

EL MINISTERIO DE PEDRO: ¿OPORTUNIDAD U OBSTÁCULO?

Las afirmaciones de la encíclica *Ut unum sint* a la luz de algunas reacciones de teólogos ortodoxos

Las reacciones de los teólogos ortodoxos a la encíclica, críticas con el papel del obispo de Roma en la Iglesia universal, presentan numerosos puntos de convergencia con los católicos en la cuestión del ministerio de Pedro en la Iglesia de Cristo. Nos proponemos mostrarlo en las páginas siguientes; para ello partimos siempre de las expresiones de la encíclica, que luego contrastamos con las posturas opuestas y complementarias de los teólogos ortodoxos.

Petrusdienst: Chance oder Hindernis? , Catholica (4/2003) 287-308

El ministerio de unidad en la Iglesia de Cristo es una de las cuestiones más difíciles, si no la más difícil, en eclesiología y una de las más importantes en ecumenismo. Es como un nudo gordiano al que el Papa Juan Pablo II busca una solución en su encíclica *Ut unum sint*, convocando a todos los cristianos a “entablar con él un diálogo fraterno y paciente sobre esta materia” (UUS 96), a fin de “encontrar una forma de ejercer el Primado que, sin renunciar en modo alguno a lo

esencial de su misión, pueda, sin embargo, abrirse a una nueva situación” (UUS 95). En la encíclica el Papa hace algunas reflexiones personales sobre su propio ministerio, recibidas muy diversamente por los católicos y con cierta controversia por los ortodoxos. La gran cantidad de reacciones muestra el eco que la invitación papal ha tenido entre los teólogos; a su vez, la diversidad de posturas ante la encíclica son prueba del talante abierto de las afirmaciones papales.

¿UN MINISTERIO DE PEDRO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LA ÚNICA IGLESIA DE CRISTO?

Las afirmaciones de la encíclica

La tesis fundamental de la encíclica puede resumirse así: Con

la elección de Pedro por parte de Cristo Jesús, Dios ha querido, por pura misericordia, conceder a la Iglesia un *ministerio de unidad* que hasta nuestros días se ha he-

cho realidad en el ministerio papal de los obispos de Roma, sobre la base de que esta iglesia ha conservado el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Este llamado *ministerio de Pedro* se funda, pues, en el *ius divinum* y es elemento constitutivo de la Iglesia de Cristo. Juan Pablo II aplica a su propio ministerio la afirmación eclesiológica de la LG 8 (“La Iglesia de Cristo...*subsiste en* la Iglesia católica”) pero exhorta a buscar nuevas formas de ejercerlo. Permite así que se aplique a su ministerio papal la distinción entre esencia y forma. El ministerio apostólico de Pedro de hecho se realiza en el actual ministerio papal del Obispo de Roma; pero cabe distinguir entre el ministerio del Papa (*ius divinum*), y sus formas concretas de ejercerlo (*opus humanum*).

En este punto surgen dos cuestiones complejas: ¿El ministerio de Pedro, fundado en el *ius divinum*, está unido también *iure divino* al obispo de Roma? ¿El ministerio de Pedro, fundado en el *ius divinum*, posee un significado sacramental distinto que el del ministerio episcopal?

La debatida cuestión de la unión *iure divino* del ministerio de Pedro con Roma

La Encíclica hace derivar el ministerio papal del peculiar papel de Pedro en el colegio apostólico. Pero al hacerlo no entra en si

las palabras de Cristo a Pedro remiten en gran parte a una situación postpascual ni subraya que Pedro, en el NT, es presentado como un discípulo ejemplar que confiesa, niega, se oculta y se acobarda como los demás. Más bien acentúa que Pedro, en la primera parte de los Hechos, aparece como cabeza y portavoz del colegio apostólico y que este papel se funda única y exclusivamente en las palabras del mismo Cristo (UUS 90). Al mismo tiempo acentúa, sobre la base de la debilidad y de la conversión del apóstol, que este ministerio tiene su origen única y exclusivamente en la gracia de Dios (UUS 91) y añade que el obispo de Roma [... es] el obispo de la iglesia que ha conservado la huella fecunda del martirio de Pedro y Pablo (UUS 90). La encíclica habla claramente de un “ministerio del obispo de Roma” (UUS 88) y en casi toda la encíclica se usan como sinónimos los conceptos de “obispo de Roma” y “titular del ministerio de Pedro.

