

## COMUNION DE LAS IGLESIAS E IGLESIA UNIVERSAL

### El Documento de la comisión mixta anglicano - católico romana «La Autoridad en la Iglesia» visto desde la teología católica <sup>1</sup>

#### INTRODUCCION

La comisión mixta Anglicano-católico romana, con la elaboración del Documento *La Autoridad en la Iglesia* ha dado el último paso en el proceso de acercamiento mutuo que se puso en marcha con la Declaración de Malta de 1968. En el epílogo se alude a su publicación con el fin de «que pueda ser discutido por otros teólogos». «La comisión —continúa— tendrá sumo gusto en recibir observaciones y críticas hechas con espíritu constructivo y fraternal... Una colaboración así, mucho más amplia, hará que su obra resulte una obra con mucha mayor razón hecha en común».

Dentro de este espíritu han sido escritas estas líneas. En cuanto católicos nos ha parecido tomar como punto de referencia las declaraciones del Vaticano II y más en concreto el capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*. No tomamos el Concilio como la etapa final de un proceso sino como un comienzo. Al mismo tiempo somos conscientes de las palabras del prefacio del Documento: «Los católicos romanos por su parte se enriquecerán con la presencia de una

<sup>1</sup> En adelante citaremos este Documento, llamado también de Venecia por el lugar de su elaboración, bajo las siglas AI. Del mismo modo el Documento de Cantorbéry sobre Ministerio y Ordenación lo citaremos bajo las siglas MO.

tradición de espiritualidad y ciencia, sin la cual la Iglesia Católico-romana se ha visto privada de un precioso elemento entre los que constituyen la herencia cristiana. La Iglesia Católica Romana tiene mucho que aprender de la tradición sinodal anglicana».

## EL VERDADERO PROBLEMA

El problema del Papado, decía el mismo Pablo VI, constituye hoy el principal obstáculo ecuménico<sup>2</sup>. A raíz del Vaticano II, sin embargo, había surgido una corriente de simpatía hacia él en las Iglesias y confesiones cristianas que no están en comunión con la Iglesia Romana. Así se habla ahora de un «ministerio de la unidad» a escala de la Iglesia universal, de una «función petrina» en la Iglesia, etc. Dentro de esta corriente el Documento anglicano católica sobre *La Autoridad en la Iglesia* vendría a ser por ahora el último paso dado en este terreno del diálogo interconfesional cristiano, y el que más expectativas ha levantado, dado el carácter oficial u oficioso de los que han tomado parte en su elaboración<sup>3</sup>.

Este Documento presupone el anterior sobre el *Ministerio y Ordenación* (Cantorbery 1973). La lógica de su estructura interna es sumamente sencilla: así como la Iglesia local, en cuanto *koinonía*, posee en su estructura un ministerio de *episkopé*, así la *koinonía* de las Iglesias exige una *episkopé* a escala de Iglesia universal. Mas esta lógica tan sencilla deja entrever al mismo tiempo la dificultad profunda: la mayoría de las reflexiones sobre las estructuras de la Iglesia, al no tener un apoyo claro y unívoco en el Nuevo Testamento, difícilmente pueden conducir a la unidad. Parecen más bien construcciones apriorísticas, de acuerdo con la situación en que de facto se encuentran las diversas Iglesias. Al mismo tiempo y entremezclada, aparece varias veces a lo largo del Documento que comentamos, la dificultad real que legitimaría el

2 'Alocución de Pablo VI al Secretariado para la Unidad de los Cristianos (28-IV-1967)', ASS, vol. LIX, 497.

3 Para mayor abundancia de detalles sobre la historia de las relaciones entre Roma y Cantorbéry, cf. J. Dessain, 'Le cheminement des Eglises catholique romaine et anglicane vers l'union', NRT 99 (1977) 481-506, con abundante bibliografía sobre el tema.

estado actual de separación: si el Papado romano es la expresión histórica de este episcopado universal, su concreción no ha estado siempre a la altura del ideal que decía representar.

Naturalmente, dentro de «la jerarquía de verdades» de que nos habla el Vaticano II<sup>4</sup>, no se puede considerar el Primado del Obispo de Roma como una verdad nuclear de la fe cristiana: p. e. no se encuentra en ningún símbolo bautismal ni en las profesiones de fe de la Iglesia antigua. Sin embargo las consecuencias que se derivarían de su aceptación tendrían repercusiones decisivas en la vida de las Iglesias. Y esto por más que se tengan en cuenta las limitaciones y cortapisas que en su día puso el Vaticano.

Por todo esto, el acuerdo logrado en el Documento de la comisión mixta anglicano-católica sobre la función del Primado romano, si bien representa un primer paso *serio* de convergencia, nos parece todavía frágil para esas consecuencias que tarde o temprano deberán venir. Como Iglesia de pecadores, nunca estaremos a la altura del ideal querido por Jesucristo. La responsabilidad de esta hora nos exige establecer la unión no a nivel de la Jerusalem celestial, sino a nivel de Iglesia de pecadores que peregrina en esperanza, en medio de conflictos y discordias. Piénsese p. e. en problemas como el control de natalidad o el sacerdocio de la mujer, en los que las soluciones prácticas son divergentes. Y esto a pesar de que Roma no se ha pronunciado sobre ellos de forma irrevocable.

### *¿Cuestión sólo de método?*

El método seguido por el documento es más bien de carácter empírico-histórico. Se constatan unos hechos y estos hechos son reconocidos como voluntad de Cristo. Entra aquí en juego el tema eclesiológico de la «receptio», vital en la antigüedad patristica, obvio para los familiarizados con la historia de la Iglesia y que está cobrando auge en el catolicismo contemporáneo<sup>5</sup>. Así dentro del movimiento de comu-

4 UR n. 11.

5 Cf. A. Grillmeier, 'Konzil und Reception. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion', *Theol. u. Phil.* 45 (1970) 321-52; Y. M. Congar, 'La reception comme réalité ecclésiologique', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 369-402. Sobre la realidad de la «receptio» en el Doc. AI, cf. n. 6.

nión de las Iglesias, a que da origen la era de los grandes concilios, se constata la existencia de una función episcopal de unas Iglesias para con otras (sedes principales) y sobre todo la de la Sede Romana «como el centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal» (AI 12). Tal ha sido también el método del Documento anterior sobre el Misterio.

Llama sin embargo la atención que la «receptio», de este movimiento a la unidad, con la primacía del Obispo de Roma como centro y autoridad suprema, se encuentre muy atenuada. Respecto de la «receptio» del episcopado (monárquico) en la Iglesia local se dice que es «conforme al mandato de Cristo y está reconocido por la comunidad» (AI 5). Respecto del Primado Romano sólo se dice que tal hecho «explicado por analogía a la posición de Pedro con respecto a los demás apóstoles, se interpretó como voluntad de Cristo para con su Iglesia» (AI 12).

¿Por qué esta diferencia de tratamiento? ¿Es menos voluntad de Cristo el Primado universal que el episcopado monárquico local? ¿O se decanta aquí únicamente la conclusión del método histórico, en el sentido de que el episcopado monárquico se detecta antes en la historia cristiana y adquiere validez universal, mientras que el Primado Romano es un hecho más tardío y no es aceptado por todas las Iglesias, o al menos no con la misma amplitud?

### *¿Factores extrateológicos?*

No obstante las diferencias de método entre los documentos anglicanocatólicos y la teología católica, creemos que la «mayor debilidad» de la realidad del Primado Romano está motivada por factores aparentemente ajenos al problema, pero que no por eso dejan de ser «teológicos» en una teología histórico-salvífica: «La interpretación teológica de esta primacía y la estructura administrativa a través de la cual se ha venido ejerciendo, ha variado considerablemente con el correr de los tiempos» (AI 12). Es decir, la afirmación que el documento hace del hecho del Primado Romano se halla condicionada por su realización histórica. Dicho de otro modo, la afirmación del Primado Romano no supone la aceptación indiscriminada de cualquier modelo histórico del Papado (AI 12) y mucho menos los que la historia moderna nos ofrece.

Por eso decíamos más arriba que la afirmación dogmática del Primado Romano, aún siendo una verdad periférica dentro de la jerarquía de verdades, lleva consigo unas consecuencias prácticas mucho más vitales que otros aspectos nucleares de la fe cristiana. Los textos del Vaticano I —plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, potestad ordinaria e inmediata sobre todos y cada uno de los fieles e Iglesias— sacados fuera de su contexto reflejan aparentemente un poder absoluto. Decimos aparentemente, ya que ese poder —reflejo de condiciones sociológicas absolutistas de épocas pasadas— se halla siempre limitado por la Palabra de Dios y está a su servicio. Mas esto último es ya interpretación de la realidad histórica, interpretación, que como con razón afirma nuestro Documento, puede dar origen a serias divergencias: así el relator del Vaticano I dio una interpretación del Primado, la curia romana ha tenido y tiene otra, y el Documento que comentamos también posee la suya.

