

# EL RECONOCIMIENTO DEL SUCESOR DE PEDRO EN EL RECIENTE ACUERDO CATOLICO-ANGLICANO \*

PEDRO RODRIGUEZ

El Acuerdo que una comisión mixta de teólogos católicos y anglicanos suscribieron en Venecia a finales del pasado año 1976 puede considerarse, sin exageración, como un acontecimiento de prima magnitud en el ámbito de las relaciones ecuménicas. El *Times* de Londres insertó el texto íntegro en su edición del día 19 de enero, y al siguiente día publicaba un artículo editorial titulado "Rome and Canterbury", claramente favorable a la línea del Acuerdo: "hemos pasado del *odium theologicum* a la *mansuetudo theologica*", se lee allí. El eco sin precedentes que el documento ha provocado en la célebre sección de cartas al editor del no menos célebre diario londinense es un claro testimonio de la emoción que ha suscitado en los países de habla inglesa y tradición anglicana. Un corresponsal extranjero en Inglaterra<sup>1</sup> escribía —con humor, pero calando en los hechos— que sólo treinta años atrás los firmantes del citado acuerdo hubieran sido encerrados inmediatamente en la Torre de Londres...

---

\* Texto de la conferencia pronunciada por el autor en la clausura del Curso de Eclesiología del Ateneo de Teología, de Madrid, 28 de Marzo de 1977. Presidió el acto del Emmo. y Excmo. Mons. Vicente Enrique y Tarancón, Arzobispo de Madrid y Presidente de la Conferencia Episcopal Española.

1. Alfonso Barra, en ABC (Madrid), 20-I-1977.

¿Qué dice, pues, ese documento? ¿Quiénes lo firmaron? ¿Cuál es la naturaleza del Acuerdo? ¿Cuál es su alcance y cuáles sus límites? ¿Qué valoración teológica merece? ¿Qué esperanzas abre? Son cuestiones todas estas que las breves informaciones aparecidas en la prensa española, aun la especializada, no ha podido todavía satisfacer<sup>2</sup>.

Por eso, cuando el Dr. D. Carlos Escartín me invitó a pronunciar la conferencia de clausura del Curso Teológico del Ateneo de Teología, le sugerí —y él aceptó— hacer un breve y provisional análisis del mencionado Acuerdo de Venecia. En efecto, la temática que plantea, y a la que pretende dar un principio de solución, no podía faltar en un curso dedicado a la Eclesiología que se interesa, como es el caso del aquí organizado, por los desarrollos actuales de la teología y de la pastoral<sup>3</sup>.

Pero antes de proceder al análisis teológico del texto, parece oportuno encuadrar el documento y responder así a las más urgentes de aquellas preguntas antes formuladas.

### 1. *Observaciones previas*

Como es sabido, poco después de la clausura del Concilio Vaticano II, Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury decidieron, en su encuentro romano de marzo de 1966, impulsar el camino hacia la unidad. Para ello la Santa Sede —a través del Secretariado para la Unión de los Cristianos— y la Comunión Anglicana crearon una Comisión preparatoria conjunta, con el fin de que estudiara el modo de fomentar la colaboración y el diálogo entre anglicanos y católicos<sup>4</sup>. En su reunión de Malta, año 1968, se acordó formar una Comisión Teológica, desde entonces conocida con el nombre de “Comisión Internacional Anglicano-Católico Romana”, que abordara las principales cuestiones doctrinales en causa,

---

2. El texto en versión castellana no ha aparecido ni siquiera en la revista española de documentación eclesiástica, “Ecclesia”.

3. El Ateneo de Teología es una institución promovida por sacerdotes del Opus Dei en Madrid y destinada a colaborar en la formación espiritual, teológica y pastoral del clero secular.

4. Cfr. “Information Service”, del Secretariado para la Unidad de los cristianos, n.º 1 (1967/1) 6.

concretamente “la cuestión de la intercomuni6n, así como las de la Iglesia y el ministerio, que le están conexas” y, también “la cuestión de la autoridad, de su naturaleza y de sus implicaciones”<sup>5</sup>.

La citada Comisión Teológica emanó los primeros resultados de su trabajo en 1971, a través del llamado Acuerdo de Windsor, relativo a la Eucaristía<sup>6</sup>. Dos años después, en el Acuerdo de Canterbury, se exponía la doctrina común sobre el ministerio eclesiástico<sup>7</sup>. Finalmente, el Acuerdo de Venecia, que hoy nos ocupa, ha recaído sobre la última de las tres cuestiones señaladas en la reunión de Malta; es decir, la autoridad en la Iglesia: su naturaleza, su origen, su finalidad<sup>8</sup>. El documento ha suscitado aquella gran emo-

---

5. Sobre la reunión de Malta, vid. “Service d’information”, del mismo Secretariado, n.º 4 (1968/2) 5-6.

6. ANGLICAN ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *An Agreed Statement on Eucharistic Doctrine*, London, SPCK, 1972. Texto francés en “La Documentation Catholique” 69 (1972) 86-88 y en “Service d’information” n.º 16 (1972/1) 13-15. El Acuerdo dio lugar a serias reservas por parte católica. Cfr., por ejemplo, C. BOYER en “L’Osservatore Romano” (edición francesa) 17-III-1972 y C. JOURNET en “Nova et Vetera” (1971) 250-251, reproducido en “La Doc. Cath.” 69 (1972) 348. El Card. Journet, que reconoció suficiente la afirmación del Acuerdo acerca del carácter sacrificial de la Misa, estimó como Boyer y otros que la doctrina acerca de la transustanciación no aparecía reflejada en el aspecto sacramental de la Eucaristía. Una buena exposición reciente del Acuerdo de Windsor en J. A. SAYES, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1976) 136-142.

7. *Ministry and Ordination. A Statement on the Doctrine of the Ministry agreed by the Anglican/Roman Catholic International Commission*, Canterbury 1973. Texto francés en “La Doc. Cath.” 70 (1973) 1.063-1.069 y en “Service d’information” n.º 23 (1974/1) 16-19. Traducción castellana (del francés) en “Ecclesia” 34 (1974) 184-187. Para la valoración de este Acuerdo en perspectiva católica, vid. la *Nota doctrinal* publicada por la Comisión Teológica asesora de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y País de Gales (traducción francesa en “La Doc. Cath.” 71 [1974] 699). La Comisión puso de relieve los numerosos logros del Acuerdo, mostrando delicadamente la insuficiencia de lo acordado en un punto concreto: desean los teólogos “encontrar en la futura Declaración sobre la Autoridad un estudio más profundo sobre la sucesión apostólica”, porque lo que se dice en el n. 16 del Acuerdo de Canterbury no es suficiente. Tendremos ocasión de ver que este deseo no ha sido cumplido en el Acuerdo de Venecia.

8. *Authority in the Church. A Statement on the question of authority: its nature, exercise and implications. Agreed by the Anglican — Roman Catholic International Commission. Venice 1976*, London, CTS/SPCK, 1977. Citado en adelante: *Venecia*, seguido del número del párrafo co-

ción por referirse a la que —se quiera o no se quiera— es la permanente *question brûlante* en el diálogo de la Iglesia Católica con todos los demás grupos cristianos: la potestad del Romano Pontífice.

¿Qué naturaleza tienen estos Acuerdos? Es este un punto de la máxima importancia. No se trata de una declaración oficial que hace la Iglesia Católica Romana o la Comunión Anglicana<sup>9</sup>. Es, sencillamente, el informe conjunto que emite la Comisión al final de su programa de trabajo y que presenta a la consideración de las respectivas autoridades eclesiásticas. Son ellas a las que corresponde hacer Declaraciones oficiales, y por tanto vinculantes. De momento, estamos ante unas simples propuestas hechas por una Comisión teológica y, como dicen los redactores del Documento, “unos acuerdos doctrinales realizados por una Comisión teológica —aunque sea oficialmente nombrada— no pueden por sí mismos llevar a la meta de la unidad cristiana”<sup>10</sup>. De ahí que afirmen que estos acuerdos, por su propia naturaleza, no autorizan cambios en la disciplina de ambas comuniones<sup>11</sup>.

¿Qué es, entonces, este texto? Se trata de lo que suele llamarse un documento del trabajo. Desde el punto de vista de la Comisión es, sin duda, el resultado de muchos documentos de trabajo, pero desde el punto de vista de la Autoridad jerárquica —que es la que decide— es un documento de trabajo, al que se unirán otros. En efecto, estos documentos han sido hechos públicos con autorización de las respectivas autoridades eclesiásticas no porque estén aprobados, sino con el objeto —así dicen los redactores— de que puedan ser discutidos por otros teólogos y puedan hacerse observaciones y críticas en espíritu constructivo y fraternal. Sólo de esta forma —reconocen— podrá llegarse a “aquella unidad en la verdad por la que Cristo ha rezado”, según

---

responente. La traducción castellana de los pasajes que citamos es nuestra.

9. Léase, en este sentido, el apéndice del Acuerdo que lleva por título *The Status of the Document* (cfr. *Venecia*, p. 24) y que reproduce a la letra el que fue ya publicado con ocasión del Acuerdo sobre el ministerio. Allí la Comisión Internacional explica este punto.

10. *Venecia*, n. 26.

11. *The Status of the Document*, 2.

dijeron Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury en su citada Declaración conjunta de marzo de 1966<sup>12</sup>.

Otra observación importante —no siempre tenida en cuenta— acerca del alcance y límites de estos documentos. En ellos se expone no *la* doctrina católica (o *la* doctrina anglicana) acerca de la Eucaristía, o el ministerio, o la autoridad en la Iglesia, sino lo que la comisión mixta de teólogos católicos y anglicanos discernen como perteneciente a la *fe común* relativa a esas materias. El intento de exponer orgánicamente los elementos comunes determina la estructura de esos textos y el método de prospección y exposición empleado, muchas veces sorprendente para el no versado en estos problemas<sup>13</sup>. En cualquier caso, los mismos redactores entienden esos acuerdos como punto de partida para abordar y “delimitar las verdaderas cuestiones que se deben resolver”<sup>14</sup>; cuestiones con frecuencia apuntadas o descritas en esos mismos documentos.

## 2. *Contenido y estructura del documento*

Dicho lo anterior, podemos, a mi parecer, entrar ya en el contenido del Acuerdo. Se trata, como dijimos, de un texto sobre la Autoridad en la Iglesia, cuya naturaleza, sujetos, funciones, finalidad y sentido dentro del Pueblo de Dios se quiere exponer de modo que esa doctrina pueda ser aceptada por católicos y anglicanos.

