

PAPA

- I. Historia
- II. Dogma

I. *Historia*

La promesa de que la → Iglesia existirá a lo largo del tiempo hasta la escatología (Mt 16,18; 28,20) incluye también la pervivencia de las potestades pastorales apostólicas sobre las diversas comunidades y la Iglesia universal. Todo → ministerio espiritual posee su correspondiente potestad en el seno de la Iglesia, aunque no recibida de ésta, sino de → Jesucristo a través de su Espíritu invisible, del cual son instrumento los que ejercen el ministerio para el reino de Dios (1 Cor 4,1ss).

La opinión frecuentemente manifestada según la cual la primitiva Iglesia paulina había sido puramente carismática y carecía de potestades institucionales es inconciliable con los testimonios más antiguos de los siglos I y II, de Clemente Romano e Ignacio de Antioquía. Es verdad que ni Clemente ni Ignacio eran obispos «monárquicos»: ciertas analogías tomadas del ámbito mundano no corresponden al «orden del amor» carismático-institucional. Los pastores no son «señores» de su pueblo; actúan por misión de Cristo en favor de la grey «que les ha tocado en suerte» (1 Pe 5,3) y en conformidad con ella. Cuando la comunidad romana amonesta en determinada ocasión, a través de su obispo Clemente, a la comunidad corintia lo hace en la confianza de que ningún individuo ni grupo pecará contra el cuerpo de Cristo y por ello contra Cristo mismo. Clemente actúa, como lo hizo → Pedro en su momento —según los Hechos de los Apóstoles—, de acuerdo con sus hermanos y con la comunidad: «Los demás eran también lo que era Pedro, pero el primado se le dio a Pedro, y esta única cátedra se distingue» como «madre y raíz de la Iglesia católica» (Cipriano).

La *sede* del ministerio de Pedro no es una cuestión de derecho divino. Un día, por razones prudentes, Pedro «se marchó a otro sitio» (Hch 12,17). A causa de la actitud hostil de → Israel, Palestina se fue situando cada vez más al margen de la evolución de la Iglesia. Antioquía con el territorio interior de Siria, Efeso con los pueblos del Asia Menor y Alejandría con los centros egipcios y griegos se hallaban bajo la sombra de Roma en el terreno político, y en el cultural, al servicio de ésta. Todos los caminos conducían a Roma. Pero allí donde Pedro se encuentra entre los fieles, allí está siempre el pastor «de las ovejas y los corderos de Cristo», de igual manera que la Iglesia es siempre el «templo de Dios» al ser la asamblea de los bautizados.

Esto mismo se aplica al ministerio de Pedro en cuanto es sucesión del primer Apóstol. La prioridad de las «comunidades apostólicas», que se distinguen por su autoridad moral en relación con sus comunidades filiales, no puede ser entendida en un sentido puramente local. La comunidad romana, mientras exista, posee sin duda la primacía sobre otras «comunidades apostó-

licas» en virtud de la actividad que Pedro ejerció en ella; pero no existe ninguna promesa divina que garantice su pervivencia perpetua. La «Roma eterna» es un título imperial anterior al cristianismo, y la actuación de Dios parece complacerse en prescindir de la tendencia humana a la inmortalización; de muchas sedes episcopales antiguas, hoy *in partibus infidelium*, no ha quedado más que el título como recuerdo de lo que fueron un día.

La estancia de Pedro en Roma se halla, en el plano histórico, suficientemente atestiguada; pero no es necesario por derecho divino que todos aquellos que ostentan el ministerio de Pedro tengan su sede en Roma. Allí donde la grey de Cristo se halla unida a sus obispos y éstos se encuentran en unión con su cabeza a imagen del colegio apostólico, allí está también el cuerpo de Cristo en su peregrinación por el mundo, y todos son «extranjeros y forasteros en la tierra» (Heb 11,13).

El *ministerio de Pedro*, al igual que la Iglesia en su conjunto, sufre a lo largo de la historia transformaciones en su forma exterior. Hasta el presente, la historia nos muestra la evolución del «ministerio de Pedro» hacia el «papado». La orientación hacia el modelo apostólico del NT no puede, por tanto, plantearse como una copia sin más, sino que exige la distinción entre un «derecho divino» y un derecho humano susceptible de cambios. Es evidente que el ministerio de Pedro, dada la dificultad de intercambio en la antigüedad y especialmente en la época de las persecuciones, sólo en ocasiones podía ponerse de relieve. En la evolución general se da una tensión mutua entre las tendencias episcopales (federalistas) y la tendencia orientada hacia Pedro (centralista); ambas se hallan en relación análoga con la conciencia personal en cada caso: lo cual no es producto de la pecaminosidad humana, sino de la naturaleza de la Iglesia (Mt 18,18).