#### *Algo más que método.*

El Vaticano I, de acuerdo con la estructura de la realidad que ofrecía la neoescolástica, estableció primero el hecho del primado —el *esse*<sup>6</sup>, para pasar luego a exponer su realización histórica —el *operari*<sup>7</sup>. De este modo el desacuerdo sobre el segundo aspecto jamás debería incidir sobre el primero. Nuestro Documento no refleja este esquema mental. Más aún, creemos que en el fondo está determinado por aquel axioma tan anglosajón, de que «la verdad de una proposición es la verdad de su verificación». Es decir, la verdad del Primado es la verdad de su realización histórica, o sea la de su contribución al fomento de la *koinonía* (AI 12 d).

¿Sólo la neoescolástica puede suministrar modelos de pensamiento aptos para expresar la verdad cristiana? El conocimiento, ¿no es algo que se hace y desvela en la praxis? Por otra parte el Primado Romano, como cualquier función episcopal, no reflejan ni reflejarán nunca de forma satisfactoria estos ideales en una «ecclesia semper reformanda». El Documento acepta, sí, la primacía rectamente entendida. Mas ante un abuso de poder, ¿se obra de acuerdo con la voluntad de

6 DS 3056-58.

7 DS 3059-64.

Cristo, p. e., al apartarse de la comunión o autoridad de Roma? La cosa no ofrecería dificultad en relación con la función episcopal de otras sedes patriarcales: así han nacido otras Iglesias nacionales en Oriente: Moscú, Bucarest, Sofía. ¿Es Roma un caso más? ¿Es ella misma su tribunal de apelación? No existe hecho sin interpretación. El Documento refleja aquí ciertas ambigüedades que tendrán que ser superadas en bien de todos, tal y como se dice en el prefacio.

## MINISTERIO Y AUTORIDAD

Tanto el documento *La Autoridad en la Iglesia* como el anterior *Ministerio y Ordenación*, están tocando teóricamente dos aspectos de la misma realidad. Cristo, la realidad cristiana radical, es el Servidor, el Hijo del Hombre que no ha venido a ser servido sino a servir<sup>8</sup>; y es el Señor, el Hijo del Hombre, Señor del sábado<sup>9</sup>.

«Todo ministerio cristiano cuyo propósito es siempre edificar a la comunidad fluye y toma su forma de la fuente y modelo» que es Cristo, cuya «vida y ofrenda expresan perfectamente lo que es servir a Dios y al hombre» (MO 6). El señorío de Cristo consiste en el servicio: «Los reyes y príncipes de la tierra mandan y gustan ser tratados como tales. No ha de ser así entre vosotros: el que quiera ser el primero (mandar) sea el servidor»<sup>10</sup>. Así Jesús puede hablar «como quien tiene *autoridad* y no como los escribas»<sup>11</sup>. «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» (AI 3).

Esta dualidad de aspectos, *servicio* y *autoridad* hace que el mismo oficio ministerial, el «ministerio ordenado» pueda ser contemplado en ambos documentos bajo ópticas diversas, no opuestas y exclusivas, sino complementarias; ambas fluyen obviamente de esa realidad radical que es Cristo. En el documento *Ministerio y Ordenación* leemos: «La finalidad del ministro ordenado es la de servir a este sacerdocio de los fie-

8 Act. 3, 13; 26; Mc. 10, 45 y par.

9 Act. 2, 36; Mc. 2, 28.

10 Mc. 10, 42-3 y par. Jn., 13, 13 ss.

11 Mc. 1, 22 y par.

les... Es un siervo de Cristo y de la Iglesia» (MO 7). A su vez en el documento *La Autoridad en la Iglesia* tras describir la función episcopal como un don que Dios ha concedido a su Iglesia se afirma que los ministros sagrados «ejercen su autoridad en el desempeño de sus funciones ministeriales, en la enseñanza de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración. Esta autoridad pastoral le corresponde primeramente al obispo, que es quien debe preservar y promover la integridad de la *koinonía*» (Al 5).

Esta dualidad de aspectos (servicio-autoridad) y su tensión dialéctica había aparecido también en el Vaticano II. En el Capítulo III de la *Lumen Gentium*, en el Proemio, se dice: «En orden a apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo instituyó en su Iglesia diversos ministerios dirigidos al bien de todo su cuerpo. Porque los ministros que poseen el poder sagrado («sacra potestas») están al servicio de sus hermanos»<sup>12</sup>.

#### *Autoridad y poder.*

Los documentos de la comisión mixta anglicano-católica reflejan idéntica estructura de pensamiento que los documentos relativos al ministerio del Vaticano II. Sin embargo debemos notar una diferencia lingüística, que podrá parecer ligera, más que puede resultar en algunos casos decisiva. Prescindiendo del genio de la lengua y los matices intraducibles, el Documento usa la palabra *autoridad* (authority) mientras que en el Vaticano II se utiliza la palabra *poder* (potestas)<sup>13</sup>.

¿Es lo mismo *autoridad* y *poder*? La sociología desde F. Toennies y M. Weber nos dice que no, aunque no se está de acuerdo a la hora de precisar las diferencias. La evolución social de la humanidad originó el tránsito de una estructura comunitaria a otra de tipo societario. Paralelamente la *autoridad* se fue transformando en *poder* y el juez en aplicador casuístico de la ley<sup>14</sup>. En la Iglesia, gran parte de esta evolución se da en la Edad Media, con la aparición del tratado

12 LG n. 18.

13 La palabra *auctoritas* aparece ciertamente en el cap. III de LG. Sin embargo su uso indiscriminado indica únicamente una variación o sinónimo de *potestas*: nn. 22, 27.

14 J. Castillo, *Introducción a la sociología* (Madrid 1968) 115-28.

de *Ecclesia* dentro de la canonística<sup>15</sup>. Por otra parte, el paso de la *autoridad* (algo personal: la personalidad del líder) al *poder* (algo objetivo: la ley) tal como lo describen los sociólogos del siglo XIX, supuso ciertamente un progreso («todos son iguales ante la ley»), pero también una pérdida que es necesario recuperar críticamente<sup>16</sup>.

Jesús, que habla como quien tiene ἐξουσία y no como los escribas, dio esa ἐξουσία a sus discípulos<sup>17</sup>. El Vaticano II supuso un gran avance al abandonar la doctrina de las diversas potestades y hablar de una sola «sacra potestas» dispuesta en dos planos<sup>18</sup>. Pero la lectura comparativa del documento *La Autoridad en la Iglesia* nos cuestiona en una ulterior profundización de esta misma realidad. Una pregunta ciertamente queda flotando: ¿qué palabra y qué concepto traducen mejor hoy la realidad significada por la ἐξουσία neotestamentaria: *autoridad* o *poder*?<sup>19</sup>.

El *poder* es algo formal y jurídico<sup>20</sup>. La *autoridad* es antes que nada una fuerza de irradiación y atractivo<sup>21</sup>. No se opone

15 Así se habla de potestas ordinis, iurisdictionis, in Corpus Christi, etc.

16 En el sentido de que no se puede desandar la Historia.

17 Mc. 6, 7 y par. Conviene notar que Lucas ha transcrito en el lugar correspondiente la palabra ἐξουσία mediante el doble giro de δόναμις καὶ ἐξουσία: «Die Vollmacht gibt ihnen Überlegenheit über die Dämonen, und die Kraft setzt sie zu Heilunnen in stand» (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1971, 184). El mismo proceso ha repetido antes Lucas en 4, 36. Cf. Mc. 1, 27.

18 K. Mörsdorf, 'Iglesia, potestades de', *Sacramentum Mundi* 3 (Barcelona 1973) 678.

19 La distinción entre *autoridad* y *poder* corre paralela con la distinción entre *comunidad* y *sociedad*, que «es incuestionablemente el desarrollo más característico del s. XIX» (J. Castillo, o. c., 105). Al basarnos en esta distinción no pretendemos incidir en el anacronismo histórico de atribuir a los escritores del NT esta distinción socioológica. El problema es de traducción desde un sistema sincrónico a otro. Puesto que en la estructura sincrónica de nuestra lengua (a diferencia de la de los escritores neotestamentarios) se han establecido estas distinciones, se presenta ahora un problema de traducción de sintagmas. Sobre el uso de la distinción entre *comunidad* y *sociedad*, vid. Y. M. Congar, '¿Puede definirse la Iglesia?', *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 35.

