

COMISION INTERNACIONAL ANGLICANO-ROMANO CATOLICA *

ACLARACION (1981) AL DOCUMENTO «LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA» I (VENECIA 1976)

Comentarios y críticas.

1. Después de la publicación de la primera declaración sobre la Autoridad, la Comisión recibió comentarios y críticas. Algunas de las cuestiones que han surgido, tal como la que pide una aclaración entre la relación infalibilidad-indefectibilidad, quedan contestadas en la segunda Declaración sobre la Autoridad. Otra cuestión, la que se

* La Comisión internacional anglicano-romano católica ha publicado *The Final Report* (Londres 1982) donde se incluyen todos los documentos de esta comisión. Anteriormente en esta revista ya habían sido publicados *Doctrina eucarística*, 8 (1973) 64-73; *Ministerio y Ordenación*, 9 (1974) 97-123; *La Autoridad en la Iglesia*, 12 (1977) 137-52; *Aclaraciones a los documentos 'Doctrina eucarística' y 'Ministerio y Ordenación'*, 15 (1980) 299-310. Ahora publicamos las *Aclaraciones* al documento *La autoridad en la Iglesia I* y el documento *La Autoridad en la Iglesia II*. El informe final termina con una 'Conclusión', que también publicamos. Al comienzo de la obra final aparece una aclaración sobre la koinonía, que es fundamental para la comprensión del posicionamiento eclesiológico de la Comisión. Sobre el documento *La Autoridad en la Iglesia I* nuestra revista publicó las ponencias tenidas en un Congreso entre teólogos anglicanos y católicos, éstos de España, con ocasión del doctorado honoris causa que la Universidad Pontificia concedió al Dr. Remsey, antiguo arzobispo de Canterbury: n. 44/45, XII (1977) 169-376.

Sobre los documentos la Congregación para la doctrina de la Fe ha publicado unas valoraciones en *L'Osservatore Romano*, 6 maggio (1982) p. 2 que procuraremos ofrecer al lector en el próximo número, así como una valoración de dos o tres teólogos católicos de España sobre las Aclaraciones a *La Autoridad en la Iglesia I* y *La Autoridad en la Iglesia II*. *Nota del editor.*

refiere a la comprensión de la palabra «*koinonía*», es tratada en la Introducción al Informe Final (*The Final Report*), donde señalamos de qué forma este concepto está a la base de todas nuestras declaraciones.

Como telón de fondo de muchas reacciones a la Declaración, se nota un cierto grado de malestar, debido a la duda de si se ha concedido a la autoridad primordial de la Escritura la atención suficiente, y de si ciertos acontecimientos adquieren un grado de autoridad comparable a la de la Escritura. El problema de los concilios y la aceptación han sido comentados seriamente, y algunas críticas apuntan la idea de que la Declaración, al hablar de la protección frente al error de un concilio ecuménico, entra en conflicto con el artículo 21 de los Artículos Anglicanos, de la Religión. Se ha sugerido que el tratamiento del lugar y la autoridad del laicado en la Iglesia es inadecuado. Hay también peticiones para una clarificación sobre la naturaleza de la autoridad ministerial y sobre la jurisdicción. Han surgido preguntas acerca de la posición de las primacías regionales, por ejemplo la del oficio patriarcal tal como se ejerce en las iglesias del Este. Finalmente una cuestión repetida ha sido, la de si la Comisión sugiere que una primacía universal es una necesidad teológica, simplemente porque ha existido o se ha pretendido que existiera.

En lo que sigue a continuación la Comisión intenta abordar estos problemas y aclarar la Declaración en lo referente a cada uno de ellos. Al pretender contestar a las críticas que se han recibido, hemos pensado que, a veces, es necesario profundizar y aclarar los problemas que están a la base. En todo lo que decimos se parte de dos principios fundamentales: que la fe cristiana depende de la revelación divina, y que el Espíritu Santo guía a la Iglesia en la comprensión y transmisión de la verdad revelada.

El lugar de la Escritura.

2. Se nos ha criticado porque nuestros documentos no dan el énfasis debido a la autoridad primordial de la Escritura en la Iglesia, haciendo posible por ello el tratamiento de ciertos acontecimientos desde una posición equiparable a la que posee la misma Escritura. La descripción que damos: «las escrituras inspiradas... como documento normativo del soporte de la fe» (n. 2) se ha considerado como una manifestación inadecuada de la verdad.

La razón de nuestro acercamiento a la Escritura se fundamenta en la afirmación de que Cristo es la última palabra de Dios al hombre, su eterna Palabra hecha carne. Él es la culminación de los diversos modos con los que Dios ha hablado desde el comienzo (Hb. 1, 1-3). En él se realiza total y definitivamente el propósito salvador y revelador de Dios.

Los patriarcas y los profetas recibieron y manifestaron la palabra

de Dios en el Espíritu. Por el poder del mismo Espíritu, la Palabra de Dios se hizo carne y realizó su ministerio. En Pentecostés, el mismo Espíritu fue conferido a los discípulos para capacitarlos en el acuerdo y la interpretación de los que Jesús hizo y enseñó, proclamando así el Evangelio con verdad y poder.

La persona y la obra de Jesucristo, predicadas por los apóstoles, y expuestas e interpretadas en los escritos del Nuevo Testamento, bajo la inspiración del Espíritu Santo, son la norma primordial para la fe y la vida cristiana. Jesucristo, como la Palabra de Dios, condensa en sí mismo la plenitud de la propia manifestación de Dios. Por consiguiente, la tarea fundamental de la Iglesia en el ejercicio de su función doctrinal, se centra en la presentación del misterio de Cristo en toda su extensión y con todas sus implicaciones, bajo la guía del Espíritu del Señor resucitado.

Ningún esfuerzo de la Iglesia para expresar la verdad puede añadir algo a la revelación, que ya se nos ha dado. Aún más, ya que las Escrituras son el único testigo inspirado de la divina revelación, se debe comprobar la expresión eclesial de tal revelación en relación con la Escritura. El hacer ésto no implica la simple repetición de las palabras de la Escritura, sino también el ahondamiento en su significado más profundo, y la clarificación de sus implicaciones para la fe y la práctica cristianas. Para realizar esta tarea se necesita un lenguaje y un modo de pensar actuales. Por consiguiente, la enseñanza de la Iglesia vendrá muchas veces expresada con palabras que difieren del texto original de la Escritura, aunque sin apartarse de su significado. Por ejemplo, en el primer Concilio Ecuménico, la Iglesia se vio forzada a hablar del Hijo de Dios como «consustancial al Padre» para interpretar el misterio de Cristo. Lo que se entendía entonces con el término «consustancial», expresaba el contenido de la fe cristiana concerniente a Cristo, aún cuando este término nunca se utiliza en los escritos apostólicos. Lo que entendemos por tradición cristiana es esta combinación entre la permanencia en la verdad revelada y la investigación continua de su significado. Algunos de los resultados de esta reflexión, que tratan de materias esenciales a la fe, han llegado a ser reconocidos como la expresión auténtica de la doctrina cristiana, y por consiguiente parte del «depósito de la fe».

