DiEc t. XXVI, N. 84 (1991) 147-157 NOTA

EL PRIMADO DEL OBISPO DE ROMA EN EL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO

IX COLOQUIO CATOLICO-ORTODOXO DE BARI

1. INTRODUCCION

El debate ecuménico sobre el primado petrino en los diversos diálogos entre la Iglesia Católica de Roma y las demás Iglesias y comunidades cristianas ha alcanzado resultados esperanzadores, aunque no definitivos.

En estas pocas páginas pretendemos examinar ese tema en el diálogo con la Iglesia Ortodoxa. Tarea ésta que, en el momento actual, se revela —desafortunadamente— sencilla: carecemos de documento oficial alguno al respecto. Este hecho puede sorprender en un primer momento. En efecto, de una parte, la cuestión del primado romano aparece como el punto teológico más importante de divergencia entre la Iglesia de Roma y la Ortodoxa. A la vez, es precisamente este tema el que ha quedado situado al final del camino iniciado hace más de una década por la Comisión Mixta Católico-Ortodoxa.

Esta aparente paradoja, sin embargo, no es contradictoria, pues responde a la lógica del diálogo bilateral planteado en su inicio por la Comisión: partir de nuestra fe común para llegar con el tiempo a los puntos más comprometidos del diálogo [1].

1 Sobre el diálogo católico-ortodoxo, en general, me remito a la descripción y valoración de A. González Montes y de P. Rodríguez en las contribuciones de este número

Universidad Pontificia de Salamanca

Es sabido también que últimamente parecía cercano el momento de abordar el tema del primado del Obispo de Roma. La V Reunión Plenaria de la Comisión que tuvo lugar en el monasterio ortodoxo de Uusi Valamo (Finlandia), del 19 al 27 de junio de 1988, aprobó su tercer documento: «El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia». A partir de Valamo la Comisión decidió trabajar en la preparación del cuarto documento, cuyo tema sería: «Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia. Conciliaridad y autoridad en la Iglesia». Como adelantaba el documento entonces aprobado, aquí se debía abordar la cuestión del primado en la Iglesia [2]. En consecuencia, la VI Sesión Plenaria se auguraba como momento capital para el diálogo sobre el primado papal.

Recientemente ha tenido lugar esta VI Reunión, en Freising (Alemania), del 6 al 15 de junio de 1990. Y según informa el comunicado final de la Comisión Mixta, el problema del primado ha quedado relegado por la cuestión no menos importante —en los momentos históricos en que nos encontramos—, de las Iglesias católicas orientales [3].

Así las cosas, la situación del diálogo oficial sobre el primado queda a la expectativa de cómo se desarrollen los acontecimientos futuros.

Entretanto, es deseable continuar trabajando en el ámbito teológico-científico, como hasta ahora han venido haciendo diversas instancias católicas y ortodoxas —particulares o institucionales—, en un diálogo, obviamente, no oficial, pero también muy necesario. Y, en ese sentido, nos parece relevante centrarnos, para nuestras reflexiones, en el Coloquio católico-ortodoxo celebrado recientemente en Bari

y del próximo de *Diálogo ecuménico* 26 (1991), donde el lector puede hallar información oportuna.

2 «C'est dans cette perspective de la communion entre les Églises locales que pourrait être abordé le thème de la primauté dans l'ensemble de l'Église et en particulier celui de la primauté de l'évêque de Rome, qui constitue une divergence grave entre nous et qui sera discuté ultérieurement» *(Le Sacrement de l'Ordre dans la Structure sacramentelle de l'Église*, n. 55) [=vers. española: *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 191-202].

3 Cf. Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens, *Service d'Information* 73 (1990/2) 54-55.

Universidad Pontificia de Salamanca

sobre el primado del Obispo de Roma. Este Coloquio de Bari cobra mayor interés tras la mencionada Declaración de la VI Sesión Plenaria de la Comisión en Freising —hacia la que se proponía, de algún modo, desembocar—, al quedar por ahora como único testigo del diálogo recién iniciado sobre el tema que nos ocupa.

En consecuencia, no es nuestra intención ofrecer aquí un *status quaestionis* sobre la literatura teológica, católica y ortodoxa, sobre el primado papal, con las diversas posiciones y opiniones al respecto por ambas partes. Aquí las suponemos conocidas, por fácimente accesibles [4].