20 «El poder es jurídico; es un derecho; ha sido definido como la posibilidad que tiene un individuo de hacer que prevalezca su idea y su voluntad sobre las de los demás en un sistema social determinado (E. Pin)». Y. Marie Congar, o. c., reproducido parcialmente en *Concilium* 77 (Madrid 1972) 83.

21 «La autoridad es espiritual o moral; es una eficacia de irradiación y de atractivo. Puede darse un poder sin autoridad, pero también es posible tener y ejercer una autoridad sin "poder". Piénsese p. e. en un san Cipriano,



sin más al *poder* (o potestad), pero si el *poder* no tiene *autoridad* degenera en *hybris*<sup>22</sup>. La *autoridad* cristiana consiste «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» (AI 3). Esta *autoridad* no es exclusiva del *poder* (o de la «sacra potestas»). Algunos por «sus bellas cualidades logran conquistarse un respeto que les autoriza para hablar con autoridad en nombre de Cristo» (AI 4).

La *autoridad* puede ser *autoridad oficial* en virtud de un cargo. Entonces se convierte en *poder*<sup>23</sup>. Sin embargo su influjo en la libertad humana, aún siendo peculiar, no tiene necesariamente que ser totalmente distinto del influjo de lo que entendemos aquí como *autoridad*. «Esta es, con todo, una nueva forma de autoridad» (AI 5). Así entre los dones que el Espíritu da a la Iglesia está, según llevamos viendo, la función episcopal que «ejerce su autoridad en el desempeño de sus funciones ministeriales» (AI 5).

La compenetración de *poder* (sacra potestas) y *autoridad* en la Iglesia podría tener repercusiones ecuménicas<sup>24</sup>. La Teología saldría así de muchos atascos. La inversión de perspectivas que supuso dentro de la *Lumen Gentium*, la colocación del capítulo relativo al Pueblo de Dios antes que el de la Constitución jerárquica de la Iglesia, recibiría así una mayor consolidación y profundización. Al mismo tiempo se salvaría el hiato, cada vez mayor entre *carisma* e *institución*

del que decía san Gregorio de Nacianzo: 'No ejerce su presidencia sobre la Iglesia de Cartago y Africa solamente, sino sobre toda la región de Occidente... También podríamos evocar la figura de un Isidoro, de un Tomás de Aquino, pero sobre todo la de un Agustín, obispo de una ciudad de mediana importancia y que determinó para más de un milenio el aspecto del cristianismo en Occidente». *Ibid.* 83. Vid. etiam W. Molinski, 'Autoridad', *Sacramentum Mundi* 1, (Barcelona 1972) 649-83.

22 «El ideal sería que ambas dimensiones se uniesen; que una autoridad en el sentido que acabamos de exponer formara parte de todo acto de poder. Gracias a Dios es algo que ha ocurrido con frecuencia. En este sentido podemos evocar la figura de un san Gregorio, de un san León, a quien debemos esta fórmula: «Etsi diversa nonnunquam sunt merita praesulum (¡la autoridad espiritual!), iura tamen permanent sedium (¡el poder!)». Vid. la nota 90 del texto francés donde da abundante bibliografía y concluye: «Le thème est infiniment riche!».

23 W. Molinski, *ibid.*

24 Todos los concilios tienen el mismo *poder*, pero no la misma *autoridad*. El papa tiene el mismo *poder* que un concilio ecuménico, pero no la misma *autoridad*. Vid. Y. M. Congar, *o. c.*, 84.

y se haría justicia a lo que de legítimo pueda haber en las tesis de R. Sohm<sup>25</sup>.

Recordemos por vía de ejemplo los primeros estallidos del cesaropapismo, a finales del siglo V, cuando se afirma por vez primera, frente al poder imperial, la «sacra potestas». El Papa Gelasio escribe al Emperador: «Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas»<sup>26</sup>. Es cierto que no se puede apurar excesivamente el significado de las palabras. Mas su diversidad está ahí y algo quiso decir<sup>27</sup>.

### *Autoridad y servicio.*

Los planteamientos de la comisión mixta anglicano-católica en los documentos que comentamos, se mueven, en lo que al ministerio se refiere, dentro de la tensión autoridad-servicio. Es lástima, sin embargo, que el aspecto de servicio del Obispo de Roma a las Iglesias particulares haya quedado tan poco desarrollado en el conjunto del último documento<sup>28</sup>.

El primero, *Ministerio y Ordenación*, se ciñe a la Iglesia local: sólo los ministros de la Iglesia local son «ordenados». El segundo, centrado en torno al Primado romano, habla fundamentalmente de la autoridad. Es cierto que aquí aparece la idea de servicio, pero al abordar la cosa por donde quema se presiente la dificultad emocional de una tensión mal resuelta entre esa autoridad y el servicio: «este servicio necesario para la unidad de la Iglesia... lejos de atentar contra la autoridad de los obispos en sus propias diócesis está explícitamente ordenado a ayudarles en su ministerio de supervisión» (Al 12). Dificultad, repetimos, emocionalmente no resuelta al faltar una verdadera elaboración teológica del ministerio primacial<sup>29</sup>.

25 Y. M. Congar, 'R. Sohm nous interroge encore', *Rev. Sc. Phil. Theol.* 57 (1973) 263-94.

26 DS 351.

27 Para la discusión sobre el significado en este texto de las palabras *autoritas* y *potestas*, vid. Y. M. Congar, 'Eclesiología cd)', *Historia de los dogmas* III (Madrid 1976) 15-6. Sobre los conatos de revisión de «*potestas*» en el sentido de lo que llevamos diciendo vid. F. Klostermann, *Gemeinde, Kirche der Zukunft* (Viena 1974) 56 ss.: *überprüfung der potestaslehre*.

28 Compárese p. e. con H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 525-65 (Poder de Pedro y servicio de Pedro) y las referencias que sobre ese tema hace ahí mismo a su otro libro, *Estructuras de la Iglesia*, obras nada sospechosas de ultramontanismo.

29 Decimos «dificultad, emocionalmente no resuelta» ya que ¿quién puede

Al abordar el tema de «autoridad primacial y conciliar», se afirma que la misión de la primacía «es ayudar a las Iglesias a escucharse unas a otras, a perfeccionarse en el amor y la unidad y a caminar unidas hacia la plenitud de la vida y del testimonio cristiano respetando y promoviendo la espontaneidad y la libertad cristianas, no buscando uniformidad donde es legítima la diversidad, ni centralizando la administración en detrimento de las Iglesias locales» (Al 21). Mas todo esto, siendo válido, da la impresión de elaboración sociológica (principios de subsidiariedad y de legítima diversidad) aplicables a cualquier tipo de autoridad o poder.

En realidad creemos que falta en el Documento una elaboración teológica del Primado romano como servicio de la Iglesia universal (o de la Iglesia que preside en la caridad) a las Iglesias particulares<sup>30</sup>. Se ha excluido el «ministerium Petri» como base fundante. Si la realidad del Primado romano no tiene sus raíces en la Escritura, difícilmente podría ser considerado, aún para la misma fe católica, como un dato de esa misma fe<sup>31</sup>. Se han excluido como confirmación aquellos modelos válidos que podría ofrecer la Historia, «aquellos que por sus bellas cualidades lograron conquistarse un respeto que los autoriza para hablar con autoridad en nombre de Cristo» (Al 4), como podría ser un León Magno, un Gregorio Magno, etc.

El Documento de Venecia da a veces la impresión de estar construido según la misma estructura de pensamiento con la que en la Edad Media se elaboró la teología del Primado, por obra sobre todo de san Buenaventura: allí eran los esquemas neoplatónicos del Areopagita en búsqueda de unidad; aquí esquemas de sociología cristiana en busca de esa misma unidad<sup>32</sup>.

En resumen: reconocemos el avance que supone en un documento eclesiástico hablar de *autoridad* en vez de *poder* (potestas). De la misma forma hubiéramos deseado en un documento teológico una sistematización mayor de la idea de *servicio* a propósito del primado del Obispo de Roma. La idea

sentir realmente temor ante un servicio que se le hace? A no ser que estemos jugando con las palabras y que «servicio» sea una palabra equívoca.