El texto parte de una afirmación fundamental, de la que no podemos menos de congratularnos: que “la confesión de Cristo como Señor es el corazón de la fe cristiana”. Esto determina la teología de la autoridad que el documento encierra y que, en resumidas cuentas, viene a ser esta: siempre que hablemos de autoridad *de* la Iglesia o autoridad *en* la Iglesia, esto hay que entenderlo en el sentido de que se trata de la *única* autoridad de Cristo mismo ejercida

---

12. *Ibidem*, 3.

13. Es estudio del método de trabajo de la Comisión y del método reflejado en el documento merecerían por sí solos un estudio que en esta conferencia no puede ser emprendido. Haremos, no obstante, a lo largo de estas páginas algunas consideraciones al respecto.

14. *Venecia*, n. 25.

*ministerialmente* por unos hombres. En definitiva, estaríamos ante una concepción “sacramental” de la autoridad y esto se asienta —como Vds. saben— en la más pura tradición de la fe, actualizada en el Concilio Vaticano II. Por eso, la “autoridad-Iglesia” no se *interpone*, ni mucho menos *depone* a la Autoridad de Cristo, sino que la *pone* presente entre los hombres<sup>15</sup>.

La estructura del documento trata de hacer honor a esta capital afirmación. Son seis las partes en que se divide:

La *primera parte* se titula “la autoridad cristiana” y presenta la autoridad *de* la Iglesia: lo que podríamos llamar la autoridad *ante* el mundo que tiene la comunidad de los cristianos, la Iglesia de Cristo, entendida como un todo portador de la palabra y los medios de salvación gracias a la presencia en ella del Espíritu del Señor resucitado. En cada uno de los miembros, cuando vive la vida que da este Espíritu, resuena “la palabra de Cristo llena de autoridad”<sup>16</sup>.

La *segunda parte* estudia ya “la autoridad *en* la Iglesia”, que es el verdadero tema de la Declaración. Alude primeramente a la autoridad que tienen “aquellos que responden con mayor fidelidad a la llamada de Dios”<sup>17</sup>, es decir, la autoridad que los fieles reconocen a los que llevan una vida entregada: es la autoridad de los santos. Pero una vez afirmado esto, el documento quiere detenerse en el estudio de la autoridad que es fruto de unos “dones especiales” del Espíritu Santo destinados precisamente a que la Iglesia cumpla su misión. “Entre estos dones del Espíritu Santo para edificación de la Iglesia está el *episcopè* del ministerio ordenado”<sup>18</sup>. Con estas palabras introduce el documento el núcleo de su investigación. Lo que en terminología católica usual se lla-

15. Esta ha sido una incomprensión “tradicional” de la doctrina católica por parte del Protestantismo. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y Comunidad*, en “Scripta Theologica” 2 (1970) 119-142. “El ministro —decíamos allí (p. 134)— no sustituye a Cristo, sino que es sacramento de su presencia, lo que es completamente distinto. Y mucho menos tiene poder sobre Cristo, sino por el contrario es Cristo el que se ha apoderado del ministro para, por medio de él, entregarse continuamente a la Iglesia” o lo que es lo mismo, ejercer su *exousia* y su capitalidad.

16. *Venecia*, n. 3.

17. *Venecia*, n. 4.

18. *Venecia*, n. 5.

maría autoridad jerárquica o Jerarquía el documento lo designa con la expresión neotestamentaria *episcopè*. Los sujetos de ese *episcopè* son, pues, los ministros ordenados; pero principalmente el obispo, “responsable —se nos dice— de proteger y promover la integridad de la *koinonia*, a fin de que la Iglesia responda mejor al Señorío de Cristo y a la misión encomendada”<sup>19</sup>. El documento asegura que no es sólo el *episcopè* de los obispos lo que gobierna la Iglesia, sino que hay una corresponsabilidad general promovida por el Espíritu Santo en un continuo proceso de discernimiento y respuesta<sup>20</sup>.

La *tercera parte* se titula “la autoridad en la comunión de las iglesias”. Ahora se trata de ver qué autoridad dirige la *koinonia* universal de las iglesias. Si *episcopè* era el término clave de la parte anterior, ahora toma todo su sentido este otro vocablo neotestamentario —*koinonia*— con el que acertadamente se designa el ser profundo de la Iglesia, tanto a nivel local como universal. Después de explicar la naturaleza de la *koinonia*<sup>21</sup>, el documento ofrece una descripción genético-histórica de la conciliaridad, es decir, de la autoridad en la comunión de las Iglesias, expresada en el fenómeno “concilio”, como forma colectiva del *episcopè*<sup>22</sup>. A la vez que se desarrolla el fenómeno conciliar, la historia es testigo de otra forma de *episcopè*, que el documento llama *primacial*: se trata de la especial autoridad-responsabilidad de un obispo sobre un conjunto de iglesias y del obispo de Roma para la totalidad de las iglesias<sup>23</sup>. Este es un importante texto, al que volveremos más adelante.

La *cuarta parte* del Acuerdo estudia “la autoridad en materias de fe”; la fe es el principal objeto del *episcopè* autoritativo, pues la *koinonia* de las iglesias se base en la unidad de la fe<sup>24</sup>. Es esta la sección más extensa del documento<sup>25</sup> y en ella se tocan gravísimas cuestiones: por una parte, la necesidad de que la Iglesia expresa su fe en Sí-

19. *Ibidem*.

20. Cfr. *Venecia*, n. 6.

21. Cfr. *Venecia*, n. 8.

22. Cfr. *Venecia*, n. 9.

23. Cfr. *Venecia*, nn. 10-12.

24. Cfr. *Venecia*, n. 13.

25. Cfr. *Venecia*, nn. 13-18.

bolos, definiciones conciliares, declaraciones doctrinales, etc., que son vinculantes. Por otra, la necesidad de una continua adaptación para que la verdad permanente llegue eficazmente a cada generación humana. En esta doble tarea juegan un papel irremplazable tanto los titulares del *episcopè*, como el sentido de la fe del entero pueblo de Dios. El documento se detiene<sup>26</sup> a describir el papel decisivo, testificado por la historia, que juega el obispo de Roma en el proceso de recepción universal de las decisiones doctrinales de un Concilio e, incluso, la iniciativa tomada por este obispo en cuestiones relativas a la fe. La sección acaba con un extenso párrafo, titulado “mantener a la Iglesia en la verdad”, en el que se reafirma la “especial responsabilidad de los obispos para promover la verdad y discernir el error, y la interacción de obispo y pueblo en el ejercicio de esa responsabilidad”<sup>27</sup>. De este modo la Iglesia consigue indefectiblemente su objetivo, a pesar de los fallos personales, porque está en juego la promesa de Cristo de no abandonar a su Iglesia y de que el Espíritu Santo la conducirá a toda verdad<sup>28</sup>.

A continuación, en la *quinta parte*, se abordan las relaciones entre las dos magnitudes establecidas en la parte tercera: “autoridad primacial y autoridad conciliar”. Se expone primero<sup>29</sup> la doctrina acerca de la autoridad del concilio ecuménico, para hablar a continuación de la corresponsabilidad de todos los obispos en la defensa e interpretación de la fe, y en este contexto se señala la función de la autoridad primacial: “el primado reconocido a un obispo —leemos— significa que este, después de consultar a los obispos de su comunión, puede hablar en nombre de ellos y expresar su mente común”<sup>30</sup>. Después se expresa la finalidad de la acción primacial, que no es otra sino el mantenimiento de la unidad en medio de la legítima diversidad, para terminar señalando el carácter complementario que tienen primado y conciliaridad como elementos del único *episcopè*<sup>31</sup>. El punto

26. Cfr. *Venecia*, 17.

27. *Venecia*, n. 18.

28. *Ibidem*.

29. Cfr. *Venecia*, n. 19.

30. *Venecia*, n. 20.

31. Cfr. *Venecia*, nn. 21 y 22.

culminante del documento está al final de esta sección, en un párrafo en el que abocan todos los razonamientos precedentes: "La única sede que tiene una pretensión de primado universal, y que ha ejercido y todavía ejerce tal *episcopòè*, es la sede de Roma, la ciudad donde murieron Pedro y Pablo. Parece cosa apropiada que en una futura unión esta sede mantenga un primado universal como el que hemos descrito"<sup>32</sup>. El tenor de esta expresión en un acuerdo firmado por anglicanos, es de una enorme importancia, y hace comprender la viva reacción que ha producido en la *Church of England*.

De ahí que siga inmediatamente la *sexta y última parte* del documento, que se titula "problemas y perspectivas". Allí<sup>33</sup> encontramos precisamente las profundas reservas anglicanas ante la doctrina católica del primado, que son fundamentalmente cuatro: la interpretación católica tradicional de los llamados "textos petrinus" del evangelio; la expresión "*ius divinum* de los sucesores de Pedro", que aparece en el Concilio Vaticano I; la doctrina de la infalibilidad del Papa y, finalmente, la jurisdicción universal inmediata atribuida al Romano Pontífice. En cada uno de esos cuatro puntos se señala a la vez la posible interpretación, o vía para una interpretación, que sería aceptable para la Comunión anglicana, sin traicionar —así piensan honradamente los redactores— la convicción romano católica de fe.

El documento termina subrayando<sup>34</sup> la convergencia experimentada en el curso de los trabajos, que fundamenta la esperanza de que se podrán solucionar las dificultades que aún permanecen. He aquí las últimas palabras del Acuerdo: "Sometemos nuestros *Statements* a nuestras respectivas autoridades, para que consideren si expresan, en estas materias tan centrales y decisivas, una unidad al nivel de la fe que no sólo justifique sino que exija medidas encaminadas a una más intensa participación mutua de nuestras dos comuniones en la vida, en la liturgia y en la misión".

La Comisión Teológica estaba presidida por el Obispo anglicano H. R. Mac Adoo y por el Obispo católico Alan C. Clark

32. *Venecia*, n. 23.

33. Cfr. *Venecia*, n. 24.

34. Cfr. *Venecia*, nn. 25 y 26.

y compuesta de 20 miembros, católicos y anglicanos a partes iguales. Ambos copresidentes presentaron oficialmente el texto de Acuerdo en el Palacio de Lambeth el día 18 de enero, antigua fiesta de la Cátedra de San Pedro y día primero el octavario para la unión de los cristianos<sup>35</sup>. Al día siguiente, como dije, el *Times* ofrecía el texto íntegro del documento.