En todo caso, podríamos resumir la situación actual— en la que hay que comprender el Coloquio de Bari— con unas palabras del teólogo ortodoxo E. Clapsis: «En síntesis, la Ortodoxia no rechaza el primado romano como tal, sino simplemente una manera particular de comprender ese primado» [5]. Esta «manera particular» es, a sus ojos, la concepción católico-romana del servicio petrino expresado según los términos jurídicos del «poder de jurisdicción». A nadie se le oculta que se trata, en definitiva, de la definición sobre el primado del Concilio Vaticano I.

Desde esta perspectiva, se comprende el actual esfuerzo de la eclesiología católica por lograr una presentación de dicha declaración conciliar —irrenunciable en su contenido esencial— de una manera más inteligible, que pueda ser aceptada desde una hermenéutica de la teología del primado durante la época de la vida común de las Iglesias en el primer milenio. Trabajo no fácil, ciertamente, y que sitúa a la eclesiología católica ante una delicada tarea que podríamos denominar «fronteriza». A su vez, para la eclesiología ortodoxa supone una llamada a reconsiderar su propia posición —en un clima de caridad y esperanza— acerca de nuestro tema.

4 Nos remitimos para este aspecto a S. Manna, *Il dibattito primato romano (quaderni di O Odigos,* n. 1: Bari 1985). R. Coppola, 'Primado papale ed ecumenismo', *Nicolaus* 13 (1986) 3-28. También es importante J. M. R. Tillard, *L'Evêque de Rome* (París 1982). Desde la perspectiva ortodoxa, E. Clapsis, 'The Papal Primacy', *The Greek Orthodox Review* 32 (1987) 115-30.

5 Cf. E. Clapsis, op. cit., en nota anterior, p. 130.

Universidad Pontificia de Salamanca

Acercamientos recíprocos, pues, que no implican tanto «concesiones» mutuas en lo esencial —el verdadero diálogo ecuménico excluye tales planteamientos—, cuanto más bien «explicaciones» de aquello que, muy seguramente, ambas Iglesias necesitamos comprender con mayor profundidad.

Un trabajo de envergadura que implica, además, abordar otros aspectos previos como el que, en nuestra opinión, constituyó el núcleo más interesante del reciente Coloquio de Bari: la sucesión de Pedro en los Obispos de Roma. Vengamos, pues, sobre el tema de la sucesión petrina.

2. La sucesion de Pedro en el Obispo de Roma: Bari 1990

Organizado por el «Istituto di Teologia Ecumenica "San Nicola"» de los PP. Dominicos, se desarrolló en Bari (Italia), del 27 al 29 de mayo de 1990, el IX Coloquio católico-ortodoxo, sobre «El primado del Obispo de Roma: una problemática ecuménica». El Coloquio tenía como finalidad ofrecer un marco de reflexión sobre uno de los temas que —según se esperaba entonces— habría de ser tratado en la VI Reunión Plenaria de la Comisión oficial mixta Católico-Ortodoxa. Ya hemos hecho alusión a los avatares definidos de esta reunión y, como consecuencia, el desplazamiento provisional del tema del primado.

El Coloquio de Bari ha tenido la novedad de ser una de las primeras ocasiones en que se ha afrontado de manera directa el primado del Obispo de Roma en el diálogo católico-ortodoxo. De aquí el interés de escuchar en la actualidad a la teología ortodoxa (griega) y su enfoque de la «problemática».

Las ponencias tuvieron la característica de entrar en la materia con franca claridad. Estas intervenciones, introducidas por las palabras del Prof. Salvatore Manna, Director del Instituto organizador, fueron encargadas a teólogos ortodoxos (griegos) y católicos, algunos de los cuales son también miembros de la Comisión Mixta. El enunciado de los temas

Universidad Pontificia de Salamanca

ofrece ya una primera orientación del desarrollo del trabajo: «El papel de Pedro y su significado en la Iglesia del Nuevo Testamento» (Prof. Karavidopoulos, de Tesalónica); «Renovación del ministerio del Obispo de Roma: principio de legítima diversidad, colegialidad, subsidiariedad» (Prof. Sullivan, Roma); «La infalibilidad papal en el contexto de la infalibilidad de la Iglesia» (Prof. Joos, Roma); «La presencia de Pedro en el ministerio del obispo de Roma» (J. M. Tillard, Ottawa); «El Derecho canónico actual y su relevancia sobre el primado romano» (Prof. Grochilewski, Roma); «El primado de la Iglesia de Roma: fundamento patrístico y conciencia vivida» (Prof. Phidas, Atenas); «Ventajas y desventajas de un centro de comunicación en la Iglesia y entre las Iglesias» (Prof. Papageorges, Roma); «Conclusiones» (Prof. Konstantinidis, Estambul).

