

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Estudios 231

---

# Ser cristiano en el siglo XXI

Reflexiones sobre el cristianismo que viene

J.M. SÁNCHEZ CARO, B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ,  
S. PÉREZ LÓPEZ (Eds)



PUBLICACIONES UNIVERSIDAD PONTIFICIA

SALAMANCA

2001



© Servicio de Publicaciones  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Compañía, 5 • Teléf. y Fax 923 21 51 40

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del Copyright.

Motivo de cubierta: MARC CHAGALL, *La Creación del hombre* (Detalle), 1956.  
Museo Nacional, Niza.

I.S.B.N.: 84-7299-509-7  
Depósito Legal: S. 868-2001

Imprenta KADMOS  
Teléf. 923 28 12 39  
SALAMANCA, 2001

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN. Ilmo. Sr. D. A. GALINDO, <i>Decano de la Facultad de Teología</i> .....	9
SALUDO. Excmo. Sr. D. JULIO RAMOS, <i>Vicerrector de la Universidad Pontificia de Salamanca</i> .....	15
I. SOBRE EL FUTURO DE LA RELIGIÓN	
<i>Cristianismo y religiones</i> , ALFONSO NOVO CID-FUENTES .....	21
<i>Presencia cristiana en una sociedad pluralmente impactada</i> , JULIO ANDIÓN MARÁN .....	47
<i>Monoteísmo mundial y religiones</i> , BENITO MÉNDEZ FERNÁNDEZ .....	65
<i>Las inmigraciones. Un factor determinante en la fenomenología del hecho religioso en el siglo XXI</i> , J. LEONARDO LEMOS MONTANET..	87
<i>¿Habrá Dios en el siglo XXI? De la realidad virtual y de la realidad real</i> , ALFONSO PÉREZ DE LABORDA .....	103
II. SOBRE EL FUTURO DEL CRISTIANISMO	
<i>El mapa del catolicismo y del cristianismo dentro de medio siglo. Consecuencias</i> , JUAN GONZÁLEZ-ANLEO .....	113
<i>Los cristianos del siglo XXI ante el riesgo del capitalismo global</i> , LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA .....	141
<i>Futuro de la mujer en el cristianismo del siglo XX</i> , ISABEL GÓMEZ ACEBO .....	157

<i>Cómo pensar el Cristianismo del siglo que viene</i> , ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ .....	177
<i>Lugares y tareas de la vida religiosa femenina en el siglo XXI</i> , ADELAIDA PALLA INSÚA .....	197
<i>Cómo imagino la familia en el próximo siglo</i> , XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO .....	205
III. SOBRE EL FUTURO DE LA IGLESIA	
<i>Leer la Biblia en el siglo XXI</i> , JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO .....	217
<i>Propuestas para una Iglesia del siglo XXI</i> , CARLOS GARCÍA CORTÉS..	249
<i>El servicio de Pedro en el siglo XXI</i> , SANTIAGO MADRIGAL .....	269
<i>Liturgia y comunidad en el próximo siglo</i> , SANTIAGO AGRELO MARTÍNEZ .....	325
<i>El lugar y el papel de los laicos en la Iglesia y la sociedad del siglo XXI</i> , Mons. CARLOS OSORO SIERRA .....	347
<i>Religión y religiosidad popular en el siglo XXI</i> , RAMIRO GONZÁLEZ COUGIL .....	357
IV. EL ROSTRO DE CRISTO	
<i>El rostro de Jesús en el siglo XXI</i> , Mons. JULIÁN BARRIO BARRIO .....	379
<i>A modo de conclusión</i> , J.M. SÁNCHEZ CARO .....	395

NOTA DE LOS EDITORES: Las comunicaciones y las intervenciones que se presentaron en las Jornadas de Santiago de Compostela fueron de una gran riqueza. Desgraciadamente, no todas han podido incorporarse a este volumen, por no haber sido enviadas a tiempo o por no ajustarse a las características de esta obra. Los editores agradecen el interés de todos los participantes y piden disculpas por no haber podido recoger todas las intervenciones.

## PRESENTACIÓN

En pleno año 2000, año del gran Jubileo de la Encarnación y Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en estrecha colaboración con el Instituto Teológico Compostelano de Santiago de Compostela, quiso programar las XXXIII Jornadas de Teología. De esta manera, ha cumplido con un cometido anterior al recoger el testigo que la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, por medio de Mons. Antonio Palenzuela, dejó en sus manos de organizar estas Jornadas de Teología. Sus objetivos fueron tanto el de promover la investigación como el de favorecer la divulgación del pensamiento teológico. En ambos casos, siempre se eligen temas y campos de actualidad en el ámbito de la Iglesia, desarrollados con una metodología claramente interdisciplinaria. En este terreno, uno de los grandes aciertos ha sido el de publicar y dar a conocer sus resultados a través de la publicación de las actas de cada Jornada. Se puede decir que estas Jornadas son ya conocidas por todas las Facultades de Teología de España además de ser admiradas por su altura intelectual.

Por ello, tanto las Jornadas como las Actas que recogen su trabajo están pensadas con un espíritu abierto, interdisciplinar, intentando llevar al ámbito de la sociedad y de la Iglesia algunas de las cuestiones sobre las que reflexionan, como el lector puede ver, tanto especialistas en teología y otras ciencias, como el hombre y la mujer de la calle con preocupación por la fe cristiana y por el ser humano en nuestra sociedad.

La empresa de las Jornadas de Teología que organiza la Facultad de Teología de la UPSA se ha ido desarrollando durante los últimos trece años con gran acierto y fidelidad al encargo recibido de la Conferencia Episcopal Española. Este año hemos elegido este marco milenario porque el tema así lo pedía, y además, pensamos que la Diócesis de Santiago de Compostela y el Instituto Teológico Compostelano podían ofrecernos el punto de referencia y de acogida a nuestra reflexión sobre la realidad del futuro del cristianismo en su ámbito teológico.

## EL SERVICIO DE PEDRO EN EL SIGLO XXI

### FORMAS DE EJERCICIO DEL PRIMADO DE ROMA: UNA PROSPECTIVA HACIA EL FUTURO DESDE EL PASADO DE LA HISTORIA

Parafraseando la conocida cuestión de F. Nietzsche, “Utilidad y perjuicio de la historia para la vida”, propongo unas reflexiones introductorias bajo el título de *utilidad y perjuicio de la historia para la dogmática*, pues el tema central de esta lección —el servicio de Pedro en el siglo XXI— nos sitúa ante los dos dogmas papales del Concilio Vaticano I (primado de jurisdicción e infalibilidad), que se han ido fraguando en las galerías del tiempo. Por otro lado, esta hora del ecumenismo está demandando la búsqueda de nuevas formas de ejercicio. Esta es la clave fundamental de la encíclica *Ut unum sint* del papa Juan Pablo II en su sección final, que nos servirá de guía y de punto de referencia permanente<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Esta encíclica del 25 de mayo de 1995 ha intensificado sobremanera la aparición de comentarios y estudios sobre este tema. Para una referencia bibliográfica, véase: J. J. Alemany, “Recepción ecuménica de la encíclica *Ut unum sint*”, *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 3-40; A. Antón, “El ministerio petrino y/o papado en la *Ut unum sint* y desde la eclesiología sistemática”, *Gregorianum* 79 (1998) 503-542; 645-686. Por otro lado, ha dado lugar a importantes coloquios o simposios cuyas actas reflejan el *status quaestionis* de la investigación más reciente: *Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico*. Roma, diciembre 1996 (Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998); se sitúa en continuidad con el *Symposium storico-teologico*, celebrado en Roma (9-13 de octubre de 1989), cuyas actas fueron publicadas bajo la dirección de M. Maccarrone, *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio* (Roma 1991, 1997); véase también *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa: “verso un dialogo paziente e fraterno”*. Atti del Simposio organizzato dai frati francescani dell'Atonement. Roma, 4-6 diciembre 1997, *Studi Ecumenici* 17 (1999) 5-242; versión italiana a partir del original inglés, J. F. Pugliesi (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church* (Liturgical Press 1999); finalmente, A. Acerbi (ed.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio*. Milano, 16-18 aprile 1998 (Vita e pensiero, Milán 1999).

1. NOTAS PRELIMINARES SOBRE "LA UTILIDAD Y PERJUICIO DE LA HISTORIA PARA LA DOGMÁTICA"

a) *Un punto de partida*

Tomo como punto de partida el decreto conciliar *Optatam totius*, cuyas reflexiones sobre el método teológico (cf. n. 16c) han modificado profundamente la idea que la teología dogmática podía tener de sí misma. La teología dogmática no se entiende hoy como una ciencia apriorística y deductiva, sino como una ciencia hermenéutica que utiliza el método histórico y entiende los dogmas de la Iglesia a partir de su génesis y toma muy en serio el contexto en el que nacieron, así como su historia posterior. Ello significa que el dogma no es una magnitud que se encuentra planeando sobre la historia o, a lo sumo, en la historia, tocándola levemente como la tangente al círculo; muy al contrario: desde el carácter histórico de la revelación, el dogma no es una magnitud bañada sólo exteriormente por las aguas de la historia, sino que está empapada en ellas. Brevemente: el dogma es histórico hasta la médula. Dejemos, pues, constancia de la intuición del maestro de la metodología dogmática moderna, Melchor Cano, que denominó expresamente a la historia *locus theologicus*, yacimiento para enunciados teológicos. Y, viniendo a nuestro tema específico, hay que subrayar que un elemento esencial del debate sobre el primado o el ministerio de Pedro es el conocimiento de su historia, pues sin ella resulta incomprensible. Kl. Schatz, autor de la primera historia del primado, deja planteado al comienzo de su estudio el núcleo del problema:

"En la perspectiva católica, sancionada dogmáticamente por el concilio (Vaticano I), el primado se fundamenta en la voluntad de Cristo y en el Pedro del Nuevo Testamento. Y, sin embargo, no estaba allí preparado y dispuesto desde el principio, sino que tiene una historia muy viva y no siempre rectilínea. (...) ¿Cómo, a través de qué etapas y en razón de qué factores se ha ido gestando el primado papal? Nos preguntamos, pues, por el devenir histórico de aquella estructura primacial y de aquellas prerrogativas papales que posteriormente se han venido a considerar esenciales y dogmáticamente irrenunciables. (...) De modo que no se puede poner entre paréntesis la pregunta que brota inmediatamente: ¿cómo ese primado, gestado históricamente, puede ser dogmáticamente irrenunciable, esto es, «instituido por Jesucristo»?"<sup>2</sup>

Sin entrar en las hondas cuestiones suscitadas por el modernismo, la relación entre dogma e historia es sumamente compleja. En el marco de nuestro tema resuena de forma elocuente aquella sentencia de impronta periodística que afirma: "El dogma ha vencido a la historia". Son palabras atribuidas al arzobispo Manning de Westminster, quien —como es sabido— se destacó a lo largo de los

<sup>2</sup> Kl. Schatz, *El primado del Papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días* (Santander 1996) 14.

debates conciliares transcurridos entre 1869-70 en favor de la definición de la infalibilidad papal. Si Melchor Cano hizo de la historia un lugar teológico, el Concilio Vaticano I y las discusiones acerca de las prerrogativas papales convierten la historia en un arsenal donde buscar argumentos teológicos a favor o en contra de su definición<sup>3</sup>.

¿Qué significa que el dogma ha vencido a la historia? ¿Acaso significa reconocer implícitamente que la historia podría suministrar elementos capaces de impugnar esa verdad? Un par de ejemplos sacados de la historia del primado —uno anterior y otro posterior a las definiciones de 1870— muestran las dificultades inscritas en esta intersección entre el quehacer histórico y una formulación dogmática que, de alguna manera, trasciende la historia. En 1763 vio la luz la obra emblemática del episcopalismo alemán, *De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, bajo el pseudónimo de *Febronius*. Allí se defienden los principios clásicos del conciliarismo de Constanza (1414-18) y Basilea (1431-49), es decir, el sometimiento del papa al concilio general; el papado representa la instancia ejecutiva encargada de velar por la observancia y la aplicación de las decisiones conciliares; su papel, como *centrum unitatis*, corresponde al que registran los ocho primeros siglos de la Iglesia; por tanto, a la época previa a las Falsificaciones Pseudo-isidorianas. Pocos años después, exactamente en 1767, el jesuita F. A. Zaccaria redacta un *Anti-Febronius*, donde rebate y refuta aquellas posturas partiendo de la demostración del carácter monárquico de la Iglesia, del primado de jurisdicción y de las verdaderas razones del crecimiento del poder papal. En una segunda sección de la obra expone la superioridad del papa sobre el concilio desde este llamativo presupuesto: los papas han ejercido siempre y con la misma intensidad su primado sobre la Iglesia y su potestad sobre los concilios. En sentido estricto, el primado romano no se habría desarrollado históricamente. ¿Cómo es posible que un hombre como Zaccaria, que no carece de conocimientos históricos, pueda llegar a no percibir una evolución y un desarrollo histórico de las prerrogativas primaciales? Esta postura tiene esta explicación: la historia es mera ciencia auxiliar de la dogmática. El conocimiento histórico queda sometido a la dogmática. En este caso, efectivamente, "el dogma ha vencido a la historia". La aportación de la historia no es constitutiva. Zaccaria no sigue, por lo demás, un método histórico unitario: allí donde se percibe una conciencia papal frente a los concilios, como es el caso de Éfeso y Calcedonia en el siglo V, el jesuita se limita a reunir los testimonios, dejando a un lado el hecho de que aquellos tres puntos clásicos sobre los que se asienta la superioridad del papa sobre el concilio, —convocatoria, presidencia,

<sup>3</sup> Kl. Schatz, "Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums", en W. Löser / K. Lehmann / M. Lutz-Bachmann, *Dogmengeschichte und katholische Theologie* (Würzburg 1985) 187-250.

ratificación—, no se verifican para dichos concilios. Ahora bien, tendría más razón que Febronio en este punto: es ya claramente reconocible —a través, por ejemplo, del *Tomus Leonis*— la línea de pretensión de autoridad papal sobre los concilios en cuestiones doctrinales. Por otro lado, mostrar vía histórica los tres privilegios clásicos del papa respecto de los grandes concilios del primer milenio es una tarea infructuosa.

Esta cuestión nos sitúa ante un segundo ejemplo. Después de 1870, durante el último cuarto del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, estalla una controversia entre historiadores y dogmáticos acerca de la convocatoria, la presidencia y la ratificación de los concilios ecuménicos del primer milenio como privilegios papales. Desde la ciencia histórica se lanza esta certeza: los concilios de la Iglesia antigua fueron convocados por los emperadores sin el concurso papal. Este resultado histórico resultaba, dogmáticamente, inaceptable, sobre todo de cara a las prerrogativas papales que se acababan de definir. Los teólogos dogmáticos podían temer lo que había venido ocurriendo en otras épocas: la Iglesia oriental, el protestantismo, o los galicanos radicales utilizaban el argumento de que los concilios de la Iglesia antigua no habían sido convocados por el papa con la intención de sacar de los datos históricos consecuencias teológicas de cara a la relación papa-concilio. Lo más notable en este momento era la situación resultante de las definiciones del Concilio Vaticano I: la superioridad del papa sobre el concilio abarca las tres prerrogativas clásicas, no ya como opinión teológica, sino como dogma definido. Para que “la historia no venciera al dogma”, los dogmáticos se veían abocados a pensar en esta dirección: de alguna manera los concilios antiguos han debido ser convocados con el concurso papal o, en otro caso, no se trata de concilios ecuménicos en sentido estricto. Esta postura se va a convertir en *opinio communis* no sólo entre teólogos dogmáticos, sino también entre historiadores católicos, sobre todo bajo la autoridad extraordinaria del gran especialista de la historia de los concilios, K. J. Hefele (1809-1893)<sup>4</sup>. Sin embargo, el historiador de Tubinga F. X. Funk (1840-1917), formulaba categóricamente ya en 1872 su disenso frente a la postura común, a saber, el punto de vista de la moderna ciencia histórica: la convocatoria de aquellos concilios antiguos fue ejercida por los emperadores como una prerrogativa que la Iglesia de entonces no ha cuestionado; los papas han podido participar en las negociaciones iniciales, pero este comportamiento no equivale en modo alguno a una participación en la convocatoria de aquellos sínodos, sino que se sitúa en la misma esfera de acción de otros obispos o patriarcas implicados. Por otro lado, Funk señalaba el origen de la cuestionable teoría del concurso de los papas a la hora de la convocatoria de los concilios: procede de la época de confrontación y rechazo del protestantismo y se debe, básicamente, a Belarmino. A

<sup>4</sup> H. J. Sieben, “Der dogmatische Konzilsbegriff auf dem Prüfstand der historisch-kritischen Methode (1870-1908)”, en Id., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn 1993) 186-214.

muchos seguía pareciéndoles que la afirmación de Funk era dogmática y canónicamente inaceptable. Ahora bien, lo más importante y lo que interesa subrayar, es que el historiador Funk sitúa la relación papa-concilio en sus precisas condiciones históricas y se abstiene de sacar consecuencias teológicas de sus resultados históricos en el sentido de una enmienda a la totalidad en la relación papa-concilio. Muy al contrario, considera que, siendo los sínodos asambleas eclesiales, corresponde su convocatoria y organización a las autoridades competentes; en el caso de los concilios ecuménicos, que son representación de la Iglesia universal, esa prerrogativa corresponde a la cabeza suprema de la Iglesia. Puede decirse que Funk quería enseñar a los dogmáticos a mirar con los ojos del historiador.

Quien utiliza la historia de la Iglesia como ciencia auxiliar, como apologética y como apologética para una dogmática atemporal y suprahistórica, lamentará un cierto relativismo para proclamar rápidamente que “el dogma vence a la historia”. Desde la otra trinchera, se esgrimirán determinados momentos de la historia que derroten al dogma. Por eso, la comparación entre Funk, Febronio y Zaccaria es aleccionadora. Puede, por un lado, primar una visión fixista y arcaizante de la historia que, de cara a determinar los “derechos sustanciales del primado”, privilegia un determinado segmento de la historia y considera ilegítimo cualquier desarrollo histórico ulterior. Mientras los febronianos adoptan como único criterio los primeros siglos del cristianismo, sus contrincantes asumen como norma la situación de hecho del presente, la actual conciencia dogmática, que trasponen de manera ahistórica al pasado. Así la historia se hace “perjudicial” o “inútil”, pues, o bien “no puede haber cambio legítimo”, o bien “no hay ningún cambio”. Ninguna de las dos posturas respeta a la historia. Ya se ha decidido *a priori* cuál es la “forma esencial” del primado. Si se recurre a la ciencia histórica, no se le puede anticipar y determinar el resultado. Ello equivale a una *petitio principii*, que presupone lo que propiamente se tiene que probar. En suma: el objetivo de la historia del dogma no puede consistir en la elaboración interesada de una “construcción teológica” que armonice artificiosamente los datos históricos con las prerrogativas papales.

#### b) *Una hermenéutica adecuada*

La aplicación de estas reflexiones a la historia del primado en sus orígenes y en su gestación reclama la búsqueda de una adecuada hermenéutica histórica que permita interrogar los textos y los episodios no desde el resultado final del Concilio Vaticano I, sino en su momento y en su contexto histórico. Kl. Schatz ha expresado el problema metodológico de fondo de esta manera:

“Al confiar una misión a Pedro, ¿pensó el Jesús histórico en sucesores?  
¿Acaso el redactor del evangelio de Mateo, escrito después de la muerte de Pedro,

era consciente de que Pedro y su oficio se perpetuaban en los líderes de la comunidad romana" (p. 23). "Si se le hubiera preguntado a un cristiano del año 100, 200, ó 300, si el obispo de Roma era cabeza suprema de todos los cristianos, si existía un obispo que estuviera por encima de los otros obispos y que tuviera la última palabra en cuestiones que afectaran a toda la Iglesia, con toda seguridad habría respondido negativamente" (p. 25).

Ahora bien, ¿está correctamente planteada la pregunta? El historiador alemán subraya que esta respuesta negativa sería el resultado de considerar los primeros siglos bajo el raso de la evolución moderna de la doctrina del primado formulada en los términos sancionados por el Concilio Vaticano I. Pero, ¿no es un anacronismo plantear el problema en estos términos? ¿No se está haciendo intervenir de manera ahistórica una noción tardía de "primado"? Y si esto vale para quienes pretenden encontrar la doctrina del primado en los textos antiguos (de Ignacio, de Ireneo, de Agustín), tiene aún más validez para quienes la rechazan. Por consiguiente, el planteamiento correcto de la pregunta ha de hacer justicia a la realidad histórica de la Iglesia; sin introducir de forma precipitada categorías posteriores, hay que recabar y escrutar los diversos testimonios para ver cuál ha sido el significado histórico y teológico de la Iglesia de Roma.