Así se explica la actitud del obispo Ireneo de Lyon († 202), quien atestigua la primacía efectiva (*potentior principalitas*) de la comunidad romana dirigida por su obispo, al mismo tiempo que, en la cuestión de la pascua, rechaza el exagerado centralismo de Víctor I. En la lucha entre Hipólito y Calixto I, así como en la de Novaciano y Esteban I, es al menos probable que se entremezclasen motivos «humanos» junto a las causas objetivas. En este último caso (de Novaciano y Esteban) Cipriano se situó fraternalmente al lado del papa con la misma decisión con que, en la cuestión del bautismo de los herejes, había acentuado la responsabilidad episcopal frente a la «tiranía» de Esteban. El patriarca de Alejandría intervino para lograr la paz, siendo apoyado en esto por los grandes capadocios, que encontraban respaldo en Roma frente al cesaropapismo del Imperio de Oriente. Se comprende, sin embargo, que los testimonios eclesiásticos procedentes de los patriarcados orientales muy raras veces hablen en favor de la → unidad con el ministerio de Pedro tan claramente como lo hace el Crisóstomo: «Cristo ha derramado su sangre para rescatar a las ovejas que él entregó a Pedro y a sus sucesores» (PG 84,632).

El Concilio de Calcedonia (451) representa un testimonio importante del equilibrio entre la tirantez y la distensión. La carta dogmática de León I contra el monofisismo fue vivamente celebrada por los padres conciliares y las

decisiones del Concilio se realizaron en «unión y en coordinación con la cabeza» (León I). Mas cuando el canon 28 del Concilio recogió la reivindicación bizantina de ser la «segunda Roma», León protestó, obteniendo su anulación. Pues «aunque hay muchos sacerdotes (obispos), todos se hallan bajo Pedro, y su verdadera cabeza es Cristo» (*Serm.*, 4,2).

En una mirada retrospectiva a la época de la antigua Iglesia, el ministerio de Pedro se nos presenta como una instancia subsidiaria en casos perentorios: aparece cuando no es suficiente la autoridad de los obispos o de los patriarcas. Actúa «más como un dique contra los errores que como formulador de doctrina» (J. H. Newman). Es comprensible que sea Esteban I quien por primera vez en el siglo III aduce una fundamentación bíblica del ministerio de Pedro: la práctica precede siempre a la teología (lo mismo sucede también respecto a la penitencia canónica, ministerio episcopal, etc.).

La antigua Iglesia vivía dentro de una perspectiva simbólico-sacramental: la Iglesia terrena es imagen de la celestial (Ignacio, Cipriano, Agustín). En los Padres de la Iglesia (y sobre todo en la → Iglesia oriental) Pedro aparece como el signo de la unidad y representa como tal a la Iglesia. El orden y la jurisdicción son considerados como un todo, o al menos no se los distingue claramente; a causa de determinadas tensiones a este respecto se va desarrollando la concepción, propia del derecho romano, de la Iglesia como unidad organizada, y se empieza a distinguir entre orden y jurisdicción. Esta distinción es fundamental para el ministerio de Pedro, pues éste no se basa en una ordenación sacramental propiamente dicha, sino que va vinculado a la elección y ordenación del «obispo romano» (es decir, del obispo elegido y consagrado legítimamente para la sucesión en el primado de Pedro). Respecto a la amplitud de poderes parece existir una diferencia más bien terminológica que real. En definitiva, cualquier patriarca oriental posee también unos poderes más amplios sobre los obispos «ordinarios». Si la expresión y el concepto «amplitud de potestades» se entiende como servicio de amor responsable ante el Señor de la Iglesia y dentro de una humilde fraternidad para con todos, no existe, ni en el plano teológico ni en el espiritual, oposición alguna objetiva frente a la Iglesia oriental o frente a la Escritura. No obstante, la estructura actual de la Iglesia oriental es sobre todo federalista, haciendo resaltar la comunidad fraternal —los patriarcas bizantinos medievales no eran menos «señores» que los obispos de la «primera Roma»—; la concepción occidental es, por el contrario, centralista y condujo a la evolución del ministerio de Pedro hacia el papado, para cuyo representante se reservó finalmente el título de «vicario de Cristo» (Y. Congar), aunque para la conciencia teológica posvaticana «la estructura básica de la Iglesia siguió siendo episcopal» (G. Dejaifve).

La historia del primado de Pedro en la Edad Media se caracteriza por la vinculación del «trono y el altar», vigente desde Constantino; vinculación importante para la cultura, pero problemática para «un reino que no es de este mundo». Merovingios y carolingios dotaron a las Iglesias episcopales, orientadas hacia Roma, con la investidura y con derechos estatales. Bajo el signo de tal mezcla de poderes se desarrolló la cultura occidental, pero tam-

bién las pretensiones mundanas de la jerarquía, que condujeron, por último, al cisma de Occidente, a la decadencia del Estado eclesiástico y a la → Reforma protestante.

