

PEDRO RODRÍGUEZ (*Pampeluna*)

## LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA “PASTOR AETERNUS” LEÍDA DESDE LA ENCÍCLICA “UT UNUM SINT”

Primado y Episcopado, en la realidad sacramental, universal y estructurada del Colegio de los Obispos —que sucede en su función pastoral al Colegio de los Apóstoles—, son magnitudes ministeriales que pertenecen a realidad dinámica de la Iglesia: “por institución divina” según el lenguaje clásico en la Iglesia católica. Esto significa dos cosas: ante todo, que el “ministerio petrino”, como ministerio de la unidad universal del Pueblo de Dios, lo mismo que el “ministerio episcopal” en general, es un don permanente de la misericordia del Padre. Como consecuencia, el ministerio fundado en ese don —sea el ministerio que reside en el Obispo de Roma, sea el de los demás Obispos— se constituye en una dimensión de la forma histórica (sacramental) del misterio de la Iglesia, es decir, del misterio de la presencia de Cristo en la Iglesia peregrinante. Sólo desde este misterio puede el ministerio petrino ser comprendido en su esencia —y, concretamente, en ese carácter de don misericordioso al servicio de la misión— y ser distinguido de las formas históricas de ejercicio en que se realiza<sup>1</sup>. La doctrina acerca del Primado pide; por tanto, una continua reinserción en la teología

---

<sup>1</sup> Se ha hecho paradigmática en este sentido la alusión a la diferente “forma de ejercicio” del Primado durante el primer milenio de la Iglesia, sobre todo en relación con las Iglesias Orientales. “La antigua Iglesia ciertamente no conoció ningún ejercicio del Primado romano en el sentido del que conoció la teología romano-católica del segundo milenio, pero ella conoció muy bien formas vitales de unidad de la Iglesia universal (*Lebensformen der universalkirchlichen Einheit*), que no tenían sólo carácter manifestativo, sino que eran constitutivas para el ser-Iglesia de las Iglesias concretas (*für das Kirche-Sein der Einzelkirchen*)” (J. R a t z i n g e r, *Kirche, Oekumene und Politik*, Einsiedeln 1987, p. 77). En consecuencia, “en lo relativo a la doctrina del Primado, Roma no debe exigir de Oriente nada más allá de lo que estaba formulado y de lo que se vivía en el primer milenio” (J. R a t z i n g e r, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, p. 209). Sin duda, una afirmación fecundante para todo este proceso de relectura y profundización es la que se contiene en el Decreto de Ecumenismo, n° 14: “*Ecclesiae Orientis et Occidentis per non pauca saecula suam propriam viam, fraterna tamen communionem, secutae sunt, Sede Romana moderante communi consensu, si dissensiones circa fidem vel disciplinam orientur*”

del misterio de “mi Iglesia” y en la teología del amor de “mi Padre que está en los cielos” (cfr. Mt 16, 18).

“El camino de la Iglesia se inició en Jerusalén el día de Pentecostés y todo su desarrollo original en la *oikumene* de entonces se concentraba en alrededor de Pedro y de los Once (cf Act 2, 14). Las estructuras de la Iglesia en Oriente y Occidente se formaban por tanto en relación con aquel patrimonio. Su unidad, en el primer milenio, se mantenía en esas mismas estructuras mediante los Obispos, sucesores de los Apóstoles, en comunión con el Obispo de Roma. Si hoy, al final del segundo milenio, tratamos de restablecer la plena comunión, debemos referirnos a esta unidad estructurada así”<sup>2</sup>.

Éste nos parece que es, de alguna manera, el “clima” de la encíclica *Ut unum sint*<sup>3</sup> en lo referente al Primado de Pedro, que la carta señala como punto crucial en el diálogo ecuménico<sup>4</sup>, un clima y una reflexión a los que se invita a participar a todos los cristianos pero que comporta sobre todo una exigencia para la Iglesia Católica y para la teología que se elabora en ella.

