

## EL MINISTERIO DEL PAPA EN EL DIALOGO ECUMENICO ACTUAL \*

### I.—LA UNIDAD DE LA IGLESIA

La respuesta afirmativa a la pregunta planteada sobre la conveniencia de postular, al fin, en el marco del diálogo ecuménico, la aceptación de un Papa para todas las Iglesias cristianas la ha venido manteniendo la Iglesia Católica de forma constante a lo largo de los siglos; de aquí que repetirlo ahora no presente novedad alguna para cuantos estamos convencidos de que, al responder de esta forma, la Iglesia Católica en la que hemos sido bautizados no hace otra cosa más que guardar fidelidad a su propia concepción de la identidad de la Iglesia de Jesucristo, según la cual ésta subsiste, según la expresión del II Concilio Vaticano, en la propia Iglesia Católica<sup>1</sup>. Expresión, como se sabe, extraordinariamente matizada sobre la condición de tal identidad entre Iglesia de Jesucristo, querida por él y por él fundada, y la realidad histórica de la Iglesia Católica, tal y como ésta se halla jerárquicamente determinada por la presencia en ella del primado del sucesor de Pedro. Al menos si se tienen en cuenta posiciones anteriores al II Vaticano, excluyentes en mayor o menor radicalidad de la condición de verdaderas Iglesias de Jesucristo a las con-

\* El siguiente texto fue esbozado por el autor como una de las conferencias con que la Facultad de Teología de la U. P. de Salamanca quiso preparar la presencia entre nosotros de S. S. Juan Pablo II, en su reciente viaje apostólico a España. Se incluye aquí, después de haber sido debidamente modificado y acompañado de las notas pertinentes. *N. de la R. de Diálogo Ecuménico*.

<sup>1</sup> «Hanc veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia (...)». Declaración *Dignitatis humanae*, 1.

gregaciones de fieles, presididas por sus propios pastores, surgidas de la Reforma. Bien es verdad, también, que si la Iglesia Católica nunca negó la condición de Iglesias a las comunidades cristianas de la Ortodoxia separadas de la comunión con el Obispo de Roma, esto nos obliga a no olvidar la razón fundamental teológica por la cual se resistió a reconocer legítimas Iglesias en las congregaciones de la Reforma. Estaba en cuestión la autenticidad del ministerio ordenado dentro de tales congregaciones. Un litigio que marcó las relaciones de la Iglesia Católica de forma extraordinariamente negativa con las Iglesias surgidas de uno u otro modo a partir de la división padecida por la Iglesia en Occidente en el s. XVI. Pues, si en lo que se refiere a la Iglesia Anglicana, la escisión de la comunidad católica no tuvo en los primeros momentos el alcance dogmático del movimiento reformador iniciado por Martín Lutero, con el pasar de los años y el progresivo encañamiento de las relaciones, algunas de las tesis neurálgicas de la Reforma habrían de ser recibidas, en contra de la pretensión dogmática de la Iglesia Católica, como parte integrante de la nueva conciencia de la eclesialidad de la que, con el correr de los siglos y la expansión del Imperio inglés, habría de ser en el concierto de la cristiandad reconocida como Comunión Anglicana. Comunión hoy dogmática y disciplinariamente referida a los *Treinta y Nueve Artículos* aceptados en 1571, que junto con el *Libro de Oración Común* (*Prayer Book*) y la fidelidad al ministerio ordenado surgido de la escisión de Roma, forman el contenido del juramento exigido desde 1865 como prueba de pertenencia a la fe de la comunión Anglicana, remitida en dicho juramento a la Palabra de Dios: «Presto mi asentimiento a los *Treinta y Nueve Artículos* y al *Libro de Oración Común* y a la ordenación de obispos, presbíteros y diáconos. Creo que la doctrina de la Iglesia de Inglaterra, tal como está expresada en ellos concuerda con la Palabra de Dios»<sup>2</sup>.

Conviene, en consecuencia, que sea suficientemente resaltada la novedad que en el ámbito de la eclesiología representa la afirmación del II Vaticano en el sentido de que todos los

2 En algunas iglesias de la Comunión estos artículos ya no tienen vigencia. Cfr. S. Neill, *El anglicanismo* (Madrid 1966) 77. El enconado litigio entre Roma y la Comunión Anglicana a propósito de las ordenaciones pareció entrar en un callejón sin salida con la publicación de la carta *Apostolicae curae et caritatis*, de León XIII, el 13 de septiembre 1896: cfr. DS 3315-19.

hombres, según se expresaron los Padres del Concilio, son admitidos a la unidad católica de la Iglesia, pueblo de Dios, «que prefigura y promueve la paz, y a ella pertenecen de varios modos o se destinan (*pertinent vel ordinantur*) tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios»<sup>3</sup>. Una tal afirmación sólo es posible en la misma medida en que ésta otra lo es también para el mismo Concilio: «La Iglesia se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro»<sup>4</sup>. Se trata de una afirmación, en efecto, que si ciertamente discrimina la comunión parcial en la fe de la comunión plena, no niega ni deja de reconocer la existencia de *verdadera comunión* entre aquellos a quienes separa la adhesión al sucesor de Pedro. Adhesión de la que el texto parece extraer el criterio de la comunión plena, dando por supuesta esta adhesión en la propia Iglesia Católica, en la cual según el Concilio afirma darse la plenitud de la comunión en la fe, pues «solamente —dice en otro lugar el Concilio— por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos»<sup>5</sup>. Razón

3 Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 13.

4 *Ibid.*, 15.

5 Decreto *Unitatis redintegratio*, 3. En este sentido el reciente documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Observaciones al Informe final de la Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC)*, del 29 de marzo 1982, precisa contra un supuesto irenismo de la interpretación que dicha Comisión hace del alcance dogmático de la unidad de la Iglesia lo siguiente: «Según la tradición católica, la unidad visible [de la Iglesia] no es algo extrínseco añadido a las iglesias particulares, que ya poseerían y realizarían en sí mismas la esencia plena de la Iglesia; tal unidad pertenece a la estructura íntima de la fe, que impregna todos sus elementos. Por esta razón, el cargo de conservar, promover y expresar esta unidad, de acuerdo con la voluntad del Señor es parte constitutiva de la naturaleza misma de la Iglesia (cfr. Jn 21, 15-19). Por tanto [se añade, apelando a la condición institucional del Papado como elemento determinante a la unidad de la Iglesia], el poder de jurisdicción sobre todas las iglesias particulares es intrínseco (es decir, «*de iure divino*») a esta función, y no algo que le pertenezca por razones humanas o por adaptación a las necesidades históricas», en *Diálogo Ecuménico* 59 (1982) 409-10. Y nada hay decir contra esta apreciación, pero el documento no parece dejar constancia suficiente de que el ministerio petrino es, aunque elemento intrínseco a la condición *una* de la Iglesia, también uno de los elementos determinantes

por la cual «los hermanos separados, sin embargo, ya particularmente, ya sus comunidades y sus iglesias, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y convivificó en un cuerpo y en una vida nueva y que manifiestan la Sagrada Escritura y la Tradición venerada de la Iglesia»<sup>6</sup>.