Se sugiere, pues, la interpretación de que el ministerio de Pedro, en razón de una especial sucesión apostólico-petrina, corresponde al obispo de Roma *iure divino*, lo que los ortodoxos rechazan con vehemencia. Es más, John H. Erickson acentúa que, según Cipriano, cada obispo ocupa la silla de Pedro y es custodio del ministerio petrino. Toda presidencia eclesial -sigue Erickson- tuvo su origen simplemente en un he-

cho pragmático, y no se ha de basar en la sucesión apostólica. La posición privilegiada de la Iglesia de Roma tampoco puede justificarse *iure divino*; tiene una explicación política y socio-cultural. Johannes Panagopoulos niega todo fundamento (exegético, dogmático e histórico) al *ius divinum* en esta cuestión: “para los ortodoxos es cuestión zanjada”. También por parte católica tal interpretación de la encíclica ha suscitado grandes críticas: Joachim Gnilka afirma que exegéticamente “no se puede constatar en el NT una inmediata sucesión del ministerio de Pedro, en el sentido de transmitirse a un solo sucesor”. Dogmáticamente es también discutible que un solo obispo pueda ser realmente sucesor de un determinado apóstol; de hecho, tal afirmación parece oponerse a la idea de “sucesión apostólica”, según la cual los obispos en su diócesis son sucesores del colegio apostólico en general (LG 18 ss). Por todo ello Wolfgang Klausnitzer subraya que el Vaticano I declaró dogma la *perpetuitas* del ministerio de Pedro, pero no su *romanitas*.

El peligro de una eclesiología piramidal fundada en el ministerio de Pedro *iure divino*

En el tema *Primado* la doctrina católica presenta, ya desde el inicio, diversas tendencias, que, como una constante, atraviesan la historia de los dogmas. En el mismo Vaticano I coincidieron una

teoría papal jerárquica y una *teoría conciliar*. En las primeras sesiones los Padres aprobaron, es verdad, declaraciones referidas al Primado; pero la imprevista interrupción del Concilio les impidió definir la autoridad de los obispos. Así (de pronto y de forma fantasmal como el casco de un buque inacabado) los documentos sobre la plenitud de poderes papales irrumpieron en la historia de la Iglesia y de los dogmas. El Vaticano II intentó corregir esta deficiencia fortaleciendo el ministerio episcopal y el colegio de obispos, pero dejó intactas las definiciones sobre el Papa. Por esto sus textos reflejan dos eclesiologías, en parte contradictorias. Paralelismo y oposición que, según Vlassios Phidas, aparecen también en *Ut unum sint*.

En este contexto los teólogos católicos señalan como afirmación muy problemática de la encíclica la siguiente: “En efecto, es necesario que la plena comunión, que encuentra en la Eucaristía su suprema manifestación sacramental, tenga su expresión visible en un ministerio, en el que todos los obispos se sientan unidos a Cristo y todos los fieles encuentren la confirmación de su propia fe” (UUS 97).

Este paralelismo entre la comunión eucarística y la comunión eclesial, que se hace visible en el reconocimiento del *ministerio papal*, corre el peligro de devaluar la *koinonia* sacramental. Sobrevalorando el ministerio papal como

signo de la unidad eucarístico-sacramental, se devaluaría, al mismo tiempo, el ministerio episcopal en su propia sacramentalidad. Equivaldría, en último término, a dar una imagen jerarquizada de la Iglesia, cuyo vértice sería el titular del *ministerio de Pedro*. Este modelo eucarístico-sacramental sería incompatible con aquellos textos del Vaticano II, en los que la plena sacramentalidad episcopal y la validez de la Eucaristía se afirman con independencia de la unión con el obispo de Roma (cfr. LG 26; UR 15). De una encíclica, dedicada precisamente al Primado, cabía esperar en este punto más claridad de palabras y de formulaciones.

Que a nadie extrañen, pues, los manifiestos temores de los ortodoxos y su rechazo a la tesis de un tal Primado; numerosos teólogos ortodoxos se niegan incluso a participar en el diálogo auspiciado por el Papa. A causa de las “tradiciones y estructuras eclesiales diametralmente opuestas”, “ninguna iglesia autocéfala ortodoxa propondrá tratar la cuestión de la unidad de la Iglesia en relación con la del Primado papal, es decir, de su reconocimiento” (A. Basdekis).

Un principio eclesiológico conciliador

Si se atara el ministerio petriño a una hegemonía sacramental y jerárquica de la sede episcopal

romana, el fraternal y paciente diálogo ofrecido por el Papa tendría en este punto un final rápido y triste. Pero es interesante constatar que en numerosas reacciones ortodoxas se adivina una eclesiología en la que un ministerio de Pedro, como elemento constitutivo, no representa ningún obstáculo insuperable.

Esta eclesiología se basa en la simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias locales. Toda iglesia particular, reunida en torno a su obispo local, que la preside en representación del Colegio apostólico, hace presente a Cristo en la Eucaristía y, por esto, hay que considerarla como la Iglesia de Cristo —como realmente Iglesia católica. Cada Iglesia es independiente, pero está unida a todas las Iglesias autocéfalas por la celebración de la Eucaristía y la confesión de la misma fe; separada de ellas es iglesia cismática y deja de ser verdaderamente católica. En esta eclesiología la Iglesia universal no resulta de la simple suma de las Iglesias locales. Una y otras existen simultáneamente, se condicionan mutuamente y se penetran pericóricamente (trinitariamente).