Junto con las concordancias básicas entre católicos ortodoxos en aspectos nucleares de la eclesiología, el IX Coloquio de Bari ha puesto de relieve nuevamente la importancia que cobra en el diálogo con la teología ortodoxa la noción de «sucesión» de Pedro y su relación con el Obispo de Roma. Probablemente, solucionado este aspecto, las dificultades posteriores resulten de menor entidad. Por este motivo, nos parece de interés acotar nuestra atención sobre dicho punto en este breve análisis del Coloquio.

La postura expuesta por el Prof. Karavidopoulos en su intervención sobre «El papel de Pedro y su significado en la Iglesia del Nuevo Testamento» nos sugiere las primeras consideraciones. El Prof. Karavidopoulos, repasando los lugares petrinos clásicos (Mt 16, 18; Lc 22, 31-34 y Jn 21,15-19) y tras otras consideraciones generales en torno a la función apostólica, expuso la opinión siguiente: habría que reconocer un primado de Pedro en el Nuevo Testamento, sin duda, pero su primado no traspasaría los límites cronológicos de la vida de Pedro. La «piedra» sobre la que se funda la Iglesia no es la persona de Pedro, sino la profesión de fe en Cristo.

Según esto, la cuestión de la sucesión de Pedro parece seguir condicionada —de uno u otro modo— por la cono-

Universidad Pontificia de Salamanca

cida tesis mantenida ya por O. Cullmann en su *Petrus,* de 1952 [6]: Cristo quiso a Pedro como cabeza de la Iglesia, pero sólo a Pedro y a ninguno después de él. Ciertamente existe desde los tiempos apostólicos una transmisión del primado de Pedro a unos sucesores y que éstos sean, por voluntad de Cristo, los obispos de Roma. Esto es sólo consecuencia de la voluntad humana.

De hecho, la posición de Cullmann, según nos parece, no cabe restringirla a *un* caso de sucesión, la del Obispo de Roma, sino que pone entre paréntesis la *idea (católica) misma* de sucesión apostólica en general, en el interior de la cual se debe comprender la sucesión del primado de Pedro.

Ahora bien, cabría preguntarse si esta postura —confesionalmente coherente en el caso de Cullmann—, es sostenible sin más en el caso de una exposición de teología ortodoxa. Nos parece que las mismas razones que llevarían a negar una sucesión en el caso de Pedro podrían ser igualmente aplicables en el caso de los demás (especialmente si se tiene dificultad en aceptar la transmisión de la *sacra potestas).* En cambio, admitido el primado de Pedro en el Nuevo Testamento, y si la función apostólica es transmisible, entonces no se ve cómo conciliar la negativa a reconocer la sucesión en el ministerio de Pedro con la afirmación de la transmisión de la función apostólica en general. Sin embargo, la tradición ortodoxa es constante en reconocer a los obispos como sucesores de los apóstoles (aún más, «todos suceden a Pedro»: ¿en cuanto apóstol sin más?, en cuanto dotado de primacía dentro del grupo apostólico?, ¿en su profesión de fe mesiánica?, ¿en su misión?

En este sentido, se revelaba muy oportuna la intervención en el Coloquio de Bari del Prof. J. M. R. Tillard, que en el fondo respondía a la posición negativa de Karavidopoulos respecto de la sucesión de Pedro, con el significativo título: «La presencia de Pedro en el ministerio del Obispo de

6 Posición que, ciertamente, era un paso ecuménico importante desde otro punto de vista: Cullmann reconocía tanto la autenticidad como el significado primacial de los textos petrinos.

Universidad Pontificia de Salamanca

Roma». En ella recordaba algo esencial para la tradición católica de la sucesión apostólica: la fe católica no mantiene que el Nuevo Testamento afirme explícitamente la institución del papado por parte de Cristo, sino que la voluntad de Cristo es que se conserve en la Iglesia el ministerio de la unidad de la fe y la comunión vinculado a la persona de Pedro. Y ello porque la unidad de la fe y de la comunión es esencial al ser de la Iglesia. De aquí que la Iglesia se edifique continuamente sobre el testimonio apostólico único e irrepetible, proyectado en el tiempo por el sacramento del Orden, sacramento de la sucesión episcopal en ese ministerio.