Según esto, parece que el Concilio pone en relación esta falta de comunión plena con la Escritura y con la Tradición de la Iglesia en la relación que a ellas dice, según la conciencia de la propia Iglesia Católica, el ministerio de Pedro; y, en tal caso, la forma de entender el ministerio apostólico, esto es, el ministerio ordenado en la Iglesia, que la adhesión al sucesor de Pedro representa o supone. El Concilio se expresa así: «Creemos que el Señor entregó todos los bienes del Nuevo Testamento a un solo colegio apostólico, a saber: al que preside Pedro, para constituir un solo cuerpo de Cristo en la tierra, al que tienen que incorporarse totalmente todos los que de alguna manera pertenecen ya al pueblo de Dios»<sup>7</sup>. Es decir, según el II Concilio Vaticano, quienes no se encuentran en comunión con Pedro se hallan, si son bautizados, de algún modo en la unidad de la Iglesia, aunque esta comunión no sea plena, por lo cual sus agrupaciones o congregaciones, verdaderas comunidades e iglesias, son lugares en los que se halla presente la verdadera Iglesia de Cristo, aunque no en plenitud. Esta es la más inmediata conclusión de la doctrina

de esa misma condición y no el único. En este sentido la interpretación que la Congregación hace del n. 12 del documento de la ARCIC, *La autenticidad en la Iglesia II (1981)*, siendo justificada, sólo lo es en sentido restrictivo. Es decir, si, para que la fe que hace que una Iglesia sea *cristiana* verdaderamente, se hace del ministerio petrino el referente absoluto de la expresión de esa fe. Lo cual no parece dogmáticamente pertinente. Si la unidad de la Iglesia no puede separarse de su propia condición *cristiana*, la unidad de la Iglesia quedará, en efecto, afectada en una Iglesia histórica determinada tan sólo en la misma medida en que esa condición cristiana de la fe de dicha Iglesia dependa de la comunión plena con el sucesor de Pedro. Lo cual no puede ser tan determinante, como para excluir que la condición una de la Iglesia no se halle en parte realizada en la Iglesia en cuestión. Si así no fuera, parece que sería difícil entender el verdadero alcance teológico de la afirmación de UR 3 citado. Cfr. el n. 12 del documento de la ARCIC en *Diálogo Ecuménico* 58 (1982) 252-53.

6 Ibid. El texto conciliar apoya así nuestra anterior argumentación en la nota precedente. La apreciación, sin embargo, de la Congregación tiene una dimensión teológica cierta en el sentido que a continuación se precisa.

7 Ibid.

conciliar. Una conclusión, que el Concilio permite extraer de sus documentos en virtud de algo que aparentemente parece paradójico, pero que es la clave de la doctrina conciliar, a tenor de la fe de la Iglesia Católica. Se trata del papel que desempeña el sucesor de Pedro —y, de nuevo: la forma de entender el ministerio apostólico que la adhesión a esa presencia suya en la Iglesia representa—. Un papel, una misión o función relacionada con el fundamento mismo de la comunión de la fe, que no puede ser otro que *Cristo mismo*, cuya salvación nos es otorgada en la vigencia actual de su Palabra y en la posibilidad de acceder salvíficamente hasta El en la fe, por la cual se nos hace posible la celebración eficaz de los sacramentos. Se entiende así que el Concilio diga que los hermanos separados están en la comunión de la Iglesia, «pues conservan la *Sagrada Escritura* como *norma de fe y de vida* (...) están marcados por el bautismo, con el que se unen a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias iglesias y comunidades eclesiales otros sacramentos»<sup>8</sup>. Y se entiende así que el Concilio afirme: «Por consiguiente, aunque creemos que las iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehuyó servirse de ellas como de medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que se confirió a la Iglesia católica»<sup>9</sup>.

El sucesor de Pedro no es el fundamento de la unidad, en tanto que fuente de la misma, porque no es tampoco —como no lo es el ministerio apostólico mismo— la fuente de la gracia y de la verdad que Cristo confirió a la Iglesia Católica, fuente que es la misma de la que emana la unidad en la única Iglesia de Jesucristo que incluye también a los bautizados separados de la comunión plena con el sucesor de Pedro, al que el Concilio Vaticano llamó fundamento *visible* de la unidad, en paralelismo con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica que afirmaba ser el Papa la *cabeza visible* de la Iglesia, lenguaje desaconsejado por la Comisión Internacional de Teólogos<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> LG, 15.

<sup>9</sup> UR, 3.

<sup>10</sup> Cfr. I Concilio Vaticano, *Constitutio dogmatica I «Pastor aeternus» de Ecclesia Christi*; DS 3051 (...unitatis principium ac visibile fundamentum...); 3055 (...et totius Ecclesiae militantis visibile caput).

Lenguaje desaconsejado, no porque no se entienda el verdadero alcance teológico de las proposiciones conciliares, que obedecen a una legítima evolución dogmática y doctrinal de la fe de la Iglesia, sino porque pueden hoy suscitar malentendidos, que hagan irresoluble un problema como el del primado en la Iglesia camino de solución, a la luz del diálogo ecuménico apoyado en esta doctrina conciliar que exponemos; y que permite a los teólogos católicos aproximarse sobre terreno seguro a las posiciones de los hermanos separados.