### 3. *La doctrina sobre la autoridad episcopal*

Si se ha seguido con atención el precedente resumen, se habrá podido comprobar que el lenguaje del documento es predominantemente bíblico y que privilegia en su exposición a dos términos fundamentales del léxico del Nuevo Testamento: *episcopè* y *koìnomia*. No obstante, el método que en él se sigue no es el bíblico-exegético, ni, menos aún, el habitual en el discurso teológico, sino otro basado en la exposición histórica de unos *hechos* en los que se reconoce la expresión de las comunes *convicciones de fe*. Inevitablemente, este método de exposición produce la impresión continua de que la estructura de la autoridad en la Iglesia tiene como legitimación la historia misma que hacen los hombres y no la palabra revelada del Señor. Esto, dicho así, sin más, no reflejaría en absoluto la intención y la mente de la Comisión redactora del documento y traicionaría incluso sus palabras expresas en más de un pasaje del texto. En efecto, la historia que testifica estos hechos viene entendida aquí como dirigida por el Espíritu de Cristo, enviado por el Señor a su Iglesia, de modo que detrás de las formas de *episkopè* (estructura de la autoridad) que el documento va describiendo en el desarrollo histórico, se encuentra una fundamentación cristológica y pneumatológica de esa misma estructura. No obstante, hemos de decir que la mayoría de las dificultades serias que para un católico presenta el acuerdo proceden —como veremos— de la ambigüedad que se origina en su mismo planteamiento.

En esta exposición que hago ante Vds. he de limitarme, por razón del tiempo y de la acotación del tema que figura

---

35. Cfr. *Times*, 19-1-77, p. 1.

en el programa, a unos cuantos subrayados, seguidos de una valoración crítica. Dejo fuera numerosas cuestiones planteadas por nuestro documento. Por ejemplo, referentes al concepto de Tradición, a su relación con la Escritura, al desarrollo dogmático, etc.<sup>36</sup>. Lo que pretendo es sólo presentar una opinión católica acerca del alcance que tiene el reconocimiento del primado del Obispo de Roma en el documento que comentamos. No podemos, con todo, abordar directamente el primado del Papa, porque, como habrán podido observar, el asunto estudiado en el documento es más amplio: trata de exponer la doctrina acerca de la autoridad en la Iglesia en sus diferentes sujetos y en los diversos niveles; dentro de ese esquema la autoridad del primado universal es sólo un aspecto. Por eso es necesario decir una palabra acerca de cómo se entiende en el Acuerdo de Venecia la autoridad en sí misma, en concreto la autoridad episcopal, para poder valorar desde ahí la doctrina acerca del primado del Obispo de Roma.

En la sección II, titulada *la autoridad en la Iglesia*, encontramos las principales afirmaciones que nos interesan. Allí se nos dice que, junto a la que podríamos llamar “autoridad-prestigio” —la “auctoritas” de los latinos—, que en la Iglesia es la santidad personal, el Espíritu Santo suscita otro modo de autoridad por medio de dones especiales o carismas. Entre ellos está el *episcopè* de los ministros, a los que, mediante la ordenación, el Espíritu Santo confiere misión para servir a la entera comunidad. Las funciones que desempeñan aparecen descritas en el documento<sup>37</sup> como la autoridad pastoral relativa “a la enseñanza de los Apóstoles, la comunión, la fracción del pan y las oraciones”. Se trata del célebre texto de Act 2, 42. Entre esos ministros destaca el Obispo, que tiene el *episcopè* general sobre la comunidad y que puede “exigir la obediencia necesaria para mantener la fe y la caridad en la vida

36. Sería muy interesante poner en relación el planteamiento del desarrollo dogmático y el valor de las formulaciones de fe que ofrece Venecia, n. 15 con la doctrina recordada y explicitada en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, de la S. C. para la Doctrina de la Fe (vid. AAS 65 [1973] 400-412 o “Ecclesia” 33 [1973] 880-885) sobre la infalibilidad de la Iglesia.

37. Cfr. Venecia, n. 5/b.

cotidiana”. Dicho lo cual, el documento asienta una afirmación de capital importancia, en la que nos vamos a detener: “Este servicio de la Iglesia, confiado oficialmente sólo a los ministros ordenados, es intrínseco a la estructura de la Iglesia según el mandato dado por Cristo y reconocido por la comunidad”<sup>38</sup>. Aquí se nos dice:

1. Que esa *episcopè* es exclusiva de los ministros ordenados: adviene con la ordenación, e introduce por tanto la capital distinción entre lo que hoy llamamos clérigos y laicos.

2. Que el servicio que los ministros desarrollan es intrínseco a la naturaleza de la Iglesia y, esto, por un mandato de Cristo.

3. Que lo dicho en los dos puntos anteriores ha sido reconocido por la Iglesia.

El texto tiene, pues, un tenor plenamente satisfactorio en perspectiva católica. Ahora bien, ¿qué se quiere decir al afirmar que este ministerio es “intrínseco a la estructura de la Iglesia”? ¿Y qué significa el “según el mandato de Cristo”? La respuesta a ambas cuestiones se nos antoja decisiva, porque según sea esa respuesta, podrá reconocerse o no la coherencia católica de toda la doctrina del documento. De ahí que se imponga un estudio algo más detenido de estas dos expresiones.

A) *¿Es la autoridad episcopal esencial a la estructura de la Iglesia?*

Cuando un católico lee ese texto y encuentra la expresión “intrínseco a la estructura”, mentalmente reconvierte esos términos en estos otros, tomados a la teología clásica: “el *episcopè* de los ministros pertenece a la *esencia* de la Iglesia”; un ministerio ordenado y dotado de autoridad es *esencial* a la Iglesia misma, pertenece a su *esse* sobrenatural. De forma que si no se da ese ministerio, no hay Iglesia, porque sin ese ministerio el sujeto existente —la comunidad cristiana— tendría una esencia distinta: sería, pues, otra cosa, no *la* Iglesia, *la* Iglesia de Cristo. Esto es tan decisivo en

---

38. *Ibidem.*

teología católica, que, si no fuera eso lo que realmente se quiere decir, el acuerdo todo él sería más aparente que real, pues la Jerarquía de origen sacramental (aunque no sólo ella), según la doctrina católica, es un elemento constitutivo del *esse* de la Iglesia<sup>39</sup>. Con otras palabras: existe el *episcopè* de los ministros desde que la Iglesia existe y esta nunca ha existido sin ese *episcopè*. ¿Es esto lo afirmado en el documento? Importa mucho, insisto, la respuesta afirmativa, porque todas las formas de autoridad, a las que alude después el documento, se han de regir por el estatuto básico fijado en la expresión que estamos tratando de entender.

La doctrina anglicana, como es bien sabido, acoge dos corrientes de pensamiento que se contraponen en este punto. La corriente anglocatólica, que se hizo célebre en el movimiento de Oxford y que tuvo su figura señera en el Cardenal John Henry Newman, contestaría sin vacilar que sí, que el ministerio jerárquico corresponde al *esse* de la Iglesia: sin él no hay Iglesia. Pero la línea "evangélica", de fuerte sabor protestante, diría por el contrario que el ministerio ordenado no es absolutamente necesario, no entra en la definición esencial de la Iglesia. Al no pertenecer a las verdades de la fe, sino a ciertos desarrollos históricos (coherentes con la fe, pero no identificados con ella), ese ministerio pertenecería en realidad al *bene esse* de la Iglesia.

La comunión anglicana, al permitir pacíficamente en su seno ambas tendencias, parece excluir que se trate realmente de algo perteneciente a la fe cristiana<sup>40</sup>.

---

39. CONC. TRID. sess. XXIII, c. 6: "Si quis dixerit, in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam..." (D. 966). Cfr. CONC. VAT. I, Const. *Pastor Aeternus*, introd. (D. 1821). Poco después de este Concilio, Pío IX hizo suya la célebre declaración colectiva del Episcopado alemán, en la que se lea: "Kraft derselben göttliches Einsetzung (*institutio divina*), worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat" (DS. 3.115). Y León XIII, en la encíclica *Satis cognitum*, lo diría con palabras muy próximas a las de nuestro documento: "*intimam Ecclesiae constitutionem* (estructura intrínseca de la Iglesia) ordo episcoporum necessario attingit" (DS. 3307). Ver finalmente CONC. VAT. II, Const. *Lumen Gentium* nn. 18 y 20.

40. Cfr. M. VILLAIN, *Introducción al Ecumenismo* (Bilbao 1962) 120-122 y 153-171. M. J. LE GUILLOU, *Misión y Unidad* (Barcelona 1963) 458-461. Por los años 50, algunos teólogos de Cambridge, en la obra colectiva

No podemos olvidar que la Iglesia anglicana tiene una tradición, expresamente cultivada, de formulaciones doctrinales y teológicas destinadas a cobijar en su seno concepciones realmente diferentes e incluso opuestas de lo expresado en las palabras oficiales. A lo largo de su historia ha buscado con frecuencia términos y fórmulas que permitieran albergar sentidos opuestos: la doctrina de la eucaristía es un ejemplo muy típico<sup>41</sup>. Se podría, pues, vivir en unidad de fe aún manteniendo acerca de la autoridad en la Iglesia estas dos interpretaciones diversas.

No obstante, el tenor *literal* de la fórmula que comentamos parece inequívocamente católico. Es importante que lo sea también su *sentido*<sup>42</sup>, pues la unidad de doctrina no está sólo en los términos sino que ha de ser *eodem sensu eodemque sententia*<sup>43</sup>. Estamos en presencia de un verdadero *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*.

#### B) ¿Cuál es el fundamento cristológico del Episcopado?

El documento asegura que ese carácter “intrínseco a la estructura” —o “esencial”, decíamos—, que tienen el mi-

*The Historic Episcopacy*, proponían una fórmula de conciliación: el episcopado pertenecería al *plene esse* de la Iglesia. Cfr. M. VILLAIN, *ibidem*, p. 171.

41. Vid. F. CLARK, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, Oxford, Blackwell, 1967.

42. Y si le dan también este sentido los miembros de la Comisión redactora, el documento puede tener serias dificultades en el seno de la Comunión Anglicana. Sobre todo por los más interesados en el diálogo con los Metodistas y otras “Iglesias libres” de los países de habla inglesa, diálogo que ha tomado cuerpo en las llamadas “Ten Propositions”, que representan una eclesiología contrapuesta al Documento de Venecia. Véase, por ejemplo, la proposición sexta: “We agree to recognise as from *an accepted date*, the Ordained Ministries of the other covenanting Churches as true Ministries of Word and Sacraments in the holy, catholic Church and we agree that all subsequent ordinations to the Ministries of the covenanting Churches shall be according to a common ordinal which will properly incorporate the episcopal, presbyteral and lay roles of ordination”. Las “Diez Propositiones” fueron acordadas por un movimiento conocido con el nombre de “The Christian Unity Council”, apoyado por las “Iglesias libres”, y está siendo discutido por los sínodos de las 43 diócesis de la Church of England. Cfr. *The Church Times*, 25-II-1977, p. 4.