30 H. Küng, o. c., 532 ss.

31 De hoc, vid. *infra*.

32 J. Ratzinger, 'Influencia de la controversia sobre las órdenes mendicantes en la evolución de la doctrina del primado', *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 73 ss.

ciertamente está. Mas dado que en el N. T. la autoridad se concibe en sentido contrario al poder (potestas regalis: «no ha de ser así entre vosotros»), ¿no hubiera debido recibir una mayor realce el aspecto de servicio del primado? ¿La «función petrina», tal como habla el Documento Luterano-Católico de los USA, no debía haber recibido un mayor relieve dentro de una teología de la unidad?

## ECLESIOLOGIA JURIDICA Y ECLESIOLOGIA DE COMUNION

### *Eclesiología católico-romana*

#### a) *Evolución histórica.*

La eclesiología católica tal como ha existido hasta nuestros días ha sido fundamentalmente una reflexión sobre la Iglesia universal. Ha sido una eclesiología piramidal y jurídica, jerarcológica y papal. La Iglesia inserta en la historia ha reflejado en sus estructuras con mayor o menor flexibilidad los modelos socio-políticos del momento en que existía.

El tratado *de Ecclesia*, desconocido para la gran escolástica, nace en la Baja Edad Media como un tratado de los poderes del Papa (plenitudo potestatis) en su lucha con el Imperium y las pretensiones absolutistas de las nuevas nacionalidades y como una afirmación papal frente a las tendencias conciliaristas. Así el tratado ha tenido desde su origen un tinte jurídico. Lo jurídico no creemos que sea opuesto a la esencia de la Iglesia. Mas la desgracia de lo jurídico en la Iglesia es que se haya desarrollado en una época feudal y absolutista. De ahí que haya servido para expresar únicamente la potestad dominativa, sin el contrapeso correspondiente de los derechos de los súbditos.

A lo largo de un desarrollo gradual y progresivo en la historia de la Iglesia dos momentos nos parece que marcaron la gestación de esta eclesiología de Iglesia universal, jurídica y jerarcológica.

El primero fue la reforma gregoriana de la segunda mitad del siglo XI. La desaparición del Imperio Romano de Occidente, el esfuerzo misionero de determinados papas, la coronación

de Carlo Magno como nuevo emperador de Occidente, las tensiones entre obispos y sus metropolitanos y la separación práctica con el Oriente imperial y cesaropapista, dieron relieve al Papado y crearon un modelo histórico (el *ius divinum* concretado en el *ius positivum*) centrado en torno al «dominium mundi» en pugna con el Imperio.

En la lucha contra las investiduras, en pro de una reforma de la Iglesia mundanizada, la convicción de los gregorianos es que la reforma —concebida ante todo como «libertas ecclesiae»— debe apoyarse únicamente en el papado. Mateo 16, 18 al que los papas del siglo V reasumiendo la exégesis de Cipriano lo habían interpretado dentro de una eclesiología de comunión (el primado, origen del episcopado, es «caput», «fons», «princeps») es interpretado ahora como poder monárquico y total de atar y desatar y como fuente de todo derecho. Prácticamente la Iglesia se deduce del Papa. «Gregorio VII —escribe Y. M. Congar— ha dibujado de este modo los rasgos de una eclesiología jurídica y papal. Su acción ha determinado el mayor cambio que jamás haya conocido la eclesiología católica»<sup>33</sup>.

El segundo momento lo constituyen los movimientos religiosos del siglo XIII<sup>34</sup>. Desde siempre el monacato benedictino, la fuerza evangelizadora y colonizadora de la alta Edad Media, estuvo vinculado a Roma y al patrocinio de san Pedro: Agustín de Cantorbery y Bonifacio podrían servir de ejemplos. Los movimientos de reforma del comienzo de la Edad Media se habían apoyado también en Roma. Mas con las órdenes mendicantes del siglo XIII ocurre algo insólito hasta entonces. No sólo porque rompen la concepción gremial y corporativa de la Edad Media —predican y enseñan sin beneficio por todas partes, sin ligarse a ningún territorio— sino que la legitimación de su conducta les lleva a desarrollar la teoría de un poder universal del papa y a rechazar el *ius divinum* de los párrocos. No conviene olvidar que los grandes maestros de la Edad de Oro de la Escolástica son mendicantes (Tomás de Aquino, Buenaventura, Scoto, Cayetano).

Por otra parte, aunque el cisma de Occidente pareció sacudir el poder del obispo de Roma, la disputa conciliarista acabó en favor del papado. Desde entonces hasta el Vatica-

<sup>33</sup> *Eclesiologia...*, 59.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *o. c.*, 58 ss.

no II el desarrollo del primado romano ha sido cada vez más unilateral, llegando prácticamente a convertirse en el esquema fundamental de la eclesiología católica, eclesiología jurídica y jerarcológica, y eclesiología de la Iglesia universal.

b) *El Vaticano II y la eclesiología católica postconciliar.*

Sin embargo las cartas propiamente paulinas, las reflexiones de los Padres de la Iglesia e incluso la vida cristiana en la época carolingia se centraba en torno a lo que hoy denominamos Iglesia local y eclesiología de comunión. El Vaticano II sin dar un giro en el planteamiento —para la *Lumen Gentium* el modelo básico de Iglesia sigue siendo la Iglesia universal— ha tratado de equilibrar la función primacial y episcopal y ha reavivado en la conciencia católica la problemática de la Iglesia local.

Antes de pasar adelante, conviene que nos detengamos un momento en cuestiones de terminología. Debemos notar en primer lugar que la denominación de Iglesia local en el Vaticano II es algo sumamente elástico y fluctuante. En el Sínodo del Papa con los obispos en 1974 algunos intentaron unificar la terminología, intento que no prosperó<sup>35</sup>. Esto nos muestra que el concepto de Iglesia local es demasiado rico para admitir una sola concreción. Hay que advertir también que la terminología preferida por el Vaticano II es la de Iglesia particular<sup>36</sup>. Iglesia local parece referirse en el lenguaje del Concilio a la Iglesia en cuanto acontecimiento (lo óntico), mientras que Iglesia particular reflejaría lo institucional (lo ontológico). La terminología no es uniforme y numerosas veces ambos conceptos se identifican.

Así Iglesia particular (local) puede significar:

- la diócesis (a cuyo frente hay un obispo)<sup>37</sup>;
- los patriarcados (o aquellas agrupaciones de iglesia que poseen una conferencia episcopal)<sup>38</sup>;

35 B. Kloppenburg, 'La Iglesia particular según el Concilio y el Sínodo de 1974', *Medellin I* (1975) 184-206.

36 H. de Lubac, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca 1975).

37 CD 11.

38 LG 23 d.

— la comunidad eucarística (parroquia, o comunidades todavía menores) <sup>39</sup>.

Es decir, para el Vaticano II la Iglesia local (o particular), sin ser una parte de la Iglesia universal, se define en contraposición a ella. En consecuencia la función de vigilancia, el episcopado al frente de una Iglesia local, puede admitir mayor o menor amplitud y explica la realidad profundamente episcopal de los patriarcas y primados, a la que aluden también los nn. 10-11 del Documento <sup>40</sup>. De ahí también que el episcopado se defina por relación a la diócesis (o concreción espacial de la Iglesia particular) y no al revés <sup>41</sup>.

La relación primado-episcopado es propiamente la relación Iglesia universal - Iglesia local <sup>42</sup>. De esta forma la elaboración de una teología de la Iglesia local constituye la gran tarea de la eclesiología católica postconciliar. Es en este terreno donde la teología católica no sólo ha de procurar sino que debe ser ecuménica. Es en este terreno, como dice el prefacio del Documento, donde «la iglesia católica romana tiene mucho que aprender de la tradición sinodal anglicana».

El «derecho divino» no existe químicamente puro en la Iglesia sino concretado en un «derecho positivo». Nos estamos moviendo en el plano teológico y no en el jurídico canónico <sup>43</sup>. La Iglesia, decíamos, ha reflejado siempre en su constitución las estructuras socio-políticas del momento. Mas el «derecho divino» es lo suficientemente elástico e impreciso como para que a lo largo de la historia se pueda hablar de la Iglesia como monarquía absoluta y como democracia.

La concreción del mensaje evangélico, en nuestro caso del «derecho divino» en cada momento de la historia, está con-

39 LG 26.

40 La realidad del episcopado por lo tanto no es algo unívoco. Creemos que se caricaturiza la opinión de K. Rahner cuando este teólogo ha mantenido la sacramentalidad del primado papal y se le ha atribuido la creación de un octavo sacramento.

