

## CATÓLICOS Y ANGLICANOS, ¿DE ACUERDO SOBRE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA?

### I. UN DOCUMENTO MUY ACTUAL Y OPORTUNO

El 12 de mayo de 1999 se daba a conocer oficialmente el último Documento de acuerdo doctrinal entre anglicanos y católicos, elaborado por la *Comisión Internacional Angli­cano-Católica* (ARCIC II)<sup>1</sup>. No dudamos en calificar la publicación de este Documento como de un acontecimiento de gran trascendencia para el presente y futuro del ecumenismo, y de noticia de sumo interés para todas las Iglesias. Por una parte por lo que significa de avance en el camino hacia la unidad entre Roma y Canterbury, y por otra por la repercusión que va a tener más allá de las dos Iglesias cuyas comisiones lo han elaborado y firmado<sup>2</sup>. Aunque el acuerdo

---

<sup>1</sup> El Documento oficial tiene como lengua el inglés. Puede verse el texto oficial en la revista *One in Christ* 35 (1999) 243-266. Para la traducción en lengua española cf. Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC II), «El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia III)», *Diálogo ecuménico* 34 (1999) 67-101 [= *El don de la autoridad*]. Esta es la fuente del texto que citaremos.

<sup>2</sup> Ya la conclusión de la «Relación final» de 1981, en el diálogo anglicano-católico era consciente de este aspecto de repercusión en otros, cf. Primera Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana [= ARCIC II, «Conclusión (1981)», en A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum* I (Salamanca 1986) 72, n. 166 [= EO II].

fue dado a conocer en torno a la fiesta de la Ascensión del Señor, estaba preparado y firmado desde el 3 de septiembre de 1998, y es el fruto de cinco años de trabajo de la ARCIC II sobre la cuestión de la autoridad en la Iglesia.

Hay un aspecto que de entrada hace especialmente actual este Acuerdo y es el tema en sí. A nadie se le escapa que la cuestión de la autoridad es hoy un problema de candente actualidad, tanto para nuestras sociedades occidentales como para nuestras Iglesias<sup>3</sup>. Entre otras cosas porque los rápidos cambios culturales del Occidente en el siglo XX han puesto seriamente en crisis el concepto y la práctica de la autoridad, y porque esta crisis ha afectado y sigue afectando a la vida y funcionamiento de las Iglesias. Tanto en el ámbito eclesial como en la sociedad civil la palabra autoridad no deja de tener, sobre todo hoy, connotaciones negativas. Desde el comienzo de la modernidad y las reivindicaciones eclesiales de la Reforma protestante la historia de nuestra cultura se ha leído en clave de conquista de poder por parte del pueblo ante los poderosos que detentaban una autoridad de forma a veces despótica e incontrolada. No podemos entrar ahora en la cuestión histórica bajo todos los aspectos que ella abarca, pero no hace falta ser muy perspicaz para ver que el concepto y la práctica de la autoridad en nuestra cultura occidental sigue aún hoy en proceso de cambio, un proceso a veces muy doloroso, tal como se puso de manifiesto en Europa a partir de los acontecimientos de mayo del 68.

En efecto, tanto si miramos a la familia en sus relaciones padres-hijos, abuelos-nietos, como si miramos a las relaciones profesor-alumno en la escuela o la Universidad, como las relaciones laborales obrero-empresario o cargos políticos-representantes sindicales y ciudadanos de a pie, por poner unos pocos ejemplos, en todos estos ámbitos se han dado modificaciones sustanciales en la forma de ser ejercida la autoridad, si comparamos estas relaciones con las que tan sólo algunos decenios atrás existían. Pero lo mismo ha sucedido en las Iglesias, y en la Iglesia católica

<sup>3</sup> Así lo refleja el texto que estudiamos: «Existe un amplio debate sobre la naturaleza y el ejercicio de la autoridad en ambas Iglesias y en la sociedad en general», *El don de la autoridad*, n. 5.

de forma muy apreciable a partir del Concilio Vaticano II que terminó en 1965. La concepción y la práctica de la autoridad en nuestra Iglesia han cambiado tanto en tan poco tiempo que muchos sienten incluso vértigo, por causa de una modificación demasiado brusca, en la que algunos piensan se han traspasado fronteras no legítimas. En consecuencia habría que volver en ciertos aspectos a formas anteriores de autoridad. Otros sin embargo han saludado estos cambios como una conversión de la Iglesia al Evangelio y una verdadera y necesaria reforma del catolicismo que la ha permitido volver a los orígenes de su fundación en este aspecto de su vida. E incluso piden avanzar mucho más deprisa. El conflicto y la tensión que estos cambios han provocado en la Iglesia católica no pueden ocultarse<sup>4</sup>.

A esto se añade el que la cuestión de la autoridad ha sido objeto de intensos estudios y debates en el diálogo ecuménico entre las Iglesias desde hace ya bastantes años. Sobre todo porque la autoridad del romano pontífice está en el origen de la división con muchas de las otras Iglesias y por ser la autoridad a la vez objeto de conflicto en el interior de cada propia Confesión. Bajo este punto de vista, un Documento ecuménico de acuerdo sobre la autoridad en la Iglesia entre anglicanos y católicos, considerada dicha autoridad como un «don» de Dios para su pueblo en el servicio evangélico que la Iglesia presta al mundo, no deja de ser muy oportuno, actual y cargado de promesas.

## II. GÉNESIS DEL PRESENTE DOCUMENTO

Al comenzar la presentación de «*El don de la autoridad*» hemos hablado de ARCIC II, lo cual supone una ARCIC I. Pero si además miramos el subtítulo del Documento vemos que allí se dice: «*La autoridad en la Iglesia III*». Esto nos está indicando, por lo pronto, que nos encon-

---

<sup>4</sup> Cf. J. McKenzie, *La autoridad en la Iglesia* (Bilbao 1968), y todo lo que ha sucedido en torno al caso Lefebvre. Cf. Y. Congar, *La crisis de la Iglesia y Mons. Lefebvre* (Bilbao 1976); Y Congar - R. Voillaume - J. Loew, *Autoridad y libertad en la Iglesia* (Bilbao 1971); I. González Faus, *La autoridad de la verdad. Puntos oscuros del magisterio eclesiástico* (Barcelona 1996).

tramos en una segunda fase del diálogo católico-anglicano con la creación de una segunda Comisión mixta de trabajo, y que hay dos documentos anteriores al que ahora nos ocupa sobre el mismo tema. No podremos dejar de aludir a ellos, e incluso de estudiarlos, si queremos comprender e interpretar correctamente el acuerdo actual del diálogo anglicano-católico, medirlo en todas sus dimensiones y comprender su alcance.

Para ello, nos será de gran utilidad comenzar volviendo la mirada hacia un largo pasado, donde se encuentran las raíces históricas últimas del acuerdo actual. Y lo primero que allí vemos nos lleva a afirmar que el tema aquí tratado no es ni casual ni nuevo, sobre todo para la Iglesia anglicana. En verdad la autoridad en esta Iglesia es una cuestión que ha preocupado y preocupa grandemente. Y esto ya desde el surgimiento de su propia Confesión. Como es de todos sabido, tras la división con Roma en el siglo XVI fue la monarquía la que se erigió como cabeza de la Iglesia de los ingleses, lo cual no ha dejado de tener graves repercusiones en la vida de esta Iglesia, y no todas favorables hacia ella, como es fácil de imaginar, sobre todo cuando el gobierno de la Corona pasó a un parlamento democrático.

La cuestión de la autoridad se reavivó con mucha crudeza en el siglo pasado con el llamado «Movimiento de Oxford». Los teólogos y pastores creadores de este movimiento (Keble, Froude, Pusey, Newman) partieron justamente de esta cuestión considerada como problema teológico, teniendo después que entrar a fondo sobre la cuestión de la eclesialidad y catolicidad de la Iglesia de Inglaterra, así como su continuidad con la Iglesia de los primeros siglos<sup>5</sup>. El resultado lo conocemos: el movimiento fue muy controvertido entre los anglicanos y el más brillante representante del mismo se hizo católico. John Henry Newman solamente pudo encontrar la continuidad histórica, y la autoridad apostólica que autentifica esa continuidad, en la catolicidad del cristianismo que reside en la Iglesia romana y no en la de Inglaterra, a la que calificó en el fondo como de una Iglesia demasiado influida por la Reforma, una Iglesia que ha roto

<sup>5</sup> Cf. A. González Montes, «El movimiento de Oxford y el anglicanismo de Newman», en A. González Montes (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después, el hombre y la obra* (Salamanca 1992) 103-124.

con la Tradición, no en todas, pero sí en algunas cuestiones esenciales<sup>6</sup>. Con Newman, fueron un grupo grande de amigos y seguidores los que pasaron al catolicismo. Otros miembros del Movimiento de Oxford, el cual aún sigue vivo en Inglaterra aunque en pequeños círculos, permanecieron en el anglicanismo convencidos de que ellos son la Iglesia católica en Inglaterra, en legítima continuidad histórica con la Iglesia primitiva y la Tradición. Y así se vive hoy esta Iglesia, no sin grandes tensiones y diferencias en la actualidad<sup>7</sup>, lo cual hace que ella deba vivir una especie de ecumenismo interno basado en la «comprehensiveness», pues «no es fácil trabajar con la tendencia evangélica» confiesan los anglicanos hoy, junto a su reconocimiento de que «sufrimos la falta de una autoridad central»<sup>8</sup>.

A la luz de esta historia y de la realidad resultante para la actualidad, el cardenal J. Ratzinger, en su disertación sobre la «Relación final» de 1981, pedía a este Documento de la ARCIC I una mayor clarificación en los aspectos concretos de la autoridad de cada una de las Iglesias firmantes, pues no se puede hablar de la autoridad eclesial en el mero plano teórico. Por eso pedía que en estos documentos de acuerdo la Iglesia anglicana debe dejar muy clara su práctica real, es decir, la capacidad de autoridad doctrinal y jurisdiccional de los obispos, de la Conferencia de Lambeth, de su primado y la relación entre autoridad religiosa y Parlamento político en cuestiones propiamente eclesiales<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. Ch. Stephen Dessain, *Vida y pensamiento del cardenal Newman* (Madrid 1990) 97-126. Y la obra clave de su momento de paso al catolicismo: J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (Salamanca 1997).

<sup>7</sup> Tal vez por eso Stephen Neill, obispo anglicano, ha descrito esta Iglesia como «asombroso misterio, curiosa mezcla de orden y libertad». Pascale Watine, en una reciente visita mostraba su asombro ante la curiosa variedad de doctrinas y prácticas entre los anglicanos, lo cual hace de esta Iglesia «a la vez católica y reformada», donde se puede encontrar en dos parroquias próximas una que tiene exposición y adoración del Santísimo y otra que no tiene reserva eucarística, por poner un ejemplo. Cf. P. Watine, «À la rencontre de l'Église d'Angleterre (10-15 septembre 1999)», *Unité des chrétiens* 117 (2000) 28-29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, «Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico», en Id., *Chiesa, Ecumenismo e Politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*

La misma cuestión de la autoridad de la Iglesia ha vuelto a hacerse presente con fuerza a propósito de la ordenación de mujeres en las Iglesias de la Comunión anglicana<sup>10</sup>, cuando la falta de una autoridad jurídica y vinculante en torno a una cabeza visible de la Comunión ha originado que ciertas Iglesias hayan impuesto, mediante la política de «hechos consumados», al resto de la Comunión una decisión que reviste una importante gravedad para la concepción misma de la Iglesia y para el diálogo ecuménico, no permitiendo así agotar el tiempo de discernimiento que la Comunión anglicana se había dado a sí misma y obligando a romper el compromiso que el arzobispo primado de la Comunión había adquirido con ortodoxos y católicos para un discernimiento conjunto<sup>11</sup>. La ordenación de mujeres entre los anglicanos ha suscitado de nuevo la pregunta por quien tiene la autoridad en la Iglesia de Inglaterra para preservar a ésta en la Tradición apostólica, y si no es conveniente una autoridad real y unificadora de toda la Comunión. La crisis suscitada por esta pregunta no ha sido superficial. Ha causado que personas individuales, quinientos presbíteros, algún obispo y grupos enteros de fieles hayan pasado al catolicismo, una vez tomada la decisión de la Igle-

(Cinisello Balsamo-Milano 1987) 68-69 [Traducción española, card. J. Ratzinger, «Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico», en Id., *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 79]: «¿No se debería entonces haber afrontado la cuestión de la relación entre autoridad política y eclesial en la Iglesia, donde se llega a tocar el punto neurálgico de la cuestión de la catolicidad de la Iglesia, o de la relación entre Iglesia local y universal?» Y seguidamente recuerda que en 1640 el Parlamento decidió que «la asamblea del clero no tiene ningún poder de fijar Cánones o Constituciones sobre cuestiones de doctrina y de disciplina, o de vincular diversamente clero o religiosos sin el asentimiento del Parlamento». Esto que puede parecer obsoleto fue recordado en 1927 cuando el Parlamento rechazó dos veces una redacción del *Book of Common Prayer*.

<sup>10</sup> Cf. J. A. Martínez Camino, «El don de la autoridad», *Ecclesia* 2.957-58 (1999) 7. También F. Rodríguez Garrapucho, «El ministerio ordenado y la mujer en la Iglesia», *Salmanticensis* 45 (1998) 251-294; G. Rambaldi, «Ordinazioni anglicane ed Ecclesiologia I», *Gregorianum* 74 (1993) 293-295.

<sup>11</sup> Cf. la correspondencia sobre esta cuestión entre Roma y Canterbury en A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum* II (Salamanca 1993) 747-776, nn. 2178-2226 I= EO III.

sia de Inglaterra en la Conferencia de Lambeth de 1988 de permitir el acceso de mujeres al orden del presbiterado y del episcopado. Como se ha visto diez años más tarde, en la Conferencia de Lambeth de 1998, esta decisión sigue causando sus graves tensiones internas en el seno de la Comunión anglicana<sup>12</sup>. Ello ha hecho más difícil el acuerdo completo sobre la autoridad entre anglicanos y católicos: «Ciertamente, la decisión de ordenar mujeres como obispos y presbíteros es un muro que ha puesto entre las dos Iglesias un nuevo obstáculo a la *comunión* visible, particularmente en lo referente a la autoridad y el ministerio. Es difícil imaginar como este muro podrá desaparecer»<sup>13</sup>.

En el marco de este largo, complejo y amplio contexto histórico es publicado el Documento de acuerdo anglicano-católico «*El don de la autoridad*».

### 1. *Inicio del proceso de reflexión conjunta*

La génesis más inmediata del Documento de acuerdo que hoy poseemos es también más compleja de lo que a simple vista pudiera parecer. Como ya se ha señalado, la ARCIC es el organismo de diálogo teológico entre católicos y anglicanos que, creado a impulsos del papa Pablo VI y del arzobispo de Canterbury Michael Ramsey, dio inicio en 1966<sup>14</sup>. La ocasión más propicia para ello se vio en la visita de dicho primado de la Comunión anglicana hizo al papa de Roma, recién terminado el Concilio. A partir de aquí una comisión preparatoria trabajó durante dos años concluyendo con la conocida «Relación de Malta» en 1968, que contenía todo un programa de trabajo. Este programa comenzó para la ARCIC en 1970. Ya en el elenco de temas a tratar por la citada Comisión mixta estaba el de *la autoridad en la Iglesia*. Vemos, pues, que la cuestión de la autoridad viene siendo objeto de reflexión y preocupación entre ambas Iglesias ya desde el comienzo de su diálogo teológico.

---

<sup>12</sup> Cf. R. T. Greenacre, «Seconde chance: dernière chance? La déclaration anglicane-catholique 'Le don de l'autorité'», *Istina* 44 (1999) 241-246.

<sup>13</sup> J M. R. Tillard, «L'autorità nella chiesa», *Il Regno* 44 (1999) 303.

<sup>14</sup> Información más abundante en EO I, 1-2.

De entre los muchos temas propuestos, la ARCIC quiso concentrarse para sus primeros trabajos en tres de ellos: la eucaristía, el ministerio ordenado y la autoridad en la Iglesia. En pocos años surgieron Declaraciones de acuerdo para los dos primeros temas, no así para el de la autoridad que requirió más años, más reuniones y más esfuerzos. El resultado final fue la «Declaración de Venecia» en 1976 titulada «*La autoridad en la Iglesia*». Pero, una vez publicados todos estos acuerdos, la reacción de las dos Iglesias ante ellos fue bastante crítica, y ello dio lugar a tres sesiones para tratar problemas no resueltos sobre la autoridad entre los años 1979-1981. Así vieron la luz dos nuevos Documentos: «*La autoridad en la Iglesia: Aclaraciones*» y «*La autoridad en la Iglesia II*». Como colofón de sus trabajos, la ARCIC publicó juntos todos estos documentos en la «*Relación final*», publicada en 1981. Los anglicanos hicieron una valoración oficial de dicha Relación en la Conferencia de Lambeth de 1988, mientras que los católicos lo hicieron primero en la persona del cardenal Ratzinger y la Congregación para la Doctrina de la Fe con unas «Observaciones» al co-presidente anglicano de la ARCIC, en 1982, y después mediante una «Respuesta» oficial aparecida en 1991, que fue elaborada conjuntamente por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos y la Congregación para la Doctrina de la fe<sup>15</sup>.

Para percatarnos mejor del alcance y los avances del actual Documento sobre los anteriores será conveniente ir por pasos y estudiarlo todo con detenimiento<sup>16</sup>. Lo primero

<sup>15</sup> Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe [= CDF], «Carta del cardenal Ratzinger al obispo Alan Clark», en EO I, 954-955; Id., «Observaciones a la relación final de la Comisión Internacional Anglicano-Católico Romana», en EO I, 961; CDF y Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos [= PCPUCI], «Respuesta a la relación final de la ARCIC I (1991)» en EO II, 791-801, nn. 2252-2270. Es de notar el tono diferente en el lenguaje de ambos, siendo mucho más conciliador y positivo el segundo, aun afirmando los mismos contenidos.

<sup>16</sup> Uno de sus más importantes redactores dice: «Para comprender el documento hay que leerlo evitando extrapolar frases-*shock* aisladas de su contexto. Fruto de una larga investigación y de una composición redaccional atenta a los matices, revisada una y otra vez, esta *declaración* se esfuerza por situar la espinosa cuestión de la autoridad en el interior de un nuevo horizonte». J. M. R. Tillard, *cit.*, 302.



que haremos será recurrir al análisis de lo que se afirmaba en el primer acuerdo sobre el tema<sup>17</sup>. Es significativo que al comienzo de la «Relación final» haya unas palabras donde se reconoce que la Declaración sobre «La autoridad en la Iglesia» es «quizá el más difícil de nuestros trabajos», lo cual obligó a tomar una conciencia más clara de los objetivos y de los métodos de estudio. Ya allí se dejó constancia de que el primado de Roma fue el origen de la división entre anglicanos y católicos, lo que puso en guardia para distinguir lo ideal de lo real a la hora de tratar esta cuestión. Por lo que respecta a la Declaración de Venecia de 1976 «La autoridad en la Iglesia I», se creía haber llegado a un alto nivel de acuerdo en lo que respecta a la autoridad en la Iglesia y el papel del primado en ella. Pero a la vez se reconocía que aún existían diferencias sobre la autoridad del pontífice romano. El resultado del trabajo a partir de 1976 sobre estas diferencias es lo que dio lugar al segundo documento «La autoridad en la Iglesia II», aparecido en 1981. Veamos las diversas fases de este proceso.

## 2. «Declaración de Venecia» 1976. La autoridad en la Iglesia I

La Declaración de Venecia<sup>18</sup> introduce el tema de la autoridad afirmando que es Cristo, por el poder de Dios, quien tiene toda autoridad en el cielo y en la tierra. Él ha enviado al Espíritu Santo para formar la Iglesia como una comunión que sirve al plan de Dios para toda la humanidad. En fidelidad a la misión recibida los apóstoles predicaron el Evangelio y posibilitaron la aparición de las Escrituras del NT, que nos transmiten la autoridad de la Palabra de Dios. Esta Palabra es vivida por todos los fieles en la Iglesia y esto engendra una «autoridad cristiana», a saber: «que los cristianos hablen y obren de tal manera que los hombres perciban en sus palabras y en sus obras la autorizada palabra de Cristo»<sup>19</sup>. Además de esta autoridad general hay una

<sup>17</sup> ARCIC I, «Relación final (1981)», en EO I, 10-15, nn. 21-30.

<sup>18</sup> ARCIC I, «La autoridad en la Iglesia I». Declaración de Venecia, 1976», en EO I, 40- 52, nn. 90-119 [= *Declaración de Venecia*].

<sup>19</sup> *Declaración de Venecia*, 3; EO I, 41, n. 92.

autoridad carismática de personas que por su vida suscitan una gran autoridad moral. Otros cristianos tienen dones especiales del Espíritu que hacen autorizada su palabra. Entre estos dones que sirven a la edificación de la Iglesia está el de la «episkopé» de los ministros sagrados. La autoridad de estos ministros es apostólica y mira sobre todo a la dirección de la comunidad, la oración, la misión y sobre todo la preservación y promoción de la «koinonia» de la Iglesia local. Por su autoridad pastoral el obispo puede exigir la obediencia de los fieles, pero él no actúa solo. Está en relación de interdependencia con los otros obispos en vistas a una responsabilidad común sobre la Iglesia de Dios.

En esta «Declaración de Venecia» se señala además que la autoridad de los ministros no puede dejar de contar con la acción del Espíritu en los fieles. Vida, discernimiento, obediencia, escucha mutua, son elementos que hacen vivir a toda la comunidad cristiana bajo la autoridad de Cristo. Y puesto que los ministros están sometidos a la debilidad y pecabilidad humanas deben ser conscientes de que no pueden reflejar adecuadamente la autoridad de Cristo y están llamados a una continua actitud de reforma y conversión.

Otra idea eclesiológica muy tradicional y común a ambas confesiones es la de la comunión de las Iglesias locales por mediación del obispo. Él, en virtud de su pertenencia al colegio episcopal, es la figura que realiza la unidad en el seno de cada Iglesia local y a la vez el que la abre a la comunión universal. Este servicio de los obispos a la comunión se realiza sobre todo a la hora de compartir la fe y resolver problemas en el modo de la *sinodalidad* y la *conciliaridad* (este documento no lo dice todavía con estas palabras, pero pronto aparecerán estos conceptos). En los Concilios se ejerce la autoridad episcopal en su máxima expresión y a la vez ellos «hacen autoridad cuando expresan la fe común y el común sentir de la Iglesia»<sup>20</sup>. Para salvaguardar mejor la comunión desde antiguo los obispos se sometieron a la supervisión de sedes principales, en orden a permanecer fieles a la voluntad de Cristo. Es otra forma de ejercicio de la «episkopé» en la que el obispo primado

<sup>20</sup> *Ibid.*, 9; EO I, 43, n. 98.

(no dice si sea arzobispo, metropolitano o patriarca) ejerce la autoridad en comunión con los otros obispos, lo cual supone aliento, apoyo y también vigilancia mediante llamadas de atención por parte del obispo de la sede principal. Todo ello para servir al «efectivo testimonio que las Iglesias están llamadas a dar de Jesucristo»<sup>21</sup>.

En este contexto se encuadra el desarrollo histórico de la sede romana, que evolucionó hasta ser la «prima sedes» por su vinculación a la muerte de los apóstoles Pedro y Pablo. El lugar del obispo de Roma entre los demás obispos se leyó desde el principio en analogía con el puesto de Pedro entre los apóstoles, y esto por voluntad de Cristo para su Iglesia. Por eso el Concilio Vaticano I afirmó que este servicio petrino es necesario para la unidad de la Iglesia, sin que atente para nada a la autoridad de cada obispo en su Iglesia local, sino que más bien representa una ayuda para el oficio de supervisión del obispo local. El Concilio Vaticano II colocó el ministerio petrino en el contexto más amplio de la colegialidad episcopal como cuerpo de la catolicidad, por lo que la comunión con el obispo de Roma no supone ninguna sumisión que haga desaparecer las diferencias de cada Iglesia local<sup>22</sup>. Se señala también que el ejercicio del primado ha variado considerablemente a lo largo de la historia, y que por muchas y diversas razones ha sido oscurecido en muchos periodos. Sin embargo «la primacía, rectamente entendida, implica que el obispo de Roma ejerce su supervisión en orden a guardar y promover la fidelidad de todas las Iglesias a Cristo y de las unas a las otras. La comunión con él se considera como una salvaguardia de la catolicidad de cada Iglesia local, y como un signo de la comunión de todas las iglesias»<sup>23</sup>. Hasta este punto llegaba el acuerdo sobre el papado en esta primera fase del diálogo sobre la autoridad.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 11; EO I, 44, n. 100.

<sup>22</sup> Así lo expresa LG 13: «dentro de la comunión eclesial existen legítimamente las Iglesias particulares con sus propias tradiciones, sin quitar nada al primado de la Sede de Pedro. Ésta preside toda la comunidad de amor, defiende las diferencias legítimas y al mismo tiempo se preocupa de que las particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino que más bien la favorezcan».

<sup>23</sup> *Declaración de Venecia*, 12; EO I, 45, n. 101.

Sigue después el tratamiento de la autoridad de la Iglesia en materias de fe afirmando verdades fundamentales que comparten católicos y anglicanos: la verdad sólo se conserva y descubre en la comunión universal, por lo que las Iglesias locales no pueden aislarse sino a riesgo de perder la fe común; la Iglesia usa de fórmulas, credos y definiciones conciliares para transmitir la verdad; la verdad que proclama la Iglesia está en la historia, lo cual quiere decir que el dogma tiene una substancia invariable dentro de unas formas lingüísticas que siempre pueden ser mejor comprendidas y expresadas, de ahí la evolución del dogma; los concilios ecuménicos aseguran la certeza de las decisiones tomadas por la conciencia de la Iglesia de que el Espíritu obra en ella para ser preservada en la verdad; el grado de certeza venía reconocido a medida que las sedes principales daban su asentimiento a una doctrina, sobre todo la sede de Roma. Con el paso del tiempo la aprobación de Roma fue considerada como necesaria para la validez de una decisión; cuando hay conflictos en la visión de la verdad entre diversos miembros de la Iglesia, ésta dispone de medios para su resolución: la Escritura, los Credos, los Padres, los Concilios de la Iglesia primitiva, la interacción entre el obispo y el pueblo. Aun así, se cometen errores y fallos, que no obstante no alejan a toda la Iglesia de la verdad. Esto es lo que hace a la Iglesia «indefectible», se afirma aquí.