43. VICENTE LERINS, *Commonitorium*, 23 (PL 50, 667).

nisterio ordenado y su autoridad, proviene del mandato de Cristo. Este es el segundo elemento decisivo. De algún modo está implícito en el anterior: si pertenece a la esencia de la Iglesia, tiene su origen en la voluntad misma de Cristo, pues la estructura fundamental de la Iglesia —que arranca de la constitución y misión del grupo de los Doce— es de origen cristológico<sup>44</sup>. El documento no cita textos ni lugares de la Escritura para apoyar su afirmación<sup>45</sup>. Pero lo importante, sin duda, es la afirmación misma, que ahí está, y que, como digo, parece suficientemente clara en perspectiva católica.

Pero es de lamentar que el decisivo fundamento cristológico haya encontrado un desarrollo tan escaso. Y hubiera sido necesario, pues el texto que comentamos constituye el término de llegada de unos razonamientos que han presentado —no lo olvidemos— el *episcopè* de los ministros ordenados como fruto de un don especial el Espíritu<sup>46</sup>. Esto, siendo una indiscutible verdad, podría interpretarse como si la existencia del ministerio fuera el resultado creador de la imprevisible acción del Espíritu Santo. Sería la Iglesia la que, movida por el Espíritu, se dota a sí misma de sus propias estructuras, sin necesaria conexión con el fundamento cristológico de la Iglesia. Si esto fuera así, no podría hablarse en rigor de una estructura fundamental y permanente de la Iglesia, ni de que el *episcopè* de los ministros or-

---

44. Los mismos textos de ambos Concilios Vaticanos que afirman que la Jerarquía pertenece a la esencia de la Iglesia (cfr. textos citados en nota 39) aseguran simultáneamente que esa estructura fundamental (ministerio general del “*episcopè*”, ministerio peculiar del sucesor de Pedro) procede de la voluntad de Jesucristo.

45. Se echan de menos en el Documento de Venecia referencias bíblicas para las afirmaciones que sustenta. Tal vez ello sea debido, por una parte, al deseo de evitar las diferentes interpretaciones confesionales de esos textos y, por otra, a que desea presentar hechos comprobados por la historia.

46. Cfr. *Venecia*, nn. 4 y 5. En este sentido es más explícito el Documento de Cantorbery (n. 4), que pone en estrecha relación al “apostolado” neotestamentario con una misión recibida del Cristo histórico (vid. “*La Doc. Cath.*”, o. c. en nota 6, p. 1.064). Pero el escaso relieve que tiene aquí el concepto de sucesión apostólica, a pesar de la alusión (*ibidem.*) a la continuidad con los apóstoles, dificulta el fundamento cristológico de la autoridad eclesial post-apostólica.

denados pertenezca a su esencia. Ni vale tampoco decir que ese ministerio suscitado por el Espíritu, al aparecer testimoniado en el Nuevo Testamento, tiene carácter vinculante para todos los tiempos. Porque, vistas las cosas así, lo en realidad testimoniado sería sólo la continua y actualística disponibilidad de la comunidad cristiana ante la acción del Espíritu que, en cada momento histórico, proporcionaría a la Iglesia las estructuras que necesita. Cristo, pues, sería sólo el punto de partida histórico que fundamenta el ulterior desarrollo promovido por el Espíritu<sup>47</sup>.

La fundamentación *exclusivamente* pneumatológica de la Iglesia tiende —como es sabido— a desvanecer el concepto de estructura fundamental y permanente de la Iglesia, identificándola, de hecho, con la continua acción del Espíritu Santo. Lo permanente —podríamos decir— es que haya carismas: cuáles sean estos depende de la misteriosa y cambiante actividad del Espíritu, que sopla donde quieren y como quiere. Lo cual, por otra parte, interpretan algunos en términos antropológicos: como el Espíritu Santo actúa en la Iglesia y en la historia, la estructura de la Iglesia es la que se forja en cada época histórica por las decisiones configuradoras de la comunidad cristiana<sup>48</sup>.

47. Es este un planteamiento frecuente en la teología protestante. Así, Dahl: "El nacimiento de la Iglesia y de su idea no puede imaginarse sin Cristo. No cambia la situación el hecho de que en Cristo apenas si tiene algún papel la idea de Iglesia, de que no fundara ni apenas previera la Iglesia". (N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, p. 276). Pero sobre todo Kümmel: según él, la Iglesia se funda en la actuación de Dios al resucitar al crucificado y enviar al Espíritu Santo, pero no tiene ninguna relación directa con la obra del Jesús histórico y terreno (cfr. W. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1953). Esta tesis es deudora, como puede verse, del escatologismo liberal del siglo XIX y ha sido recibida de hecho, con planteamiento concordista, por H. Küng (*Die Kirche*, Einsiedeln 1967, pp. 95-96), a pesar de haber sido fuertemente combatida en el mismo ámbito protestante (cfr. O. CULLMANN, *Kirchenbegriff und Kirchenbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, en "Theologische Zeitschrift" [1945] 146-147). Toda esta cuestión depende, en definitiva, de la cristología y, más en concreto, de la decisiva doctrina acerca de la ciencia y conciencia de Cristo.

48. Esto es verdad para muchos aspectos de las estructuras históricas de la Iglesia al correr de los siglos, pero no lo es si se refiere

Por eso era tan necesario que el documento dijera de manera neta que el *episcopè* de los ministros ordenados tiene su origen no en la sola acción carismática del Espíritu, interpretada por unos hombres, sino en un mandato de Cristo. Mandato que, por suputsto, sólo es entendido en toda su profundidad gracias a la acción que sobre esos hombres y en unas circunstancias concretas ejerce el Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo. Véase, como contraste con esta ambigüedad, el siguiente texto de Pablo VI hablando al Concilio Vaticano II: "Como sabemos, dos son los elementos que Cristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el reino fundado por El y para hacer de la humanidad redimida su Iglesia, su Cuerpo místico, su plenitud, en espera de su retorno último y triunfal al final de los siglos: el apostolado y el Espíritu. El apostolado obra externa y objetivamente; forma el cuerpo, por así decirlo, material de la Iglesia, le confiere sus estructuras visibles y sociales; mientras el Espíritu Santo obra internamente, dentro de cada una de las personas, como también sobre la entera comunidad, animando, vivificando, santificando. Estos dos agentes, el apostolado, al que sucede la sagrada jerarquía, y el Espíritu de Cristo, que hace de ella su ordinario instrumento en el ministerio de la Palabra y de los Sacramentos, obran juntamente: Pentecostés los ve maravillosamente asociados al comienzo de la gran obra de Cristo, ahora ya invisible, mas permanentemente presente en sus apóstoles y en sus sucesores, "a quienes constituyó pastores como vicarios de su obra"; entrambos, aunque de modo ciertamente diverso, con-

---

a su estructura "fundamental", aunque esta pueda tener diversos "modelos" organizativos. Para la doctrina del Concilio Vaticano II sobre todo este asunto, vid. P. RODRÍGUEZ, *Ministerio y Comunidad. Estudio de sus relaciones en orden a la fundamentación de una teología del ministerio eclesiástico*, en "Scripta Theologica" 2 (1970) 119-142, sobre todo, 125-132. Por lo demás, existe el riesgo evidente de que el texto del Acuerdo se interprete en el sentido exclusivamente pneumatológico y antropológico, para hacerlo así compatible con la Sexta de las *Ten Propositions* del "Christian Unity Council". Esa sexta proposición no se ve cómo sería compatible, en cambio, con la doctrina de la Iglesia Romana. (cfr. *supra*, nota 42).

curren igualmente a dar testimonio de Cristo Señor, en una alianza que confiere a la acción apostólica su virtud sobrenatural (cf. I Petr 1, 12)”<sup>49</sup>. Si el texto del Acuerdo se mueve realmente en esta línea de interpretación de la relación entre el Espíritu y la Autoridad episcopal, puede decirse en verdad que se trata de un acuerdo sustancial.

El escaso desarrollo de la necesaria fundamentación cristológica de la autoridad en la Iglesia puede obedecer también a otras razones. Al final del documento, los redactores nos informan de que “con frecuencia y deliberadamente han evitado el vocabulario de las antiguas polémicas, no con la intención de eludir las dificultades reales de las que surgieron esos términos, sino porque las reacciones emotivas asociadas a ese lenguaje han oscurecido con frecuencia la verdad”<sup>50</sup>. Sin duda, uno de esos términos evitados es “sucesión apostólica”. En efecto, aquí se habla de la naturaleza y el origen de la autoridad en la Iglesia sin nombrar para nada la “sucesión apostólica”: los obispos no aparecen designados como sucesores de los Apóstoles, ni el Papa como sucesor de Pedro<sup>51</sup>. De todos es sabido cómo este concepto de sucesión, que tan magistralmente ha estudiado Mons. Antonio María Javierre<sup>52</sup>, es la manzana de la discordia en todo diálogo eclesiológico entre católicos y protestantes. Los miembros de la comisión han estimado que podían prescindir de este enfoque sin traicionar la verdad revelada. Es una grave decisión, motivada, sin duda, por la intención de

49. PABLO VI, *Discurso en la apertura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II*, 14-IX-1964, en AAS 56 (1964) 807 (BAC, 252, 1.ª ed., 779). El tema monográfico del discurso fue precisamente la doctrina sobre el episcopado. En esa III Sesión del Concilio se aprobaría la Const. Dogm. *Lumen Gentium*.

50. *Venecia*, n. 25.

51. Mejor dicho, aparece una vez (cfr. *Venecia*, n. 26/b), pero precisamente para exponer la reserva anglicana ante el “derecho divino de los sucesores de Pedro”.

52. Vid. A. M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo* (Zürich, “Bibl. Theol. Sales.”, 1, 1963); *Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature chrétienne primitive*, en *L'Episcopat et l'Eglise Universelle* (Paris, “Unam Sanctam”, XXXIX, 1962) 171-221; *Orientación de la doctrina clásica sobre la sucesión apostólica*, en “Concilium”, n.-. 34 (1968) 19-30.

obtener un amplio consensus dentro del ala evangélica del anglicanismo. ¿Pero es realmente posible esa eliminación? No queremos entrar ahora en este complejo problema, sino tan sólo indicar que la opción tomada ha difuminado la fundamentación cristológica de la autoridad ofrecida por el documento. Porque "la sucesión apostólica es, de hecho, la única cosa que puede mantener la unicidad y la continuidad, con el Cristo histórico, de la Iglesia establecida por El mismo, de una vez por todas, sobre el fundamento de los Apóstoles"<sup>53</sup>.