Entre los siglos IX y XI la unidad cristiana se rompe por la escisión de la Iglesia oriental. Las cruzadas, con los excesos que las acompañaron, afectaron de tal modo al pueblo de la Iglesia de Oriente que los intentos de reconciliación por parte de la jerarquía en Lyon y Florencia resultaron ineficaces. El momento álgido del absolutismo en la Iglesia occidental —Bonifacio VIII con la bula *Unam Sanctam* (1302)— fue seguido por el gran cisma, al cual puso fin una solución de emergencia: la deposición de los antipapas y la elección de Martín V (1417) por el Concilio de Constanza. Ello era expresión de una conciencia eclesial preparada a través de los concilios generales en la Edad Media: la conciencia de un conciliarismo moderado (que no hay que confundir con la tendencia extremista del Concilio de Basilea) que encierra suma importancia para la unidad de la Iglesia en la tensión frente a una tendencia extremista en favor del papado, pues atribuye al → concilio ecuménico la facultad, en caso de cisma, de → herejía o de enajenación mental del papa, de constatar el hecho y manifestar en un sentido declaratorio la incapacidad del pontífice en cuestión (B. Tierney, H. Zimmermann, H. Küng).

Los reformadores y la teología protestante posterior rechazan absolutamente el papado (si bien Lutero sólo en el decurso de su evolución y con ciertas distinciones respecto al primado de Pedro). El Concilio de Trento, convocado por fin en 1545 después de vacilaciones demasiado prolongadas, hubo de diferir el estudio del problema del ministerio de Pedro, dadas las circunstancias de aquel tiempo, a una época más tranquila. Los siglos siguientes se caracterizan por la reacción de la contrarreforma, que imprime también su acento a la concepción del ministerio de la Iglesia, incluido el papado. Las negociaciones con vistas a una reunificación, llevadas a cabo en la época del absolutismo real por Leibniz y Spinoza en unión con el papa y el emperador, fracasaron debido a la resistencia de la corte francesa.

Frente a las corrientes del siglo XIX hostiles a la Iglesia (racionalismo y laicismo), Pío IX pretendió vigorizar la disciplina de la Iglesia por medio del Concilio Vaticano I (1870), que ha pasado a la historia no tanto por sus declaraciones acerca del Dios de la → creación y la → revelación, acerca de la → fe y la razón, cuanto a causa de su definición del primado y de la infalibilidad del papa.

En la reflexión ecuménica de los últimos decenios, ciertos teólogos evangélicos más abiertos se manifiestan cautelosos sobre el problema del ministerio de Pedro, que constituye sin duda el punto crucial de la problemática de la unidad. Por una parte, consideran decisiva la cuestión del *espíritu* del ministerio de Pedro; por otra, están dispuestos a reconocer que «la conciencia evangélica no se halla todavía en situación de emitir un juicio válido sobre el hecho de si una cabeza visible de la Iglesia pertenece o no a la estructura de la misma querida por Dios» (J.-L. Leuba).

II. Dogma

La visión panorámica de la historia nos ha permitido conocer la evolución del ministerio de Pedro hacia el papado. Paralelamente surge el problema dogmático: el deslinde de aquello que tiene su fundamento en una institución divina y aquello que depende de una decisión eclesial (humana) condicionada por los problemas del momento histórico bajo la asistencia del Espíritu Santo (en una dimensión que se nos oculta). Las generaciones posteriores a los apóstoles se hallan —en la Iglesia situada en la historia— bajo la dirección divina, pero no encierran la misma importancia que la raíz: la Iglesia tiene siempre su modelo en la Iglesia de los apóstoles (→ apóstol). No es posible discernir, partiendo de conceptos apriorísticos, lo que cada momento histórico implica como de derecho divino o como de derecho humano, sino que esto habrá de deducirse de la Escritura en cuanto testimonio de la predicación apostólica y de la vida de la primitiva Iglesia (→ Escritura y teología). De aquí resulta la absoluta necesidad de un trabajo teológico realizado en colaboración: la dogmática se halla orientada y subordinada a la Escritura como a su fuente y su norma, por lo que no deberá prescindir de los estudios exegéticos de su tiempo; a su vez, la exégesis se sentirá vinculada a las manifestaciones de la historia de los dogmas y del magisterio eclesial (→ dogma).

Una divinización romántica de la evolución de la Iglesia se convertiría en un hegelianismo larvado; la negación del espíritu divino en la vida de la Iglesia equivaldría a un naturalismo que nada tiene de cristiano. Del testimonio de la Biblia podemos deducir una ordenación mutua esencial entre ministerio y comunidad, así como, dentro del ministerio, entre episcopado y ministerio de Pedro. El episcopalismo de Cipriano, con su tendencia a acentuar la fraternidad frente a la insistencia de Roma sobre el derecho, constituye una actitud particularmente significativa, lo mismo que la del Concilio de Constanza cuando —al adoptar en su decreto *Sacrosancta* unas medidas de emergencia necesarias entonces (Mansi, XXVII, 590)— se sitúa en polaridad al principio fundamental vaticano, según el cual «nadie puede juzgar a la primera sede». De Cipriano afirma K. Adam que parece identificar de un modo demasiado idealista a la Iglesia de los hombres con una Iglesia de los santos. Todos estamos hoy de acuerdo en que el estudio del ministerio de Pedro realizado por el Vaticano I, y concebido sobre todo de un modo jurídico, necesita ser complementado tanto por una descripción de la naturaleza espiritual de ese mismo ministerio como por una exposición más amplia del ministerio episcopal (→ obispo). El decreto de Constanza tuvo por objeto poner remedio a un estado de emergencia, pero sigue conservando una importancia fundamental como signo de una mutua coordinación de todos los elementos responsables del reino de Dios (tal como aparece en Mt 18,15 y Ef 2,20); coordinación que tiene vigencia también dentro de la situación normal.