41 CD 11. Vid. K. Rahner, 'Bischof und Bistum', *Handbuch der Pastoraltheologie* I (Freiburg i. B. 1964) 167 ss.

42 O si se prefiere la relación Prima sedes-Ecclesia particularis. Esto último supone necesariamente que el Primado es obispo de una determinada sede. Históricamente (de facto) así fue. ¿Quiere decir esto que siempre tiene que ser así (de iure)? Creemos que esto último supondría una conclusión que supera las premisas.

43 Vid. T. Jiménez Urresti, 'Derecho canónico y Teología: dos ciencias diversas', *Concilium* 28 (1967) 203-12.

dicionada por los múltiples presupuestos culturales, económicos, sociales y políticos en los que el hombre se encuentra inmerso. Las actuales ciencias hermenéuticas, desde la sociología del conocimiento hasta el psicoanálisis, nos han hecho conscientes de las muchas deformaciones con que encubrimos nuestra búsqueda de la verdad. No nos quitan nuestros presupuestos y prejuicios, mas, al hacerlos en cierta manera conscientes, nos permiten optar a favor o en contra de ellos. En este sentido la concreción del «derecho divino» en «derecho positivo» vendría a ser la respuesta cristiana a las exigencias del momento.

La teología si se atreve a decir su propia palabra, no podrá hacerlo al margen de la sociología del conocimiento y la historia, consciente de todos los interpretamientos culturales en que se halla inmersa la Palabra de Dios.

La persona humana hoy más que nunca busca la fraternidad y la comunidad, el *yo* busca el *nosotros* a todos los niveles. El mensaje evangélico no puede hoy defraudar tal aspiración. La eclesiología debe aceptar el desafío de esta exigencia humana. No lo podrá conseguir plenamente en este tiempo de peregrinación. Por eso crea estructuras, que bien establecidas, sólo deberían posibilitar la unión o *koinonía* con Jesús y con todos los hombres. Todo lo que es estructura en la Iglesia debe tener ese carácter posibilitante. Al mismo tiempo, puesto que el fin de los tiempos ha llegado ya, debe transparentar cierta presencia. Es lo que llamamos sacramento o estructura sacramental.

De ahí que dentro del catolicismo postconciliar se hayan originado una serie de movimientos (comunidades de base, movimientos carismáticos, comunidades comprometidas social y políticamente) que aspiran a ser respuesta a esa búsqueda de unidad y fraternidad y que la teología debería integrar dentro de la idea de Iglesia local, sino quiere que se pierdan en el cisma y fraccionamientos, cosa que ha ocurrido tantas veces en la historia de la Iglesia <sup>44</sup>.

44 Pablo VI se hizo eco de tales movimientos en su exhortación *Evangelii nuntiandi*, escrita como consecuencia del Sínodo de Obispos de 1974: *La Evangelización de los pueblos* (Salamanca 1976) 44.



### *Eclesiología del Documento de Venecia.*

El Documento anglicano-católico, como era de esperar, elabora su eclesiología partiendo de la Iglesia local: «La unidad de comunidades locales bajo la autoridad de un obispo constituye lo que comúnmente se llama en nuestras dos comuniones 'una Iglesia local'» (AI 8). Ya *Koinonía* —segundo principio fundamental— anima esta realidad de la Iglesia local en todos los niveles: «La *koinonía* tiene lugar no solamente entre las comunidades cristianas locales, sino también en la comunión de estas comunidades entre sí» (AI 8) y sirve de puente para llegar a una eclesiología de la Iglesia universal.

La opción por la *koinonía* es aquí algo decisivo. La idea es profundamente bíblica<sup>45</sup> y responde a la experiencia que tenemos hoy del hombre como persona, tal como hemos visto en las búsquedas de la eclesiología católica postconciliar. Es además un presupuesto hermenéutico que conscientemente debemos aceptar: está en el ambiente o sentido democrático que vertebra hoy la sociedad.

En virtud del principio de *koinonía* «al obispo de la Sede principal corresponde procurar el cumplimiento de esa voluntad de Cristo en las Iglesias de su región» (AI 11). Su obligación será ayudar a los obispos en el cumplimiento de su función episcopal. Esta primacía no anula la función episcopal sino que la potencia: «si la primacía es como debe ser... necesariamente ha de fomentar y robustecer la *koinonía*, ayudando a los obispos en el cumplimiento de su oficio» (AI 21). La *koinonía* por consiguiente será también el principio determinante del equilibrio primacía-conciliaridad. En caso contrario se darán «lamentables desequilibrios» (AI 22).

La eclesiología del documento es pues una eclesiología de comunión en que la función primacial y conciliar son «complementarias de la función episcopal» (AI 22). Lo jurídico queda en segundo plano tras la idea de *autoridad*, tal como la hemos descrito más arriba. Una eclesiología de comunión sentirá preferencia por tal concepto de autoridad. La elección de ambas palabras —básicas, en nuestra opinión— no ha sido casual o arbitraria sino totalmente intencionada.

45 Act. 2, 42; 1 Cor. 10, 16-7; 1 Jn. 1, 3.

### *Interrogantes.*

La tarea que se le ofrece hoy a la eclesiología católica, como respuesta al Documento de la comisión anglicano-católica sobre *La Autoridad en la Iglesia*, es la de recuperar críticamente las nociones de *comunión* y *autoridad*. Críticamente, ya que todo no ha sido retroceso en el desarrollo histórico. La eclesiología de Iglesia universal y la transcripción de la vida de la Iglesia en clave de derecho canónico fueron también un progreso, inserto en la dinámica misma de la comunión de las Iglesias y en la universalidad del mensaje cristiano. Que todo no fue negativo lo prueba el impulso misionero de Roma y la ayuda que ésta ha prestado a las Iglesias perseguidas por las dictaduras totalitarias. La responsabilidad de la Iglesia universal, ¿no se hubiera diluido en estos casos con acciones poco eficaces, al faltarle el principio visible y eficaz de esta unidad?

De ahí que la lectura crítica del Documento sugiera una serie de preguntas que querríamos formular a la eclesiología de la Comunión anglicana. El Documento afirma en sus números 8-9 la comunión de las Iglesias. ¿Logra también hacer una teología plena de la Iglesia universal? ¿De la comunión de las Iglesias se llega *realmente* a una eclesiología de la Iglesia universal? <sup>46</sup>.

La eclesiología católica, heredera de la teología medieval, ha sido una eclesiología jurídica, donde la «sacra potestas» absorbe prácticamente a las otras realidades eclesiales. La eclesiología del Documento de Venecia, como la de la época patristica, es una eclesiología de autoridad y comunión. Mas ¿hay en esta eclesiología realmente sitio para, por utilizar palabras de Dombois, «el derecho de la gracia»? ¿Están reñidos los conceptos de *auctoritas* y *potestas*, *communio* y *ius*? Bien entendidos, creemos que no. Por eso creemos que es necesaria una mejor síntesis, de forma que se haga justicia a lo que de legítimo y positivo ofrece una eclesiología jurídica y de Iglesia universal.

En una eclesiología de Iglesia universal no todo se reduce a las diversas Iglesias particulares y su *koinonía*. Hay en la

<sup>46</sup> Si el concepto de «Iglesia local» es el modo básico de Iglesia que presupone el *Corpus paulinum*, la «Iglesia universal» es el ideal al que mira la tercera generación neotestamentaria (deuteropaulinismo, sinópticos, Juan, etcétera).

Iglesia de Occidente, al menos desde el segundo milenio, el fenómeno de las órdenes religiosas, mal denominadas exentas<sup>47</sup>. La exención, realidad recibida durante tantos siglos en la vida de la Iglesia, no es un abuso de la Sede romana frente a las Iglesias locales, sino la expresión práctica de su episcopado universal, concreción de su jurisdicción universal y servicio en favor de las Iglesias locales y su *koinonía*. No es ciertamente el problema más importante ni el más difícil en el diálogo ecuménico. Es sin embargo una consecuencia obvia y práctica de otros principios. Por eso nos atreveríamos a preguntar: ¿cabría en la eclesiología del Documento de Venecia el movimiento de las órdenes religiosas que desde el siglo XI se da en todo el Occidente, incluida la misma Inglaterra?

En el prefacio del Documento se afirma que «la comunión con la Sede Romana significaría para las Iglesias de la comunión anglicana una mayor robustez en el empeño por realizar su idea tradicional de diversidad en la unidad». En un mundo que también busca afanosamente la unidad este testimonio de la Iglesia una es más necesario que nunca. Mas la Iglesia es una Iglesia peregrina. Necesita una eclesiología donde el derecho, dentro de una estructura de comunión, desempeñe su papel irremplazable, y donde la Iglesia universal —realidad neotestamentaria— manifieste también su estructura visible.