El concepto de tradición ha sido interpretado de diferentes modos. Una interpretación centra su atención en no traspasar los límites de la Escritura. Bajo la guía del Espíritu, las riquezas y verdades todavía no descubiertas, se buscan en las Escrituras, para poder así iluminar la fe de acuerdo con las necesidades de cada generación. Esto no es una excesiva dependencia para con el texto de la Escritura. Consistiría en una manifestación de las riquezas de la revelación original. La otra interpretación, aunque diferente, no la contradice necesariamente. Con el convencimiento de que el Espíritu Santo se

preocupa de guiar a la Iglesia hasta la verdad completa, se insiste en todo lo que hay en la experiencia y pensamiento humanos, que dé al contenido de la revelación su expresión más acertada y su aplicación más amplia. Está interesada ante todo en el crecimiento de la semilla de la palabra de Dios de edad en edad; no es ninguna negación del papel único de la revelación. Como consecuencia del diferente énfasis que estas dos interpretaciones presentan, puede surgir el conflicto, aún cuando en ambos casos la Iglesia busca la plenitud de la revelación. La garantía de la veracidad de las conclusiones que resulten de este estudio, será la aceptación por toda la Iglesia, ya que ninguna interpretación está inmune de la posibilidad de error.

Concilios y recepción.

3. Se ha dicho que la Comisión contradice el artículo 21 de los Artículos de la Religión, al afirmar que, las resoluciones de lo que se ha llamado tradicionalmente concilios ecuménicos «excluye lo que es erróneo». La Comisión de ninguna manera quiere mantener la inerrancia de los concilios generales y es consciente de que «algunas veces han errado»; por ejemplo los Concilios de Arimino y de Seleucia del año 359. De hecho el artículo 21 afirma, que los concilios generales tienen autoridad solamente cuando sus opiniones «pueden declararse que tienen su aval en la Sagrada Escritura». También, de acuerdo con la forma de pensar de la Declaración, sólo a aquellas opiniones de los concilios generales «que se refieren a materias fundamentales de la fe», que «formulan las verdades nucleares de la salvación», se les garantiza la «exclusión de lo que es erróneo» o el estar «protegidas de error». «No añaden nada a la verdad, pero, aunque no de forma exhaustiva, clarifican lo que la Iglesia entiende» (n. 19).

También se le ha pedido a la Comisión, que defina si la recepción de todo el pueblo de Dios forma parte del proceso que da autoridad a las declaraciones de los concilios ecuménicos. Por «recepción» entendemos que el pueblo de Dios admite tal declaración o afirmación, porque reconoce en ella la fe apostólica. Se acepta, ya que se dan cuenta de la armonía existente entre lo que se les propone y el *sensus fidelium* de la Iglesia entera. El credo que llamamos niceno, por ejemplo, ha sido recibido en la Iglesia, porque en él la Iglesia ha reconocido la fe apostólica. La recepción como tal, ni origina verdad, ni legitima la declaración: es el espaldarazo final de que tal declaración contiene las condiciones necesarias para que sea una auténtica expresión de fe. En esta aceptación, la Iglesia entera está empeñada en un proceso continuo de discernimiento y de respuesta (Cf. n. 6).

Por tanto la Comisión evita dos posturas extremas: por una parte rechaza la opinión de que una declaración no tiene autoridad

hasta que sea aceptada por la Iglesia entera, o que incluso recibe su autoridad sólomente por esta aceptación; por otra parte la Comisión desmiente que un concilio es tan evidente en sí mismo, que sus declaraciones no se ven afectadas por la aceptación que tengan.

El lugar del laicado.

4. Se ha acusado a la Comisión de dar excesivo énfasis al ministerio que confiere la ordenación, con menosprecio del laicado.

En el preservar y desarrollar la comunión, todos los miembros tienen su función. El bautismo confiere, a todos los que forman la Iglesia, el derecho, y por consiguiente la capacidad, de llevar a cabo su función en el cuerpo, siendo de gran importancia el reconocimiento de este derecho fundamental. De diferentes maneras, aunque a veces indeciblemente, nuestras dos Iglesias han intentado integrar a los miembros no ordenados en la toma de decisiones.

La razón por la que la Declaración trató el problema de la estructura y ejercicio de la autoridad del ministerio de los ordenados con profusión, fué porque era en este terreno donde más dificultades surgían. No fue una devaluación de la función propia y activa del laicado. Dijimos, por ejemplo, que el Espíritu Santo da a algunos individuos y comunidades dones especiales para beneficio de la Iglesia (n. 5), que todos los miembros de la Iglesia participan en el descubrimiento de la voluntad divina (n. 6), que el *sensus fidelium* es un elemento vital en la comprensión de la verdad divina (n. 18), y que todos testifican la compasión de Dios hacia la humanidad, y su preocupación por la justicia en el mundo (*Ministerio*, n. 7).

La autoridad del ministerio ordenado.

5. Se nos ha pedido que expliquemos el significado de lo que algunos que nos critican llaman «autoridad jerárquica», una expresión que nosotros no hemos utilizado. Queremos significar con ésto una forma de autoridad inherente a la estructura visible de la Iglesia: la autoridad conferida a los ordenados de ejercer la *episcopé* en la Iglesia. El Espíritu Santo da a cada persona la capacidad de cumplir su función particular en el cuerpo de la Iglesia. Por consiguiente, los que ejercitan la *episcopé* reciben la gracia que se requiere para esta llamada, y aquéllos que se benefician de ella, deben reconocer y aceptar su autoridad como proveniente de Dios.

Sin embargo tanto los anglicanos como los católico-romanos han criticado el énfasis que hemos puesto en la autoridad episcopal, en ciertas circunstancias para requerir nuestro asentimiento.

La supervisión específica del ministerio de los ordenados se ejerce y acepta cuando un ministro predica el Evangelio, preside la eucaristía, e intenta, como pastor, dirigir la comunidad auténtica-

mente al descubrimiento de la palabra de Dios y la repercusión en sus vidas. Cuando esta responsabilidad que recae en un obispo (u otro ministro ordenado bajo la dirección del obispo), le urge a declarar que una persona está en el error respecto a la doctrina o la conducta, incluso hasta el extremo de excluirle de la comunión eucarística, está actuando por el bien de la integridad de la fe y de la vida comunitarias. Nuestras dos comuniones han reconocido siempre esta necesidad de una acción disciplinar en ocasiones excepcionales, como parte de la autoridad dada por Cristo a sus ministros, por difícil que sea en la práctica tal actuación. Esta intención tenemos al decir, que el obispo «puede requerir la sumisión necesaria para mantener la fe y la caridad en su manifestación diaria» (n. 5). Igualmente, esta autoridad del ministerio de los ordenados no se ejerce aisladamente, sino junto con otros ministros y el resto de la comunidad. Todos los ministros, cualquiera que sea su función en el cuerpo de Cristo, tienen la responsabilidad de preservar la integridad de la comunidad.

Jurisdicción.