El colegio episcopal representa la pluralidad de la Iglesia universal. En este punto preciso ven algunos teólogos ortodoxos la necesidad eclesiológica de una representación personal de la unidad de la Iglesia universal. El metropolitano John Zizisoulas cree que tal representación no puede realizar-

se según el modelo de la Pentarquía patriarcal histórica; reclama la figura de un Primado universal, unido, a su vez, a una Iglesia local; pero advierte que la Iglesia primada en ningún caso puede identificarse con la Iglesia universal y ha de estar necesariamente en comunión con las otras Iglesias locales; el conjunto forma una Iglesia verdaderamente católica. En esta eclesiología son *conditio sine qua non* de la Iglesia tanto el Sínodo como un Primado universal. Para Nicolas Lossky, primado y comunión eclesial se condicionan mutuamente y están en relación mutua. Significativamente John H. Erickson admite a este respecto que “todos los caminos conducen a Roma” y Boris Bobrinskoy, dando un paso más, afirma que los ortodoxos “nunca rechazaron de forma absoluta la idea

de un primado romano”. El arzobispo Vsevolod de Scopelos acaba afirmando: “El Primado de Roma debe considerarse un regalo de Dios a su Iglesia, un servicio que necesitamos”

Con Lothar Lies podemos lamentar que la encíclica apenas se refiera a esta eclesiología de la unidad, de la simultaneidad y compenetración mutua entre la Iglesia universal y la local. Tampoco aclara qué es exactamente de *iure divino* y qué es de *iure humano* en el ministerio papal. Sería, sin duda, muy beneficioso un diálogo con los ortodoxos. Por esto buscamos en los dos apartados siguientes puntos de convergencia entre el ministerio papal católico y el primado ortodoxo en lo que se refiere a su misión y a sus competencias y límites.

POSIBLES FUNCIONES DEL MINISTERIO DE PEDRO: MINISTERIO DE UNIDAD Y MINISTERIO DE VIGILANCIA

Empecemos este punto recordando con Hünemann que: “Los ministerios están al servicio de la Iglesia y hay que entenderlos desde esta perspectiva. El pueblo de Dios no ha de servir, ha de ser servido por los ministros de la Iglesia”. Lo tendremos presente a continuación al tratar del “*ministerio de unidad*” y del “*ministerio de vigilancia*”, funciones que, según Juan Pablo II, representan el *ministerio de Pedro*.

Ministerio de unidad

La más importante misión del ministerio papal es ostentar la representación de la Iglesia de Cristo y preocuparse por mantener la unidad de todas las Iglesias particulares: “Lo que afecta a la unidad de todas las comunidades cristianas forma parte obviamente del ámbito de preocupaciones del Primado” (UUS 95). El Papa cree tener en ello una particular responsabilidad y entiende su ministerio

de unidad con la hermosa expresión “*servus servorum Dei*”, “definición que preserva de la mejor manera posible del riesgo de separar la potestad (particularmente el Primado) del servicio; cosa que estaría en contradicción con el sentido evangélico de potestad” (UUS 88).

Los ortodoxos no discuten esta función del Primado universal. La principal misión del Primado debería consistir en “buscar el consenso universal” (N. Lossky), “salvaguardar la unidad cristiana” (Dumitru Popescu).

Pero la encíclica no se para aquí y, con cierta ambigüedad, afirma, por un lado, que Pedro es fundamento de la unidad de la Iglesia (UUS 94) y por otro que el ministerio del Obispo de Roma es principio y fundamento duradero y visible de unidad (UUS 88).

Con razón Lothar Lies interpreta esta ambigüedad como un intento de presentar una Iglesia centrada en el Papa, basándose en una doctrina curial petromonista. La afirmación de la encíclica es criticada, entre otros, por Bernhard Körner: “el ministerio papal no es ni el único ni el más importante principio de unidad”. Joachim Gnilk prueba en sus comentarios a Mt 16, 18 ss que la función de Pedro como *pedra y fundamento de la Iglesia* es única y que en ella el apóstol no puede ser relevado. Desde la ortodoxia, Dumitru Popescu concluye de sus investigaciones entre los Padres

orientales y occidentales que una aplastante mayoría de ellos ve como *pedra de la Iglesia* al mismo Cristo o la confesión de fe de Pedro; y Grigorios Larentzakís advierte que el fundamento y principio de la Unidad no es el Papa, sino Dios trino.

Resumiendo: El ministerio papal católico y el primado de los ortodoxos coinciden en la misión de representar a la Iglesia universal y de preocuparse por mantener el depósito de la unidad eclesial; pero las reacciones a la encíclica dejan claro que un tal ministerio de unidad nunca puede ser causa, tan sólo signo visible, de la unidad. La tesis “todos son uno porque todos están unidos con el portador del ministerio de Pedro” debe invertirse: “Porque todos son uno en la fe confesada por Pedro y los apóstoles, pueden ser representados por el ministerio papal”.