Una adecuada hermenéutica histórica presupone igualmente una concepción teológica de la historia de la Iglesia, que pueda ayudar a una recta comprensión de la historicidad del dogma en general y del dogma eclesiológico en particular. La historia del dogma, por lo que respecta al capítulo sobre la Iglesia, ha de situarse en una visión sacramental de la Iglesia (LG 8), que rechaza una eclesiología dualista semejante a la cristología nestoriana de la separación<sup>5</sup>. En la perspectiva sacramental del Concilio Vaticano II, en razón de la analogía con el misterio de la encarnación, la Iglesia es una realidad compleja que aúna el elemento humano y el elemento divino, lo mutable y lo inmutable, lo terrenal y lo celeste, de manera que lo terreno e histórico de la Iglesia es actualización simbólico-real de lo divino, de lo inmutable y de lo escatológicamente definitivo. En esta óptica sacramental, la sustancia teológica de la Iglesia no existe "junto a", "detrás de", "al margen" o "sobre" la historia, sino "en" la historia. La cuestión del primado implica no preterir, diferir, o negar ese aspecto siempre espinoso e incómodo en la organización de toda realidad social e institucional que es la cuestión del poder<sup>6</sup>. La figura de Pedro y la Iglesia de Roma ofrecían una res-

5 Véase: P. Tihon, "Les problèmes d'une histoire des dogmes à la lumière du chapitre 'Église'", *Revue théologique de Louvain* 26 (1995) 307-325; R. Haight, "Historical Ecclesiology. A Essay on Method in the Study of the Church, I", *Science et Esprit* 39 (1987) 27-46; R. Haight, "Historical Ecclesiology. A Essay on Method in the Study of the Church, II", *Science et Esprit* 39 (1987) 345-374.

6 Kl. Schatz, "Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat", *Catholica* 50 (1996) 164-180; también, puede verse en P. Hünermann (ed.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften* (Regensburg 1997) 25-42; Id., "Considerazioni storiche riguardanti il problema del papato", *Studi Ecumenici* 17 (1999) 9-23.

puesta posible al problema de la unidad eclesial. En otras palabras: un ministerio de Pedro para la Iglesia universal, provisto de plenos poderes recibidos de Cristo, parecía conforme al conjunto de la revelación neotestamentaria. Al mismo tiempo hay que reconocer que la idea petrina va a ser acuñada y recubierta, revestida y en parte muy pronto desfigurada, por nociones propias del imperio romano y por otros factores correspondientes a las cambiantes coyunturas políticas, sociales y culturales. Por tanto, una cosa es la figura de Pedro y el ministerio que de él se deriva y otra, el ejercicio de ese ministerio a lo largo de las distintas etapas de la historia de la Iglesia, que ha conocido modos diversos. Por eso, se suele distinguir entre *papado* y *servicio (ministerio) de Pedro*. Lo primero designa la figura histórica que ya está prácticamente perfilada para el siglo IV y que llega hasta el pontífice actual. *Servicio de Pedro* significa el contenido teológico de este fenómeno que el Nuevo Testamento pone de manifiesto en la figura de Pedro cuando lo describe como tipo y figura ideal del seguidor de Jesús, portavoz de los Doce, testigo de Cristo hasta el martirio, como misionero y garante de la unidad eclesial<sup>7</sup>.

Desde los presupuestos epistemológicos indicados, el *ministerio petrino* aparece como la realización histórica de esa realidad teológica que arranca del Nuevo Testamento. Así las cosas habrá que preguntarse: ¿qué elementos de los sucesos de la historia de la Iglesia son concreción histórica del Evangelio y cuáles cabe considerar como falsificación y cercenamiento del Evangelio? Contamos con magníficas síntesis de lo acaecido en el primer y segundo milenio<sup>8</sup>. Hoy día somos mucho más conscientes de la necesidad del estrecho contacto entre historia (de la Iglesia) e historia de los dogmas y somos también mucho más sensibles de cara a la búsqueda de una historia de la Iglesia que sea ecuménica y dé cabida a la Iglesia ortodoxa, católica y luterana. Constituyen tres versiones eclesiales del único Evangelio que representan lecturas diversas de la realización histórica del ministerio de Pedro que testifica el Nuevo Testamento. El esfuerzo ecuménico depende, por tanto, de la búsqueda de una figura de "papa" que resultara aceptable a todos destilando el núcleo teológico más allá de sus avatares históricos. Por tanto, el "ministerio petrino", no una determinada forma de su ejercicio.

7 Cf. W. Beinert, "Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit? Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken über das Papsttum", *Catholica* 50 (1996) 121-143; aquí 125.

8 Desde el punto de vista histórico, véase St. O. Horn, "Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend. Eine geschichtlich-theologische Synthese", en: *Il primato del successore di Pietro*, 194-213, y W. Henn, "Historical-Theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy during the second Millennium", en *Il primato del successore di Pietro*, 222-273.

c) *Una mirada a la historia*

En este horizonte ecuménico se sitúan las recomendaciones papales vertidas en la encíclica *Ut unum sint*. A ello nos conducen también estas reflexiones preliminares que arrancaron apelando al estudio de Nietzsche, "utilidad y perjuicio de la historia para la vida". Su interés de fondo nos servirá para expresar finalmente el objetivo de esta lección. En realidad, lo que le preocupaba al filósofo de la vida, de lo apolíneo y de lo dionisíaco, es esta otra dimensión de la historia: cuando un acontecimiento transmitido originariamente de forma viva se convierte en historia, entonces ese acontecer se petrifica, se cosifica. La historia no sólo actualiza y vivifica el acontecer, sino que lo paraliza. Esta dialéctica está también presente en la relación entre la historia del primado y los dogmas papales del Concilio Vaticano I. "Después de 1870, ¿sigue abierta la historia?". Este interrogante preside la última sección de la historia del primado trazada por Kl. Schatz. El historiador alemán sintetiza lo que ha ocurrido entre el Vaticano I y el Vaticano II en estos términos: el dogma de la infalibilidad no alcanza la significación que partidarios y detractores le asignaron en 1870; por contra, el primado de jurisdicción papal adquiere unas dimensiones aún mayores favorecida por los fenómenos del crecimiento de la curia y por la centralización romana propiciada por los medios de comunicación y transporte<sup>9</sup>. Por lo demás, la situación posterior al Concilio Vaticano II registra la "falta de integración" entre el primado y la colegialidad episcopal, entre una eclesiología de la *iurisdictio* y una eclesiología de la *communio*.

¿Sigue abierta la historia del primado? Las indicaciones papales urgen la búsqueda de una nueva integración, que sea conforme con la recta interpretación de la historicidad del dogma. Juan Pablo II habla, textualmente, de "encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" (n. 95). Ya se ha subrayado que uno de los hilos conductores de la encíclica *Ut unum sint* radica en la distinción entre el núcleo esencial de la verdad divina y su formulación doctrinal que es histórica y culturalmente mudable. Esta distinción es, por lo demás, la intuición que Juan XXIII colocara en el frontispicio del Concilio Vaticano II cuando dijo en el discurso de apertura (11-X-1962): "Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe, y otra es la manera en que ésta se presenta"<sup>10</sup>. Esta distinción es "una premisa irrenunciable en cualquier reflexión teológica sobre el ministerio petrino en la Iglesia y capaz también de abrir 'pistas nuevas' al diálogo ecuménico sobre el 'ministerio petrino'"<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Kl. Schatz, *El primado del papa*, 227-228.

<sup>10</sup> AAS 54 (1962) 792; citado en *Ut unum sint* (= UUS) n. 81.

<sup>11</sup> A. Antón, "Ministerio petrino y/o papado en el diálogo con las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia", en *Il primato del successore di Pietro*, 386-453; aquí 393.

La distinción entre lo sustancial en la fe y su expresión histórica fue asumida y profundizada de forma consecuente en la declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Por primera vez, un documento oficial de la Santa Sede reconocía explícitamente la repercusión de los condicionamientos histórico-culturales en las formulaciones dogmáticas. Dicha declaración es el resultado final del debate suscitado a comienzos de los años setenta por H. Küng con su famoso estudio sobre la infalibilidad<sup>12</sup>. El debate puso de manifiesto que la afirmación de la infalibilidad no exime a la proposición definida de cualquier limitación compatible con su ser verdadera. Küng incurriría en el equívoco de suponer que las "proposiciones infalibles" están exentas de las limitaciones a las que están sometidas todas las proposiciones humanas. Desde ahí concluía que ninguna proposición humana puede ser calificada de infalible y, por tanto, irreformable. F. A. Sullivan deshacía este equívoco distinguiendo entre una proposición y su formulación. Una proposición es el significado que trata de expresarse con una formulación. Aunque, propiamente hablando, no se puede decir que las fórmulas dogmáticas en cuanto tales sean "irreformables", pues todas serían susceptibles de una declaración mejor, se puede afirmar, sin embargo, que una proposición es irreformable cuando lo que se pretende expresar es irreversiblemente verdadero<sup>13</sup>.

Voy a considerar bajo este prisma las formulaciones dogmáticas de 1870, pues parece oportuno revisar el significado que la constitución dogmática *Pastor aeternus* quiso expresar con el objetivo de hacerlo inteligible en la época del ecumenismo. Aquella formulación de un significado está condicionada por el contexto histórico-cultural en que vio la luz. Vale, por lo demás, el principio de fondo expuesto en la declaración *Mysterium Ecclesiae*: afirmar que una proposición es irreformable significa que seguirá siendo verdadera aun cuando se intente una nueva formulación<sup>14</sup>. Ello equivale a reconocer que una verdad dogmática puede haber sido expresada de una forma menos adecuada y puede recibir posteriormente otra más perfecta cuando se la considera en un contexto más amplio de fe o de saberes humanos. El Concilio Vaticano I es el precipitado de muchos siglos de historia recorridos por las prerrogativas papales; sus nociones acaban reflejando la concepción y mentalidad de una determinada época. Por otro lado, hay que considerar este hecho: la verdad dogmática del primado y de

<sup>12</sup> K. Rahner (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng* (Madrid 1978).

<sup>13</sup> Cf. F. A. Sullivan, *Il Magistero nella Chiesa cattolica* (Citadella, Asis 1986) 94-96.

<sup>14</sup> Dice el texto de la Declaración: "Ocurre no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un primer momento de modo incompleto, aunque no falso, y más adelante, en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta. La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera o de otra, en la Sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la Tradición, pero al mismo tiempo se preocupa también de resolver ciertas cuestiones o de extirpar errores; y todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender bien tales enunciados"; cito según la versión española: Congregación para la Doctrina de la Fe, *El misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión* (Palabra, Madrid 1995) 42ss.



la infalibilidad propuesta por el Vaticano I ha sido reafirmada, revalidada y completada con la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad episcopal: "El sagrado Sínodo propone de nuevo a todos sus fieles como verdad de fe la institución, perpetuidad, poder y razón de ser del sagrado primado del Romano Pontífice y de su magisterio infalible. Prosiguiendo en la tarea comenzada, quiere proponer y declarar ante todos la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los Apóstoles, que dirigen junto con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, la casa del Dios vivo" (LG 18). De forma específica, considera al colegio episcopal como "sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia junto con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza" (LG 22); en otro pasaje (LG 25) considera las formas y condiciones para la atribución de la infalibilidad magisterial al cuerpo episcopal. En otros términos: los parágrafos 21-25 del capítulo III de *Lumen gentium* organizan la teología del episcopado en torno a la del primado y de la infalibilidad del sucesor de Pedro. Es de sobra conocido que el Concilio Vaticano I fue interrumpido bruscamente. El esquema previsto sobre la Iglesia, que hubiera podido servir de marco a la declaración de las prerrogativas papales, no fue discutido. Otro tanto ocurre con una teología del episcopado. Ello no ha de restarle valor. Atendiendo a estas circunstancias y al carácter de complemento del capítulo III de la Constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II, se puede aplicar a las formulaciones de *Pastor aeternus* este pasaje de la declaración *Mysterium Ecclesiae*:

"Teniendo todo esto presente hay que decir que las fórmulas dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que serán siempre aptas para quienes las interpretan rectamente. (...) Por esta misma razón puede suceder también que algunas fórmulas dogmáticas antiguas y otras relacionadas con ellas permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial. Por otra parte, ha ocurrido también alguna vez que en este mismo uso habitual de la Iglesia algunas de estas fórmulas han cedido paso a nuevas expresiones que, propuestas o aprobadas por el sagrado Magisterio, manifiestan más clara y plenamente su sentido".

No sólo el Concilio Vaticano II, sino también las mismas directrices contenidas en *Ut unum sint*, indican que la parte sustancial del ministerio petrino está llamada a un verdadero desarrollo de doctrina que se plasme, por otro lado, en "una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva". Desde estos presupuestos nos vamos a plantear: ¿cuál es el significado o sentido primordial del doble dogma papal? Y es que parece legítimo distinguir en el campo de verdades definidas el objeto de la fe de su envoltura socio-teológica, racional, que siempre

refleja experiencias y valores de una determinada época y que podría llegar a no ser la envoltura más apta para expresar y transmitir el núcleo evangélico.

#### d) Líneas de trabajo

Podemos cerrar estas notas preliminares indicando las líneas de trabajo que articularán nuestra exposición. Hay que examinar, en primer lugar, el contenido mismo del Concilio Vaticano I y valorar cómo sus fórmulas dogmáticas "han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que serán siempre aptas para quienes las interpretan rectamente"; una segunda tarea consiste en poner en relación el Vaticano I y el Vaticano II, es decir, el primado en el horizonte de la colegialidad episcopal, o sea, "la expresión más plena y perfecta", "los nuevos enunciados que confirman o aclaran las verdades". La exigencia de distinguir entre la esencia permanente del ministerio de Pedro y sus varias formas de ejercicio abre las puertas a una consideración verdaderamente ecuménica, que pone en evidencia la historicidad del servicio de Pedro y, sobre todo, que estamos ante una cuestión práctica, y no sólo de orden doctrinal. Nuestra pregunta, ¿sigue abierta la historia?, puede adoptar esta otra modulación acuñada en el diálogo ecuménico: ¿en qué medida y en qué condiciones cabe una "reinterpretación teológica" y una "reestructuración práctica"?<sup>15</sup>. En otras palabras: voy a intentar perfilar las posibilidades de una "reinterpretación teológica y una reestructuración práctica" en dos momentos conforme al subtítulo de esta lección: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia. En primer lugar, quisiera echar una mirada retrospectiva a la historia del primado cristalizada en los cuatro capítulos de la constitución dogmática *Pastor aeternus*; tendrá el carácter de "de-construcción" de los dogmas del Vaticano I, reconociendo los límites de su formulación a la búsqueda de una "reinterpretación teológica" que señale los aspectos esenciales de la doctrina dogmática del ministerio papal. Una segunda mirada será prospectiva, con el objetivo de indicar las líneas de recepción del Vaticano I a la luz del Vaticano II. Prolongando esa reinterpretación insistirá más en algunos aspectos para una "reestructuración práctica", adoptando el carácter de la "consideración", es decir, aquel género literario acuñado por Bernardo de Claraval en su "Espejo de papas", dedicado al papa Eugenio III. Se ha objetado por parte evangélica, que *Ut unum sint* "se aferra obstinadamente a la ilimitada pretensión del primado en el sentido del Concilio

15 A propósito del primado papal dice la Relación de la Comisión de Estudio Evangélico Luterana-Católico Romana, *El Evangelio y la Iglesia*, (la llamada Relación de Malta, de 1972): "La forma concreta de este ministerio puede variar mucho según las condiciones históricas de cada época. De parte luterana (...) no se excluía la función papal como signo visible de la unidad de las Iglesias, en la medida en que, mediante una *reinterpretación teológica* y una *reestructuración práctica*, se subordinara a la primacía del Evangelio" (n. 66). Cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum I* (Universidad Pontificia, Salamanca 1986) 286-287.

Vaticano I<sup>16</sup>. Quisiera pensar –y mostrar– que el principal obstáculo para un entendimiento ecuménico no reside propiamente en el ministerio de Pedro cuanto en una forma unilateral de formular los dogmas del Vaticano I y llevarlos a la práctica.

2. MIRADA RETROSPECTIVA: “DE-CONSTRUCCIÓN” DE LOS DOGMAS PAPALES DEL CONCILIO VATICANO I (AL HILO DE LOS 4 CAPÍTULOS DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA “PASTOR AETERNUS”)

A partir de los presupuestos trazados en el apartado anterior, hemos de preguntarnos: ¿cuál es el aspecto sustancial de la fe que subyace a la formulación precisa de los dogmas papales de la *Pastor aeternus*? ¿Cuáles son los nuevos conocimientos humanos, exegéticos e históricos, que han de ser tenidos en cuenta para su reinterpretación teológica? Antes de entrar en este análisis, voy a situar este doble dogma en el panorama ecuménico, explicitando asimismo qué significa en este contexto someter los dogmas papales a un proceso de “de-construcción”.

a) *El mayor impedimento en el camino hacia la unidad*

El 18 de julio de 1870 fue definido el primado de jurisdicción del obispo de Roma y la infalibilidad del magisterio papal. Este doble dogma es, desde el punto de vista de la criteriología teológica, un enunciado de fe singular. Los otros dogmas contienen por lo general proposiciones sobre el acontecimiento de salvación acaecido en Jesucristo. Los dos dogmas papales del Vaticano I han conocido y recorrido diversos caminos a lo largo de su larga y dilatada historia antes de ser unificados en la constitución dogmática *Pastor aeternus*. El dogma sobre el primado, que describe la posición de supremacía del obispo de Roma sobre la Iglesia universal, se ha gestado cronológica y teológicamente antes que la idea de la infalibilidad del magisterio papal. A esta luz, el dogma de la infalibilidad, que aparece como una aplicación del primado de jurisdicción al terreno de la doctrina, describe, estipula y asegura la posibilidad de un definidor competente para un enunciado de tal género. Quiero indicar con ello que el principio de la “jerarquía de verdades” (*Unitatis redintegratio*, 11c) es una premisa imprescindible para el planteamiento del ministerio petrino en una perspectiva ecuménica. Pues “jerarquía de verdades” quiere decir que existe una graduación entre las verdades del mensaje revelado, según sea el nexo de éstas con el núcleo de nuestra fe que es el acontecimiento de salvación ofrecido por Dios en Jesucristo. Por consiguiente, siendo Jesucristo mismo el centro de nuestra fe, la Igle-

16 Así, por ejemplo, H. Leibold, *Papstamt und Petrusdienst aus evangelischer Sicht*, Una sancta 51 (1996) 156-162; aquí 158.

sia, que está asociada al misterio de Cristo, entra con sus carismas y ministerios en la categoría no de fin sino de medio para la salvación.

Juan Pablo II evoca en su encíclica *Ut unum sint* “el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, en el ministerio del Obispo de Roma, el signo visible y garantía de la unidad”; reconoce, al mismo tiempo, que este ministerio del sucesor de Pedro “constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos peligrosos”. Y en este contexto concluye: “Por aquello de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI imploro perdón” (n. 88). Es de sobra conocido que este gesto del papa Montini se vio glosado en otros momentos por aquellas palabras: el Papa es sin duda el “mayor impedimento” en el camino de la unidad de las Iglesias<sup>17</sup>. La encíclica afirma en otro lugar: “La Iglesia católica, tanto en su *praxis* como en sus documentos oficiales, sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus obispos con el obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios– para la comunión plena y visible” (n. 97). Y deja en el aire esta pregunta: “¿No es acaso de un ministerio así del que muchos de los que están comprometidos en el ecumenismo sienten hoy necesidad?”.