El Vaticano I se propuso estudiar las relaciones entre episcopado y primado de Pedro, pero los azares de la época le impidieron llevar a cabo su

intento. La teología posterior está en vías de realizarlo; no hay que olvidar, sin embargo, que el misterio de la Iglesia no se puede reducir a ideas abstractas ni a párrafos del derecho. Una relación mutua de episcopado y primado es «de derecho divino»; en una perspectiva jurídica se atribuye a ambas realidades una *suprema potestas* (CIC can. 218 y 228). Pero en la Iglesia no puede haber dos cabezas a igual nivel; por eso «los actos del papa y los actos del concilio constituirán diversas modalidades de un mismo sujeto que ostenta la dirección» (K. Rahner): ambas instancias se hallan equiparadas en un sentido, pero no en otro, y la subordinación será distinta en una situación normal, en la que corresponde al primado de Pedro el control con potestad subsidiaria, y en un estado de emergencia en la Iglesia, en cuyo caso compete al concilio una potestad subsidiaria (en cierta analogía con Gál 2, 14ss). El papa y los obispos están subordinados por igual a la revelación divina; *igual* es también la ordenación para el servicio sacramental y la labor pastoral ordinaria propia del obispo dentro de su propia diócesis, pero *distinto* el servicio pastoral a la Iglesia universal. Para este último le fue concedida al papa «la plenitud de la potestad pastoral» (DS 3059-3061) como propiedad episcopal. Esta afirmación podría conducir a un mal entendido, como si los obispos fuesen solamente delegados del «obispo universal» romano. Por ello los obispos alemanes, en una declaración colectiva, en 1875, ratificada por el mismo Pío IX «con su plena autoridad apostólica», declaran: el obispo de Colonia, el obispo de Estrasburgo, etc., son obispos de sus diócesis respectivas en virtud de la sucesión apostólica; el papa es obispo de Roma, sin que lo sea al mismo tiempo de otras diócesis. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el papa añade a su responsabilidad como obispo, metropolitano y patriarca, la de ser primado de la Iglesia. Si la competencia del primer ámbito se extiende al segundo, al tercero o al cuarto, se origina «una confusión de ministerios que da pie a buena parte de los obstáculos que se interponen en el camino hacia la unión de los cristianos» (F. Heiler). Los sínodos convocados por el papa en cuanto metropolitano o patriarca, ¿no aparecen en la dogmática bajo el título de «papales» sin más? Y el intento de imponer el derecho romano a las Iglesias orientales unidas, ¿puede afirmarse que esté de acuerdo con la ordenación de Nicea? Los resultados de tales tendencias son manifiestos: «nada hay más parecido al Occidente que el Oriente unido» (Patriarca Máximos IV), y «el mayor obstáculo en el camino de la reunificación es la centralización llevada hasta el extremo en la Iglesia católica occidental» (W. de Vries).

De la historia, con sus variados impulsos que arrancan de una confrontación con las distintas culturas de los pueblos, se deriva para la teología —ya en anteriores crisis, pero sobre todo en la presente coyuntura espiritual de las culturas— «la necesidad de estudiar las diferencias de las distintas mentalidades del cristianismo en su condicionamiento histórico, enfocándolas hacia su misma realidad (en la que todas convienen sustancialmente) y orientándolas hacia el momento original, que es siempre normativo» (B. Welte). El lanzar la red *sin* contar con el ministerio de Pedro sería tan contrario al apostolado y al espíritu de Cristo como el uniformismo autocrático a costa

de la natural variedad en la inteligencia de la fe por parte de una Iglesia integrada por muy diversos pueblos. Al supremo ministerio pastoral apostólico compete el ejercer el oficio de mediador entre los hermanos en el caso de una divergencia de opiniones que siembren el desconcierto, pero sin herir el pluralismo de las formas de vida y pensamiento dentro del orden del amor. «En las cosas necesarias, unidad; en las dudosas, libertad; en todas, caridad». La historia del ministerio de Pedro (así como la de la Iglesia) muestra una confusa implicación de lo espiritual y lo carnal. Frente a sus logros históricos en favor de la Iglesia —fijación del → canon de la Escritura, defensa del misterio de Cristo, garantía de la validez del bautismo conferido por los herejes y de la independencia de la Iglesia ante el poder secular— nos encontramos también con las reivindicaciones históricas que buscan el → poder político, la alianza unilateral con la filosofía griega a costa de una teología bíblica y la funesta vinculación de la → misión a la cultura europea. El intento de perpetuar todas o algunas de estas cosas equivaldría, por todos los síntomas, a una renuncia a la misión del cristianismo para con todos los pueblos.