6. Los críticos han pedido clarificación en dos puntos: En primer lugar preguntan lo que queremos decir con la palabra jurisdicción. Entendemos la jurisdicción como la autoridad de poder (*potestas*) necesaria para el cumplimiento efectivo de un oficio. Su ejercicio y sus límites están determinados por lo que este oficio requiere (Cf. *Autoridad* II, n. 16-22).

En nuestras dos comuniones encontramos diócesis, que comprenden un número de parroquias, y grupos de diócesis a nivel provincial, nacional o internacional. Todas ellas están bajo la supervisión de una *episcopé* especial, que se ejerce por ministros que comparten la responsabilidad del cuidado de toda la Iglesia. Cualquier forma de jurisdicción que se da a los que ejercen tal *episcopé*, implica el servicio y fortalecimiento tanto de la *koinonía* en la comunidad, como de la existente entre diferentes comunidades cristianas.

En segundo lugar, se ha cuestionado si queremos decir que la jurisdicción conferida a diferentes niveles de la *episcopé* —incluso dentro del mismo orden de ministerio— tiene que ser ejercitada de modo idéntico. Estos críticos señalan, como ejemplo, la relación y los posibles conflictos entre metropolitanos y obispos locales. Creemos que el problema no es básicamente el de la jurisdicción, sino el de la complementariedad y trabajo en armonía entre las diferentes formas de la *episcopé* en el único cuerpo de Cristo. Siendo la jurisdicción el poder necesario para el cumplimiento de un oficio, varía de acuerdo con las funciones específicas de cada forma de *episcopé*. Esta es la razón por la que el uso de este vocabulario jurídico, no signifique que atribuyamos exactamente el mismo poder canónico

a todos los que ejercen la *episcopé* a diferentes niveles (Cf. *Autoridad* II, n. 16).

Primacia regional.

7. Se ha sentido la preocupación de que el tratamiento que la Comisión hace de la primacia regional es inadecuada; sobre todo se ha hecho referencia a la tradición secular de los patriarcas.

La Comisión no pasó por alto esta tradición en el estudio de los orígenes de la primacia (Cf. n. 10). Evitó términos específicos tales como el de «metropolitano» y «patriarca», pero, al hablar de obispos con una especial responsabilidad de supervisión en sus regiones, se intentó resaltar la realidad que subyace en los términos históricos usados para esta forma de corresponsabilidad episcopal, tanto en Oriente como en Occidente. Se señaló también el desarrollo y la importancia de nuevas formas de primacia regional en la época contemporánea en ambas tradiciones, vgr. las presidencias electivas de las conferencias episcopales católico-romanas. y ciertas primacías electivas en la Comunión Anglicana.

Primacia e historia.

8. Se ha pretendido que la Comisión recomienda la primacia de la sede de Roma únicamente por motivos históricos, pero la razón de la Comisión es más que histórica (Cf. n. 23). Según la doctrina cristiana, la unidad de la comunidad cristiana en la verdad, exige una expresión visible. Estamos de acuerdo en que tal expresión visible es voluntad de Dios, y que el mantenimiento de la unidad visible a nivel universal, incluye la *episcopé* de un primado universal. Esta es una afirmación doctrinal. Pero el modo como la *episcopé* se realiza concretamente en la vida de la Iglesia (el equilibrio que fluctúa entre la conciliaridad y la primacia), dependerá de factores históricos contingentes, y de su desarrollo bajo la guía del Espíritu Santo.

Aunque se pueda suponer un primado universal con localización distinta a la de la ciudad de Roma, el testimonio primitivo de Pedro y Pablo y el ejercicio continuo de una *episcopé* universal en la sede de Roma, favorecen una incomparable presunción a su favor (Cf. *Autoridad* II, n. 6-9). Por consiguiente, aunque la localización de un primado universal en la sede de Roma es una afirmación de distinta categoría a la de la necesidad de un primado universal, tiene que estar relacionada con una acción providencial del Espíritu Santo. Creemos que el designio de Dios a través de su Espíritu es el preservar, al mismo tiempo la diversidad dentro de la *koinonia* de las iglesias locales y la unidad en lo esencial, que debe señalar la *koinonia universal*. La historia de nuestra mutua separación ha subrayado, y continúa subrayando la necesidad de este adecuado

equilibrio teológico, que a menudo ha sido deformado por deficiencias humanas o por otros factores históricos (Cf. n. 22).

Por consiguiente la Comisión no dice, que lo que se ha desarrollado históricamente, o lo que es practicado actualmente por la sede de Roma, sea necesariamente normativo: mantiene solamente, que la unidad visible requiere la realización de un modelo general de complementariedad de los aspectos primacial y conciliar de la *episcopé*, al servicio de la *koinonia* universal de las iglesias (n. 23). De hecho muchas de las objeciones anglicanas se han referido más al modo del ejercicio y de las reivindicaciones particulares de la primacía de Roma, que a la primacía universal como tal.

El Anglicanismo nunca ha rechazado el principio y la práctica de la primacía. La progresiva importancia que el arzobispo de Canterbury mantiene dentro de la Comunión Anglicana, ha estado estimulando nuevas reflexiones. El desarrollo de esta forma de primacía surge precisamente de la necesidad de un servicio de unidad en la fe en una comunión de iglesias cada vez más amplia. Encuentra una expresión en las Conferencias de Lambeth, convocadas por los sucesivos arzobispos de Canterbury para salir al paso de las peticiones de orientación en materias de fe, provenientes de provincias de ultramar. Esto ilustra una relación particular entre la conciliaridad y la primacía en la Comunión Anglicana.

La Comisión ha señalado ya las posibilidades de un beneficio y reforma mutuos, que se originarían al reconocer compartidamente una primacía universal, que no impide la conciliaridad una «perspectiva que debe ser abordada con fe, no con temor» (Prefacio de los Copresidentes). Los anglicanos tememos la perspectiva de una centralización excesiva; los católico-romanos la de una incoherencia doctrinal. La fe, que rechaza el temor, podría ser simplemente la perspectiva de un equilibrio apropiado, entre una primacía que sirve la unidad, y un conciliarismo que mantiene la justa diversidad de la *koinonia* entre todas las iglesias.

DECLARACION «LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA» II (1981)

Introducción.

1. En nuestra conclusión a la primera Declaración sobre la Autoridad en la Iglesia afirmábamos haber conseguido «un consenso sobre la autoridad en la Iglesia, y, en particular, sobre los principios básicos de la primacía», que, decíamos, eran «de importancia fundamental» (n. 24). Sin embargo, señalábamos la existencia de cuatro problemas de importancia en este tema, que requerían un estudio posterior, ya que si quedaban sin resolver, podrían crear serios obstáculos en nuestro caminar hacia la comunión total. Las cuatro dificultades eran: la interpretación de los textos petrinus, el significado de la expresión «derecho divino», la afirmación de la infalibilidad papal, y la naturaleza de la jurisdicción atribuida al obispo de Roma como primado universal. Después de cinco años de nuevos estudios, podemos presentar una reciente evaluación de su importancia y sus implicaciones.

Textos petrinus.

