialidad episcopal', en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. II (Barcelona 1967) pp. 772.3.

142 H. Küng, o. c. en nota 137, pp. 166.7 (IV, 9) establece dos principios sobre los concilios: «1) la *ecumenidad* de un concilio *no es dada a priori*: 2) los concilios se han *corregido* entre ellos». Aporta a nuestro entender reflexiones dignas de ser tenidas en cuenta.

histórica del primado. *Se trata así de responder a un hecho fundamental*: la conciencia del valor de los textos petrinus y su conexión con el obispo de Roma como sucesor de Pedro es algo que ha sufrido una lenta evolución, amén de que la concienciación, habida principalmente en Roma, no ha corrido pareja con la conciencia de las otras Iglesias, sobre todo de Oriente. *Este dato es innegable.*

A partir de este dato histórico el acuerdo no podía seguir el método del análisis bíblico, sino que tenía que optar por la mostración histórica. Aunque se llegara a un mutuo acuerdo sobre el análisis bíblico referente al primado del Obispo de Roma el problema queda, dada la «laguna» en la concienciación eclesial de este dato en las otras Iglesias en los cinco primeros siglos. El teólogo católico tiene necesariamente que reflexionar a partir de este dato. Aquí topamos no sólo con el problema que plantea el acuerdo sino también con la problemática de las Iglesias ortodoxas. Los datos que hemos sintetizado supra de Y. M. Congar, W. de Vries y F. Dvornik son altamente significativos <sup>143</sup>.

*El dato histórico, tal como creemos que es y por eso así lo hemos presentado, plantea al teólogo católico dos cuestiones claves. Primera: ¿cómo puede ser de derecho divino (vocabulario del Vaticano I) o responder a la voluntad del Señor (vocabulario del acuerdo) algo que a primera vista pudiera ser considerado como fruto de un factor histórico? Nuestra tesis es la siguiente: hacemos un paralelismo entre el episcopado y el primado. La Iglesia que nos ha dicho cuáles son los libros del canon es la misma que consideraba de su ser el episcopado. Esta reflexión no suele ser tomada en cuenta por los teólogos de las comunidades de la Reforma y radica aquí su ilógica. De forma correlativa al problema del episcopado habrá que hablar del problema del primado. Con esta refle-*

143 W. Kasper, 'Lo permanente y lo mutable en el primado', *Concilium* 108 (1975) 171, tras indicar los indicios neotestamentarios «sobre el ministerio de Pedro como principio de unidad» indica acertadamente, algo que ya hemos indicado dos o tres veces en nuestro trabajo: «La significación y valor teológicos que se den a estos indicios dependerán, en último término, de cómo se conciba la relación existente entre la Iglesia Apostólica y la posapostólica; más exactamente, de cómo 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». Nosotros hablamos de un «jus divinum» concretizado post-apostólicamente.



xión dejamos de lado el esquema habitual de la teología católica y la *Lumen Gentium*, que es el esquema lineal: Cristo → Pedro (en conexión con los otros apóstoles) → Obispo de Roma (en conexión «colegial» con los demás obispos). Y lo dejamos de lado por las dificultades históricas que ofrecen los datos. Sin embargo el resultado es semejante: el primado del Obispo de Roma responde a la voluntad del Señor para su Iglesia y en este sentido debe ser considerado de «derecho divino». Preferimos con el acuerdo (nn. 12.24b) el primer vocabulario al segundo.

¿Podría admitir esto la Iglesia ortodoxa? Hemos visto cómo el problema de la separación entre Oriente y Occidente radica en que lo que Oriente considera simple cuestión canónica (en amplios sectores de su tradición del primer milenio), Occidente lo considera (en el desarrollo de concienciación del primer milenio) como elemento dogmático. El drama está aquí: un desarrollo de concienciación eclesial habido en una parte de la Iglesia (Roma-Occidente) no ha correspondido de forma semejante al desarrollo de concienciación eclesial en la otra parte de la Iglesia (Oriente). Y esto antes del cisma. Creemos que el método del acuerdo podría servir para un diálogo a fondo entre Oriente y Occidente.