Pero hemos dejado por concluir del todo la exposición de esta doctrina conciliar. Si la comunión de la fe de los hermanos separados no es plena, se debe precisamente a la relación que el sucesor de Pedro y con él el ministerio apostólico, ordenado, dice a la fuente de la unidad que es la misma de la gracia y de la verdad; esto es, de la salvación, que es Cristo, y que nos es dada en la Sagrada Escritura y en la celebración de los sacramentos. Con esto llegamos al núcleo de la problemática, que nos permitirá decir qué altura y qué grado de coincidencia ha alcanzado el diálogo ecuménico hasta hoy. Permítaseme todavía referir esta problemática a la génesis de la Reforma, y, de forma paradigmática al significado y alcance de la rebelión de Lutero contra el Papado, pues con razón se ha dicho que en nada fue el Reformador tan despiadado y violentamente rebelde como para con la autoridad del Papa, una vez que llegó a la ruptura con él. Una ruptura que fue temprana y que ya antes de 1521 se hallaba fundada en su propia evolución doctrinal<sup>11</sup>.

## II.—LUTERO CONTRA EL PAPA

Estimo acertada la interpretación de E. Bizer, cuando afirma que las célebres *Tesis* en controversia con la autoridad oficial de los predicadores de las indulgencias, cuya ortodoxia dogmática el Reformador defiende contra el ataque de dichos pre-

11 Decía S. Kierkegaard: «La impía actitud política de desear el derrocamiento del Papa es lo que más nos confunde en Lutero». Citado por S. H. Hendrix, 'Lutero y el Papado', *Concilium* 118 (1976) 192, quien en el mismo lugar comenta: «Aunque estas palabras de Sören Kierkegaard reflejan perfectamente su peculiar concepto de lo que es un reformador, indican al mismo tiempo cuál es el problema capital de la interpretación de Lutero que en los últimos años ha venido recibiendo cada vez mayor atención: la actitud de Lutero con respecto al Papado».

dicadores, en la carta al Papa León X del mes de mayo de 1518<sup>12</sup>, y acompaña de aclaraciones pertinentes: «vendrían a ser únicamente el catalizador que daría cuerpo a la convicción reformista de que la Palabra es la única autoridad para la fe, y el corazón de los sacramentos»<sup>13</sup>. Como dice Hendrix, que participa de este modo de ver las cosas, «Lutero temía que se estuvieran escamoteando las exigencias de la Palabra con la venta de las indulgencias y que se estuviera engañando a su propia grey [la del Papa] al inducirla a poner su confianza en las cartas de perdón más que en la Palabra (Tesis 52-54)»<sup>14</sup>. Se explica así el proceso de resistencia de Reforma, que termina en rebeldía contra el Papado, que va desde la carta citada de 1518 hasta el tratado *Contra el Papado de Roma fundado por el demonio* del año 1545, pasando por los dos importantes escritos *De la cautividad babilónica de la Iglesia* y *Sobre la libertad de un cristiano*, de 1520 y la nueva carta al Pontífice también del mismo año, en la que realizada ya la ruptura con los supuestos doctrinales de la Iglesia de Roma se resiste, bien aconsejado por sus amigos y valedores, a enfrentarse directamente con el Papa<sup>15</sup>. Enfrentamiento, sin embargo, ya inevitable una vez formulada la doctrina de ambos escritos, si bien aún estaba el Reformador lejos de la fijación de esta doctrina en los *Artículos de Esmalcada* de 1537/38. En estos artículos la doctrina se halla ya fijada sin ambigüedades y con pretensiones vinculantes para todo cristiano reformado: «El papa no es por derecho divino, es decir, en virtud de la palabra de Dios, la cabeza de la cristiandad: esto pertenece sólo al que lleva por nombre Jesucristo. Mucho mejor es decir que no pasa de ser un simple obispo o pastor

12 Cfr. WA 1 lat. 51a-53a; cfr. en alemán moderno en K. Aland, *Luther Deutsch* (=LD) 2, 32-82, en ref. a WA 1 530-627 (*Die Ablassthesen und Resolutionen*, 1517/18). En cast. Lutero, *Obras* (Ed. de T. Egido, Salamanca 1977) 62-69, con introducción y bibliografía pertinente. Cfr. la carta a León X: WA 1 527-29; también: LD, cit., 88-91.

13 En Hendrix, cit., 197. Cfr. el análisis histórico de este autor, *Luther and the Papacy*, Stages in a Reformation Conflict (Philadelphia 1981). Cfr. E. Bizer, *Luther und der Papst* (Munich 1958).

14 Ibid.

15 Cfr. *De la cautividad babilónica de la Iglesia*: WA 6 497-573; LD 2 171-238; cast.: cit., 88-154. *Sobre la libertad de un cristiano*: WA 7 20-38; LD 2 251-74; cast.: cit., 157-70. *Contra el Papado de Roma fundado por el demonio*: WA 54 228-63; LD 2 337-65. La carta de 1520 a León X: WA 7 3-11; LD 2 239-50.

de la Iglesia de Roma (...). Como se ha dicho muchas veces, se trata de algo inventado [el Papado] por hombres, que no está mandado y que además es innecesario y carece de sentido. Porque la santa iglesia cristiana puede subsistir muy bien sin una cabeza de ese estilo, y hubiera subsistido mucho mejor si el diablo no hubiera plantado esa cabeza (...) la forma más ideal de gobernar y conservar la iglesia sería que todos viviésemos sometidos a Cristo, como cabeza única, y que los obispos, iguales en cuanto a su ministerio, aunque desiguales en cuanto a sus dones, se mantuviesen estrechamente unidos entre sí en la doctrina, en la fe, en los sacramentos, en la oración, en las obras del amor, etc.

Lo dicho demuestra sin lugar a discusión que el papa es el verdadero anticristo o cristo final, que se ha encumbrado sobre y contra Cristo, ya que no está dispuesto a permitir que se salven los cristianos que no estén sometidos a su poder; poder que, por otra parte, nada supone, al no haber sido ordenado y recomendado por Dios. Esto es lo mismo que «colocarse sobre Dios y contra Dios», como dice san Pablo»<sup>16</sup>.

Lutero está dispuesto a admitir el Papado como creación de los hombres y en favor de la administración y disciplina de la Iglesia igual que en favor de su propia unidad, pero siempre y cuando esta creación de los hombres que el Papado es, según cree poder demostrar, no obstaculice la Palabra de Dios y la libertad que ella genera en el cristiano. En este horizonte se hallan escritas las dos cartas al Papa León X como telón doctrinal de fondo a propósito de una experiencia del ministerio episcopal en la Iglesia, cuya máxima expresión Lutero ve en el Papado, obstruccionista para el evangelio y un obstáculo para la existencia cristiana. Por eso, Lutero se opuso a regañadientes al principio al Papa y dejó fehaciente testimonio escrito de la repugnancia interior con que comenzó a hacerlo; pero fue algo para él inexcusable, tanto como para llevarle a la famosa contestación de Worms de 1521: «Ni puedo ni quiero retractarme de nada, pues no es prudente ni está en mi mano el obrar contra mi conciencia. Dios me ayude. Amén»<sup>17</sup>.