En este contexto, como señala también el Prof. Pedro Rodríguez en el diálogo subsiguiente a la ponencia, habría que tener en cuenta la gran tradición de la Iglesia que ve al Papa como «Vicarius Petri», en el interior de esa «vicariedad» que ya señalaba san Cipriano en su *Epístola* 66. 4, 2: los obispos, «Apostolis vicaria ordinatione succedere».

A nuestro juicio esta perspectiva podría facilitar la comprensión del papel del Papa en la Iglesia. Observemos que se trataría de comprender en profundidad que la sucesión que estamos describiendo es una sucesión-«presencia» de Pedro en el ministerio del Obispo de Roma que se da en el interior de la sucesión-«presencia» del Colegio apostólico en el Colegio episcopal. No es, pues, la sucesión una mera sustitución histórica. De otro modo: es el entero régimen de «sacramentalidad» de la Iglesia peregrinante en la tierra el que debe profundizarse en esta óptica, concretado, en el caso de la sucesión apostólica, a la «presencia» en el tiempo del fundamento permanente e irrepetible de los Apóstoles y, entre ellos, de Pedro.

En este sentido, es significativo cómo ya O. Cullmann llegaba hasta las puertas de esta perspectiva sin abrirlas: «la misión *única en la historia de la salvación* que cumplió el Pedro histórico, aquella de ser roca, permanece eficaz después de la muerte de su titular; incluso durante la continuación ilimitada de la edificación, el Pedro histórico es y permanece como fundamento, pero no unos sucesores del difunto». A lo

Universidad Pontificia de Salamanca

que comentaba L. Cerfaux: «Esta exclusión de los sucesores es una precisión que el texto no la implica, porque *limitar* al Pedro histórico la función de roca, es, en realidad, hacer de la persona de Pedro el centro del interés de Cristo» [7]. Pero además de esta razón exegética que aduce Cerfaux, parece existir un motivo más abarcante para pensar en la proyección de «Pedro» (su ministerio) en el tiempo.

En efecto, precisamente según el principio general que inspira toda la concepción bíblica de los sucesores históricos por los que Dios ha realizado la salvación, estos sucesos son únicos e irrepetibles. También la unicidad e irrepetibilidad del fundamento apostólico puesto por Cristo a su Iglesia. De aquí que para cada generación el acontecimiento de salvación haya de hacerse actual». *Precisamente* es el principio —aducido con razón por Cullmann— de la singularidad de Jesucristo (y sus Apóstoles) el que, lejos de ser un obstáculo a la sucesión apostólica, la reclama. Pero no es una sucesión que oculta al Colegio apostólico sino que le transparenta y le hace accesible. Como dice G. Philips, «la noción de apostolicidad (...) es de naturaleza ontológica. Sin duda la Iglesia está fundada para siempre sobre los doce primeros e irreemplazables testigos: los apóstoles; pero la óptica de la Contrarreforma ha reducido frecuentemente nuestro horizonte a solo el problema de la sucesión apostólica ininterrumpida (...) En nuestros mismos días los apóstoles están presentes entre nosotros en la persona de sus representantes actuales. Llamar a los obispos sucesores suyos es exacto, pero en el más estricto sentido un solo y mismo cuerpo apostólico subsiste indefinidamente» [8]. Además, la unicidad e irrepetibilidad de los momentos apostólicos fundamenta la *indisponibilidad* de la fe apostólica por parte de los sucesores; más bien reciben el «munus perficiendi et confirmandi opus ab eis inceptum» en palabras de *Lumen Gentium,* n. 20. En ese sentido, el Cole-

7 L. Cerfaux, 'Saint Pierre et sa succession', en *Recueil L. Cerfaux,* II (Gembloux 1954) 244.

8 G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II,* vol. I (Barcelona 1986) 296-97.

Universidad Pontificia de Salamanca

gio episcopal posee una función vicarial respecto del Colegio apostólico.