Entra después el Documento en la cuestión de la correcta articulación entre primado (o primacía) y conciliaridad de los obispos en su tarea de gobernar la Iglesia. Lo hace en un lenguaje un poco vidrioso y muy conciliador para tratar de mantener con tensión una serie de afirmaciones que deje satisfechas a ambas confesiones. Por una parte afirma que el responsable de la fe de la Iglesia es todo el colegio de obispos. Por otra afirma que hay un obispo primado que debe ejercer su función consultando a sus hermanos, pero que puede hacer declaraciones primaciales y ellas «son uno de los medios de que el Espíritu Santo se sirve para mantener al pueblo de Dios fiel a la verdad del Evangelio» (n. 19). Por un parte dice que la primacía es una genuina expresión de la «episkopé», por otra dice que no tiene sentido si no es para robustecer la «koinonía», ayudando a los obispos en su tarea como sucesores de los apóstoles, jefes de cada Iglesia local y responsables de la Iglesia universal. El primado debe poner en marcha todos los

medios que crean la comunión eclesial entre Iglesias, respetando la legítima diversidad, sin centralizar y uniformar en detrimento de cada Iglesia local (n. 21). Primacía y conciliaridad son elementos complementarios de la «episkopé», pero puesto que la historia muestra que no siempre han ocupado su puesto en la Iglesia sino que uno de estos elementos se impuso sobre el otro, es la «koinonía» la que está exigiendo que ambas funciones se den en equilibrio, y esto de modo que la comunión sea universal.

El documento de acuerdo de nuevo reconoce de forma rotunda e inequívoca que en la historia es Roma la única sede que ha reclamado para sí esta primacía universal, por lo que concluye que «parece natural que sea aquella sede la que mantenga una primacía universal en cualquier unión futura» (n. 23). A su vez, el texto es consciente de que estas afirmaciones no resuelven todos los problemas sobre la autoridad, pero está orgulloso de ofrecer una buena base sobre la que trabajar en el futuro, sobre todo en lo referente al primado de Roma. Los problemas de los anglicanos irresueltos en lo referente al papa que quedan reflejados en la conclusión son cuatro: 1º) divergencias en la exégesis de ciertos textos del NT, 2º) forma de entender el «derecho divino» en la definición dogmática del Vaticano I, 3º) la doctrina de la infalibilidad en la enseñanza papal (sobre todo a causa de los dos últimos dogmas marianos), y 4º) la doctrina y la práctica de la «jurisdicción universal» e inmediata del romano pontífice.

Dijimos ya que una vez publicados sus tres primeros acuerdos ecuménicos la ARCIC quiso someterse a críticas y mejoras. El trabajo realizado a partir de entonces sobre la autoridad se volvió a retomar y ello dio lugar a dos documentos: la «Aclaración» de Windsor de 1981 y el Documento «*La autoridad en la Iglesia II*». Veamos cómo evolucionó la doctrina que estudiamos en estos dos textos del diálogo anglicano-católico.

### 3. *Aclaración. Windsor 1981*

La «Aclaración» de Windsor<sup>24</sup>, se dedicó a precisar y aclarar conceptos en forma breve a la luz de las críticas

---

<sup>24</sup> ARCIC I, «Aclaración de Windsor (1981)», en EO I, 52-59, nn. 120-132 [= *Aclaración de Windsor*]

recibidas. Por lo que ahora nos afecta hay que decir que se dedicó a poner luz en varios temas que afectan a la autoridad en la Iglesia: la diferencia de autoridad entre los «concilios generales» y los «concilios ecuménicos»; el puesto del «sensus fidelium» en la recepción de los documentos emanados por los concilios; el lugar activo del laicado en la Iglesia; las funciones y tareas pastorales, incluso de acción disciplinar, que tiene el obispo; el alcance teológico del concepto «jurisdicción», así como la diferente forma de ejercerla los diversos «grados»<sup>25</sup> de «episkopé», lo cual da origen a un poder canónico diverso en la jurisdicción de los obispos. Después se aclaró, aquí sí, que cuando se habla de «primacía regional» se está sobreentendiendo al metropolitano o el patriarca de la tradición oriental, pero también a otras figuras del occidente, tanto de anglicanos como de católicos, como el presidente de una Conferencia episcopal o el primado de la Comunión anglicana. La última cuestión que se trata es si la autoridad universal de la sede romana es algo meramente histórico o tiene un contenido teológico anclado en la voluntad de Dios para la constitución de su Iglesia. La «Aclaración» precisa que aboga por lo segundo, puesto que la unidad de la Iglesia exige una expresión visible, lo cual lleva a una complementariedad armónica entre «primado» y «conciliaridad» al servicio de la comunión de las Iglesias, y esto no es algo meramente producido por la historia<sup>26</sup>. Por tanto, la afirmación de la necesidad de un

---

<sup>25</sup> La palabra «grados» hablando en el contexto del ministerio ordenado se puede prestar aquí a confusión, pues se habla de grados para diferenciar las tres realizaciones históricas del ministerio ordenado «que vienen desde antiguo» (LG 28): el diaconado, el presbiterado y el episcopado. Justamente porque no hay mayor grado que el episcopado en la jerarquía ministerial de la Iglesia, el papa no es un superobispo, por lo que con propiedad no cabe hablar de diversos «grados» dentro del episcopado, que es uno. Siendo verdad la intención que se pretende expresar el lenguaje no parece el más adecuado.

<sup>26</sup> *Aclaración de Windsor*, 8; EO I, 58, n. 8: «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 universalmente incluye la *episkopé* de un primado universal. Esta es una afirmación doctrinal». Respecto al uso del término teológico «conciliaridad» véase la discusión que introduce el cardenal J. Ratzinger, *cit.*, 107-110.

primado universal es de naturaleza distinta del hecho de que ese primado deba ser ubicado en Roma, lo cual se considera «una acción providencial del Espíritu Santo»<sup>27</sup> en la historia. También aquí como vemos se avanza en el acuerdo sobre la autoridad del obispo de Roma.

#### 4. *La autoridad en la Iglesia II. Windsor 1981*

El segundo Documento también fechado en Windsor en 1981 es el ya citado: «*La autoridad en la Iglesia II*»<sup>28</sup>. Dado lo delicado de las cuestiones en juego su intención es retomar los cuatro problemas que en la conclusión de la «Relación de Venecia» quedaban apuntados sin encontrar acuerdo suficiente. Después de cinco años de trabajo sobre ellos este Documento presentó los avances que el estudio conjunto permitieron realizar hasta entonces.

Por lo que toca a la primera cuestión planteada el Documento hace un repaso profundo y a la vez sucinto de los puntos esenciales en que anglicanos y católicos confluyen en cuanto a la forma de interpretar los textos del NT que se refieren al apóstol Pedro. Allí se descubren muchas confluencias y también se alarga la visión a toda la historia de la interpretación de estos textos, para no quedarse con una consideración estrecha, propia de la apologética católica fundamentando el primado del papa en los textos petrinus neotestamentarios (nn. 2-9). Es importante la afirmación de que «una primacía del obispo de Roma no es contraria al NT» sino que «es parte del designio divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad de la Iglesia», aunque se admite que «en los textos del NT no hay suficiente apoyatura para ello» (n. 7). ¿Cómo se ha de interpretar esta última afirmación que deja inquietos a los católicos? Tal vez una frase del siguiente número nos ayuda a comprenderlo: «aunque el NT, tomado en su conjunto, nos presenta a Pedro ostentando una función clara de liderazgo, no describe la unidad y la universalidad de la Iglesia exclusivamente desde el punto de vista de Pedro» (n. 8). Aun admitiendo

<sup>27</sup> *Aclaración de Windsor*, 8; EO I, 58, n. 8.

<sup>28</sup> ARCIC II, «*La autoridad en la Iglesia II (Windsor 1981)*», en EO I, 59-74, nn. 133-166 [= *Declaración de Windsor*].

que esto sea así no podemos olvidar que muy pronto la Iglesia postapostólica comienza a dar importancia a la sede romana para articular la unidad, por eso esta primera cuestión en el Documento termina diciendo: «en una Iglesia unificada, un ministerio a imitación de la función de Pedro, será un signo y salvaguarda de tal unidad» (n. 9).

Sobre la cuestión del «jus divinum» del papado el punto de acuerdo al que se llega en este texto es bastante sorprendente. Primero se presenta lo que los católicos entienden por él a la luz de los dos últimos concilios del Vaticano. Puesto que se trata de afirmar que esta primacía de Pedro y de sus sucesores en la sede de Roma procede de Cristo en el sentido de que es conforme al designio de Dios para su Iglesia y no que el Jesús terreno la fundara directamente, los anglicanos aceptan esta interpretación católica. Porque, formulado así, no significa que el primado universal sea «fuente de la Iglesia» o «canal de salvación», sino «signo de la *koinonía* visible» e instrumento para realizar la unidad eclesial en la diversidad (n. 11). ¿Sólo signo? Veremos que esto será contestado posteriormente con serios argumentos por la Congregación para la doctrina de la fe. Además, para este Documento, dicha doctrina católica, tal como ha quedado expresada en el Vaticano II, no implica la idea de que toda Iglesia que no esté en comunión con el obispo de Roma tenga negada su condición eclesial<sup>29</sup>. Lo cual significará que los anglicanos no tienen que renunciar a todo su patrimonio de fe como Iglesia verdadera si aceptan el primado romano (n. 14). Si los teólogos anglicanos han admitido que la primacía de Roma es un fruto del Espíritu Santo guiando a la Iglesia en la historia, ¿es esta «divina providencia» muy diferente del «jus divino» católico? (n. 13). La conclusión que el Documento arroja es que dados los desarrollos de la doctrina católica en estos puntos la afirmación del primado contenida en el Vaticano I no debe ser ya motivo de separación entre ambas Iglesias (n. 15).

<sup>29</sup> La idea se apoya en UR 13-14 y en LG 8. Pero la concreta interpretación de estos textos conciliares que hace el documento será también objeto de desacuerdo según la Congregación romana para la doctrina de la fe, que responderá al año siguiente.



El tercer objeto de clarificación es la jurisdicción. Se está de acuerdo en la definición y el ejercicio de ella por parte de los obispos, y en que, dados los diversos modos<sup>30</sup> de ejercicio de la «episkopé», la jurisdicción tiene consecuencias diversas para su realización. Esto hace que la jurisdicción abarque responsabilidades, autoridad y ámbitos a medida del lugar y la función que el obispo que la posee tiene encomendados. Es diversa en el patriarca, en el metropolitano o en el obispo diocesano. Y también será diversa, es decir, universal, en el caso del obispo de Roma, dada su misión de servicio a la comunión universal. Los anglicanos tienen dificultades para comprender la doctrina de la jurisdicción «universal, ordinaria e inmediata» definida en el Vaticano I. Reconocen que los términos técnicos se han malentendido normalmente entre ellos. Pero también tienen temores por la forma centralizadora, y a veces anuladora, de los derechos y libertades de las Iglesias locales tal como se ha ejercido este tipo de jurisdicción en el pasado. Por eso el Documento dice que será ejercida en «asociación colegial» con los demás obispos. En esta cuestión se llega a fórmulas acertadas tales como: «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 en la caridad» (n. 19).

En el n. 20 se hacen algunas precisiones muy importantes desde el punto de vista de la articulación concreta de la autoridad de cara a la unidad eclesial. Puesto que los límites de la jurisdicción universal son difíciles de determinar con exactitud en forma canónica, se imponen unos límites morales que se desprenden de la naturaleza de la Iglesia y del oficio pastoral del primado universal. Esto incluye el derecho a intervenir en casos especiales en los asuntos de una Iglesia local, y que el obispo diocesano esté sujeto a la autoridad del primado que actúa en comunión con el colegio de obispos para conservar la fe y la unidad de toda la Iglesia. Esto hace posible que se articule la catolicidad y se vivan en unidad las diversas tradiciones que enriquecen el conjunto<sup>31</sup> de la Iglesia.

---

<sup>30</sup> El Documento sigue hablando de «grados».

<sup>31</sup> Los anglicanos no olvidan unas palabras muy esclarecedoras de Pablo VI: «No se pretenderá disminuir el legítimo prestigio y el bene-

El cuarto tema en discusión sujeto de aclaración era la infalibilidad. Se recuerdan los principios de este carisma de la Iglesia en su conjunto para permanecer en la verdad revelada y se reconoce estar de acuerdo en que hay una autoridad ministerial que puede tomar decisiones vinculantes y definitivas en materia de fe: son los concilios universales y el primado universal que preside la comunión de la Iglesia unificada. Son dos mediaciones mediante las cuales la Iglesia es preservada del error. Se aclara mejor qué es lo que el Concilio Vaticano I entendió por una palabra «ex cathedra» del obispo de Roma. Por parte católica se deja claro que infalibilidad no significa una positiva inspiración o revelación hacia una persona sino sólo que una definición se halla preservada de error. Es un aspecto negativo, puesto que la parte positiva del término sólo puede aplicarse a Dios y sólo se puede aplicar a los hombres en casos muy especiales no exentos de malentendidos. Por eso se había prescindido de este término en el anterior Documento. El presente acuerdo termina diciendo que ciertas dificultades a la hora de vivir de forma pacífica la autoridad dispersa junto a la conciliaridad, por una parte, y la primacía unificadora, por otra, se superarán cuando ambas Iglesias tomen iniciativas prácticas para vivir «de forma más perceptible la única *koinonía*» (n. 33). Esto se retomará, como veremos, en el tercer Documento sobre la autoridad objeto de nuestro estudio, que precisamente termina proponiendo algunas formas prácticas en el ejercicio común de la autoridad episcopal entre ambas Iglesias.

##### 5. *La primera respuesta de la Iglesia católica (1982)*

Dijimos que la Iglesia católica expresó su recepción oficial del trabajo de la ARCIC en dos fases. Veamos la primera fase: lo que en torno a la autoridad se dice en la Carta del cardenal Ratzinger al co-presidente de la ARCIC y las anotaciones críticas de la Congregación para la doc-

---

mérito patrimonio de piedad y de uso propio de la Iglesia Anglicana, cuando la Iglesia Católica 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) 753.

trina de la fe. A partir de ahora nos será imprescindible tener ante nuestros ojos las seis cuestiones que aquí se señalan por parte católica como elementos de desacuerdo, puesto que ellas influirán notablemente en la elaboración del último Documento «El don de la autoridad» que estamos analizando.

La respuesta católica a la «Relación final» de la ARCIC llegó en una primera entrega el 27 de marzo de 1982, con una carta que el prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe enviaba al obispo Alan Clark con la finalidad de «contribuir a aquella claridad que es indispensable en un diálogo genuino»<sup>32</sup>. La carta desde el principio es sincera y clara: «no es posible todavía afirmar que haya sido alcanzado un acuerdo verdaderamente sustancial en la totalidad de las cuestiones estudiadas por la Comisión». Y precisando más dice: «algunas formulaciones de la Relación de la ARCIC pueden dar lugar todavía a interpretaciones divergentes, mientras otras no parecen ser susceptibles de conciliación con la doctrina católica»<sup>33</sup>.

Por lo que a la autoridad de la Iglesia se refiere, las anotaciones críticas de la Congregación para la doctrina de la fe son unas cuantas. La primera se refiere a la interpretación de los textos petrinus que dan base al primado de jurisdicción. Lo primero que se señala es que aquí se trata de dos métodos hermenéuticos diversos: el que se apoya en lo que la crítica histórica puede conocer del NT para tenerlo como base de la fe y el que se apoya en el desarrollo homogéneo del dogma y cuenta con más elementos teológicos de la Tradición para acercarse a los textos. En concreto, lo que la ARCIC propone al ver la primacía de Pedro en el NT no es suficiente para expresar la lectura que de estos textos hace la Iglesia católica y lo que el dogma del Vaticano I reclama como conciencia católica. En segundo lugar se señala la contradicción en que el Documento «La autoridad en la Iglesia II» incurre al decir que el primado es parte del designio de Dios (*jus divinum*) y por otra dice que no es necesario que haya sido instituido por el Jesús terreno. Aquí se entra en contradicción con el término «institución»

---

<sup>32</sup> CDF, «Carta del cardenal Ratzinger al obispo Alan Clark», en EO I, 954-955.

<sup>33</sup> *Ibid.*

(Autoridad II, n. 11). El Vaticano I afirma que Cristo mismo proveyó a su Iglesia del primado universal.

Por otra parte, y como tercera cuestión, la Congregación opina que no parece interpretarse bien el Vaticano II cuando se le hace decir que no es necesaria la comunión con el primado romano para la constitución de una verdadera Iglesia. Según la tradición católica, esta comunión no es algo extrínseco a las Iglesias locales, pues sin esta comunión ellas no pueden llegar a una realización en plenitud de su ser eclesial, ya que «tal unidad pertenece a la estructura íntima de la fe e impregna todos sus elementos»<sup>34</sup>. Por eso el ministerio del papa es parte constitutiva de la naturaleza misma de la Iglesia y por lo mismo su poder de jurisdicción sobre las Iglesias locales. Luego aunque se acepte el primado de la sede romana en los Documentos de la ARCIC todavía se difiere en lo tocante a «la naturaleza» de ese primado.

Después se pasa a un cuarto punto: examinar el concepto de infalibilidad. Aquí también hay diferencias entre anglicanos y católicos. La Congregación para la doctrina de la fe estima que el término «indefectibilidad» no expresa lo que el término «infalibilidad» quiere decir en el Vaticano I. Por otra parte la Iglesia católica no puede estar de acuerdo en la afirmación de que la asistencia divina en el juicio no está necesariamente vinculada a la función del obispo de Roma (Autoridad II). Pero la cuestión es que la «infalibilidad» entre los católicos no hace referencia a la verdad sino a la certeza de que el sucesor de San Pedro mantiene a la Iglesia en la verdad del Evangelio cuando ejerce su oficio propio como un servicio a la Iglesia. Por eso se explica que los anglicanos no puedan aceptar los dogmas marianos como pertenecientes a la plenitud de la fe y los católicos sí.

Respecto a los «concilios generales», quinta cuestión, también la Congregación hace una puntualización. No le parece correcta la afirmación de que están protegidos de error cuando sus juicios se refieren a «materias fundamentales de fe» (Aclaración de Windsor, n. 3) o cuando se afirma en este mismo documento que pueden errar y de hecho han errado. La Congregación puntualiza que el ámbito de

<sup>34</sup> CDF, «Observaciones a la relación final de la ARCIC I (1982)», en EO I, 961.

infallibilidad de los concilios no es solo la fe sino también las costumbres, ámbitos en los cuales los obispos son «maestros y jueces» (LG 25).

Y por lo que respecta a la infalibilidad de los Concilios, sexta y última anotación, hay que distinguir entre lo definido dogmáticamente y otras doctrinas. Seguidamente muestra también la Congregación la falta de claridad y acuerdo en la cuestión eclesiológica de la recepción, puesto que los Anglicanos no admiten la nota de infalibilidad de una definición «ex cathedra» hecha por el pontífice romano sin un tipo de recepción que supone un juicio subjetivo y propio con carácter de «definitivo» o «indicación última» por parte de los fieles, según el Documento «La autoridad en la Iglesia II», n. 25 y 29. Esto no parece estar en armonía con lo definido en el Vaticano I (DS 3074) ni con «Lumen Gentium» 25. La Congregación se remite también a «Dei Verbum» n. 10.

#### 6. *Respuesta oficial católica a la «Relación final» de la ARCIC (1991)*

Diez años tardó en ser hecha pública la respuesta por parte católica, pues antes de dar un dictamen oficial se quiso que la «Relación final» fuese estudiada por las Conferencias episcopales. En efecto, varias de ellas elaboraron su relación, como la de Inglaterra y Gales, Francia y Estados Unidos. Con la documentación que ellas aportaron más lo ya dicho en 1982 el Vaticano llegó a un Documento elaborado por la Congregación para la Doctrina de la fe y el Pontificio Consejo para la Unidad. Su nombre exacto es: *Respuesta a la Relación final de la ARCIC I (1991)*<sup>35</sup>. Esta respuesta se dio en la esperanza de ser un incentivo para que la ARCIC II siguiera profundizando en algunos puntos que se ven aún como divergentes entre las dos Iglesias.

En esta respuesta antes de señalar los puntos críticos en los que aún permanece el desacuerdo entre anglicanos y católicos se señala la alegría que la Iglesia católica siente

<sup>35</sup> CDF y PCPUC, «Respuesta a la relación final de la ARCIC I (1991)» en EO II, 791-801, nn. 2252-2270.

por las convergencias alcanzadas y subraya con fuerza lo positivo del encuentro bilateral en los tres ámbitos de doctrina estudiados. Una vez subrayado lo positivo, que debe estar en primer lugar, se pasa después a señalar las diferencias, y aquí se reproducen los mismos puntos que señaló la Congregación para la doctrina de la fe en 1982: diferente concepción de la infalibilidad papal, del papel de la recepción en la validez de las declaraciones «ex cathedra» del pontífice romano, no aceptación de los dogmas marianos, por no haber sido definidos en Concilio. A la vista de ello la Respuesta manifestaba su deseo de un estudio mucho más profundo del ministerio petrino, y esto quedará como encargo para la ARCIC II. Luego la Respuesta subraya de nuevo la diferente concepción sobre la autoridad magisterial de los obispos así como de los concilios ecuménicos y del papa, y la capacidad de la autoridad jerárquica de emitir doctrinas definitivas. También se vuelve sobre la cuestión de la eclesialidad de las comunidades o confesiones cristianas que no tienen comunión con el obispo de Roma. También aquí se subraya que no se interpreta bien el Vaticano II si, apoyándose en LG 8 y UR 13, se dice que a estas Iglesias sólo les falta «la manifestación visible de la plena comunión cristiana» (Autoridad II, n. 12). La Respuesta insiste en que a estas Iglesias les «falta más que la manifestación de la unidad con la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia católica»<sup>36</sup>. El otro punto que se recuerda es el de la voluntad e institución por parte de Cristo del primado de Pedro y sus sucesores. Ambas Iglesias no ven del mismo modo la naturaleza del significado del primado romano. Todos estos temas llevan a concluir al final del documento que la ARCIC II deberá llevar a cabo un mayor estudio de la relación que existe entre Escritura, Tradición y Magisterio.

### 7. *Últimos impulsos para la génesis del Documento actual*

¿Habría todavía otros motivos y otros documentos que están en la génesis de este tercer Documento sobre la autoridad entre anglicanos y católicos?

<sup>36</sup> *Ibid.*, 797, n. 2260.

Recordemos que con la «Relación final» el trabajo de la ARCIC había terminado en 1981. Pero se produjo un nuevo relanzamiento del diálogo teológico entre ambas Iglesias cuando el papa Juan Pablo II visitó al arzobispo de Canterbury en 1982. Con motivo de esta visita ambos comprometieron a sus Iglesias en una nueva fase de diálogo impulsando la ARCIC II, que quedó constituida en 1983<sup>37</sup>. Importantes documentos de acuerdo surgieron al inicio de esta segunda fase como «La salvación y la Iglesia»<sup>38</sup>, documento que suscitó una respuesta muy positiva por parte de la Congregación para la doctrina de la fe, pero que en la persona del cardenal Willebrands invitaba a la comisión a profundizar en los temas eclesiológicos que están todavía por solucionar. En la quinta reunión plenaria de la ARCIC II celebrada en Palazzuola, la comisión recibió la visita del papa y en ella invitó a la Comisión mixta a reforzar la «teología de la comunión», por lo que la sexta reunión celebrada en Edimburgo en 1988 dio importancia a cuatro sectores: la ordenación de mujeres, la reconciliación de los ministerios, la autoridad en la Iglesia y las cuestiones morales. Aquí estaba ya con toda claridad el primer esbozo de lo que sería el Documento que ahora estudiamos. En la Conferencia de Lambeth de 1988 se expresó por parte del episcopado anglicano una gran satisfacción por el acuerdo alcanzado en lo referente a la autoridad en la Iglesia, gracias a los trabajos de la ARCIC, encontrando en este acuerdo unos buenos cimientos para seguir construyendo el futuro. A partir de aquí la Comisión mixta se dividió la tarea en tres grupos de trabajo y uno de ellos se dedicó al tema de la autoridad en la Iglesia. En 1990 hacía su aparición el documento de acuerdo «La Iglesia como comunión»<sup>39</sup>, en el cual se ponían las bases eclesiológicas que iban a dar forma a los temas de «El don de la autoridad».

Ya hemos visto que la misma «Relación final» reconocía que quedaban puntos pendientes de ulterior clarifica-

---

<sup>37</sup> Cf. «Declaración común del papa Juan Pablo II y del primado de la Comunión anglicana, arzobispo Roberto Runcie, en la Catedral de Canterbury, del 29 de mayo de 1982», en EO I, 79-81.

<sup>38</sup> ARCIC II, «La Salvación y la Iglesia», en EO II, 4-20, nn. 1-39.

<sup>39</sup> ARCIC II, «La Iglesia como comunión», en EO II, 20-42, nn. 40-109.

ción. Que las dos reacciones católicas a dicha «Relación» y la reacción anglicana invitaban a proseguir el estudio y el diálogo<sup>40</sup>. Fruto del trabajo continuo de la ARCIC II y de las reacciones de las Iglesias a los documentos que se iban produciendo se fue gestando poco a poco el documento actual. En 1993 una declaración de los co-presidentes de la Comisión mixta afirmaba que los acuerdos sobre la autoridad eran de diversa cualidad de los acuerdos sobre temas como la eucaristía y el ministerio, para decir que eran más limitados, y allí se invitaba a la Comisión a seguir trabajando sobre las cuestiones relativas a la autoridad y al primado<sup>41</sup>. En este mismo año fue publicado el tercer documento de la segunda fase del diálogo anglicano-católico titulado: «Vida en Cristo: moral, comunión e Iglesia»<sup>42</sup> y también aquí, en la sección D se aborda el tema de las estructuras de la autoridad en la Iglesia, sobre todo en el n. 49.

A todo esto hay que añadir que la Conferencia de Lambeth de 1998 estuvo precedida por una reflexión sobre la autoridad en la Iglesia llamada el «Informe de Virginia»<sup>43</sup>, en el cual se invitaba a los anglicanos a considerar la autoridad universal en la Iglesia. Este informe ha sido muy importante para los anglicanos por la franqueza con que ha planteado las cuestiones en el seno de la Comunión<sup>44</sup>. Por

---

<sup>40</sup> Así quedó plasmado también en la «Declaración común» que el papa Juan Pablo II y el arzobispo G. Carey hicieron con motivo de la última visita de éste a Roma en diciembre de 1996, donde se decía: «Actualmente la Comisión internacional está buscando progresar en la convergencia sobre la autoridad en la Iglesia. Sin un acuerdo sobre este argumento no será posible llegar a la plena unidad visible, fin al cual nos hemos comprometido», *Enchiridion Vaticanum* (Bologna 1999) 15, 1473 I= EVI.