Pero en la divergencia entre Oriente y Occidente hay *otro problema*, que también afecta al acuerdo, y que tiene profunda relación con la definición del Vaticano I de que el Obispo de Roma tiene jurisdicción «inmediata, episcopal y ordinaria» sobre toda la Iglesia, con exclusión de que el Romano Pontífice sólo tenga «officium inspectionis vel directionis»<sup>144</sup> y recogida en la *Lumen Gentium* n. 22b. *Aquí radica la segunda cuestión clave*. La definición del Vaticano I rechaza la postura galicana<sup>145</sup>. Hay que reconocer que en el voca-

144 DS 3064 (1831), 3060 (1827).

145 J. P. Torrel, *La théologie de l'épiscopat au première concile du Vatican* (Unam Sanctam 37, Paris 1961). H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* (Ekklesia X, Barcelona 1969) pp. 230-47 (cap. VIII, 2: la primacía y sus límites en el primer Concilio Vaticano). Libro muy bien recibido en su momento, con muy buena bibliografía): R. Aubert, 'L'Écclésiologie au Concile Vatican', en *Le Concile et les conciles* (Chévretonne-Paris 1960) pp. 245-84 (directe pp. 272-84). Indica en pp. 282.3 que «no se ha llegado a la perfección en lo que concierne a la formulación», si bien «la constitución Pastor aeternus afirma explícitamente que el primado del Romano Pontífice, no quita nada a los derechos que poseen los obispos en cuanto sucesores de los apóstoles, pero deja en la vaguedad esta coexistencia»; G. Dejaifve, 'Le Premier des Evêques', NRT 82

bulario del Vaticano I hay algo inaceptable para los ortodoxos, vetero-católicos y para los mismos anglicanos. El acuerdo soslaya el problema al no tocarlo, pero situando el prisma desde donde cabe la aceptación de la primacía de Roma en la dialéctica «autoridad conciliar y primacial» (parte IV, nn. 19-23). El n. 22 enuncia una afirmación clave y muy sentida en la teología católica hoy:

«Aunque primacía y conciliaridad son elementos complementarios de la *episkopé*, ha ocurrido a menudo que uno de ellos ha sido enfatizado a costa del otro, con riesgo de un desequilibrio».

La definición del Vaticano I es la consecuencia de la ecle-siología del segundo milenio<sup>146</sup>. Parece posible y necesario *una reformulación* de las expresiones del Vaticano I de acuerdo con la ecle-siología del primer milenio y desarrollando la teología de la colegialidad del Vaticano II. Así nos parece *salvo meliori*. E. Lanne tratando de indicar «la salida del punto muerto» en que se encuentra la cuestión del primado inaceptable para las Iglesias orientales, por el denominado «primado de jurisdicción» ha escrito acertadamente lo siguiente:

«Sería preciso sacar las consecuencias prácticas que entraña el reconocimiento de las iglesias locales, especialmente de las principales de ellas... Para ello habría que desarrollar una ecle-siología y una vida eclesial de comunión más que de potestad y de jurisdicción»<sup>147</sup>.

En los estudios modernos católicos varios autores, conscientes del problema, han subrayado en su comentario al primado de jurisdicción definido en el Vaticano I que *el poder*

(1960) 575.6, llama la atención sobre las graves dificultades que surgen aquí a la luz de la historia de la Iglesia antigua, y particularmente en Oriente; V. Betti, *La Costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I* (Roma 1961); F. Thils, *Primaute pontificale et prerogatives episcopales* (Louvain 1961); *La primaute pontificale. La doctrine de Vatican I* (Gembloux 1972) (obra básica); W. Kasper, 'Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I', *Theol. Quartarschrift* 142 (1962) 47-83; R. Aubert, *Vaticano I* (Historia de los concilios ecuménicos 12, Vitoria 1970).

146 W. Kasper, 'Lo permanente y lo mudable en el primado', *Concilium* 108 (1975) 174: «El Vaticano I significa en cierto modo el compendio de la evolución del segundo milenio».

147 E. Lanne, 'Papado y división en la Iglesia. I: ¿En qué sentido es inaceptable una primacía romana para las Iglesias Orientales?', *Concilium* 64 (1971) 56-62 (la cita en pp. 60.1).