En la actualidad puede intentarse una definición del concepto teológico-jurídico del papado partiendo de la naturaleza del ministerio de Pedro; pero en este caso es imprescindible consultar a la exégesis. La evolución ha iniciado un rápido movimiento, y es de todos conocida la magnitud de las tensiones existentes en el seno de la Iglesia entre el tradicionalismo y el afán de progreso teológico. La Iglesia no puede sacrificar su misión universal para todos los pueblos por un ideal integrista y centralista propio de la Curia, a tenor, por ejemplo, del lema propuesto para la unidad cristiana (y consiguientemente para la misión): «condición: derecho romano, → tomismo, lengua latina». Esto equivaldría a un retroceso a la época anterior a la primera decisión de los apóstoles sobre la admisión de los paganos sin imponerles el yugo de la ley judía.

La teología católica distingue en el servicio pastoral la palabra que enseña y la palabra que ordena (*doctrina-disciplina*). El ministerio pastoral del papa tiene dos funciones:

a) La función ordinaria (*magisterium ordinarium*) para la predicación de la revelación cristiana, con autoridad en y sobre la comunidad universal de los testigos, con autoridad superior a cada uno de los obispos y cuya aplicación concreta ha de tener lugar según el principio mencionado de lo necesario en el «orden de la caridad». ¿O es que lo jurídico basta y puede ser delimitado claramente? Dicho en otros términos: ¿qué pertenece, en el magisterio supremo, al «orden de la caridad»? Se ha hecho notar que Jesús censuró a los saduceos a causa de su concepción insuficiente sobre el más allá, pero sin reprobar la tradición de Israel según la cual el santuario les estaba abierto igual que a la tendencia farisaica. No obstante, de aquí no se sigue que esto mismo sea válido en el orden de la nueva alianza. (Si el Jesús histórico hubiese atentado a la «ordenación eclesiástica» de Israel hubiese sido lapidado inmediatamente).

Acerca de la relación entre el ministerio pastoral del obispo y el del papa

es fundamentalmente válido el siguiente principio: cada obispo posee su potestad derivada del colegio apostólico, aunque es nombrado por el papa, tal como está previsto para la Iglesia occidental a partir del Concilio de Trento (DS 1778). El papa puede limitar o ampliar la potestad del obispo y, en caso necesario, actuar subsidiariamente y llegar hasta la suspensión de aquél. Sin embargo, el ministerio episcopal no se deriva del papa, sino de la sucesión apostólica, y por ello cada obispo es «el verdadero pastor de la grey a él confiada en el nombre de Cristo» (Pío XII, *Mystici Corporis*, 41), es el padre y maestro ordinario (no delegado) de su Iglesia, y ello por derecho propio (no ejerciendo el oficio de vicario del papa); en su Iglesia se manifiesta la Iglesia universal. Es función del ministerio de Pedro «reforzar a los hermanos» (Lc 22,32; cf. DS 3061). Y así como cualquiera de los apóstoles se hallaba vinculado a sus hermanos y sobre todo a Pedro a causa de una vocación común, así el obispo se halla unido a sus hermanos en el episcopado y al ministerio de Pedro, pues en su Iglesia está «presente la Iglesia universal, el pueblo de Dios» (H. Schlier). Y lo que se afirma del obispo es válido igualmente si se aplica a una diócesis en relación con otras dentro de la Iglesia católica. La investidura en el supremo ministerio pastoral tiene lugar, mediante la aceptación de la elección, por el hecho de suceder a Pedro en el supremo ministerio en virtud de la misión conferida por Cristo. La elección compete, desde 1059, a los cardenales (dentro de una perspectiva teológica sería preferible la elección por parte de los patriarcas, metropolitans [arzobispos] y obispos en funciones como pastores de sus diócesis). La función del supremo ministerio pastoral en cuanto *magisterium ordinarium* abarca las bulas pontificias, encíclicas, constituciones, breves, cartas, alocuciones, y es ejercida personalmente o a través de los dicasterios de la Curia romana (Santo Oficio, congregaciones para las cuestiones bíblicas, litúrgicas, sacramentales, canónicas, para las misiones, etc.). Estas decisiones, ya del pontífice personalmente, ya de la Curia, exigen una adhesión reverencial *salva conscientia*, es decir, salvaguardando la → conciencia personal.