2. Se ha discutido frecuentemente la posición que ocupaba Pedro entre los apóstoles, para relacionarla con la importancia del obispo de Roma entre los demás obispos. Esto requiere un examen de los datos ofrecidos por el Nuevo Testamento, y de lo que comunmente se llaman textos petrinus.

3. Cuando Cristo quiso explícitamente y de forma insistente fundamentar la Iglesia en el testimonio y mandato apostólicos, el Nuevo Testamento atribuye a Pedro una posición especial entre los doce. Puede que los textos petrinus sean o no auténticas palabras de Jesús, pero lo que sí testifican es una tradición primitiva, de que Pedro ya ostentaba este lugar en el tiempo del ministerio de Jesús. Quizás los textos tomados individualmente no sean concluyentes, pero examinados en conjunto, nos proporcionan una impresión general de su importancia. Los más señalados son: la concesión a Simón del nombre de Cefas, el ser mencionado el primero de los doce y en el círculo más reducido de los tres (Pedro, Santiago y Juan), la fe que le permite confesar la mesianidad de Jesús (Mt. 16, 16; Mc. 8, 29; Lc. 9, 20; y Jn. 6, 69). y la contestación de Jesús

(Mt. 16, 18) en la que se le llama roca, se le da el encargo de fortalecer a sus hermanos (Lc. 22, 31-32) y de cuidar de las ovejas (Jn. 21, 16-17), y la especial aparición del Señor resucitado a Pedro (vgr. Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5). Aunque el autor de los Hechos subrayó en la última parte del libro la autoridad apostólica de Pablo, concentró en la primera parte su atención en el liderazgo de Pedro. Por ejemplo, es frecuentemente Pedro el que habla en nombre de la comunidad apostólica (Act. 3, 15; 10, 41), es el primero en proclamar el Evangelio a los judíos y el primero en aceptar a los gentiles en la comunidad cristiana. Parece que Pablo aceptó esta preeminencia de Pedro entre los apóstoles, así como la importancia de Santiago (Gal. 1, 18-19); también aceptó el liderazgo de Pedro en el Concilio de Jerusalén (Act. 15), aunque le reprochó lo que consideraba una falta (Gal. 2, 11).

4. La responsabilidad del liderazgo pastoral no era exclusiva de Pedro. La expresión «atar y desatar», que se usa en Mt. 16, 19 para la comisión explícita a Pedro, aparece de nuevo en Mt. 18, 18 en la promesa que Jesús hizo directamente a todos los discípulos. De modo similar, la roca sobre la que se constituye la Iglesia referida a Pedro en Mt. 16, 18, es el conjunto del colegio apostólico, como aparece en otra parte del Nuevo Testamento (vgr. Ef. 2, 20). Aunque fue Pedro el portavoz en Pentecostés, el encargo de proclamar el Evangelio a todas las gentes había sido conferido por Cristo resucitado a los once previamente (Act. 1, 2-8). Pablo, a pesar de no contarse entre los doce, era consciente del liderazgo que ejercía, gracias a una responsabilidad paralela y una autoridad apostólica compartida con Pedro y los otros (Gal. 2, 7-8; 1 Cor. 9,1).

5. Pedro mantiene una posición de especial importancia a los ojos de los redactores del Nuevo Testamento, a pesar de ser enérgicamente reprendido por Cristo y de su dramática caída, cuando negó conocerle. Y esto no se debía a sus propios dones y carácter, aunque fuera el primero en confesar la mesianidad de Cristo. Fue debido a una llamada particular de Cristo (Lc. 6, 14; Jn. 21, 15-17). Sin embargo, aunque los rasgos distintivos del ministerio de Pedro estén subrayados, es el ministerio de un apóstol, y no se separa del ministerio de los otros apóstoles. Según la enseñanza de Jesús, para quien dirigir auténticamente significa servir y no dominar a los demás (Lc. 22, 24 ss.), la función de Pedro de fortalecer a los hermanos (Lc. 22, 32) es un liderazgo en el servicio. Pedro, por tanto sirve a la Iglesia ayudándola a vencer los ataques contra su unidad (vgr. Act. 11, 1-8), aunque su debilidad requiera ayuda o corrección, como se ve claro en la reprensión de Pablo (Gal. 2, 11-14). Estas consideraciones ayudan a aclarar la analogía formulada entre la función de Pedro entre los apóstoles, y la del obispo de Roma entre sus hermanos en el episcopado.

6. El Nuevo Testamento no contiene ningún texto explícito que

señale la transmisión del liderazgo de Pedro; ni siquiera aparece muy clara la transmisión de la autoridad apostólica. Más aún, los textos petrinus recibieron diferentes interpretaciones en épocas tan antiguas como las de los Padres de la Iglesia. Sin embargo la iglesia de Roma, la ciudad en la que Pedro y Pablo enseñaron y fueron martirizados, fue reconocida como poseedora de una responsabilidad única entre las iglesias: se consideró que su obispo cumplía un servicio especial respecto a la comunidad de las iglesias y en relación a la fidelidad a la herencia apostólica, ejerciendo así entre los demás hermanos en el episcopado unas funciones análogas a las atribuidas a Pedro, del cual el obispo de Roma se consideraba su sucesor (Cf. Prf. 12).

7. Los Padres y doctores de la Iglesia llegaron a interpretar gradualmente que los datos del Nuevo Testamento apuntaban en la misma dirección. Se ha cuestionado esta interpretación, y se ha discutido su aparición como una tentativa de legitimar un desarrollo que ya había tenido lugar. A pesar de ello, podemos pensar que una primacía del obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento, y que es parte del designo divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad, aunque admitamos que los textos del Nuevo Testamento no ofrecen suficiente apoyatura para ello.

8. Nuestras dos tradiciones están de acuerdo en afirmar que no todo lo referente a los apóstoles como testigos de la resurrección y del papel salvador de Cristo (Act. 1, 21-22), se ha transmitido a los que escogió para continuar su misión. Los apóstoles son el fundamento, precisamente porque son los testigos únicos y escogidos para la función salvadora e irrepetible de Cristo. La función de Pedro nunca se da al margen de la del grupo apostólico; lo que es cierto acerca de la transmisibilidad de la misión del grupo apostólico, lo es también de Pedro como miembro del grupo. Por consiguiente, aunque la frase «sobre esta roca edificaré mi Iglesia» se dirige a Pedro, no implica que las mismas palabras se puedan aplicar al obispo de Roma con idéntico significado. A pesar de que la función de Pedro no se pueda transmitir en su totalidad, sin embargo ello no excluye la continuidad de un ministerio de unidad, bajo la guía del Espíritu, entre los que continúan la misión apostólica.