C) *¿Es vinculante la autoridad episcopal?*

Afirmada, pues, aunque con estas reservas, la pertenencia de la autoridad jerárquica sacramental a la esencia de la Iglesia, nos preguntamos ahora por el contenido de esa autoridad. La palabra más habitual en el documento es, en este sentido, *responsability*: los ministros ordenados, especialmente los obispos, tienen la responsabilidad de ejercer unas determinadas funciones al servicio de la misión de la Iglesia. Lo cual es absolutamente correcto. Pero el documento subraya acertadamente en numerosas ocasiones que también la entera comunidad, y cada uno de sus miembros, tienen una responsabilidad en el cumplimiento de esa misma misión. Por tanto, esta palabra ("responsabilidad") no dice propiamente la naturaleza de la autoridad que tienen los ministros ordenados: responsabilidad en la Iglesia tenemos todos en base a los correspondientes deberes. Por eso, la doctrina católica ve en el modo propio de la autoridad jerárquica algo más y de la máxima importancia. El P. Dumont, comentando el documento, ha hecho notar con acierto que la *responsability* "no va más allá de una simple posibilidad de actuar (en base a un deber), de un ser lícito tomar decisiones, *sin fundamentar, por tanto, un derecho a ser obedecido*"<sup>54</sup>. Y esta es propiamente la cuestión. El documento se extiende en profundas consideraciones acerca de cómo

53. L. BOUYER, *Ministère ecclésiastique et succession apostolique*, en "Nouv. Rev. Théol." 95 (1973) 246.

54. CH. DUMONT, *Analyse critique de la Déclaration de la Commission internationale anglicane-catholique romaine*, en "La Docum. Cath." n.º 1.713, 6-11-1977, pp. 124-130. La cita en p. 127.

obispos y pueblo son corresponsables en la misión cristiana y de cómo “por medio de ese continuo proceso de discernimiento y respuesta... el Espíritu Santo hace patente la autoridad del Señor Jesucristo”<sup>55</sup>. Pero ¿qué es lo propio de la autoridad jerárquica en este proceso? Sin duda, la potestad (*potestas*) de hacer un discernimiento de esos *insights* que sea vinculante para toda la comunidad.

El documento no emplea esta palabra (potestad) —tal vez por incluirla también entre aquellos términos “emotivos”—, pero nos parece que sí indica de algún modo la cosa misma. Dos son los pasajes más claros en este sentido. El primero hace referencia al obispo local: “Al obispo le compete la vigilancia (*episcopè, oversight*) general sobre la comunidad, y puede, por tanto, exigirle la obediencia (*compliance*) necesaria para mantener la fe y la caridad”<sup>56</sup>. El *episcopè* del obispo, por ser general —a diferencia de otros ministros ordenados—, tendría, pues, derecho a ser obedecido en materia de fe y de régimen, y los miembros de la comunidad tendrían, en consecuencia, la obligación de estar a la sentencia de su obispo. El segundo pasaje tiene más interés por estar inserto en la descripción del “proceso de discernimiento y respuesta”. Dice lo siguiente: “Los ministros ordenados, que han recibido la misión de discernir estos *insights* y de expresarlos con autoridad, forman parte de la comunidad, participando de la común preocupación por entender el evangelio en obediencia a Cristo, y tienen en cuenta las necesidades y preocupaciones de todos”<sup>57</sup>. Todos los fieles participan, pues, de la común responsabilidad de profundizar la palabra revelada, pero no todos participan de la potestad de dar a esas profundizaciones “fuerza de autoridad”. Esto es exclusivo de los ministros ordenados. Dicho queda, pues, en el documento.

Pero, como puede verse, estas fórmulas adolecen de aquella insuficiente fundamentación cristológica que señalamos al principio. El documento, que comenzó afirmando tan bellamente la *exousia*, la autoridad-*potestas* dada a Cristo, podría haberse beneficiado, de haber establecido el principio

55. Venecia, n. 6/b.

56. Venecia, n. 5.

57. Venecia, n. 6/a.

de sucesión apostólica, de la presencia de esa *exousia* de Cristo en el Apóstol, para explicar desde ahí por qué en definitiva deben ser obedecidos los ministros del Señor<sup>58</sup>. Pero, insisto, afirmada queda la doctrina con arreglo al método elegido, que va directamente a los *hechos* que expresan *convicciones de fe*.

#### 4. *El Primado papal: la autoridad del Obispo de Roma*

El método genético-histórico, o mejor, de sucesiva comprobación histórica, seguido en el documento, es muy apto para expresar lo que se ha llamado una eclesiología “de comunión” o eclesiología “eucarística”. Se contempla primero la iglesia local con su obispo y su presbiterio, viéndola ya desde el principio como Iglesia de Cristo y, por tanto, en comunión con las otras iglesias locales. Esta *koinonia*, como pone de manifiesto el desarrollo histórico, se hace universal a través de esas nuevas formas de *episcopè* que son la conciliaridad y el primado, tanto regional como universal. La conocida obra del P. Louis Bouyer titulada *L’Eglise de Dieu* ofrece en este sentido una buena base de doctrina católica para comprender el *iter* teológico de este documento<sup>59</sup>. ¿Qué naturaleza tienen, según nuestro documento, estas nuevas formas —conciliar y primacial— del *episcopè*? Es lo que debemos estudiar ahora.

Es interesante observar, antes de toda otra consideración, que el documento, al hablar de función primacial o primado

58. Este pensamiento llena toda la doctrina católica sobre nuestro asunto y es consecuencia de la concepción “sacramental” de la autoridad en la Iglesia, que fue afirmada (pero luego débilmente desarrollada) al comienzo del Documento de Venecia (n. 1). Véanse, por ejemplo, estos textos del Conc. Vaticano II: “Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum (Ioh 10, 36) consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum sucesores, videlicet Episcopos participes effecit” (Const. *Lumen Gentium*, n. 28). “Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi regunt, consiliis, suasionibus, exemplis, verum etiam auctoritate et sacra potestate, qua quidem non nisi ad gregem suum in veritate et sanctitate aedificandum utuntur” (*ibidem*, n. 27).

59. L. BOUYER, *L’Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l’Esprit*, Paris, Cerf., 1970. Hay traducción castellana. Vid., sobre todo, los cap. V, VI, y VII. El autor demuestra un conocimiento no común de la teología de lengua inglesa.

y describir sus características, lo hace de manera que abarque de ordinario tanto el primado universal del Papa como los primados regionales: los patriarcados históricos, pero también los nuevos patriarcados<sup>60</sup>. Primado es, pues, en nuestro texto un género con dos especies: regional y universal. Lo mismo puede decirse del otro polo del *episcopè* general, la conciliaridad, que tiene también dos modalidades: la regional —concilios provinciales— y la universal —concilio ecuménico—.

A) *¿Es intrínseco el Primado papal a la estructura de la Iglesia según el mandato de Cristo?*

Prescindamos *brevitatis causa* de la conciliaridad para concentrarnos en el tema del primado. La pregunta ahora es la siguiente: según el Acuerdo de Venecia, la autoridad de los primados regionales y, sobre todo, la autoridad del primado universal, ¿tiene aquellas características que hemos encontrado —aunque laboriosamente— en la fundamentación del *episcopè* del obispo local y del ministerio ordenado? Dicho de otro modo, ¿estas nuevas formas de *episcopè* son también “intrínsecas a la estructura de la Iglesia” y se basan en el “mandato de Cristo”? Los lugares fundamentales para encontrar la respuesta se encuentran en los nn. 10 a 12, 17 y, sobre todo, en la extensa sección V, titulada “autoridad primateal y autoridad conciliar”.

Hemos de responder, ante todo, que el documento, en razón del método elegido (aparición histórica, factual, de las formas de *episcopè*), presenta el primado universal como surgiendo en la historia de la misma manera que los primados regionales: es decir, como formas derivadas de *episcopè*. Así comienza el número 10: “En la historia de la Iglesia, a los obispos de sedes preeminentes se les asignó muy pronto una función de vigilancia sobre los obispos de la región. La preocupación de que las iglesias fueran fieles a la voluntad de Cristo era, sin duda, una de las razones que contribuyeron a ese desarrollo. Esta práctica ha continuado

60. La orientación del documento muestra que, en una futura unión, la comunión anglicana constituiría un “patriarcado” que tendría como primado regional al Arzobispo de Canterbury.

hasta nuestros días”. A continuación el documento describe la finalidad y el sentido de estas primacías regionales<sup>61</sup>. Esta descripción coincide perfectamente con la que es tradicional en teología católica para explicar esos primados. Finalmente se introduce la cuestión del primado universal del siguiente modo: “Es en el contexto de este desarrollo histórico como la sede de Roma, cuya preeminencia estaba asociada al hecho de que allí murieron Pedro y Pablo, pasó a ser de hecho (*eventually*) el centro principal en materias referentes a la Iglesia universal”<sup>62</sup>.

El *iter idearum* de nuestro documento parece que invita a pensar, pues, que el primado de la sede romana sobre la Iglesia universal tiene *la misma* naturaleza que la primacía reconocida a las grandes sedes de la Iglesia oriental respecto de unos conjuntos de Iglesias. Por otra parte, nuestro documento no contiene, a propósito del primado como forma de *episcopè* regional o universal, ninguna declaración semejante a la que hemos encontrado antes<sup>63</sup> para fundamentar el episcopado local. En efecto, no se nos dice que sea intrínseco a la estructura de la Iglesia ni que obedezca a un mandato de Cristo. Esto, para la doctrina católica, es así en lo que respecta a los primados regionales; pero el primado del Papa, según nuestra fe y empleando los mismos términos del documento, es algo *intrínseco* a la estructura de la Iglesia y obedece —o mejor, porque obedece— a un mandato de Cristo<sup>64</sup>.

61. Cfr. *Venecia*, n. 11.

62. *Venecia*, n. 12.