<sup>41</sup> M. Santer y C. Murphy-O'Connor, «Aclaraciones de algunos aspectos de las Declaraciones de Acuerdo sobre la Eucaristía y el Ministerio de la Comisión Internacional Anglicana/Católico Romana, junto con una carta del Cardenal Edward Idris Cassidy, Presidente del Pontificio Consejo para la Unidad», *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 409-423.

<sup>42</sup> ARCIC II, «Vida en Cristo. Moral, comunión e Iglesia», *Diálogo ecuménico* 32 (1997) 71-116.

<sup>43</sup> «The Virginia Report», en AA. VV., *Being Anglican in the Third Millennium* (Harrisburg 1997) 211-276.

<sup>44</sup> Cf. J. Gros, FSC, «Bonds of communion», *Ecumenical Trends* 28 (1999) 113-120, sobre todo las pp. 116-118, donde describe cómo está evolucionando en las diversas Iglesias el estilo de autoridad y tomas de decisión.



otra parte, no ha sido ajena a la génesis de este documento la invitación expresa de Juan Pablo II en su encíclica «Ut unum sint» (1995) en los nn. 95-96, en los cuales el papa invita a reflexionar «juntos»<sup>45</sup> sobre una nueva forma de ejercicio del primado romano que «sea aceptado por todos» y que «se abra a una situación nueva», de forma que no constituya un obstáculo sino una ayuda para la unidad. ¿Cuál es la novedad de esta situación? Sin duda, la de que todas las Iglesias se encuentran hoy interpeladas por el reclamo hacia la unidad de todos los cristianos mediante el diálogo ecuménico<sup>46</sup>. La Iglesia anglicana no hizo esperar una respuesta que tomaba acto de la recepción de esta encíclica<sup>47</sup>. Y lo hizo poniendo sobre el tapete de forma muy sincera las cuestiones más candentes que deben ser abordadas a partir de la encíclica sobre el ecumenismo para llegar a la unidad visible entre ambas comuniones. Naturalmente entre ellas se encontraba la autoridad<sup>48</sup>. La respuesta anglicana a «Ut unum sint» retoma las palabras que la Conferencia de Lambeth de 1988 había pronunciado: «Esta Conferencia acoge favorablemente el documento *Autoridad en la Iglesia (I y II)*, así como las *Aclaraciones*, como un fundamento sólido para la orientación y el calendario del deseado diálogo acerca de la autoridad, y quiere alentar a ARCIC II a seguir buscando en la Escritura y en la Tradición el fundamento de un concepto del primado universal, vinculado a la colegialidad, como instrumento de unidad, así como la práctica de dicho primado, abrevándose para ello en la

---

<sup>45</sup> Este «juntos» se refiere a los católicos junto a teólogos y obispos de todas las demás Iglesias cristianas, lo cual quiere decir, por una parte, que los católicos no lo podrán hacer ya solos y, por otra, que todas las Iglesias están implicadas en el proceso de elaboración de un nuevo ejercicio del primado que configure y exprese la unidad de la Iglesia de Cristo. Es algo que afecta a todos y de lo que ninguna Iglesia cristiana debería eludirse. Esto a su vez implica, sin duda, un nuevo «método teológico» concreto para plantearse los grandes cuestiones que debe afrontar la Iglesia, un método que puede calificarse con todo rigor de método «ecuménico» de pensamiento, pues ya no se piensa *contra* el otro o *sin* el otro, sino *con* el otro.

<sup>46</sup> M. Alcalá, «Diálogo ecuménico futuro», *Razón y Fe* 240 (1999) 305-315.

<sup>47</sup> Cf. «Respuesta de la cámara episcopal de la Iglesia de Inglaterra a la encíclica «Ut unum sint» (junio 1997)», *Relaciones Interconfesionales* 23 (1999) 3-14.

<sup>48</sup> *Ibid.*, nn. 18, 22-25, 28-30, 44-54.

experiencia de las demás Iglesias cristianas acerca del ejercicio del primado, de la colegialidad y de la conciliaridad»<sup>49</sup>. A la vista de esta petición puede afirmarse que el documento que estudiamos ha cumplido con la tarea encomendada a la ARCIC II. Pero a su vez hay que afirmar que «El don de la autoridad» puede considerarse como un gran acto de recepción de la encíclica «Ut unum sint» por parte del diálogo ecuménico anglicano-católico. Una recepción creativa que hace avanzar las posiciones de las Iglesias.

Finalmente, a todo lo anterior se impone el hecho objetivo de que la comunión plena entre las Iglesias no llegará mientras no se dé un acuerdo sustancial en la cuestión de la autoridad. La Iglesia anglicana reconocía en su respuesta a la encíclica papal sobre el ecumenismo lo que ya había señalado la Congregación para la doctrina de la fe: «compartimos el punto de vista según el cual el tema de la autoridad plantea importantes cuestiones que aún merecen acuerdo; especialmente el ejercicio del magisterio»<sup>50</sup>. Y más adelante: «nos complace que el tema de la autoridad sea objeto de estudio en común por parte de nuestras Iglesias en las labores de ARCIC II. Esperamos con impaciencia la continuación del diálogo, especialmente por lo que atañe a las relaciones entre la autoridad doctrinal de la Iglesia y del Pueblo de Dios en su conjunto, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, entre el Papa, el Colegio episcopal y la Curia romana, y entre los obispos y los teólogos»<sup>51</sup>.

Pues bien, a través de todos estos impulsos, documentos e ideas convergentes se ha llegado finalmente al acuerdo: «La autoridad en la Iglesia III», que «como podemos verificar, es un documento que ha de ser situado en el interior de un largo camino de reflexión y de experiencia»<sup>52</sup>.

### III. EXAMEN Y VALORACIÓN DEL DOCUMENTO «EL DON DE LA AUTORIDAD»

Hemos hecho hasta ahora lo que la introducción del Documento mismo nos recomienda: leer la Declaración

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 28.

<sup>51</sup> *Ibid.*, n. 30.

<sup>52</sup> J. F. Puglisi, ««Amen» al primato e alla sinodalità», *Il Regno* 44 (1999) 301.

actual sobre la autoridad a la luz de los trabajos anteriores. Sólo de este modo pueden hacerse patentes a nuestros ojos los avances que este nuevo acuerdo representa. Llega, pues, el momento de la valoración del Documento en sí, de observar sus valores, sus aciertos, sus novedades en orden al progreso del consenso entre las Iglesias, y también sus puntos menos acertados. A la luz de lo ya examinado, podemos comprender que un tercer Documento de acuerdo entre dos Iglesias sobre el mismo tema es manifestación de la voluntad de dar una respuesta a los puntos conflictivos anteriores. Respuesta que permite avanzar en el camino de la unidad a base de una profundización en aquello que en nuestro caso deben ser las bases doctrinales de la autoridad en una futura Iglesia unida.

### 1. Aspectos generales y valores del documento

La teóloga anglicana Mar Tanner ha expresado que «no es fácil resumir el Informe. Respecto al entramado de la construcción cada frase tiene su peso. Refleja un estudio lento y atento»<sup>53</sup>. «El don de la autoridad» es un documento valiente, en el que se percibe que la Comisión mixta que lo ha elaborado no ha querido ahorrar esfuerzos para volver a afrontar con inteligencia y generosidad uno de los temas más difíciles entre anglicanos y católicos y del ecumenismo actual: la autoridad. Justamente por su valentía se atreve a elaborar formulaciones claras y contundentes desde el principio: «Anglicanos y Católicos quieren dar testimonio ante las Iglesias y el mundo de que la autoridad, correctamente entendida, es un don de Dios que trae la reconciliación y la paz a la humanidad» (n. 5)<sup>54</sup>.

Ya de entrada el título es muy significativo. En él se une el concepto de «don» (de Dios, se entiende) al de «autoridad». No se debe dar por supuesta y pacíficamente poseída esta unión de conceptos en nuestro contexto cultural y eclesial, como hemos visto. No hay duda de que si en las

---

<sup>53</sup> M. Tanner, «Commenti a Il dono dell'autorità», *Il Regno* 44 (1999) 383.

<sup>54</sup> Las citas del Documento las tomamos de la traducción al español aparecida en la revista *Diálogo ecuménico* (cf. nota 1).

Iglesias la autoridad se viviese y comprendiese como algo netamente positivo, como un servicio a la comunión eclesial y a la reconciliación de la humanidad, estaríamos mucho más cerca de la unidad y de un mundo más reconciliado. Y no sólo porque esta forma de concebir la autoridad es buena para el ecumenismo, sino por lo que este Documento recuerda al situar la cuestión de la autoridad en un punto muy teológico: Dios quiere que la Iglesia sea guiada por su propia autoridad, esa misma que él puso en acto al enviarnos al Hijo y al Espíritu Santo; autoridad que es compartida de forma única por los apóstoles y aquellos que, siendo sus sucesores, pastorean al Pueblo de Dios y ayudan a la realización de la vida cristiana mediante la práctica de las virtudes teologales. Esto tiene repercusiones para el mundo, como afirma Tillard al decir que en este documento «su perspectiva no es únicamente eclesial. Una de sus preocupaciones es la crisis en las sociedades civiles»<sup>55</sup>. Situar así las cosas desde el principio es el primer gran acierto de este Documento.

Es convicción de la Iglesia en toda su historia que los obispos, y sus colaboradores en el servicio que prestan por su ministerio, tienen autoridad para decidir sobre cuestiones doctrinales y de la vida de los cristianos. Puesto que esta convicción no fue discutida en el tiempo de la separación, anglicanos y católicos la han confirmado de forma inequívoca en este Documento, en el amplio y rico contexto de una eclesiología de comunión. Y es a partir de esta base como se ha tratado en un segundo momento de llegar a la intensificación de un acuerdo que ya venía fraguándose desde hace años, abordando de forma serena y prudente lo que sí fue motivo de división: el ministerio de primacía del obispo de Roma y la forma de ejercer ese ministerio primacial e infalible en ciertos momentos<sup>56</sup>.

Otro de los grandes valores generales del Documento es, según señala con mucha razón el P. W. Henn<sup>57</sup>, que todo él respira un sentido de «catolicidad», rica y amplia, por la

<sup>55</sup> J. M. R. Tillard, *cit.*, 302.

<sup>56</sup> «Esta cuestión (la autoridad) se encuentra en el corazón de nuestras tristes divisiones». *El Don de la autoridad*, Prefacio.

<sup>57</sup> W. Henn, OFMcap, «Commentaire de la Déclaration sur «Le don de l'autorité» de l'ARCIC II», *La Documentation catholique* (1999) 480.

cual las dos Iglesias reclaman ser llamadas «católicas». Esto puede verse de forma patente en la forma de abordar algunas cuestiones:

- Libertad y obediencia no pueden verse como opuestos. Basta remitirnos a la persona y a la vida de Jesús (n. 10).
- La fe del individuo y la fe de la Iglesia no son algo disociable. Los párrafos que tratan de la dimensión eclesial de la fe del cristiano individual son magistrales (n. 12,13, 23).
- En el discernimiento de la voluntad de Dios para la Iglesia no hay alternativa entre Escritura y Tradición (n. 19-23).

Pero podemos decir que es toda una dimensión de fondo la que hace «católico» el texto. Y la clave la conocemos: no se mueve en la alternativa de sabor reformista «o»/«o», sino en la conjuntiva propia del catolicismo y de la Tradición «y»/«y». En concreto: Palabra de Dios y autoridad de la Iglesia; ministerio ordenado y laicado; Iglesia local e Iglesia universal; sinodalidad del colegio episcopal y primado de Roma. Lógicamente, con este modo de enfocar todas las cuestiones implicadas en la autoridad de la Iglesia el resultado es una armoniosa eclesiología en la que para nada se encontrarán extraños los católicos, y es de esperar que suceda lo mismo para los anglicanos.

Uno de los elementos que mejor ayudan a ver como algo positivo la autoridad en la Iglesia es la feliz decisión de encuadrar todo el tratamiento del tema en el marco de un texto paulino: 2 Cor 1, 18-20. Con ello, ya desde el prefacio se sitúan las cosas con profundidad: «La autoridad, don de Dios a su Iglesia, está al servicio del 'sí' de Dios a su pueblo y del 'amén' de éste». La autoridad en la Iglesia está al servicio de este punto nodal del don y la respuesta. Con razón puede llamarse a este texto un «hilo de oro»<sup>58</sup> que recorre y da consistencia bíblica a todo el Documento. Y en verdad es un hilo que cose admirablemente todas las piezas a partir de la meditación bíblica de la idea paulina y da a la doctrina del Documento una consistencia y uni-

---

<sup>58</sup> Así lo hace W. Henn, *Ibid.*, 481.

dad muy notables<sup>59</sup>. El carácter sintético, sapiencial e integrador del texto, engarzando los temas en cuestión a base del hilo del texto escriturístico paulino nos recuerda a la teología patristica y a su forma bíblico-meditativa de exponer la doctrina.

Otro de los elementos que enriquecen el texto dándole arraigo en la secular tradición eclesial es la pneumatología. Aparece con claridad desde el principio y está presente en todo el Documento, con lo cual se facilita la exposición de una eclesiología de corte muy ecuménico. Ya la introducción señala: «el Espíritu del Señor resucitado mantiene al pueblo de Dios en obediencia a la voluntad del Padre. Mediante esta acción del Espíritu Santo la autoridad del Señor actúa en la Iglesia» (n. 1). Y todavía en la introducción el n. 5 señala: «Para el ejercicio de esta autoridad (la de la Iglesia conforme al modelo de Cristo) la Iglesia ha sido dotada por el Espíritu Santo con diversos dones y ministerios». Y el n. 6: «el don de la autoridad, correctamente ejercido, permite a la Iglesia permanecer en obediencia al Espíritu Santo, que la mantiene fiel en el servicio del Evangelio para la salvación del mundo». Y así nos vamos a encontrar de forma continua una doctrina sobre el Espíritu Santo que fundamenta y da consistencia pneumatológica a la doctrina sobre la autoridad en la Iglesia. Una concepción pneumatológica de la autoridad que la hace aparecer siempre como un don del amor divino para la salvación, para la gracia y para la vida del mundo.

## 2. *Los fundamentos teológicos de la autoridad en la Iglesia*

La segunda parte del Documento tiene como título «La autoridad en la Iglesia» y como tema dominante la relación entre Tradición y Escritura. Y junto a esta relación el papel que el Magisterio de la jerarquía y la recepción del mismo por parte de los fieles juegan en el discernimiento de la voluntad de Dios para que la Iglesia permanezca fiel a su ser y misión. Por eso, los primeros números se dedican a

<sup>59</sup> Cf. *El don de la autoridad*, n. 8 y n. 50, que resume todo lo dicho sirviéndose del texto paulino conductor.

mostrar la autoridad de Cristo según la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento.

Magistral es, a nuestro entender, la forma de presentar el puesto que ocupa la fe eclesial y comunitaria en la fe del individuo, como presupuesto hermenéutico indispensable para la realización misma del ser del cristiano y para poder comprender con verdad los textos bíblicos. La fe del creyente vale en tanto en cuanto está inserta en la fe de la Iglesia. La gran tragedia de nuestro actual cristianismo es una fe individualista, una fe sin Iglesia<sup>60</sup>. Los párrafos de los nn. 12 y siguientes son de una profundidad eclesiológica y de una belleza en las formulaciones muy notables y especialmente útiles a nuestra situación. No es tan sencillo expresar la dimensión individual y comunitaria de la fe en su compleja articulación. Pero estos párrafos lo consiguen con éxito sin suprimir ninguno de los dos polos, sino dando el puesto que corresponde tanto a la persona como a la comunidad eclesial en la fe del cristiano<sup>61</sup>.

Es también muy significativo que se parta de la inserción de la fe de la persona individual en la Iglesia local y no en la universal. A nuestro juicio, es una buena decisión de gran alcance ecuménico que agrada no sólo a los anglicanos sino a las Iglesias ortodoxas y a las de la Reforma. Es una opción legítima de la eclesiología ecuménica actual, por otra parte muy oportuna para equilibrar un universalismo católico exagerado que dio base a un uniformismo que mermaba la propia expresión de su catolicidad.

<sup>60</sup> Cf. Mons. A. González Montes, «El movimiento ecuménico en la identidad europea», en A. Galindo-I. Vázquez (eds.), *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio* (Salamanca 1998) 227-228: «La pérdida de fe en la fidelidad permanente de la Iglesia al Evangelio es un síntoma de la deseclesialización del cristianismo de extraordinaria gravedad, que si se comprende en quien son adversarios declarados de la Iglesia, es incomprensible en los cristianos que concuerdan con ellos, creyendo liberar la fe cristiana del corsé que la aprisionaría en su reclusión eclesial. Pensar en la viabilidad de un cristianismo sin Iglesia es una hipótesis desacreditada por la historia de la fe porque va contra su misma esencia y razón de ser ... El misterio de la Iglesia, en efecto, estriba en ser prolongación en el tiempo de la presencia de Jesucristo como cuerpo suyo y mediación de su acción salvadora».

<sup>61</sup> Cf. H. de Lubac, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles* (Salamanca 1988) 179-235.

Pero el Documento no cae en el otro extremo, y describe la catolicidad de la Iglesia local a partir de la eucaristía, pues «en la 'gran acción de gracias' ... la comunidad es una con todos los cristianos y todas las Iglesias que desde el principio y hasta el fin pronuncian el 'amén' de la humanidad a Dios» (n. 13). Es muy actual y sugerente la forma de concebir la Iglesia local como la realidad eclesial que siempre debe estar enraizada en el tiempo y en el espacio. Esta localidad viene exigida por la misma catolicidad, la cual se expresa en todo su sentido cuando está compuesta de la diversidad de Iglesias locales<sup>62</sup>. Puesta en este marco, el Documento deja bien claro que la Iglesia local nunca podrá estar cerrada a las otras Iglesias ni considerarse autosuficiente<sup>63</sup>. Para que eso no ocurra la Iglesia local deberá realizar su catolicidad a partir sobre todo de su eucaristía, considerando este sacramento como el que mejor expresa la naturaleza y misión de su ser como *ecclesia Dei*. Ello nos remite a un punto muy importante del Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe «*Communio notio*», de 1992, donde se dice expresamente que es la propia eucaristía, como expresión más acabada de la Iglesia comunión, la que debe llevar en sí la marca de la catolicidad y abrir a la Iglesia local a la plenitud de su pertenencia a la Iglesia católica. De ahí la mención (y la oración) en la eucaristía del obispo local y del obispo de Roma, en quienes se «corporaliza» la Iglesia local y la unidad universal<sup>64</sup>.

El tratamiento que aquí se dedica a la Tradición, tema de gran disputa confesional en el surgimiento de la división del siglo XVI entre los cristianos de occidente, tiende puentes en todos los frentes. No sólo muestra sintonía con los anglicanos, también los protestantes se encontrarán a gusto cuando lean: «El Evangelio de Cristo crucificado y resucita-

---

<sup>62</sup> El Documento lo llama «diversidad de tradiciones» que juntas, y no yuxtapuestas, forman la «Tradición viva» y en su variedad, son «la manifestación práctica de la catolicidad»; ellas son también las que manifiestan «el vigor de la Tradición», *El don de la autoridad*, n. 27. Sin duda hay aquí referencia a la obra de Y. Congar, *La Tradición y las tradiciones I-II* (San Sebastián 1964).

<sup>63</sup> *El don de la autoridad*, n. 37.

<sup>64</sup> Cf. CDF, *Communio notio* (1992), nn. 5, 10, 11, 14. También J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Santander 1986) 200-208.



do es continuamente transmitido y recibido en las Iglesias cristianas. Esta tradición, o transmisión, del Evangelio es la obra del Espíritu, especialmente mediante el ministerio de la Palabra y el Sacramento en la vida común del pueblo de Dios» (n. 14)<sup>65</sup>. El tratamiento dado a la Tradición no se opone en nada a la forma de concebirla la ortodoxia. De nuevo el puesto del Espíritu en el proceso de transmisión del depósito revelado por parte de la Iglesia ocupa aquí un puesto central, cosa que facilita mucho las cosas a la hora de encontrar una confluencia en el concepto de Tradición<sup>66</sup>.

La forma de articular la relación entre Escritura y Tradición nos recuerda a los católicos el tratado que la constitución «*Dei Verbum*» le dedicó en el Concilio Vaticano II<sup>67</sup>. Sin decirlo expresamente, «El don de la autoridad» coincide con la doctrina tradicional patrística de interpretación de la Biblia, que tiene en cuenta el conjunto de toda la Escritura y el conjunto de las interpretaciones eclesiales a la hora de interpretar los textos, y coincide con la nueva forma que se acerca a este método antiguo, y que hoy la exégesis moderna llama «*canonical approach*»<sup>68</sup>. En el texto que examinamos Escritura y Tradición, autoridad y obediencia, son los lugares y actitudes necesarios para una correcta interpretación de la Palabra de Dios.

En los números 24 y 25, que hablan de la «recepción», se intenta dejar clara una cuestión que la Congregación para la Doctrina de la Fe había señalado como problemática en los acuerdos anteriores: la cuestión es si la autoridad de la Iglesia sólo puede hacer definiciones solemnes de las materias centrales de la fe, mientras que otras verdades quedarían a juicio y discreción del creyente. El actual acuerdo presenta un avance y es claro en este punto: «La Iglesia tiene la responsabilidad de transmitir la totalidad de la Tradición apostólica», o, lo que es lo mismo: el «*amén*» de la Iglesia se da a toda la Revelación, y no sólo a lo que

---

<sup>65</sup> Semejante expresión aparecerá en *El don de la autoridad*, n. 18: «Mediante la proclamación de la Palabra y la celebración de los sacramentos el Espíritu Santo abre los corazones de los creyentes...».

<sup>66</sup> La obra del Espíritu para que sea posible la Tradición aparece en todos estos números, cf. *El don de la autoridad*, n. 16.

<sup>67</sup> Cf. DV 8-10.

<sup>68</sup> Cf. *El don de la autoridad*, n. 23.

algunos pueden considerar los puntos fundamentales de ella (n. 24)<sup>69</sup>. Por otra parte, la categoría de «recepción» es presentada con realismo y profundidad. Se la pone en relación con la memoria sanadora y la conversión que nos aparecen en los profetas cuando tratan de hacer volver al pueblo a la Alianza. Con la «recepción» la memoria de la Iglesia se sana y se refresca. Esta memoria tiene que ver con lo que el papa Juan Pablo II en «*Ut unum sint*» llama el «diálogo de conversión»<sup>70</sup>. Puesto que las verdades de la fe se descubren, se oscurecen y se redescubren o interpretan a la luz de los signos de los nuevos tiempos se acuña aquí el término de «re-recepción» (nn.24-25). Este concepto teológico tiene que ver también con la «vuelta a las fuentes» del Concilio Vaticano II, pues la mirada al origen nos hace redescubrir muchos aspectos olvidados de la fe y re-situarnos en nuestro contexto histórico para que sean elementos de vida eclesial. Por eso, la recepción es definida en el Documento como «un acto de fidelidad y libertad» (n. 24). La re-recepción tiene que ver también con los lazos de fraternidad que hacen posible la comunión eclesial y meten en el proceso de autenticación de una doctrina a todos los estados de vida en la Iglesia.

Esta segunda parte se concluye con algunos párrafos sobre la «catolicidad» de gran densidad eclesiológica. Es, sin duda, muy oportuna la primera aclaración del concepto mismo de catolicidad. Demasiados cristianos, también cristianos cultos y clérigos, confunden catolicidad con mera universalidad espacial. A ello se añade la problemática decisión de las Iglesias de la Reforma de confesar en su credo litúrgico a la Iglesia como «una, santa, *universal* y apostólica». «El don de la autoridad» deja bien claro desde el principio que la catolicidad es una dimensión esencial de la Iglesia y tiene que ver sobre todo con «la comunión en la Tradición apostólica» realizada tanto de forma «sincrónica» como «diacrónica» (n. 26). Y deja claro que la catolicidad tiene que ver, por tanto, con la permanencia de la Iglesia en la verdad del Evangelio abrazando la complejidad de lo humano en todas las épocas y lugares. Y esto porque la sal-

<sup>69</sup> Lo cual no es contradictorio con la doctrina de la «*hierarchia veritatum*» de UR 11.

<sup>70</sup> Juan Pablo II, *Ut unum sint* (1995), n. 82.

vación de Dios está destinada a todos. Evidentemente catolicidad es mucho más que extensión geográfica.

Es por su condición católica por lo que toda la Iglesia (laicos, religiosos, teólogos, obispos) es el sujeto de la recepción y de la transmisión de la Revelación, que se vehicula en la Escritura y la Tradición<sup>71</sup>. Y es en este ámbito donde se comprende el ser y la función del «sensus fidei» del creyente y del «sensus fidelium» de todo el pueblo de Dios. Era esta una de las tareas de la ARCIC II heredada de la ARCIC I, el reflexionar más a fondo sobre el puesto de los laicos para la toma de decisiones en el seno de la Iglesia<sup>72</sup>. El Documento utiliza expresiones muy bellas para describir el puesto de cada uno en orden al discernimiento. La imagen de la «sinfonía» sirve de forma acertada para explicar el puesto de cada vocación en la Iglesia a la hora de articular el «sensus fidelium»: «Los que ejercen la 'episkopé' en el Cuerpo de Cristo no deben ser separados de la 'sinfonía' de todo el pueblo de Dios en el que tienen un papel que jugar. Necesitan estar 'atentos al *sensus fidelium* del que participan... Los obispos, el clero y los otros fieles deben todos reconocer y recibir aquello que Dios da por medio del otro» (n. 30). La catolicidad exige la actuación real del «sentido de la fe»: «crecen en comprensión y experiencia de su catolicidad cuando el *sensus fidelium* y el ministerio de memoria (la episkopé) interactúan en la comunión de los creyentes» (n. 31). Esto a su vez, ayuda, según el Documento, al acercamiento entre las Iglesias, pues con ello se consigue recuperar para todos aspectos de la única Iglesia que a veces en alguna de las Iglesias se han oscurecido en su historia particular.

### 3. *El ejercicio y los sujetos de autoridad en la Iglesia*

La tercera parte del Documento está dedicada al fin, los sujetos, las formas de ejercicio y las virtudes que deben tener los que ejercen la autoridad. Son cinco los grandes temas que aquí se abordan: 1) la autoridad al servicio de la

<sup>71</sup> Cf. LG 12.