## DE LA IGLESIA UNA Y SANTA A LA IGLESIA CATOLICA Y APOSTOLICA

### *Consideraciones previas.*

El documento *Ministerio y Ordenación* afirmaba, en paralelismo con la formación del canon neotestamentario, que «el establecimiento del triple ministerio, obispo, presbítero y diácono, requirió un período de tiempo más amplio que el de la edad apostólica» (MO 6). Cabe suponer que, la gestación de

47 La exención de ciertas órdenes religiosas de Occidente respecto al «potestas episcopalis» de la Iglesia local puede ser entendida recta o abusivamente. Para su recta inteligencia como servicio de Roma (bien como Iglesia universal, bien como Prima sedes) a las demás Iglesias, vid. W. Bertrams, 'Die exemption der Ordensleute', *Quaestiones fundamentales iuris canonici* (Roma 1969) 653 ss.

la Iglesia universal, en cuanto conciencia de su ecumenicidad, no podía tener lugar claramente hasta que se dieran un mínimo de condiciones sociopolíticas. Por consiguiente y con toda lógica carece de sentido el esperar que las estructuras eclesiológicas de una Iglesia universal, conciliaridad ecuménica y primacía, se dibujen antes con toda nitidez.

El Documento *Ministerio y Ordenación* afirma que la «triple estructura llegó a ser universal en la Iglesia» (MO 6). El ministerio así concebido tiene un centro, el episcopado monárquico, en colegialidad naturalmente con los presbíteros y su iglesia. Tanto para la comunidad anglicana como para la iglesia católica el obispo se convierte en el fundamento visible de la Iglesia local (MO 12; AI 5). Mas el obispo también representa a su iglesia en la comunión con las demás iglesias, ya que pertenece a la naturaleza de la iglesia local estar en comunión con las demás iglesias (AI 13). «El obispo expresa esta unidad de su iglesia con las demás, símbolo de lo cual es la participación de varios obispos en su ordenación» (MO 16; AI 8). La dinámica que ha llevado a la iglesia local a procurarse un centro de unidad, deberá llevar, según el Documento de Venecia, a todas las iglesias locales a procurarse «un centro principal en materias concernientes a la iglesia universal» (AI 12). «Si la unidad en el amor y en la verdad en que tan interesada se muestra la voluntad divina ha de llegar a ser una realidad, es necesario que este ideal de los aspectos primacial y conciliar, complementarios de la función episcopal en servicio de la *koinonía* de las iglesias, sea realizado a nivel universal» (AI 23).

#### *Diversidad de métodos* <sup>48</sup>.

La *Lumen Gentium*, expresión de la fe católica romana, adopta un punto de vista más especulativo. Los conceptos que maneja están ciertamente sacados de la historia. Mas su análisis no sigue el desarrollo histórico. Toda la iglesia participa en la misión de Cristo. Mas este «solemne mandato ... lo recibió por medio de los Apóstoles» (LG 17). Los apóstoles tienen dentro de la iglesia una misión especial, y esta misión, signo del carácter peregrino de la iglesia, debe durar hasta la consumación de los tiempos. «Por institución

48 Vid. J. Dessain, *o. c.*, 481 s.

divina los obispos han sucedido a los apóstoles como pastores» (LG 20). A su vez el colegio apostólico está estructurado. Pedro es el primero en aquello que constituye el apostolado (LG 18). «Si la apostolicidad es la permanencia de la iglesia —escribe Y. M. Congar— no sólo la doctrina de los apóstoles, sino en la forma de ministerio heredada de ellos, lo cual se realiza en la sucesión apostólica, esta comportará una estructura colegial en la cual la función de Pedro como el primero, como representante del cuerpo, conocerá una permanencia»<sup>49</sup>.

El Documento de Venecia sigue otros derroteros. Constata primero el desarrollo de unos hechos históricos: en la comunión de las Iglesias algunas sedes principales se constituyen en centro de esa comunión. Cuando se dan las circunstancias socio-políticas que posibilitan la comunión universal (pax constantiniana, etc.), una sede se constituye en centro de la eumene. La sede romana «cuya prominencia está relacionada con la muerte acaecida allí de los apóstoles Pedro y Pablo», el obispo de Roma cuya «importancia entre los demás obispos sus hermanos, análoga a la posición de Pedro con respecto a los demás apóstoles, se interpretó como la expresión de la voluntad de Cristo para con su Iglesia» se convierten en ese «centro principal en materias concernientes a la Iglesia universal» (Al 12). «La única sede que reclama para sí la primacía universal, y que ha ejercido y que ejerce todavía tal función episcopal, es la de Roma, la ciudad donde murió san Pedro y san Pablo. Parece, pues, natural que en cualquier unión futura sea aquella sede la que mantenga una primacía universal como la que acabamos de describir» (Al 23).

*La preeminencia de Roma como plataforma de convergencia.*

Los hechos —la única sede que reclama para sí y que ha ejercido y ejerce todavía la primacía universal— son el punto o plataforma de convergencia entre anglicanos y católicos<sup>50</sup>. ¿Mas basta con la descripción fenoménica del pro-

49 'La Iglesia es apostólica', *Mysterium Salutis* IV 1 (Madrid 1973) 583: Tal modo de argumentar está vertebrando todo el cap. III de la *Lumen Gentium*: bien de la permanencia del colegio apostólico hasta el fin de los tiempos se deduce la permanencia del primado de Pedro (18-9) o bien se sigue la dirección opuesta (20).

50 El argumento de exclusión —sólo la sede romana ha reclamado la

ceso? ¿Existen los hechos sin interpretación? ¿No conviene preguntarse por qué y cómo han ocurrido? La legitimación que aportan los obispos de Roma desde el 350 al 450 d.C. —Pedro vive y habla en sus sucesores— ¿es una superestructura o una ideología de poder?

La convergencia lograda es ciertamente un punto de partida, es un acuerdo básico que, aunque no resuelve todos los problemas relacionados con la primacía papal, proporciona una base sólida para afrontarlo. Como reconoce el Documento, los problemas surgen cuando se llega al terreno de la praxis. La descripción que hace el Documento sobre el ejercicio de la primacía puede caer perfectamente dentro de la concepción católico-romana, y refleja, tal como venimos diciendo, una eclesiología de comunión tal como se dio aproximadamente a lo largo del primer milenio (Al 10-11, 12-13, 17, 20-23). No coincide sin embargo con la praxis actual en la iglesia católica, que según hemos dicho refleja una eclesiología jurídica sobre la Iglesia universal. Aquí habría que hacer uso de la distinción entre el papado y los modelos históricos de ese papado, entre su teología y el derecho canónico, entre el «*ius divinum*» y el «*ius positivum*». Como nota el prefacio del Documento esto último es necesario en una iglesia de pecadores donde lo ideal es sólo objeto de esperanza.

Por otra parte conviene tener en cuenta que «lo católico» admite diversas concesiones canónicas<sup>51</sup>. No se trata de afirmar cualquier forma como válida sino de buscar la más conforme a la voluntad divina. La iglesia católica ha estado inclinada más hacia el papalismo que hacia el episcopalismo. No se trata ahora de pasarse al otro extremo. «La *koinonía* de las iglesias exige que se mantenga un justo equilibrio entre los dos con la participación responsable del pueblo de Dios» (Al 22).

Los conflictos y tensiones son parte del ser de la Iglesia (Al 7, 12) y toda reflexión sobre su esencia debe afrontar

primacía universal— ha sido siempre uno de los argumentos clásicos de la teología católica tradicional. Vid. J. Salaverri, *Sacram Theologiae Summa* (Madrid 1961).

51 No se puede afirmar a priori que determinados modelos históricos del Papado sean los más conformes con la estructura de la Iglesia querida por Jesucristo. Si además tenemos en cuenta que la Iglesia es una Iglesia de pecadores (LG 8) no puede descartarse el caso de que un modelo histórico de papado apenas responda al ideal querido por Dios.

los principios de solución. Como reconoce el Documento en el prefacio, «fue en el problema de la primacía papal donde tuvieron origen nuestras divisiones históricas».

*El método histórico: la interpretación selecciona los hechos.*

El Documento de Venecia parte de la Historia de la Iglesia y recurre constantemente a ella: «La vida y actividad de la Iglesia están configuradas por sus orígenes históricos, por sus experiencias subsiguientes y por su celo en poner de relieve la importancia del Evangelio para cada generación» (AI 15).