63. Cfr. *Venecia*, n. 5/b, citado *supra* nota 38.

64. El más antiguo testimonio que recoge el *Enchiridion Symbolorum* en lo relativo a los diferentes primados (el “*Decretum Gelasianum*”, que en el pasaje que a nosotros interesa se remonta al Papa Dámaso, s. iv), hace constar que, en contraste con las otras sedes primadas (Alejandría, Antioquía), “*sancta [tamen] Romana Ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris Ecclesiis praelata sit, sed evangelica voce Domini et Salvatoris primatum obtenuit: Tu es Petrum, etc.*” (DS 350). Las otras sedes —viene a decirnos el antiguo texto papal— son antiquísimas y venerables por muchas razones, pero son una “creación canónica o sinodal” (cfr. DS 351). Los demás documentos de la tradición romana afirmarían constantemente lo mismo, concretamente los concilios ecuménicos: el primado universal de la Iglesia Romana es *disponente Domino* (Lateranense IV, DS 811), *ab ipso Domino* (II de Lyon, DS 861), *a Domino nostro Iesu Christo* (Florencia, DS 1.307).

En la terminología clásica del magisterio eclesiástico y de la teología la diferencia radical entre los dos tipos de primados ha venido expresándose con las palabras *ius ecclesiasticum* y *ius divinum*, connotando esta última lo que pertenece a la estructura *fundamental* de la Iglesia. La autoridad reconocida a los Patriarcas de las grandes sedes primadas —Constantinopla, Alejandria, Antioquía, Jerusalén— es de *iure ecclesiastico*, fundamentada en circunstancias y necesidades históricas, en costumbres, en razones de conveniencia y, en definitiva, en el reconocimiento que otorgan los conjuntos de iglesias locales al primado de todas ellas. Al primado se le delegan unos poderes: primero, porque así lo aconsejan el bien común y, segundo, porque después lo establece la costumbre eclesiástica; finalmente, por la sanción de los Concilios. Se configura así una venerable tradición. Pero nunca se ha pretendido fundamentar esos primados en la palabra normativa del Nuevo Testamento. No pertenecen, pues, al *esse* de la *Iglesia*, sino al *bene esse* <sup>65</sup>.

Los católicos, por el contrario, afirmamos con el Concilio Vaticano I que el primado del Papa es *de iure divino* y que pertenece, por tanto, al *esse* de la Iglesia <sup>66</sup>. ¿Qué dice a este propósito el documento? ¿Es cierto que se limita a trasladar al primado del Papa, *congrua congruis referendo*, las mismas exactas afirmaciones que hizo para los primados regionales? Examinemos la cuestión.

Digamos, de entrada, que “*ius divinum*” es uno de esos famosos términos emotivos evitados en el texto. Más aún, el “*ius divinum* del Sucesor de Pedro” constituye una de las reservas anglicanas que se señalan expresamente en el n. 24 y a las que volveremos enseguida. Pero los redactores del documento —a diferencia de lo que dicen de los primados regionales— han querido encontrar una fundamentación neotestamentaria al Primado del Papa. Después de constatar el

65. Por pertenecer estas sedes al *bene esse* de la Iglesia, la sede que tiene el primado universal debe confirmar una vez y otra la posición peculiar de los primados regionales (vid. los documentos citados en la nota anterior, DS 351, 811, 861, 1.308) y defender su ministerio.

66. Que Pedro tenga siempre sucesores en el primado universal es “*ex ipsius Christi institutione seu de iure divino*”. Esto es lo que define el Concilio Vaticano I en el canon del cap. II de la *Pastor Aeternus* (DS 3.058).

hecho de la emergencia histórica del primado papal, el documento afirma: "La importancia del obispo de Roma entre sus hermanos obispos, en cuanto que se explica por analogía con la posición de Pedro entre los Apóstoles, fue interpretada como voluntad de Cristo para su Iglesia".<sup>67</sup> La afirmación es, sin duda, del máximo interés. En ella encontramos la afirmación explícita de una relación del primado papal con Pedro y, más en concreto, con la peculiar posición de Pedro entre los Apóstoles. El primado del Papa —o como dice el texto: *the importance*, la importancia, el peso y el relieve del Papa entre los demás obispos—, por razón de esta analogía con Pedro, fue históricamente considerado como fruto de la voluntad de Cristo para su Iglesia.<sup>68</sup> De esta forma, el Documento de Venecia querría atender a lo más esencial de la doctrina católica sobre el tema, que consiste en la fundamentación *neotestamentaria* del primado del papa por su relación al primado peculiar del Apóstol Pedro; y, a la vez, establecer esa doctrina siguiendo el método característico del documento, es decir, en búsqueda de los datos de hecho acerca de la fundamentación del primado papal que ofrecen los testimonios históricos.<sup>69</sup>

Recordemos brevemente lo ya establecido por la más segura investigación<sup>70</sup>. El obispo de Roma, desde el martirio de los Apóstoles en su ciudad, se sabe portador con su iglesia de un primado sobre las demás iglesias. Y sabemos que esto

---

67. Venecia, n. 12/b.

68. El texto guarda un paralelismo con aquel otro fundamental referente al episcopado (n. 5/b in fine): allí se dice que el episcopado es "según el mandato de Cristo"; aquí que es "voluntad de Cristo". La diferencia está en que el carácter intrínseco a la estructura, que se reconoce al episcopado, aquí pasa a ser sólo "analogía".

69. El documento de Venecia se refiere en dos ocasiones (nn. 12/a y 23/a), como primer fundamento histórico del primado papal, al enorme prestigio que adquiere la Iglesia de Roma por el hecho de que en esta ciudad murieron Pedro y Pablo.

70. Obras clásicas: P. BATIFFOL, *Le catholicisme des origines à Saint Léon*, 4 vol. (Paris, Gabalda, 1909-1924) y, del mismo autor, la célebre *Cathedra Petri* (Paris, Cerf, 1938). Por lo demás, puede consultarse cualquier buen manual, por ej., M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. IV: La Iglesia* (Madrid, Rialp, 1960) 471-480; A. LANG, *Teología Fundamental. II* (Madrid, Rialp, 1966) 165-178 y J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra I* (Madrid, BAC, 1972) 548-561.

es así porque, de hecho, el primado es ejercido<sup>71</sup>. Pero una fundamentación *refleja* del primado en el mandato de Cristo al Apóstol Pedro aparecerá más adelante. Los testimonios de la Antigüedad demuestran que durante los dos primeros siglos la Iglesia de Roma alcanza una preeminencia sobre todas las demás por el hecho de haber sido fundada por los dos más grandes Apóstoles, Pedro y Pablo; porque Pedro y Pablo comunicaron la doctrina de fe, íntegra y plena, a los cristianos de Roma y, finalmente, porque, al sufrir martirio en Roma, apuntalaron ese fundamento con su sangre<sup>72</sup>. A mediados del siglo III aparece testimoniado *in scriptis* el motivo formal explícito de la peculiar relación del obispo de Roma al Apóstol Pedro y la expresa fundamentación de su primado en los textos petrinos del Evangelio<sup>73</sup>. Desde entonces y sin solución de continuidad este es el principal argumento en favor de la primacía universal del Papa<sup>74</sup>. La pieza de que se sirve el documento de Venecia para poder reflejar todo esto de forma aceptable para todas las tendencias anglicanas es la sustitución del concepto de "sucesión" por el de "analogía".

71. Piénsese en el antiquísimo testimonio de la carta de Clemente a los Corintios, año 96.

72. Así se expresan el mismo Clemente, Ignacio (Rom 4, 3) y, sobre todo, el célebre texto de Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 3, 2-3.

73. El Papa Calixto, en su edicto sobre las indulgencias (a. 220) sería el primero en poner en relación los textos petrinos con la autoridad papal (cfr. P. BATIFFOL, *o.c.* en nota 70, vol. I, p. 350). Otros afirman que fue Tertuliano (A. RIMOLDI, *L'apostolo San Pietro... nella chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia* (Roma 1958) 80 y 323. Pero, en cualquier caso, el recurso a los textos petrinos se generaliza con ocasión de la controversia sobre el bautismo de los herejes. El Papa Esteban, según testimonia Clepiano (Ep 75, 17) "se gloriaba de la ciudad en que tenía su sede episcopal y afirmaba poseer la sucesión de Pedro, sobre quien están construidos los fundamentos de la Iglesia". Schmaus (*o.c.*, 478) asegura que Esteban "fue, en cuanto puede saberse, el primero que acudió a Mt 16, 18 para fundamentar el primado romano".

74. Su culminación, como es bien sabido, se encuentra en la doctrina de S. León Magno. Copiamos un párrafo que demuestra una concepción "sacramental" de la autoridad de Pedro: "Tú eres Piedra, Simón. Mejor dicho: yo soy la Piedra inviolable, yo soy la Piedra angular que une lo que estaba separado, yo soy el fundamento y nadie puede poner otro; y, sin embargo, tú, Simón, tú también eres Piedra, porque te voy a dar el vigor de mi fuerza de modo que; por esta participación, sea común a ti y a Mí la potestad que es sólo mía" (*Sermo III de Natali*).

## B) *El nudo de la cuestión*

Este es el *background* que querría expresar el importante texto que hemos transcrito. Parece reforzar nuestra línea de interpretación lo que a continuación leemos en el texto: "Sobre la base de esta analogía, el Concilio Vaticano I afirmó que este servicio era necesario para la unidad de la Iglesia total"<sup>75</sup>.

Estaríamos, pues, (a) ante un ministerio fundado en el Nuevo Testamento, (b) que dice una peculiar relación a Pedro en el seno del Colegio Apostólico y (c) que es necesario para la unidad de la *Communio Ecclesiarum*. Esto ya sería católico. Pero ¿es esto realmente lo afirmado? Nos parece honradamente que no, sobre todo si analizamos el tercer elemento.

Fijémonos, en efecto, en esa "necesidad" del Primado para la unidad de la Iglesia total. Sobre esa necesidad no ha recaído en realidad el acuerdo que el documento recoge. Lo que el documento dice es que se trata de una afirmación del Concilio Vaticano I; lo cual es completamente diverso. Sobre todo, si leemos la segunda reserva anglicana a la doctrina católica del primado papal, que comienza así: "Si con la expresión *ius divinum* del sucesor de Pedro se entiende que el primado universal del obispo de Roma forma parte del designio de Dios para la *koinonia* universal, no se ve entonces que haya de ser necesariamente un motivo de discrepancia"<sup>76</sup>. Ya hemos visto antes qué debe entenderse o en qué marco debe entenderse esta voluntad de Dios referente al primado según nuestro documento: deja abierta demasiadas cuestiones. Oigamos ahora la otra alternativa: "Pero si el sentido de la expresión implica que una iglesia, en la medida en que no está en comunión con el obispo de Roma, es considerada por la Iglesia Católica Romana como "no iglesia en sentido pleno", entonces permanece una dificultad: para algunos, esta dificultad podría obviarse restaurando sencillamente la comunión; pero, para otros, aquella

---

75. Venecia, n. 12/c.

76. Venecia, n. 24 (b).

interpretación sería por sí sola un obstáculo para entrar en comunión con Roma”<sup>77</sup>. El texto es, a nuestro parecer, de una claridad y una honradez meridianas. Esta segunda alternativa en la interpretación del *ius divinum* del obispo de Roma coincide en realidad con la doctrina tradicional de la Iglesia Católica tal como ha sido formulada en el Concilio Vaticano II. La Iglesia Romana considera, en efecto, que la comunión con el Papa es tan esencial al ser de la Iglesia, que las comunidades separadas de esa comunión no son “iglesias” en el sentido pleno de la palabra. Es la doctrina que se expone en el Decreto “Unitatis Redintegratio”<sup>78</sup>.