<sup>72</sup> Cf. *The Truth Shall Make You Free. The Lambeth Conference 1988* (Londres 1988) 211.

misión y la unidad, 2) la sinodalidad como ejercicio de la autoridad en comunión, 3) el servicio de la autoridad para la perseverancia de la Iglesia en la verdad, 4) la primacía del obispo de Roma en el conjunto de la autoridad episcopal y 5) la disciplina que conjunta autoridad y libertad de conciencia. Hacemos el comentario según esta división ofrecida en el Documento mismo.

a) La autoridad al servicio de la misión y la unidad

Puesto que la finalidad de la autoridad tiene que coincidir con el «para qué» de la Iglesia el Documento deja claro cual es el fin que ha de perseguir la autoridad: la misión de la Iglesia es hacer presente el Reino de Dios y este Reino es ante todo comunión, luego la misión principal de la Iglesia es ser instrumento de comunión en orden a su misión. Es la razón de la oración de Jesús suplicando al final de su vida por la unidad de sus discípulos (Jn 17, 23). Según esto la misión de la autoridad será promover la comunión y la unidad de toda la Iglesia (n. 33). Y esto significará una unidad de toda la Iglesia dentro de la variedad de las Iglesias locales. LG 23 enfoca bajo esta misma perspectiva el ministerio episcopal y el primado dentro de él. Hay que decir que esta visión es la del Concilio Vaticano II y la de la eclesiología posconciliar entre los católicos: la eclesiología de comunión al servicio de la misión. Es esta eclesiología la que ha podido observarse en los últimos Sínodos de obispos en Roma dedicados a las diversas vocaciones: laicos, presbíteros y religiosos, tanto en el desarrollo de los Sínodos como en los documentos posteriores publicados bajo la autoridad del papa en forma de «Exhortación apostólica».

b) La sinodalidad como ejercicio de la autoridad en comunión

Los párrafos dedicados a esta cuestión son de gran envergadura teológica. Describen la vida sinodal de las Iglesias locales con mucha delicadeza y sensibilidad, a partir de la etimología propia del término «syn-hodos», camino en común. De nuevo la pneumatología es aquí la que permite

comprender la Iglesia como comunión, y la vida activa y apostólica como comunión de vocaciones (n. 35). El puesto del servicio de «episkopé» en cada Iglesia local es descrito con trazos fuertes y llenos de claridad. Se deja constancia de sus tareas y responsabilidades en cuanto autoridad de una Iglesia local. Junto a esta autoridad del obispo no se olvida recordar el deber de obediencia y aceptación por parte de los fieles.

El esfuerzo por dar a cada uno su puesto activo en la vida de una Iglesia local resulta muy rico desde el punto de vista eclesiológico, tal como se propone en el Documento. Esta complementariedad de vocaciones que constituye una Iglesia local se expresa en la liturgia, en el diálogo entre el ministro que preside y los fieles que celebran la eucaristía. De nuevo el modelo de Iglesia-comunión se desprende del modelo eclesial que se manifiesta en la Eucaristía, cosa de gran relevancia en la eclesiología ecuménica actual (n. 36)<sup>73</sup>. Este principio se vuelve a invocar a propósito del funcionamiento de los sínodos entre los anglicanos. Aunque parece que tienen un funcionamiento democrático, porque intervienen muchos fieles, «su naturaleza es eucarística», por lo cual el obispo no es uno más en el sínodo, sino el que convoca y aprueba las decisiones, puesto que preside la eucaristía y también el sínodo (n. 39). Por otra parte, el n. 38 propone llevar a la práctica este principio al modo como Newman ya pedía en el siglo pasado<sup>74</sup>, el obispo debe consultar a los fieles en toda clase de materias, también en la doctrinal, y esto debe ser «un aspecto de la vigilancia episcopal».

La sinodalidad es propuesta aquí como un ejercicio que debe abarcar todos los niveles posibles de realización eclesial. Para ello se recuerda el puesto que ocupa el obispo, como pastor que aglutina la comunión de cada Iglesia

---

<sup>73</sup> Cf. la obra esclarecedora de J. M. R. Tillard, *Carne de la Iglesia carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión* (Salamanca 1994).

<sup>74</sup> J. H. Newman, «On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine», *The Rambler* (julio 1859). [Ed de J. Coulson (London 1986)] [Traducción italiana: *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina* (Brescia 1991)].

local y a la vez une a ésta con el resto de las Iglesias, pues él es obispo no individualmente, sino formando parte de un «collegium», que como tal sucede al colegio apostólico<sup>75</sup>. Esta sinodalidad supone el ejercicio del principio de subsidiariedad, por lo que en los problemas y decisiones de autoridad cada nivel tiene su propio ámbito de actuación, hasta llegar al concilio ecuménico como máxima expresión de ejercicio sinodal, cuando hay algo que afecta a todas las Iglesias. Es consolador pensar que ambas confesiones firmantes del acuerdo viven de hecho la «episkopé» de modo colegial, aunque reconoce el Documento que en cada confesión se expresa de modos diferentes (n. 38). Los nn. 39 y 40 describen el funcionamiento real de la sinodalidad en cada una de las dos confesiones, lo cual es muy relevante para ponerse de acuerdo sobre algo tan práctico y concreto como el ejercicio de la autoridad.

- c) El servicio de la autoridad para la permanencia de la Iglesia en la verdad

He aquí un punto en el que el acuerdo actual sobrepasa también a los anteriores y avanza notablemente. Si la doctrina de la infalibilidad fue objeto de atención, como hemos visto, por parte de la recepción católica de la «Relación final», siendo considerada insuficiente, en «El don de la autoridad» se afirma claramente no sólo la «indefectibilidad» de la Iglesia en la formulación de verdades de fe, sino también la «infalibilidad» de su enseñanza (n. 42). El texto presente esclarece mejor que los anteriores el puesto de los obispos en su tarea de guardar a la Iglesia en la verdad. Por ser sucesores de los apóstoles (en forma de colegio) y por el poder del Espíritu Santo ellos pueden hacer afirmaciones que contienen con seguridad la verdad de Dios (n. 44). Pero de nuevo el Documento no deja de lado el puesto del conjunto de los creyentes y el «sensus fidelium» con su proceso de «recepción» en el discernimiento sobre la verdad (n. 43). La formulación que aquí se propone en la forma de conocer la verdad tiene mucho que ver con las objeciones

<sup>75</sup> Cf. LG 21-23 y *Nota explicativa previa*.

que la Congregación para la doctrina de la fe ponía a los documentos anteriores, por lo cual aquí se puede encontrar la respuesta pedida.

Los católicos, pedían también aclaración sobre la autoridad del papa. Por su parte, el papel del «sensus fidelium» había sido pedido por los anglicanos en su respuesta a la «Relación final» en 1988. El fruto del trabajo sobre estas cuestiones se encuentra articulado aquí. Por eso se dice expresamente: «las definiciones doctrinales son recibidas como normativas en virtud de la verdad divina que proclaman así como por el oficio específico de la persona o las personas que las proclaman», por tanto, no están condicionadas por una palabra posterior. Ahora bien, esto no sucede de forma automática y sin un contexto eclesial más amplio. Por esta razón se añade: «dentro del 'sensus fidei' de la totalidad del pueblo de Dios» (n. 43). Esta puntualización da pie a expresar de nuevo que la «recepción» de los fieles garantiza (no condiciona) que esta enseñanza exprese la fe apostólica y la procedencia de la doctrina de la verdad de Cristo. El n. 43 dice sin tapujos que todo el cuerpo de creyentes debe participar en las decisiones de la autoridad pero cada uno según su puesto en la Iglesia. Puesto que se habla de «consulta» y de «recepción» quiere decir que el laicado participa antes y después de las definiciones doctrinales. Todos ejercen su función, cada cual según su condición en el pueblo de Dios, lo que no quiere decir que todos los cristianos sean los que detentan la autoridad magisterial, que es propia del colegio episcopal.

Así planteada esta doctrina aparece la «recepción» en su justo puesto<sup>76</sup>. No es condición de la garantía de verdad de una definición de los obispos, sino la confirmación de que esa verdad es parte de la fe de la Iglesia. La fe de la Iglesia, y no otra cosa, es el fin de toda definición doctrinal,

---

<sup>76</sup> Sobre este tema cf. el ya clásico art. de Y. Congar, «La réception comme réalité ecclésiologique», *RSPTh* 56 (1972) 369-463, y J. Manzanares-H. Legrand-A. García y García, *Recepción y comunión entre las Iglesias. Actas del III Coloquio Internacional de Salamanca de 1996* (Salamanca 1998) donde las ponencias se encuentran en la lengua en que fueron pronunciadas. Traducción italiana de todos los textos: Id., *Recezione e comunione tra le Chiese* (Bologna 1998).

luego la recepción es parte integrante de dicha definición. En estos párrafos se deja claro que el origen de la infalibilidad no son los individuos sino la fuente misma: Jesucristo, cabeza de la Iglesia y sujeto que actúa a través de ella.

d) La primacía del obispo de Roma en el conjunto de la autoridad episcopal

Es éste un tema que, como ya hemos visto, ha estado muy presente desde el principio de los acuerdos ecuménicos sobre la autoridad entre anglicanos y católicos y constituye además un punto crucial. ¿Se avanza aquí también o quedan las cosas como estaban? Parece que más bien sucede lo primero, y de nuevo gracias a una recepción crítica por parte católica de los Documentos anteriores y a la voluntad de las dos Iglesias de seguir adelante en el camino emprendido hacia la unidad. El apartado tiene un título ilustrativo: «*Primacía: el ejercicio de la autoridad en colegialidad y conciliaridad*». Es muy importante (y lugar común de los diálogos entre católicos y anglicanos) que hablando de la autoridad del primado de Roma sitúe esta autoridad en el seno de la colegialidad y la conciliaridad. Por eso comienza diciendo que la sinodalidad de la Iglesia tiene a su servicio no sólo la autoridad colegial de los obispos, sino también una autoridad primacial<sup>77</sup>. Este principio de autoridad primacial está presente en todos los niveles de la Iglesia, y esto es algo reconocido y vivido en ambas Iglesias<sup>78</sup>. Ya en los acuerdos de la ARCIC I se había reconocido la necesidad

<sup>77</sup> Cf. J. M.R. Tillard, *L'Église locale. Eclésiologie de communion et catholicité* (Paris 1995) 452-552 (Traducción española: *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (Salamanca 1999) 493-602).

<sup>78</sup> «En ningún caso se han opuesto los anglicanos al principio y al ejercicio de un ministerio personal al servicio de la unidad a escala mundial. De hecho, su experiencia de la Comunión anglicana los invita, al contrario, a apreciar la necesidad, al lado de ministerios comunes y colegiados, de un servicio personal de la unidad en la fe», afirmaban los anglicanos en su respuesta oficial a la *Ut unum sint*, n. 44. Cf. *El don de la autoridad*, nn. 44-54.



de un primado universal y que éste sólo podría ser reconocido en el obispo de Roma. Es algo que suponía un paso muy importante, pues la causa principal de la división entre anglicanos y católicos fue precisamente el papel del pontífice romano. En el presente Documento se reafirma diciendo: «las exigencias de la vida eclesial piden un ejercicio específico de *episkopé* al servicio de toda la Iglesia» (n. 46)<sup>79</sup>.

A la cuestión de la eclesialidad plena de las Iglesias que no están en comunión con el obispo de Roma el actual Documento responde con varios argumentos:

nº 37: hay una interdependencia de las Iglesia locales que es constitutiva de la realidad de la Iglesia tal como Dios la ha querido.

nº 46: las exigencias de la vida de la Iglesia reclaman una autoridad de «*episkopé*» al servicio de la Iglesia entera.

nº 37: por su naturaleza misma la Iglesia local no puede ser autosuficiente.

Luego «El don de la autoridad» está afirmando que en la comunión con un obispo y una sede que sirve de punto de referencia para la comunión y la unidad de la única Iglesia de Cristo se pone en juego algo más que la manifestación visible de la unidad. Es lo que la carta «*communio notio*» de la Congregación para la doctrina de la fe dice en sus últimos números hablando de una «herida» en el corazón de esa Iglesia particular que prescinde del centro de unidad, que es el obispo de Roma<sup>80</sup>.

Abordando la cuestión del fundamento del primado en Cristo, es decir, como algo que se enraíza en la voluntad de Cristo para su Iglesia, la ARCIC II responde a las objeciones católicas, que no veían en este punto la suficiente confluencia para llegar a una misma concepción teológica acerca de la «institución» del primado. En el Documento que

---

<sup>79</sup> Como muy bien anota Tillard hace tiempo que católicos y anglicanos tiene claro «que sin una instancia universal la búsqueda de la *koinonía* corre el riesgo de caer en el vacío». J. M. R. Tillard, «*L'autorità nella chiesa*», *Il Regno* 44 (1999) 303.

<sup>80</sup> CDF, *Communio notio*, n. 17, donde habla de que la comunión con la Iglesia universal, representada por el papa, «no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos».

estudiamos se da una respuesta, citando a S. Agustín, y se afirma que el primado pertenece al «esse» de la Iglesia y no sólo al «bene esse» de ella. Con textos del santo de Hipona se dice que la iniciativa para la existencia de este primado viene de Cristo, y así se afirma recurriendo al Nuevo Testamento y al puesto primacial de Pedro en él, con la misión de mantener la unión y armonía de los demás apóstoles (n. 46). Por eso se acepta este primado romano como un bien y «un beneficio de toda la Iglesia» que es recibido y litúrgicamente celebrado en ambas Iglesias (aunque sin ocultar los problemas y dificultades en la historia). Ciertamente aquí no se habla en lenguaje canónico del «jus divinum» del primado, pero en sustancia se define lo mismo que la tradición católica expresaba con este concepto del derecho.

El n. 47 se ocupa del servicio de autoridad y magisterio del primado. En sustancia se afirma la doctrina del primer Concilio del Vaticano. La fórmula «desde la cátedra de Pedro» alude claramente a la fórmula «ex cathedra» del Concilio antes citado. Pero hay que recordar que ya en el Vaticano I se decía que la capacidad del papa de definir doctrinas se desprende directamente de su ministerio de primacía. Y esto es lo que se dice despejando malentendidos ya al comenzar la primera frase del número 47: «Dentro de un ministerio más amplio, el Obispo de Roma ofrece un ministerio específico relativo al discernimiento de la verdad, como una expresión de primacía universal». Uno de esos malentendidos es lo que en el desarrollo del Vaticano I se aclaró cuando se definía la infalibilidad del papa con los adjetivos de: «personal, separada y absoluta»<sup>81</sup>. La autoridad magisterial del papa para declarar la fe auténtica de toda la Iglesia es una forma particular de ejercicio de la vocación y de la responsabilidad de los obispos en cuanto cuerpo o colegio episcopal. Es única, en este sentido, pero a la vez no puede separarse del colegio, pues éste representa la fe de toda la Iglesia.

Por parte anglicana había reticencias respecto a un ejercicio de la autoridad doctrinal del papa solo, sin el contexto de un Concilio, por ejemplo cuando se definieron los dos últimos dogmas marianos. En «El don de la autoridad»

<sup>81</sup> Cf. las luminosas aclaraciones que ofreció Mons. V. Gasser, portavoz de la comisión «de fide» del Concilio, en W. Henn, *cit.*, 487-489.

no se responde directamente a esta cuestión particular de la doctrina mariana, ya señalada también por la Congregación para la doctrina de la fe. Pero sí se da una respuesta indirecta cuando se subraya en el texto el vínculo entre el papa ejerciendo su autoridad doctrinal única y su relación con la fe de la Iglesia entera: «la enseñanza totalmente segura de la Iglesia entera es operativa en el juicio del primado universal» (n. 47). Luego la fe de la Iglesia se proclama en el Concilio ecuménico pero también lo puede hacer el papa: «es esta fe la que el obispo de Roma en determinadas circunstancias tiene el deber de discernir y explicitar». El documento deja además sentado que «esta forma de enseñanza normativa (la del papa solo) no está menos firmemente garantizada por el Espíritu que lo están las definiciones solemnes de los concilios ecuménicos» (n. 47). Es justamente lo ocurrido en el caso de los dos últimos dogmas marianos. Pero además, se termina el número recordando que esta primacía del obispo romano se ha de reconocer como una primacía universal (otra forma de hablar del primado universal del Vaticano I) que entraña un ministerio específico al servicio de toda la Iglesia. Y esto ha de ser recibido «por todas las Iglesias» como un «don». Admirable progreso el que aquí se da, sobre todo por parte de los anglicanos, pero también se ofrece un recuerdo a los católicos, que han de ver el papado no como un peso que se ha de soportar sino como un regalo de Dios para vivir la unidad. Provocadora invitación hacia la ortodoxia, que tanto recela del ministerio universal del obispo de Roma<sup>82</sup>. El Documento insiste llamando al primado: «un don para ser compartido» (nn. 60-62).

e) la disciplina que conjunta autoridad y libertad de conciencia

La cuestión teológica de la disciplina como ejercicio de la autoridad y la obediencia es tratada en el n. 49. De nuevo prevalece un enfoque positivo: «El ejercicio de la autoridad

---

<sup>82</sup> Cf. F. Rodríguez Garrapucho, «Simposio ecuménico sobre el ministerio petrino y la unidad de la Iglesia», *Diálogo ecuménico* 32 (1997) 285-315. Publicación de las ponencias en italiano en la revista *Studi Eumenici* 17 (Venecia 1999).

en la Iglesia tiene que ser reconocido y aceptado como un instrumento del Espíritu de Dios para la sanación de la humanidad». Se articula muy bien, y en pocas palabras, el deber de obediencia de los fieles hacia sus pastores, y por otra parte, el deber de respeto a la conciencia y a la libertad que los obispos tienen que practicar respecto a los fieles. La razón eclesiológica es que somos miembros de un Cuerpo, el de Cristo. Y además, los obispos están llamados a obedecer a Cristo, a tener en cuenta las exigencias de la colegialidad y el bien común. En todo caso, está por encima el deber de obedecer todos la «disciplina» de Cristo.

#### IV. LOS PASOS CONCRETOS HACIA LA UNIDAD VISIBLE

Hay una cuarta parte que da fin al Documento señalando las doctrinas y las cuestiones prácticas que, de ser aceptadas, llevarán a la unidad de ambas Iglesias. El texto tiene la convicción de que ha llegado el momento de «hacer más visible la *koinonia* que ya tenemos» (n. 58). Pero la realidad obliga también a ver a la Comisión mixta que no todo está conseguido con este acuerdo y que es justo señalar algunos elementos «a los que todavía se deberá hacer frente» (n. 51). Es de destacar sobre todo la intención de fondo de estas sugerencias, y es que se tiene clara la finalidad que persigue: es la unidad visible de católicos y anglicanos con todas sus consecuencias. Esto es muy de agradecer, pues en el diálogo ecuménico no siempre se ha de dar por supuesta la confluencia en este fin. Expresamente se manifiesta que «no hay vuelta atrás en nuestro recorrido hacia la comunión eclesial plena» (n. 58). Las sugerencias tienen como tema principal «el ejercicio de una colegialidad renovada entre los obispos y un ejercicio y recepción renovadas del primado universal» (n. 51).

En un párrafo de apretados contenidos se resumen todos los elementos esenciales que se han tratado en el Documento, para después, haciendo gala de una gran sinceridad, reconocer aquellos desarrollos en ambas confesiones que permitirán rehacer la unidad. Por parte anglicana se reconoce la debilidad que supone la carencia de una autoridad vinculante para toda la Comunión, y se señalan las medidas concretas que la última Conferencia de Lambeth (1998) ha arbitrado para fortalecer los instrumentos de

autoridad propios: el arzobispo de Carterbury o la Reunión de primados. La resolución III, 8 (h) de dicha Conferencia habla también de iniciar un estudio en cada provincia anglicana sobre la cuestión del alcance supraprovincial de la «episkopé» y «de un ministerio universal al servicio de la unidad cristiana» (n. 53). De ahí las cuestiones que quedan todavía por resolver. Reconociendo que la Comunión se está abriendo hacia la necesidad de estructuras de «koinonía» universal, la cuestión principal es si los anglicanos están decididos a hacer discernimiento junto a todos los otros cristianos de modo que sus decisiones puedan tener repercusiones en la Iglesia universal. También se preguntan como tratarán el ministerio del primado de Roma tal como está emergiendo del diálogo ecuménico (n. 56).

La Iglesia católica también es interrogada. Por su parte, da por muy buenos los progresos que, a partir del Vaticano II, ha realizado en el terreno de la sinodalidad, en concreto con las instituciones que hacen verdad en la práctica la colegialidad episcopal<sup>83</sup>, la celebración de sínodos a nivel local y regional y la participación del laicado, los religiosos y los sacerdotes en la vida y la marcha de cada Iglesia local<sup>84</sup>. Se están fortaleciendo cada vez más «las estructuras locales e intermedias» (n. 55), como las Conferencias episcopales<sup>85</sup>. Con todo, esta Iglesia tiene que preguntarse por la participación efectiva de laicos y clero en sus sínodos.

---

<sup>83</sup> Cf. Mons. R. Blázquez, *En el umbral del tercer milenio* (Salamanca 1999) 269-284. En el capítulo titulado *Una institución conciliar con futuro: el sínodo de los obispos*, se pone de relieve como, por ejemplo, los sínodos de obispos en Roma, son la continuación de la misma honda que se puso en marcha ya en el Vaticano II, en gran parte gracias al modelo sinodal de las Iglesias orientales. Una honda que Juan Pablo II ha llamado «estilo ecuménico» y «método sinodal» de ejercer la autoridad episcopal. Cf. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Barcelona 1994) 167s.: «Sé por experiencia cómo este método sinodal responde a las expectativas de los diversos ambientes y los frutos que lleva consigo».

<sup>84</sup> Cf. J. Fontbona y Missé, *Ministerio de comunión* (Barcelona 1999).

<sup>85</sup> El hecho de la aparición de la *Carta apostólica «Apostolos suos»* (1998) es muestra de que la cuestión de las Conferencias episcopales está viva y es debatida en la Iglesia católica. El documento, sin embargo, no parece responder a las expectativas puestas en él.

dos, por la suficiencia o no del desarrollo de las estructuras de colegialidad episcopal, sus obispos deberán examinar si sus actuaciones en su respectiva Iglesia local reflejan conciencia suficiente de la autoridad que han recibido, se tendrán que revisar las formas de consulta entre el obispo de Roma y las Iglesias locales a la hora de tomar decisiones importantes que afectan a una Iglesia local o a la Iglesia entera, se deberá revisar si la curia romana respeta adecuadamente el ejercicio de la «episkopé»<sup>86</sup>. Y al igual que los anglicanos, la Iglesia católica deberá repensar (re-recibir) cómo será la nueva forma de ejercicio del primado que emerge del diálogo ecuménico, tal como Juan Pablo II ha propuesto en «Ut unum sint» (n. 57)<sup>87</sup>.

Como ha dicho M. Tanner «se trata de preguntas severas planteadas a cada Iglesia»<sup>88</sup>. Y lo importante aquí y lo que hace avanzar en el camino es que la respuesta de ambas Iglesias supone una *reforma interna* de la propia vida. Supone que ambas Iglesias tienen que hacer autoexamen de cara a una renovación en el ejercicio de la autoridad que pueda servir a una Iglesia unida. Supone, como todo verdadero camino ecuménico, ponerse en situación de *conversión*, sin la cual no se darán pasos firmes hacia la unidad, tal como ha vuelto a recordar «Ut unum sint» (nn. 15-19).

El Documento termina concentrando la cuestión de la autoridad en la Iglesia en su articulación bipolar más sustancial: la colegialidad y el primado. Y lo hace pasando al terreno de lo concreto. El camino que deberá orientar las diversas iniciativas será «hacer más visible la *koinonía* que ya tenemos» (n. 58). Para ello se propone la cooperación y desarrollo de lo que supone el ejercicio del episcopado de ambas confesiones, es decir, no sólo actuar juntos sino «estar» juntos en todo lo que sea posible: reuniones mixtas

<sup>86</sup> Cf. B. Sesboué, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, (Santander 1996) 200-203, donde se habla de un «abuso» en materia de eclesiología cuando entre el papa y el colegio episcopal se interpone la curia romana, la cual en la realidad supervisa y ejerce autoridad sobre el colegio episcopal, porque se considera superior a él.

<sup>87</sup> Cf. Mons. J. R. Quinn, «Per una riforma del papato», *Il Regno* 41 (1996) 513-521. En esta entrevista se dice que «la colegialidad no puede ser afirmada en la teoría y negada en la práctica».

<sup>88</sup> M. Tanner, *cit.*, 384.

de obispos en niveles diversos (local, regional, internacional), los obispos anglicanos podrían acompañar a los católicos en las vistas «ad limina» al obispo de Roma, enseñar y actuar juntos en materias de fe y moral, testimoniar la fe juntos en la esfera pública, etc.

En esta línea de acercamiento práctico entre las Iglesias quiero hacer mía una propuesta que viene de uno de nuestros obispos españoles, gran experto en eclesiología, en una de sus recientes publicaciones<sup>89</sup>. Hay que admitir que la institución católica del «sínodo de obispos» debe mucho a la eclesiología oriental (ortodoxa y oriental católica) y que «fue alumbrado en la onda de la comunión de las Iglesias y de la colegialidad episcopal». En su misma raíz tiene un impulso ecuménico. Como muy bien dice Mons. Blázquez, «el modelo oriental ha ejercido aquí su inspiración» y por esta razón «es bueno que no se pierda la inspiración original en la renovación católica, ya que es y puede ser en el futuro una oportunidad ecuménica»<sup>90</sup>. Por eso Mons. Blázquez pregunta con franqueza: «¿no podría el sínodo de los obispos alentar el ecumenismo, fortaleciendo el ejercicio del ministerio petrino en un marco más intensamente colegial, como han auspiciado los diálogos ecuménicos?»<sup>91</sup>. Si yo bien interpreto, este «marco más intensamente colegial» consistiría en una mayor representación de obispos de todo el orbe católico en cada sínodo general en Roma<sup>92</sup>. Y en el mismo sentido, pero dando otro paso, ¿no se podría incluir en este sínodo la participación de obispos de otras Iglesias, que tendrían al menos voz, tal como ocurrió en el Concilio Vaticano II? Puesto que el sínodo no decide nada dogmáticamente vinculante ni de forma inmediata, sino que es voz de las Iglesias, experiencia común de pastoreo, responsabilidad compartida frente a toda la Iglesia y ayuda al primado en su ministerio universal, ¿no podrían participar en él estos obispos de otras Iglesias, con

---

<sup>89</sup> Mons. R. Blázquez, *cit.*, 284.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 274-275.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 284. Cf. también pp. 274-275, donde habla de las semejanzas y diferencias entre ortodoxos y católicos de concebir la forma sinodal del ejercicio de la colegialidad.