b) Las funciones extraordinarias del ministerio pastoral-magisterial (*magisterium extraordinarium*) son: decisiones *ex cathedra* y decisiones conciliares bajo la guía del ministerio de Pedro (según el derecho vigente) o al menos con su aprobación tácita (si atendemos a la historia). Ambas formas, la papal y la conciliar, tienen como presupuesto la norma de la revelación y la comunión en el Espíritu con la Iglesia universal, aunque el Vaticano I no fijó el modo de consultar a la Iglesia en las decisiones *ex cathedra*. Tanto éstas como los cánones conciliares son «infalibles» (DS 3065-3075), es decir, verdaderas con exclusión de error en el hecho de su afirmación, en cuanto que participan en la verdad divina y se refieren a la fe o a las costumbres. Las definiciones «apuntan» al blanco de una determinada problemática histórica; por esta razón (y no sólo como consecuencia de la analogía, característica suya fundamental: DS 3016) señalan un aspecto limitado y perfectible del misterio; perfectible también por la colaboración ecuménica del resto de la cristiandad, pues tampoco ésta ha sido abandonada por el Espíritu divino; además, la culpa de la separación impone a todos los implicados en ella la

servidumbre de escucharse mutuamente para completar su propia concepción basada en la Biblia (cf. Y. Congar, *Chrétiens désunis*, París 1937, 316ss; → analogía; → historicidad; → misterio).

La infalibilidad de las definiciones conciliares no se deriva de la infalibilidad del papa, sino que en ésta como en aquélla se expresa la Iglesia universal infalible (DS 2923). También es preciso distinguir entre la afirmación propiamente dicha —el sentido de la definición— y otras afirmaciones incidentales (cf. CIC can. 1323,3). Tiene igualmente relación con esto la evolución de la → teología y en cierto sentido también el *sensus ecclesiae* en coordinación con el magisterio eclesiástico para explicar, completar y perfeccionar anteriores formulaciones dogmáticas (Agustín, Newman).

Recientemente es sometido también a análisis el concepto de representación de la Iglesia por parte del episcopado y el primado (Y. Congar, H. de Lubac, K. Rahner, J. Feiner, H. Küng). La teología «escolástica» contraponía la Iglesia «docente» a la Iglesia «discente» (que escucha); paralelamente, los cooperadores espirituales de los obispos, así como los «laicos» (→ seglar), sólo aparecen participando de un modo indirecto en el → testimonio de la Iglesia: únicamente cuando los prelados determinaban, por discreción o por amabilidad, consultar a la Iglesia discente (cf. J. H. Newman, *Über die Befragung der Gläubigen*). Y, sin embargo, si todos los adultos bautizados —conforme a la Escritura (y también según Pío XII)— han de ser considerados como testigos activos del mensaje de Cristo; si, por otra parte, el → sacerdocio común —en unión del don de «profecía», es decir, del testimonio del Espíritu en los que carecen de ordenación sagrada— pertenece tan esencialmente a la Iglesia como la jerarquía y su función de magisterio; si además precisamente en esto estribaba la fuerza de la Iglesia primitiva, la doctrina escolástica de la división en dos estamentos no parece lo más apropiado, ya que no toma en cuenta los grados o categorías de una responsabilidad universal. Esta concepción de dos estamentos espirituales tiene más que ver con el feudalismo clerical de la Edad Media que con el modelo de la Iglesia apostólica, la cual pedía consejo al pueblo cuando se trataba de decisiones importantes y le consultaba para la elección de sus hombres de confianza (de sus representantes). No iban descaminados los concilios al juzgar que la Iglesia no sólo era representada por las supremas jerarquías, sino que también debía ser representada —ella, la Iglesia de los «apóstoles y profetas» (Ef 2,20)— por los delegados del sacerdocio común; así, la Iglesia de Antioquía envió a Jerusalén, al «concilio de los apóstoles», «algunos otros representantes de la comunidad» además de Pablo y Bernabé (Hch 15,2); allí defendieron su propia causa ante los apóstoles, los ancianos y la comunidad de Jerusalén en un vivo debate (Hch 15,4s). ¿Puede afirmarse entonces que sólo la Iglesia «docente» ha de estar representada en el sínodo o en el concilio? Y si el modelo de la Iglesia apostólica tiene una importancia peculiar, ¿no habrán de pertenecer también a los representantes del pueblo algunos «laicos», en asuntos que atañen a la comunidad o a una diócesis o a la Iglesia universal? Esto encuentra suficiente fundamento en la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios. Apenas podremos esperar una «reactivación» de las

comunidades cristianas a no ser que la Iglesia «docente» sea también, al mismo tiempo, «oyente»: oyente de la → palabra de Dios y atenta al testimonio de la fe, a la experiencia y a los fundados deseos del pueblo de los santos. De lo contrario será irrealizable la universalidad ecuménica.

Ciertas manifestaciones externas del ministerio, en relación con los obispos y el papa, encierran no tanto una importancia teológica cuanto psicológica: tal sucede con los títulos honoríficos usuales —rectificados en parte—, difícilmente conciliables con la sencillez evangélica y que son restos de la antigua vinculación con el Imperio; asimismo el sistema de censuras reservadas a Roma y que prescinde de los obispos: últimas reliquias de la Inquisición.