Ministerio de vigilancia

Insistentemente, y con palabras del Vaticano II, Juan Pablo II vuelve su mirada al primer milenio de la Iglesia, cuando “todos los cristianos estaban unidos por la comunión fraterna de fe y de vida sacramental, siendo la Sede de Roma, por común consentimiento, la moderadora, cuando surgían en las Iglesias discrepancias en materia de fe o disciplina” (UR 14; UUS 95). Esta función moderadora del Papa en cuestiones de fe y doctrina es designada en la

encíclica con la palabra de *episkopein* (vigilar, cuidar de). «La misión del Obispo de Roma... consiste precisamente en “vigilar”, como un centinela, para que, gracias a los pastores, se escuche en todas las iglesias particulares la verdadera voz de Cristo Pastor» (UUS 94). Cita el Papa algunos niveles particulares de vigilancia: la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión de la Iglesia, la disciplina y vida cristiana. Le incumben también los deberes de recordar las exigencias del bien común ante quien pueda ceder a la tentación de buscar sus propios intereses; de advertir, de poner en guardia y, a veces, de declarar incompatibles con la unidad de la fe opiniones que alcanzan cierta difusión. Si es necesario, ha de hablar en nombre de todos los pastores, en comunión con él. Puede incluso -en condiciones expresadas con precisión por el Concilio- decla-

rar ex cátedra que una doctrina pertenece al depósito de la fe (UUS 94).

Las críticas que se hacen a la encíclica en este punto se refieren a la firmeza con que defiende un ministerio personal de vigilancia en la Iglesia, sin apenas valorar otras formas de *episkopé* y de gobierno de la Iglesia. Hay que decir, con todo, que Juan Pablo II sólo propone algunas situaciones en las que el ministerio de Pedro debería actuar; deja abierta la puerta para discutir el modo y la manera de ejercer tal *episkopé*. Una vez más hemos de constatar y lamentar que hasta el presente se haya discutido, hasta con vehemencia, sobre la forma concreta de ejercer el *ministerio de unidad y de vigilancia*, cuando lo importante es tener claro el horizonte de las competencias y límites del Primado.

COMPETENCIAS Y LÍMITES DEL MINISTERIO DE PEDRO

Para hallar una nueva forma de ejercer el *ministerio papal* los teólogos católicos han de acudir, en primer término, a de las declaraciones de los Concilios Vaticano I y II. Los dos se ocuparon, en el marco de la eclesiología, de las competencias y límites del ministerio papal, que, según la encíclica, es la forma actual del *ministerio de Pedro*. Es válido también el principio hermenéutico, citado por Juan XXIII en la apertura del

Concilio: una cosa es el *depositum fidei* y otra las formulaciones históricas con que se ha transmitido (Gaudet Mater Ecclesia 13). Es decir, también el *Primado* se nos ha transmitido a través de formulaciones variables; y en el momento de “pasar un umbral histórico, es necesario que en la forma recibida del *ministerio de Pedro* se concrete lo esencial y lo modificable (por temporal y pasajero)” escribe P. Hünermann. Las afirma-

ciones de Juan Pablo II son, en este sentido, muy alentadoras.

La infalibilidad, inseparablemente unida a la Iglesia universal

La *Pastor aeternus* nunca quiso declarar dogma la absoluta arbitrariedad, la total independencia del Papa en materia de fe; ello equivaldría a dinamitar cualquier posible marco de interpretación. En el Vaticano I la infalibilidad del Papa fue, hasta el final, objeto de acaloradas discusiones. La Constitución dogmática la dejó claramente definida y delimitada: en primer lugar, en cuanto al acto definitorio y a la persona: el Papa debe hablar solemnemente *ex cathedra* en representación de toda la iglesia (DZ 3074), no como persona privada. También está limitado en relación al contenido: el Papa sólo puede expresarse en cosas de *fe* y *costumbres* y debe anunciar la doctrina oficial de la Iglesia (DZ 3074); por esto sus definiciones son invariables “por sí mismas, no por el consentimiento de la Iglesia” (DZ 3074). Si la revelación se entiende, según el Vaticano II, como *comunicación que Dios hace de sí mismo* (DV n. 2), se comprende que todo dogma de fe es necesariamente verdadero o falso *por sí mismo* y no *por consentimiento de la Iglesia*, ni tampoco por estar en los labios del Papa. La formulación dogmática rechaza *ex sese* tan

sólo una posterior ratificación según derecho, pero “implícitamente exige al Papa consultar *previamente* la Tradición y supone el *previo* consenso de la Iglesia” (W. Klausnitzer).

Ut unum sint admite esta implícita dependencia de la infalibilidad papal, cuando Juan Pablo II dice: “Todo esto hay que realizarlo en la comunión” (UUS 95). Esta dependencia la subraya igualmente la Congregación para la Doctrina de la Fe: “El obispo de Roma, como todos los fieles, está subordinado a la Palabra de Dios y a la fe católica... No decide a su antojo; es la voz de la voluntad del Señor”. Y añade que es característica del ministerio de unidad “hacer caso de las voces de las Iglesias particulares” (Ratzinger en OR(D) n.50, dic.1998). Es en este sentido que el Papa destaca en la Encíclica como competencia del ministerio petrino la declaración de una doctrina *ex cathedra* “en condiciones bien precisas, señaladas por el Concilio Vaticano I” (UUS 94). La encíclica acepta, pues, el Vaticano I, sin aportar mayor claridad en la manera concreta de entender esta implícita dependencia papal de la Iglesia universal.