<sup>92</sup> ¿Por qué fueron más de la mitad de obispos los invitados por la curia vaticana en el último sínodo de 1999?

condiciones especiales, aunque no muy diferentes de los obispos católicos?

Esta forma de praxis ecuménica de la colegialidad episcopal estaría muy en sintonía con lo que se pide en el Documento anglicano-católico que estudiamos. Efectivamente en «El don de la autoridad» respecto al primado se propone con mucha claridad que debe ser un *don* que las Iglesias *deben compartir ya*, incluso antes de llegar a la comunión plena (n. 60). Y la razón es pastoral y misional: porque en la unidad que él vehicula y expresa se juega el carácter de signo que los cristianos deben dar ante el mundo. Unidad y misión no pueden separarse. Según nuestro documento, en la práctica el primado se deberá ejercer «en colegialidad y sinodalidad», siendo el que apoya y sostiene «la legítima diversidad de tradiciones» que hacen real y fecunda la catolicidad. Por eso se pide aquí un «modo profético» de ejercicio del primado, ya que es un bien para la Iglesia y para el mundo (n. 61)<sup>93</sup>. Ofrecerá un magisterio permanente que ayuda al discernimiento, acogerá y promoverá la teología, y, por último, «podría reunir a las Iglesias en diversas formas de consulta y discusión». Uno de los mejores foros para ello sería, sin duda, el sínodo general de obispos.

Es muy importante observar que a lo largo del documento, y sobre todo al final, se confecciona lo que M. Tanner ha llamado «una feliz fotografía del ministerio del primado universal ejercitado en la colegialidad y en la conciliaridad, un ministerio del siervo de los siervos de Dios, que sostiene la legítima diversidad y acrecienta la unidad; un ministerio que ejercita un liderazgo en el mundo y en la vida de ambas comuniones, reuniéndolas mediante la consulta y la discusión»<sup>94</sup>. Las indicaciones que el documento da para que esta fotografía sea buena son muy importantes y prácticas. Pero de nuevo lo importante es que la recepción del primado debe darse en las dos Iglesias. Pues

<sup>93</sup> En la conclusión de la recepción oficial de la Iglesia anglicana a la encíclica *Ut unum sint* se dice: «Reiteramos nuestra alegría al recibir la Encíclica *Ut unum sint*, y esperamos que el deseo del Papa de hacer que su ministerio sea un servicio a la unidad de todos los cristianos pueda realizarse cuanto antes» (n. 61).

<sup>94</sup> M. Tanner, *cit.*, 384.



no se trata, y así lo plantea este acuerdo, de que los anglicanos reciban el primado de los católicos, sino de que también los católicos junto a los anglicanos reciban un ministerio renovado del primado universal.

## V. ALGUNOS ASPECTOS CRÍTICOS

No han sido muchas las críticas que de momento ha recibido el documento. Sin embargo sus comentaristas han señalado algunos deseos no satisfechos y algún punto débil. M. Tanner se duele de que en el n. 58, donde se contienen las peticiones que la Comisión lanza a las dos Iglesias para hacer juntas el mayor número de cosas posible se insista sólo en los aspectos episcopales de estas acciones conjuntas y se olvide del laicado, siendo un documento tan sensible a la inseparable relación entre el ministerio de «episkopé» y el sentir del pueblo de Dios: «Los obispos de ambas comuniones tienen mucho que ganar escuchando a los laicos de ambas comuniones, los cuales hoy comparten regularmente muchos ámbitos de vida y de testimonio»<sup>95</sup>.

Por su parte, W. Henn, al final de su comentario señala que el documento, centrándose en los temas recibidos por encargo de ARCIC I, «ha podido perder la ocasión de desarrollar más plenamente temas menos perfilados por las respuestas oficiales»<sup>96</sup>. Estas cuestiones, según él, serían dos: el *sensus fidelium* y la autoridad de la enseñanza del obispo en nombre de Cristo. En cuanto a la primera se pregunta si el texto no hubiera podido ser más claro por lo que se refiere al sentido preciso de esta expresión. Sobre todo porque no queda claro si es diverso o igual el *sensus fidei* y el *sensus fidelium*<sup>97</sup> y en segundo lugar porque va cambiando de significados a lo largo del texto. El propone el texto de LG 12 para tratar de aclarar el sentido exacto de este término teológico de gran importancia en el documento. Y propone su propia definición de *sensus fidei*, basándose en LG como una capacidad subjetiva que acompaña a la fe y un don del Espíritu Santo, mientras que el *sensus fidelium*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> W. Henn, *cit.*, 490.

<sup>97</sup> Cf. *El don de la autoridad*, nn. 1, 29, 36, 43 y 56.

tendría más bien que ver con el grado de acuerdo sobre una cuestión particular de fe o moral. El primero es un don de cada creyente mientras que el segundo es una «lectura» de lo que creen los fieles<sup>98</sup>. Si ARCIC II hubiera clarificado mejor esto podría dejar también más claro cómo el *sensus fidelium* contribuye a la enseñanza normativa, en una época en que la opinión pública influye en la vida de la Iglesia.

La segunda cuestión que ve necesitada de explicitación este teólogo católico es si no sería posible definir más claramente la autoridad episcopal para enseñar como parte de la propia autoridad magisterial de Cristo. No es que no se deje ver esto en el documento, pero a él le parece que si se hiciera más referencias a la ordenación del obispo como «un rito sacramental epiclético» que capacita al ordenado para recibir la gracia de compartir de una manera pastoral única la autoridad de Cristo como buen pastor, el tema de la autoridad magisterial del episcopado quedaría más fundamentado. A esto ayudaría una reflexión más desarrollada sobre la relación entre ministerio ordenado y proclamación de la palabra de Dios, cosa que tiene fuertes raíces en le NT y en toda la teología patristica. Tal vez esto se ha dado por supuesto dado que católicos y anglicanos nunca han puesto en entredicho que el episcopado forma parte de la voluntad de Dios para su Iglesia.

## VI. CONCLUSIÓN

Una última cuestión que concluye nuestro estudio nos lleva a preguntarnos por el «status» del Documento. Lo han dejado claro los miembros de la ARCIC II: las autoridades de ambas Iglesias, quienes han encomendado a la Comisión mixta la redacción, proponen este acuerdo en el contexto de una mayor discusión, sin que él signifique una declaración autorizada de las dos Iglesias<sup>99</sup>. El Documento tiene, a partir de ahora, un tiempo de estudio y recepción por parte de las Confesiones firmantes, quienes, a su debido tiempo,

<sup>98</sup> W. Henn, *cit.*, 491.

<sup>99</sup> «La dichiarazione non rappresenta un documento autentico né per la Chiesa cattolica romana né per la Comunione anglicana, ma costituisce un lavoro che deve essere valutato nel tempo». J. F. Puglisi, *cit.*, 303.

expresarán su valoración y lo que asumen de la doctrina en él contenida<sup>100</sup>. Lo cual quiere decir que en el futuro se debería llegar a una declaración de acuerdo con la fe de ambas Iglesias que afronte las consecuencias de una concepción de la autoridad tal como se propone en este texto. Es de esperar que no tarde mucho este día.

Hay muchos que en estos últimos años se han lamentado de lo que han llamado un «invierno ecuménico», y otros han dicho que la ARCIC, que comenzó con mucho énfasis, ha sido reducida, por la fuerza de los hechos, «a fuego lento»<sup>101</sup>. Pero la esperanza no es enemiga del realismo. O, ¿acaso pensamos que se puede robar al Espíritu la capacidad de sorprendernos? Con otros muchos, es lícito preguntarse: ¿es pura coincidencia que precisamente durante la novena de Pentecostés, en junio del año 1999, en los últimos meses del milenio, se hayan dado tres signos tan prometedores como los 250.000 fieles ortodoxos y católicos gritando en la capital de Rumania ante el papa y el patriarca ortodoxo: *¡unitate! ¡unitate!*, que en ese mismo mes haya sido hecho público el acuerdo sobre la autoridad entre anglicanos y católicos y que también en junio haya sido anunciada oficialmente la firma de la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* entre luteranos y católicos? ¿Son estos acontecimientos de la primavera del fin del milenio el anuncio de otra primavera ecuménica para las Iglesias en diálogo?

Mirado con los ojos de la fe, esto no debería considerarse una pura casualidad. Así lo piensa también W. Henn, quien añade que es sorprendente que en pocos meses se firmen documentos de consenso ecuménico muy significativos en materias doctrinales que durante siglos han sido decisivas para mantener la división de las Iglesias. La «Declaración conjunta sobre la justificación» trata de la sanación humana que la gracia de Dios aporta a cada individuo, mientras que «El don de la autoridad» se ocupa de la obra de gracia para toda la comunidad, Iglesia universal e Iglesia local<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> La presentación oficial se hizo el 12 de mayo en Londres por parte de los dos co-presidentes de la Comisión mixta. Cf. «Dichiarazione dei copresidenti», *Il Regno* 44 (1999) 373.

<sup>101</sup> Cf. R. T. Grennacre, *cit.*, 241.

<sup>102</sup> W. Henn, *cit.*, 491-492.

Por otra parte, no es difícil imaginar que estos Documentos y lo sucedido en Rumanía van a influir y facilitar el diálogo con Iglesias que no son las directamente implicadas en ellos: el de la justificación en el diálogo de los católicos con otras confesiones de la Reforma, y el de la autoridad, sobre todo por su consideración del primado de Roma, en el diálogo católico-ortodoxo<sup>103</sup>. El papa Juan Pablo II ha esperado con gozo y anhelo que la llegada del nuevo milenio nos encuentre, si no en unidad perfecta, al menos mucho más próximos unos de otros<sup>104</sup>. Parece que los acontecimientos le están dando la razón y que éste no ha sido un sueño irrealizable. A partir de aquí muchos se están preguntando como hacer del tercer milenio un tiempo mejor para la unidad de la Iglesia. Los cristianos harían a la humanidad un regalo suntuoso dando juntos un testimonio común de su fe en Cristo y del Evangelio. A la vista de los últimos acontecimientos, incluida la apertura de la «puerta santa» de la Basílica de S. Pablo extramuros en Roma el día 25 de enero, podemos dar gracias a Dios porque la fuerza de su Espíritu ha hecho que un regalo así esté mucho mejor preparado cuando ha dado comienzo un nuevo milenio de la era cristiana en la historia de la humanidad.

Por lo que se refiere al documento objeto de nuestro estudio, el teólogo anglicano H. Chadwick ha dicho en *The Tablet*: «El don de la autoridad' es en toda regla un documento profundamente serio e impresionante que no merece una reacción precipitada»<sup>105</sup>. Ciertamente llevará tiempo su asimilación por parte de las Iglesias, pero no ponemos en duda que ese tiempo va a ser un proceso de recepción muy fecunda. También M. Tanner se ha expresado en este

<sup>103</sup> Pero también con las otras Iglesias. Cf. la recepción por parte evangélica que se refleja en B. Brener, «Universaler Primat: Eine gemeinsame Gabe». Auszüge aus der Gemeinsamen Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission zu «Gabe der Autorität. Autorität in der Kirche III», MD 50 (1999)115-116.

<sup>104</sup> Cf. Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, 34: «si no del todo unidos, al menos mucho más próximos de la superación de las divisiones del segundo milenio». El texto lo volvió a citar el papa en el mensaje enviado al patriarca ecuménico Bartolomé I con motivo de la fiesta de S. Andrés en noviembre de 1996. Cf. EV 15, 1374.

<sup>105</sup> Cf. R. T. Greenacre, *cit.*, 242-243.

sentido: «Este Informe merece ser estudiado con modalidades amplias y exigentes, preferiblemente en grupos que comprendan tanto anglicanos como católicos, que puedan hacerse intérpretes los unos ante los otros de las diferentes experiencias de autoridad y de las esperanzas de llegar en el futuro a un ejercicio común de la autoridad»<sup>106</sup>. Siendo esto verdad, habrá que alargar los foros de recepción del documento, pues nos parece muy apto para ser objeto de reflexión con el resto de Iglesias, todas ellas implicadas en los temas en cuestión, a fin de que los miembros del diálogo oficial anglicano-católico oigan las voces de todo el mundo cristiano.

PROF. DR. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, SCJ  
*Centro de Estudios Orientales y  
Ecuménicos «Juan XXIII»  
Universidad Pontificia de Salamanca*

---

<sup>106</sup> M. Tanner, *cit.*, 384.

## EL ÚLTIMO PROYECTIL DE NEWMAN CONTRA ROMA

Para hacernos cargo del pensamiento de Newman, y para dar unos pasos más en la recepción de la riqueza de sus ideas y su testimonio dentro del gran ámbito de nuestro cristianismo, siempre será necesario recurrir a la visión de conjunto que él mismo nos da en su libro más famoso, *Apología pro vita sua. Historia de sus ideas religiosas*. Del mismo se han publicado tres versiones en castellano y una en catalán. La primera, Ediciones Fax, Madrid 1934, obra de Manuel Graña, fue reeditada en 1961. Luego apareció la de la B.A.C., Madrid 1977, de Daniel Ruiz Bueno. En catalán, Edicions Proa, colección «Clàssics del Cristianisme, 7», Barcelona 1989. Y finalmente, la que vamos a citar principalmente, de Víctor García Ruiz y José Morales, Ediciones Encuentro, Madrid 1996. El original se escribió y publicó por entregas semanales durante el segundo trimestre de 1864 con ocasión de la famosa polémica entre su autor, John Henry Newman (Londres 1801 - Birmingham 1890), y otro famoso escritor inglés que ponía en tela de juicio la sinceridad de la adhesión de Newman a la Iglesia Anglicana mientras fue clérigo a su servicio y, en definitiva, la sinceridad de toda su vida.

¿Podía otorgarse algún valor a su conversión al catolicismo romano, efectuada formalmente en 1845? Y, en especial, ¿podía reconocerse en Inglaterra como positivo todo el *Movimiento de Oxford*, o *Movimiento tractariano*, inicia-

do por Newman y sus amigos en 1833, con una exitosa campaña de publicaciones y adhesiones? Si, durante esta campaña que reavivó al denominado anglocatolicismo, Newman era un hipócrita, un desleal a Inglaterra, sirviendo secretamente a los intereses del catolicismo romano, todo su pensamiento teológico, todo su trabajo espiritual y pastoral, quedaba desacreditado. Para descrédito, además, de los anglocatólicos que gracias al *Movimiento de Oxford* habían adquirido nueva fuerza dentro del Anglicanismo. Recordemos las tres tendencias que rigen en él, por la famosa capacidad inglesa de convivir en medio de las diferencias ideológicas: la más «católica», la más «evangélica» y la más liberal; pero tengamos presente que estas tendencias son teológicas, y se hallan frente a otras tendencias más bien políticas y socio-religiosas (entre éstas, la conservadora o *High Church*, que Newman consideró siempre distinta del *Movimiento de Oxford*). De todas formas, pueden llamarse anglocatólicos en general los anglicanos que pretenden que la Iglesia Anglicana continúa vinculada, por una sucesión legítima, con la Iglesia Católica Antigua, la de la primera época patristica, «incorrupta e indivisa», antes de que fraguaran las grandes divisiones históricas.

En los folletos polémicos de 1864, enseguida seleccionados y recogidos en su clásico libro de testimonio personal, y clásico también de la literatura inglesa, Newman va demostrando con los documentos que tiene a mano la formación de sus ideas religiosas, desde su infancia en una familia londinense de clase media —sin entrar en detalles biográficos— con la religión anglicana ambiental, la Biblia leída en casa, luego su inclinación de preadolescente hacia las chispas de incredulidad de la época y su radical conversión al «evangelismo» anglicano a los quince años, bajo el influjo de un joven clérigo profesor de la escuela secundaria. Después de graduarse en Oxford y de conseguir en 1822 un puesto de miembro residente en el prestigioso colegio Oriel, «vine a caer bajo influencias muy diferentes de aquellas a que hasta entonces había estado sometido» (versión de Ruiz Bueno, p. 8). Primero el influjo de Whately, destacado miembro del grupo de profesores de tendencia liberal en el colegio Oriel, con quien Newman colaboró en la publicación de un tratado de lógica y en su responsabilidad sobre un centro de estudiantes. Pero a partir de 1828 fue

creciendo la amistad de Newman con Froude, Keble y Pusey, hombres de gran fe arraigados en el viejo tronco anglocatólico, junto con su dedicación a los escritos de los Padres de la Iglesia; éstos le llevarían en su momento, después de un desierto de búsqueda, oración y penitencia, y con un enorme respeto hacia sus amigos que no lo vieron así, a la necesidad de una plena comunión con la Iglesia Católica universal.

Las grandes etapas del proceso de desarrollo de sus ideas religiosas corresponden a los sucesivos capítulos de la *Apología*. Después de la actitud asumida de rechazo hacia el catolicismo romano, puede decir que en 1833 inicia una época en que predomina la actitud tolerante (capítulo II del libro). A partir de 1839 aparecen la duda, la sospecha o la conjetura (cap. III). En 1841, la duda que se había calmado, o había desaparecido, gracias al esfuerzo clarificador que representó su artículo de principios de 1840, *Catholicity of the Anglican Church*, ya hizo mella en él hasta el punto de sentirse obligado a dejar su papel de promotor del Movimiento y, en 1843, su cargo de párroco de la iglesia principal de Oxford para reducirse él mismo al estado laical (momento que divide las dos mitades del capítulo IV). De 1841 a 1845, va pasando de la opinión a la creencia, es decir, va recorriendo las etapas de la persona entera, no sólo del aspecto afectivo ni sólo del racional, hacia la certeza; etapas que analizó a fondo en otros escritos. Es la escala graduada del asentimiento, que resume en el cap. I de la misma *Apología*: según se nos han presentado las probabilidades referentes a un hecho determinado, estamos obligados a tener sobre el mismo «una creencia piadosa, o una opinión piadosa, o una conjetura religiosa o, por lo menos, tolerar pareja creencia, opinión o conjetura en los otros». Así lo dice, en orden inverso a los capítulos de su proceso personal hacia la comunión católica; y en la misma página, después de referirse al resultados de las consideraciones de verosimilitud, etc., distingue también entre 1) estar ciertos o creer, 2) opinar, 3) sospechar, 4) tolerar, o 5) rechazar<sup>1</sup>.

Es importante tener presente esta guía que él mismo nos da para comprender su división en cinco capítulos, y constatar que el libro está mucho mejor estructurado de lo

---

<sup>1</sup> Cf. visión de Ruiz Bueno, p. 20.



que parece a primera vista. Cada párrafo y cada cita tienen su razón de ser; como el lector asiduo irá descubriendo en éste y también en los demás libros de Newman, con creciente interés y gozo. No me cansaría nunca de recomendar la *Apología pro vita sua* a quienes deseen iniciarse en su pensamiento; se encontrarán personalmente con un testimonio de fe y vida cristiana muy adecuado a unos tiempos de crisis de fe, como los nuestros, y que, además, con su reflexión y análisis ayuda a superar las confusiones y malentendidos que hay en la raíz de muchas de estas crisis.

En la *Apología* sólo quiere reivindicar una virtud humana, la sinceridad; pero, dada la radicalidad de las acusaciones de su adversario, se ve obligado a ofrecer la clave de su vida y ésta es inseparable de la fe:

«Pregunta sobre mi espíritu, y su fe y sus sentimientos, y se le responderá... por amor de la religión que profeso y por el sacerdocio del que soy miembro indigno... Tengo que demostrar que las doctrinas que mantuve durante tantos años me fueron enseñadas (hablando a lo humano) parte por sugerencias de amigos protestantes, parte por el estudio de los libros y parte también por la acción de mi propia inteligencia... No expongo la doctrina católica, no hago sino explicarme a mí mismo, mis opiniones y actos... No es un placer revelar a altos y bajos, jóvenes y viejos, lo que ha pasado dentro de mi corazón desde mis primeros años, ni dar a cualquier contrincante superficial o charlatán la ventaja de conocer mis más íntimos pensamientos...»<sup>2</sup>.

Pero consigue hacerlo brillantemente y la obra en su conjunto refleja la sinceridad, la belleza moral, la inteligencia y la firmeza de donde proviene. El lector puede llegar hasta el fondo sabiendo que se trata simplemente de testificar sus actitudes en cada etapa. Pueden ofrecer cierta dificultad los matices teológicos del anglicanismo, a los que no estamos acostumbrados. Por ejemplo, cuando insiste en justificar su interpretación «católica» de los Treinta y nueve artículos anglicanos (entendiendo en aquel momento por «católica» la que corresponde a la Iglesia Católica de la antigüedad, antes de que fraguaran las divisiones históricas), pero esto no debe desviar del objetivo claro y sencillo. Por

---

<sup>2</sup> Cf. versión de Ruiz Bueno, pp. XXI-XXIII.

otra parte, en el capítulo II, nos ofrece una breve reseña o catálogo de sus obras anglicanas, valiosísimo para descubrir el sentido de cada una de ellas, y para comprender bien su pensamiento posterior, que se ha desarrollado en profunda armonía y continuidad con su pensamiento de la primera época. Es decir, una vida y un pensamiento particularmente homogéneos. Insiste en la misma *Apología* en que fueron las mismas verdades que había asimilado al principio las que le llevaron a la plenitud posterior.

No pretendo ahora hacer un resumen del libro ni una crítica de las versiones, pero sí animar a su lectura. Decididamente vale la pena descubrir a un clásico de un ámbito cultural distinto del nuestro, un clásico que, además de su valor religioso, humano y literario, sigue teniendo actualidad ecuménica, en su conjunto y en muchos detalles. No sólo porque nos abre de par en par el corazón y la mente de un cristiano que tiene que caminar poco a poco hacia la plena comunión católica. No sólo por la manera noblemente respetuosa y agradecida con que trata a las diversas personas, amigos o adversarios, creyentes o no, que estuvieron en contacto con él; sino por toda la hondura ecuménica que concentra, que se refleja, entre otros hechos, hasta en algo tan concreto como el intento de arraigar una oración por la unidad de los cristianos o la advertencia sobre los efectos contraproducentes de cierto proselitismo.

Y precisamente por el interés ecuménico pretendo en especial poner de relieve las principales referencias que hay en la *Apología* a su último intento de hallar razones para mantenerse en el Anglicanismo, lo que él mismo denomina «su última flecha contra Roma». Se trata del artículo *Catholicity of the Anglican Church*, de principios de 1840, que aduce repetidamente en el libro por constituir un importante testimonio histórico de sus actitudes en aquel momento. A continuación de las referencias a este artículo anglicano traducimos, en su texto completo y procurando cuidar los detalles del sentido, la respuesta que él mismo escribió y publicó en 1871; el artículo ocupa las pp. 1-73 del segundo volumen de *Essays Critical and Historical*, y la respuesta o «Nota» católica que traducimos ocupa las pp. 74-109. El artículo habrá que verlo en los fragmentos que de él aduce en la *Apología* con cierta abundancia y en el esquema que vamos a hacer de su contenido. Lo propio de aquí

es ofrecer la respuesta católica, prácticamente desconocida entre nosotros, uno de los últimos escritos eclesiológicos de Newman. Tengamos presente el momento en que apareció, muy poco después del Concilio Vaticano I, con las escasas relaciones ecuménicas que entonces se estilaban, y cuando todavía faltaban ocho años para que León XIII lo creara su primer cardenal; pero ya había recuperado su prestigio ante los lectores ingleses gracias precisamente a la *Apolo-gia*. Creemos que podrá captarse la finura y la lucidez de las apreciaciones históricas y teológicas de esta Nota o respuesta católica a su artículo anglicano. Nos permitimos observar, quizá más hacia el final del escrito, el notable margen de flexibilidad de su posición: no desmiente ni los hechos ni una cierta apertura de su significado hacia la comunión de los hermanos separados (comunión que en el límite, en su sentido pleno y con todos sus elementos, reconoce en otros escritos que no puede tener más o menos, sólo ser o no ser), flexibilidad que sorprenderá seguramente a algunos partidarios de resoluciones abstractas que todavía perduran entre nosotros.

Escribió en 1840 el artículo *Catholicity of the Anglican Church* para dar respuesta de una manera razonada al tremendo golpe que había recibido en 1839 su teoría de la Vía Media Anglicana<sup>3</sup>. La tremenda sacudida consistió en darse cuenta a través del estudio de las fuentes histórico-teológicas de que estaba en falso, de que no estaba en comunión con la Iglesia universal, cuando sólo en esta comunión podía hallarse la respuesta verdadera a los gravísimos problemas de interpretación de la fe apostólica que podían plantearse en un momento histórico determinado. Por lo que se refiere a la comunión con la Iglesia universal, su Vía media era el equivalente en el siglo XIX, o en el siglo XVI, de las antiguas posiciones monofisitas moderadas u orientales (medias tintas, en definitiva), que pretendían un equilibrio entre los monofisitas extremos o eutiquianos y la actitud de Roma en el ejercicio de su autoridad doctrinal<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Pues siempre consideré cobardía intelectual o cobardía moral no dar razón clara de sus posiciones doctrinales; cf. J. H. Newman, *Apolo-gia pro vita sua* (Ed. Encuentro, Madrid 1996) 89.

<sup>4</sup> Véase la narración de este importantísimo episodio en *Ibid.*, 134-137.

El artículo quiere comprender con todos los posibles matices la frase de San Agustín contra los donatistas: *Securus judicat Orbis terrarum* (el juicio de la Iglesia universal es seguro). Ahora le parecía que, si la frase de san Agustín destruía la teoría episcopal anglicana (que hacía consistir la autenticidad de la Iglesia en la sucesión apostólica de los obispos aislados), también destruía la teoría papista (que hacía consistir la Iglesia en la comunión con el obispo de Roma). Pensaba que, en aquella frase, los autores antiguos, y san Agustín con ellos, se referían a una visión de la Iglesia de tipo «galicano» o conciliarista universal, una visión opuesta tanto al episcopalismo como al papismo. Además, pensaba que en boca de los Padres la frase no tenía seguramente un valor absoluto, sino sólo general, como un gran principio práctico, no como una verdad teológica tan sagrada como los artículos del Credo. ¿La Comunión anglicana formaba parte de la católica? La comunión universal y visible podía ser un elemento «de perfección», pero no un elemento esencial. Por otra parte, en la Iglesia Anglicana había la nota más importante de la Iglesia, la de santidad, confirmada por la revitalización espiritual reciente, a raíz del mismo *Movimiento de Oxford*<sup>5</sup>.