9. Si se ha rechazado el liderazgo del obispo de Roma por aquellos que pensaron que era una traición a la verdad del Evangelio, y por tanto no un auténtico foco de unidad, nosotros, sin embargo, estamos de acuerdo en que seá necesaria una primacía universal en una Iglesia unificada, y que de forma apropiada debería ser la primacía del obispo de Roma, como lo hemos especificado (*Autoridad I*, n. 23). Aunque el Nuevo Testamento, tomado en su conjunto, nos presenta a Pedro ostentando una función clara de liderazgo, no descubre la unidad y universalidad de la Iglesia exclu-

sivamente desde el punto de vista de Pedro. La comunión universal de las iglesias es una comunidad de creyentes, unidos por la fe en Cristo, por la predicación de la palabra, y por la participación en los sacramentos que se les asegura por medio de un ministerio pastoral de orden apostólico. En una Iglesia unificada, un ministerio a imitación de la función de Pedro, será un signo y salvaguarda de tal unidad.

Jus divinum.

10. La primera Declaración sobre la Autoridad plantea dos cuestiones con respecto a la expresión «derecho divino», aplicada por el Concilio Vaticano I al primado romano: ¿Qué significa realmente esta jerga técnica? ¿Qué implicaciones tiene para el *status* eclesial de las comuniones no católico-romanas (*Autoridad* I, n. 246)? Nuestra intención es: aclarar la postura católico-romana en estos puntos; sugerir una posible reacción anglicana frente a la postura católico-romana; e intentar una declaración consensual.

11. La convicción católico-romana respecto al lugar de la primacía de Roma en el plan divino para su Iglesia se ha expresado tradicionalmente con la expresión *jus divinum* (ley divina o derecho divino). El Concilio Vaticano I la usó para describir la primacía del «sucesor en la cátedra de Pedro», a quien el Concilio reconoció en el obispo de Roma. El Concilio Vaticano I usó el término *jure divino* para indicar que esta primacía procede de Cristo¹. Aunque no hay una interpretación universalmente aceptada de esta expresión, todo confirma que al menos significa, que esta primacía expresa el designio de Dios para su Iglesia. No hace falta entender el *jus divinum* en este contexto como una implicación de que la primacía universal como institución permanente fuera fundada directamente por Jesús durante su vida terrena. Tampoco quiere expresar este término, que el primado universal sea una «fuente de la Iglesia», como si la salvación de Cristo tuviera que canalizarse a través de ella. Más bien, tiene que ser el signo de la *koinonia* visible, que Dios quiere para su Iglesia, y un instrumento por medio del cual se realiza la unidad en la diversidad. Es de esta forma como a un primado universal, entendido dentro de la colegialidad episcopal, y la *koinonia* de la Iglesia en su conjunto, puede aplicarse la cualificación de *jure divino*.

12. La doctrina de que una primacía universal expresa la voluntad de Dios, no implica que una comunidad cristiana, fuera de la comunión de la sede de Roma, no pertenezca a la Iglesia de Dios. El hecho de estar en comunión canónica con el obispo de Roma, no se incluye entre los elementos necesarios por los que una comunidad

1 «Ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino» (*Pastor Aeternus*, c. 2).

cristiana es reconocida como tal. Por ejemplo, la Iglesia Católico-Romana sigue reconociendo a las Iglesias Ortodoxas como Iglesias, a pesar de la discrepancia respecto a la primacía (Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, n. 14). El Concilio Vaticano II enseña que la Iglesia de Dios subsiste en la Iglesia Católico-Romana, pero rechaza la postura de que la Iglesia de Dios sea coexistente con la Iglesia Católico-Romana, y que esté exclusivamente enmarcada en esta Iglesia. El Concilio Vaticano da pie para que se diga, que a una Iglesia fuera de la comunión con la sede de Roma no le faltaría nada desde el sentir de la Iglesia Católico-Romana, excepto que no pertenece a la manifestación visible de la plena comunión cristiana, que se mantiene en esta Iglesia Católico-Romana (*Lumen Gentium*, n. 8; *Unitatis Redintegratio*, n. 13).

13. Las relaciones entre nuestras dos comuniones en el pasado no han favorecido la reflexión de los anglicanos acerca del significado positivo de la primacía romana en la vida de la Iglesia universal. Sin embargo, de vez en cuando, los teólogos anglicanos han afirmado que, en diferentes circunstancias, podría ser posible que las Iglesias de la Comunión Anglicana reconocieran el suceso de la primacía de Roma como un efecto del Espíritu Santo, que guía a la Iglesia. Considerada la interpretación de la frase acerca del derecho divino en el Concilio Vaticano I como lo hemos hecho antes, es razonable preguntarse si existe realmente diferencia entre la afirmación de una primacía por derecho divino (*jure divino*), y el reconocimiento de su emergencia por providencia divina (*divina providentia*).

14. Los anglicanos han supuesto generalmente que la reivindicación al derecho divino por parte de la primacía de Roma, implicaba un rechazo de las Iglesias de la Comunión anglicana, como tales Iglesias. Por consiguiente, concluyeron que cualquier reconciliación con Roma, significaría un repudio de su historia pasada, de su vida y de su experiencia, lo que sería realmente una traición a su propia integridad. Sin embargo, dado el desarrollo reciente en la comprensión católico-romana acerca del *status* de otras Iglesias cristianas, esta dificultad concreta puede dejar de ser un obstáculo para la aceptación por parte anglicana de una primacía del obispo de Roma, tal como se ha descrito en la primera declaración sobre la Autoridad (n. 23), aceptándola como la voluntad de Dios para su Iglesia.

15. La enseñanza que la Iglesia Católico-Romana mantuvo en el pasado, de que el obispo de Roma es primado universal por derecho o ley divina, fué considerada inaceptable por los anglicanos. Sin embargo creemos que se puede afirmar la primacía del obispo de Roma, como formando parte del designio de Dios para la *koinonia* universal, en términos que son compatibles con nuestras tradiciones. Al darse tal consenso, la forma de hablar sobre el derecho divino

en el Concilio Vaticano I no tiene por qué ser considerada en lo sucesivo como un motivo de desacuerdo entre nosotros.

Jurisdicción.

16. Se puede definir la jurisdicción en la Iglesia como la autoridad o poder (*potestas*) necesarios para el ejercicio de una función. En ambas comuniones se da para el cumplimiento efectivo de la función, y ésto es lo que determina su ejercicio y sus límites. Varía según las funciones específicas de la *episcopé* correspondiente. Las jurisdicciones apropiadas a los diferentes niveles de la *episcopé* (vgr. los primados, metropolitanos y obispos diocesanos) no son idénticas en todas sus consecuencias.

El empleo de los mismos términos jurídicos no quiere decir que se atribuya exactamente la misma autoridad a todos los que ejercen la *episcopé* a diferentes niveles. Cuando un metropolitano tiene jurisdicción en su provincia, esta jurisdicción no es simplemente como la del ejercicio de un obispo en su diócesis aunque en un contexto más amplio: se determina por las funciones específicas que tiene que desempeñar en relación con los demás hermanos en el episcopado.