Los ortodoxos ven la infalibilidad necesariamente unida a la iglesia universal, “a la fe de la Iglesia” (Dumitri Popescu). John Ericson la supedita a la ortodoxia y no admite que pueda ser base y origen de una definición; podría suceder que uno, aun llamándose

Papa, dejara de serlo, si no poseyera la fe de Pedro. Por su parte Grigorios Larentzakis opina que, en el fondo, es una simple manera de proceder en orden a encontrar la verdadera fe de la Iglesia universal. En general se puede constatar que los ortodoxos apenas tematizan la infalibilidad; pero reaccionan de forma muy distinta cuando se trata de las competencias jurisdiccionales del ministerio papal.

Primado de jurisdicción o Primado de honor. Coequalidad y subsidiaridad

Sin duda alguna el principal problema entre Roma y el Oriente ortodoxo en este tema es la cuestión del Primado jurisdiccional. Son numerosos los teólogos ortodoxos que ven peligroso el poder de un solo obispo sobre la iglesia universal y, por ello, defienden una y otra vez la independencia de cada iglesia local, la autonomía de cada obispo en su diócesis, la igualdad de todos los obispos en el Concilio ecuménico y el Concilio como supremo poder de decisión. Admiten que un solo obispo tenga el papel de *primus inter pares*, en sentido del c.3 del Concilio de Constantinopla (381); es decir, admiten un *Primado de honor* o presidencia en el amor, sin competencias de gobierno.

De hecho también algunos teólogos católicos constatan un déficit importante en la legislación

actual de su Iglesia (en las competencias de los obispos y en la relación entre los obispos locales o colegio episcopal, por un lado y el Papa o su curia, por otro). Una vez más se justifican los temores de los ortodoxos.

El gobierno centralizado de la Iglesia católica responde, de hecho, a una interpretación maximalista de la jurisdicción del Primado y se funda en anacrónicos modelos monárquicos, que en modo alguno reflejan el sentido de la Constitución *Pastor aeternus*.

El Concilio Vaticano I intentó evitar un conciliarismo, pero no quiso instaurar un papismo; concedió al Obispo de Roma competencias jurisdiccionales, es verdad, pero en modo alguno soterró la autoridad de los obispos. Este es también el pensamiento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: “Los rasgos característicos del ejercicio del Primado deben entenderse, en primer lugar, desde dos supuestos fundamentales: el de la unidad del episcopado y el del carácter episcopal del mismo Primado”. Se deduce, pues, claramente que el Primado papal nunca se puede separar de la potestad episcopal y que siempre permanece estrechamente unido al Colegio episcopal. Observa Ludwig Müller: “Un primado jurisdiccional nada tiene que ver con una especie de plena autonomía canónica de un superpatriarca”. La *Pastor aeternus* guardó silencio sobre la forma concreta del ejercicio del Primado. Ello ha propi-

ciado que, desde el Vaticano I, se desarrollara en la Iglesia la actual forma de gobierno.

Juan Pablo II, por el contrario, en su *Ut Unum sint*, hace claras propuestas de actuación jurisdiccional del Papa (ver supra. Ministerio de vigilancia) y propone interesantes iniciativas en orden a fortalecer la colegialidad y la subsidiaridad. La encíclica subraya, es verdad, "el pleno poder y la autoridad sin las cuales esta función sería ilusoria" (UUS 94); y también la Sagrada Congregación insiste en que el ministerio petrino no es ministerio de coordinación ni ministerio presidencial o de honor. Pero Peter Hünermann ve en la palabra *episkopein* una alusión a "distinguir entre instancias de primero y segundo orden, entre solicitud personal y solicitud compartida". El mismo Juan Pablo II remarca, en otro párrafo, estas diferencias cuando escribe: "La primera parte de los Hechos de los Apóstoles presenta a Pedro como el que habla en nombre del grupo apostólico y sirve a la unidad de la Comunidad; esto lo hace respetando la autoridad de Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén" (UUS 97). Este respeto de Pedro ante la autoridad de la instancia local de Jerusalén permite atribuir al ministerio de Pedro -aun sin explicitarlo- el principio de subsidiaridad.

Athanasios Basdekis echa de menos en la encíclica una reafirmación de la catolicidad y del significado de las iglesias locales y

de sus obispos; en cambio Vlassius Phidas descubre en ella "principios que permiten establecer un paralelismo entre el Primado y el Concilio".

Pero como siempre, el principal motivo de crítica de los teólogos ortodoxos sigue siendo la privilegiada posición jurisdiccional de uno frente a sus semejantes.