Desde esos parámetros el primado aparece, entre otras cosas, como magnitud inscrita en la sacramentalidad de la Iglesia y dentro de la *episkopè* que Cristo, el único Pastor y Obispo, ha dado en participación a su Iglesia. Todos los Obispos son –por el don del Espíritu Santo conferido en la Ordenación, sacramento de la sucesión apostólica– verdaderos Vicarios y legados de Cristo, como ha afirmado nítidamente el Concilio Vaticano II<sup>5</sup>. La Iglesia continúa estando convocada alrededor de Pedro y de los Once. Por eso, lo peculiar del Obispo de Roma dentro del Colegio de los Obispos es serlo a la manera propia de Pedro, es decir, en cuanto “conformado” a Cristo como piedra de fundamento y como pastor de toda la Iglesia. Dicho de otra manera: el Primado del Obispo de Roma en la Iglesia universal es, dentro del Colegio de los Obispos, la continuación –podríamos decir– de la peculiar posición y misión otorgada por Cristo a Pedro dentro del Colegio de los Apóstoles.

La *episcopè* primacial hay, pues, que entenderla desde el Evangelio, es decir –debemos repetirlo– en el misterio de Cristo y de su Igle-

<sup>2</sup> *Ut unum sint*, 55. Este pasaje de la encíclica es un intencionado desarrollo y matización del pasaje del Decreto de Ecumenismo citado en nota anterior, que no es citado por la encíclica.

<sup>3</sup> Publicada por el Papa Juan Pablo II en 25 de mayo de 1995. Texto en AAS 87 (1995) 921–982.

<sup>4</sup> Vid. sobre la significación de la encíclica: E. L a n n e, *L'Encyclique 'Ut unum sint', une étape en oecuménisme*, en “*Irénikon*” 68 (1995) 214–229; B. D u p u y, *L'encyclique Ut unum sint de Jean-Paul II: “Istina”* 41 (1996) 5–19 y J. R. V i l l a r, *El Decreto Conciliar sobre ecumenismo y la Encíclica “Ut unum sint”: “Scripta Theologica”* 28 (1996) 99–120.

<sup>5</sup> *Lumen Gentium*, 27.

sia: es el "ministerio petrino" una misión permanente de naturaleza episcopal, ejercida por el Obispo de la Iglesia en que dieron su testimonio los Apóstoles Pedro y Pablo, misión que dice relación inmanente a los demás miembros del Colegio de los Obispos y se configura como servicio a la comunión universal de las Iglesias. "Este servicio de la unidad, radicado en la obra de la misericordia divina, ha sido confiado, dentro del Colegio de los Obispos, a uno de los que han recibido del Espíritu el encargo no de ejercer el poder sobre el pueblo —como hacen los poderosos y los jefes de las naciones (cf. Mt 20, 25; Mc 10, 42)—, sino de guiarlo para que pueda llegar a pastos tranquilos"<sup>6</sup>.

Pero el Papa no es el solo responsable de la comunión universal del Pueblo de Dios. Por la ordenación sacramental es innata en cada Obispo la dimensión universal de su *episcopè*, que es participación en la "sollicitudo omnium ecclesiarum" y que exige, por la fuerza misma del sacramento de la sucesión apostólica, la comunión con la Cabeza y miembros del Colegio Episcopal. El ejercicio de la *diakonia-potestas* del Primado se inscribe en la naturaleza colegial del Episcopado y dice por tanto relación "a sus hermanos en el ministerio"<sup>7</sup>. Y, a su vez, el Colegio Episcopal —sujeto también de la *suprema y plena* potestad en la Iglesia universal<sup>8</sup>— no es plenamente comprensible sin su Cabeza.

Los párrafos que preceden son consideraciones escritas al filo de la lectura del último capítulo de la encíclica, que es el que se centra en el significado ecuménico del ministerio del Sucesor de Pedro. La Encíclica es en realidad una detenida lectura del Decreto de Ecumenismo del Concilio Vaticano II a la luz de la experiencia teológica y pastoral de los 30 años que separan a ambos documentos. Pero en el tema del Primado de Pedro *Ut unum sint* va más allá e invita a un nuevo estudio, lleno de profundidad y discernimiento, de otro documento, la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I, que contiene las célebres definiciones dogmáticas del Primado del Romano Pontífice<sup>9</sup>. A esa nueva reflexión, en el contexto de la encíclica *Ut unum sint*, querrían contribuir estas páginas.