16 Traducción de T. Egido, *cit.*, 342-43 (art. 4). Cfr. WA 50 192-254.

17 Cfr. *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Jüngere Reihe*: v. 2, A. Wrede, *Reichstag zu Worms 1520-21* (Gotha 1896) 555. Según la citación de R. García-Villoslada, *Martin Lutero*: v. 1. El fraile hambriento de Dios

Si Obispos y Papas ponían la existencia del cristiano contra el Evangelio, Lutero se veía obligado a concluir que un tal ministerio de autoridad no podía hallarse respaldado por el Evangelio mismo: la autoridad apostólica se hallaría, más bien, remitida a la comunidad de la Iglesia, heredera absoluta de la función episcopal o de inspección de la fidelidad doctrinal al Evangelio, que habría de delegar así en quienes ejerciesen en su nombre el ministerio de la Palabra y de los sacramentos. Todo lo cual conllevaba replantear los poderes sacerdotales tradicionalmente puestos en manos de los ministros. Se entiende así el verdadero alcance de su escrito *Sobre la libertad del cristiano* en lo que toca al sentido teológico y alcance doctrinal de su reivindicación del sacerdocio común de los fieles<sup>18</sup>; igual que su afirmación de la igualdad fundamental de todos los cristianos, al hacer de la comunidad origen y fuente última del sacerdocio como sujeto de delegación, según se expresaba asimismo en el escrito *a los príncipes de la nación alemana* de 1520<sup>19</sup>. En *La cautividad babilónica de la Iglesia* escribe: «Por consiguiente todos los que somos cristianos somos también sacerdotes. Los que se llaman sacerdotes son servidores elegidos de entre nosotros para que en todo actuen en nombre nuestro. El sacerdocio, además, no es más que un ministerio, como se dice en la segunda carta a los Corintios (cap. 4) (...). De lo cual se deduce que no puede ser sacerdote el que no cumpla el ministerio de predicar la palabra para el cual ha sido designado por la iglesia, y que el sacramento del orden equivale al rito por el que se elige al predicador en la iglesia»<sup>20</sup>.

(Madrid 1973) 57-8, en cuya nota (99) se transcribe el texto latino: «Neque conciliis solis credo (...) capta conscientia in verbis Dei, revocare neque possum, neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helf mir».

18 Es célebre el texto de dicho escrito: «Quizá preguntes: si todos somos sacerdotes, ¿qué diferencia existirá entre laicos y sacerdotes en la cristiandad? Respondo (...). Ninguna distinción establece la sagrada Escritura (...). Ahora bien, aunque todos seamos igualmente sacerdotes, no todos podemos servir, dispensar y predicar». T. Egipto, *cit.*, 163. Cfr. WA 7 28.

19 «Pues, porque todos somos igualmente sacerdotes, a nadie le está permitido darse importancia arrogándose una función para la cual nosotros no lo hemos elegido ni cuenta con nuestro consentimiento, para lo cual todos tenemos el mismo poder. Pues lo que es común nadie puede atribuirse sin el consentimiento y mandato de la comunidad, WA 6 408; LD 2 161.

20 T. Egipto, *cit.*, 146. Cfr. WA 6 584; LD 2 228-29.

Con razón dice Hendrix que desde sus primeras tomas de postura críticas, antes de 1518, hasta el discurso de Worms en 1521, Lutero se hallaba empeñado en una difícil empresa, teológicamente motivado, cual era defender «la necesidad que tienen todos los fieles de escuchar la palabra de Dios, sin la cual no podrían sobrevivir»<sup>21</sup>. Se puede, en efecto, convenir con el historiador luterano que la razón de los ataques al Papado en un escrito de tanta trascendencia eclesiológica como el *Contra Hans Worst* de 1541 hay que buscarla en la defensa apasionada que este escrito representa de la libertad de las conciencias cristianas, que aún se hallan sometidas al dolor de las heridas que les infringen las leyes del Papa<sup>22</sup>.

Hoy, a la distancia de cuatro siglos, cuando nos hallamos ante la celebración en 1983 del cuarto centenario de la muerte del Reformador, las tesis del monje de Wittenberg han dado paso a un diálogo católico-luterano, en el cual, entre los votos y tareas de un grupo de teólogos de ambas confesiones encontramos el propósito siguiente: «Nuestros diálogos anteriores se han centrado en el tema del servicio que el ministerio presta a las comunidades locales. Ahora nuestra atención se centra en la función de unidad y de organización de este ministerio en relación con la Iglesia universal, en el modo en que una forma particular de este ministerio, a saber, el papado, ha servido a la unidad de la Iglesia universal en el pasado, y sobre el modo como aún puede servirla en el futuro»<sup>23</sup>. Más con esto entramos de lleno en la última parte de estas reflexiones.

### III.—EL MINISTERIO DEL PAPA EN EL CONTEXTO DEL MINISTERIO ORDENADO A LA LUZ DEL DIALOGO ECUMENICO

El documento americano que acabamos de citar es uno de los documentos pioneros en este terreno, el primero de significación teológica de alcance para remover el obstáculo

21 *Cit.*, 199.