Cuando los católicos preguntan cómo es posible un *ministerio de unidad* sin las necesarias competencias jurídicas, los ortodoxos responden con reflexiones muy prometedoras. John H. Erickson ve en la misma esencia de la fórmula "*Primado de honor*" un contenido más rico del que hoy se atribuye a la palabra "honor"; prefiere, por esto, hablar de *phrontis/sollicitudo* (que en inglés traduce por *concern, care, supervision, sollicitude*). Este "primado de honor" podría, a nivel provincial, organizar las elecciones de obispo y recibir las reclamaciones; a nivel metropolitano debería vigilar sobre el cumplimiento de la legislación, la buena doctrina y las finanzas. A nivel universal queda por esclarecer si la Iglesia católica del segundo milenio habla de la *plenitudo potestatis* del Papa en plena coincidencia con el *phrontis* que en el primer milenio se reconoció al Obispo de Roma a nivel universal. Vlassius Phidas reconoce un *primus inter pares* con privilegios canónicos, dentro de un sistema conciliar de Pentarquía. El primero de ellos sería, según Grigorios Larantzakis, el

poder de convocar y dirigir un Concilio ecuménico; advierte, con todo, que en la primitiva Iglesia un Concilio podía actuar sin la presencia del “primero”. Ven, además, en el Primado la función complementaria de suprema instancia en los litigios, sea en el sentido del Concilio de Serdica-Sofia (Nicolas Lossky) o sobre la base del Canon 34 de los Cánones apostólicos (Metropolita John Zizioulas). En cualquier caso el *primus inter pares* aparece siempre integrado en el Colegio de los Obispos. Concluyamos con la opinión del arzobispo Vsevolod, quien afirma dos cosas: que un *Primado de Honor*, que fuera sólo un título, tendría tan poco valor como un Primado que en el Obispo de Roma ve tan sólo una per-

sona revestida de jurisdicción. De ahí que en mi opinión, la formulación “*prima Sedes a nemine iudicatur*” (CIC 1404) nunca debería significar que el obispo de Roma esté excluido de toda jurisdicción. Más bien su poder en el seno de la Iglesia necesita siempre corrección, ya que no es monarca absoluto, por encima del Concilio.

Queda, pues, claro que para los ortodoxos un *Primado de honor* ha de tener competencias jurisdiccionales y que sus derechos hallan sus límites en la comunión con Colegio episcopal. Para estas mutuas relaciones entre Colegio y Primado se deben buscar todavía nuevas formulaciones y formas concretas de actuar.

PASOS INMEDIATOS HACIA UNA INTERPRETACIÓN COMÚN DEL MINISTERIO DE PEDRO

Resumamos lo expuesto hasta aquí: Son numerosos los teólogos ortodoxos que consideran un ministerio personal para toda la Iglesia como una característica de la Iglesia de Cristo –en este sentido, de *iure divino*. Para describir sus características la Iglesia católica mira necesariamente al papel de Pedro en el Colegio apostólico; por esto se llama con razón “*Ministerio de Pedro*”. Por su integración en el Colegio de los Apóstoles su ministerio no puede tener más significación sacramental que la propia del ministerio episcopal; igualmente en virtud de la suce-

sión apostólica -cada obispo debe ser considerado sucesor del colegio de los Apóstoles- debe excluirse una particular sucesión apostólica del Apóstol Pedro. Es, por consiguiente, muy discutible afirmar una vinculación sacramental de la unidad eclesial con la Iglesia local de Roma.

Muchos teólogos ortodoxos atribuyen al ministerio petrino la representación de las iglesias particulares autónomas y la responsabilidad por la unidad de todas ellas. En este sentido es correcto caracterizar el ministerio papal

como *ministerio de unidad y de vigilancia*. Llamándole *signo visible e instrumento necesario de la unidad* queda más clara su dimensión pastoral y de servicio. Para realizar estas funciones con eficacia muchos teólogos coinciden en atribuir al Primado derechos y obligaciones.

Para concretar más y mejor las competencias del Primado será, sin duda, provechosa una investigación minuciosa del primer milenio. Su mejor conocimiento nos podrá orientar, pero nunca deberá obligarnos a repetir estructuras eclesiales de otros tiempos; lo que, en definitiva, estamos buscando es una forma de Primado válida para el futuro de la Iglesia. A continuación nos proponemos contribuir al esclarecimiento del perfil del Primado a) distinguiendo claramente patriarcado occidental y ministerio de Pedro y b) desarrollando la eclesiología intermedia: Colegio apostólico y ministerio de Pedro.

Clara distinción entre patriarcado occidental y ministerio papal

El cardenal Joseph Ratzinger advirtió años atrás (Düsseldorf 1969), que la imagen actual de la Iglesia latina como estado centralizado debe retrotraerse a la coincidencia histórica de Primado y de Patriarcado latino, que ha llevado a una estructura administrativa centralizada.

Lógicamente los ortodoxos temen que el reconocimiento del actual Primado pudiera significar la disolución de sus estructuras propias (diocesana y patriarcal) autónomas. Por esto el arzobispo Vsevolod afirma, con palabras de *Ut unum sint*, que la misión del Primado es vigilar, pero no administrar. Y Damaskinos Papandreou subraya que “es imposible una sumisión de la Iglesia ortodoxa al poder patriarcal del Papa, si se entiende como reconocimiento de la autoridad del Obispo de Roma”.