## DEL VATICANO I AL VATICANO II

"Si el próximo Concilio quiere ser fiel a la intención que lo ha suscitado —preparar el camino que debe un día llevar a la reunión de todos los cristianos—, hay un tema que no podrá eludir y que no puede dejar de retomar: el sentido del primado de Pedro" Estas palabras

<sup>6</sup> *Ut unum sint*, 94.

<sup>7</sup> *Ut unum sint*, 95.

<sup>8</sup> *Lumen Gentium*, 22.

<sup>9</sup> Bibliografía en A. A n t ó n, *El misterio de la Iglesia*, II, BAC maior 30, Madrid 1987, pp. 400–405.

con las que el P. Dejaifve comenzaba un artículo publicado en 1960, tienen una rara actualidad<sup>10</sup>. El último Concilio fue ciertamente una notable contribución a la clarificación de tantas ideas confundidas a partir de la deficiente inteligencia del dogma del primado del Vaticano I, pero es evidente que la cuestión y el problema siguen estando ahí, y el Papa Juan Pablo II lo ha planteado en su encíclica en unos términos como jamás lo ha hecho un Pontífice Romano. La tarea pendiente después del Vaticano I sigue siendo, en muy buena medida, tarea todavía pendiente después del Vaticano II, como muestran los diálogos ecuménicos en curso, especialmente el diálogo luterano/católico y el católico/ortodoxo.

Mi convicción personal, después de estudiar largo tiempo en contexto ecuménico de la cuestión que nos ocupa, es que la Iglesia Católica Romana debe proceder a lo que podríamos llamar una nueva recepción del dogma del Vaticano I, buscando una mayor profundidad teológica y pastoral en el tema del primado del Papa, de manera que la Iglesia y su Magisterio puedan completar y aplicar el modo de recepción y desarrollo que comenzó a hacer en su día el Concilio Vaticano II.

Esa recepción y esa búsqueda exigen promover, como antes apuntaba, un verdadero desarrollo doctrinal de las fórmulas acuñadas en la Constitución *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I, en la línea señalada por la Declaración *Mysterium Ecclesiae* de 12 VI 1973<sup>11</sup>, con su fuerte atención a la condición histórica de la expresión de la Revelación<sup>12</sup> y con su fundamental distinción entre contenido sustancial de la verdad divina y su formulación doctrinal, tomada del Papa Juan XXIII<sup>13</sup> y que Juan Pablo II renueva en la encíclica *Ut unum*

<sup>10</sup> G. Dejaifve, *Le premier des Évêques*: NRT 82 (1960) 561–579.

<sup>11</sup> AAS 65 (1973) 396–408.

<sup>12</sup> En el n. 5 se habla de las dificultades de comprensión que provienen “ex historica exprimendae Revelationis condicione” Así interpreta el problema la Declaración: “Ad hanc historicam condicionem quod attinet, initio observandum est sensum, quem enuntiationes fidei continent, partim pendere e linguae adhibitae vi significandi certo quodam tempore certisque rerum adiunctis. Praeterea, nonnumquam contingit, ut veritas aliqua dogmatica primum modo incompleto, non falso tamen, exprimatur, ac postea, in ampliore contextu fidei aut humanarum cognitionum considerata, plenius et perfectius significetur. Deinde, Ecclesia novis suis enuntiationibus, ea quae in Sacra Scriptura aut in praeteritis Traditionis expressionibus iam aliquomodo continentur, confirmare aut dilucidare intendit, sed simul de certis quaestionibus solvendis erroribusve removendis cogitare solet; quarum omnium rerum ratio habenda est, ut illae enuntiationes recte explanentur” (AAS 65 (1973) 402).

<sup>13</sup> “Oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud depositum fidei, seu veritates quae doctrina veneranda continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia” (Juan XXIII, *Alloc. in Concilii Vaticani inauguratione*, AAS 54 (1962) 792. El texto de Juan XXIII pasa casi a la letra a la Const. *Gaudium et spes*, n. 62).