Aparte de «la dura embestida contra los católicos ingleses por todas las deficiencias que presentan en cuanto a la santidad»<sup>6</sup>, las reflexiones del mismo le tranquilizaron de momento: «Por lo que respecta a mi zozobra (*personal distress*, angustia personal), creo que había desaparecido hacia el 21 de febrero de 1840», fecha de su cumpleaños, en la que escribía a su gran amigo Bowden<sup>7</sup>.

Pero llegaron las nuevas sacudidas de 1841<sup>8</sup>. Con ellas, el argumento del artículo, que fue bien sincero dentro de su sutileza, pronto se le hundió también: ¡los mismos obispos anglicanos rechazaban una interpretación «según el catolicismo antiguo» de los 39 artículos anglicanos! Y esta jerarquía anglicana se apartaba del criterio de la fe de la antigüedad cristiana al pactar con el Luteranismo prusiano

---

<sup>5</sup> Véase una extensa cita del final de este artículo en *Ibid.*, 144.

<sup>6</sup> Cf., p. 168, con otra referencia al artículo.

<sup>7</sup> Cf., Apología [Encuentro], 146.

<sup>8</sup> Cf., Apología [Encuentro], 153-159.

el establecimiento de una sede episcopal conjunta para atender al grupo de personas de Alemania e Inglaterra que se hallasen en Jerusalén. Además, la sola existencia de tal sede era contraria al vigoroso principio de la antigüedad cristiana: sólo un obispo en cada ciudad. El artículo de 1840 es importante para la reconstrucción del proceso de Newman, un paso más de su tira y afloja racional antes de descubrir su obligación en conciencia —«suya, no de otros», dice con enorme respeto<sup>9</sup>— de someterse a la autoridad de la Iglesia Católica presente y actual, no sólo a la «antigüedad católica», como defendía en la Vía Media.

En su discernimiento de qué espíritu le llevaba —el único motivo para cambiar de religión es el estricto deber de la conciencia—, le quedarían, por último, los abusos graves que veía en la Iglesia romana. Su permanencia en la Iglesia Anglicana se apoyaba casi solamente en «la nota de santidad»<sup>10</sup>.

El artículo apareció en la revista *British Critic* en 1840. En 1871 Newman lo volvió a publicar en la selección de artículos anteriores, *Essays Critical and Historical*, volumen II, pp. 1-73. Está dividido en once grandes secciones numeradas, a las que Newman no puso ningún título. Damos aquí una breve indicación del contenido de cada una de estas secciones.

1. Sería objeción contra el Anglicanismo, aunque el Sr. Perceval (1799-1853) haya demostrado con datos de archivo la sucesión apostólica de sus obispos. La unidad es la condición requerida para poseer los privilegios divinos. Comunión con el Señor y con los hermanos.
2. Roma ha añadido innovaciones a la fe primitiva (por ejemplo, las imágenes, en el concilio de Nicea II). Pero los anglicanos, si el cisma fue lo que fue, estamos excomulgados.
3. ¿Sabe la Iglesia Romana más que los Apóstoles? ¿Qué está implícito en la fe apostólica?

<sup>9</sup> *Ibid.*, 226 (segunda carta a M. Rosina Giberne).

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 168 y capítulo IV. A esta etapa corresponden los cuatro sermones de finales de 1841, publicados en *Sermons on Subjects of the Day*, nn. 21-24.

4. Visión anglicana de la Iglesia: las diócesis no necesariamente tienen que estar unidas entre sí. Lo esencial es el vínculo de procedencia (Fe apostólica, sacramentos y episcopado).
5. El obispo local, principio de unidad. Interpretación del erudito anglicano Dodwell (1641-1711) sobre las expresiones de san Ignacio de Antioquía y san Cipriano de Cartago.
6. La frase de san Agustín contra los donatistas (*Securus judicat Orbis terrarum*). Definición galicana de Iglesia «universal».
7. Explicación anglicana que relativiza la frase de san Agustín.
8. Desde Roma nos dicen que hemos perdido el nombre de «católico». No del todo: somos la Iglesia aquí en Inglaterra.
9. La vitalidad como «nota» de la Iglesia en el anglicanismo.
10. Hechos históricos que pueden ayudar a comprender el sentido de la frase de san Agustín (san Basilio con los semiarrianos, Melecio de Antioquía, Lucifer de Cagliari, Pascasio diácono de Roma con el antipapa).
11. La santidad, nota principal. ¿Cómo puede Roma aliarse con los políticos liberales? Oraciones por la unidad.

#### RESPUESTA DEL PROPIO NEWMAN AL ARTÍCULO ANGLICANO<sup>11</sup>

Si los argumentos empleados en el artículo precedente no me retuvieron en la Iglesia Anglicana, no veo qué pudiera mantenerme en ella. Sin embargo, llegó el momento en que escribí al Sr. Keble: «Me parece haber disparado casi mi última flecha (contra Roma) en el artículo sobre la catolicidad inglesa»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Essays Critical and Historical, II. Nota católica extensa, pp. 74-109.

<sup>12</sup> Cf. J. H. Newman, *Apología pro vita sua* (Encuentro, Madrid 1996) 150, (BAC, Madrid 1977) 110.

La verdad, tal como estoy convencido, es que siempre me preguntaba qué hubiesen hecho los Padres, aquellos cuyas obras tenía en las estanterías de mi habitación, cuyos nombres siempre estaban ante mis ojos, cuya autoridad siempre influía sobre mi juicio, ¿qué hubiesen dicho, cómo hubiesen actuado en mi situación? Yo había defendido bien la Vía media sobre el papel, pero ¿qué juicio formularían sobre ella Atanasio, Basilio, Gregorio, Hilario y Ambrosio? Cuanto más consideraba el asunto, más pensaba que estos Padres, caso de examinar los alegatos antagónicos, sentenciarían contra mí.

Expresé este sentimiento en mi *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*<sup>13</sup>: «Si san Atanasio o san Ambrosio volvieran de pronto a la vida, no se podría dudar —decía yo irónicamente— a qué comunión tomarían como la propia. Todos seguramente estaremos de acuerdo en que estos Padres, si procuramos dejar aparte las diferencias de opinión y mutuas reservas, estarían más a sus anchas junto con hombres como san Bernardo o san Ignacio de Loyola, con el sacerdote solitario en su celda, la santa hermana de la caridad, o la multitud iletrada delante del altar, que con los dirigentes o miembros de cualquier otra confesión religiosa. ¿Y no podemos añadir en nuestra imaginación que, si los dos santos que pasaron una temporada en Tréveris, uno exiliado (Atanasio), el otro en misión oficial (Ambrosio), hubiesen llegado más hacia el norte todavía, hasta alcanzar en su viaje otra hermosa ciudad (Oxford), situada entre arboledas, verdes prados y arroyos tranquilos, como hermanos en la santidad pasarían de largo de muchas naves elevadas y claustros solemnes que hallarían allí, y preguntarían el camino hacia alguna pequeña capilla donde se dijera la Misa, en la populosa callejuela o en el suburbio olvidado? Y, por otra parte, ¿puede alguien que haya oído al menos su nombre, o leído algo de su historia, dudar por un instante cómo el pueblo de Inglaterra, a su vez, 'nosotros, nuestros príncipes, nuestros sacerdotes y nuestros profetas' (Bar 1,16), lores y comunes, universidades, curias eclesiásticas, emporios comerciales, grandes ciudades y

<sup>13</sup> J. H. Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* [Traducción de Ramón de la Trinidad Piñero Mariño] (Salamanca 1997) 124.

parroquias rurales, trataríamos a Atanasio; aquel Atanasio que gastó su larga vida en luchar contra soberanos por un término teológico?».

Recomiendo la consideración de esta cita a los que han escrito sobre mí más que amistosamente, pero que en su perplejidad por hallar un motivo suficiente de mi conversión al catolicismo, atribuyen (creo que sin ninguna garantía basada en algo que yo haya dicho o escrito) el paso que di a mi supuesto deseo de un fundamento más firme de la certeza religiosa, y de una visión más clara de la verdad revelada, que el que ofrece la Iglesia de Inglaterra<sup>14</sup>. También me arriesgaría a ofrecer respetuosamente el mismo pasaje a la atención de un eminente estadista y brillante escritor que hace poco se ha extralimitado comentando que «la secesión del Dr. Newman es un acontecimiento extraordinario, por el cual 'ha dado excusas', pero que nunca ha explicado»<sup>15</sup>; se lo ofrecería, si no dudara de que un político genuino pueda entrar a comprender motivos de acción que no sean políticos y si no es probable, incluso en ciencias naturales, que exija razones de estado o intereses de partido para explicar que un chimpancé dé a luz una criatura humana o que un hombre de raza caucásica se convierta en arcángel. Pero volvamos a nuestro tema inmediato:

El artículo precedente me pone en la obligación de reconsiderar su contenido bajo tres puntos de vista: por lo que respecta, 1) a la validez de las ordenaciones anglicanas; 2) a la unidad de la jurisdicción eclesiástica; y 3) a las aparentes excepciones de tal unidad en la historia de la Iglesia primitiva.

## I. ¿VALIDEZ DE LAS ORDENACIONES ANGLICANAS?

Ciertamente considero dudosas y poco seguras las ordenaciones anglicanas; y eso, con independencia de cualquier cuestión que surja del rito con que fue consagrado el arzobispo Parker (consagrado arzobispo de Canterbury en

---

<sup>14</sup> Newman hace referencia al pie de página a su amigo Hutton, ilustre periodista.

<sup>15</sup> «Has been 'apologized for', but has never been explained», alusión al doble sentido de *apologia*.



1559, por orden de Isabel I, que había depuesto a los obispos anteriores], en la cual no voy a entrar. Concediendo, para no cerrar el debate, que aquella consagración fue en todos sus detalles lo que sus defensores dicen que fue, siendo todavía una gran dificultad para aceptar la sucesión y la entrega del Ministerio en el anglicanismo; la dificultad proviene del aspecto histórico de la Iglesia Anglicana y de sus prelados, aspecto que sugiere una grave sospecha de la validez de sus actos, desde al primero al último de ellos. Tuve ocasión de hacer algunas observaciones sobre este tema hace varios años; pero las dejé sin terminar, por tener la sensación de que estaba afligiendo, sin convencerles, a quienes quiero y respeto, por el hecho de impugnar un artículo de su creencia que para ellos es sagrado en la medida en que es vital. Ahora, sin embargo, cuando el tiempo ha pasado y no me opongo a ellos sino a mí mismo como pensaba antes, se me puede permitir, *pace charissimorum virorum* (con perdón de dichos amigos), explicarme, y dejar constancia de mi explicación, por lo que se refiere a algunos puntos entonces objetados. Al hacerlo, me limito a declarar que pongo por escrito un parecer sobre el tema que en mi mente es muy claro y que, así lo creo, debe ser claro para ellos. Por supuesto, no escribo con fuerza de ley en un punto sobre el que la Iglesia no ha hablado de manera directa y precisa, ni doy a entender que no esté abierto a considerar argumentos en sentido opuesto, si es que los hay, cosa que no preveo.

Ante todo, procuraré rectificar lo que pensé que había quedado rectificado entonces. En la revista *Notes and Queries* apareció hace cierto tiempo la afirmación errónea de que yo había expresado «dudas acerca del diario de Machyn». A pesar de que inmediatamente lo desmentí en la misma publicación, la aserción se ha repetido en una erudita obra reciente sobre las ordenaciones anglicanas. Me permito de nuevo declarar aquí que no sé nada en absoluto sobre Machyn, que nunca he mentado siquiera su nombre en alguno de mis escritos, y que no tengo ninguna duda sobre él y su *Diario*, porque no tengo ninguna opinión, ni favorable ni desfavorable. En efecto, es evidente que yo hubiese cometido una flagrante incoherencia y hubiese embrollado mi argumentación, de haber introducido a

Machyn y su Diario en la carta en que suponían que yo había hablado del tema, pues en ella había desechado completamente lo que denominaba 'la cuestión de los anticuarios' referente a las consagraciones episcopales de 1559, por encontrarla fatigosa e interminable.

Aquella argumentación, que sostengo ahora igual que entonces, es como sigue: Las consagraciones de 1559 no sólo fueron hechos, sino acontecimientos; tales acontecimientos no fueron realizados y terminados una vez por todas, sino que fueron sólo el primero de una serie que se prolongó durante largos años; además, todos aquellos actos fueron realizados por hombres con opiniones e intenciones categóricas, y ninguna de esas opiniones y pareceres, de la primera a la última, de índole católica, sino al contrario erróneas y heréticas. Y yo preguntaba si hombres de esas opiniones, por medio de un mero rito o formulario, por correcto que fuera en sí mismo, podían empezar y continuar una sucesión ministerial en una comunión religiosa como la Anglicana, una sucesión de cuyo carácter sagrado pudieran estar seguros. No veo qué garantía se pueda presentar a favor de la fiel observancia de un rito sagrado, en cuanto a forma, materia e intención, durante un período tan largo en las manos de tales administradores. Además, el estado actual del cuerpo anglicano, tan ignorante de la verdad fundamental, tan invadido de diversos errores, no sería más que un penoso desenlace de las instituciones y gracias apostólicas. 'Por sus frutos los conoceréis'. La revelación implica en su misma idea una enseñanza y una audición de la Verdad divina. ¿Qué luz de verdad clara y permanente hay en la Iglesia de Inglaterra? ¿Sobre qué candelabro enhiesto y firme ha sido puesta? Este me parece a mí lo que Leslie denomina 'un método breve y fácil'; deducido de una de las notas de la Iglesia. Cuando consideramos la comunión anglicana, no en los libros, la imaginación o los afectos de sus defensores, sino tal como es de hecho, sus pretensiones de hablar en nombre de Cristo quedan refutadas por su misma condición. Un ministerio apostólico implica necesariamente una enseñanza apostólica.

Este argumento práctico fue combatido entonces por dos objeciones: la primera, porque era forzado; y la segunda, porque en boca de un católico era suicida. No veo que sea ninguna de las dos cosas, y voy a decir por qué.

### 1. ¿Es un argumento forzado?

En cuanto a ser rebuscado o irrazonable. Si lo fuera, es extraño que recientemente lo aprobara un escritor —me refiero al Dr. Littledale— situado en circunstancias muy distintas, el cual lo ha usado, no por cierto contra las ordenaciones anglicanas que sostiene firmemente, sino contra las ordenaciones de Suecia. Este erudito y celoso caballero, en su última conferencia en Oxford, decide que un determinado acontecimiento no católico, que especifica, de la Iglesia oficial sueca, realizado en un momento y lugar concreto, tiene una apariencia tan mala, que basta por sí sola, independientemente de todas las investigaciones sobre documentos de la historia pasada, para considerarlo enseguida como no eclesiástico. Esto es ir mucho más allá en el uso de mi argumento de lo que yo mismo creería correcto. Dice: 'Suecia *profesa* haber conservado una sucesión apostólica; estoy convencido por pruebas históricas de que no tiene nada de eso; *pero* el difunto capellán de la embajada sueca en Londres ha tenido la bondad de proporcionarme *una importante refutación de sus propias órdenes*. Durante una larga enfermedad que sufrió hace cierto tiempo, confió toda la atención pastoral de su rebaño a un pastor danés, hasta que llegara el momento de que le enviaran por fin desde Suecia a su propio sucesor. *Su condición de cargo oficial* implica la necesidad de la *confirmación de las autoridades*, tanto de la Iglesia como del Estado, para tal delegación de sus funciones; de modo que este *acontecimiento* no puede considerarse como del mismo tipo que el de un oscuro párroco del condado de York que invitó el otro día a un ministro anabaptista a ocupar su púlpito. Y así sacamos la conclusión de que la Iglesia cuasiepiscopal de Suecia trata a los ministros presbiterianos en términos de perfecta igualdad' (p. 8 del escrito de Littledale).

Luego, tenemos aquí a un escritor, inclinado a favor de la Iglesia de Inglaterra, que de manera clara establece el principio según el cual una práctica eclesiástica negligente, verificada incluso por un solo ejemplo formal, aparte de las pruebas documentales o de la observancia ritual, es suficiente en sí misma para constituir una importante refutación del título alegado por una nación de poseer la suce-

sión apostólica en su clero. Hablo aquí sólo del principio implicado en el argumento del Dr. Littledale, que es el mismo que el mío; si bien, por mi parte, no paso de decir que las ordenaciones anglicanas son dudosas, mientras que él considera simplemente nulas las ordenaciones suecas. Tampoco me arriesgaría a afirmar que un solo ejemplo de irregularidad, como el que aduce, es suficiente para llevarme a mí o (mucho menos) a él hasta nuestras respectivas conclusiones. En efecto, ¿llega su 'refutación' de las ordenaciones suecas a otra cosa que a lo siguiente?: que las autoridades suecas piensan que el presbiterianismo como religión tiene en sus doctrinas e instituciones lo que se denomina 'la raíz del asunto', y que la forma episcopal no es nada más que lo que en otra parte denominé 'los dos peniques de propina' (*Essays*, vol. I, 365). ¿Acaso las más altas autoridades actuales de la Iglesia Anglicana, la Reina o el Arzobispo, piensan algo muy diferente de esto? ¿Acaso no harían, si se atreviesen, exactamente lo mismo que hizo el difunto capellán sueco, considerándolo una acción de generosa sabiduría y de auténtica caridad?

Baste lo dicho sobre la razonabilidad de mi argumento. Entiendo que no es ningún subterfugio negarse a decidir sobre las ordenaciones por el mero documento de una celebración de órdenes dejando de lado cuestiones más elementales y más amplias; no hay nada de forzado en el hecho de tomar en cuenta las opiniones y prácticas de sus sucesivos administradores; de otro modo, los anglicanos podrían proceder así respecto a los suecos, y los católicos no podrían hacerlo respecto a los anglicanos. Tal es el sentido común sobre este asunto; y para mostrar que es también el sentido católico escribo brevemente.

Tres proposiciones lo aclararán: 1) los obispos anglicanos durante tres siglos han vivido en herejía hasta su muerte (no pongo en cuestión su buena fe e ignorancia invencible, que es un punto que ahora no viene al caso); 2) la validez de las órdenes conferidas por herejes está lejos de ser cierta, a lo más es sólo probable; 3) para conferir los sacramentos, siempre debe tomarse la posición más segura, no meramente la más probable. En cuanto a la demostración de estos tres puntos respectivamente: 1) pregunto ¿cuántos obispos anglicanos han creído en la transubstan-

ciación o en la necesidad de la penitencia sacramental?; sin embargo, negar estos dogmas es ser herético. 2) En cuanto a las órdenes conferidas por heréticos, concedo que hay argumentos fuertes a favor de su validez, pero los hay también fuertes contra la misma<sup>16</sup>; de modo que, a lo sumo, la ordenación herética no es ciertamente válida, sino sólo probablemente. 3) La doctrina ordinaria de la Iglesia es que para conceder los sacramentos no debe tomarse meramente la posición más probable, sino la más segura, de modo que hay que considerarlos prácticamente inválidos cuando no son válidos ciertamente. Dice san Alfonso de Liguori: «La opinión probable es la que se apoya en algún fundamento sólido, apto para inclinar el asentimiento del hombre prudente. En la administración de los Sacramentos *el ministro no puede servirse de la opinión probable*, o más probable, sobre el valor del Sacramento, sino que deben seguirse las opiniones más seguras o moralmente ciertas»<sup>17</sup>. El papa Benedicto XIV (1740-1758) nos ofrece una ilustración de este principio, incluso por lo que se refiere a un detalle del mismo rito. En su época Roma dio respuesta al caso de un candidato al sacerdocio que en la ceremonia de su ordenación había recibido la imposición de manos, pero que accidentalmente había dejado de recibir del obispo la patena y el cáliz; la respuesta consistía en que estaba obligado a ser ordenado de nuevo *sub conditione*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Newman incluye entre paréntesis en el texto la referencia abreviada al anglicano J. Bingham, *Antiquities of the Christian Church*, IV. 7. Los diez volúmenes de esta documentadísima obra fueron publicados entre 1708 y 1720 y en el mismo siglo se divulgaron en versión latina en los ámbitos protestante y católico de Europa.

<sup>17</sup> En latín en el texto: «*Opinio probabilis est illa quae gravi aliquo innititur fundamento, apto ad hominis prudentis assensum inclinandum. In Sacramentorum collatione non potest minister uti opinione probabili, aut probabiliori, de Sacramenti valore, sed tutiores sequendae sunt, aut moraliter certae*». Newman añade en nota al pie de página: «El principio de la opinión más segura (*tutior*) se aplica también a la norma de los tres obispos para una consagración». Y cita ampliamente del libro de Hallier, *De S. Ordin.* t. 2, 299-308.

<sup>18</sup> En una larga nota al pie de página, Newman deja constancia de que, en la opinión personal del papa, bastaba suplir lo que se había descuidado, pero la Sagrada Congregación respondió obligando a repetir toda la ceremonia. Cf. J. H. Newman, *Vía media de la Iglesia Anglicana* (traducción de Aureli Boixl (Salamanca 1995) 92, nota 110, donde

Desde el arzobispo Parker hasta el arzobispo Tait (en la sede de Canterbury de 1868 a 1882) ¿qué candidato anglicano al presbiterado ha tocado nunca físicamente o incluso moralmente la patena o el cáliz en su ordenación? En verdad, el rito católico, con diferencias o no en épocas distintas, sigue siendo lo que es, en todas ellas, una detrás de otra, y nada aparte de lo que es. Es un todo concreto, único e indivisible, y produce su efecto *per modum unius*; habiendo sido establecido por la Iglesia, y estando actualmente en uso y posesión, no puede deshacerse en fragmentos, cercearse ni estrujarse, ni dividirse en esencial y no esencial, género y especie, materia y forma, según el arbitrio herético de un Cranmer o un Ridley<sup>19</sup>, ni una comisión regia de teólogos puede convertirlo en un ritual de fantasía, sin que se dé un sacrilegio peligroso para su vitalidad. Aunque la entrega de los vasos sagrados no era algo primitivo, formaba parte del rito existente hace trescientos años, como lo forma ahora, y no podía ni puede omitirse sin perjuicio del *status* eclesiástico de los que se ordenan sin ella.

Sobre si, con el paso del tiempo, el papa en la plenitud de su autoridad pueda, con la ayuda de sus teólogos, alcanzar aquella luz más clara sobre toda la cuestión de las ordenaciones, luz que la Iglesia no tiene en este momento y por la que oró tan encarecidamente León IX<sup>20</sup>, y pueda así decidir lo que ahora está envuelto en tantas dudas, a saber, la validez de la ordenación herética y —lo que es aún más improbable que la proposición abstracta— la validez de las órdenes anglicanas en concreto, es un tema en que no entro. Tal como el asunto se presenta, todo lo que vemos es un cuerpo de jerarcas, cuyas opiniones a lo largo de trescientos años comprometen sus actuaciones; no creen ellos mismos tener los dones que sus seguidores celosos les atribuyen, niegan en sus corazones las fórmulas sacramentales

---

Newman tiene presente la investigación histórica de Jean Morin (1591-1659), convertido del calvinismo, miembro del Oratorio francés, sobre las ordenaciones en la antigüedad cristiana. Pío XII realizó una notable simplificación del ritual del Orden Sagrado.

<sup>19</sup> Thomas Cranmer, arzobispo de Canterbury, fue ejecutado en 1556; Nicholas Ridley, obispo de Londres, lo había sido en 1555. Ambos bajo María Tudor.

<sup>20</sup> San León IX, papa de 1048 a 1054, inició la reforma de la Iglesia, con la ayuda entre otros del monje Hildebrando de Cluny, futuro san Gregorio VII. Cf. J. H. Newman, *cit.*, 92.

(del *Book of Common Prayer*, Liturgia oficial anglicana) que la ley de su país les obliga a usar, conscientemente sienten convulsiones ante la idea de asumir un poder episcopal o sacerdotal, reducen la fórmula «recibe el Espíritu Santo» a una plegaria, «a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados» a una licencia para predicar, y «Esto es mi Cuerpo, esto es mi Sangre» a una alegoría.

Y luego, suponiendo que alguna vez se superaran estas grandes dificultades, seguiría después de todo la cuestión cardinal que Benedicto XIV plantea, como acabo de exponer, acerca de la suficiencia de su mismo rito.

De todos modos, tal como ahora se presentan las cosas, queda claro que los católicos no pueden reconocer que un anglicano obispo o presbítero lo sea realmente. Si, por cierto, el fervor del alma y la pureza de intención pudiesen en algún caso sustituir las condiciones formales de un sacramento, instituidas por los apóstoles y mantenidas por la Iglesia, podría imaginarse sin duda que tal caso así se ha realizado en muchas ordenaciones anglicanas. Creo que para muchos ordenados es el gran día de sus vidas, que no puede darse dos veces, el día en que todavía jóvenes decidieron libremente dedicarse con todas sus capacidades al servicio de su Redentor; día gozoso y extraordinario en aquel momento, y que después no pierde nunca la fragancia en su recuerdo. Así es, pero la devoción no puede revocar el pasado, ni puede la buena fe ponerse en el sitio de lo que es verdad; son estos sentimientos y no ningún humor partidista, los que me impiden abrigar aquella imaginación que no es ni probable de hecho ni católica de espíritu. Si no aceptamos ni siquiera el bautismo de los anglicanos, ¿cómo podemos aceptar sus ordenaciones?<sup>21</sup>

## 2. *¿Es un argumento suicida en boca de un católico?*

El argumento que acabamos de usar contra las ordenaciones anglicanas ¿puede impugnar también las ordenaciones católicas? Cabe la objeción de que, por mucho que los católicos se arroguen la tradición de la doctrina y el rito,

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 93-96 su explicación de cómo se formó la doctrina católica de la validez del bautismo practicado por los herejes.

no profesan estar guardados de los malos eclesiásticos mejor que lo están los protestantes; cabe la objeción de que hubo períodos de ignorancia, violencia y falta de escrúpulos en la historia de la Iglesia Católica; y de que, si las órdenes anglicanas no merecen confianza debido a posibles errores durante trescientos años, mucho menos la merecen las católicas, que se remontan a dieciocho siglos. En resumen, que me he limitado a repetir contra el ministerio anglicano el viejo y sabido argumento de Chillingworth (1602-1644, teólogo) y Macaulay (1800-1859, historiador), argumento que en ellos tendría carácter escéptico y en un católico, suicida.