22 Hendrix, *cit.*, 200. Cfr. el escrito citado en WA 51 472-536; LD 4 251-79.

23 *El primado del Papa. Puntos de convergencia*. Declaración común del grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos (1974), en AA.VV. *El ministerio en el diálogo interconfesional*. Estudios y documentos (Salamanca 1976) p. 490.

que el Papado ha podido significar en los últimos cuatro siglos de historia para la reunificación de los cristianos en Occidente. Precedido por un documento anterior, de 1970, subsiguiente a estudios decisivos sobre la naturaleza del ministerio en la Iglesia y su problemática ecuménica, a propósito de su vinculación con la Eucaristía<sup>24</sup>, el documento mixto de los teólogos parte de las conclusiones en dichos estudios conseguidas: 1) que «el ministerio general que consiste en proclamar el Evangelio incumbe a todo el Pueblo de Dios»; y 2) que «el ministerio de la palabra y del sacramento sirve para unificar y ordenar la Iglesia para su misión *en y para* el mundo»<sup>25</sup>. No se trata ahora de sostener un documento doctrinal sobre los presupuestos de la Reforma en el sentido en el que, de forma ciertamente conciliadora, indudablemente fiel, y sobre todo pragmática, el humanismo de Melancthon trataba de legitimar lo que de admisible podría aceptarse por parte reformada de la potestad del Papa, según la formulación que de ella hizo en su tratado *De potestate et primatu papae*, fechado en Esmalcalda en 1537<sup>26</sup>. Los presupuestos son otros. Por una parte, la Iglesia Católica ha centrado la teología del ministerio ordenado, del ministerio sacerdotal, a la luz del significado teológico del sacerdocio común de los fieles en el último Concilio del Vaticano<sup>27</sup>, mientras que las iglesias de tradición luterana han replanteado el significado *crystalógico* del ministerio ejercido como función salvífica de la comunidad, lo que representa rebasar el planteamiento de la *deputación para la predicación y administración de los sacramentos* esbozado por el Reformador.

Esto sólo ha podido ocurrir en atención a una doble comprobación: 1º) *La imposibilidad constatada de mantener una referencia de la existencia cristiana a la Sagrada Escritura como «norma de fe y de vida», según la expresión del II Vaticano, y obsesión del Reformador hasta el sufrimiento, al margen de la conciencia tradicional de la Iglesia.*

24 Cfr. *Eucaristía y ministerio*. Una declaración luterano-católica romana (= *Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry*, Washington-Nueva York 1970), en *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) pp. 57-84. También en AA.VV., *El ministerio en el diálogo interconfesional*, pp. 469-88.

25 *Ibid.*, 490.

26 Cfr. la ed. bilingüe en alemán y latín: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche* (= BSELK) (Gotinga 1967, 6 ed.) pp. 467-98.

27 Cfr. LG, 10-11; también Decreto *Presbiterorum ordinis*, 2.

Una constatación paralela a la corrección importante de la teología católica sobre las dos fuentes de la revelación y el alcance del ejercicio de la función magisterial del ministerio, y en su cuerpo orgánico, del magisterio del Papa, a la luz de la *Dei Verbum*, al afirmar expresamente el II Concilio Vaticano que el magisterio ministerial «no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo oye con piedad, lo guarda con exactitud y lo expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer», refiriéndose el Concilio al solo y único depósito sagrado de la Palabra de Dios en la Iglesia vehiculado por la Tradición y la Sagrada Escritura<sup>28</sup>.

Y demás, 2<sup>o</sup>) la *imposibilidad de mantener la comunión que tal referencia a la Sagrada Escritura genera en la Iglesia*, al presenciar la salvación de Cristo y hacerla eficazmente operativa para cuantos participan de la fe en su nombre, *al margen del ministerio de la unidad que el carisma apostólico, ordenado, representa dentro de la comunidad eclesial*. Carisma que no se puede equiparar a otros carismas no vertebrales de la fe de la comunidad, pues en el carisma del apostolado de los ministros ordenados encuentra la Iglesia su propia salvaguarda de identidad con la verdadera Iglesia de Jesucristo. Con todo, ninguna de estas dos comprobaciones hubieran resultado útiles, si en ambas no se incluyera de manera fehaciente la normatividad que en la Iglesia se confiere al *principio pneumático*, rector de su fe y de su práctica. Un principio ineludible para la concepción católica del carácter divino de la Iglesia, al cual queda en ella remitida la existencia del ministerio ordenado; pues éste no es sólo obra de Jesucristo (=referencia histórico-fundacional de la estructura de la Iglesia), sino asimismo del Espíritu Santo, a cuyo margen sería inviable la afirmación teológica de que la Iglesia y, en ella, el ministerio son obra divina referida fundacionalmente, en efecto, a Jesucristo.

Todo lo cual permite afirmar que el ministerio ordenado representa la salvaguarda de la fe, como decimos, en cuanto verdadera obra del Espíritu de Jesucristo para beneficio de

28 Constitución *Dei Verbum*, 10; cfr. también 9.

su Iglesia y permanencia de ésta en la fidelidad al Evangelio; de forma que parece teológicamente pertinente remitir al episcopado (y de forma preeminente a los patriarcas y metropolitans), y al Obispo de Roma en particular, la concreción histórica de esta función normativa para la fe de dicho ministerio. Queden a salvo ahora sus vicisitudes históricas, igual que la relatividad de la estructuración *gradual* del ministerio como tal (obispos, presbíteros y diáconos). Y si esto en principio no parece problemático, de algún modo queda superada también la problematicidad de la pretensión católica de la fe, cuando remite al Nuevo Testamento la condición *de iure divino* del ministerio petrino del Obispo de Roma; pues según los acuerdos ecuménicos de la ARCIC este ministerio aparece, en virtud de lo dicho hasta aquí, remitido a la *providencia* divina, manifiesta en la historia de la Iglesia<sup>29</sup>. Un ministerio

29 La Sagrada Congregación, en el documento citado (ver precedente nota 5), ha hecho notar, a este respecto, que las afirmaciones del documento ecuménico de la ARCIC *Autoridad* II, n. 7, según las cuales «una primacía del Obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento, y que es parte del designio divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad de la Iglesia», no resultarían aceptables, pues supondrían una manera de entender la misión del Obispo Romano que «no corresponde a la verdad de fe tal como ha sido entendida por la Iglesia Católica, tomando como base los principales textos petrinus del Nuevo Testamento (Jn 1, 42; 21, 15; Mt 16, 16; cfr. DS 3053), y no satisface las exigencias del enunciado dogmático del I Concilio Vaticano: el Apóstol Pedro (...) recibió inmediata y directamente de Jesucristo Nuestro Señor un primado de verdadera y propia jurisdicción» (Constitución *Pastor aeternus*, cap.: DS 3055)». De aquí que resulte asimismo inaceptable suponer que la expresión *ius divinum*, usado por aquel Concilio para legitimar el carácter fundacional del primado de Pedro por Cristo, pueda ser interpretada como expresión del propósito de Dios para su Iglesia sin implicar que «el primado universal, como institución permanente, fuese fundado directamente por Jesús durante su vida terrena» (*Autoridad* II, n. 11); ya que resultaría tal interpretación atentatoria contra la intencionalidad dogmática del Concilio.