17. A cada obispo se le concede la autoridad pastoral que requiere el ejercicio de su *episcopé*. Esta autoridad es a la vez exigida y limitada por las funciones episcopales de enseñanza de la fe, por medio de la proclamación y explicación de la palabra de Dios, del cuidado en la administración de los sacramentos en su dócesis, y del mantenimiento de su Iglesia en la santidad y la verdad (Cfr. *Autoridad I*, n. 5). Por esto, las decisiones que un obispo toma para cumplir su función, tienen una autoridad que los fieles de su diócesis tienen el deber de aceptar. Esta autoridad del obispo, normalmente llamada jurisdicción, lleva consigo la responsabilidad de formular y llevar a la práctica las decisiones requeridas por su función para el bien de la *koinonia*. No se trata del poder arbitrario de un hombre sobre la libertad de los otros, sino de una necesidad que el obispo tiene, como pastor, de servir a su rebaño. (Cf. *Autoridad, Aclaración*, n. 5). De igual manera, dentro de la *koinonia* universal y la colegialidad de los obispos, también el primado universal ejerce la jurisdicción necesaria para el cumplimiento de sus funciones, siendo la principal la de servir a la fe y a la unidad de la Iglesia en su conjunto.

18. Han surgido dificultades, como consecuencia de la atribución al obispo de Roma en el Concilio Vaticano I de una jurisdicción universal, ordinaria e inmediata. Las dificultades se han agravado por ciertos malentendidos en los términos técnicos. Se dice que la jurisdicción del obispo de Roma, como primado universal es ordi-

na e inmediaa (i.e. no mediatizada), porque es inherente a su oficio; se la llama universal simplemente porque le debe capacitar para servir a la unidad y armonía de la *koinonia* en su conjunto y a cada una de sus partes.

La atribución de tal jurisdicción al obispo de Roma es un motivo de ansiedad para los anglicanos (Autoridad I, n. 24b) que temen, por ejemplo, que pueda usurpar los derechos de un metropolitano en su provincia, o de un obispo en su diócesis; que una autoridad centralizada no siempre podría entender las condiciones locales, o respetar la legítima diversidad cultural; que podría verse en peligro la justa libertad de conciencia, de pensamiento y de acción.

19. El primado universal debe ejercer y mostrar que ejerce su ministerio, no por su cuenta sino en asociación colegial con sus hermanos en el episcopado (Autoridad I, n. 21 y 23). Esto no limita de ninguna forma su propia responsabilidad, cuando tenga que hablar y actuar en nombre de toda la Iglesia. La preocupación por la Iglesia universal es intrínseca a toda función episcopal; la jurisdicción universal del primado universal ayuda a un obispo diocesano a hacer que esta preocupación sea una realidad. Pero el primado universal no es la fuente de la que los obispos diocesanos reciben su autoridad, ni tampoco su autoridad debilita la del metropolitano u obispo diocesano. La primacía no es un poder autocrático sobre la Iglesia, sino un servicio en y para la Iglesia, que es una comunión de Iglesias locales en la fe y la caridad.

20. Aunque el ámbito de la jurisdicción universal no pueda definirse exactamente de forma canónica, existen límites morales en su ejercicio: se desprenden de la naturaleza de la Iglesia y del oficio pastoral del primado universal. En virtud de su jurisdicción concedida para la edificación de la Iglesia, el primado universal, en casos especiales, tiene el derecho de intervenir en los asuntos de una diócesis y de recibir apelaciones por la decisión de un obispo diocesano. El primado universal, en asociación colegial con los otros hermanos en el episcopado tiene la misión de salvaguardar la fe y la unidad de la Iglesia universal. y por ello, el obispo diocesano está sujeto a su autoridad.

21. La finalidad de la jurisdicción del primado universal es la de favorecerle tanto para una superior catolicidad como unidad, y para favorecer y reunir las riquezas de las diversas tradiciones eclesiales. La responsabilidad colegial y primacial de preservar la vida propia de las Iglesias locales, requiere un respeto adecuado a sus costumbres y tradiciones, con tal de que éstas no contradigan la fe o atenten contra la comunión. No deben de separarse la búsqueda de la unidad y la preocupación por la catolicidad.

22. Si bien es verdad que estos principios que conciernen a la naturaleza de la jurisdicción, se aceptan tal como los anglicanos y católico-romanos sienten comúnmente respecto a la estructura de la Iglesia, aún quedan cuestiones concretas acerca de su aplicación práctica en una Iglesia unificada. Los anglicanos tienen derecho a que se les asegure que el reconocimiento de la primacía universal del obispo de Roma, no implicaría la supresión de tradiciones teológicas, litúrgicas, etc., que ellos aprecian, o la imposición de tradiciones totalmente extrañas. Creemos que lo que hemos dicho anteriormente, da motivos para tal seguridad. En este contexto recordamos las palabras de Pablo VI en 1970: «No se pretenderá disminuir el prestigio legítimo y el valioso patrimonio de piedad y práctica propios de la Iglesia Anglicana...»².

Infalibilidad.

23. Cristo mismo es el camino, la verdad y la vida, el que nos confía el Evangelio, y da a su Iglesia la autoridad doctrinal que exige nuestra obediencia. La Iglesia en su conjunto, habitada por el Espíritu, de acuerdo con la promesa de Cristo y considerando los testimonios de los profetas, santos y mártires de cada generación, es testigo, maestra y custodia de la verdad (Cfr. *Autoridad I*, n. 18). La Iglesia confía en que el Espíritu Santo la capacitará de modo eficaz para el cumplimiento de su misión, de forma que no perderá su carácter esencial ni fracasará en su empeño³. Estamos de acuerdo en que las decisiones doctrinales emanadas de una autoridad legítima, deben de estar en consonancia con la fe de la comunidad, en cuanto fundamentada en la Escritura e interpretada según el sentir de la Iglesia, y que ninguna autoridad doctrinal puede añadir una revelación nueva a la original fe apostólica (Cfr. *Autoridad I*, n. 2 y 18). Por tanto, debemos preguntarnos si hay un especial don ministerial para discernir la verdad y para enseñarla, que se concedería en momentos cruciales a una persona, y que la capacitaría para hablar autoritativamente en nombre de la Iglesia, preservando así al pueblo de Dios en la verdad.

24. La permanencia en la verdad requiere que en ciertos momentos la Iglesia pueda, en temas que atañen a la doctrina esencial,

2 «No se pretenderá el disminuir el legítimo prestigio y el benemérito patrimonio de piedad y de uso propio de la Iglesia anglicana, cuando la Iglesia Católico-Romana —humilde «sierva de los siervos de Dios»— sea capaz de abrazar a su siempre querida hermana en la única y auténtica comunión de la familia de Cristo» (AAS, 62 [1970] p. 753).

3 Este es el sentido del término *indelectibilidad*, término que no se refiere a la ausencia de defectos, sino que indica que, a pesar de sus muchas debilidades y caídas, Cristo es fiel a su promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.

dar un juicio decisivo que sería parte de su testimonio permanente⁴. Tal juicio señala dónde está la verdad, y fortalece la confianza de la Iglesia para proclamar el Evangelio. Tenemos ejemplos obvios de tales juicios, cuando los concilios generales definen la fe. Estos juicios, gracias a que tienen su fundamento en la revelación, y son apropiados a las necesidades de los tiempos, expresan una unidad renovada en la verdad a la que convocan a la Iglesia entera.