Ante la cuestión del ministerio petrino, ¿en qué situación precisa se encuentra el diálogo ecuménico? W. Klausnitzer hacía recientemente este diagnóstico: el diálogo ecuménico sobre el ministerio petrino se encuentra estancado en un cierto punto muerto. Llega a esta valoración después de considerar algunos documentos que indican una aproximación notable, pero constata al mismo tiempo que este acercamiento se hace muy frágil y dudoso ante las reservas que sigue despertando el primado en la forma y manera del dogma católico<sup>18</sup>. La afirmación de la comunión con la Iglesia de Roma como condición necesaria para la unidad traza la tesis católica relativa al primado y provoca –en el mejor sentido de la palabra– la reacción de las otras Iglesias y Comunidades cristianas. Así lo corroboran algunas tomas de posturas por parte de teólogos reformados u ortodoxos ante la encíclica *Ut unum sint*. J. Moltmann –en una toma de postura muy crítica– resalta que las grandes Iglesias no católico-romanas están dispuestas a una *communio cum Petro*, el Obispo de Roma, pero no a una *communio sub Petro*; rechaza una ecumene de regreso (*unitatis redintegratio*) a la sumisión

17 AAS 59 (1967) 498; alocución a los miembros del Secretariado para la Unidad de los Cristianos (28-IV-1967).

18 Cf. W. Klausnitzer, “Der Papst ... ist zweifelsohne das grösste Hindernis auf dem Weg der Ökumene” (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht”, *Catholica* 50 (1996) 193-209; 198; véase B. Neumann, “Das Papstamt in den offiziellen ökumenischen Dialogen”, *Catholica* 50 (1996) 87-120; A. Antón, “Ministerio petrino y/o papado en el diálogo con las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia”, en *Il primato del successore di Pietro*, 386-453; A. Maffei, “Il ministero di unità per la Chiesa universale nei colloqui ecumenici”, en *Il ministero del papa*, 233-275.

bajo el episcopado universal del papa y de su autoridad en cuestiones de fe y de moral<sup>19</sup>. Otras posturas abogan, desde la teología evangélica, por una separación entre el poder jurisdiccional y el ministerio sacramental de la unidad como requisito para un entendimiento<sup>20</sup>. Desde una perspectiva ortodoxa se sigue insistiendo en el primado de honor del Obispo de Roma, un *primus inter pares*, tratando de diferenciar las diversas funciones incluidas bajo la tiara papal (obispo de Roma, cabeza suprema de la Iglesia católico-romana, patriarca de Occidente, ministerio petrino para la unidad); o, como se proponía recientemente, superar la separación de la Iglesia Griega y Latina hace necesario “redresser” (rectificar) las definiciones del Concilio Vaticano I<sup>21</sup>. Los teólogos católicos tratan de legitimar y razonar la *communio sub Petro*, la autoridad jurídica, el primado de jurisdicción, reactualizando estos dogmas papales a la luz de la doctrina de la colegialidad episcopal formulada en el capítulo III de la constitución dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II; así, por ejemplo, P. Hünermann afrontaba estas cuestiones ahondando en la función episcopal del Obispo de Roma<sup>22</sup>.

De cara al diálogo ecuménico de poco sirve una mera repetición o recitación literal del texto de 1870, pues no se compadece bien con los principios católicos del ecumenismo reflejados en el hilo directriz de *Ut unum sint* y que he explicitado con ayuda de la declaración *Mysterium Ecclesiae*. Su espíritu rechaza tanto el fundamentalismo textual como aquellas posturas poco consistentes que desde dentro del panorama teológico católico han abogado por la “derogación” del dogma de 1870, dando pábulo a la idea de “la herejía vaticana” o negando el carácter de dogma de la *Pastor aeternus*<sup>23</sup>. El camino correcto, según el texto papal, será el de “establecer un diálogo fraterno y paciente” sobre la cuestión del ministerio petrino (n. 96), que reclama en primer término una relectura teológica y abarca tanto el aspecto de la interpretación como el de la complementación<sup>24</sup>. Por ello, entre estas posibles tomas de postura que van desde la “repetición literal” hasta el “rechazo”, quisiera proponer un proceso retrospectivo

19 Cf. *Concilium* 261 (1995) 913-915.

20 Véase W. Kjaiber, “Ut unum sint. Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. und ihr ökumenischer Kontext”, *Ökumenische Rundschau* 46 (1997) 35-56; 49.

21 E. Ghikas, “Comment ‘redresser’ les définitions du premier concile du Vatican”, *Irénikon* 68 (1995) 163-204.

22 P. Hünermann, “Amt und Evangelium. Die Gestalt des Petrusdienstes am Ende des zweiten Jahrtausends”, *Herder Korrespondenz* (1996) 298-302; véanse del mismo autor sus reflexiones sobre “Der Römische Bischof und der Weltepiskopat”, en su obra *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven* (Aschendorf Münster 1996) 248-265.

23 Tal es el título de la obra de V. Fábrega, prolongando la tesis del luterano Peter Brunner y del teólogo católico A. B. Hasler, *Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Stuttgart 1977).

24 Si G. Thils titulaba su libro *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I* (Gembloux 1972) con el rótulo de *Les voies d'une révision*, el trabajo de K. Rahner y H. Fries, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit* (Friburgo 1985), es exponente de una interpretación del ministerio papal, que elimine los temores de las Iglesias no católicas. El análisis más detallado de la constitución sigue siendo la obra de U. Betti, *La Costituzione dogmatica 'Pastor aeternus' del Concilio Vaticano I* (Roma 1961).

vo de “de-construcción”. Este proceso de “de-construcción” —me sirvo libremente de la expresión de J. Derrida—, quiere detectar el sentido primordial del dogma papal, revisar su historia, superar conceptos, esquemas y nociones que hoy en día resultan, teológicamente, insuficientes.

“De-construcción” no significa relativización, mengua o negación de la verdad de los dos dogmas del Vaticano I, sino búsqueda de una comprensión de los núcleos dogmáticos de la constitución *Pastor aeternus* y de un desarrollo teológico que incluya una clarificación histórica de sus postulados. Esta deconstrucción asume como punto de partida esta doble convicción: el Vaticano I ha definido y formulado la autoridad del ministerio petrino de una forma verdadera y válida, si bien esta formulación porta en sus términos el espíritu de una época; es menester, por tanto, reconocer el carácter contextual y los límites de esta definición dogmática. En este sentido, no se puede negar el fuerte carácter jurídico que impregna y configura a este concilio en su debate con el galicanismo y episcopalismo. La teología subyacente a su teología del papado está muy bloqueada por una época<sup>25</sup>. Para decirlo con palabras de la declaración *Mysterium Ecclesiae*: “a veces las verdades que la Iglesia quiere enseñar realmente en sus verdades dogmáticas (...) están acuñadas por el sagrado Magisterio mediante palabras que portan en sí las huellas de las mudables formas de representación de una determinada época”. Nos ponemos a la búsqueda del “contenido teológico” del ministerio petrino. Para ello voy a recorrer y repasar los cuatro capítulos que estructuran la constitución dogmática *Pastor aeternus*. Dejo para un segundo momento, de prospectiva, esta otra cuestión: ¿cómo puede ser para mañana el dogma de ayer de forma que el siglo XXI vea alborar un “papado ecuménico”?

b) *Fundamentos bíblicos del ministerio petrino: de piedra de escándalo a roca de la Iglesia*

El prólogo de la constitución *Pastor aeternus* describe la razón de ser del primado en la clave de un servicio a la unidad de la Iglesia universal (DH 3050)<sup>26</sup>. El texto contempla una doble forma de unidad, la del episcopado y la de la muchedumbre de los creyentes; al anteponer a Pedro frente a los otros Apóstoles quedó instituido *perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum* (DH 3051). En consecuencia, se propone “la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico” (DH 3052). Vamos a revisar, en primer lugar, el capítulo primero de la constitución que lleva por título

25 Sobre este aspecto es muy iluminador el estudio de H. J. Pottmeyer, “L'influsso del pensiero politico sulla compresione del primato al Vaticano I e la sua 'Wirkungsgeschichte' nell'esercizio del primato”, en *Il ministero del papa*, 145-167; y de Kl. Schatz, *Idee politiche e 'plenitudo potestatis' dall'età gregoriana fino al Settecento*, 99-110.

26 Cito la reciente edición de H. Denzinger/P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona 1999).

lo "la institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro" (DH 3053-3055). Se trata de la legitimación y fundamentación bíblica del primado.

Los estudios exegéticos actuales han trazado la imagen de Pedro analizando los distintos estratos del Nuevo Testamento; en ello se han alcanzado importantes líneas de consenso<sup>27</sup>. Esta perspectiva, que rastrea los diversos estratos de la tradición petrina, desborda con creces los dos puntos de referencia básica en el primer capítulo de la *Pastor aeternus*: Mt 16, 16-19 y Jn 21, 15-17. En la historia de la interpretación de esos dos textos se registra esta lógica y a ella parece obedecer también la argumentación conciliar: la promesa hecha a Pedro en el texto de Mateo encuentra su realización en el texto joaneo<sup>28</sup>. El razonamiento se completa en estos términos: si la misma promesa del poder de las llaves fue hecha a los otros apóstoles (cf. Mt 18, 18), sólo se hace efectiva en el caso de Pedro. Este modo de hacer exégesis que argumenta saltando de una tradición evangélica a otra está superada. Hoy en día prevalece una visión de conjunto de los documentos neotestamentarios, donde resultan igualmente decisivos e importantes, junto a Lc 22,32, otros textos como el que señala a Pedro como primer testigo de la resurrección (1 Cor 15,5). Esta es, por ejemplo, la perspectiva de *Ut unum sint* (cf. nn. 90-91).

La tradición cristiana primitiva subraya el puesto preponderante de Pedro en la Iglesia de los orígenes, una primacía reconocida tanto por la comunidad de Jerusalén presidida por Santiago como por Pablo, el apóstol de los gentiles. Los evangelios nos lo presentan como portavoz de los Doce, con una relación muy especial con el Señor manifiesta en el cambio de nombre, Cefas/Pedro, e incluso en situaciones donde se recrimina su falta de comprensión hacia el mesianismo por el camino de la pasión. Mt 16, 17-19 sigue siendo el *locus classicus* para el ministerio petriño, que hace de Pedro testigo y garante de la fe en Jesús y en su Evangelio, "roca-piedra" para la edificación de la Iglesia con la promesa del poder de las llaves. Sigue en pie el debate sobre el origen jesuano de Mt 16,17-19 o su carácter de palabra del Resucitado. Lo más sorprendente y que reclama una explicación es la persistencia de la figura de Pedro en tradiciones geográfica y cronológicamente distantes, desde Jerusalén a Roma<sup>29</sup>. Si todos los filones

27 Véase: R. E. Brown / K. P. Donfried / J. Reumann, *Pedro en el Nuevo Testamento* (Madrid 1976); *Papsttum als ökumenische Frage*. Hg. v. der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Munich/Mainz 1979).

28 Esta es la forma de argumentar de Belarmino; cf. Th. Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)* (Paderborn 1999) 284-294.

29 Véase: R. Aguirre (y otros), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1991); R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'église apostolique* (Paris 1994); R. Pesch, "Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen", en *Il primato del successore di Pietro*, 22-111; O. Knoch, "Petrus im Neuen Testament", en M. Maccarrone (a cura di), *Il primato del Vescovo di Roma nel Primo Millennio*, 1-52; J. Gnillka, "Der Petrusdienst - Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche", en *Papstamt und Ökumene*, 9-24; R. Lülldorff, "Vom Stein zum Felsen. Anmerkungen zur biblischen Begründung des Petrusamtes nach Mt 16, 18", *Catholica* 44 (1990) 274-283.

neotestamentarios insisten en la figura de Pedro, no lo hacen por mero interés de curiosidad histórica, sino que ello entraña la dimensión del presente. La figura de Pedro está presente en todos los momentos nucleares del proyecto fundacional de la Iglesia: a Pedro se le confía la tarea primaria de confirmar la fe de sus hermanos (Lc 22, 32) y de dar testimonio de la resurrección. En la persona de Pedro el Nuevo Testamento concentra tipológicamente la figura del primer apóstol y del portador de un ministerio orientado a la unidad de la Iglesia y de validez perenne.

Volvamos a la literalidad de la *Pastor aeternus* y su fundamentación del primado. El texto del Vaticano I remite las palabras de Mt 16, 17-19 a la formulación actualizante de Jn 21, 15-17 y deja constancia de que estas palabras son palabras del Resucitado, no una declaración del Jesús histórico: "sólo a Simón Pedro confirió Jesús *después de su resurrección* la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño, diciendo: 'Apacienta a mis corderos', 'apacienta a mis ovejas' (Jn 21, 15-17)" (cf. DH 3053). Brevemente podría aislarse este núcleo de validez permanente en esta interpretación del magisterio católico: el primado ha surgido en la historia pospascual de la Iglesia bajo la guía del Señor resucitado.

Esta primera etapa de nuestro proceso deconstructivo nos obliga a asumir una perspectiva exegética más amplia de cara a aquellos textos que, considerados en su conjunto, deponen a favor del primado. Por otro lado, no se ha de excluir que el Nuevo Testamento contempla una forma colegial del ejercicio del ministerio de Pedro en cuanto que señala la participación de los otros apóstoles en la potestad recibida del Señor junto con el encargo del anuncio del Evangelio (Mt 28, 16-20; Mt 18, 18; Jn 20, 21; Mc 16, 15; Hech 1, 8). "Bajo la acción del Espíritu Santo, -dice LG 19- reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó en los Apóstoles y construyó sobre Pedro, el primero de ellos, siendo el propio Jesucristo la piedra angular". Hay que subrayar, además, que las fuentes neotestamentarias no piensan en términos jurídicos o canónico-constitucionales. Dejan, eso sí, incoados los principios germinales para una formulación posterior de carácter jurídico; por ejemplo, la autoridad de "atar-desatar" ordenada a la enseñanza, el gobierno, el perdón de los pecados, para la edificación de la Iglesia en una perspectiva universal. El ministerio de Pedro está llamado a representar la unidad de la Iglesia, una unidad que se entiende como unidad bajo el Evangelio. El fundamento bíblico del primado se cifraría, según una acertada formulación de R. Pesch, en torno a este principio regulador: "lo que era visible en el Pedro del Nuevo Testamento ha entrado en la idea posterior del primado".

A la luz de los resultados exegéticos resulta desmesurada la afirmación contenida en el canon correspondiente que condena a los que sostienen "que (Pedro) recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción" (DH 3055). Este

canon está relejendo los modestos resultados de la exégesis bíblica en el lenguaje acuñado por siglos de debate entre la Iglesia latina y la Iglesia griega, que desembocó en la oposición primado de honor-primado de jurisdicción. Por eso, mientras siga en pie la condena del canon citado que afecta directamente a la Iglesia ortodoxa, el primado papal seguirá siendo un *theologoumenon* de la Iglesia latina, pero no podrá ser aceptado como principio esencial de la *una sancta*.

Hasta aquí hemos examinado eso que en la terminología escolástica se ha denominado *petrinitas*; siguiendo la lógica de la *Pastor aeternus*, hay que atender al aspecto designado como *perpetuitas*, que comporta preguntas históricas de gran calado: ¿cabe afirmar una sucesión y transmisión del ministerio de Pedro? ¿Cómo se ha ejecutado? ¿Ha habido de hecho una sucesión ininterrumpida de esta función petrina en los obispos de Roma? Desde la doble perspectiva de la *petrinitas* y de la *perpetuitas* se plantea con toda rotundidad la pregunta por un primado *de iure divino*.

c) *La sucesión en el primado del Obispo de Roma de "iure divino"*

El segundo capítulo de *Pastor aeternus* se titula "La perpetuidad del primado del bienaventurado Pedro en los Romanos Pontífices". Estamos, por tanto, ante la cuestión de la sucesión en el primado: "quien sucede a Pedro en esta cátedra, éste, según la institución de Cristo mismo, obtiene el primado de Pedro sobre la Iglesia universal" (DH 3057). El texto apela a la primacía de la Iglesia romana (*potentior principalitas*). Y nuevamente es el canon correspondiente el que plantea la dificultad de fondo inscrita en la cuestión de la sucesión: "Si alguno dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema" (DH 3058).

La comunidad romana y sus obispos han reclamado desde muy pronto una pretensión de supremacía sobre el resto de la cristiandad: Roma, la capital del imperio, es el lugar donde han sufrido el martirio los dos grandes apóstoles, Pedro y Pablo. La secuencia lógica *petrinitas-perpetuitas-romanitas* bajo el punto de vista de su institución *de iure divino* quedará establecida recurriendo a Mt 16, 18. En esta clave el Vaticano I afirma una institución por Cristo de la sucesión en los obispos romanos de un primado sobre la Iglesia universal. Esta lógica se ve cuestionada de forma radical —antes de las grandes dificultades de naturaleza histórica— por este dato: son tardíos (de mitad del siglo III) los documentos que ponen Mt 16, 18 en relación con la Iglesia de Roma para avalar tanto la autoridad de sus obispos como su carácter de sucesores de Pedro<sup>30</sup>. Existen

30 Según el testimonio de Firmiliano-Cipriano, el obispo de Roma Esteban, hacia el 250, apoyaba sus pretensiones en la expresión *Tu es Petrus*; este es el primer testimonio seguro; pues se discute, en cambio, si

ciertamente testimonios que hablan de una supremacía de la Iglesia de Roma en el conjunto de las Iglesias (desde la Carta de Clemente). Pero la investigación histórica deja abierta toda una serie de interrogantes que se pueden ejemplificar en esta observación: Pedro no ha desempeñado el cargo de obispo de Roma según el modelo tardío del llamado "episcopado monárquico"<sup>31</sup>. Esta primacía se ha desarrollado históricamente. ¿Cómo hablar de institución de derecho divino de algo que tiene su historia? Ello depende del concepto de *historicidad* y de la realización histórica de aquellas instituciones que se consideran *de iure divino*, como los ministerios eclesiales (en particular, el episcopado) o la estructura sacramental.

El primado de Roma se ha desarrollado a través de un proceso cuya fase inicial se extiende hasta el siglo V. Retomemos una cuestión indicada casi al comienzo de estas páginas: ¿puede afirmarse razonablemente que ese papado, gestado históricamente, ha sido instituido por Cristo y que es, dogmáticamente, irrenunciable? Desde el punto de vista histórico, Kl. Schatz<sup>32</sup> juzga que la conciencia de necesidad de un ministerio de Pedro, que se perpetúa en orden a salvaguardar la unidad, requiere de una acumulación de experiencias históricas a lo largo de varios siglos. Estas experiencias han llevado al conocimiento de lo esencial y de lo permanente de la Iglesia. En el curso de su historia la Iglesia aprende el modo de permanecer fiel a su origen histórico (apostolicidad). Esta rememoración de su origen apostólico acaece de dos maneras básicas: por la fijación del canon de las Escrituras y por la "sucesión apostólica" del ministerio episcopal. En un proceso ulterior reconocerá, a través de aciagas experiencias de división y de herejía, que necesita un "centro actual" de la *communio*. La Iglesia no ha creado de la nada ese centro de la unidad, sino que estaba obligada a buscarlo en su tradición apostólica. La Iglesia no se puede "dar" a sí misma artificialmente sus elementos esenciales en un ejercicio de cálculo o de racionalidad técnica. La Iglesia de Jesucristo vive de lo dado y regalado. Un centro "artificialmente creado" por mera voluntad humana estaba ya dado en el imperio cristiano bajo Constantino. En esta búsqueda la Iglesia se topa con la *Iglesia romana*, como la más eminente entre las llamadas Iglesias *apostólicas*. En razón de su vinculación con los apóstoles Pedro y Pablo, esta Iglesia cuenta con una relación ventajosa respecto de los orígenes y goza de una *potentior principalitas*.

el papa Calixto (217-222) se ha reclamado a dicho texto. El *Decretum Gelasianum*, cuya primera parte —según la opinión preponderante entre los investigadores— puede remontarse al sínodo romano del 381-382, transmite la noticia de que Lino, discípulo de Pablo, habría ejercido la *episcopé* sobre la Iglesia de Roma después del martirio de los dos grandes apóstoles. Ahí se relaciona Mt 16,18 con la Iglesia de Roma. Para el sínodo romano del 381-382, las palabras de Mt 16,18-19 fundamentan las pretensiones de Roma y de su obispo, subrayando que esa primacía de Roma deriva del Señor y no de un sínodo eclesiástico.

31 A. M. Javierre, "Successione apostolica e Successione primaziale", en *Il primato del Vescovo di Roma*, 53-138; E. Dassmann, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Bon 1994) 49-73: "Zur Entstehung des Monepiskopats".

32 Cf. *El primado del papa*, 65-68.

Ahora, finalmente, aprende que las palabras de Jesús a Pedro son significativas para ella. De este modo, el ministerio de Pedro resulta de la confluencia histórica de la apostolicidad (referencia al origen) y de la catolicidad (servicio a la unidad en la universalidad geográfica actual). Es “algo más” que un centro artificial, humano, demasiado humano, de coordinación o arbitraje para momentos críticos o peligrosos para la fe.

En una perspectiva hermenéutica, que asume que la historia es un *locus theologicus* y afirma la historicidad de las instituciones y una concepción gradual del *ius divinum*, la continuidad del primado petrino se presenta como la necesidad de actualizar de forma permanente la irrepitibilidad de la relación entre Cristo y Pedro, entre Pedro y los otros apóstoles, de cara a la constitución de la Iglesia y a la salvaguarda de su unidad<sup>33</sup>. Esta reformulación de la idea de *ius divinum* aplicada al primado pretende dar razón de estas cuestiones históricas: ¿ha jugado Pedro un papel específico respecto de la actuación terrena de Jesús, en relación con el Resucitado, en la vida de la comunidad primera? ¿Se trata, por tanto, de una función eclesial específica que reclamaba su prolongación tras la muerte del Apóstol, de manera que hay que considerar este servicio a la unidad como un “elemento constitutivo” de la estructura eclesial? La respuesta en positivo es característica de la eclesiología católica hasta afirmar el *ius divinum* del ministerio papal como hace el Vaticano I. Hemos de reconocer que esta problemática de la “institución divina” del oficio papal y su “carácter constitutivo” para la Iglesia ha venido siendo uno de los puntos más controvertidos desde la época de la Reforma y sigue siéndolo en el diálogo ecuménico<sup>34</sup>. No es fácil superar planteamientos dicotómicos en la distinción *ius divinum-ius humanum* aplicada al primado. Con todo, el teólogo evangélico W. Pannenberg proponía recientemente una revisión de la forma de hablar sobre el carácter de institución divina-humana del primado en orden a superar la pura alternativa<sup>35</sup>. Estas reflexiones apuntan de manera especial a un servicio a la unidad de la Iglesia universal. Sobre estos presupuestos “irenizantes” podemos adentrarnos en los capítulos tercero y cuarto de la Constitución que contienen las definiciones propiamente dichas: el primado de jurisdicción y el dogma de la infalibilidad.