Se trata, en efecto, de apreciaciones justas, pero cabe también precisar el sentido de las mismas desde los supuestos teológicos que las sustentan. En ellos no parece tenerse en cuenta que el acto mismo de la fundación de la Iglesia por Jesús (y lo mismo habrá de suponerse por lo que afecta a la institución del primado) no tiene por qué remitirse a una consideración historicista de la misma, al margen de la *realidad teológica* que representa el acontecimiento pascual, verdadera intervención de Dios en Cristo y origen de la constitución por el Espíritu Santo del Padre y de Jesús de la comunidad de la Iglesia. Justamente desde una tal consideración de la institución divina de la Iglesia se puede alcanzar el sentido *histórico-salvífico* de las acciones del Jesús histórico. ¿Por qué ha de sustraerse al *principio pneumatológico* el desarrollo institucional de la fundación divina de la Iglesia por

destinado a salvaguardar la unidad de la Iglesia e intrínseco a ella, pues no separa al sucesor de Pedro del Colegio de los Obispos, al tiempo que éste debe estar presidido por aquél. Colegio al que, en su grado, pertenecen los demás ministros, en tanto que colaboradores de los obispos.

En este sentido, los luteranos han tenido a bien reconocer el alcance que los católicos atribuyen a las imágenes de Pedro y al primitivo desarrollo de dicho ministerio petrino en la Iglesia antigua, expresando una posición semejante a la de los anglicanos, al afirmar éstos que tal ministerio es *no contrario al Nuevo Testamento* <sup>30</sup>.

Cristo (y, con ella, del ministerio de Pedro)? En este sentido cabría una lectura católica del documento ecuménico, según la cual, si bien la narración de los textos del NT por sí mismos no supone la realidad teológica del primado de Pedro, a la luz del principio pneumático, determinante del proceso institucional aludido de la Iglesia, representaría su prueba escriturística. Principio, por lo demás, al que hay que remitir también la posibilidad (un hecho desde la segunda generación) del canon de las Escrituras, en las cuales se recogen las palabras de Jesús a Pedro. Sin este supuesto doctrinal, verdaderamente católico, es difícil entender de qué modo el NT pueda representar prueba alguna del primado de Pedro. Se renunciaría a la condición *tradicional* de la interpretación de las citas neotestamentarias aludidas, al tiempo que se sustrairía a la afirmación dogmática del I Concilio Vaticano acerca del primado de Pedro su verdadera hermenéutica católica. No se trata, pues, de entregar al desarrollo providencial de la historia la institución, sino de remitirla a la acción del Espíritu de Cristo no sólo en los orígenes fundacionales de la Iglesia, sino asimismo en su desarrollo histórico.

Según esto, parece pertinente suponer, más bien, que lo que de insatisfactorio para el dogma católico se halla en la redacción del documento ecuménico se debe a la insuficiente especificación de los elementos teológicos supuestos en la hermenéutica católica del dogma, a cuya luz cabe reconsiderar el significado de la expresión *iure divino* (DS 3058) utilizada por el Concilio.

<sup>30</sup> Cfr. el documento anglicano-católico 'La Autoridad en la Iglesia II', en *Diálogo Ecuménico* 58 (1982) 241-62, en part. n. 7. Es importante notar que el documento luterano-católico de EE.UU. (Baltimore 1974) dice en el n. 9: «Todo biblista o historiador de la Biblia consideraría como anacrónica la cuestión de saber si Jesús constituyó a Pedro como el primer Papa, esta cuestión se deduce de un modelo posterior del papado, que luego viene a reflejarse sobre el nuevo testamento». De ahí —se dirá después en el n. 13— que la evolución de las imágenes con las que el NT quiere expresar el ministerio de Pedro no constituya «el papado en el sentido técnico que se ha dado más tarde a esta palabra, pero se puede ver la posibilidad de una orientación en este sentido, a la vista de los factores favorables que se han dado en la historia posterior de la Iglesia. Las investigaciones modernas desplazan la cuestión de saber si Jesús nombró a Pedro como el primer Papa; hoy la pregunta que se hace es en qué medida la utilización posterior

Tal función primacial, ejercida en el contexto eclesiológico de aquellas iglesias patriarcalmente regidas por primados que apelaron al Obispo de Roma en ocasiones diversas, salvaguardó la fe de la comunidad de los ataques de la herejía. A la luz de tal experiencia, que no anula su debilidad histórica, el Papado, que durante la Edad Media, a pesar de la misma debilidad aludida, representó asimismo un principio de libertad de la Iglesia frente al poder político de los reyes y emperadores, evitó la fragmentación que amenazaba con cuartear la unidad de la Iglesia en la lucha de los nacionalismos contra el Imperio, que posteriormente habrían de condicionar desde la Edad Moderna y el Renacimiento la misma evolución del Papado. Y a la luz de tal experiencia, cabe hoy aclarar el proceso histórico que habría de conducir a los textos doctrinales del I Concilio Vaticano, una vez que el II Concilio Vaticano ha devuelto aquellos textos en un proceso de recepción singular a su verdadero contexto eclesiológico acorde con la tradición histórica de la Iglesia en el ejercicio de la función primacial del Obispo de Roma: la colegialidad episcopal<sup>31</sup>.

El documento estadounidense habría que resituarlo hoy, a la distancia de ocho años, a la luz de otros documentos posteriores, que han avanzado sobre la línea abierta por aquél, toda vez que dejó, sin embargo, por resolver los problemas centrales de la jurisdicción *iure divino* y de la *infallibilidad* en todo el alcance que a tales afirmaciones dogmáticas sobre el ministerio de Pedro en la Iglesia le confiere la Iglesia Católica. De todos los documentos emanados cabría citar, por parte

de las imágenes de Pedro en relación con el papado encajan en la 'línea de fuerza' del nuevo testamento». Texto en AA.VV., *El ministerio en el diálogo interconfesional*, pp. 492-94. El que encajen o no es fundamentalmente cuestión del modelo dogmático de lectura que hagamos del NT en el sentido dicho, y de ahí el valor y el contenido doctrinal que a los textos del NT da la Iglesia Católica con toda legitimidad.