*sint*<sup>14</sup>. Entiendo que ese desarrollo tiene su base de fermentación en los planteamientos eclesiológicos del Concilio Vaticano II, que, comprendidos en sus implicaciones inmanentes, muestran el insuficiente contexto eclesiológico de aquellas fórmulas, e impulsan en consecuencia a la Iglesia a esa mayor profundidad en la fe que es el sentido de todo desarrollo doctrinal y dogmático. Ese desarrollo de que hablo se está operando ya en el trabajo de los teólogos y en la vida de la Iglesia, y es fruto, fundamentalmente, de la creciente autocomprensión de la Iglesia como "communio", que comporta la dimensión "Ecclesia-communio ecclesiarum". Se trata de esa "única eclesiología fundamental" a la que se refería el cardenal Ratzinger al presentar la carta *Communio notio*.

Después del Concilio Vaticano II y como aplicación de sus constituciones y decretos, esa progresiva comprensión de la Iglesia en clave de "comunidad" ha tenido variadas manifestaciones, pero aquí quiero subrayar dos aspectos de la vida eclesial —uno, intracatólico, otro ecuménico, por lo demás profundamente entrelazados—, en los que esa eclesiología ha sido especialmente fecunda. Me refiero en primer lugar, mirando en el interior de la Iglesia Católico-Romana, a la creciente experiencia de la colegialidad, es decir, de las relaciones entre el Papa y los demás Obispos en el seno del Colegio Episcopal, con los fenómenos derivados, como el Sínodo de los Obispos y el importantísimo de las Conferencias Episcopales. En segundo lugar, mirando hacia los demás cristianos, me refiero al desarrollo del diálogo ecuménico, especialmente con luteranos, anglicanos y ortodoxos, que va haciendo emerger la cuestión del primado del Papa —en su substancia eclesiológica y en su inteligibilidad en las distintas tradiciones, —y ha ayudado a la Iglesia Católica a comprender mejor no sólo la naturaleza de las reservas y objeciones ante el tema del Papado que tienen las otras Confesiones cristianas, sino el sentido de su propia posición en la materia.

Como ha sido puesto de manifiesto abundantemente en los últimos decenios, la teología *de ecclesia* desde la que se formuló la doctrina del primado del Papa *en pae* llevaba consigo —por razones históricas que se han sido puestas de relieve por la investigación científica— una articulación eclesiológica que no da razón adecuada y armónica de las magnitudes en juego. Hoy puede hablarse en este punto de un verdadero consenso teológico. Esa articulación crea excesivas dificultades a la hora de la comprensión de la Iglesia como comunión de Iglesias, que es, como dijo el Sínodo Extraordinario de 1985, "la idea central de la eclesiología del Concilio Vaticano II". Los documentos de diálogo entre católicos y luteranos en USA utilizan ya la distinción-entre

---

<sup>14</sup> (En el diálogo ecuménico) "será de gran ayuda atenerse metodológicamente? a la distinción entre el depósito de la fe y la formulación con que se expresa, como recomendaba el Papa Juan XXIII" (*Ut unum sint*, 81).

esencia del Papado y sus *formas* históricas como vía metodológica para profundizar en la cuestión<sup>15</sup>. Entre esas formas históricas entran no sólo sus expresiones de estructuración práctica, sino las diversas maneras de comprensión teológica del papado<sup>16</sup>. Aquí es donde incide la eclesiología básica de que hablamos, que ofrece una comprensión teológica del papado basada en la dimensión estructural de la Iglesia como comunión de Iglesias particulares<sup>17</sup>.

La tarea teológica de que hablamos tiene un objetivo claro: identificar con todo rigor los núcleos dogmáticos de la Constitución *Pastor Aeternus*, y lograr una explicitación y reformulación de la doctrina definida en el Vaticano I (la “esencia” del Papado), pero ahora en el marco de esa eclesiología básica de comunión. Se trataría de facilitar que la Iglesia Católica explicara formalmente su doctrina sobre el primado del Papa como primado del Obispo de Roma —el primero de los Obispos como Pedro es el primero de los Apóstoles—, buscando a la vez las “formas” prácticas que expresen esa nueva “forma” de comprensión teológica del Papado.