33 Cf. K. Rahner, “Sobre el concepto de ‘ius divinum’ en su comprensión católica”, en *Escritos de Teología V* (Madrid 1964) 243-273; A. Dulles, “Ius divinum as an Ecumenical Problem”, *Theological Studies* 38 (1977) 681-708; Y. Congar, “Ius divinum”, en *Église et papauté. Regards historiques* (París 1994) 65-80; T. I. Jiménez Urresti, *De la teología a la canonística* (Universidad Pontificia, Salamanca 1993) 277-342.

34 Para una visión histórica: W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart* (Innsbruck 1987); en la dimensión ecuménica, A. Antón, *Ministerio petrino y/o papado en el diálogo con otras Iglesias cristianas*, 404-429; A. Maffei, *Il ministero di unità*, 244-257.

35 Dice en su *Systematische Theologie III* (Gotinga 1993) 468: “Es ist dennoch als Repräsentation der Einheit der Gesamtkirche nicht nur Ausdruck menschlicher Willkür, sondern eine besondere Ausprägung des kirchlichen Amtes überhaupt als Dienst an der Einheit der Kirche auf allen Ebenen ihres Lebens”.

#### d) *El primado de jurisdicción del Obispo de Roma*

El capítulo tercero de *Pastor aeternus*, “La naturaleza y razón del primado del Romano Pontífice” (DH 3059-3064), constituye una forma de respuesta a todas aquellas fuerzas centrífugas intraeclesiales que, como el conciliarismo, el episcopalismo y el galicanismo, habían impugnado de forma radical las prerrogativas papales. El Obispo de Roma goza de una potestad suprema, inmediata y episcopal, sobre la Iglesia universal: “enseñamos y declaramos que la Iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras, y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata” (DH 3060). Esta descripción fuertemente jurídica del primado resulta muy controvertida. ¿Acaso la constitución de la Iglesia apunta hacia una monarquía absoluta? Busquemos un punto de referencia en las vísperas del Vaticano I. En 1799 vio la luz la obra de Mauro Cappellari (1765-1846), el futuro –desde 1831– papa Gregorio XVI, que lleva por título *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori respinti e combattuti colle stesse loro armi*. Esta obra refuta las ideas conciliaristas y galicanas, ligadas ahora con los principios de la soberanía popular y de la democracia. La postura de Cappellari apunta hacia una comprensión ilimitada del primado de jurisdicción como soberanía monárquica y absoluta del papa. Esta es la línea ultramontana sobrepujada igualmente por J. de Maistre en su libro *Du pape* (1819), hasta el punto de querer desactivar el papel del episcopado.

Ahora bien, ¿puede afirmarse que el Vaticano I ha definido el primado de jurisdicción en el sentido de que la Iglesia sea una monarquía absoluta? Sin duda, ésta era la expectativa de los representantes del ultramontanismo extremo. Pero hay suficientes datos como para afirmar que esta expectativa no se ha verificado en este punto decisivo: no sólo el primado, también la autoridad de los obispos forma parte de la constitución divina de la Iglesia. El indicio primero y más evidente lo ofrece ese *passus* del documento conciliar que recoge el texto donde Gregorio Magno rechazaba el título de *universalis papa*. Dice así:

“Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (cf. Act 20,28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de S. Gregorio Magno: ‘Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido’” (DH 3061).



Esta cita es un reflejo de los derroteros por los que discurrió el debate conciliar a lo largo del año 1870 y deja constancia de la autoridad originaria de los obispos, sobre todo por lo que se refiere a su propia diócesis. Altamente significativas para la interpretación de la definición del primado de jurisdicción son las observaciones hechas por el relator de la *Deputatio de fide*, monseñor Zinelli. El papa está ligado al derecho divino y natural, de modo que no puede derogar los derechos del episcopado. Ahora bien, yerra quien afirma una autoridad superior a la del papa<sup>36</sup>. En otras palabras: si, por un lado, queda asegurada la autonomía del primado de jurisdicción, su supremacía y su independencia, no se niegan, por otro, los derechos del episcopado que limitan el ejercicio primacial. Zinelli evocó aquel pasaje evangélico al que recurrían los teólogos conciliaristas para destacar que el poder en la Iglesia ha sido dado *ad aedificationem, non ad destructionem* (2 Cor 11, 28); desde ahí negaba que la Iglesia tuviera la forma de una monarquía absoluta. Por otra parte, ha clarificado el sentido de aquellos adjetivos que califican la jurisdicción papal: “ordinaria”, “inmediata”, “episcopal”. “Potestad ordinaria” no significa la intervención permanente del papa en las diócesis, sino que el carácter “ordinario” de dicha potestad se contrapone a la concepción de una autoridad que le fuera “delegada” por la Iglesia; se trata, por el contrario, de la suprema potestad que Cristo ha conferido a Pedro. “Potestad inmediata” designa la capacidad de –dado el caso– intervenir directamente en la Iglesia universal sin la mediación de otras instancias<sup>37</sup>. También reparaba Zinelli en la designación “*vere episcopalis*” con la que se caracteriza la autoridad del papa<sup>38</sup>: con ella se quiere salir al paso de quienes afirmen que el papa no pueda ejercer en otras diócesis aquellas funciones que competen a los obispos locales correspondientes sin lesionar sus derechos. La autoridad pastoral del papa y de los obispos reposan sobre la misma sacramentalidad, con la diferencia de que el papa puede ejercer su autoridad sobre toda la Iglesia y de manera suprema, mientras que los obispos ejercen su potestad en su propia diócesis y en sometimiento al papa.

Estas aclaraciones dejaban pendientes varias cuestiones que ya entonces incomodaron a algunos padres. Entre otros, a H. Maret, “el último galicano”<sup>39</sup>, que concibe la Iglesia como una “monarquía moderada”. Su interpretación de la jurisdicción urgía estos otros aspectos implicados en la discusión: ¿no se produce un socavamiento de la competencia y autonomía de los obispos en sus diócesis? La posición del papa en la Iglesia se plantea desde su situación de cabeza

36 Mansi 52, 1108 D-1109<sup>a</sup>; cf. A. Zambarbieri, *Los Concilios del Vaticano* (Madrid 1996) 99-122; 114-116; sigo el estudio de H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (Friburgo/Basilea/Viena 1999) 52-60.

37 Mansi 52, 1105AB.

38 Mansi 52, 1104D-1105A; 1115AB.

39 Sobre este obispo y teólogo, véase H. J. Sieben, “*Liberale Konzilsidee: der französische Theologe Henri Maret (1805-1884)*”, en *Die katholische Konzilsidee*, 72-100.

del episcopado, mientras que palidece una tematización de su pertenencia al grupo de los obispos que enuncie claramente cómo el carácter episcopal de la autoridad papal le sitúa en el seno del cuerpo episcopal. Otras preguntas van a quedar en suspenso: ¿deriva la jurisdicción de los obispos directamente de Cristo o es una delegación papal? Volveremos sobre ello. A lo largo del debate conciliar no han faltado padres que recordaran que los obispos, juntamente con el papa, ejercen una responsabilidad colegial de cara a la Iglesia universal cuando actúan como legisladores y maestros en los concilios de la Iglesia. Sin embargo, este aspecto de la corresponsabilidad colegial de cara al gobierno de la Iglesia universal no ha sido desarrollado expresamente en el texto definitivo del capítulo tercero de *Pastor aeternus*. Son, con todo, indicios que este proceso de deconstrucción ha de tener en cuenta. Zinelli reconocía que a los obispos unidos a su cabeza compete la plena y suprema potestad eclesial sobre los fieles, sea dispersos por el mundo, sea reunidos en concilio ecuménico<sup>40</sup>. En otras palabras: a lo largo del debate la cuestión del episcopado ha emergido varias veces; pero el Vaticano I no se ha propuesto el objetivo de deliberar sobre las prerrogativas del episcopado, sino definir la naturaleza del primado. H. J. Pottmeyer, después de reconstruir sintéticamente las fases redaccionales de este capítulo de *Pastor aeternus*, llega a estos resultados<sup>41</sup>: el Concilio Vaticano I no desconoce la responsabilidad colegial de los obispos en orden al gobierno de la Iglesia universal, sino que la considera un componente de la tradición eclesial y teológica. Sin embargo, guarda silencio al respecto, un silencio que tiene que ver con la orientación ultramontana y antigalicana de la mayoría de los padres conciliares. La formulación del primado de jurisdicción quiere poner a resguardo y definir consecuentemente la suprema potestad del papa que le capacita para una actuación independientemente del concurso activo del episcopado.

Hay un episodio inmediatamente posterior al acontecimiento conciliar que abona estas conclusiones y suministra criterios de interpretación del primado de jurisdicción. Se trata del *affaire* provocado por las acusaciones de Bismarck. En su respuesta (de 1875) los obispos alemanes impugnaron el núcleo de la argumentación del Canciller: “la jurisdicción papal ha absorbido a la jurisdicción episcopal”<sup>42</sup>; esta toma de postura no sólo rechaza la idea de una monarquía

40 Mansi 52, 1109C.

41 *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, 60: “von der absoluten Papstmonarchie in den ersten Vorlagen zu einer Definition des Primats in letzten Entwurf, die zwar einseitig ist, aber offen für die kollegiale Dimension der höchsten Leitungsautorität”.

42 DH 3112-3117; la declaración colectiva de los obispos de Alemania rechaza las siguientes afirmaciones contenidas en la circular del canciller alemán Otto von Bismarck: “En virtud de estas decisiones, el Papa se ha apropiado de la facultad de arrogarse los derechos episcopales en cada diócesis, sustituyendo la potestad territorial episcopal por la potestad papal”. “La jurisdicción episcopal ha sido absorbida por la jurisdicción papal”. “El Papa ya no ejerce, como en el pasado, determinados derechos que le estaban reservados, sino que toda la plenitud de los derechos episcopales ha pasado a sus manos”. “Los obispos en adelante son simples instrumentos suyos, sin responsabilidad personal”. “Respecto de los gobiernos civiles los obispos se

absoluta, sino que de algún modo anticipa las afirmaciones sobre el episcopado del capítulo III de *Lumen gentium*. Ahí se estipula que no sólo el papado, sino que también el episcopado es “de institución divina”; en virtud de dicha institución tiene unos derechos “que el papa no tiene el derecho ni el poder de cambiar” (DH 3115). El contenido de la definición se precisa en estos términos: el papa es Obispo de Roma, y en cuanto Obispo de Roma, es “pastor y jefe de la Iglesia universal”, “jefe de todos los obispos y de todos los fieles” (DH 3113). La carta colectiva del episcopado alemán ratifica el enraizamiento del episcopado en la constitución originaria de la Iglesia; al mismo tiempo subraya que el Concilio Vaticano I ha confirmado y declarado la doctrina del primado como una verdad de la fe católica “en oposición a los errores de los galicanos, de los jansenistas y de los febronianos” (DH 3113). Desde estos resultados volvamos a *Pastor aeternus* para recuperar algunos fragmentos de la historia –no siempre rectilínea– del primado.

La definición del primado de jurisdicción reconoce un soporte histórico cuando se presenta como la “renovación de la definición del concilio ecuménico de Florencia”; allí se había estipulado para el sucesor de Pedro “la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal” (DH 3059). El Florentino acuñó la primera formulación de la doctrina del primado en este doble frente: de acuerdo con la Iglesia oriental y como respuesta a las doctrinas conciliaristas del concilio antagonista de Basilea que propugnaba la superioridad del concilio sobre el papa en la secuela del decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza (1415). Es comprensible el recurso del Vaticano I al decreto de unión con los griegos *Laetentur caeli* (1439). Sin embargo, la investigación reciente ha puesto de manifiesto lo problemático de la ecumenicidad del Florentino, de su definición y de su misma interpretación<sup>43</sup>. Estas cuestiones afloraron ya en el concilio de Trento (1545-1563) que registra la imposibilidad de una definición del primado sobre la base ya establecida por el Florentino debido a la resistencia de las fuerzas episcopalistas<sup>44</sup>. El decreto *Laetentur caeli*, que reconoce a la sede romana y a quien la ocupa “el pleno poder de gobernar la Iglesia en su cua-

han convertido en funcionarios de un soberano extranjero, que, en virtud de su infalibilidad, goza de una autoridad totalmente absoluta, más que cualquier otro monarca del mundo”. La declaración colectiva emite este juicio: “Todas estas aserciones carecen de fundamento y contradicen tanto el tenor literal como el sentido verdadero de los decretos del Concilio Vaticano declarado repetidamente por el papa, el episcopado y los representantes del saber teológico”.

43 Cf. H. J. Sieben, “Vom Florentinum zum Ersten Vatikanum. Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre”, *Theologie und Philosophie* 65 (1990) 513-548; cita (p. 513) el juicio de J. W. Stieber sobre la ecumenicidad del Florentino: “The decree of union between the Latin and Greek Churches ... can be regarded as little more than an agreement between Eugenius IV and the Greek emperor John VIII (Paleologus), supported on each side by a number of bishops and ecclesiastics who depended on them”.

44 Cf. K. Ganzer, “Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Trient”, *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 109-163.

lidad de sucesor de Pedro”, precisaba –a instancias de los griegos– que la *plena potestas* no atentaba contra “los derechos y privilegios de los patriarcas orientales”, recordando seguidamente el orden de prelación de las sedes patriarcales<sup>45</sup>: “Renovamos, además, el orden de los demás venerables patriarcas conforme está establecido en los cánones: el patriarca de Constantinopla es el segundo tras el romano pontífice, el de Alejandría es el tercero, el de Antioquía el cuarto y el quinto el de Jerusalén; quedando a salvo todos sus privilegios y derechos” (DH 1307-1308)..

Esta fue la condición esgrimida por los griegos para aceptar la definición primacial. Por eso, entre las dos grandes afirmaciones –primado y derechos patriarcales– se erige una cláusula aparentemente insignificante, pero que condiciona decisivamente la interpretación: “tal y como se contiene también en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados” (*quemadmodum etiam in gestis ycomenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur*). En esta cláusula los griegos veían una restricción esencial que para ellos formaba parte integrante de la definición del primado. Dicho de otro modo: los derechos y privilegios de las otras autoridades eclesiásticas, reconocidos por los cánones de los concilios ecuménicos, establecen una “restricción” esencial al primado de jurisdicción. Por su parte, uno de los teólogos latinos más autorizados, el cardenal Juan de Torquemada, interpretaba el texto de esta manera: sólo la primera parte, concerniente a los derechos de la sede romana, constituye propiamente el objeto de la definición, mientras que la segunda parte, la que se refiere a los derechos de los patriarcados orientales, tiene el rango de “corroboración” de la doctrina del primado papal. De hecho, *Pastor aeternus* ha prescindido de la segunda parte de la definición del Florentino, de modo que la cláusula “como se contiene hasta en las actas de los concilios ecuménicos y en los sagrados cánones” tiene el sabor de la mera “corroboración”. Es oportuno recordar que durante el debate sobre el capítulo III hubo padres que presentaron enmiendas para reivindicar tanto el carácter “restrictivo” de la cláusula *quemadmodum* como una cita completa y no truncada del Florentino<sup>46</sup>. A partir de estas enmiendas, que entonces fueron desestimadas y rechazadas, este proceso de deconstrucción debe sacar algunas conclusiones.

Parece oportuno respetar y rescatar la intención original de la Iglesia griega, si realmente se quiere hacer efectivo el principio de que “la jurisdicción papal no absorbe a la jurisdicción episcopal”. Valdría, en este sentido, lo que

45 El texto dice: “Definimos asimismo que la santa sede apostólica y el obispo de Roma tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo obispo de Roma es el sucesor de S. Pedro, príncipe de los apóstoles, verdadero vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia, padre y maestro de todos los fieles, y que al mismo, en la persona del beato Pedro, le fue entregada por Cristo la plena potestad de apacentar, regir y gobernar a la Iglesia universal, como se contiene también en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados (*quemadmodum etiam in gestis ycomenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur*)”.

46 Mansi 52, 1081A; 1083A-1085A; 1102A; 1102D-1103A.



establece el tercer artículo galicano en su primera parte: "El uso de la potestad apostólica debe moderarse por cánones dictados por el Espíritu de Dios y consagrados por la reverencia de todo el mundo" (DH 2283). De cara a una reunión de estas dos Iglesias resultará funesta la obstinación de una teología unilateralmente papalista en interpretar la doctrina de la *plena potestas* aisladamente, sin tener en cuenta las decisiones de los concilios anteriores. Una correcta interpretación del decreto del Florentino y, por tanto, de la definición del Vaticano I, ha de comenzar situando sus decisiones formando un todo lógicamente coherente con las decisiones de los concilios del primer milenio que establecieron también los derechos de las sedes patriarcales y del episcopado<sup>47</sup>. Ha de tener, además, en cuenta que la historia de la Iglesia en el segundo milenio registra una hipertrofia del primado y una atrofia de la estructura episcopal-sinodal hasta la consecuente integración de la jerarquía supradiocesana en el sistema de la monarquía papal<sup>48</sup>. Este reconocimiento enlaza, por un lado, con las afirmaciones del cardenal Ratzinger en el sentido de que Roma no debe exigir de Oriente una forma de primado distinta de aquella que se dio durante el primer milenio; enlaza, en segundo lugar, con la perspectiva de Pannenberg, que aboga por una distinción entre primado universal y poder de jurisdicción, es decir, entre el poder de jurisdicción que el obispo de Roma ejerce como patriarca de Occidente y la responsabilidad universal que le compete en razón del ministerio petrino de cara a la unidad de la cristiandad<sup>49</sup>; puede ponerse, en tercer lugar, en relación con el redescubrimiento de la realidad histórica del papa como patriarca de Occidente que sugería Y. Congar, junto con la creación de nuevos patriarcados<sup>50</sup>.

Todo ello apunta, en último término, a la recuperación histórica de aquella forma de "unidad escalonada" propia de la Iglesia antigua, que conoce estructuralmente estos tres niveles: la Iglesia local con su Obispo, la unidad de Iglesia regional con su Primado, de modo especial la Iglesia patriarcal con su Patriarca y, finalmente, la Iglesia universal con el Papa<sup>51</sup>. Así, se deslindan las distintas funciones que se solapan en la tiara papal desde la separación de las Iglesias de Oriente y Occidente (el patriarca de Occidente, el obispo de Roma y el ministe-

47 Véase la síntesis de V. Peri, "Sinodi, patriarchati e primato romano del primo al terzo millennio", en *Il ministero del papa*, 51-97. W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques* (Paris 1971); F. Gahbauer, *Die Pentarchie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Frankfurt 1993).

48 El comienzo de estos procesos históricos ha sido magistralmente descrito por F. Kempf, "Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform", *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978) 27-66; "Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystems des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III", *AHP* 18 (1980) 57-96.

49 Cf. W. Pannenberg, "Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs", en *Papstamt und Ökumene*, 50-52.

50 Y. Congar, "Le Pape comme Patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée", *Istina* 28 (1983) 374-390.

51 Cf. G. Greshake, "Zwischeninstanzen zwischen Papst und Ortsbischöfen", en H. Müller / H. J. Pottmeyer (eds.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status* (Düsseldorf 1989) 97-106.

rio petrino de unidad universal) y emerge con más nitidez el ministerio del Obispo de Roma en su función ecuménica como primado universal y cabeza de los obispos de la cristiandad. Esta recuperación de una estructura eclesial triádica, junto con la rehabilitación de estructuras supradiocesanas (conferencias episcopales u otras estructuras continentales), constituye un correctivo histórico a un primado concebido en términos de monarquía absoluta y una condición de posibilidad para el ejercicio de un primado de jurisdicción donde, efectivamente, "la jurisdicción papal no absorbe a la jurisdicción episcopal".