Teólogos católicos también reconocen el peligro del centralismo administrativo. Peter Hünermann advierte que en la curia romana “es preciso y urgente la separación de poderes según sus diversas funciones”. El cardenal Walter Kasper intenta salir al paso de los resentimientos ortodoxos, afirmando que “la unidad en el ministerio papal ...no significa necesariamente una administración centralizada de la Iglesia”.

Todas estas declaraciones parecen indicar que para hallar un perfil común del *ministerio de Pedro* es imprescindible en primer lugar fortalecer la estructura patriarcal de la Iglesia latina. Ello permitiría proteger la autonomía de las iglesias locales y mantener -de la mejor manera posible- el *ministerio de unidad* al margen de las funciones administrativas. Como paso previo se deberían establecer con claridad y lógica los límites del Patriarcado. En el primer milenio, recuerda Grigorios

Larentzakís, las reestructuraciones patriarcales fueron cosa normal en toda la Iglesia. A modo de ejemplo recuerda el arzobispo Vsevolod que el título original del Patriarca de Alejandría era el de *Papa y Patriarca de Alejandría y de toda África*. El Vaticano II pensaba ya en la creación de nuevos Patriarcados (OE 11). El paso siguiente consistiría en hacer más comprensibles la solidaridad e igualdad de todos los Patriarcas.

La aceptación de estas propuestas llevaría a la pregunta fundamental del ensamble eclesiológico entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. Lo cual debería llevar a una reflexión sobre la Iglesia y su realización en el mundo.

Desarrollo de una eclesiología: Colegio y ministerio de Pedro

Mientras A. Basdekis reconoce que “la iglesia ortodoxa nunca ha intentado esbozar una definición doctrinal sobre lo que es la Iglesia”, en los documentos católicos se presentan diversas eclesiologías no unificadas (teoría jerárquica basada en el Papa y teoría conciliar basada en la Iglesia universal).

Una solución al dilema sería una eclesiología intermedia, a partir de la eclesiología, ya descrita, de la igualdad, de la simultaneidad y de la mutua implicación de las iglesias local y universal. Por-

que una eclesiología personal del ministerio de Pedro acaba subordinando al Primado tanto el Colegio episcopal como su *koinonía* sacramental. En cambio de una eclesiología intermedia resultan puntos positivos de convergencia con la Iglesia ortodoxa. Para desarrollarla se deben trabajar los siguientes puntos: a) una precisa interpretación de la Infalibilidad pontificia del Vaticano I, poniéndola en estrecha unión con la iglesia universal; b) una interpretación precisa del Primado de jurisdicción del Vaticano I, a través de una precisa determinación de la relación entre Colegio y ministerio papal a la luz del principio de subsidiariedad y de la colegialidad; y c) debemos también preguntarnos si es necesario cambiar algún contenido dogmático del Vaticano I, para convertir el ministerio papal del obispo de Roma en ministerio de Pedro de la Iglesia universal.

Reinterpretando la infalibilidad papal

Conviene tener en cuenta que el Concilio definió la infalibilidad pontificia, en primer lugar, por motivos estratégicos. Se pretendía dotar a la autoridad papal de más eficiencia en sus actuaciones, para asegurar la unidad de la Iglesia frente a los cambios eclesiales, sociales, culturales y políticos del siglo XIX. Una fundamentación teológica puede hallarse sólo esbozada en el significado del Apóstol Pedro, en cuanto testigo ejem-

plar e indiscutido de la fe, que posee la misma infalibilidad que la Iglesia universal, lo cual marca sus límites. De ahí que Grigorios Larentzakis se pregunte por qué la infalibilidad definida por el Concilio había de corresponder de forma explícita tan sólo al titular del ministerio papal y no a todos los Patriarcas. Por parte católica se replica diciendo que lo que hace que el ministerio de Pedro se convierta en ministerio de representación de la iglesia universal son las características de la misma iglesia universal, en las que este ministerio, en una eclesiología de *colegio y ministerio de Pedro*, encuentra sus límites. Ello permite a Hermann Josef Pottmeyer afirmar: “la formal (de)negación de consentimiento por parte de toda la Iglesia, incluido el episcopado, significaría la nulidad de una decisión *ex-cathedra*”. Siguiendo esta línea de pensar puede deducirse que el titular del ministerio papal “sólo puede ejercerlo si, en los puntos discutidos, averigua primeramente el testimonio de fe de las diferentes Iglesias locales”, lo que tendría como consecuencia que el Papa “tan sólo puede ejercer su competencia doctrinal en relación con la doctrina de la Iglesia universal respetando expresamente el testimonio de fe de los obispos de las diferentes Iglesias” (P. Hünemann).

Estos breves comentarios muestran que en ulteriores debates eclesiológicos será indispensable, por un lado, estudiar en profundidad el valor canónico de los

procesos sinodales y conciliares anteriores a las decisiones *ex-cathedra* y, por otro, atender al grado de aceptación dado a posteriori a estas decisiones.