Por lo demás, y en un estudio publicado hace ya un cierto tiempo, Mons. Jerónimo Hamer, que era todavía secretario del Secretario para la Unión de los Cristianos, demostró que en los Decretos del Concilio Vaticano II la palabra “iglesia” quedaba reservada para designar aquellos grupos cristianos separados de Roma en los que se da verdadera sucesión apostólica en razón del sacramento del orden y celebración válida de la Eucaristía<sup>79</sup>. Los casos ejemplificados por la Comisión Teológica del Concilio fueron las Iglesias orientales y los viejo-católicos. Permanece, no obstante, cues-

77. *Ibidem*.

78. En efecto, según el Decreto, “los hermanos separados, *sive singuli sive Communitates et Ecclesiae eorum*, no gozan de aquella unidad que Cristo quiso dar a los que regeneró y convivió *in unum corpus*, unidad que proclaman las Sagradas Escrituras y la venerable Tradición de la Iglesia” (n. 3/e). En el número anterior es donde el decreto describe los elementos esenciales que integran esa unidad de la Iglesia y entre ellos figura la predicación, la administración de los Sacramentos y el gobierno que realizan “los Apóstoles y sus sucesores, que son los obispos con el Sucesor de Pedro a la Cabeza” (n. 2/d). Por eso, a continuación del texto antes citado, el Decreto agrega: “Creemos que el Señor confió todos los bienes de la Nueva Alianza *únicamente* al Colegio Apostólico presidido por Pedro, para la constitución de un único Cuerpo de Cristo en la tierra” (n. 3/e). El relator del esquema lo dijo de manera expresa: “La única Iglesia de Cristo *si bien de manera imperfecta*, está presente en estos grupos como si se tratara (*quasi*) de iglesias particulares, sirviéndose de los elementos eclesiales en ellos conservados” (*Schema Decreti de Oecumenismo*, Typis Polyglotis Vaticanis, 1964, p. 56). Los elementos conservados permiten hablar de eclesialidad. Los que están ausentes determinan que esos grupos sean considerados como “menos que iglesias en sentido pleno”.

79. J. HAMER, *La terminología eclesiológica del Vaticano II y los Ministerios protestantes*, en “Ecclesia” 41 (1971) 999-1.001.

tión abierta entre los teólogos —sigue diciendo Hamer— cuáles sean los requisitos mínimos necesarios para que un grupo separado de la Iglesia de Roma pueda, sin embargo, ser considerado “iglesia”. Lo que no parece dudoso para un católico es que la comunión con el Obispo de Roma pertenece a la esencia de la *koinonía* universal<sup>80</sup>, y esto, de tal modo que esa comunión con el Papa entra en la misma definición *esencial* de iglesia local y es condición necesaria para que un obispo sea miembro del Colegio Episcopal<sup>81</sup>. Negar esto equivale a afirmar que el *episcopè* del obispo de Roma pertenece no al *esse*, sino al *bene esse* de la Iglesia: el primado es conveniente, viene avalado por la historia, es útil para “mantener a las iglesias fieles a la voluntad de Cristo”, está pedido por la lógica de una asociación mundial, significa muy bien la unidad de todos los cristianos, etc. Pero no es esencial, intrínseco a la estructura de la Iglesia según la voluntad soberana de Jesucristo: una iglesia podría serlo plenamente sin aceptar esta comunión. Dicho de otro modo: no pertenece a la *fe*, no es una verdad de *fe*, puede darse *unitas fidei* sin reconocimiento del Primado del Papa.

---

80. Vid. nota 78.

81. Este punto es decisivo y muestra el límite al que puede llegar en nuestro asunto una eclesiología que parte de la Iglesia local. Quiero decir que es imposible *deducir* el estatuto universal de la *communio ecclesiarum* del mero análisis de la realidad “iglesia local”. Planteadas las cosas así, es prácticamente imposible que pueda llegarse a una comprensión del primado papal acorde con la Tradición. Esta eclesiología “de comunión”, como ha señalado Y. Congar (*Mysterium salutis* IV/1: *La Iglesia* [Madrid, Cristiandad, 1973] 415-417), debe necesariamente complementarse con una eclesiología “de Iglesia universal”, si se quiere dar razón de afirmaciones patentes de la Sagrada Escritura, en las que aparece *in recto* la Iglesia como un todo. La eclesiología que parte de la “iglesia local” ilumina aspectos imprescindibles del misterio de la Iglesia, pero tiene —podríamos decir— una incapacidad congénita para comprender que “un todo, una comunión universal tiene sus exigencias propias, que reclaman unas estructuras determinadas”. El primado universal de Pedro es una de las más características. Por eso, si —como reconoce el Vaticano II (Decr. *Christus Dominus*, n. 11)— en cada iglesia particular “está verdaderamente presente y actuante la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica” (*Venecia*, n. 8: “ella [la iglesia local] es la Iglesia de Cristo”); y, por otra parte, el primado del Papa es una estructura esencial de la Iglesia de Cristo, la comunión con el Papa pertenece a la esencia de la iglesia local, entra en su definición: sin ella no se da la *koinonía* universal.

Se comprende, en consecuencia, que si esto es así, el documento afirme que todo un sector de la Comunión anglicana —apoyándose en que la *Church of England* y las otras de su comunión son iglesias en sentido pleno— vea en esta postura de la Iglesia Católica un obstáculo para entrar en comunión con Roma<sup>82</sup>.

### C) *¿Es vinculante la autoridad del Papa?*

El hilo de nuestro discurso y los resultados obtenidos hacen ya prever la respuesta a esta segunda cuestión: ¿tiene el primado (tanto regional como universal) una autoridad-*potestas* semejante a la afirmada para el obispo local, es decir, implicando un derecho a la obediencia (*compliance*) a sus decisiones? Vamos a comprobarlo.

Respecto del primado *regional* se nos dice que para él es un deber “ayudar a los obispos” de su región en el cumplimiento de sus funciones; que está obligado a “llamar la atención” si advierte deficiencias importantes; que debe preocuparse de las necesidades comunes; y que esa comunión es indispensable para dar testimonio efectivo de Cristo<sup>83</sup>.

Respecto de *todo* primado, tanto regional como universal, se nos dice que, “después de consultar a los obispos de su comunión, puede hablar en nombre de ellos y expresar el común pensamiento”, e incluso tomar la iniciativa y dirigirse a toda su Comunión<sup>84</sup>. Ejercerá bien su *episcopè* si ayuda a los obispos y a las iglesias a escucharse unas a otras, a crecer en el amor, a buscar la plenitud del testimonio, sin usurpar nunca la responsabilidad de cada obispo local y siempre en comunión colegial con sus hermanos obispos<sup>85</sup>.

¿Y respecto al *Papa*? De su *episcopè* se dicen cosas muy verdaderas: tiene por objeto “promover la comunión cristiana en fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles”, “custodiar y promover la fidelidad de todas las iglesias a Cristo y entre

82. El tema se ha reflejado en el debate mantenido por los lectores del *Times* a propósito de las dificultades que la comunión con Roma tendría para la unión con las “iglesias libres” de Inglaterra.

83. Cfr. *Venecia*, n. 11.

84. Cfr. *Venecia*, n. 20.

85. Cfr. *Venecia*, n. 21.

si", "salvaguardar la catolicidad de cada iglesia local y ser como un signo de la comunión de todas las iglesias"<sup>86</sup>.

El Papa, es, pues, para la Iglesia universal lo que los otros primados para sus comuniones regionales: el principal "responsable" de la *koinonia* de las iglesias<sup>87</sup>. Pero ni para el Papa ni para los otros se precisa el modo en el que debe ser acogido el ejercicio de su autoridad: una "ayuda", una "llamada de atención", una palabra cristiana, no han de ser necesariamente acogidas: pueden rechazarse. Es bueno aceptarlas, pero no es necesario.

Contrasta esta débil y vaporosa teología de la autoridad del Primado con la bastante lograda teología de la conciliaridad (aunque también aquí hay puntos oscuros): a los Concilios ecuménicos se les reconoce *binding authority*, autoridad vinculante en materia de fe y costumbres<sup>88</sup>. Es una afirmación clarísima de la que no podemos menos de felicitarnos. Es en este contexto de autoridad conciliar donde aparece un vestigio de una cierta autoridad-*potestas* reconocida al obispo de Roma. En efecto, el documento constata como un hecho histórico que "en el transcurso de los tiempos, el acuerdo de la sede romana fue entendido como necesario para que las decisiones de un sínodo, en materias que trascienden a lo regional, alcanzaran una aceptación universal; y, también para su efectiva validez canónica"<sup>89</sup>. Pero si pres-

86. Cfr. *Venecia*, 12.

87. Cfr. *Venecia*, n. 11.

88. *Venecia*, n. 19. Es interesante subrayar que, según el documento, esa autoridad vinculante la tienen sólo los decretos conciliares que recaen sobre "las verdades *centrales* de la salvación" (n. 19) y se pone en juego cuando están en crisis "materias *fundamentales* de fe" (ibidem). Toda esta terminología está demasiado próxima a la célebre distinción entre "artículos fundamentales y no fundamentales", que popularizó el protestante francés Jurieu en sus obras *Le vrai système de l'Eglise* (1686) y *Unité de l'Eglise* (1688). La Iglesia una católica estaría formada por todas las iglesias que reconocen los *fundamenta fidei*. La distinción se hizo clásica en la eclesiología anglicana. Por supuesto, esta distinción nada tiene que ver con el concepto de "hierarchia veritatum" recogido en *Unitatis redintegratio*, n. 11. Por lo demás, la clara afirmación del documento sobre el carácter vinculante de las decisiones de los Concilios ecuménicos planteará dificultades dentro de la Comunión anglicana, pues choca muy directamente con el artículo XXI de los famosos "XXXIX Artículos" —normativos para la *Church of England*—, que rechaza la infalibilidad de los Concilios Ecuménicos.