Una buena manera de dejar constancia de los derechos del episcopado, de las estructuras supradiocesanas, junto con la autoridad y las competencias específicas del primado nos la suministra un episodio histórico que rubrica el peso específico de Roma en el conjunto de la *communio* eclesial. Me refiero al concilio de Sárdica (342) y a sus cánones: las causas de los obispos son juzgadas por la asamblea episcopal de su provincia y, en segunda instancia, por la jerarquía superior que podía ser, según el caso, un metropolitano, un arzobispo, o un patriarca. Esta no es definitiva, sino que los cánones de Sárdica prevén que los obispos afectados tienen el derecho de apelar a Roma. La sede apostólica, en virtud del principio según el cual toda decisión que afecta a la Iglesia en su conjunto no debe ser considerada definitiva sin el acuerdo de su primado, juzgará si el proceso ha de ser revisado. Roma actúa como esa corte de apelación que establece si el juicio, en su procedimiento y contenido, ha sido conforme a los cánones; en caso contrario, hará reformar la sentencia del tribunal inferior<sup>52</sup>. En condiciones normales, según la doctrina del Vaticano I, el poder de jurisdicción del obispo de Roma no daña la jurisdicción propia de los obispos en sus diócesis (DH 3061). Vale, no obstante, para situaciones especiales el principio recogido en la declaración colectiva de los obispos alemanes: "en virtud de su oficio, el papa tiene el deber de velar para que cada obispo en toda la extensión de su misión cumpla sus deberes; y donde un obispo está impedido o la necesidad lo pide, el papa tiene el derecho y el deber, no como obispo de esta o de aquella diócesis, sino como papa, de ordenar todo lo necesario para la administración de la misma" (DH 3113).

He venido considerando el principio de que "la jurisdicción papal no absorbe a la jurisdicción episcopal" como clave interpretativa del primado de jurisdicción del Obispo de Roma definido por el Vaticano I. El Vaticano II establecerá una reformulación en positivo de dicho principio con su doctrina de la colegialidad episcopal. Este proceso de deconstrucción se topa finalmente con la pregunta radical que late tras ese principio y condiciona la relación primado-episcopado: ¿cuál es el origen de la jurisdicción episcopal? ¿Procede directamente de Cristo o los obispos reciben sus poderes del papa? El Vaticano I dejó

52 Cf. H. J. Sieben, *Die Sardicenses Appellationskanones im Wandel der Geschichte*, en Id., *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Frankfurt 1990) 193-228.

abierta la discusión sobre la *derivación* de la jurisdicción de los obispos, si de Cristo directamente o del papa. Sin embargo, la doctrina del origen papal de la jurisdicción episcopal, propugnada por los teólogos jesuitas en Trento y consolidada por la eclesiología de Belarmino, ha venido siendo la postura oficial romana predominante hasta su revisión por el Concilio Vaticano II. Tiene detrás una larga historia<sup>53</sup>. La eclesiología de orientación papalista afirmaba, siguiendo la doctrina formulada por Agustín Triunfo de Ancona a comienzos del siglo XIV, que el poder de orden de los obispos procede directamente de Cristo, mientras que el poder de jurisdicción es concedido por el papa. Por contra, la eclesiología conciliarista, sedimentada en el decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza o en la respuesta *Cogitanti* del concilio de Basilea, sustenta su doctrina de la superioridad del concilio que impone drásticos límites a la *plenitudo potestatis* del papa sobre esta otra convicción: “*ipsa (synodus) in Spiritu Sancto legitime congregata, generale concilium faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet*”<sup>54</sup>. Ya dejé indicado anteriormente que la definición del Florentino apuntaba también contra las doctrinas conciliaristas defendidas en el concilio rival y contemporáneo de Basilea.

Los sucesos históricos de la crisis conciliarista han encontrado una resonancia en el texto de *Pastor aeternus* que, sin hacer mención expresa del Constanciense, rebate su doctrina de la superioridad con la prohibición de toda apelación al concilio, pues “no hay autoridad mayor” sobre el juicio de la autoridad de la sede apostólica<sup>55</sup>. En fechas próximas a la celebración del Concilio Vaticano II se reavivó una polémica entre historiadores y teólogos católicos que ponía en el centro preguntas de hondo calado que afectan a la relación entre el Vaticano I y el concilio de Constanza: ¿cómo interpretar el decreto *Haec sancta*? ¿Acaso representa una definición dogmática que está en contradicción con el Vaticano I? Hoy por hoy, los resultados de la investigación sobre el concilio de Constanza presentan *Haec sancta* como una “victoria del pragmatismo” (W. Brandmüller), de modo que el examen minucioso de las circunstancias históricas sugiere que no hubo voluntad de pronunciar una definición dogmática. Ahora bien, *Haec sancta* expresa la convicción de que la Iglesia cuenta en la ins-

53 Véase G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Roma 1964).

54 Mansi 27, 950; COD 409; véase G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (Brescia 1981); A. Black, *Council and Comune. The Conciliar Movement and the Council of Basle* (Londres 1979).

55 DH 3063: “Y, puesto que el Romano Pontífice preside la Iglesia universal por el derecho divino del primado apostólico, enseñamos también y declaramos que él es el juez supremo de los fieles, y que en todas las causas que pertenecen al fuero eclesiástico puede recurrirse al juicio del mismo; en cambio, el juicio de la Sede apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, y nadie tiene el derecho de juzgar sus decisiones. Por eso, quienes afirman que es lícito apelar de las decisiones de los Pontífices Romanos al concilio ecuménico, como a una autoridad superior, se desvían del recto camino de la verdad”. Sobre esta temática, véase H. J. Becker, *Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil und ihre Beurteilung durch die Kanonisten im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Colonia/Viena 1988).

titución conciliar con la posibilidad legítima de liberarse, en determinadas circunstancias de emergencia, frente al fracaso radical de un papa que la llevara al caos. Para los sostenedores del sistema papal la destitución de los papas en Constanza no fue expresión de una superioridad fundamental del concilio sobre el papa, sino el legítimo ejercicio de autodefensa de la Iglesia contra una cabeza herética e intolerable. En este sentido, se atribuye a este decreto “a permanent theological relevance” (B. Tierney)<sup>56</sup>.

Desde el presupuesto de que el papa dispone de la suprema autoridad jurisdiccional en la Iglesia, es posible comprender las expresiones de *Haec sancta* que se refieren a un sínodo reunido *legitime in Spiritu sancto* —esto es, con la aprobación de la Sede apostólica—, que ha recibido de Cristo la *potestas immediata*. Por tanto, invocar el pasaje de *Haec sancta* que prescribe a todo cristiano —dignidad papal incluida— la obligación de obedecer “en aquellas cosas que pertenecen a la fe, a extirpación del cisma y a la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros”, no significa negar “los derechos y los privilegios de la sede romana y del que la ocupa” ni significa proclamar la superioridad del concilio sobre el papa, tal y como hicieron los conciliaristas de la época. Significa que las decisiones de un concilio ecuménico se imponen y obligan a todos, incluido el papa, siempre y cuando el concilio haya sido reunido y convocado canónicamente y haya actuado conforme a derecho, es decir, respetando los derechos y privilegios de la Iglesia romana y también los del episcopado universal. A la confrontación crasa y burda entre papa y concilio se llega desde la falsa perspectiva que hace del papa y del concilio dos autoridades perfectamente distintas, separadas y antagonistas. A esta peligrosa alternativa condujo el cisma de 1378 y los esfuerzos fallidos para salir de él son reflejo de una exacerbada doctrina de la *plenitudo potestatis* que, haciendo del papa un *princeps legibus solutus*, desconecta el primado de la Iglesia, sacándole fuera de ella. Las afirmaciones de *Haec sancta* entrañan el mayor contrapeso frente a una eclesiología monárquica y piramidal que hace de la doctrina de la *plenitudo potestatis* del Romano Pontífice *fontalis origo totius potestatis ecclesiasticae*. La controversia conciliarista sigue exhibiendo un valor permanente y de correctivo en la cuestión del origen de potestad en la Iglesia en orden a que “la jurisdicción papal no absorba a la jurisdicción episcopal”. Sus reivindicaciones más nobles —así, por ejemplo, las obras maduras de Juan de Segovia— apuntan en la dirección de clarificar las estructuras de poder en la Iglesia y de su constitución que es, a la vez, papal y episcopal, jerárquica y comunitaria, personal y colegial: “la celebración del con-

56 Sobre esta polémica, véase Th. Prügl, “Il decreto di superiorità *Haec sancta* di Costanza e la sua ricezione al concilio di Basilea”, en *Il ministero del Papa*, 111-128, con abundante bibliografía en nota 1; Kl. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia* (Madrid 1999) 140-141.

cilio general no daña ni altera el principio monárquico del gobierno papal”<sup>57</sup>. La afirmación del episcopado de carácter divino, junto con la conciencia de ser “representación” de la Iglesia, fundamentan la *saluberrima auctoritas sacrorum conciliorum* sin la cual no hubiera sido posible superar el cisma, resolver la crisis eclesial y poner en marcha la reforma de la Iglesia.

Desde estas reflexiones merece la pena evocar nuevamente la figura de H. Maret. En su condición de representante de las doctrinas conciliaristas en el seno del Vaticano I personifica esta problemática. Sobre este padre conciliar pesa la condena explicitada en aquella sección del canon que recae sobre quien afirme que el Romano Pontífice “tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de la suprema potestad” (DH 3064)<sup>58</sup>. El obispo de Sura era, con todo, representante de un galicanismo moderado. Entre sus demandas se encuentran el reconocimiento de la autoridad episcopal y del concilio para el gobierno de la Iglesia; no así el núcleo duro de la doctrina conciliarista de la superioridad absoluta del concilio sobre el papa. Maret no reivindica la superioridad incondicional ni combate la autoridad suprema del primado del papa en la Iglesia; niega una comprensión desmedida de su autoridad en términos de soberanía absoluta. Este obispo y teólogo detectaba el gran fallo y error del sistema ultramontano defensor de la monarquía absoluta eclesial en este punto: hacer del papa la única fuente de la jurisdicción de los obispos y de su potestad de gobierno<sup>59</sup>. Maret ha buscado la confirmación de su tesis —la Iglesia no es una monarquía absoluta, sino una monarquía moderada por el concurso de los obispos— en la historia y en la historia de los concilios generales: sus actas son el comentario auténtico de los textos sagrados; la historia ofrece la interpretación legítima de los textos de la Escritura que consideramos la *Charte constitutionnelle* de la Iglesia de Jesucristo. La historia desmantela el ultramontanismo y la teoría del absolutismo papal.

La gran transición teológica entre la doctrina del primado del Vaticano I y la doctrina de la colegialidad episcopal del Vaticano II, que consiste en afirmar la corresponsabilidad colegial del episcopado en la dirección de la Iglesia universal, implica decisivamente la toma de postura frente a la cuestión del origen de la jurisdicción episcopal. Podría afirmarse, entonces, que *Lumen gentium* explicita para el episcopado en su conjunto aquella convicción transmitida en el decreto *Haec sancta* de Constanza, según la cual: *potestatem a Christo immediate habet*. La constitución dogmática del Vaticano II presenta a los obispos

57 S. Madrigal, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del 'Liber de substantia ecclesiae'* (Madrid 2000) 86; R. de Kegel, *Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (Friburgo 1995).

58 Cf. Kl. Schatz, “Eine ‘gallikanische’ Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret”, *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 499-534; 510-513; J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (París 1961) 140-146; J. Andion, *Episcopado y primado según Mgr. Maret* (Santiago 1984).

59 H. J. Sieben, *Liberale Konzilsidee*, 84ss; 87, nota 63.

como “sucesores de los Apóstoles *ex institutione divina*” (LG 20) y declara que la consagración episcopal confiere la plenitud del sacramento del orden (LG 21), de modo que en la ordenación se funda toda la potestad del obispo, que se concreta en el triple ministerio de Cristo como oficio de enseñar (LG 25), oficio de santificar (LG 26) y oficio de regir (LG 27). El Vaticano II establece también la conexión entre consagración episcopal y colegialidad en estos términos: “Uno queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio”. De ahí se desprende la afirmación de que el colegio episcopal “es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia”, ahora bien *una cum Capite suo Romano Pontifice, et numquam sine hoc capite* (n. 22). La gran aportación del Concilio Vaticano II respecto del Vaticano I es una reflexión sobre la raíz sacramental del poder jurisdiccional de los obispos que fundamenta y proclama una responsabilidad colegial para el gobierno de la Iglesia. Ahora bien, ¿cómo formular esa profunda “unicidad” de poderes de forma teológica?<sup>60</sup> En este marco, B. M. Xiberta ofrece interesantes reflexiones de cara a superar el episcopalismo y el papalismo; si el “papalismo” exacerbado hace irrisoria la plenitud de potestad del episcopado, el “episcopalismo” imposibilita la atribución de una autoridad superior al primado del romano pontífice de derecho divino. El carmelita catalán trata de buscar una vía media a esas dos concepciones irreductibles de la jerarquía en una dirección que desfonda, en último término, la misma cuestión de la derivación papal de la jurisdicción episcopal: “el primado es la misma autoridad episcopal ejercida en determinadas condiciones que, por voluntad de Cristo, inducen la supremacía”; la solución xibertiana se condensa en estas afirmaciones:

“En consecuencia, atribuimos a los simples obispos una *plenitud de potestad y de misión tendencialmente universalista*, pero *de hecho limitada* por la coexistencia de otros obispos dotados de igual poder y misión; al papa, por su parte, atribuimos *una plenitud* no sólo tendencialmente sino muy *actualmente universalista* según la especial ordenación a toda la Iglesia que Cristo impuso a san Pedro”<sup>61</sup>.

60 Es interesante el esfuerzo de la *Deputatio de fide* del Vaticano I para subrayar la unicidad del sujeto de la suprema potestad en la Iglesia. El obispo Zinelli contemplaba un doble modo de la autoridad plena y suprema en la Iglesia: existe en los obispos juntamente con su cabeza primacial, pues reunidos en concilio representan a la Iglesia; y existe en el papa como cabeza independientemente de una acción conjunta con el resto del episcopado. Ahora bien, esa doble forma de ejercicio no introduce un dualismo en la constitución eclesial; la unicidad queda preservada en cuanto que el papa no se separa del episcopado y esas dos formas no se consideran como poderes contradistintos y separados (Cf. Mansi, 52, 1109-1110B).

61 B. M. Xiberta, “El papa y los obispos”, *Orbis Catholicus* 5 (1962) 231-247; aquí 235.242.; las cursivas son mías; véase S. Madrigal, “Primado y episcopado, la solución xibertiana”, en *Cerni essentia veritatis. Miscelánea homenaje al P. Bartolomé Xiberta* (Barcelona 1999) 189-217.

Para concluir: el primado romano sobre las otras Iglesias, tanto tomadas individualmente como en su conjunto, no equivale a convertir a las Iglesias locales en meros submúltiplos administrativos y a los obispos en puros delegados. Esta reintegración del primado a la Iglesia depende básicamente de su consideración como *Obispo* de Roma. Es importante que el papa ejerza los poderes y privilegios de su función en consonancia con el respeto absoluto a los poderes de las otras autoridades eclesiásticas, siendo muy de veras el *Obispo de Roma*. Son los límites del primado destilados en el devenir histórico<sup>62</sup>; a ellos hay que añadir el sometimiento a la Escritura y a la tradición auténtica de la Iglesia, que pervive de modo eminente en Iglesia local de Roma, la sede apostólica, en la que el papa es *episkopos*: el papa no goza del primado en el seno del episcopado universal por sí mismo, sino porque su sede episcopal goza de ese primado, no a la inversa. Así lo estipula el texto de la definición: "*Quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet*". Esta afirmación queda ratificada con el célebre pasaje de *Adversus Haereses* (III, 3, 2) de S. Ireneo: "con la Iglesia romana, en razón de su origen más excelente, debe necesariamente concordar toda la Iglesia". Ello nos deja a las puertas del último capítulo de *Pastor aeternus*.

#### e) *La infalibilidad del magisterio papal "ex cathedra"*

El objeto propio del capítulo IV corresponde a la materia que enuncia su título: "el magisterio infalible del Romano Pontífice". Puesto en relación con la temática delineada de forma programática al comienzo de la Constitución, *doctrina de institutione, perpetuitate ac natura sacri apostolici primatus* (DH 3052), diríase que la delimitación de la naturaleza del primado papal incluye el *magisterium* primacial. Fue éste el tema del Concilio, que acaparó los mejores esfuerzos de la discusión conciliar y provocó la escisión de la asamblea en una mayoría partidaria de la definición de la infalibilidad y en una minoría reacia a tal definición<sup>63</sup>. El texto comienza estableciendo que la "suprema potestad de magisterio" dimana del "primado apostólico que el Romano Pontífice posee, como sucesor de Pedro" (DH 3065). En razón de la promesa hecha por el Señor (Lc 22, 32), reside en los sucesores de la cátedra de Pedro un "carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente" (DH 3071). Frente a los que rechazan esta autoridad y atendiendo a "la eficacia saludable del cargo apostólico", el Vaticano I declara esta "prerrogativa que el unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral" (DH 3072). En otras palabras: el magisterio infalible del Papa es la aplicación de su primado al terreno de la doctrina.

<sup>62</sup> J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Santander 1986); P. Grandfield, *Los límites del papado. Autoridad y autonomía en la Iglesia* (Bilbao 1991).

<sup>63</sup> Cf. Kl. Schatz, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia* (Madrid 1999) 203-246: "Concilio y principio de autoridad: el Concilio Vaticano I (1869-1870)".

De esta manera se funden la doctrina del primado de jurisdicción y de la infalibilidad papal después de haber recorrido caminos históricos distintos e incluso independientes. El concilio de Florencia ya había adelantado una definición del primado de jurisdicción en 1439. Por estas mismas fechas, los teólogos del concilio de Basilea propugnaban la doctrina de la "infalibilidad del concilio" y la esgrimían como fundamento de su superioridad sobre el papa<sup>64</sup>; eran muy recientes los procesos abiertos en Constanza para deponer a los tres papas del cisma que fueron acusados de atentar contra la unidad de la Iglesia confesada en el Credo; de esta manera se reactivaba la cláusula del "papa hereje". La historia de la doctrina canónica notifica el caso de excepción que ha acompañado al principio *prima sedes a nemine iudicatur*, a saber: *nisi a fide deprehendatur devius*. Por su parte, los teóricos de la monarquía papal llegaron a formular la doctrina de la absoluta inmunidad papal<sup>65</sup>. Son datos históricos que conviene tener en cuenta a la hora de plantearse qué es lo que ha definido exactamente el capítulo IV de *Pastor aeternus*. La pregunta no es baladí si se considera que ya en las fechas inmediatamente posteriores a la proclamación del dogma las interpretaciones no fueron tan unitarias como cabría suponer. Kl. Schatz ha mostrado que los diversos grupos eclesiales, que se habían confrontado a brazo partido a favor y en contra de una definición antes de la promulgación de la *Pastor aeternus*, han "recibido" e interpretado el texto final de la constitución en la clave de sus propios presupuestos<sup>66</sup>. Algunos miembros de la mayoría calificaron la definición del magisterio infalible de "virtualmente galicana", incluso una victoria de la minoría más que de la mayoría. H. Maret, por ejemplo, consideraba a su favor que no se hubiera definido la "infalibilidad absoluta, separada, personal"; le parecía que el concurso del episcopado era esencial, no como causa, sino como condición de la infalibilidad. Por contra, la tesis fundamental de la teología ultramontana afirmaba una infalibilidad papal independiente y anterior al consentimiento de los obispos. Para el arzobispo Manning de Westminster, los juicios *ex cathedra* son esencialmente juicios del Pontífice, separado del cuerpo episcopal, reunido o disperso. Bajo esta lógica, la infalibilidad papal no podía ser sino un carisma personal, que convertiría al papa en un instrumento de revela-

<sup>64</sup> Cf. H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil* (Frankfurt 1983) 149-207.

<sup>65</sup> S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano* (Roma 1993); Th. Prügl, "Der häretische Papst und seine Immunität im Mittelalter", *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996) 197-215. Sobre la gestación histórica de la infalibilidad, B. Tierney, *Origins of Papa Infallibility, 1150-1350* (Leiden 1972); U. Horst, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart* (Mainz 1978); H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jhds.* (Mainz 1975); de forma sintética, Kl. Schatz, "Excursus: Los orígenes de la doctrina de la infalibilidad papal", en *El primado del papa*, 167-175.

<sup>66</sup> Kl. Schatz, *Vaticanum I. 1869-1870. Bd. III. Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption* (Paderborn 1994) 283-296; H. J. Pottmeyer, "Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen", en K. Lehmann (ed.), *Das Petrusamt* (Munich 1982) 89-109.

ción permanente, directamente inspirado por Dios. Y bien, ¿qué se esconde detrás de estas posiciones y, sobre todo, qué dice nuestro texto?