Mayor trascendencia teológica encierra la suposición de que el papado «dispone» de la palabra inspirada de la Escritura. Esta concepción —la más extendida, si no predominante, en la cristiandad no romana— condujo a violentas acusaciones con motivo de la definición de los dogmas marianos por Pío IX y Pío XII. Muchos católicos se hallan preocupados, igualmente, por tales exigencias impuestas a la fe sin necesidad, ya que no vienen condicionadas por graves herejías; además, se apoyan en bases teológicas y bíblicas muy poco consistentes, prescinden de una lógica deferencia para con el resto de la cristiandad y dilatan la solución a preocupaciones muy serias por el reino de Dios en el mundo actual. Teológicamente es claro que también la suprema autoridad teológica se reconoce ligada a la palabra de Dios; teológicamente es claro que también la suprema autoridad teológica se reconoce ligada a la palabra de Dios; teológicamente es cierto el hecho de que la culpa humana puede asimismo entremezclarse en la preparación de las definiciones de fe; más verosímil es todavía que tales definiciones encierran un sentido providencial: así, por ejemplo, el dogma de la asunción corporal de → María a la gloria del cielo presenta de nuevo ante la esperanza de la fe cristiana la «resurrección de los santos» —poco menos que olvidada a causa de su desplazamiento hacia una lejanía infinita— en orden a la comunión con el Señor resucitado. La → liturgia de la Iglesia orante, que constituye el punto de partida del desarrollo del dogma, es una buena autoridad, una buena escuela de la fe; por el contrario, el resentimiento contra ella es mal consejero. Por parte católica puede ser provechoso recordar que las antiguas definiciones eran expresadas en fórmulas negativas (excluyendo aquello que no debía afirmarse). A través de una profundización común en la Sagrada Escritura como testimonio de la fe apostólica, y dentro de un clima de amor fraternal, podemos esperar que llegue a esclarecerse aquello que actualmente es todavía oscuro.

Esto mismo cabe decir del problema planteado hoy día a los rectores espirituales y sobre todo al supremo ministerio pastoral en su función de «magisterio»; problema que afecta por igual a toda la cristiandad occidental (tanto católica como evangélica): se trata de la posibilidad —dada la mutua implicación de los pueblos de la tierra— de aproximar la fe cristiana a las gentes de otra → religión, sobre todo en el Extremo Oriente. Se trata de poner la fe en relación con las distintas estructuras de pensamiento. Dentro de una

temática más amplia o más restringida, este asunto ha sido estudiado por Gandhi, Sundar Singh, Radakrishnan, R. Panikkar, Th. Ohm, Y. Congar, J. A. Cuttat; sobre la cuestión de principio han trabajado B. Welte, P. Lengsfeld, H. Küng, H. Dombois (→ adaptación).

P. Batiffol, *La Iglesia primitiva y el catolicismo* (París 1927), Bilbao 1960; C. Butler-H. Lang, *Das Vatikanische Konzil*, Munich 1933 (²1961); J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit I-V*, Munich 1933-39; E. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Munich 1935; K. Adam, *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg 1936; J. Madoz, *El primado romano*, Madrid 1936; Y. Congar, *Chrétiens désunis*, París 1937; P. Batiffol, *Cathedra Petri*, París 1938; H. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich 1941 (²1960); W. O. Münter, *Die Gestalt der Kirche «nach göttlichem Recht»*, Munich 1941; J. H. Newman-O. Karrer, *Die Kirche I-II*, Einsiedeln 1945-1946; K. A. Fink, *Papsttum und Kirchenreform nach dem Grossen Schisma*: ThQ 126 (1946) 110-120; O. Cullmann, *Petrus*, Zurich 1951 (²1961); R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, París 1952; G. Dejaifve, *Sobornost ou papauté*: NRTh 84 (1952) 355-371, 466-484; O. Karrer, *Um die Einheit der Christen* (Die Petrusfrage), Francfort 1953; Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*, Madrid 1953; F. Seppelt, *Geschichte der Päpste I-IV*, Munich ²1954-59; O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat*: ZKTh 77 (1955) 129-168; *La primauté de S. Pierre* (Cuaderno especial de Istina), Boulogne 1955; O. Karrer, *Das Petrusamt jenseits der Konfessionen*: Hochland 49 (1956-57) 127-139; H. Asmussen-R. Grosche, *Brauchen wir einen Papst?*, Colonia 1957; O. Karrer, *Das Petrusamt in der Frühkirche*: Festgabe für J. Lortz, I (Baden-Baden 1957) 507-525; B. Tierney, *Pope and Council*: Medieval Studies 19 (1957) 197-218; E. López-Dóriga, *San Pedro y el Romano Pontífice*, Granada 1957; K. Rahner, *Primat und Episkopat*: StdZ 83 (1957-58) 321-336; U. Betti, *Natura e portata del primato*: Divinitas 3 (1959) 95-145; S. Bulgakov, *Le dogme du Vatican*: Messenger orthodoxe, 1959, n.º 6, 7, 8; 1960, n.º 10; Y. Congar, *Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik*: Begegnung der Christen (ed. por M. Soesle-O. Cullmann), Stuttgart-Francfort 1959 (²1960); R. Aubert, *L'ecclésiologie au concile du Vatican*: Le concile et les conciles (París 1960) 245-284; W. Caudron, *Magistère ordinaire et infailibilité pontificale*: EThL 36 (1960) 393-431; G. Dejaifve, *Le premier des évêques*: NRTh 92 (1960) 561-579; O. Karrer, *Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung*: Kirche und Überlieferung (ed. por J. Betz-H. Fries) (Friburgo 1960) 311-329; G. Dejaifve, *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Brujas 1961; H. Dombois, *Das Recht der Gnade I*, Witten 1961; J. Hamer, *Le corps épiscopale uni au pape*: RSPHTh 45 (1961) 21-31; E. Schlink, *Der kommende Christus*, Gotinga 1961; G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, Lovaina 1961; J. P. Torrell, *L'infailibilité, pontificale est-elle un privilège personnel?*: RSPHTh 45 (1961) 229-245; U. Lattanzi, *Il primato romano*, Brescia 1961; H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters*: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 69 (1961) 1-84, 241-291; W. Kasper, *Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I*: ThQ 142 (1962) 47-73; Y. Congar-B. D. Dupuy, *L'Épiscopat et l'Église universelle*, París 1962; T. I. Jiménez Urresti, *El binomio «primado-episcopado»*, Bilbao 1962; N. Miko, *Das Ende der Kirchenstaates*, 2 vols., Viena 1962-1964; M. Schmaus, *Teología dogmática. IV: La Iglesia*, Madrid 1962; O. Karrer, *Sucesión apostólica y primado*, Barcelona 1963; J. Colson, *L'épiscopat catholique*, París 1963; G. Schwaiger-K. Rahner, *Papst*: LThK VIII (²1963) 36-48 (bibliografía); Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, París 1964; F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, París 1964; P. de Vooght, *Le pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, París 1965; O. de la Brosse, *Le pape et le concile*, París 1965; H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965; H. Marot, *Descentralización estructural y primado en la Iglesia antigua*: Concilium 7 (1965) 16-30; K. Rahner-J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona 1965; W. Bertrams, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*, Paderborn 1965; Y. Congar y otros, *La collégialité épiscopale*, París 1966; G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966; H. Jedin, *Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte*,