Sin embargo dentro de su método fenomenológico histórico, el Documento ha evitado o simplificado una serie de datos que no por controvertidos en su significación dejan de ser históricos. En este sentido la declaración elaborada por el grupo teológico luterano-católico de USA, ha afrontado mejor el problema al ofrecer un terreno más concreto de discusión. Como contrapartida, el Documento anglicano-católico ha evitado la interpretación de la preeminencia de Roma a partir de la capitalidad del Imperio<sup>52</sup>. Pero la *equiparación* que se hace en él entre la génesis de la primacía romana y la que origina los primados diversos, parece pecar de excesiva generalización. Se margina de ese modo el tema de la *sucesión petrina*, legitimación que aparece en el siglo IV y que a nuestro parecer debe ser uno de los puntos a estudiar en el diálogo ecuménico<sup>53</sup>.

*Catolicidad y apostolicidad.*

«Los documentos inspirados en que los apóstoles dejaron consignada la acción salvífica de Dios en Cristo, fueron religiosamente aceptados por la iglesia como testimonio normativo del fundamento auténtico de su fe» (AI 2). Este aceptar religiosamente los documentos y confiarlos a la comunidad no fue un proceso fácil y puramente racional. Fue un proceso lento de discernimiento, de paso de una conciencia implícita a una conciencia refleja. La crisis que sacudió a la joven iglesia

52 El documento luterano-católico de USA parece a veces insinuar tal argumentación. Cf. nn. 15 y 16 de dicho documento.

53 J. Ratzinger, 'Primado y episcopado', *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 143 y 148.

a lo largo del siglo II le obligó a reflexionar sobre su propia identidad<sup>54</sup> e hizo salir a las iglesias en busca de su catolicidad. Buscando precisamente la «regula fidei» obligatoria, creció en importancia el proceso de agrupamiento de los escritos neotestamentarios en un canon. Es el suceso más importante de la época. Mediante este proceso y (contra lo que afirma el Documento en el n. 16) sin una autoridad directiva y oficial y sin decretos sinodales) la koinonía de la Iglesia encontró su expresión en la catolicidad de la Iglesia y la Iglesia una llegó a descubrir su *koinonía* dentro de la multiplicidad de las Iglesias<sup>55</sup>. El Evangelio de Dios le llegaba a la joven Iglesia en la mediación de los apóstoles. Los círculos gnósticos hacían también referencia, en plena crisis, a revelaciones de Jesús hechas a un grupo reducido de discípulos. Era necesario, pues, integrar la mediación apostólica en la fe de la iglesia, ya que era necesario permanecer en la fe de los apóstoles, en su tradición y doctrina<sup>56</sup>.

Este proceso uniforme se concretó en tres manifestaciones de apostolicidad: fijación de los escritos apostólicos o *canon del N.T.*; objetivación griega de la experiencia cristiana en fórmulas breves y fundamentales o *símbolos*; discernimiento del ministerio en la iglesia como *sucesión en el ministerio apostólico*.

Al abordar este último tema debemos hacer dos observaciones:

*Primera:* el ministerio es una presencia de Cristo. Es un carisma del Espíritu que se otorga mediante la oración y la imposición de manos. Mas al mismo tiempo es un *hacer las veces de los apóstoles*. No cualquiera fue testigo de la resurrección, sino los que Dios predeterminó de antemano<sup>57</sup>: «el Señor se apareció primero a Cefas, y luego a los doce... Eso anunciamos, eso creísteis»<sup>58</sup>. Así juntamente con la convicción de Ignacio y Cipriano —el obispo presencia de Cristo—, se da ya en la iglesia postapostólica, en la iglesia que discierne los escritos apostólicos, la persuasión de que sólo son sucesores de los apóstoles al frente de las iglesias quienes han

54 O. Cullmann, 'La tarea ecuménica hoy a la luz de la Historia de la Iglesia', *Verdadero y falso ecumenismo* (Madrid 1972) 57-80.

55 P. V. Dias, 'Ecclesiologie a', *Handbuch der Dogmengeschichte III* (Freiburg i. B. 1974).

56 *Ibid.*

57 Act. 10, 41.

58 1 Cor. 15, 5-11.



recibido de ellos el encargo de predicar el evangelio<sup>59</sup>. La concepción de Ignacio y Cipriano se complementa con la de Clemente e Ireneo<sup>60</sup>. Desde muy antiguo ningún obispo nombra a su sucesor. Mas tampoco ninguna iglesia se basta a sí misma para darse sus ministerios. En circunstancias normales, su obispo es ordenado, es ingresado y recibido en el ordo episcoporum por los obispos de las iglesias vecinas: ordinari quiere decir ser incorporado por los que están ya en el ordo, a la sucesión apostólica (MO 14 y 16). Esto significa que el servicio a la comunidad no se debe a la propia iniciativa humana sino a la acción salvífica de Dios. Ni la comunidad ni los portadores del oficio pueden ni deben disponer del cargo a su antojo.

*Segundo:* La sucesión apostólica según la teología católica actual no puede aislarse de todo este *complejo proceso de identidad cristiana del siglo II*, que hemos designado como «búsqueda de apostolicidad»: las iglesias se llaman apostólicas porque tienen la fe de los apóstoles. Es decir son fieles a los escritos que reflejan su testimonio auténtico. Sus símbolos o contraseñas (es decir, lo que sirve para identificar a los fieles) son apostólicos. Al servicio de esa fe apostólica hay al frente de las iglesias unos hombres puestos por los apóstoles o sus sucesores<sup>61</sup>.

Su continuidad ininterrumpida es garantía de la verdadera predicación y anuncio de la fe. No es que la continuidad ininterrumpida en la sucesión (o lista de obispos) garantice automáticamente la verdad. Mas si en sitios dispares y diversos, mediante una sucesión ininterrumpida como garantiza las listas de obispos se da la misma fe y si Basíledes y Valentín sólo justifican su doctrina apelando a revelaciones y transmisiones secretas, la verdad histórica estaba clara<sup>62</sup>.

59 No creemos que este aspecto de la sucesión apostólica ministerial quede suficientemente destacado en el Documento anterior, *Ministerio y Ordenación*. Se habla, sí, de una sucesión apostólica en la misión que tiene toda la Iglesia de continuar el testimonio de los Apóstoles. Mas el aspecto que en dicho documento debería ser el fundamental, no queda claro. Vid. Y. M. Congar, *La Iglesia es apostólica* (Mysterium Salutis IV, 1; Madrid 1973) 574.

60 J. M. Javierre, 'El tema de la sucesión de los apóstoles en la literatura cristiana primitiva', *El Episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1968).

61 En estas ideas de complejidad abunda Y. M. Congar, o. c., 579.

62 P. V. Dias, o. c.

Con Agustín y las luchas antidonatistas la sucesión se considera como la garantía válida para la administración de los sacramentos, opinión que ha prevalecido en el catolicismo rígido y que todavía dejó huella en la cuestión de las ordenaciones anglicanas. En el principio no fue así: mostrar las listas de obispos era poner las cartas boca arriba frente a las iniciaciones gnósticas y mostrar limpiamente cómo había ocurrido históricamente la continuidad de doctrinas. La continuidad histórica es necesaria en la Iglesia, mas la garantía auténtica es la misma doctrina como don del Espíritu. Según la bella fórmula que ha plasmado J. Ratzinger, «la Tradición es el contenido de la sucesión y la Sucesión es la forma de la tradición».

### *Sucesión en el colegio apostólico y Primacía de Roma.*

*Prenotanda:* a) Para la teología católica la sucesión apostólica debe comportar la sucesión al colegio apostólico, tal como estuvo estructurado desde su comienzo, siendo Pedro su corifeo. Sucesión por lo tanto no individual sino 1) *colegial*, 2) en un colegio *estructurado* <sup>63</sup>.

b) Si la articulación del ministerio en su triple división (obispo, presbíteros y diáconos) es un proceso que rebasa la época neotestamentaria, desarrollándose prácticamente paralelamente al proceso de fijación del Canon, ¿qué es lo que impide que las estructuras de la Iglesia universal, conciliaridad ecuménica y primacía, no necesiten un período de tiempo superior al siglo II, tal como hemos insinuado más arriba, para ser explicitadas?

1) El Primado universal del obispo de Roma fue afirmado con claridad por los papas desde la segunda mitad del s. IV (Julio I, Dámaso) <sup>64</sup>. Hasta la paz constantiniana la iglesia no cobra conciencia explícita de su ecumenicidad. No sólo no hay ideas claras sobre el primado de Roma sino tampoco sobre el carácter definitivo de un concilio ecuménico. Sin embargo nadie hace problema de este último punto. A lo largo del siglo IV los grupos ortodoxos aceptan el concilio de Nicea, aunque las explicaciones o *legitimaciones* que de él den sean muy diversas. Es por esta época cuando el papel y prestigio

<sup>63</sup> Y. M. Congar, o. c., 583, 597.