89. Cfr. *Venecia*, n. 17.

cindimos de esta acción del Papa integradora de la decisión conciliar o de la recepción del Concilio, no aparece en el documento por ninguna parte que a las decisiones pastorales del Papa se les deba aquella *compliance* (obediencia) que, según el documento, debe ser la respuesta de la comunidad a su obispo<sup>90</sup>. Y es lógico, a partir de los presupuestos previamente establecidos: si este ministerio primacial no pertenece al *esse* de la Iglesia, la obediencia no es necesaria, sino conveniente. El primado, en realidad, no tiene autoridad-*potestas*. Esto es tan decisivo en la teología del documento que no pasó inadvertido al editorialista del *Times*: después de citar el texto del Acuerdo sobre la autoridad del Obispo local, hace notar: "No such power to require compliance is mentioned in connexion with the office of superior bishops or with the primacy at Rome"<sup>91</sup>.

No es difícil ver en esta vaguedad con que se describe la autoridad papal y la nula capacidad vinculante de sus decisiones, una nueva "mano tendida" a la sección liberal o evangélica de la Comunión Anglicana, que admitiría el Primado del Papa de una manera poco más que honorífica o nominal, pero negándole toda fuerza vinculante o jurisdiccional al ejercicio de ese ministerio y tratando de apoyar su postura en la tradición de la Iglesia Ortodoxa Griega<sup>92</sup>. Por eso, no deja de tener un enorme interés la declaración a este respecto del Arzobispo Atenágoras, Metropolitano or-

90. Cfr. *Venecia*, n. 5/b.

91. *Rome and Canterbury*, en *Times*, 20-1-1977.

92. Durante la discusión del Documento en la sesión del *General Synod of the Church of England*, el Dr. Peter Johnson, representante principal del ala evangélica, dijo que era *unthinkable* una aceptación del Papado en su forma actual pero que un Papado modelado sobre la forma primacial que hoy tiene el Arzobispo de Canterbury dentro de la comunión anglicana no habría por qué rechazarlo necesariamente (Cfr. *London Times*, 14-II-1977). En la práctica, la autoridad del primado anglicano sobre las iglesias de su comunión es meramente moral: no puede intervenir y anular las decisiones tomadas por esas iglesias, como ha sido puesto recientemente de manifiesto en la cuestión de la ordenación de mujeres. En este sentido, y tal vez para obtener el consensus dentro del anglicanismo, el Documento de Venecia es profundamente insatisfactorio contemplado desde la doctrina tradicional de la Iglesia Católica.

todoxo de la Gran Bretaña<sup>93</sup>. El metropolitano saluda gozosamente el Acuerdo de Venecia y declara que él ve la salvación del anglicanismo en su unión con Roma: "La reunión entre Canterbury y Constantinopla —dice el Metropolitano— tiene como único camino el previo reconocimiento de la tradición occidental, de la que forma parte el anglicanismo". Estas palabras son una delicada alusión al reconocimiento por parte de la Comunión Anglicana de la autoridad del Papa en sentido pleno y "muestran que entre la perspectiva liberal-anglicana y la de la Ortodoxia hay en realidad muchas millas de distancia"<sup>94</sup>. El anglicanismo —dice Atenágoras— necesita la unión con Roma para beneficiarse precisamente de lo que más necesita: la disciplina que lleva consigo el reconocimiento del Papado. Según nuestro Arzobispo ortodoxo "no estaría lejos de la verdad decir" que el protestantismo ha sido el responsable de la división de la Cristiandad occidental y, en concreto, del sesgo que ha tomado la Comunión Anglicana<sup>95</sup>. Todo esto constituye un duro golpe para la interpretación liberal de nuestro Acuerdo y pone de manifiesto, desde una perspectiva distinta de la católica, la insuficiencia de lo acordado.

## 5. Valoración final

Así como la doctrina de la autoridad en la Iglesia, en su forma de *episcopè* del obispo local, tiene en nuestro documento una formulación en la que, con las salvedades ya apuntadas, un católico podría reconocer una doctrina fun-

---

93. "New Obstacles ahead of the Work for Christian Unity". Report by His Eminence archbishop Athenagoras of Thyatira and Great Britain to the 12th "Clergy Conference" held in London on the 31st March/1st April, 1977, London, pro manuscripto, 10 págs.

94. Cfr. Clifford LONGLEY, *Disilusion of Orthodoxy with Anglicanism*, en *The Times*, 21-III-1977.

95. "It is not, however, far from the truth for one to maintain that the principal disagreements created in the ecclesiastical life of the West are to be placed in the Protestant movement itself. The difficulties that have been created between the Court of St. James and the Holy See, resulting in their estrangement, can be seen in this light" (p. 6). No olvidemos que el ala liberal de la Comunión Anglicana es el resultado de la profunda incisión protestante en la doctrina y en la praxis de esa Comunión.

damental de la Iglesia Romana, la doctrina sobre la autoridad del Romano Pontífice contiene —lo acabamos de ver— graves lagunas en su mismo planteamiento. De ahí que la afirmación de la Comisión redactora, según la cual el documento contiene “un verdadero consensus sobre la autoridad en la Iglesia, y, en particular, sobre los principios básicos del primado”<sup>96</sup>, nos parezca no ya excesiva, sino no exacta, *prout iacet*, en doctrina católica (si se aplica al primado papal)<sup>97</sup>. Hay fundamentales principios básicos del Primado del Sucesor de Pedro que el documento no recoge, por la sencilla razón de que sobre ellos no se ha llegado todavía a un acuerdo.

Lo que sí se ha dado en la Comisión Católico-Anglicana y refleja bien el documento es una progresiva convergencia doctrinal que ha llevado a resultados imprevisibles hace sólo pocos años. Se comprende que en su audiencia pública del 19 de enero, al siguiente día de hacerse público el documento, Su Santidad Pablo VI se hiciera eco de él sin nombrarlo. “La búsqueda de la unidad —explicaba a los peregrinos— realiza también un encuentro creciente sobre el plano doctrinal y adquiere un cuerpo cada vez más sólido y consecuencias positivas, incluso sobre cuestiones que, en el pasado, han opuesto fuertemente a los cristianos, como las fundamentales sobre la realidad de la Eucarística, el ministerio y la autoridad en la Iglesia”<sup>98</sup>. Inmediatamente antes había dicho: “No de otro modo entendemos la Sede de Pedro, sino como peculiar forma de servicio a la unidad de la Iglesia”<sup>99</sup>.

Esa convergencia ha permitido estructurar un documento que tiene numerosos logros: la Iglesia, que aparece surgiendo a partir de la doble misión del Hijo y del Espíritu; el coherente desarrollo histórico de las formas de autoridad-*episcopè*; la variedad de sujetos que las encarnan, desde los ministros de la iglesia local hasta el primado universal; el justo equilibrio que se señala a las formas conciliar y pri-

96. *Venecia*, n. 24.

97. Este extremo ha sido señalado ya por Dumont, o.c. en nota 54, p. 129. No obstante, como la idea de primado en el documento se refiere tanto al regional como al universal lo más exacto sería decir que la expresión es ambigua.

98. Texto en “*Ecclesia*” 37 (1977) 178.

99. *Ibidem*.

macial de la autoridad universal; la Iglesia de Cristo, como *communio ecclesiarum*; la unidad de fe como esencial a la Iglesia y preocupación fundamental de la autoridad tanto local como universal; el estilo que podríamos calificar de “ascético-pastoral” con que se describe el buen ejercicio de la autoridad; etc., etc. Y en la referente al Primado del Papa afirma, como hechos históricos, que la Santa Sede lo ha reclamado y lo ha ejercido, que ha sido reconocido históricamente y que debe seguir siéndolo en la futura unión de los cristianos.

Tal vez el documento nos demuestra, como ningún otro, los buenos servicios que puede prestar el método de constatación y descripción de *hechos* históricos, reduciendo al mínimo su interpretación. Los hechos son “innegables”. De esta forma se ha querido, sin duda, incidir fuertemente en la mentalidad anglicana, acuñada en el carácter anglosajón, eminentemente empírico: si el Primado se ha dado en la historia y ha sido reconocido por la Iglesia, es que es voluntad de Cristo que gobierna la Iglesia. Ya sólo sería cuestión de encontrar una *praxis* aceptable para su ejercicio.

Pero esto es todo lo que ese método da de sí: eso y nada más. Las cuatro graves reservas anglicanas —*a fairly formidable list*, como decía el editorialista del *Times*— demuestran que ese método no es válido para llegar al fondo de la cuestión del Primado. Si el fundamento, el objeto, la naturaleza y la fuerza de obligar que tiene la autoridad del Papa en la *koinonía* universal ha encontrado un tratamiento tan etéreo y vago en el Acuerdo de Venecia, ello es debido a que esas magnitudes no pueden establecerse por mero análisis histórico. Si fuera así, la futura unión de los cristianos estaría en manos de los Departamentos de historia eclesiástica de las Universidades: bastaría un buen estudio de la historia. Pero no es así, a pesar del estupendo auxilio que la investigación histórica, exegética, etc., puede prestarnos para quitar obstáculos. Porque, una vez que esos obstáculos han sido obviados, permanece en toda su radicalidad la verdadera cuestión, que, según la convicción católica, es una cuestión de fe. “La afirmación católica acerca del Primado del Papa descansa en la íntima convicción de que la autoridad misma del Señor de la Iglesia ha sido confiada al Colegio Apostó-

lico y, en su seno, a título particular, al Apóstol Pedro, para continuar siendo ejercida visiblemente y ministerialmente por sus sucesores bajo la luz y la guía indefectibles del Espíritu Santo”<sup>100</sup>. Y esto no es una teología particular o una justificación ideológica, sino una verdad que pertenece, según la doctrina católica, al patrimonio de la fe. Quizá este documento, como ningún otro de los hasta ahora emanados en el diálogo católico-anglicano, pone de manifiesto —más allá de las materias objeto de consensus— que la adhesión y la comunión con la Iglesia que preside en la caridad el Sucesor de Pedro es un verdadero misterio de fe. Y que pide, por tanto, más allá de los acuerdos, un acto de fe. Aquí está, sin duda, el corazón del problema. Y aquí se encuentra también la inefable acción unitiva del Espíritu de Cristo. Vaya a El dirigida nuestra oración instante.

---

100. Cfr. DUMONT, *o.c.*, en nota 54, p. 130.