2 vols., Friburgo 1966; *Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*: LThK Vat I (1966) 137-359; H. Bacht, *Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile*: Schmaus WV II (Paderborn 1967) 1447-1466; W. Bertrams, *Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirten Gewalt durch den Träger des Petrusamtes*: Gregorianum 48 (1967) 28-48; C. Mirbt-K. Aland, *Quellen der Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I*, Tubinga 1967; K. Rahner, *Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium*: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 373-394; B. Rigaux, *San Pedro y la exégesis contemporánea*: Concilium 27 (1967) 149-177; G. Thils, *Papauté et Épiscopat. Harmonie et Complémentarité*: Volk Gottes. Hom. J. Höfer (Friburgo 1967) 41-63; O. Karrer, *Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche*: *ibíd.*, 64-83; H. Fries, *«Ex sese, non ex consensu Ecclesiae»*: *ibíd.*, 480-500; K. Mörsdorf, *Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*: *ibíd.*, 568-584; H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona 1968; J. Neumann, *Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des kirchlichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts?*: Wort und Wahrheit 23 (1968) 387-400; G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste im 20. Jahrhundert*, Munich 1968 (bibliografía); H. Zimmermann, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz 1968; A. Antón, *Primado y colegialidad. Su relación a la luz del primer sínodo extraordinario*, Madrid 1970; K. Ormar von Aretin, *El papado y el mundo moderno*, Madrid 1970; V. Conzemius, *¿Por qué tuvo lugar en 1870 la definición del primado pontificio?*: Concilium 64 (1971) 69-78; Ch. Davis, *Interrogantes actuales del papado*: *ibíd.*, 9-18; A. Ganoczy, *Colegialidad y primado pontificio*: *ibíd.*, 79-87; J. F. McCue, *El primado romano en los tres primeros siglos*: *ibíd.*, 31-40; E. Lanne, *¿En qué sentido es inaceptable una primacía romana para las Iglesias orientales?*: *ibíd.*, 56-62; W. Lohff, *¿Seguiría siendo el papa, todavía hoy, para Lutero el anticristo?*: *ibíd.*, 62-69; R. Pesch, *Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento*: *ibíd.*, 19-30; H. Küng, *¿Infalible? Una pregunta*, Buenos Aires 1971; G. Thils, *La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I*, Gembloux 1972; M. Schmaus, *Papa*: SM V (1974) 163-185; G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Maguncia 1974; H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*, Maguncia 1975 (sobre la eclesiología ultramontana); *Renovación de la Iglesia y ministerio papal en las postrimerías del siglo XX*: Concilium 108 (1975), número monográfico con contribuciones de G. Alberigo, Y. Congar, W. Kasper y otros; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 628-639.

O. KARRER