Hay que notar, en primer término, que se trata de la infalibilidad como propiedad del supremo “magisterio” del Romano Pontífice, no de la infalibilidad personal. Esta delimitación o restricción ha quedado consignada en el título mismo del capítulo: *de Romani Pontificis infallibili magisterio*. Este fue el único logro de la famosa intervención del cardenal Filippo María Guidi O. P., que tuvo lugar el 18 de junio de 1870, exactamente un mes antes de la proclamación solemne de la *Pastor aeternus*. El discurso de este dominico pasa por ser uno de los momentos estelares del Concilio, en cuanto que intentaba una vía media entre la postura ultramontana y los enemigos más acérrimos de la infalibilidad. Conserva un carácter paradigmático para este proceso de deconstrucción, ya que deja planteados los aspectos fundamentales de aquel debate sobre la infalibilidad. La exposición de Guidi plantea esta cuestión central: qué condiciones se requieren para que una decisión dogmática sea infalible<sup>67</sup>. Como portavoz de la larga tradición dominicana, que no cuestiona la infalibilidad papal, quería establecer empero que dicha infalibilidad no es “personal”, ni una “propiedad habitual”, sino que está sujeta a condiciones y requiere una consulta que tome el pulso al *sensus Ecclesiae sive episcoporum*. Su tesis nuclear suena así: esa consulta es condición y presupuesto para una definición, ya que informa sobre las tradiciones vigentes en otras Iglesias. A ello se añade la deliberación del papa con un grupo más o menos grande de obispos. Finalmente, se requiere un examen personal y la invocación al Espíritu Santo. Una vez cumplimentadas dichas condiciones, y en razón de esa asistencia especial, el papa no puede errar. Quiere ello decir que el papa certifica con su autoridad suprema el “sentido de la Iglesia”. Esta propuesta, que quiere remarcar la vinculación de la cabeza suprema a la Iglesia, buscaba un compromiso entre las posturas en liza: propugnaba la infalibilidad papal en el acto de emitir un juicio definitivo y, al mismo tiempo, la coparticipación de los obispos como representantes de la Iglesia. Aquel discurso fue seguido –según parece– de la desairada reacción de Pío IX y aquellas palabras: “La tradición soy yo”.

Desde las demandas del cardenal Guidi podemos acudir a la famosa *relatio* oficial del obispo de Brixen, V. Gasser, pronunciada el 11 de julio de 1870, donde expuso y analizó la concepción de la infalibilidad que pocos días después fue sometida a la aprobación del Concilio<sup>68</sup>. El pasaje decisivo de *Pastor aeternus* dice así:

67 U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil* (Mainz 1982) 164-213.

68 Cf. Mansi 52, 1204A-1230D. G. Thils, *L'infailibilité pontificale. Source-Conditions-Limites* (Gembloux 1969).

“El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* –esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal-, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviese provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia” (DH 3074).

La declaración de Gasser comienza señalando que los términos *personalis, separata, absoluta* constituyen el quicio de la discusión sobre la infalibilidad papal<sup>69</sup>. En primer término explicó qué significa que la infalibilidad es *personalis*: pertenece al Romano Pontífice en su calidad de jefe de la Iglesia universal; quiere ello decir que esta prerrogativa compete a una persona concreta y no a la *ecclesia romana* o la sede apostólica (en contra de la distinción que conciliaristas y galicanos establecían entre la sede y el sedente). El papa goza de ese privilegio de la “infalibilidad” en el desempeño de su función oficial, o sea, “cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos”; por tanto, no como persona privada, sino *quando solemniter iudicio pro universa ecclesia res fidei et morum definit*<sup>70</sup>. Es importante esta observación relativa al sujeto de la infalibilidad: este privilegio no deriva “simplemente de la autoridad del papado”, sino que el papa es infalible cuando está bajo el influjo de la asistencia divina en aquellos momentos en que actúa como juez supremo en materia de fe y costumbres, como padre y maestro de todos los cristianos. Al actuar “como juez supremo en controversias de fe y como maestro universal de la Iglesia” goza de la *asistencia divina*. En otras palabras: la infalibilidad se circunscribe a determinados actos. El Romano Pontífice –como pretendía Guidi– es infalible *non habitualiter, sed in definiendis doctrinis*.

La exposición de Gasser avanza en la línea de explicar que al Romano Pontífice compete la *infallibilitas separata*, que coimplica la cuestión de hasta qué punto la infalibilidad pueda ser separada del conjunto de los otros pastores de la Iglesia. Esta cuestión toca uno de los anhelos de Guidi –la vinculación del papa al *consensus ecclesiae*– que constituye asimismo el corazón de la postura eclesiológica de la minoría conciliar valedora de una visión orgánica de la Iglesia y de su cabeza. El sucesor de Pedro es el centro de la unidad eclesial; su tarea de conservar y reparar la unidad en la fe y en el amor presupone una condición especial y distinta a la que corresponde un *privilegium speciale et distinctum*. Esta prerrogativa de la “infalibilidad separada” del representante de la Iglesia universal no significa que el papa cuando define una doctrina se separe de la

69 Mansi 52, 1212C.

70 Mansi 52, 1213AB.

Iglesia; esa separación es más bien una “distinción” que se funda en una promesa especial del Cristo y de una asistencia especial del Espíritu; de este modo, cuando se produce una definición infalible –concluye Gasser– *hanc cooperationem et hunc concursus ecclesiae non excludimus*<sup>71</sup>. Parece clara la intención de buscar un compromiso entre la postura de la minoría y la de la mayoría partidaria de la infalibilidad “separada”: al no excluir la cooperación de la Iglesia, no se excluye la utilización de medios humanos para la búsqueda de la verdad, como los concilios, las deliberaciones en el ámbito de cardenales, obispos o teólogos. Ahora bien, estas afirmaciones que indican que el papa no tiene una fuente de revelación independiente de la fe de la Iglesia, se matizan en el sentido de que el consentimiento antecedente o consecuente por parte de la Iglesia no puede convertirse en una condición, porque “no podemos separar al papa del consentimiento de la Iglesia”, *cum enim credimus papam per assistentiam divinam esse infallibilem, eo ipso etiam credimus iis deffinitionibus assensum ecclesiae non esse defuturum*<sup>72</sup>. A continuación se señala que la infalibilidad *absoluta* sólo compete a Dios, Verdad suprema. La infalibilidad del papa es derivada y comunicada, de forma que está sujeta a límites y *conditiones*. Gasser rechazó el deseo expresado por algunos padres para que la constitución fijara condiciones de verificación de la *bona fides* y la *diligentia* del papa. Esa consulta a la Iglesia pertenece al plano moral, no dogmático. Fijar condiciones a la infalibilidad equivale a sustraerle su eficacia y rapidez. Dada la asistencia divina prometida a los sucesores de Pedro, no es necesario poner condiciones al juicio definitivo del Romano Pontífice, ya que la tutela de Cristo impedirá un error que dañe a la Iglesia; y si se produce la definición, ésta cuenta con la infalibilidad.

¿Cómo valorar esta postura a la luz de la historia? Se trata de la confrontación entre la convicción del primer milenio, que reposa sobre la idea de que a la hora de comprobar la fe de la Iglesia el testimonio común del colegio episcopal y de la Iglesia tiene más autoridad que el testimonio del papa solo, frente a la convicción fraguada a lo largo del segundo milenio que subraya el peso de la autoridad papal como sujeto activo y configurador de la vida de la Iglesia<sup>73</sup>. En definitiva, se trata de un conflicto de prioridades: la minoría urgía la vinculación del papa a la tradición de fe eclesial; la mayoría privilegiaba la independencia y la eficacia de la autoridad papal. La mayoría presentaba, además, la pervivencia del fantasma del conciliarismo y del galicanismo o un debilitamiento de la autoridad papal si se declaraba que el papa, a la hora de determinar la fe de la Iglesia, debía recurrir a los obispos como condición insoslayable. Así las cosas, no extrañará que la propuesta de los obispos de la minoría, reclamando que el *assensus ecclesiae i. e. testimonium et consilium episcoporum* fuera considera-

71 Mansi 52, 1213D.

72 Mansi 52, 1214A.

73 Cf. Pottmeyer, *Die Rolle des Papstums*, 73.

do como parte integrante de la definición, recibiera la siguiente respuesta apoyada sobre las palabras del Señor en Lc 22, 32: *ex his vero verbis Christi (...) debet concludi quod fratres quidem, id est episcopi, ut sint firmi in fide, indigent auxilio et consilio Petri et successorum eius, non autem viceversa*<sup>74</sup>.

Hay que reconocer que la *relatio* de Gasser se aparta de interpretaciones extremas. No descarta la vinculación del papa a la Iglesia y, por tanto, los límites de la infalibilidad. Sin embargo, lo más característico de esta noción de la infalibilidad papal estriba en la unidireccionalidad con la que se expresa la vinculación de la Iglesia al juicio del papa, mientras que la vinculación del papa a la Iglesia no se podía formular como condición jurídica, sino que el papa debía ser completamente libre en el modo de buscar el apoyo de la Iglesia. La Deputación de la fe rechazó también aquella propuesta hecha por algunos miembros eminentes de la minoría en el sentido de incorporar al texto de la definición la fórmula de Antonino de Florencia, que establece la doctrina de que el papa no puede errar *utens consilio et requirens adiutorium universalis ecclesiae*. Fue rechazada por ser demasiado vaga e indeterminada<sup>75</sup>. En opinión de la Deputación, lo máximo que puede ser admitido es la inserción de un “preámbulo histórico”. En este punto se pone a prueba nuestro punto de partida: la utilidad o perjuicio de la historia para la dogmática.

El texto de la definición exhibe un amplio preámbulo (DH 3066-3069) que recapitula la doctrina de aquellos concilios que avalan esta prerrogativa papal; se trata, exactamente, del IV Concilio de Constantinopla y la fórmula del papa Hormisdas (DH 3066), del II Concilio de Lyon (DH 3067) y del Concilio de Florencia (DH 3068). Junto a ello –dados los problemas de ecumenicidad de dichas asambleas conciliares– hay algo más decisivo para nuestro intento de deconstrucción: la afirmación de que los Romanos Pontífices han escuchado a la Iglesia universal, se han apoyado en su testimonio y se han servido de medios humanos para proceder a una definición (DH 3069). “Según lo persuadía la condición de los tiempos y de las circunstancias”, se han utilizado los siguientes caminos: en primer lugar, “la convocación de los concilios universales”; en segundo lugar, “la exploración del sentir de la Iglesia dispersa por el universo mundo” (por lo demás, nótese que éste fue el procedimiento utilizado en 1854, para la Inmaculada Concepción, y en 1950, para la Asunción); en tercer lugar, se habla de “sínodos particulares”; finalmente, se alude a otros *auxilia* que no han sido especificados. Desde la historia de la Iglesia se pueden indicar algunos de estos medios: como son el sínodo local de la Iglesia de Roma o la deliberación junto con el colegio de cardenales.

74 Mansi 52, 1215BC.

75 Mansi 52, 1223BC (emendatio 36). La propuesta hecha en esta enmienda por Hefe de Rottenburg (cf. Mansi 52, 1183C-1184D) habla en términos de *qualitates* de la definición, y no de *conditiones*. Sobre los *praemula huius capituli*, véase la intervención de Martín de Paderborn (ibid., 1122D-1123B).



Parece que la mayoría, partidaria de la definición, pensó la infalibilidad como una especie de mecanismo o “procedimiento de urgencia” que suplantara los largos y complicados procesos de clarificación histórica; pero ello equivale a negar la misma historicidad de la Iglesia y la misma historicidad del dogma de la infalibilidad del magisterio papal. A los defensores de aquella concepción mecánica de la infalibilidad –absoluta, separada, personal, inspirada– les persigue aquel mismo preámbulo histórico que aporta toda una serie de ejemplos que muestran cómo los papas se han servido en el curso de la historia de diversos *auxilia* para proceder a dar juicios definitivos. La historia viene a corregir de esta manera a quienes minusvaloran, desconocen o desprecian su complejidad y variedad.

Dichos *praebula* del capítulo cuarto de *Pastor aeternus* suministran un criterio interno que permite una interpretación restrictiva y no “maximalista” de la definición en la dirección de remarcar que el papa está remitido al testimonio y al sentido de fe de la Iglesia. Que un procedimiento sinodal o colegial preceda a una definición *ex cathedra*, no elimina ese carácter de pronunciamiento solemne reservado con exclusividad al Obispo de Roma. Esa consulta, convocando por ejemplo un sínodo local de la Iglesia de Roma para tratar de una cuestión importante, no elimina el que pueda seguir una decisión *ex cathedra* según los términos del Concilio Vaticano I explicados en la *relatio* de Gasser de Brixen: la calidad y la condición de una definición infalible es que el papa hable *ex cathedra*, esto es, según el término recibido en las escuelas: “cuando el papa habla, no como doctor privado, o como obispo de una diócesis, sino en el ejercicio de su oficio de pastor supremo y de maestro de todos los cristianos”. Además, dichas decisiones *ex cathedra* se diferencian de otras decisiones magisteriales que no son infalibles en este punto: “para definir una doctrina o poner fin a una situación indecisa debe manifestarse inequívocamente la intención de hacerlo, (...) pronunciando al respecto una sentencia definitiva y promulgando la correspondiente doctrina que ha de ser observada por toda la Iglesia”<sup>76</sup>. La infalibilidad prometida se orienta a la custodia íntegra del depósito de la fe, de modo que su objeto se circunscribe a la doctrina *de fide et moribus*.

En el texto aprobado la definición de la infalibilidad se clausura con unas palabras que plantean una última dificultad al principio que establece la vinculación del papa al testimonio de la Iglesia: “las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*)”. El texto decía inicialmente que las definiciones del papa son “por sí mismas irreformables”; la cláusula endurecedora, “no por el consentimiento de la Iglesia”, fue añadida al texto por voluntad de Pío IX contrariado por los resultados negativos de la votación del 13 de julio

76 Mansi 52, 1225C.

de 1870, donde el *non placet* consiguió hasta 88 votos. Dicha cláusula, incorporada a la definición en el último minuto, condena y pone del revés el cuarto artículo galicano<sup>77</sup>. Ahora bien, ¿hasta qué punto pone del revés la afirmación del artículo de 1682? En primer lugar, el texto conciliar afirma: en caso de producirse *definiciones* papales basta con que conste el carácter definitivo e irrevocable de la doctrina, que no requiere ser ratificada por el consenso de la Iglesia. Resulta, además, que el “por sí mismas” se refiere a las definiciones, no al papa; por consiguiente, en modo alguno se dice que el papa no requiera del testimonio de la Iglesia. En segundo lugar, es necesario reparar en este otro aspecto: no es evidente que el *iudicium* que avistan el cuarto artículo galicano y el cuarto capítulo de *Pastor aeternus* afecte en ambos casos al mismo tipo de declaraciones papales; en el caso del Vaticano I se trata expresamente de *definiciones* con las características bien precisas ya indicadas del magisterio *ex cathedra*. Por tanto, se puede concluir que han sido precisados los límites de aplicación del cuarto artículo galicano; mientras que la mayor parte de las declaraciones o documentos papales (encíclicas, bulas, breves, etc.) no son declaraciones *ex cathedra*, y por tanto, irreformables, en los términos del Concilio Vaticano I.

Y, efectivamente, desde el pontificado de León XIII (1878-1903) son numerosos los documentos magisteriales pontificios –en particular, las encíclicas– que se mueven en un nivel inferior al del magisterio infalible y que carecen del carácter definitivo e irreformable de las definiciones *ex cathedra*<sup>78</sup>. Esta diferenciación es sumamente importante para prevenir esa deficiente comprensión de la infalibilidad pontificia que ha recibido el nombre de “infalibilismo”. “Infalibilismo” consiste en “una mentalidad maximalista, que confunde la infalibilidad con la impecabilidad, o extiende el ámbito del carisma petrino más allá de los confines de la revelación y de lo que atañe a su protección y difusión”<sup>79</sup>. Ese “infalibilismo” es igualmente ajeno al “religioso obsequio de la voluntad y del entendimiento” debido en modo particular al magisterio auténtico del romano pontífice, “también cuando no habla *ex cathedra*”, tal y como ha precisado posteriormente el Concilio Vaticano II (cf. LG 25). Para que la infalibilidad no degenera en infalibilismo, hay que distinguir entre decisiones dogmáticas infalibles y declaraciones no infalibles del magisterio papal. Estas quedan sujetas, por tanto, a una adecuada hermenéutica según su diversa cualificación y, del mismo modo, quedan expuestas a los procesos de la recepción y del consenso.

77 DH 2284: “También en las cuestiones de fe pertenece la parte principal al Sumo pontífice y sus decretos alcanzan a todas y cada una de las Iglesias, sin que sea, sin embargo, irreformable su juicio, a no ser que se le añada el consentimiento de la Iglesia”.

78 Sobre este problema, véase Kl. Schatz, “Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind ‘ex cathedra’? Historische und theologische Überlegungen”, en *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, 404-422; F. A. Sullivan, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium* (Nueva York 1996).

79 La distinción aparece propuesta en un editorial de *La Civiltà Cattolica* (2-XI-1985); citado por F. Arduoso, *Magisterio eclesial* (Madrid 1998) 241.

La infalibilidad *ex cathedra* es una prerrogativa íntimamente ligada al primado petrino; se trata de un carisma que, en ciertas condiciones, hace al papa inmune de error; estamos ante una acción de asistencia particularísima del Espíritu Santo que guía el magisterio definitivo del sucesor de Pedro para preservarlo, en materia de fe y de moral, de cualquier tipo de error. No se trata de ningún tipo de inspiración, sino de la asistencia del Espíritu Santo; dado que el papa no disfruta de una “iluminación” especial, queda referido al testimonio y a la fe de la Iglesia: “Pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los Apóstoles o depósito de la fe” (DH 3070). Podría, pues, afirmarse que el capítulo cuarto de *Pastor aeternus* ofrece una clarificación histórica: la infalibilidad del magisterio del papa *ex cathedra* obtiene una sabia posición intermedia entre la inmunidad papal absoluta –cosa que le haría objeto del despropósito de una inspiración permanente incompatible, por lo demás, con una interpretación satisfactoria del fracaso histórico de algunos papas–, y el momento de verdad de la cláusula *prima sedes a nemine iudicatur, nisi a fide deprehendatur devius*, que indica una primacía doctrinal de la sede apostólica y del Obispo de Roma que no le separa y desliga de la fe de la Iglesia. La historia alerta frente a la arbitrariedad de proceder a una definición sin consulta o deliberación previa del cuerpo episcopal e impide entender la infalibilidad como un cheque en blanco. Como dice el texto de la definición: el papa, cuando define *ex cathedra*, goza de la infalibilidad de la cual quiso Cristo que estuviese dotada su Iglesia<sup>80</sup>. Estas palabras establecen la conexión entre la infalibilidad de la Iglesia y la infalibilidad papal, de modo que en las definiciones *ex cathedra* el papa aparece como el órgano de la infalibilidad de la Iglesia.

Y podemos concluir acudiendo nuevamente a la respuesta conjunta de los obispos alemanes frente a la acusación lanzada por Bismarck, que en este marco del capítulo cuarto sonaba así: “en virtud de su infalibilidad (el papa) es un soberano totalmente absoluto”. Los obispos respondieron con esta rotundidad: esa afirmación “se funda en un concepto totalmente falso de la infalibilidad”. La declaración colectiva de 1875 expresa la naturaleza de la infalibilidad definida por el Vaticano I en estos términos: “la infalibilidad es una propiedad que se refiere exclusivamente al supremo *magisterio* del papa; y esto coincide precisamente con el ámbito del magisterio infalible de la Iglesia en general y está vinculado a lo que está contenido en la sagrada Escritura y en la Tradición, como también en las definiciones ya emanadas del magisterio eclesiástico” (DH 3116). Estos tres rasgos –la infalibilidad como cualidad del *magisterio*, su referencia orgánica a la Iglesia y su vinculación a la Escritura, a la Tradición y a las otras definiciones magisteriales que registra la historia– trazan con precisión el núcleo

80 Las explicaciones de Gasser en: Mansi 52, 1227AB.

teológico de la doctrina de la infalibilidad. Por consiguiente, no hay dos infalibilidades en la Iglesia, la del Romano Pontífice, por un lado, y la de la Iglesia en su conjunto, por otro, sino una sola y la misma infalibilidad, pues ambas coinciden en su naturaleza, extensión y objeto<sup>81</sup>. Así lo ha declarado el Concilio Vaticano II (LG 25c):

“Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviese su Iglesia cuando define la doctrina de fe y costumbres, se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la Revelación (...). En esos casos, el Romano Pontífice no da una sentencia como persona privada, sino que, en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica. La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos cuando ejerce el supremo magisterio en unión con el sucesor de Pedro”.

Estas afirmaciones habían sido hechas formalmente en el preámbulo del capítulo cuarto de *Pastor aeternus*, donde se recurre a los sínodos y concilios de los obispos como órganos por excelencia del sentir y de la infalibilidad de la Iglesia. El juicio más solemne de la Iglesia en materia de fe y de moral sigue igualmente siendo el del concilio ecuménico, donde el papa juzga junto con el resto del episcopado<sup>82</sup>; como reza en el encabezamiento de la definición vaticana: *sacro approbante concilio*. En otras palabras: los *praebula* históricos, no dogmáticos, dejaban apuntado el tema mayor y decisivo del Concilio Vaticano II: el primado en el horizonte de la colegialidad episcopal. Resulta, pues, notoria la utilidad de la historia para la dogmática.