Ahora bien, no acabo de ver el sentido de llamar escéptico a tal argumento. A mí me parece muy limpio. El escepticismo consiste en negarse a quedar satisfecho con razones que deben satisfacer. Ser escéptico es dejar de ser razonable. ¿Y qué hay de irrazonable, de idea extravagante, o de incoherente con la experiencia, cuando se reconoce la posibilidad de errores importantes, en un punto u otro, dentro de una sucesión de acontecimientos? Sin vacilar considero probabilísimo que una intrincada serie de ordenaciones a lo largo de trescientos años, y mucho más a lo largo de dieciocho siglos, tenga fallos en sí. ¿Quién no lo piensa? Tendrá, sin duda, tales defectos y en sí misma no merece confianza. Digo «no merece confianza» hablando humanamente; pues, si le hubieran prometido una protección especial, por encima de la naturaleza, para guardarla contra errores y accidentes, se trata por supuesto de otra cuestión; y la pregunta consiste sencillamente en si tal o cual sucesión concreta goza de dicha promesa, o en otras palabras, en si tal sucesión es o no es apostólica. Los anglicanos acostumbran a decir, como lo decimos nosotros, que tienen «la sucesión apostólica»; pero cometen una petición de principio; si una sucesión *es* apostólica, entonces por supuesto está protegida de errores; pero tiene que demostrarse que es apostólica antes de que se pueda alegar tal protección a favor de ella; o sea, tanto ellos como nosotros hemos de presentar alegatos respectivos a favor de esta suposición crítica de que *somos* apostólicos. Nosotros, los católicos, manifestamos nuestras razones, o sea, mostramos las llamadas «Notas de la Iglesia», en virtud de las cuales creemos pertenecer a la Iglesia apostólica en la que al comienzo fueron depositadas las promesas; y por consi-



guiente nuestra «sucesión» goza de la promesa apostólica de protección que la guarda de roturas accidentales, o sea, es apostólica; por otra parte, los anglicanos deben presentar sus razones para sostener que ellos también pertenecen a la Iglesia apostólica y que su sucesión es apostólica. No hay, pues, nada injusto en el argumento de Macaulay considerado en sí mismo; es limpio para ambas partes; y no es suicida en manos de un católico usarlo contra los anglicanos, si al mismo tiempo aduce razones que demuestren por qué la parte opuesta no puede usarlo contra él. Fijémonos, pues, en la objeción más atentamente.

Las observaciones de Lord Macaulay sobre la «sucesión apostólica», puesto que forman parte de una de sus recensiones, escritas con la fuerza y brillantez que tanta fama le han dado, son con mucho demasiado extensas para que puedan incluirse así; pero citaré algunas palabras del comienzo y del final de su argumento. Empieza estableciendo 1) que la cuestión de si un clérigo anglicano «es presbítero por sucesión de los apóstoles depende de que durante un largo período tuvieran lugar varios miles de acontecimientos, cualquiera de los cuales puede suponerse, sin excesiva incorrección, que no tuvo lugar»; y 2) «que no existe ningún título de garantía a favor por cada uno de estos acontecimientos». Luego, después de varias animadas ilustraciones de su argumento, termina refiriéndose a las que denomina «muy notables palabras» de Chillingworth: «Que de diez mil condiciones probables ninguna sea falsa, que de diez mil requisitos, cualquiera de los cuales puede fallar, no falte ninguno, es algo para mí extremadamente improbable, e incluso primo hermano de lo imposible».

No puedo negar, por cierto, que los católicos, lo mismo que la tendencia anglicana «alta», creen en la sucesión apostólica del ministerio continuada a lo largo de dieciocho siglos; ni que ambos la creen necesaria para un ministerio apostólico; ni que proceden con arreglo a su creencia. Sino, como he dicho, aunque hasta este punto ambos lados están de acuerdo, difieren sin embargo substancialmente en sus posturas respectivas hacia esa sucesión, y la diferencia tiene efectos en su respectiva vulnerabilidad o no ante la fuerza de la objeción en que acabo de hacer hincapié. La diferencia de posición entre las dos partes puede expresarse en la siguiente antítesis: los católicos creen que sus órdenes son válidas porque son miembros de la verdadera Igle-

sia; y los anglicanos creen que pertenecen a la verdadera Iglesia porque sus órdenes son válidas. Y esto es lo que explica porque la objeción de Macaulay tiene fuerza contra los anglicanos y no la tiene contra los católicos.

En otras palabras, nuestra genealogía apostólica es para nosotros una conclusión teológica, y no primariamente una doctrina de fe; para los anglicanos la suya es un primer principio en la controversia, y una clara cuestión de hecho, las credenciales de su misión. Su posibilidad de pretender que cuentan con ministros de Dios en su comunidad, depende sola y directamente de la validez de sus órdenes; y para probar esta validez están obligados a seguir las huellas de su sucesión a través de cien pasos intermedios hasta que por fin alcancen a los apóstoles; mientras hacen esto su pretensión está en suspenso. Si es improbable que la sucesión no tenga fallos, tienen que aguantar el embate de esta improbabilidad; si es de suponer que una acción especial de la providencia impide estos fallos, o las compensa, no pueden tomar a su favor el beneficio de esta suposición, pues tomarlo así equivaldría a alegar su pertenencia a la verdadera Iglesia, la que ha recibido la promesa de una providencia divina especial, cosa que no pueden hacer sin argumentar en círculo vicioso: demostrando primero que son de la verdadera Iglesia porque poseen órdenes válidas, y luego la validez de sus órdenes porque son de la verdadera Iglesia.

De modo que la sucesión apostólica es para los teólogos anglicanos una condición *sine qua non*, no por necesidad de precepto sino por necesidad de medio. Su sucesión es indispensable para su posición, por ser su punto de partida; y por consiguiente debe ser irrecusable, de lo contrario no pertenecen a la Iglesia; y demostrar que es irrecusable introduciendo la providencia especial de Dios sobre su Iglesia sería como demostrar la autoridad de la Escritura por medio de los milagros que sólo en la Escritura tienen constancia. La sucesión debe ser intachable antes de tener en cuenta esa providencia especial y sin contar con ella, y ya he dicho que esto no puede ser. En cambio, los católicos, por nuestra parte, no nos hallamos en tal dilema. Nuestro punto de partida no es el hecho de una fiel transmisión de las órdenes, sino el hecho permanente de la Iglesia, la Iglesia única y visible, la reproducción y sucesión de la misma

una época tras otra. Es la propia Iglesia la que asegura nuestras órdenes, y ella misma garantiza que es la Iglesia no por medio de nuestras órdenes sino por sus Notas. El hecho de una congregación de fieles (texto: *coetus fidelium*) que perdura siempre, con organización estable, unidad de jurisdicción, magnitud política, continuidad de existencia en todos los tiempos y lugares, adaptación a todas las clases sociales, grados y profesiones, vida siempre vigorizada, y una historia que no decae en su continua evolución, es la gran Nota con que demuestra que ella es la creación de Dios, la que representa al Cristianismo y el hogar de los cristianos. No se fundamenta en sus órdenes; no es súbdita de sus instrumentos; ellos no son necesarios para la idea de la Iglesia. Podríamos incluso permitirnos, para no cortar el debate, conceder a Lord Macaulay la incertidumbre de nuestra sucesión. Si la providencia lo hubiese querido así, pudiera tener sus ministros sin ninguna descendencia lineal de los apóstoles en absoluto. Hubiese sido posible que el mero nombramiento eximiera de cualquier rito de ordenación; pudiera haber prescindido del carácter indeleble de sus ministros; pudiera haberlos comisionado, utilizado y retirado a su antojo. Pudiera haber sido como el Estado, en el cual hay una continuación del oficio pero no una propagación de la vida oficial. El que ocupa la Sede de san Pedro, convertido en tal por mera elección, pudiera hacer y deshacer obispos. El Divino Fundador de la Iglesia ha escogido un camino mejor, mejor porque Él lo ha escogido. Ha habido siempre una transmisión de potestad ministerial, y siempre la habrá; y quien lo ha dispuesto así, continuará su práctica normativa, la guardará de infracciones o reparará las que la dañen, porque es suya, pero tal uso sigue siendo aún algo no simplemente esencial de la Iglesia; no es más que un accidente inseparable y un instrumento necesario. A los ojos de los fieles, la descendencia apostólica de sus presbíteros no es tampoco la garantía directa de su potestad reconocida; su garantía es la autoridad de la Iglesia, inmediata, presente y viva; es la palabra de la Iglesia la que los señala aparte como ministros de Dios, y no una investigación histórica ni de anticuario ni un árbol genealógico. La Iglesia es muy cautelosa y celosa de que sean ordenados correctamente; basta, sin embargo, como prueba de su ordenación el hecho de que pertenecen a ella.

Así quedaría claro que para los católicos la certeza de las órdenes apostólicas no es un punto de primera necesidad, y sin embargo la poseen. En cambio, para los anglicanos es absolutamente indispensable, y sin embargo no tienen tal certeza.

Es sobre estas bases que considero que la línea de argumentación que he adoptado contra las órdenes anglicanas no es susceptible de la acusación de escepticismo ni es tampoco suicida en manos de un católico.

## II. UNA JURISDICCIÓN ECLESIAL, SEGÚN LA BIBLIA Y SEGÚN LA RAZÓN

Mi segundo punto no requiere tantas palabras. He insistido hasta ahora en que no hay ninguna seguridad a favor de la transmisión del ministerio apostólico si no es en cuanto continuada en aquella Iglesia que tiene las promesas. Primero debemos estar seguros de que estamos en esa Iglesia, y luego heredaremos la seguridad de la Iglesia sobre sus ordenaciones. Si estamos en la Iglesia, entonces tenemos entendido que Aquel que lo dirige todo para su bien habrá tomado en cuenta plenamente la debilidad de sus instrumentos humanos y, a la manera propia de Él, habrá prevenido o remediado los defectos que pudieran haberse dado a lo largo de los siglos en la administración de su sacramento, y continuará previniéndolos y remediándolos. De modo que las ordenaciones dependen de la Iglesia, no la Iglesia de las ordenaciones.

Este argumento presupone que hay de hecho una Iglesia, eso es, un cuerpo visible constituido en sociedad<sup>22</sup>, dotado de privilegios sobrenaturales, presente y futuro; si no la hay, entonces la sucesión apostólica carece de sentido u objeto, y se esfuma de la teología junto con la misma Iglesia de la cual es una función. Doy por supuesto que existe una Iglesia, pues la tendencia «alta» de los anglicanos, contra los cuales se dirigen estas observaciones, sostiene tan firmemente como los católicos la existencia de una Iglesia visible, mientras que cuál es esta Iglesia y dónde se encuentra es lo único pendiente entre los dos lados; en qué consiste: en este punto está la diferencia. Esta Iglesia (este

<sup>22</sup> Texto original: *a visible body corporate*.

organismo con prerrogativas espirituales, que administra los sacramentos, enseña la verdad del Evangelio, y posee la autoridad de atar y desatar, denominada generalmente 'el poder de las llaves'), esta creatura de Dios, ¿coincide, como sostienen los católicos, con el cuerpo entero de los cristianos extendido por todas partes, hasta el punto de que es, en su esencia, una asociación organizada y sólo una?; ¿o, por el contrario, tal como se insistía en el artículo langlicano precedente, cada uno de los obispados por su cuenta, cada unidad diocesana, de los cuales se compone el todo, es propiamente y primariamente la Iglesia que posee las promesas, siendo cada una de las diócesis sólo una repetición del resto, como una cristalización, siendo cada una de ellas la Iglesia perfecta en cuanto a privilegios como todas juntas, cada una igual a otra, cada una independiente de la otra, cada una investida de plenos poderes espirituales *in solidum*, según el modo de hablar de san Cipriano, ninguna sometida a otra, ninguna obligada a estar unida a otra por ninguna ley de su ser ni condición de sus prerrogativas, sino todas ellas libres respecto a las demás excepto en lo que se refiere al deber del amor mutuo, y sólo denominadas una Iglesia —si bien realmente multiformes— cuando se toman en total o en su catolicidad mediante un nombre impropio coloquial, o una figura de lenguaje, o una abstracción mental, como cuando todos los hombres, vistos como uno, se denominan 'el hombre'? Cuando asumía en dicho artículo este último modo de ver la Iglesia, seguía no sólo a Dodwell y a Hickes<sup>23</sup>, a quienes citaba, sino también a otros autores langlicanos clásicos de gran autoridad, como Pearson, Barrow, Stillingfleet y Bingham.

Ahora bien, es perfectamente inteligible negar que haya una Iglesia instituida por Dios y dotada por Él de facultades especiales. Pero sostener que la única Iglesia se realiza a su perfección en cada una de un millar de unidades asociativas independientes, coordinadas, no vinculadas por una necesaria intercomuni6n, no ajustadas dentro de un todo organizado por instituci6n divina, es una afirma-

<sup>23</sup> El te6logo Dodwell (1641-1711, véase *supra*) defendi6 a los cl6rigos que en 1689 no juraron fidelidad a Guillermo III de Orange porque se creían vinculados en conciencia a Jacobo II Estuardo, el monarca depuesto. Hickes (1642-1715) fue obispo de aquel grupo de no juramentados.

ción no sólo: 1) desconocida en la Escritura, sino 2) tan claramente imposible de realizar en la práctica, que es evidente que la idea nunca se hubiese inventado, a no ser por quienes, creyendo conscientemente en una Iglesia visible y también conscientemente opuestos a Roma, no tenían otro recurso, quisiéranlo o no, que el de atrincherarse en la siguiente paradoja: la Iglesia es ciertamente única y la Iglesia es ciertamente católica, pero la Iglesia Una no es la Católica y la Iglesia Católica no es la única.

### 1. *Unidad de jurisdicción eclesiástica según el Nuevo Testamento*

Consideremos primero el aspecto escriturístico del tema. Es indiscutible que los autores del Nuevo Testamento hablan de muchos cuerpos cristianos locales, denominados Iglesias; pero la cuestión consiste en si estos diversos cuerpos locales así llamados estaban o no integrados por mandato divino en una unidad superior a cualquier asociación local y en una unión que los privilegios vinculados a su observancia hacían imperativa; es decir, si por la palabra «Iglesia» se denotaba propia y realmente no una simple corporación local sino una y sólo una gran asociación que se extendía con tanta amplitud como el nombre cristiano, que incluía en ella todos los cuerpos meramente locales y tenía una organización, una necesaria intercomunidad, relaciones mutuas permanentes entre sus porciones, y dones y facultades sobrenaturales depositados primeramente en ella —la misma asociación— y a partir de ella comunicados, por agregación e incorporación, a cada una de las subdivisiones y miembros individuales de la misma. Ésta es la enseñanza de la Escritura.

A saber, en vida de los apóstoles, según consta en la Escritura, la Iglesia de las promesas, la Iglesia de Cristo, era un *cuerpo*: (1) *visible*; (2) *único*; (3) *católico*; y (4) *organizado*.

(1) Todas las partes conceden que es *visible*, pues incluso las iglesias o asambleas de independientes y unitaristas son visibles; la palabra «Iglesia» significa una congregación de seres humanos, y si éstos son visibles, su efecto de congregarse debe ser visible también.

(2) Es *única*. Aunque es verdad que san Pablo, san Lucas y san Juan cuando se ocupan de hechos históricos hablan de muchas «Iglesias», el estilo de la Escritura cam-

bia cuando habla doctrinalmente de los grandes dones cristianos. En presencia de estas prerrogativas del evangelio no hay más que un cuerpo con muchos miembros. El Señor edifica sobre la roca de Pedro y la fe de Pedro no iglesias sino «Mi Iglesia» (Mt 16,18); san Pablo habla de «la Casa de Dios, la Iglesia del Dios vivo» en la que san Timoteo está llamado a ser dirigente, y no de «Iglesias»; y de que la Iglesia «es columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). También habla, lo mismo que de «un solo Dios y Padre de todos, un solo Señor, un solo Espíritu, una sola fe, una sola esperanza, un solo bautismo», así de «un solo cuerpo» (Ef 4,4-6); y el Señor como «Cabeza del cuerpo, la Iglesia» (Col 1,18), no de las Iglesias.

(3) Esta única Iglesia, como se sigue necesariamente, es *católica*, porque abraza a la vez a todos los cristianos en un amplio conjunto, coincidiendo su catolicidad con su unidad. Sobre este tema gusta san Pablo de explayarse. ¿Dónde tiene una palabra de diócesis u obispados cada uno como un todo completo, cada uno de ellos independiente del resto, cada uno con el poder de las llaves, cada uno fac-símil del otro? Al contrario, declara que «*todos* estamos bautizados en en solo Espíritu para formar *un solo* cuerpo» (1 Cor 12,13), siendo el Espíritu que es uno la prenda de la unidad del cuerpo, y siendo el cuerpo único la condición de la presencia del Espíritu. Tanto judíos como gentiles «participan de la misma herencia y son del mismo cuerpo» (Ef 3, 6); están «trabados conjuntamente y crecen para formar un templo santo», «morada de Dios por el Espíritu» (Ef 2, 21,22). «Ya no hay judío ni griego, *todos sois uno solo* en Cristo Jesús» (Gal 3, 28). «Para la paz de Dios estáis llamados a formar *un solo* cuerpo» (Col 3,15). «*Siendo muchos, sois un solo cuerpo* en Cristo» (Rm 12,5). «El cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros; vosotros formáis el cuerpo de Cristo y cada uno por su parte es un miembro» (1 Cor 12,12,27)<sup>24</sup>. ¿Acaso no queda claro, pues, que según san Pablo la Iglesia entera viene primero y sus porciones o miembros individuales vienen en segundo lugar, que sus porciones no son el todo, que no son propiedades esenciales, en cambio el

<sup>24</sup> Newman no especifica ninguna de las referencias bíblicas indicadas entre paréntesis; son precisamente las propias de esta «Nota» de 1871. He comprobado que se sirve del texto de la 'versión autorizada' anglicana o *King James Version*. Las del *Tract* de los años 30 que vienen a continuación son todas indicadas directamente por Newman.

cuerpo entero no es algo accidental ni sobreañadido, sino que es el objeto del celo apostólico y el receptor directo y primario de la gracia divina?

(4) Este cuerpo visible, único y entero o católico es, como ciertamente lo implica la palabra «cuerpo», un *organismo*, con muchos miembros que concuerdan y obran conjuntamente formando una sola organización o potestad eclesiástica instituida. Quiero decir que esto era la Iglesia, efectivamente, en los días de los apóstoles. Los mismos apóstoles, aunque cada uno de ellos tenía una jurisdicción universal, no tenían la potestad de romper la única Iglesia en fragmentos, ni ninguno de ellos podía hacer dentro de ella una comunión propia. Dice el apóstol: ¿«quién es Pablo, quién es Apolo, sino servidores» (1 Cor 3,5)? «Vosotros sois agricultura de Dios, edificio de Dios, vosotros sois el templo de Dios» (1 Cor 3,9.16.17). De modo semejante san Lucas nos dice que los que habían sido bautizados «se mantenían firmemente en la doctrina de los apóstoles y en la *solidaridad*» (Hech 2,42). Y san Pablo nos dice que los distintos miembros del cuerpo no tienen la misma función, ni son dignos de igual honor; sugiriendo que había por todo lo que escribe una forma de gobierno eclesiástico. Sobre este punto lo mejor que puedo ofrecer es un fragmento de uno de los primeros *Tracts for the Times*, que dice lo siguiente:

I. *Había una Iglesia visible en la época apostólica.*

1. Textos generales. Mt 16,18; 18,17; 1 Tim 3,15; Hechos *passim*; etc.
2. Organización de la Iglesia.
  - (1) Diversidad de categorías. 1 Cor 12; Ef 4,4-12; Rm 12,4-8; 1 Pe 4,10,11.
  - (2) Autoridades. Mt 28,19; Mc 16,15-16; Jn 20,22,23; Lc 22,18.20; Gal 2,9; etc.
  - (3) Dones. Lc 12,42,43; Jn 20,22,23; Mt 18,18.
  - (4) Orden. Hech 8,5.6.12.14.15.17; 9,27; 11,2-4.22.23; 15,2.4.6.25; 16,4; 18,22; 21,17-19. Comp. Gal 1,1-12; 1 Cor 14,40; 1 Tes 5,14.
  - (5) Ordenación. Hech 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; Tit 1,5; Hech 13,3; cf. Gal 1,1-12.9
  - (6) Obediencia eclesiástica. 1 Tes 5,12-13; Heb 13,17; 1 Tim 5,17.



- (7) Normas y disciplina. Mt 28,19; Mt 18,17; 1 Cor 5,4-7; Gal 5,12, etc.; 1 Cor 16,1-2; 1 Cor 11,2.16, etc.
- (8) Unidad. Rm 16,17; 1 Cor 1,10; 3,3; 14,26; Col 2,5; 1 Tes 5,14; 2 Tes 3, 6.

## II. *La Iglesia visible, instituida así por los apóstoles, estaba destinada a continuar.*

1. ¿Por qué no tenía que continuar? El *onus probandi* recae sobre quienes lo niegan. Si las doctrinas y preceptos ya citados son obsoletos en nuestros días, ¿por qué no lo serían los siguientes textos? *por ejemplo*, 1 Pe 2,13; o, *p.e.*, Mt 7,14; Jn 3,3.
2. ¿Es posible que se construyera un sistema tan elaborado, pero sin ningún designio de continuarlo?
3. Los objetivos que con él debían conseguirse son tan necesarios ahora como entonces.
  - (1) Preservación de la fe.
  - (2) Pureza de doctrina.
  - (3) Edificación de los cristianos.
  - (4) Unidad de acción. Véase Epístolas a Tim y Tit *passim*.
4. Si el sistema era necesario en una época de milagros, mucho más lo es ahora.
5. 2 Tim 2,2; Mt 28,20; etc.»

Hasta aquí el *Tract*. Si, pues, el Nuevo Testamento ha de ser nuestra guía en cuestiones eclesiásticas, una cosa al menos es cierta. Es posible dudar de si los obispos son necesarios, de si hay sucesión apostólica, de si los presbíteros son sacerdotes, de si san Esteban y sus seis compañeros eran diáconos, de si los sacramentos son siete o son dos; pero de una cosa no podemos dudar: que todos los cristianos en aquella primera época estaban vinculados conjuntamente en un solo cuerpo, con una intercomuniación real y con relaciones mutuas, con grados y ministerios y con una autoridad directiva; que esta asociación organizada era «el Cuerpo de Cristo» y que en ella, considerada como una, habitaba «el único Espíritu». Esta unidad visible es un deber anterior por importancia y por lógica al episcopado<sup>25</sup>; en

<sup>25</sup> Texto orig.: *This external unity is a duty prior in order and idea to Episcopacy.*

ella, y no en el episcopado, radica la transmisión y la garantía de los privilegios divinos. Es, con énfasis, un *Sacramentum Unitatis*, y los sacramentos propiamente dichos la presuponen, tipifican y requieren. Los teólogos que ponen una diócesis en el lugar del *orbis terrarum* como primer elemento (*rudiment*) de la Iglesia, por coherencia deben estar preparados para responder a quienes, yendo un poco más allá, ponen una comunidad (*congregation*) en el lugar de la diócesis; pues los episcopalianos son sólo una especie de independientes, y a partir de la Escritura tienen mucho menos que decir a su favor<sup>26</sup>.

## 2. ¿Es realizable una catolicidad sin unidad jerárquica?

Esta teoría como sistema eclesiástico es tan impracticable como es desconocida en la Escritura. No sólo no ha funcionado nunca, sino que nunca se ha puesto empeño honradamente en hacerla funcionar y ni siquiera se ha imaginado, al menos durante un período suficientemente largo o a gran escala. Considerada en sus tendencias reales y en sus probables efectos, es una manera fácil y segura de no conseguir precisamente los fines para servir a los cuales la organización eclesiástica está proyectada. La primera idea del Evangelio es la Revelación, es decir, fe correcta, conocimiento cierto, verdad y luz; el primer precepto de la nueva ley es la caridad, es decir, benevolencia mutua, amor fraterno, paz. Ahora bien, si el Señor hubiese proyectado fomentar no estos fines misericordiosos, sino ignorancia, confusión, incredulidad, discordia, porfía, enemistad y alejamiento mutuo, ¿acaso pudiera proporcionar un medio mejor que la designación por mandato expreso, y ratificada por privilegio sobrenatural, de mil o dos mil episcopados locales, por toda la tierra, cada uno de ellos soberano, cada uno independiente del resto? Por supuesto, pudiera ser su voluntad manifestar su poder altísimo en medio del orgullo,

---

<sup>26</sup> Este sugerente párrafo está citado en J. H. Newman, *Vía Media de la Iglesia Anglicana* (Salamanca 1995) la nota a pp. 411 s. junto con una observación del P. Congar —en su colaboración «La Iglesia es una», en J. Feiner - M. Löhrer (dirs.) *Mysterium Salutis*, IV/ I (Madrid<sup>2</sup> 1984)— sobre el limitado interés de los ortodoxos orientales por la continuidad *histórica* en cuanto a la sucesión apostólica.

la pasión y el egoísmo humanos, y obrar mediante milagros; no niego, por lo demás, que la historia nos habla de enormes corruptelas y desarreglos en asuntos religiosos, surgidos del poder despótico y de la reacción indignada de los oprimidos. De seguro no existe ninguna forma de organización administrativa (*form of polity*) que esté a salvo de las incursiones de la miseria y el pecado humano; pero al mismo tiempo existen algunas formas de organización que pueden resistir o prevenir estos males mejor que otras; la actual constitución británica, por ejemplo, favorece más la paz interior y exterior del país que la heptarquía<sup>27</sup>, y no seríamos tan afortunados como somos desde el punto de vista temporal, si cada una de nuestras ciudades fuese un estado soberano, como algunos precisamente ahora están intrigando para realizarlo en Francia. Pero, si es que hay alguna organización administrativa (*polity*), eclesiástica o civil, que ha demostrado ser por encima de las demás un sistema que funciona, firme, coherente, duradero y bien dotado de medios de adaptación, este es sin duda la autoridad eclesiástica mundial, la única entre las formas de cristianismo que ha conservado y llevado adelante aquella «unidad en la catolicidad» que vemos iniciada en la Escritura. Los dones y virtudes naturales, los principios de buen estadista, la prudencia sagaz, han encontrado amplio espacio para su desarrollo en la organización que los apóstoles inspirados iniciaron; sólo ella —como lo han reconocido escritores protestantes<sup>28</sup>— ha ayudado a la civilización y al cristianismo a cruzar la sima que separa el mundo antiguo del moderno; y, limitándome a dejar como tema opinable el de si ha añadido algo sobre algún punto importante a la fe entregada de una vez por todas (Jds 3), de hecho y por encima de cualquier duda ha dado respuesta a los fines de su institución, al conservar para nosotros cada una de las páginas de la Escritura inspirada, cada una de las doctrinas de la Iglesia primitiva, una multitud de ritos y tradiciones inmemoriales y los voluminosos escritos de los antiguos Padres. Este ha sido el resultado efectivo de la unidad eclesiástica.