25. La Iglesia en todos sus miembros está implicada en una tal definición que clarifica y enriquece la verdad que mantiene. A su vez la reflexión activa esclarece su significado; más aún, aunque una definición no adquiere autoridad en primer lugar por la recepción del pueblo de Dios, el asentimiento de los fieles es la indicación última de que la decisión autoritativa de la Iglesia en materia de fe ha sido verdaderamente preservada de error por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, que mantiene a la Iglesia en la verdad, impulsará a sus miembros a recibir la definición como verdadera, y a asimilarla. Si, lo que se ha declarado, expresa genuinamente la revelación.

26. La Iglesia ejerce su autoridad doctrinal por medio de varios instrumentos y mediaciones a diversos niveles (Cfr. *Autoridad I*, n. 9 18-22). Cuando se trata de materias de fe, las decisiones puede tomarlas la Iglesia en concilios universales; estamos de acuerdo en que éstas son autoritativas (Cfr. *Autoridad I*, n. 19). También hemos reconocido la necesidad de un primado universal en la Iglesia unificada, quien presidiendo la *koinonia*, pueda hablar con autoridad en el nombre de la Iglesia (Cfr. *Autoridad I*, n. 23). A través de estas dos mediaciones, la Iglesia puede dar un juicio decisivo en materias de fe, excluyendo así el error.

27. La finalidad de este servicio no puede ser la de añadir algo al contenido revelado, sino recordar y poner de relieve alguna verdad importante, exponer la fe de manera más clara, señalar el error, manifestar implicaciones no suficientemente reconocidas, y mostrar cómo la verdad cristiana tiene valor en los problemas contemporáneos. Estas afirmaciones pretenderían articular, aclarar o definir materias de fe que la comunidad cree, por lo menos implícitamente. El bien de la *koinonia* no requiere que todas las afirmaciones de los que hablan con autoridad en nombre de la Iglesia sean consideradas expresiones permanentes de la fe. Pero pueden darse situaciones en las que aparezcan serias divergencias de opinión en problemas cruciales de urgencia pastoral, que exijan un juicio más decisivo. Tal declaración querría expresar el sentir de la Iglesia, entendido no solamente en un contexto determinado de lugar y tiempo, sino también a la luz

4 Que esto está de acuerdo con el credo anglicano, se desprende de los Treinta y nueve Artículos (Artículo 20): «La Iglesia tiene... autoridad en las controversias de fe».

de la experiencia y tradición de la Iglesia entera. Todas estas definiciones son provocadas por situaciones históricas específicas, y se dan para una comprensión y en un marco temporal concreto (Cfr. *Autoridad I*, n. 15). Pero en la vida continua de la Iglesia conservan un significado permanente, siempre que salvaguarden la esencia de la fe.

La autoridad doctrinal de la Iglesia es un servicio del que están pendientes los fieles, esperando ser guiados especialmente en tiempos de incertidumbre; pero la certeza de la veracidad de su enseñanza, en definitiva, se apoya más en su fidelidad al Evangelio, que en el carácter o función de la persona que la imparte. La enseñanza de la Iglesia es proclamada porque es verdadera; no se hace verdadera simplemente porque sea proclamada. La validez de una tal proclamación autoritativa radica en la dirección que marca a los fieles. Sin embargo ni los concilios generales ni los primados universales están siempre preservados de error incluso en sus declaraciones oficiales (Cfr. *Autoridad, Aclaración*, n. 3).

28. El dictamen eclesial se da mediante una decisión sinodal, pero, a veces, un primado actuando en comunión con sus hermanos en el episcopado puede articular la definición incluso independientemente de un sínodo. Aunque la responsabilidad de preservar a la Iglesia de errores fundamentales pertenece a la Iglesia en su conjunto, no obstante puede ser asumida en su nombre por un primado universal. El ejercicio de la autoridad en la Iglesia no tiene por qué sofocar la libertad del Espíritu, que puede inspirar a otras mediaciones e individuos. De hecho se han dado ocasiones en la historia de la Iglesia en que tanto los concilios como los primados universales han protegido legítimas actitudes, que estaban siendo atacadas.

29. El servicio de preservar a la Iglesia de error fue prestado por el obispo de Roma tanto dentro como fuera del procedimiento sinodal. El dictamen de León I expuesto en su carta recibida en el Concilio de Calcedonia, ayudó a mantener una visión equilibrada de las dos naturalezas en Cristo. Esto no significa que otros obispos queden reducidos a una función meramente consultiva, ni que toda declaración del obispo de Roma resuelva automáticamente el problema urgente o dirima de una vez para siempre la cuestión propuesta. Para que se dé un discernimiento definitivo de la verdad, el dictamen del obispo de Roma debe cumplir rigurosas condiciones: debe hablar explícitamente como punto de convergencia dentro de la *koinonia*; sin sufrir coacción de presiones exteriores; habiendo procurado conocer el parecer de sus hermanos en el episcopado, y de la Iglesia en su conjunto; y con una clara intención de proclamar una definición vinculante en materia de fe o de costumbres. Algunos de

estos requisitos fueron establecidos por el Concilio Vaticano I⁵. Cuando es evidente que todas estas condiciones se han cumplido, los católico-romanos llegan a la conclusión de que la doctrina está preservada de error y la proposición es verdadera. Si la definición propuesta al asentimiento no fuese claramente una interpretación legítima de la fe bíblica y concorde con la verdadera tradición, los anglicanos pensarían que es su deber el posponer la recepción de la definición para su estudio y discusión.

30. Este planteamiento lo puede ilustrar la reacción de muchos anglicanos frente a las definiciones marianas, únicos ejemplos de dogmas promulgados por el obispo de Roma fuera de un sínodo desde la separación de nuestras dos comuniones. Los anglicanos y los católicos pueden estar de acuerdo en mucho de lo que ambos dogmas proponen afirmar como verdadero. Convenimos en que sólo puede existir un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, y rechazamos cualquier interpretación de la función de María que oscurezca esta afirmación. Convenimos en reconocer que la comprensión cristiana de lo que María es, está inseparablemente unida a las doctrinas de Cristo y de la Iglesia. Estamos de acuerdo en reconocer la gracia y la vocación exclusiva de María, Madre de Dios encarnado (*Theotokos*), en celebrar sus festividades, y tributarle el honor debido en la comunión de los santos. Convenimos en que fue preservada por la gracia divina para ser madre de nuestro Redentor, por quien ella misma fue redimida y recibida en la gloria. Estamos de acuerdo, incluso en reconocer en María un modelo de santidad, obediencia y fe para todos los cristianos. Aceptamos que es posible considerarla como figura profética de la Iglesia, lo mismo antes que después de la Encarnación⁶. Sin embargo, los dogmas de la Inma-

5 La expresión «*eiusmodi... definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse*»: «tales definiciones son irreformables por su propia naturaleza y no porque exista un consentimiento eclesial» (*Pastor Aeternus*, c. 4), no niega la importancia de la aceptación de la definición doctrinal en la Iglesia Católico-Romana. La frase fue pronunciada por el Concilio, para rechazar la opinión de quienes mantenían que tal definición resulta «irreformable» solamente como consecuencia de haber sido aprobada por los obispos. El término «irreformable» significa que la verdad expresada en la definición no puede ser cuestionada en lo sucesivo. «Irreformable» no significa que la definición sea la última palabra de la Iglesia sobre el tema, ni que la definición no pueda ser expresada en otros términos.