Reinterpretando el primado de jurisdicción

La histórica fusión de ministerio papal y patriarcado occidental ha introducido en la iglesia latina el centralismo, a costa de la autonomía de las Iglesias locales y de los sínodos de obispos.

Aprovechando las propuestas de la encíclica y valiéndonos de la estructura triádica (Iglesia local, Iglesia regional e Iglesia universal), hemos de intentar ampliar la idea de Primado de jurisdicción papal a la luz de un *episkopé subsidiario* del “ministerio de Pedro”, que en todo momento actúe con estricto respeto a las originarias competencias de las Iglesias locales. En este sentido es valiosa la tesis de Peter Hünemann, según la cual las entidades intermedias (como las iglesias regionales o continentales) no son sólo unidades administrativas, sino que participan igualmente del *ius divinum*. Los ortodoxos aceptan en este punto que el camino jurídico de todas las instancias pueda culminar en Roma, pero al mismo tiempo advierten que el titular del Primado -como se ha dicho ya- nunca podría gozar de exención en el derecho eclesiástico.

Es comprensible que surja la

idea de un posible proceso jurídico en el caso de un mal uso del ministerio de Pedro, para proteger, evidentemente, la eclesiología *Colegio y Ministerio de Pedro* de la deriva hacia una teoría papal jerárquica; pero igualmente comporta el peligro de hacer derivar esta eclesiología hacia un conciliarismo. En este contexto sería lógica una postura crítica ante la actitud de numerosos teólogos ortodoxos, que defienden que un Concilio general está capacitado para decidir, aún en ausencia del *primus inter pares*. Quien quiera profundizar en este sutil cambio de papeles entre Colegio y Prímado debe acudir -como subrayan algunos teólogos ortodoxos- a una investigación más precisa del Concilio de Sardica (a.343) y a un estudio serio del canon apostólico 34 y del c 3 de Constantinopla, así como a los mismos textos del Concilio Vaticano I.

Para actualizar el ministerio de Pedro

El dogma es en esencia una verdad de fe revelada por Dios. Siendo la fe de la Iglesia la misma en todo tiempo, la doctrina romana interpreta que no es posible un cambio de contenido de los dogmas -tampoco los del Vaticano I-. Sí es posible complementarlos y enriquecer su contenido.

Algunos teólogos católicos

reivindican un cambio de contenido de las decisiones del Vaticano I, para facilitar una eclesiología intermedia. También la mayoría de ortodoxos ve en las decisiones del Vaticano I una novedad, que no podía aceptarse en Oriente. Esta postura tan radical no puede ser la base de un diálogo paciente, en el que es importante tomar en serio las declaraciones del interlocutor, las explícitas y las conscientemente no formuladas.

Es cierto que entre los ortodoxos hay voces que están abiertas al Vaticano I. Y John H. Erikson reconoce el esfuerzo del Vaticano II por robustecer el Colegio de obispos e insinuar una eclesiología intermedia. El cambio, dice, ha ocasionado sólo problemas prácticos, no eclesiológicos.

Cambiar la praxis eclesial actual requiere, por ambas partes, un proceso lento de recepción de las conclusiones del Vaticano I, atendiendo en todo momento a la praxis eclesial anterior al Concilio (especialmente a la praxis del primer milenio). Esta actitud racional puede llevar finalmente a enriquecer la comprensión de los decretos conciliares. Es el proceso al que invita precisamente *Ut unum sint*: muchas de sus afirmaciones suscitan confianza desde el punto de vista de una eclesiología *Colegio y ministerio de Pedro*, que no intenta otra cosa que la realización conjunta de la *Una Sancta* en Oriente y Occidente.

BREVE PERSPECTIVA FINAL

Desde la aparición de *Ut unum sint* muchos teólogos, de forma individual o en simposios, han aceptado gustosamente la invitación del Papa al diálogo. A pesar de los grandes problemas y recíprocas heridas entre Occidente y Oriente a lo largo de la historia del Primado, hallamos convergencias muy prometedoras entre la encíclica y las reacciones de los ortodoxos. Hay optimismo y deseo de continuar el diálogo, siempre que se lleve a cabo conjuntamente *par cum pari* tanto entre las Iglesias hermanas como entre el Papa y el Colegio episcopal.

Ambas partes deben reflexionar. Su respectiva idea actual del Primado y la correspondiente praxis han de coincidir en lo que

la Iglesia necesita, en su peregrinar por el tercer milenio, en orden a justificar su misión. Ya no se trata de cuestionar al interlocutor, sino de reconciliarse con él, de reflexionar sobre la imagen, que cada parte tiene de la Iglesia, y sobre su manera de actuar y comportarse. Cada interlocutor necesita ante todo humildad, examen de conciencia y conversión del corazón para comprender que las propias obras son susceptibles de perfección continua.

Este es el espíritu íntimo que recorre toda la encíclica como un hilo conductor y puede ser considerado, en cierto modo, como la clave de interpretación de la encíclica y del diálogo sobre el *ministerio de Pedro*.

Tradujo y condensó: FRANCESC DE P. CASAÑAS