*papal tiene sus límites*. Ante todo la existencia del episcopado y el ejercicio del poder ordinario de los obispos que el Papa no puede turbar con continuas intervenciones (principio de subsidiariedad elaborado en la teología post Vaticano I)<sup>148</sup>. El acuerdo dice muy bien que «la intervención (del Primado) en los negocios de una iglesia local no ha de ser tal que llegue a la usurpación de la responsabilidad del obispo» (n. 21).

Por último conviene recordar la nueva valoración del problema del conciliarismo habida en la teología católica<sup>149</sup>. P. de Vooght y H. Küng afirman que el decreto *Haec Sancta Synodus* ha sido recibido por los Papas. Otros historiadores, en cambio, dan una respuesta más matizada. La cuestión interesa profundamente al tema primado-conciliaridad. P. de Vooght ha escrito acertadamente:

«Después y antes de los decretos de Constanza, el Papa goza de la *plenitudo potestatis*, pero, después como antes, su poder no es arbitrario. "¿Qué es una *plenitudo potestatis* que está limitada por una instancia superior?", exclama un teólogo (G. Bavaud, 'Les Papes Martin V et Eugène IV ont-ils approuvé le conciliarisme?', en *La Semaine Catholique de la Suisse romande*, n. 5, 1965, p. 57). Es muy exactamente un poder soberano, pero no arbitrario. El Papa no puede ir ni contra la ley natural ni contra la ciencia. No puede oponerse ni al Evangelio ni a la Tradición. No puede separarse ni del Colegio unánime de los obispos ni de la fe de toda la Iglesia. Es verdad que una vez tomada la decisión, ésta es jurídicamente válida sin ningún recurso a una jurisdicción más alta (*ex sese*), pero antes de la decisión y para que ésta sea válida, conviene que sea tomada en las normas y en el interior de los límites que condicionan su validez»<sup>150</sup>.

148 *Sic* H. Küng, *o. c.* en nota 145, pp. 234-9 (basado en los actos).

149 *Bibliografía*: P. de Vooght, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance* (Unam Sanctam 56, Paris 1965); 'Les controverses du pape au Concile de Constance', *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970) 45-75 (artículo muy fino; de especial interés el «ensayo de interpretación teológica», pp. 69-75); 'Resultados de la reciente investigación histórica sobre el conciliarismo', *Concilium* 64 (1971) 125-31; 'Le Conciliarisme au Concile de Constance et Bâle', en *Le Concile et les conciles* (Chevetogne-Paris 1960) 143-81; A. Franssen, 'El concilio de Constanza. Tareas y estado actual de la investigación', *Concilium* 7 (1965) 31-77; B. Thierney, 'La conciliaridad en la edad media', *ibid.* 5-15; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969) pp. 265-311 (P. de Vooght, *Resultados...*, p. 131, n. 20, indica que el carácter ecuménico del decreto *Haec sancta synodus* ha sido sostenido por vez primera en la teología contemporánea por H. Küng», en este libro que citamos, «cuya argumentación conserva todo su valor»); Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) pp. 109-17; *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes 20, Paris 1970) pp. 306-38.

150 'Les controverses', *art. cit.* en nota anterior, p. 70.

Nuestra exposición ha tratado de ser noble con lo que creemos que son los datos. Hemos intentado no tergiversarlos, ni minimizándolos ni exagerándolos. A algunos pudiera parecer nuestro trabajo tal vez demasiado avanzado. Nos sometemos *gustosos y con plena sinceridad* a las críticas que se nos formulen por parte de otros teólogos católicos. El método del trabajo del Acuerdo y sus resultados nos complacen. sometemos nuestras reflexiones al juicio que pudiera hacer de ellas el Magisterio de la Iglesia, *al que siempre queremos someternos*. Pero creemos que es obligación del teólogo *replantear* los problemas desde perspectivas, que pudieran parecer novedosas, *pero que respondan a la objetividad de los datos*. Así lo hemos intentado.

MIGUEL M.º GARIJO-GUEMBE  
Facultad de Teología  
Universidad Pontificia de Salamanca.