6 La afirmación de la Iglesia Católico-Romana de que María fue concebida sin pecado original se basa en el reconocimiento de su inigualable misión dentro del misterio de la Encarnación. Siendo de esta forma preparada para ser madre de nuestro Redentor, también es una señal de que la salvación merecida por Cristo fue eficaz para todo el género humano ya desde antes de su nacimiento. La afirmación de que la gloria de María en el cielo alcanza una plena participación en los frutos de la salvación, expresa y subraya nuestra fe en que la vida del mundo futuro ya ha aparecido

culada Concepción y de la Asunción suscitan un problema especial para aquellos anglicanos que no piensan que las definiciones precisas establecidas por estos dogmas se hallen suficientemente justificadas en la Escritura. Para muchos anglicanos la autoridad doctrinal del obispo de Roma, independientemente de un concilio, no es aceptable por el hecho de que en virtud de ella fueron proclamadas estas doctrinas marianas, como dogmas obligatorios para todos los fieles. Los anglicanos preguntarían también si en una futura unión entre ambas Iglesias, se les exigiría aceptar tales proposiciones dogmáticas. Una consecuencia de nuestra separación ha sido la tendencia, tanto por parte anglicana como católico-romana, a exagerar la importancia de los dogmas marianos en sí mismos, con perjuicio de otras verdades más íntimamente relacionadas con el fundamento de la fe cristiana.

31. A pesar de estar de acuerdo en la necesidad de la autoridad de un primado universal en una Iglesia unificada, los anglicanos no aceptan la posesión segura del don de la asistencia divina en el juicio, como algo necesariamente vinculado a la función del obispo de Roma, y en virtud de la cual sus definiciones formales puedan ser consideradas totalmente ciertas antes de ser recibidas por los fieles. De todos modos, el problema de la recepción es difícil en sí mismo. Sería incorrecto sugerir que en las controversias de fe, ninguna definición conciliar o papal mereciese una atenta estima y aceptación hasta que hubiese sido examinada por cada cristiano en particular y hubiera sido sometida al discernimiento privado. Estamos de acuerdo en que sin un carisma especial que salvaguarde el juicio del primado universal, la Iglesia todavía conservaría la capacidad de aceptar la verdad de la revelación y de verificarla. Esto resulta evidente en los dones de gracia y de verdad que reconocemos existen en las Iglesias que no se hallan en plena comunión con la sede de Roma.

32. La tradición católico-romana viene usando el término infalibilidad para expresar la garantizada ausencia de errores fundamentales en las definiciones⁷. Estamos de acuerdo en que se trata de un término sólo aplicable incondicionalmente a Dios, y que aplicarlo a un ser humano, incluso en circunstancias muy especiales, puede causar muchos malentendidos. Esta es la razón por la que hemos

entre nosotros. Es la convicción de los católico-romanos que los dogmas marianos definen una fe de acuerdo con la Escritura.

7 En la doctrina católico-romana, *infalibilidad* sólo significa que la definición se halla preservada de error, para mantener a la Iglesia en la verdad; pero no significa una positiva inspiración o revelación. Más aún, la infalibilidad otorgada al obispo de Roma es un don para que sea un instrumento de la infalibilidad de la Iglesia en ciertas circunstancias y bajo condiciones muy precisas.

prescindido de él al expresar nuestra creencia de que la Iglesia se halla preservada de error. También reconocemos que la atribución de la infalibilidad al obispo de Roma, aunque bajo ciertas condiciones, ha contribuido a conceder una importancia exagerada a todas sus declaraciones.

33. Hemos logrado llegar a un acuerdo en estimar que la conciliaridad y la primacía son complementarias (*Autoridad* I, n. 22-3). Ahora podemos afirmar conjuntamente que la Iglesia necesita tanto de una autoridad múltiple y dispersa, con la cual el pueblo de Dios se halla activamente implicado, como también de un primado universal servidor y punto central de la unidad visible en la verdad y en el amor. Esto no significa que todas las diferencias hayan sido eliminadas; pero si alguna función y oficio petrinus se ejercen en la Iglesia viva, dentro de la cual un primado universal está llamado a servir de punto visible de convergencia, entonces va implícito en su función el poseer tanto una precisa responsabilidad doctrinal, como los dones especiales del Espíritu que le capaciten para desempeñarla.

Las discusiones actuales sobre conciliaridad y primacía en ambas comuniones indican que no mantenemos posturas estáticas. Apuntamos que ciertas dificultades no podrán ser totalmente superadas mientras no se tomen iniciativas prácticas, y nuestras dos Iglesias vivan conjuntamente y de forma más perceptible la única *koinonia*.

CNCLUSION FINAL

Este informe final de la Comisión Internacional Anglicano-Católico-Romana, representa una significativa etapa en las relaciones entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católico-Romana. La determinación tomada por nuestras respectivas autoridades, ya desde 1966, de iniciar un diálogo serio para resolver cuestiones pendientes, que estuvieron en el origen de nuestra separación, nos ha llevado a concentrar nuestro interés en tres áreas de controversia: la doctrina acerca de la eucaristía; ministerio y orden; y la naturaleza y ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Este diálogo ha estado orientado no obstante, no sólo a alcanzar un acuerdo doctrinal, que es algo central para nuestra reconciliación, sino también hacia el proyecto más ambicioso de la unidad orgánica. Los puntos de convergencia reflejados en nuestro *Informe Final* parecerían una exigencia hacia el establecimiento de una nueva relación entre nuestras Iglesias como etapa inmediata en nuestro caminar hacia la unidad oristiana.

No compartimos, aunque comprendemos, los temores de quienes piensan que tales Declaraciones constituyen una amenaza para todo lo que es distintivo y verdadero en sus propias tradiciones. Abrigamos

la esperanza de que estarán con nosotros en lo sustancial de nuestros acuerdos, no sólo los romano-católicos y los anglicanos, sino también todos los cristianos, y de que cuanto hemos hecho puede contribuir tanto a la unidad visible de todo el pueblo de Dios, como a la reconciliación de nuestras dos Iglesias.

Somos muy conscientes de cuánto debemos a otros y de cuánto les dejamos todavía por hacer. Nuestro acuerdo necesita todavía ser sometido a prueba, pero en 1981 ha quedado sobradamente claro que, bajo el influjo del Espíritu Santo, nuestras Iglesias se han aproximado entre sí en la fe y en la caridad. Existen grandes esperanzas de que importantes iniciativas serán tomadas audazmente para ahondar en nuestra reconciliación e impulsarnos hacia la búsqueda de la plena comunión a la que nos hemos entregados, obedeciendo a Dios, desde el comienzo de nuestro diálogo.

[Traducción de M. Itza O.P.,
controlada por M. M.^a Garljo-Guembe]