Esta mirada retrospectiva, de relectura histórica o “de-construcción” de la constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, que ha introducido ya las aportaciones fundamentales del capítulo III de la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II, nos permite concluir con una enumeración de los aspectos esenciales de una doctrina dogmática sobre el ministerio papal<sup>83</sup>: 1) el llamado “ministerio petrino” arranca del reconocimiento de la función específica de Pedro en la Iglesia naciente según el testimonio global del Nuevo Testamento; 2) el “ministerio petrino”, en su calidad de servicio a la unidad universal en la fe y en la comunión, pertenece a los elementos constitutivos de la Iglesia y encuentra su continuidad en la forma de la “sucesión” del Obispo de Roma; 3) el ejercicio de este ministerio papal, relativo a las Iglesias locales o particulares y a los fieles, implica no sólo autoridad, sino una potestad cuyos límites están marcados por la cons-

81 O. Rousseau (ed.), *L'infalibilité de l'Église* (Chevetogne 1962). F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church* (Nueva York 1983). R. R. Gaillardetz, *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church* (Collegeville 1997).

82 Gasser habla de la infalibilidad prometida por Dios, “sive in tota ecclesia docente, cum in conciliis veritates definit, sive in ipso summo pontifice per se spectatur” (Mansi 52, 1226A).

83 Véase: G. Canobbio, “Aspetti essenziali di una dottrina dogmatica del ministero papale”, en *Il ministero del Papa*, 207-301; 300.



titución de la Iglesia de forma que no suplanta el ejercicio de la *episkopé* en las Iglesias locales; 4) este primado universal del ministerio del Obispo de Roma se ejerce en asociación colegiada con los otros obispos en el marco de la sinodalidad; 5) el oficio del Obispo de Roma implica un ministerio específico relativo al discernimiento de la verdad que, en las condiciones de las definiciones *ex cathedra*, enseña infaliblemente al servicio de la indefectibilidad de toda la Iglesia. Estos principios pueden constituir el núcleo doctrinal de una “reinterpretación teológica” del ministerio papal. Ahora bien, de poco o de nada sirven al margen de su concreción en una forma y figura histórica. Están llamados a orientar una modalidad específica del ejercicio del primado, es decir, una “reestructuración práctica”, después de los dos Concilios Vaticanos y en esta hora histórica del ecumenismo.

### 3. MIRADA PROSPECTIVA: “CONSIDERACIÓN” DEL PRIMADO (VATICANO I) EN EL HORIZONTE DE LA COLEGIALIDAD (VATICANO II)

#### a) *La guía de la consideración: para una nueva morfología del primado*

¿Cómo puede ser para mañana el dogma de ayer? Se ha convertido en un tópico la caracterización del Vaticano I como el “concilio del Papa”, mientras que el Vaticano II, con su doctrina sobre la colegialidad episcopal (LG 21-25), sería el “concilio de los obispos”. La relación formal entre ambos ha sido expresada (LG 18) en estos términos: el Vaticano II quiere declarar la doctrina de los obispos, sucesores de los Apóstoles, *en continuidad con el Vaticano I* y su doctrina del primado del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como *perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum*. Para el núcleo de la relación primado-episcopado resultan decisivos, junto con la afirmación de que el cuerpo episcopal “es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia junto con su cabeza” (LG 22), los enunciados contenidos en LG 27:

“Los obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado. (...) Esta potestad, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Su ejercicio, sin embargo, está regulado en último término por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles (...). No se les puede considerar simples vicarios del Romano Pontífice, puesto que disponen de una potestad propia (...). Su potestad, por tanto, no queda suprimida por el poder supremo y universal, sino, al contrario, afirmada, consolidada y protegida, ya que el Espíritu Santo conserva indefectiblemente la forma de gobierno establecida por Cristo en su Iglesia”.

La encíclica *Ut unum sint* (= UUS) resume este pasaje cuando presenta la autoridad primacial y magisterial del Obispo de Roma: “Todo esto se debe rea-

lizar siempre en la comunión. Cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los obispos, también ellos son ‘vicarios y legados de Cristo’. El Obispo de Roma pertenece a su ‘colegio’ y ellos son sus hermanos en el ministerio” (n. 95). Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que el redescubrimiento y la formulación de la doctrina de la colegialidad episcopal por parte del Concilio Vaticano II ha puesto en marcha una nueva morfología del primado, aun cuando este replanteamiento de la relación papa-obispos no esté totalmente exento de ciertas ambigüedades o de limitaciones en el plano conceptual. Por eso, se ha hablado de una falta de integración entre la llamada eclesiología de comunión y una eclesiología jurídica con inmediatas repercusiones prácticas en el binomio primado-colegialidad. No nos vamos a detener ahora en estos límites conceptuales<sup>84</sup>. Nos interesa más la morfología del primado desde el punto de vista operativo y práctico. Nuestra pregunta decisiva suena entonces así: ¿cómo puede ser ejercitada la autoridad primacial en un contexto en el que la comunión entre las Iglesias (UUS) y la colegialidad episcopal (Vaticano II) trazan el marco de referencia para su ejercicio?

Este es, en último término, el corazón de la invitación de Juan Pablo II relativa al “diálogo paciente y fraterno” sobre la cuestión de la primacía universal del Obispo de Roma. Si el Vaticano I presenta al Papa como vértice estructural y causalidad perfecta de la Iglesia “sociedad visible”, el Vaticano II contempla su tarea y su misión como signo y realidad de un servicio de la autoridad en el corazón de la Iglesia-comunión. En el Concilio Vaticano II anida la intención de rehabilitar la estructura de la Iglesia como comunión de Iglesias, fundada en una comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios y como sacramento, esto es, signo e instrumento del reino de Dios. El ministerio petrino está llamado a ser ejercido como primado de la comunión, como servicio a la comunión y como servicio al carácter sacramental de la Iglesia.

Para esta última sección de carácter prospectivo, que avista una nueva forma del ministerio del papa, adopto aquel género teológico acuñado por el abad de Claraval que estaba profundamente animado por el deseo de búsqueda de una modalidad del ejercicio del ministerio petrino acorde a las condiciones y exigencias de una nueva época<sup>85</sup>. “La consideración –dice S. Bernardo– prevé lo que se debe hacer, recapacita sobre lo que se ha hecho” (Lib. I, VII, 8). La guía de la *consideración* es “una aplicación intensa del espíritu para descubrir la ver-

84 H. Legrand, “Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta”, en *Il ministero del Papa*, 211-231. Se han convertido en clásicos los estudios de U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II* (Roma 1984) y de A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella 'Lumen gentium'* (Bologna 1975).

85 S. Madrigal, “*Praevis ut prosis*. Consideraciones en torno a la Encíclica *Ut unum sint*”, *Miscellanea Comillas* 55 (1997) 391-403; aquí reproduzco, con algunas variantes, lo más sustancial de aquel estudio; A. Acerbi, “Per una nuova forma del ministero petrino”, en *Il ministero del Papa*, 303-338.

dad”, “es una búsqueda de lo desconocido” (Lib. II, II, 5). Ahora bien, en los umbrales del siglo XXI, ¿sobre qué versará exactamente nuestra consideración? Se trata, básicamente, de una nueva recepción del Vaticano I desde el Vaticano II. El tránsito entre el Vaticano I y el Vaticano II nos ha legado como tarea la búsqueda de “la forma colegial del ejercicio del primado”. La convicción de la Iglesia católica ha sido expresada de este modo: “la función de Pedro debe permanecer en la Iglesia para que, bajo su única Cabeza, que es Cristo Jesús, sea visiblemente en el mundo la comunión de todos sus discípulos” (UUS, n. 97). Ahora bien, a la hora de pensar sobre el futuro del ejercicio del ministerio petrino hay que “considerar” que una cosa es el primado del Obispo de Roma, explicitado intra-católicamente en los dogmas de 1870, y otra sus adherencias históricas. El Santo Padre reclama una reflexión pública sobre nuevas formas de encarnar y realizar el ministerio de Pedro; pero sólo se puede proponer la necesidad de nuevas formas si las precedentes o presentes se consideran no del todo adecuadas. Voces muy autorizadas han puesto el dedo en esta “llaga” de la Iglesia hodierna: un llamativo desacompañamiento entre la proclamación retórica de la comunión y una excesiva centralización del gobierno eclesial en la práctica<sup>86</sup>. La sugerencia papal encierra una invitación a caminar en la línea de una renovación de la morfología del papado y representa, por consiguiente, un impulso importante en la recepción del Vaticano II, a la búsqueda de nuevos equilibrios entre lo colegial y lo primacial, la Iglesia local y la Iglesia universal, la pluralidad en la unidad. Estamos, como señala H. J. Pottmeyer, ante “una reforma inacabada”<sup>87</sup>.

Por consiguiente, la deconstrucción del centralismo romano no equivale en perspectiva teológica a un debilitamiento del ministerio de Pedro, sino que corresponde más bien a la realización de su tarea y de su encargo de promover e impulsar consecuentemente el espíritu de la colegialidad. A este respecto, un importante documento ecuménico sobre *La autoridad en la Iglesia* (1999) planteaba a nuestra Iglesia católica las siguientes cuestiones<sup>88</sup>:

“¿Existe a todos los niveles la participación efectiva del clero y de los laicos en los emergentes organismos sinodales? ¿Ha sido suficientemente puesta en práctica la enseñanza del Concilio Vaticano II relativa a la colegialidad de los obispos? ¿Reflejan las acciones de los obispos conciencia suficiente del alcance de la autoridad que han recibido por medio de la ordenación para el gobierno de

86 J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato. L'impegnativo appello all'unità dei cristiani* (Brescia 2000); H. Tincq, *Desafíos para el papa del tercer milenio. La herencia de Juan Pablo II* (Santander 1998) 19-68.

87 H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, 95-118; este capítulo ha sido añadido a la versión original inglesa, *Towards a Papacy in Communion: Perspectives from Vatican Councils I and II* (Crossroad, Nueva York 1998).

88 Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC II), “El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia III)”, *Diálogo Ecuménico* 34 (1999) 97-98.

la Iglesia local? ¿Se ha previsto suficientemente asegurar la consulta entre el Obispo de Roma y las Iglesias locales antes de adoptar decisiones importantes que afectan bien a una Iglesia local o a la Iglesia entera? ¿Cómo se tiene en cuenta la variedad de la opinión teológica cuando se toman tales decisiones? Al apoyar al Obispo de Roma en su trabajo de promover la comunión entre las Iglesias, las estructuras y procedimientos de la Curia romana ¿respetan adecuadamente el ejercicio de la *episcopé* a otros niveles? (n. 57)”.

Todas estas cuestiones de orden eminentemente práctico quedan subsumidas en el tema de nuestra *consideración*: la forma colegial del ejercicio del primado. Voy a retomarlas sistemáticamente recreando libremente aquellos cuatro momentos que Bernardo de Claraval proponía a Eugenio III como materia de consideración (Lib. II, III, 6): “*tú mismo*” (el primado en una eclesiología de comunión), “*lo que está debajo de ti*” (pueblo de Dios en comunión), “*lo que está alrededor de ti*” (episcopado y doctrina de la colegialidad), “*lo que está sobre ti*” (origen trinitario de la comunión eclesial).

#### b) *Consideración sobre ti mismo: primado y eclesiología de comunión*

La primera consideración arranca de este presupuesto básico: la cuestión del ejercicio del ministerio petrino no constituye un problema autónomo en sí mismo, sino que ha de ser planteado en toda su calidad de problema eclesiológico, es decir, presupone la misma comprensión de la naturaleza y ser de la Iglesia. Entre los elementos que expresan la imagen de Iglesia que brota del concilio Vaticano II, el papa ha señalado los siguientes: 1) la doctrina que propone a la Iglesia como pueblo de Dios y la autoridad jerárquica como servicio; 2) la doctrina que expone a la Iglesia como *comunión* y que establece las relaciones entre la Iglesia particular y la Iglesia universal, entre la colegialidad y el primado; 3) la doctrina según la cual todos los miembros del pueblo de Dios participan, a su modo, de la triple función de Cristo (sacerdotal, regia, profética); 4) la doctrina que considera los derechos y deberes de los fieles cristianos y concretamente los laicos; 5) el empeño por el ecumenismo<sup>89</sup>. Es claro que el modelo eclesial subyacente al planteamiento de *Ut unum sint* es el de la *communio*: “Todas las Iglesias están en comunión plena y visible porque todos los pastores están en comunión con Pedro, y así en la unidad de Cristo” (n. 94). La encíclica asume resueltamente los elementos de una teología de la Iglesia local contenidos en los documentos conciliares (LG 13, 23, 26; CD 11); en esta clave se afirma: “en cada una de estas Iglesias particulares se realiza la *Iglesia una, santa, católica y apostólica*” (n. 94).

La relación entre Iglesia universal e Iglesia particular constituye el marco donde hay que ubicar, a su vez, la relación episcopado-primado (P. Hünermann).

89 Véase la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*.

Una eclesiología de comunión redescubre en todo su vigor la densidad teológica de la Iglesia particular en torno a su obispo (LG 26); por tanto, la eclesiología de comunión no puede dejar de reflejarse sobre el modo de ver la función del papa, sobre la dignidad de su ministerio y las prerrogativas de su potestad. Ya hace algunos años que Congar sostuvo la tesis de que en la eclesiología católico-romana una concepción de la unidad, asentada sobre la idea de un único pueblo universal bajo una cabeza visible, que caracterizaba como “régimen de la organización unitaria”, habría ido desplazando y orillando al “régimen de la comunión”. En la historia de la Iglesia un concilio como el Vaticano I aparece como coronación y culminación de la eclesiología “gregoriana” o de la organización unitaria desplegada durante el segundo milenio. Existe, al día de hoy, una desazón difundida frente al centralismo y juridicismo del gobierno eclesial que no se compadece bien con la misión entrevista en *Ut unum sint*: servicio de autoridad colocado en el corazón de la Iglesia-comunión. Repristinar la eclesiología de comunión no significa renunciar a las prerrogativas papales estipuladas dogmáticamente en la *Pastor aeternus*. Una eclesiología de comunión también requiere de un centro de la unidad.

La historia del primado trazada por Kl. Schatz muestra el devenir histórico por el que la Sede Romana se ha convertido en el punto de referencia de los obispos y de los fieles, símbolo de un magisterio universalmente aceptado; las definiciones del Vaticano I son el resultado de la opción de la Iglesia por su unidad, con el mérito sobreañadido de crear el conjunto unitario del episcopado en torno al papa, reduciendo los impulsos nacionalistas, refrenando los impulsos teológicamente incorrectos del regalismo u otras fuerzas centrífugas, avanzando la tarea de una evangelización de dimensiones planetarias. Junto a estos méritos anejos al primado de jurisdicción brotan excrecencias de tipo negativo que arrojan sombra sobre el ministerio petrino: al centralismo de régimen acompaña una tendencia difícilmente reprimible hacia la uniformidad; se corre el peligro de infravalorar la pluralidad y la variedad legítimas. Esa concepción del primado provocaba la ira de la Iglesia oriental; hoy puede resultar molesta para las Iglesias locales, si se percibe que la legítima autoridad local se ve sofocada por una burocracia centralista sin rostro.

La figura del ministerio petrino en el Vaticano I va vinculada, espontánea e instintivamente, al título de “Romano Pontífice”. El Vaticano I fijó, con trazos enérgicos, los dos atributos objeto de polémica: la *jurisdicción* plena, suprema, verdaderamente episcopal, ordinaria, inmediata y universal sobre pastores y fieles, y la *infallibilidad*. Ello significa que la jurisdicción papal constituye un auténtico poder jurídico, no un mero carisma personal, capaz de vincular soberanamente con sus decisiones a todos los pastores y fieles. Esta jurisdicción se ve acompañada del primado doctrinal. Esa jurisdicción plena se puede ejercer *de modo inmediato* sobre cualquier fiel o pastor. S. Bernardo, que describía las pre-

rogativas papales en términos de “gozas, por tanto, de una potestad indiscutible, tanto con respecto a las llaves que te han entregado como sobre las ovejas encomendadas”, las limita con el recordatorio: “Eres un obispo”. En este sentido es notable que, frente al título de “Romano Pontífice”, la encíclica utiliza exclusivamente el de “Obispo de Roma” que Juan Pablo II glosa con estas otras descripciones: “sucesor del apóstol Pedro”, “*servus servorum Dei*” (n. 88), “heredero de la misión de Pedro” (n. 92). El horizonte de comprensión del ministerio petrino formulado a la luz del título “Romano pontífice” reconoce –en términos fuertemente jurídicos– los derechos primaciales, pero deja en la penumbra la misma tarea que le quedó pendiente y que no trató el concilio Vaticano I: la forma colegial del primado y la autonomía propia de cada obispo. Ya he citado anteriormente el pasaje de la definición de la *Pastor aeternus* que dice: “tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo, sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada” (DH 3061). En esta perspectiva, parece que el Vaticano I no ha contemplado la jurisdicción papal cuando actúa en y con los demás obispos, sino en cuanto a su capacidad de actuar sobre los obispos. Esta debiera ser, a tenor de una eclesiología de comunión, la forma extraordinaria del ejercicio de la autoridad pontificia, no la forma ordinaria. Si esa perspectiva excepcional del primado de jurisdicción se convierte en la forma normal de su ejercicio estaríamos ante una situación de centralismo injustificado, “a-colegial”, sin límites jurídicos, ante una forma de absolutismo.

Es, pues, de saludar que la encíclica describe la misión del obispo de Roma en términos de “vigilancia” (*episkopein*), indicando varios niveles, “que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana” (n. 94). En ello está implicada la cuestión del poder y, por eso, la encíclica afirma con realismo clarividente: “El obispo de Roma, con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias. Por esta razón, es el primero entre los servidores de la unidad” (n. 94). Estamos en las antípodas de una interpretación maximalista de las prerrogativas del Vaticano I. Podemos concluir a la luz de esta primera consideración: la recuperación de la eclesiología de comunión implica el reconocimiento de la cooriginariedad y simultaneidad de Iglesia universal e Iglesia local, de principio sinodal y jerárquico, de primado y colegialidad, de unidad y de pluralidad (M. Kehl). Por tanto, una línea de renovación del papado pasa por el respeto a la legítima autonomía y diversidad de las Iglesias locales según el viejo adagio: *in necessariis unitas, in dubiis libertas*. Una primera línea de reestructuración práctica del primado pasa por la descentralización y por la corresponsabilidad. El libro que el cardenal Suenens publicara en 1968, con el título de *La corresponsabilidad en la Igle-*

*sia de hoy*, marca todo un programa desde la constatación de que el principio de la colegialidad proclamado por el Concilio aún no había encontrado aplicaciones concretas y precisas. A este respecto, ha dejado consignado en sus memorias: “Una vez acabado el Concilio, me pareció útil poner de manifiesto la lógica que rige la corresponsabilidad y la descentralización en la Iglesia. Y es que es ahí donde se juega su futuro el ecumenismo: es impensable que las Iglesias cristianas no romanas acepten la uniformidad”<sup>90</sup>.

c) *Consideración de lo “que está debajo de ti”: pueblo de Dios en comunión*

“Tu herencia es el orbe entero”, sentencia el *De consideratione* (Lib. III,I,1). La figura histórica del primado no tiene parangón en la sociedad civil bajo este aspecto del estado general de la Iglesia universal abarcando la totalidad de los creyentes. Son muy ilustrativas las indicaciones de S. Bernardo: “Presides la Iglesia para servirla. La gobiernas como un empleado fiel y cuidadoso, encargado por el amo”. La presidencia de la Iglesia ha podido en otras fechas ser asimilada a la monarquía del papa; a ojos de muchos contemporáneos esta es la idea que se han hecho de la Iglesia. Se hace necesario habilitar –por la misma concepción de la Iglesia como pueblo de Dios– estructuras de comunión y de comunicación a todos los niveles de la realidad eclesial. Ello equivale a recuperar aquellas palabras de Juan Crisóstomo: “Sínodo es nombre de Iglesia”; la identidad de la Iglesia-comunión está llamada a manifestarse como sinodalidad en permanente ejercicio<sup>91</sup>. “Sinodalidad” es otra forma de decir “corresponsabilidad” y reivindica de forma especial –antes de cristalizar en la forma de la colegialidad episcopal– la participación del laicado en la Iglesia.