Por esto, la tradición católica entiende el ministerio primacial de Pedro —y el de los demás apóstoles— como único e irrepetible, pero simpre actual en las personas físicas que lo ejercitan. Es sabido que Cullmann entendía la «actualidad» de Pedro y los apóstoles, su presencia como fundamento de la Iglesia, concretada, no en unas personas-sucesores sino, por el contrario, en los escritos apostólicos en cuanto testimonio permanente de la fe apostólica. Llama la atención la facilidad con que el exegeta protestante admite una tesis que revela más bien una preocupación originada en el siglo XVI. Además, ya se adivina en este punto una problemática sobre las relaciones de Escritura y Tradición que a la luz de la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II aparecen ya aclaradas.

En todo caso, y como observación metodológica para el diálogo ecuménico (una vez admitida la primacía de Pedro en el Nuevo Testamento, como pacíficamente se reconoce ya), nos parece que el interés teológico se habría de centrar en la idea de sucesión como *permanencia* (bajo el régimen sacramental propio de la Iglesia peregrinante) de la *misión* del grupo apostólico en general. La promesa de Cristo de estar presente en sus apóstoles hasta el fin de los tiempos, implica la permanencia de los apóstoles («estaré con *vosotros*»). De esta manera, se facilitaría también la comprensión —por los mismos motivos que la sucesión apostólica en general— de la permanencia de la *misión* de Pedro en la función papal. Los mismos textos del Concilio Vaticano II avalan esta dirección: porque *debe permanecer* la misión, se transmite; y se transmite con la autoridad necesaria para realizarla [9].

9 «Missio illa divina, a Christo Apostolis concredita, ad finem saeculi erit duratura, cum Evangelium, ab eis tradendum, sit in omne tempus pro Ecclesia totius vitae principium. Quapropter Apostoli, in hac societate hierarchice ordinata, de instituendis successoribus curam egerunt (...) Sicut autem permanent munus a Domino Singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, ita permanet munus Apostolorum pascendi Ecclesiam, ab ordine sacrato Episcoporum iugiter exercendum» (LG, n. 20).

Universidad Pontificia de Salamanca

Probablemente una apologética del papado excesivamente deseosa de encontrar justificaciones en la tradicición para las *formas* variadas que el ejercicio de la función papal ha tenido históricamente, pueda ocultar una realidad elemental: es la misión de Pedro la que fundamenta las formas que en cada momento histórico ejerce el papado, y no al contrario; es la misión (perenne) la que da fundamento a la autoridad (tan perenne como la misión a la que sirve) para llevarla a cabo en la historia (y, por tanto, según modos diferentes que sólo toman sus sentido desde la misión).Quizá por esto sean más importantes los testimonios que revelan la conciencia constante de la Iglesia de que el Obispo de Roma posee la misión de Pedro, que aquellos testimonios que reflejan el ejercicio histórico concreto de la potestad implicada (piénsese, por ejemplo, en las famosas palabras de los Padres del Concilio de Calcedonia: «Pedro ha hablado por boca de León»; ¿no manifiestan, en el fondo, mucho más que las pruebas históricas —con todo su peso—, del ejercicio concreto del primado por parte del Obispo de Roma?). De lo que se trata es de saber cuál es esa misión de la que el Papa es responsable, y qué implicaciones tiene a nivel de autoridad. Sin esta profundización en la naturaleza de su misión, las afirmaciones de los concilios Vaticano I y Vaticano II sobre el lugar del Papa en la Iglesia quedarían reducidas, de modo indefinido, a objeto de controversia según parámetros de poder humano. Olvidar la misión eclesial de Pedro, que se hace presente en la historia en la función papal, según las formas que la propia misión pide en cada momento, deja sin significado la potestad papal quedando desvinculada de su anclaje neotestamentario.

A la vez, y no sería pequeña consecuencia, aparecería de manera clara la inseparable conexión entre el Obispo de Roma y los demás obispos, en la medida en que la sucesión específica de Pedro acontece en el interior de la sucesión apostólica misma. El Papa es *un* Obispo, como Pedro era *un* Apóstol; pero el Papa es un Obispo en el interior del Colegio episcopal *según el modo en que* Pedro era un Apóstol en el

Universidad Pontificia de Salamanca

interior del Colegio apostólico; es decir, el obispo en el que se da la sucesión-«presencia» del Apóstol Pedro al ser elegido para la sede de Roma, la Iglesia que tiene como herencia específica el ministerio de la fe y de la comunión eclesial, el testimonio autorizado de la fe apostólica de Pedro y Pablo.

JOSE R. VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

Universidad Pontificia de Salamanca