<sup>64</sup> Id., *Eciesología c-d*..., 11 ss.

del Emperador (obispo desde fuera) va desapareciendo de la vida conciliar, dada su turbia política religiosa. Entonces diversos concilios, Sárdica, Efeso, Calcedonia, escuchan y aceptan las exigencias del obispo de Roma.

2) La función primacial de Roma se impone en la antigüedad por varias razones<sup>65</sup>:

a) En todo el orbe la iglesia romana tiene un enorme prestigio (autoridad). Es alabada por la organización de su catequesis y culto, por sus mártires, por sus riquezas y generosidad. Y sobre todo, como reconoce el Decreto Gelasiano porque mantuvo la pureza de la fe sin ninguna herejía.

b) Su relación con los grandes apóstoles Pedro y Pablo hacen de ella la Sede Apostólica. No sólo porque Pedro y Pablo han estado ahí y están sepultados. Se ha reparado poco en el papel que juega Roma dentro del N.T. (Hechos, Apocalipsis, Carta de Pedro). Roma sustituye a Jerusalén. Es el esquema del libro de los Hechos. Lo cual significa que la iglesia «mesiánica» abandona su idea de la próxima Parusía y se transforma en pueblo de Dios, Iglesia de los gentiles, peregrina en el mundo sin ciudad santa. Este cambio lo llevan a cabo Pedro y Pablo. La Nueva Roma quiso hacer valer también el cambio de la historia. La Antigua rechazó el argumento en virtud de su teología petrina. Los dos cambios eran teológicamente distintos. Se trataba en el primer caso de una decisión apostólica. En el segundo, de una decisión imperial.

La idea de una sucesión de Pedro y la consiguiente preeminencia del Obispo de Roma —Pedro vive y habla en sus sucesores, según la teología que desarrolla León Magno en sus homilías de sus aniversarios— no es más que el desarrollo de presupuestos implícitos en los datos de épocas anteriores. Desde el punto de vista ecuménico, y en concreto en el estudio del Documento anglicano católico, convendría no mezclar nunca este último punto con el análisis de los textos petrinus y la preeminencia de la Sede romana<sup>66</sup>.

65 Vid. J. Ratzinger, o. c., 142-8.

66 Comparando Al 12 ab) con la exposición que Ratzinger —a quien en las presentes circunstancias podemos considerar como un exponente oficioso de la teología católica— hace en el artículo mencionado notaremos algunas diferencias:

«La importancia del Obispo de Roma entre los demás obispos sus hermanos, *explicada* por analogía a la posición de Pedro con respecto a

La evolución ulterior es de sobra conocida y desde luego —y en esto estamos de acuerdo con el Documento— no todo ha sido oro puro. Respecto a las dificultades enumeradas en el n. 24, convendría tener presente algo que se olvida con frecuencia: los dos concilios ecuménicos que han abordado el tema del primado del obispo de Roma (Concilios Florentino y Vaticano I) no han querido enseñar otra cosa que lo que ha sido la fe constante de la iglesia, «como se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones» (Con. Flor. DS 1307), «según la fe antigua y constante de la Iglesia universal» (Con. Vat. I DS 3052). «La historia tiene mucho que decir todavía —escribe Congar— antes de que los cristianos puedan ponerse de acuerdo sobre la cuestión del papado y de su verdadero lugar en la iglesia de Jesucristo»<sup>67</sup>.

Desde el punto de vista católico creemos que la idea de apostolicidad es algo muy rico y complejo. Tal como la conciben los Documentos MO y AI, sin lo que específicamente se llama sucesión apostólica, es algo que queda manco. Por otra parte el desarrollo de la idea de apostolicidad de la iglesia no sólo es cosa del siglo II sino que se prolonga hasta el siglo V, cuando las iglesias van tomando plena conciencia de la dimensión universal de su colegialidad.

los demás apóstoles, se interpretó como voluntad de Cristo para con su iglesia» (AI 12 b).

«En el siglo IV cristaliza la idea de la sucesión de Pedro y con ella la idea de que la preeminencia de Roma no es sólo de la sede romana, sino del obispo romano, que desempeña un oficio por encima del oficio de los otros obispos» (J. Ratzinger, *o. c.*, 148). Frente a las pretensiones de la Nueva Roma, la Antigua apela expresamente a la teología de Pedro: «En este sentido se justifica perfectamente la referencia a Pedro, porque la decisión del paso a los gentiles es cabalmente una decisión apostólica. Que en lugar de la idea originariamente local aparezca cada vez con mayor fuerza el factor personal —la sucesión de Pedro—, es algo que *entra* en el núcleo mismo del proceso (*ibid.*, 147) (los subrayados son nuestros).

¿Dicen sin embargo los dos textos fundamentalmente lo mismo? La idea de que Pedro está presente en sus sucesores, que aparece por vez primera en la decretal de Siricio (DS 181) y que el papa León gusta de desarrollar en las homilías con motivo del aniversario de su consagración episcopal, ¿es sólo una *interpretación* basada según W. Ullmann en «la idea de sucesión y herencia, tal como la entendía el derecho romano»? (Cita tomada de Y. M. Congar, *Eclesiología...*, 13, nota 15).

<sup>67</sup> *La Iglesia es...*, 600.

## EPILOGO

Al término de nuestro trabajo sobre la Declaración de la Comisión anglicano-católica a propósito de *La Autoridad en la Iglesia*, quisiéramos dar en pocas palabras nuestra opinión a este respecto.

No creemos, en primer lugar, que haya sido un acierto el haber omitido la discusión y valoración de los textos petrinus de la Escritura. Lo mismo se diga con respecto de los problemas históricos que conlleva la legitimación del Obispo de Roma sobre la presidencia de la Iglesia universal mediante la sucesión de Pedro. De todos modos y como quiera que se considere, si la Primacía de Roma deja de legitimarse por una referencia explícita a la Escritura y sólo se apoya en una serie de circunstancias, producto del desarrollo histórico, creemos que para los católicos —y a fortiori para las otras confesiones cristianas— perdería su valor dogmático de fe. En este punto el documento debe disipar ambigüedades. Difícilmente se hubiese impuesto una tal doctrina en la Iglesia católica, y a su modo en las otras Iglesias, si el Nuevo Testamento no le aportara una base sólida<sup>68</sup>.

Bajo otro punto de vista los dogmas y definiciones, si bien desarrollan nuevos aspectos de la verdad divina, no son algo aislados cuya finalidad estuviera en ellos mismos. Deben entenderse dentro de la totalidad de la vida de la iglesia en el tiempo y en el espacio: Efeso no tiene otra fe que la de Nicea. La explicación de Cirilo, no la de Nestorio, están de acuerdo con Nicea. «Haec sacrosanta synodus —dice el Vaticano II— concilii Vaticani primi vestigia premens»<sup>69</sup>. «Conciliorum Tridentini et Vaticani primi inhaerens vestigia»<sup>70</sup>, o como el Vaticano I calificó sus enseñanzas «secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem»<sup>71</sup>.

Desde esta fe antigua y constante de la Iglesia nos parece que las dificultades prácticas que la comunidad anglicana tiene

68 Sería muy de desear que se publicaran las actas de las discusiones, o al menos la interpretación *divergente* del texto unitario: p. e. en qué textos no ha habido acuerdo y por qué; diversas redacciones, sobre todo del n. 12, con las enmiendas, etc.

69 LG 18.

70 DV 1.

71 DS 3059.

para aceptar la primacía del obispo de Roma son fundamentalmente más tipo administrativo que de doctrina.

El ejercicio de la función principal del Obispo de Roma tal como la entiende la declaración anglicano-católica, puede ser aceptada desde el punto de vista católico <sup>72</sup>. Mas Roma en su praxis identifica el primado administrativo sobre Occidente con la Presidencia apostólica. Gran parte de los problemas ecuménicos quedarían resueltos si en el Catolicismo se acertara a separar ambos aspectos <sup>73</sup>.

JOSE MARIA LERA, S.J.  
Facultad de Teología  
Universidad de Deusto.

<sup>72</sup> Sobre su legitimación (o sobre la interpretación de los datos históricos) se podrían hacer ciertas reservas. Teniendo en cuenta además que la interpretación puede ser un factor decisivo en la postura a adoptar en determinadas circunstancias.

<sup>73</sup> Es la opinión del Cardenal Ratzinger, que de acuerdo con la praxis teológica católica, se puede calificar de *doctrina tuta*. Vid. o. c., 150, 160 ss.