La doctrina de la Iglesia como *pueblo de Dios* elimina la hierocracia. Partimos de la igual dignidad bautismal de todos los cristianos. Podemos constatar una nueva conciencia de la dignidad conferida por el bautismo, así como la responsabilidad de la misión adquirida dentro y fuera de la Iglesia. Después del Vaticano II seguirá caracterizando la vida en comunión con Cristo y en su Iglesia la escucha atenta del Magisterio, aceptando lealmente su paternidad espiritual. Dice al respecto Juan Pablo II:

“Corresponde al sucesor de Pedro recordar las exigencias del bien común de la Iglesia, si alguien estuviera tentado de olvidarlo en función de sus propios intereses. Tiene el deber de advertir, poner en guardia, declarar a veces inconciliable con la unidad de fe esta o aquella opinión que se difunde. Cuando las circunstancias lo exigen, habla en nombre de todos los pastores en comunión con él. Puede

90 L. J. Cardenal Suenens, *Recuerdos y esperanzas* (Valencia 2000) 215.

91 S. Pié i Ninot, *Sinodalitat eclesial* (Barcelona 1993); G. Alberigo, “Synodalität der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum”, en W. Geerlings / M. Seckler, *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform* (Friburgo 1994) 333-347; E. Bueno / R. Calvo, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía* (Madrid 2000).

incluso –en condiciones bien precisas, señaladas por el concilio Vaticano I– declarar *ex cathedra* que una doctrina pertenece al depósito de la fe. Testimoniando así la verdad, sirve a la unidad” (UUS, n. 94).

Si alguien sintiera el deber de dirigirle algún reparo o la necesidad de disentir habrá de hacerlo con respeto. ¿Cuál es el espacio para la “opinión pública” en la Iglesia? ¿Quién tiene la palabra en la Iglesia? ¿Cuáles son sus cauces? Pensando desde el Vaticano II y desde el reconocimiento del *sensus fidei/sensus fidelium*, la definición de la infalibilidad del Vaticano I deja en la penumbra la realidad eclesiológica de la *recepción* (Congar) y del consenso. El Vaticano II ha marcado la línea y ha suministrado el horizonte para ubicar el magisterio infalible en el marco de la función profética de toda la Iglesia (LG 12): la *infalibilidad in docendo* encuentra su presupuesto en la infalibilidad *in credendo*, esto es, en la indefectibilidad de todo el pueblo de Dios. En paralelo a lo que decía a propósito del primado de jurisdicción, hay que señalar que el modo normal de funcionamiento del Magisterio ha de contar con los procesos de recepción. Ya hemos indicado que cuando la *Pastor aeternus* afirma que las definiciones papales son irreformables “por sí mismas, no por el consenso de la Iglesia”, está indicando que *en caso de* producirse definiciones papales bastaría con que constara el carácter definitivo e irrevocable de la doctrina en cuestión, pues no requiere de la sanción por parte de la Iglesia. En modo alguno se dice que el papa no necesite del *testimonium* o *sensus fidei* de la Iglesia. Por otro lado, al verdadero proceso de recepción le es consustancial el reconocimiento de la autoridad testificante, bajo la guía del Espíritu Santo, y el reconocimiento de la fe testificada.

Para que esto no sea pura teoría es necesario caer en la cuenta de que se está reclamando una reflexión seria y serena sobre determinadas cuestiones y en la que han de participar los fieles. Cuestiones como el puesto de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, el celibato del clero, el acceso a los sacramentos para divorciados, la contracepción, la inviolabilidad de la vida humana, la justa distribución de la riqueza, la inculturación del Evangelio son cuestiones ante las que no cabe dar la llamada por respuesta ni se pueden cerrar debates en falso. A las puertas del tercer milenio no podemos dejar de constatar esa serie de desafíos y cuestiones abiertas. Ante estas cuestiones no ha de ser pretencioso invocar el principio medieval: *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*.

Este vetusto axioma de la canonística se asentaba sobre el principio de la sinodalidad fundamental de la Iglesia. De ahí deriva esta propuesta práctica: la sinodalidad, que busca el camino común a la luz de la Palabra y bajo la guía del Espíritu, es la forma normal del ejercicio de la autoridad en la Iglesia. La historia nos ilustra sobre el desvanecimiento y desmantelamiento de las estructuras sinodales y episcopales en diversos momentos. Un proceso de comunicación, de participación y de recepción sólo será realizable si contamos con la existencia de

auténticos “sujetos” de la comunión, es decir, de instancias eclesiales que funcionen como foros de encuentro y discusión, donde se puedan abordar las cuestiones candentes de la vida eclesial. La unidad eclesial no se juega exclusivamente entre obispo-diócesis, por una parte, y obispo de Roma-Iglesia universal, por otra; existen instancias intermedias como escalones de esa unidad gradual, desde los sínodos diocesanos, pasando por las conferencias episcopales, sin descartar la creación de patriarcados, hasta el concilio ecuménico. Nos encontramos ante la tarea histórica de recuperar ese tejido de la comunión y revitalizar esos “sujetos” de comunión y de decisión desde esos estadios más básicos de la sinodalidad que son los consejos parroquiales y los consejos diocesanos. Desde aquí cobra también su pleno sentido la reivindicación de una mayor participación de las Iglesias locales en el nombramiento de los obispos. Esta cuestión tiene, igualmente, importantes repercusiones ecuménicas<sup>92</sup>.

d) *Consideración de lo “que está junto a ti”: episcopado y colegialidad*

Esta tercera consideración constituye el núcleo para una nueva morfología del primado: si el Vaticano II ha resituado la doctrina del primado en el seno de la colegialidad, la ley fundamental en el ejercicio del ministerio petrino consiste en avanzar hacia una colegialidad consecuente<sup>93</sup>. La doctrina de la colegialidad episcopal ha venido a atemperar la tendencia monárquica inscrita secularmente en la concepción forjada por los grandes teóricos medievales del primado papal (Gil de Roma o Agustín Triunfo de Ancona) en la lucha entre el poder espiritual y poder temporal. La censura de S. Bernardo sonaba así: *In his successisti, non Petro, sed Constantino* (Lib. IV,III,6). Otras líneas teológicas preteridas por la tradición, como las corrientes conciliaristas, han subrayado la inclusión de Pedro en el colegio apostólico; en la secuela de S. Agustín, subrayaban el principio: *non uni, sed unitati Ecclesiae claves datae sunt*. Es cierto que esta interpretación de los textos petrinos desatiende la línea que desde León Magno destaca la preeminencia neta de Pedro y que culminó en las definiciones de 1870; guarda, empero, con más fidelidad la idea de la colegialidad contenida en otros textos evangélicos (Jn 20, 21; Mt 18, 18). Queda así planteada la dialéctica primado-episcopado, la relación del Obispo de Roma con el episcopado universal. En este sentido dice *Ut unum sint* que, como sucesor de Pedro, “el Obispo de Roma es un miembro del colegio, y los obispos son sus hermanos en el ministerio” (n. 95).

La coexistencia del primado y la colegialidad descansa sobre el convencimiento de que no son magnitudes rivales ni principalmente sometidas la una a

92 Cf. J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato*, 139-166: “Nomina dei vescovi e unità dei cristiani”.

93 Véase J. M. Rovira, “La función del papado a la luz de la teología”, *Iglesia viva* 83 (1979) 457-471; G. Colombo, “Tesi per la revisione dell’esercizio del ministero petrino”, *Teologia* 21 (1996) 322-339.

la otra, sino que entre ellas rige una “comunión jerárquica”. Con todo, desde LG 22 no dejan de plantearse, al menos teóricamente, algunas ambigüedades sobre el sujeto de la *plena et suprema potestas* en la Iglesia: ¿se trata de un único sujeto (el colegio bajo su cabeza) o de un doble sujeto (el papa y el colegio episcopal). La razón última de esta ambigüedad es la constatación de que el Vaticano II no ha descrito consecuentemente el primado como centro del colegio, sino que le atribuye también un rango “supra-colegial”. La afirmación de un sujeto colegial —estrictamente *uno*— de la suprema potestad en la Iglesia no causa prejuicio a la idea de que el papa pueda ejercer *seorsim* (por sí, cf. NEP 3) la potestad suprema de gobierno en la Iglesia, pues el único sujeto colegial puede desarrollar dos modos de acción: por medio del papa solo, como cabeza primacial del colegio (encíclicas), o por medio de un acto estrictamente colegial (concilio, sínodo de obispos, deliberación episcopal). Tocamos aquí una discusión de la teología postconciliar sumamente compleja y que aquí sólo cabe dejar indicada. El cardenal Suenens mostraba al respecto una opinión y una dirección de avance muy neta<sup>94</sup>:

“Tanto por razón ecuménica, como por razón teológica, es preciso evitar toda presentación del papel del Papa que aisle a éste del colegio de los obispos, cuya cabeza es. Cuando se subraya que el Papa tiene derecho a actuar y a hablar ‘solo’, la palabra ‘solo’ no quiere decir nunca ‘de modo separado’ o ‘de modo aislado’. Incluso cuando el Papa actúa sin la colaboración formal del cuerpo episcopal —como tiene jurídicamente derecho a hacerlo—, actúa siempre como su cabeza”.

Un papado renovado ha de respetar las exigencias de la colegialidad de los obispos. ¿Cómo se accede a este estado de conciencia que avanza decididamente en la línea de un ejercicio colegial del primado? En primer lugar, hay que superar la mentalidad de que la colegialidad constituye una amenaza para la autoridad primacial o que se sitúa en una relación de competencia con ella. Atrás quedó el debate conciliarista sobre la “superioridad”. En aquellas cláusulas del Concilio Vaticano II —como en la *Nota explicativa previa*—, que remarcan que el Papa pueda ejercer “a su libre arbitrio” sus prerrogativas primaciales, parece seguir latiendo la lógica del poder soberano que se siente cuestionado por adversas fuerzas episcopalistas en una nueva reedición del debate histórico sobre la superioridad. Esa lógica del poder soberano ha de dar paso a la lógica de la comunión, cuyo principio básico es la reciprocidad de episcopado y primado. En la lógica de la comunión, el sucesor de Pedro está situado dentro del colegio de los otros sucesores de los Apóstoles. El Obispo de Roma es la cabeza del colegio episcopal. En este horizonte, aquellas cláusulas aseguran el encargo especí-

94 *Recuerdos y esperanzas*, 217.



fico y la autoridad correspondiente que fundamenta una actuación en aquellas situaciones excepcionales donde esté comprometido el bien común de la Iglesia.

En segundo lugar, desde una eclesiología de comunión y desde la densidad teológica de la Iglesia particular (LG 23.26) hay que abandonar el binomio *plenitudo potestatis-in partem sollicitudinis*. En la historia de la eclesiología esta pareja de conceptos –muy querida, por cierto, para el abad de Claraval– ha servido para expresar lo específico del primado frente al poder episcopal. Porque la historia pesa hay que plantear en qué medida somos capaces de concebir un ministerio petrino liberado de esa estricta distinción que paraliza la idea de reciprocidad. Los obispos no son meros delegados papales, sino auténticos vicarios de Cristo en sus respectivas Iglesias. Otro esquema a superar a la hora de concebir la relación primado-episcopado es el binomio *potestas ordinis – potestas iurisdictionis*. La gestación histórica de esta distinción va vinculada al problema del origen de la potestad de jurisdicción de los obispos: directamente de Jesucristo (mediante la consagración episcopal) sin mediar el papa o como concesión papal. Esta alternativa se planteó en Trento con toda radicalidad. El texto conciliar, desde la afirmación de la sacramentalidad del episcopado en el capítulo III de *Lumen gentium*, se sitúa en la primera dirección; carecemos, además, de soporte bíblico para la afirmación de una colación de poderes por parte de Pedro a los otros apóstoles. En todo caso la idea de un poder de orden de colación divina, contra distinto de un poder de jurisdicción como concesión papal, ha bloqueado históricamente el principio de colegialidad. En el mejor de los casos, el episcopado se convierte en un mero instrumento “de consulta”. Por otro lado, y estrechamente vinculado a esta problemática, LG ha trocado el lenguaje de poderes en el del triple *munus* de Cristo, sacerdote, profeta, rey, es decir, de *ministerium-magisterium-regimen*; estas son las tareas que cada obispo ejerce en su diócesis en comunión con las otras Iglesias, siendo él mismo garante de la comunión de su Iglesia particular con la Iglesia universal. Esta tríada ofrece el punto de intersección para una síntesis teológica de la relación primado-episcopado<sup>95</sup>.

La reciprocidad primado-episcopado implica, por tanto, la puesta en práctica del “principio de subsidiariedad”. Ello significa que aquellas decisiones que no lesionan o debilitan la unidad de la Iglesia universal, esto es, la comunión de las Iglesias, puedan ser tomadas por las Iglesias locales y sus organismos competentes. La reciprocidad entre primado-episcopado significa, por otro lado, que las decisiones importantes que afectan a toda la Iglesia han de ser tomadas con la coparticipación y el consenso de la distintas Iglesias locales y de sus obispos

95 Cf. M. J. Buckley, “Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum”. The Primacy and the Episcopate: Towards a Doctrinal Synthesis”, en *Il primato del successore di Pietro*, 281-339; reproducido como libro en M. J. Buckley, *Papal Primacy and the Episcopate. Towards a Relational Understanding* (Nueva York 1998).

en un grado e intensidad correspondientes a la gravedad o solemnidad de la cuestión. Desde el reconocimiento de las prerrogativas de la figura episcopal, la colegialidad episcopal es un remedo de la relación constante de Pedro con los demás apóstoles. En analogía a la relación Pedro-Apóstoles, la colegialidad se presenta como el modo normal del ejercicio del ministerio de Pedro. Cuando surgen cuestiones “arduas y difíciles” hay que poner en marcha una colegialidad consecuente. En los asuntos verdaderamente importantes que atañen a la Iglesia universal hay que recurrir a la forma colegial del ejercicio del primado: ¿no buscó Pío XII rodearse del consenso del episcopado universal a la hora de la definición de la Asunción? Las cuestiones ambiguas y difíciles deben resolverse por el ejercicio colegial del ministerio de Pedro; éste se atenderá, salvo situaciones de verdadera excepción, a la forma colegial; pues, ante cuestiones arduas no basta la actuación “aislada” del papa, apoyado únicamente por los organismos curiales.

Tocamos aquí otra cuestión a considerar, el problema de la curia romana: ¿no es la curia un cuerpo organizativo superior de hecho al episcopado? ¿No puede aparecer como un *tercium quid* que está bloqueando la colegialidad? Son cuestiones que se planteaba recientemente Mons. John R. Quinn<sup>96</sup>. No es la reflexión de Quinn un alegato abolicionista de la curia; muy al contrario y de acuerdo con la evolución histórica hay que señalar: siendo el *carisma Petri* un carisma referido a una persona, la función ha generado un órgano de potenciación de la persona del papa que multiplica su actividad. Sin embargo, el desarrollo de la curia papal puede entrar en competencia con el ejercicio de la colegialidad. Es evidente, por tanto, que el impulso coherente del ejercicio de la colegialidad no suprime la curia. El problema teológico es si conviene a la Iglesia un reforzamiento de la administración central, como algo coherente con la jurisdicción del papa sobre la Iglesia universal, o la manera normal de realizar la jurisdicción universal del papa debe adoptar paulatinamente –según espíritu y letra del Vaticano II– la forma colegial. La cuestión tiene dimensiones tanto teóricas como prácticas; con otros matices, un problema similar se plantea entre las nunciaturas y las estructuras de la colegialidad como una conferencia episcopal nacional.

Un ejercicio consecuente de la colegialidad lleva asimismo a examinar las nuevas instituciones puestas en marcha por el Concilio (cf. *Christus Dominus*), como son las Conferencias Episcopales o el Sínodo Romano de Obispos u otras asambleas sinodales nacionales o continentales. Son instituciones llamadas a mostrar que la responsabilidad de un obispo no se reduce a su propia Iglesia particular, sino que su misión acoge la *sollicitudo pro universa ecclesia* (LG 23). Esta colegialidad constituye otro punto decisivo del examen de las modalidades del ministerio de Pedro. Pero, mirando a la institución del Sínodo de Obispos, “de carácter consultivo”, ¿no parece seguir más el modelo de un organismo

96 Cf. J. R. Quinn, *Per una riforma del Papato*, 185-214: “La riforma della Curia romana”.

curial que el del principio de la colegialidad? Sobre las Conferencias episcopales han corrido ríos de tinta en los últimos años; cabe afirmar, con W. Kasper, que son de derecho eclesial pero *cum fundamento in iure divino*. En uno y en otro caso, la discusión está servida<sup>97</sup>. Estas instituciones son sumamente necesarias para reforzar la *praxis* de una participación más amplia e intensa del episcopado universal en el gobierno de la Iglesia.

e) *Consideración de lo "que está por encima de ti": ser-comunión a imagen de la Trinidad*

Esta última consideración arranca con un ejemplo y una anécdota histórica. Entre las medidas reformistas propuestas por el concilio de Constanza se encontraba la de la *professio* papal, es decir, la costumbre antigua por la que el recién elegido papa prestaba juramento a las decisiones dogmáticas de anteriores concilios y a la fe de la Iglesia. Es una forma de expresar que el papa está referido a la Escritura y a la Revelación, a las estructuras de la Iglesia y a sus sacramentos. A la hora de fijar el puesto del Papa en la Iglesia, los conciliaristas y los papalistas de aquella época se enzarzaban en una curiosa discusión, donde éstos últimos estigmatizaban como error esta afirmación de la doctrina conciliarista: *sancta ecclesia est corpus mysticum Christi, cuius solus caput est et non papa*<sup>98</sup>. ¿En qué sentido –nos preguntamos finalmente– es el Obispo de Roma cabeza de la Iglesia?

En la línea de la teología de la comunión de la Iglesia antigua, *Ut unum sint* alude al carisma fundamental de la Iglesia romana cimentado sobre el martirio de Pedro y Pablo (n. 90); este carisma consiste en ser testigo y garante de la verdadera fe apostólica. La eclesiología antigua de comunión afirma el origen trascendente y trinitario de la comunión eclesial; las iglesias locales se saben unidas en torno a la Eucaristía, en la unidad de altar como recuerda LG 26. Es claro que el Obispo de Roma no crea la unidad de las Iglesias, sino que vela para que la comunión, cuya responsabilidad tiene, desemboque en la *koinonia* de la *ecclesia catholica*. Para la tradición antigua el rasgo decisivo del ministerio de Pedro no es un poder jurisdiccional, sino su servicio vivo a la custodia y transmisión fiel de la fe. A este respecto se lee con agrado: "Como obispo de Roma soy consciente, y lo he reafirmado en esta carta encíclica, que la comunión plena y visi-

97 A. Antón hace esta valoración, tras señalar sus aspectos positivos: "En sus treinta años de existencia al sínodo de los obispos no se le ha reconocido ni una sola vez 'voto deliberativo' y, en lo que se refiere a las asambleas sinodales nacionales o continentales es más que justificado el deseo de que su gestión durante el proceso de preparación y celebración sea realmente 'sinodal'. La discusión reciente sobre las conferencias episcopales ha llevado a clarificar su estatuto teológico y jurídico en cuanto éstas son realmente 'instancias intermedias' fundadas en el derecho divino y reconocida prácticamente como tales en el código de derecho canónico" (o.c., 447).

98 Cf. Enrique de Kalteisen, *Errorres amedistarum*, citado por S. Madrigal, *La eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390/95-1443). Estudio e interpretación de su 'Tractatus de Ecclesia'* (Madrid 1995) 134.

ble de todas las Comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo" (n. 95). En ello reconoce Juan Pablo II una "responsabilidad particular". Me parece que se hace claridad si se sitúa la cuestión del papado más en la línea de la sucesión apostólica, esto es, en la nota de la apostolicidad que en la de la unidad; de modo que el primado es una especie de concepto límite de la apostolicidad. La unidad es más amplia: la unidad de la fe, la unidad de los sacramentos, la unidad bajo la única cabeza que es Cristo. La Iglesia romana aparece como un *centrum unitatis*, reflejo de "un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4). Este signo de la unidad entre los cristianos será –como dice UUS, n. 98–, camino e instrumento de evangelización.

El ejercicio del ministerio petrino está llamado a ser "signo e instrumento" de la comunión. *Praesis ut prosis*. "Presides la Iglesia para servirla". Estas palabras de Bernardo de Claraval delinear un modelo de servicio a la comunión que quizá pueda aplicarse análogamente a las Iglesias de la Ortodoxia y de la Reforma. Ello depende de que seamos capaces de poner en claro y en práctica, de parte católica, los principios de la *communio* formulados al hilo de esta cuádruple *consideración*: el principio de la pluriformidad en la unidad, el principio de la corresponsabilidad por sinodalidad, el principio de la subsidiariedad eclesiológica, el principio de la "in-existencia" de la totalidad en lo singular. Estos principios pueden inspirar una reestructuración práctica de un papado de vocación y dimensión ecuménica. Algo así puede alumbrar el tiempo venidero en el siglo XXI. Ciertamente es que "mientras no haya nuevos cielos y una nueva tierra en los que habite la justicia (cf. 2 Pe 3, 13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa" (LG 48).

SANTIAGO MADRIGAL  
Universidad Pontificia Comillas