<sup>27</sup> En la historia de Inglaterra, confederación de reyes de principios de la edad media.

<sup>28</sup> En *Diff II, Carta abierta al Duque de Norfolk*, 204 s., se refiere al historiador Ranke en este sentido; pasaje cortado en la versión castellana de 1996.

Por otra parte, en cuanto a la teoría anglicana, ¿cómo se va a poner siquiera en circulación? ¿cómo va a arrancar? ¿cómo vamos a encontrar para ella vida y vigor suficiente, aunque sólo sea para efectuar la tentativa y luego falle? Tiene una dificultad inicial antes de que llegue a la región de los hechos: su necesaria unidad eclesial es diocesana; lo que es diocesano está localizado; lo que es local debe tener límites; los límites no vienen por naturaleza, sino por decreto positivo; ¿quién los va a trazar? En el supuesto caso de dos obispos vecinos que pretenden para sí una parte del mismo territorio, ¿quién va a imponer un arreglo entre ellos? En el supuesto de que cada uno de ellos piensa que las dos diócesis naturalmente no forman más que una, entonces tenemos un altar levantado contra otro altar<sup>29</sup>. Además, ¿quién va a dibujar el mapa del territorio entero? ¿Acaso no es muy claro que el poder civil debe intervenir desde el comienzo, sea para guiar, sea por para imponer un arreglo? Así, desde el principio, la autonomía episcopal está muy cerca del erastismo<sup>30</sup>.

Pero —se dirá— pueden celebrarse concilios, aprobarse leyes, formularse votos y crearse una autoridad central. Por supuesto, pero tal autoridad es, después de todo, humana y convencional; ¿cómo va a poder con el *magisterium* episcopal que en su hipótesis es de institución divina? Cada obispo tiene el poder de las llaves, puede atar y desatar, puede excomulgar a sus hermanos. Cada obispo puede proclamar y defender una herejía. ¿Qué los mantendrá, entonces, en la unidad de la fe, si no se supone que cada uno de ellos es igualmente infalible? Sin embargo, una teoría que protesta contra una sola infalibilidad ¿debe echar mano de un millar de ellas? Respecto a la verdad y la paz, la fe y la caridad, ¿le iría peor al cristianismo, o acaso no le iría mejor, prescindiendo por completo de Iglesia, que contando con mil Iglesias esparcidas por todo el mundo, todas supremas e independientes?

Si, a la vista de mis opiniones actuales sobre la inherente impracticabilidad de la teoría anglicana de organiza-

---

<sup>29</sup> En oposición al antiguo principio patrístico de «un solo altar», un solo obispo..., alegado en principio por los mismos anglicanos. Véanse los temas de su artículo de 1840, *supra*.

<sup>30</sup> Se atribuye al teólogo zwingliano Thomas *Erastus* (1524-1583) la doctrina de la supremacía del Estado en asuntos eclesiásticos. La Iglesia queda como un sector dependiente del poder civil.

ción eclesial (*Church polity*), me preguntan cómo pude haberla sostenido alguna vez, respondo que, si bien esgrimida por grandes teólogos, nunca estuve libre de presentimientos sobre las dificultades que implicaba; y que ya en 1837, en mi libro en defensa del Anglicanismo en contraste con «el sistema romano y el protestantismo popular», expresé mi conciencia de estas dificultades. Dije, entre otras cosas: «La prueba de la realidad de una doctrina es que no se desintegre cuando se empieza a trabajar con ella... Y hasta que el cristianismo original se probó (en la práctica) no se pudo dar por verificada la coherencia de sus elementos. Pues bien, la serie de doctrinas en cuestión adolece hasta ahora de la misma dificultad. Son en cierto sentido tan completamente nuevas como el cristianismo cuando lo predicaron por vez primera... La *Vía media*, vista como un sistema integral, no ha existido nunca o muy raramente fuera del papel escrito... Los espectadores nos acusan de no ofrecer ninguna prueba que muestre que la teoría no es contradictoria en sí misma y que, puesta en funcionamiento, no se romperá en pedazos, ni empezará a moverse a la vez en direcciones distintas... Queda todavía pendiente de comprobación si es posible profesar, poner en práctica y mantener en un amplio campo de acción y durante un período suficientemente largo el denominado anglocatolicismo, la religión de Andrewes, Laud, Hammond, Butler y Wilson, o si éste no es más que una variante según nuestro modo de ver, o un estado transitorio, bien del sistema romano o bien del protestantismo popular»<sup>31</sup>.

Dije esto con honradez, aunque era en cierta medida un deshacer la obra que entonces estaba completando y, a consecuencia de ello, cuando se publicó fue causa de grave ofensa para el difunto Sr. Rose, más aún, de que se distanciara de mí durante varios meses un amigo a quien yo tanto apreciaba y respetaba. Pero en febrero de 1838 ya me había perdonado y, cuando en octubre de aquel año dejó Inglaterra para no volver, con la bondad de su corazón no quiso partir sin decirme adiós; y desde el extranjero me escribió una carta amistosa deseándome los mejores éxitos en mi responsabilidad sobre la revista *British Critic* que entonces asumía; por mi parte, le dediqué de todo corazón, con motivo de su partida, el cuarto volumen de mis sermones parroquiales.

<sup>31</sup> *Vía media*, 115-117.

### III. ¿EXCEPCIONES PRIMITIVAS A LA UNIDAD VISIBLE?

La doctrina de la unidad de la jurisdicción eclesiástica sobre la que acabo de tratar a partir de la Escritura y a partir de la razón que tiene a su favor, podría también ilustrarse copiosamente a partir de los Padres; pero esto no lo niega el artículo [de mi época anglicana] que ha dado pie a las presentes observaciones. Más bien, el testimonio de los Padres a favor de dicha unidad queda afirmado por el simple hecho de que el artículo no hacía más que destacar, como excepciones de la norma, determinados pasajes de sus escritos o hechos de su historia que admiten o quizá enseñan una doctrina contraria, para sugerir con ello que no siempre se insistió de hecho en la unidad de jurisdicción, y que era posible que una Iglesia local, como la anglicana, se retirara de la jurisdicción católica sin que necesariamente y de inmediato echara a perder su derecho a la comunión católica. Con referencia a dichos pasajes excepcionales voy a decir ahora algunas palabras.

El argumento del artículo es del siguiente tipo: Hay ciertamente en los Padres pasajes firmes contra el cisma y el separatismo, pero también es cierto que no hay norma sin excepciones; y estos pasajes firmes sólo engloban verdades generales, dichos proverbiales, aspectos, tipos, símbolos de doctrina católica, principios aplicables a tiempos, lugares y sujetos concretos, y a veces en su misma letra son contradictorios entre sí, de modo que manifiestan llevar consigo una fuerza antecedente o presuntiva pero nada más. También el Señor dice a veces «sígueme» y a veces «calcula los gastos»; o «quien no está conmigo está contra mí», pero también, «quien no está contra nosotros, está con nosotros». Dice también «bienaventurados los pobres» y «ay de vosotros los ricos», pero nadie negará que tales afirmaciones deben manejarse cuidadosamente y pueden aplicarse mal con tristes resultados. Por consiguiente, de manera análoga, aunque san Agustín, después de san Cipriano, dice: «Si quiebras la rama del árbol, no brotará» o «La Iglesia universal tiene la seguridad de la verdad en sus juicios», no se sigue de ello como cosa cierta que la Iglesia de Inglaterra no pueda ser una Iglesia viva dentro de su supremo aislamiento, ni que está *ipso facto* condenada porque tiene todo el Oriente y el Occidente absolutamente en contra de ella y de sus doctrinas. Hasta aquí

me he referido a las doctrinas de los Padres; en lo que sigue, me referiré a los hechos de su historia. Es cierto que Eusebio de Samosata es un santo en el calendario romano, aunque durante años y casi hasta su muerte estuvo en las filas de los semiarrianos. Melecio (de Antioquía), también santo, murió fuera de la comunión con Roma. Lucifer (de Cagliari) murió en el cisma, y sin embargo Jerónimo le llama «bienaventurado» y hasta el siglo XVII recibió honores de santo en Cerdeña y partes de Italia. Pascasio estuvo del lado del antipapa Lorenzo hasta el final, contra el papa Símaco, y sin embargo se halla también en el calendario romano. Si estos hombres son santos a pesar de su separación de Roma, ¿por qué no es posible que Inglaterra, aunque accidentalmente en estado de protesta, disfrute como aquellos santos primitivos la comunión y las bendiciones de la Iglesia Católica? Este es el argumento y ahora voy a dar mi respuesta al mismo.

1. Primero, en cuanto a los ejemplos aducidos: empiezo pidiendo que se fijen en lo que ahora considero que es un supuesto erróneo que establecí en otro artículo y que aquí es el lugar apropiado para corregirlo. En mis observaciones sobre el Sr. Palmer<sup>32</sup> dije: «Si la división no es *ipso facto* un cisma formal, el paso del tiempo no la puede convertir en cisma. Si treinta y cinco años no despojan de su catolicidad a una rama separada, tampoco lo hace un siglo». Esto es lo que dije, pero ahora me arriesgo a sugerir que la verdad es precisamente lo contrario a esta frase; niega que exista la distinción, cuando ella constituye el contraste crítico entre los ejemplos de diferencias eclesiológicas que tuvieron lugar en épocas antiguas y la profunda separación que existe actualmente entre Inglaterra y Roma. En los primeros siglos hubo frecuentes desavenencias entre cristianos: el papa Víctor declaró excomulgados a los obispos de la provincia de Asia por razón de su observancia cuartodecimana de la fiesta de Pascua<sup>33</sup>; el papa Esteban amenazó a los orientales sobre la cuestión del

<sup>32</sup> Es el William Palmer (1803-1885) del colegio Worcester, autor del *Tratado sobre la Iglesia de Cristo*, elogiado en cuanto al método por el teólogo romano P. Perrone; véase *Apología*, 88 s. Aquí Newman se refiere a *Essays*, vol I, 164 s.

<sup>33</sup> El 14 del mes de Nisán en lugar del domingo siguiente.

bautismo administrado por herejes, y Firmiliano de Cesarea le replicó con palabras cortantes; Acacio de Constantinopla, por favorecer a la tendencia monofisita, se atrajo el anatema del papa Félix; primero los obispos africanos y luego el exarcato de Rávena y las Iglesias de Istria rechazaron los decretos del Vº Concilio ecuménico<sup>34</sup>. Tales actos implicaban separación y a veces las separaciones fueron duraderas, pero hay dificultad en tratarlas como cismas consumados. Fueron amenazas y comienzos de cisma; tendían al cisma como ciertos trastornos del cuerpo en sí no fatales es posible que, si no se cuidan, terminen mortalmente. Los alejamientos, en épocas primitivas, a menudo no fueron más que *amantium irae* (riñas de amigos) y hubo, más pronto o más tarde una *amoris integratio* (restitución del amor anterior).

Estos fueron el tipo de ejemplos de proceder cismático en la primitiva Iglesia que aduje en mi artículo anterior; pero es cosa sin duda muy diferente el abismo que se ha abierto durante tanto tiempo entre Inglaterra y el mundo católico. Sin duda esta separación no es una querrela de amantes, de las que surgen un día, pasan y se olvidan al día siguiente. Cada una de las partes contendientes se ha desgajado de la otra hace ya varios siglos; cada una se ha mantenido soberana durante este tiempo en su propio territorio y así ha crecido adquiriendo su propia forma; cada una formalmente se ha vuelto de espaldas hacia la otra y sólo la ha reconocido para desairarla; cada una ha elaborado decretos y aprobado leyes contra la fe y los títulos de la otra. Inglaterra entera, con su multitud de grupos religiosos, mutuamente tolerantes en su mayor parte, protesta contra Roma. La Corte de Inglaterra, sus legisladores, sus jueces, sus periódicos, su ciencia y literatura, su pueblo, repudian violentamente, contemplan con intensa suspicacia, cualquier paso, venga de donde venga, aunque sea mínimo, hacia la Iglesia Romana. Sus obispos en el país o de fuera, una vez reunidos en un Sínodo Pan-Anglicano, al terminar no pueden despedirse en paz con buenos deseos mutuos sin disparar un último sarcasmo contra la Santa Sede. Toda esta animosidad contra el catolicismo es consciente, deliberada y sincera, la sedimentación de

---

<sup>34</sup> Constantinopla II, año 553, contra los «Tres Capítulos».



experiencias amargas y resentimientos enconados. Año tras año, la conciencia de nuestro gran país se encara y desafía con más decisión los principios y prácticas de la curia romana. En la época de Isabel I esta oposición se fundaba en el apasionamiento o la política; en el tiempo de la reina Victoria es una antipatía intelectual y moral. La diferencia entre lo que es ahora y lo que era entonces es como la tisis que empieza con una gripe fuerte de momento transitoria, pero que culmina en la fiebre habitual y la ruina del organismo. Todo es posible para Dios; no digo que este antagonismo entre Roma e Inglaterra deba durar para siempre porque ahora es tan vigoroso; pero dejo constancia de lo que es en este momento; y confieso que compararlo con la frialdad entre Melecio y Atanasio, o los recelos entre Basilio y Dámaso, o los grupos y partidos antagonicos que la testaruda acción de Lucifer de Cagliari creó en Antioquía<sup>35</sup>, es hacer lo mismo de que se acusa a los católicos en alguna otra cuestión: tergiversar la historia en interés de la controversia. Habría que decir que la desavenencia entre Lutero y el papa León X no fue peor que la que hubo entre Pablo y Bernabé, para poder sostener con coherencia que Roma no desea que la Iglesia de Inglaterra acabe enterrada y que Inglaterra no teme y detesta a la Sede de Roma.

Tuve ocasión de insistir en el principio en que se basan estas observaciones dentro de las Conferencias publicadas en 1850 a propósito de la decisión Gorham<sup>36</sup>. Voy a citar un fragmento de lo que entonces dije como respuesta a dos escritores de prestigio, ambos ya fallecidos, el arcediano Hare y el Dr. Neale:

•He hablado de las comprobaciones que los últimos veinte años nos han ofrecido sobre el verdadero carácter de la Iglesia oficial anglicana (*the Establishment*); pues nadie tiene que

---

<sup>35</sup> Lucifer precipitó la elección de un nuevo obispo católico en Antioquía antes que llegara la comisión que desde Alejandría iba a solucionar el cisma; *The Arians of the IV Century*, 364.

<sup>36</sup> El obispo anglicano de Exeter no quiso admitir como párroco al reverendo Gorham por razones doctrinales, pero la comisión del Gobierno revocó la decisión del obispo; fue el motivo para que el arcediano Manning, futuro cardenal, se pasara a Roma junto con otros anglicanos.

suponer que estoy investigando si tal institución ha quedado propiamente fuera de la verdadera Iglesia durante ese período, ya que mi pregunta consiste en si se ha demostrado que antes tampoco era la Iglesia. Hablo de la falta de congenialidad que ahora existe entre la vida moral de la comunión anglicana, sus sentimientos y medios, frente a los principios, doctrinas y tradiciones del catolicismo; hablo de esto para probar algo consumado hace mucho tiempo, para mostrar que el movimiento (de Oxford) de 1833 se empeñó desde el principio en difundir algo que no era real».

El elocuente escritor que acabo de mencionar, para ridiculizar la protesta formulada por doce distinguidos personajes contra la reciente decisión de la Reina concerniente al sacramento del bautismo (el caso Gorham), contrapone los «sueños lógicos» y las «oscuras y confusivas cuestiones de teología dogmática» (promovidas por el *Movimiento de Oxford*) a «la promesa» de una gran familia vinculada a la Iglesia oficial anglicana 'de hijas esparcidas por la redondez de la tierra, brillando y mejorando cada año'. Ahora bien, reconozco que aparece como estrecho y tecnicista poner como fundamentales para la catolicidad de un cuerpo religioso unas palabras, acciones o medidas concretas, consecuencia de la índole de una época determinada, expresadas accidentalmente y realizadas en cosa de minutos o de días. Reconozco, porque así lo siento, que es casi increíble que una votación en el Parlamento, soportada o tácitamente aceptada por obispos y clero, o por los metropolitanos, o un determinado nombramiento para un cargo, o tal omisión o tal formulación doctrinal, cambien en seguida el carácter espiritual de la corporación entera y que *ipso facto* la desgajen del centro de unidad y de la fuente de gracia. A pesar de tales actos, la Iglesia Anglicana puede que sea hoy lo que era ayer, con una potestad interna y una virtud sobrenatural, siempre que no las hubiera perdido antes, y que prosiga su tarea como en otros tiempos. Equivaldría bastante a lo que era ayer, aunque en una noche hubiese permitido la fundación de una sede anglo-prusiana en Jerusalén y se hubiese adherido a una desautorización del credo atanasiano.

Esto es lo que nos dice el sentido común en este asunto y recurriendo a él la mente queda satisfecha, después que el celo y el ingenio han hecho lo más que podían para demostrar lo contrario. No niego, por supuesto, que los actos individuales tiendan hacia las más graves consecuen-

cias espirituales, ni que una serie sucesiva de los mismos desemboque en ellas; pero es tan difícil precisar el valor de cada acto eclesiástico, y qué posición ocupa respecto a acciones y acontecimientos anteriores y posteriores, que no tengo ninguna intención de insistir aquí en ningún argumento deducido de tales actos. Puede que una generación no dure el tiempo suficiente para consumir un acto de cisma o herejía. Las sentencias judiciales admiten apelación o revocación; los decretos son susceptibles de fallos y defectos de forma; las leyes requieren ser promulgadas; los documentos admiten expliación; las palabras deben ser interpretadas por el contexto o por la circunstancias; los pareceres de las mayorías pueden ser analizados; las responsabilidades pueden transferirse. Admito la observación de otro autor en la controversia presente, si bien no acepto su conclusión. Dice: 'La Iglesia no se mueve como una máquina, no puede calcularse con exactitud, ni predecirse de antemano, dónde un deterioro grave estropeará toda regularidad y finalmente detendrá la marcha. El moverse de la Iglesia es el de un cuerpo viviente, irregular, no apto para encauzarlo exactamente y predecirlo, y en el que es casi imposible señalar qué grado de enfermedad puede coexistir con qué grado de salud'. Y califica a la línea de razonamiento contra la cual escribe de 'demasiado lógica para ser real'. Añade: 'En los asuntos prácticos de la vida los hombres no obran según teorías tan claras, cortantes y definidas. Tal razonamiento no puede ser nunca la causa de que alguien abandone la Iglesia de Inglaterra. Pero tiene fuerza sobre el papel y, por tanto, a lo mejor pueden presentarlo como argumento teórico los que por algún otro sentimiento, imaginación, prejuicio u honrada convicción consideran conveniente abandonarnos'.

«Lo que dijo es cierto, exceptuando la acusación que llevan implícita las palabras conclusivas<sup>37</sup>. Estoy dispuesto a conceder que todos nosotros acostumbramos prácticamente a juzgar si tal comunión es católica o no por la gracia hacia afuera de nosotros, por la gracia dentro de nosotros, por la operación de la gracia en nuestra comunión y en nuestras personas; no por esta u otra actuación formal ni

<sup>37</sup> Newman no se adhiere a la duda sugerida quizá sobre la motivación de Manning.

por un determinado acontecimiento histórico. Estoy dispuesto a concederlo, aunque por supuesto hacen falta ciertos niveles de instrucción, de discernimiento y de plegaria para entender lo que es la vida espiritual y lo que es la operación de la gracia. De todos modos, demos por buena la proposición; la concedo al menos para no cortar el debate, pues aquí no voy a escrutar si se dan fechas y maneras de proceder en que la Iglesia oficial anglicana se desprendió de la unidad católica y perdió sus privilegios divinos durante los últimos veinte años. No; la cuestión que tenemos a la vista no es nada tan estrecho ni tan técnico, no tiene premisas delimitadas y fijas ni conclusiones categóricas; no consiste en si tal o cual estatuto o canon del tiempo de la Reforma (inglesa), tal o cual 'intrusión ulterior' del Estado, tal o cual 'ley de Guillermo IV', constituyeron la separación formal de nuestra Iglesia oficial inglesa (*the Establishment*) respecto de la Iglesia (*the Church*), ni en si la reciente decisión de la Reina la sujeta a la herejía; de lo que se trata es de si tales actos y otros muchos no son todos ellos prueba, dentro de un capítulo de los cien capítulos de pruebas de que, sean cuales fueran los acontecimientos que constituyeron el cisma, el momento que lo completó o lo que dañó fatalmente su organismo eclesial, ciertamente la Iglesia nacional (*the National Church*) está desgajada de la católica y está descompuesta»<sup>38</sup>.

2. Conforme a los principios que hace valer la cita anterior, considero que los episodios de la historia eclesiástica, tal como los aduje en mi artículo [anglicano] no son más que ejemplos de cisma incoado, modos de proceder y de ordenar las cosas que fueron revocados antes de que desembocaran en una estado formal de cisma. Por esta razón no pueden tomarse honradamente como precedentes o disculpas para la presente o pasada situación de la comunión anglicana. Es cierto que el cisma, hablando en abstracto, es la separación respecto del *orbis terrarum*, pero un cisma no puede consumarse en un día ni en un año. La proposición abstracta requiere diversas correcciones cuando se considera en el entorno de lo concreto, correcciones y complementos que varían con cada uno de los casos a los cuales se aplican. Y esto me lleva a señalar, si no lo he anti-

---

<sup>38</sup> *Difficulties of Anglicans*, vol. I, conferencia 2.

cipado ya, lo que tengo que decir sobre el segundo punto puesto en tela de juicio en mi artículo [anglicano], a saber, el valor argumentativo de las frases fuertes de los Padres que me dedico allí a explicar y modificar. Estoy dispuesto a modificarlas aún. Admito sin ninguna dificultad, como mantenía en el artículo, que aquellas afirmaciones no deben tomarse en su desnuda literalidad, sino que son verdades generales que no se aplican inmediata y definitivamente a los casos concretos que parecen estar comprendidos en ellas, sino que tienen la naturaleza de probabilidades antecedentes y presuposiciones contra cada uno de los casos concretos que se presentan. Por ejemplo, estaría manipulando con violencia una gran verdad, si me sirviera de las siguientes palabras de san Jerónimo para decidir contra la Inglaterra de 1560 como contra la Antioquía del 362 que en el acto y sumariamente quedaba excluida de la Iglesia Católica; tan poco dispuesto estaría para una cosa como para la otra. Estas son la famosas palabras de Jerónimo al papa Dámaso: «Por mi parte, no siguiendo a nadie sino a Cristo, me asocio en comunión con tu Santidad, con la cátedra de Pedro. No conocí a Vital, rechazo a Melecio, ignoro a Paulino. El que no recoge contigo, desparrama; es decir, quien no es de Cristo es del Anticristo»<sup>39</sup>. Otro ejemplo: «La vida es una nota de la verdadera Iglesia»; guiado por este principio, yo no sacaría la consecuencia de excluir de inmediato de la Iglesia a la Roma de Juan XII y Bonifacio VII<sup>40</sup>, ni de incluir a los nestorianos de la edad media dentro del ámbito del catolicismo. El sol es la fuente y el centro de la luz, pero las nubes pueden oscurecer el día, y la luna ilumina la noche.

Por otra parte, por el lado católico de la controversia, me sirvo de lo que he reconocido, como en el caso de los papas medievales que acabo de mencionar. La famosa frase de Vicente de Lérins, *Quod semper, quod ubique...*<sup>41</sup>, admite

<sup>39</sup> En el texto: «*Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae communionem consocior. Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, Antichristi est.*».

<sup>40</sup> En el siglo X, siglo de hierro del papado.

<sup>41</sup> «Es de fe lo que los Padres enseñaron siempre, en todas partes...»; representa la antigüedad apostólica.

excepciones, y no debe apremiarse hasta un extremismo contrario a nuestra teología, como si las doctrinas no admitiesen desarrollo. Y en cuanto al *Securus judicat orbis terrarum*<sup>42</sup>, si bien ningún católico defendería que este aforismo impide o deja de lado el recurso a la antigüedad cristiana, al mismo tiempo es útil al menos para lo que hace falta, a saber, para demostrar que, además de la antigüedad, existen otros criterios de garantía de la verdad revelada; y estos otros criterios pueden ser a veces de más fácil aplicación. Por ejemplo, la recepción general de la definición de un concilio ecuménico puede servirnos a nosotros para determinar lo que los documentos de la antigüedad ahora disponibles dejan dudoso, o que sólo testifican imperfectamente<sup>43</sup>.

P. AURELI BOIX  
Oratorio S. Felipe Neri  
(Barcelona)

<sup>42</sup> Es de fe la decisión suprema de la Iglesia universal, al interpretar en siglos posteriores el sentido de un punto de la fe apostólica; representa la nota de catolicidad, cf. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, capítulo III.

<sup>43</sup> Recuérdesse que escribe esta «Nota» al año siguiente del concilio Vaticano I; la «recepción general de la definición de un concilio ecuménico» es una forma palpable de verificarse el juicio del *Orbis terrarum* de la frase de san Agustín. El tema aquí apuntado de la recepción de una verdad de fe lo amplía Newman tres años después en otro importante escrito eclesiológico: *Difficulties of Anglicans*, vol. II, *Carta abierta al Duque de Norfolk*, fechada en diciembre de 1874, 302-303, donde insiste públicamente —en medio de la gran controversia del momento— en su adhesión a lo definido por el concilio Vaticano I. Lo explica en relación con el valor único de la conciencia personal, con el desarrollo de la historia del cristianismo y teniendo muy en cuenta este detalle de la «recepción» teológica. La versión castellana de *Carta al Duque de Norfolk*, 1996, p. 99, corta estos párrafos sobre la «recepción» y bastantes más. Tampoco incluye el *Postscript*, fechado el 26 de febrero de 1875, del que traduzco la frase aclaratoria: «No he hablado de la recepción subsiguiente por parte de la Iglesia como si fuera una de las condiciones necesarias para una definición *de fide*. Dije que por el *Securus judicat orbis terrarum* son ratificados todos los actos de los dirigentes de la Iglesia, p. 303. En el pasaje que cito de mi carta privada entendía por «ratificados» asumidos por nosotros como auténticos. En el preciso momento actual se trata ciertamente del argumento más a mano, obvio y útil para nuestra aceptación de la definición del Vaticano de la infalibilidad del papa». *Difficulties of Anglicans*, vol II, 372.