31 J. M.º Rovira Belloso interpreta, en consecuencia, el I Concilio Vaticano como la voluntad dogmática de la Iglesia de salvaguardar el significado del ministerio de Pedro como ejercicio excepcional de jurisdicción, pleno y supremo, ordinario e inmediato, mientras ve en la colegialidad la referencia normal del ejercicio de este ministerio petrino. Cfr. 'La función del papado a la luz de la teología', *Iglesia viva* 83 (1979) 457-71. Por lo que hace a la consideración histórica, cfr. también J. I. Tellechea, 'El papado en el tiempo. Valoraciones de una difícil misión', *ibid.*, 409-23.

católico-luterana el de la Comisión Conjunta Romano-Católica y Evangélico-Luterana <sup>32</sup>.

En este documento se aborda el significado teológico del ministerio de Pedro en la Iglesia a la luz no sólo del ministerio apostólico como servicio a la unidad de la misma, en el sentido visible de su propia organización externa, sino en relación a la misión encomendada a los ministros de orden salvífico, al hallarse la fidelidad al Evangelio remitida al ejercicio en la comunidad de este ministerio apostólico. De ahí que el documento no soslaye el verdadero significado de la *sucesión apostólica* <sup>33</sup>.

Por lo que se refiere a la tradición reformada de cuño calvinista, además de tener en cuenta el documento del grupo de Dombes, *Para una reconciliación de los ministerios*. Elementos de acuerdo entre católicos y protestantes (Taizé 1973) <sup>34</sup>, resulta decisivo prestar atención al documento de la Comisión Oficial Internacional Católico-Reformada, *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* <sup>35</sup>. En este documento, que logró su redacción definitiva y su aprobación en marzo de 1977, observamos importantes líneas de coincidencia con el documento católico-luterano de 1981. Sin que podamos determinar aquí en qué medida se aprecian líneas de coincidencia, sí es oportuno señalar el énfasis de ambos en la concepción colegiada del ministerio, que en la Iglesia reformada reviste una forma sinodal, a cuyo cargo se halla la *episkopée* sobre los pastores y las congregaciones <sup>36</sup>. Ministerio que es

<sup>32</sup> *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981); cfr. *Diálogo Ecuménico* 57 (1982) 71-104.

<sup>33</sup> Las afirmaciones que en documento citado se hacen deben ser comparadas, para un buen estudio de coincidencias y disparidades entre las Iglesias, con las del documento de la Comisión Teológica Internacional 'La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica', recogido en *Diálogo Ecuménico* 35/36 (1974) 617-31. Así, el documento católico-luterano citado recoge en el n. 64 el hecho de que en el s. XVI los luteranos pusieran en cuestión la garantía de la sucesión apostólica, explicando su verdadero alcance: «(...) porque no se consiguió testimoniar el acuerdo en la predicación del evangelio, y porque el episcopado les negó la comunión y, especialmente, el servicio de ordenación a sus predicadores, y les sustrajo así de la sucesión histórica ministerial. De esta forma la sucesión apostólica se concentraba para ellos en la recta predicación del evangelio, cosa que siempre incluyó el ministerio, la fe y el testimonio de vida. Subrayado mío.

<sup>34</sup> Cfr. el texto en *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 85-96.

<sup>35</sup> Cfr. texto en *ibid.*, 50/51 (1979) 349-85.

<sup>36</sup> Cfr. en part. en 112.

comprendido a la luz de la práctica litúrgica de la colación de la ordenación a lo largo de los siglos en la Iglesia, universal, conforme al significado teológico e importancia disciplinar del adagio teológico: «lex orandi, lex credendi». De este modo se afirma que «no es la comunidad la que crea el oficio y la que da la autoridad, sino el Cristo vivo, quien lo confiere a la comunidad y lo inserta en su vida»<sup>37</sup>.

Pero lo que resulta de verdad importante en este documento, igual que en el anterior, es justamente el hecho de que tal concepción del ministerio sea remitida a una reformulación conciliadora de la propia sucesión apostólica de la Iglesia en la que se inserta y de la que es tanto expresión —unas veces se reconoce de forma implícita y otras de forma mucho más explícita— como garantía la sucesión en el ministerio, viniendo a coincidir en el texto luterano-católico las dos comisiones cuando se afirma que, «por lo que se refiere a la sucesión de los ministros, tanto católicos como luteranos parten de la convicción de que el testimonio del Evangelio se encuentra ligado a testigos del Evangelio»<sup>38</sup>; y que, en el mismo sentido, católicos y reformados están de acuerdo en que «la sucesión consiste, por lo menos, en la continuidad de la doctrina apostólica; pero ésto no se opone a una sucesión por medio de la continuidad de un ministerio ordenado. La continuidad en la enseñanza auténtica viene asegurada por el recurso a la Sagrada Escritura y está transmitida por la continuidad en la formación de enseñanza en el ministerio especial»<sup>39</sup>. Es del

37 N. 98. Cfr. a este respecto las matizaciones pertinentes de un teólogo calvinista como J. Moltmann en su obra *La Iglesia, fuerza del Espíritu. Hacia una eclesiología mesiánica* (Salamanca 1978). Cfr. todo el epígrafe VI/2. El documento resulta más satisfactorio que las apreciaciones de Moltmann, aunque la coincidencia en afirmar que el ministerio lo es de Cristo para la comunidad es total. Moltmann, sin embargo, mantiene la deputación que hace la comunidad para el ministerio, en virtud de su condición mesiánica, que sólo matiza una correcta interpretación del fundamento cristológico del ministerio, en el sentido en el que se expresa el documento.

38 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 61.

39 *La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo*, n. 101. Cfr., sin embargo, la matización del n. 60 del documento católico-luterano: «En la teología católica actual cada vez se va imponiendo con más fuerza la idea de que el contenido de la apostolicidad es lo primario. En este modo de concebir la sucesión apostólica, se va abriendo camino, pues, una extensa coincidencia». Un texto que encuentra su equilibrio en la consideración de la sucesión en el ministerio como garantía de la doctrina, tal y como lo mantiene el n. 101 citado del documento católico-reformado, y como lo mantenía el n. 64 del católico-luterano, cit. en precedente nota 33.

todo ya evidente que tal coincidencia se da sobre la común fe en la apostolicidad de la Iglesia toda, por lo cual ya el documento luterano-católico de 1974 de EEUU apelaba al significado del *principio católico de subsidiariedad*, remitiendo a la subsiguiente *corresponsabilidad* de toda la Iglesia —y no sólo de los ministros subordinados al ejercicio de la *episkopée* primacial— el mantenimiento en la fidelidad a los orígenes canónicos de la apostolicidad de la comunidad cristiana. En este sentido el documento católico-reformado de 1977 apela al concepto teológico oriental de *sobornost* (=conciliariedad de toda la comunidad eclesial) para extender el principio de colegialidad, más allá del colegio episcopal y del Sínodo de Ancianos, a la totalidad de la comunidad; sin que esto represente diluir lo específicamente propio del ministerio previamente afirmado en su singularidad como carisma estructural de la Iglesia <sup>40</sup>.

Si bien el documento católico-reformado sólo alude de soslayo al ministerio de Pedro, al referirse a la función desempeñada por los Doce y Pedro en el NT <sup>41</sup>, el documento católico-luterano dedica alguna atención a esta cuestión, al extenderse sobre el significado de la *kathedra Petri* en función de la unidad de toda la Iglesia y aludiendo a la historia de la sucesión de obispos en ella y al ejercicio primacial por ella ejercido. Un ministerio que se trata de recuperar en la recepción que del I Vaticano ha realizado el II Vaticano, y sobre el fondo bíblico que analógicamente legitimaría en la fe tal ministerio según las imágenes de Pedro en el NT. Se comprende así el alcance de la afirmación luterana del documento: «Los luteranos pensaban que el papado oprimía el Evangelio y que, por ende, parecía ser un obstáculo para la verdadera unidad cristiana» <sup>42</sup>. Por eso, superado el inconveniente histórico de la tensión originada en la Reforma el parecer luterano del documento se expresa así: «Con todo, en distintos diálogos se entrevee la *posibilidad* de que el ministerio petrino del obispo de Roma en cuanto *signo visible* [nótese bien: ¡signo!, no fundamento visible, término que pudiera inducir a

40 Afirma el documento católico-reformado: «Este principio de colegialidad no debe limitarse a los sínodos o, en la Iglesia Católica, al colegio episcopal, ni tampoco solamente al clero, sino que debe realizarse en toda la Iglesia. El concepto de «sobornost» puede ser aquí una ayuda», n. 102.

41 Cfr. n. 95.

42 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 73.

error] de la unidad de la Iglesia universal no tiene por qué ser necesariamente rechazado por los luteranos 'con tal de que mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica se someta al primado del Evangelio'»<sup>43</sup>. Un criterio éste que obedece al cauce trazado hace años por el célebre documento de Malta *El Evangelio y la Iglesia* de 1972, que ha venido determinando todo el diálogo católico-luterano de estos últimos años<sup>44</sup>.

En ambos documentos puede apreciarse la influencia sobre la posición de las iglesias luteranas y reformadas que la pasada celebración del 450 aniversario de la Confesión de Ausburgo ha ejercido, sobre la cual se venía trabajando desde hacía tiempo, alentados católicos y protestantes por el acicate del aniversario de Worms celebrado en 1971. El artículo 6 de la Confesión sobre el ministerio se ha convertido en punto de referencia para validar en la propia Reforma la actual posición del protestantismo, al afirmar la singular identidad del ministerio ordenado.

El más importante documento, sin embargo, sobre el ministerio, que incide de lleno en una reconsideración del ministerio de Pedro en la Iglesia obedece al parecer emanado por la comisión de teólogos católicos y anglicanos: *La autoridad en la Iglesia*. Un documento en dos partes: la primera, conocida como Acuerdo de Venecia de 1976, ha sido seguida de una aclaración, saliendo al paso de los puntos de vista críticos expresados desde ambas iglesias; la segunda, muy reciente, es de 1981. De él han arrancado bien motivadas estas reflexiones<sup>45</sup>. Sobre la parte primera de los acuerdos de esta comisión de teólogos se celebró en Salamanca un congreso anglicano-católico en junio de 1977<sup>46</sup>. En ambas partes, incluyendo la declaración aclaratoria aludida, relativa a la primera parte se abordan las cuestiones centrales que la teología católica del

43 Ibid.

44 Cfr. documento de Malta, *El Evangelio y la Iglesia*, n. 66. Texto en AA.VV., *El ministerio en el diálogo interconfesional*, 503-25.

45 Cfr. precedente nota 5. Véase el primer documento de la ARCIC, *La autoridad en la Iglesia I* (Venecia 1976) en *Diálogo Ecuménico* 43 (1977) 137-152. La *Aclaración* (1981) realizada por la ARCIC a este documento en *Ibid.*, 58 (1982) 241-48.

46 Cfr. las ponencias de este congreso, celebrado con motivo de la concesión del doctorado *honoris causa* al Dr. Ramsey, arzobispo dimisionario de Canterbury, en *Diálogo Ecuménico* 44/45 (1977) 169-376.

ministerio de Pedro plantea al diálogo ecuménico: el puesto de la Sagrada Escritura en la Iglesia, la autoridad del ministerio ordenado y la referencia a los concilios de la fe de la Iglesia, así como a la función primacial regional y universal en la historia de la Iglesia y a la luz de la reflexión teológica. Merece la pena referirse aquí a las cuestiones que el problema de la primacía del obispo de Roma sostenida por la fe católica plantea a la teología anglicana.

El documento se ocupa, en su segunda parte, toda ella dedicada al ministerio petrino, del alcance teológico de las imágenes y función de Pedro en el Nuevo Testamento, no suficiente para fundar el primado del Obispo de Roma por sí mismas, pero que evidencian en primer lugar que tal primado no se opone al Nuevo Testamento. Y que acaban, en segundo lugar, por legitimar tal primado, si el Nuevo Testamento es leído en referencia a la historia de la Iglesia puesta bajo la providencia divina. Con ello el documento apunta al principio estructurante de la historicidad de la Iglesia y de comprensión evolutiva de la fe: la vigencia en la comunidad cristiana de una ley pneumatológica que lleva hasta la verdad completa. Los puntos más cuestionables del trabajo ecuménico de la ARCIC, sin embargo, han dirigido de hecho estas reflexiones, considerando cuanto de acertado hay en ellos. Nos queda sólo decir que si el trecho recorrido ha sido inmenso, ha llegado el momento de la recepción en las iglesias de tan ingente trabajo. Lo que no obsta, y no sólo es comprensible y legítimo, sino necesario para cada iglesia, que unos y otros nos esforcemos por superar la ambigüedad de las fórmulas alcanzadas por los acuerdos, cuando ello sea necesario.

ADOLFO GONZALEZ MONTES  
Facultad de Teología  
Universidad Pontificia de Salamanca