La opinión según la cual el Papa actúa en la Iglesia como Obispo universal “no es la sola lectura posible de los textos estudiados” Esa lectura (el Papa Obispo universal) —que se encuentra en los *Vota* de los consultores y en las explicaciones dadas por sus defensores— “era precisamente la idea que la ‘escuela romana’ de mediados del XIX quería promover”<sup>18</sup>. Esta tesis no tenía sólidos testimonios en la tradición y, sobre todo, exaltaba el rol eclesiológico del Papado hasta “descolocar” el de los Obispos en la constitución de la Iglesia. Como tantas veces se ha dicho, los Padres de la minoría en el Vaticano I, al llamar la atención una vez y otra sobre lo que —con un lenguaje, sin embargo, tan jurídico como el de la mayoría— llamaban los “iura Epis-

<sup>15</sup> Documento de 1974. Texto en A. G o n z á l e s M o n t e s, *Enchiridion oecumenicum*, I, Salamanca 1986, pp. 745–781. Citado: GM

<sup>16</sup> Vid. F.A. S u l i v a n, *Per un rinnovamento del ministero del Vescovo di Roma: principio di legittima divesrità, collegialità, sussidiarietà*: “Nicolaus” 19 (1992) 43–54.

<sup>17</sup> El título del libro de R. M i n e r a t h, *Le pape évêque universel ou premier des évêques?*, Beauchèsne, Paris 1978, expresa en su núcleo la cuestión que nos ocupa.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 121. Santo Tomás de Aquino, cuya teología del papado, desde el punto de vista histórico, “se situe dans une perspective générale d’exaltation des prerogatives romaines” (S.-Th. B o n i n o, *La place du pape dans l’Église selon saint Thomas d’Aquin*: “Revue Thomiste” 86 (1996) 392–422; la cita en 422) y se inserta plenamente en el desarrollo dogmático que lleva a la *Pastor Aeternus*, rechaza expresamente la idea del Papa como Obispo universal: “Quod autem papa universalem pontificem se prohibet nominari, hoc non ideo est quia ipse non habeat auctoritatem immediatam et plenam in qualibet ecclesia, sed quia non praeficitur cuilibet particulari ecclesiae ut proprius et specialis illius rector: sic enim cessarent omnium aliorum pontificum potestates” (*Contra impugnantes*. c. 4, §13 ad 8; citado por B o n i n o, ibidem, 418).

coporum" dejaban abierta una interpretación más profunda del texto, que se consolidaría en la enseñanza del Concilio Vaticano II.

A mi entender ese desarrollo doctrinal sobre el primado del Sucesor de Pedro hay que realizarlo arrancando *desde dentro* de la propia Constitución *Pastor Aeternus*, como han mostrado tantos autores (Congar, Aubert, De Vries, Ratzinger, Thils, Tillard, Torrell, etc.)<sup>19</sup> Sólo procediendo así, el resultado de este trabajo teológico –realizado en plena fidelidad al Magisterio de la Iglesia, es decir "eodem sensu eademque sententia", como recordaba Juan XXIII– tendrá credibilidad, a la vez, ante la conciencia católica y en el ámbito ecuménico.

### EL PROEMIO DE LA CONSTITUCION "PASTOR AETERNUS"

En este sentido, y como contribución a esa manera de entender el trabajo pendiente, querría yo destacar la notable importancia que cobra el Proemio de la citada Constitución para la hermenéutica total de la misma y, en concreto, para comprender la *episkopè* del Papa, es decir la naturaleza de sus acciones primaciales.

Es el Proemio de *Pastor Aeternus* una pieza bien conocida por los especialistas en eclesiología<sup>20</sup>, pero a la que de ordinario se recurre poco en el diálogo ecuménico. Sin embargo, ella brinda –desde el seno mismo de la Constitución y de manera explícita– el marco eclesiológico para situar –y resituarse– el alcance de las afirmaciones que van a aparecer en los capítulos y los cánones de la Constitución. Sin llegar a poder hablarse –como Acerbi ha podido hacer con fundamento a propósito de *Lumen Gentium*– de dos eclesiologías, cuando se lee con detenimiento el Proemio de *Pastor Aeternus* se percibe allí sin duda un tono diverso. Copio los dos primeros párrafos del Proemio, que son los que nos interesan:

El Pastor eterno y Obispo de nuestras almas (1 Pet 2, 26), a fin de hacer perenne la obra salvífica de la Redención, decidió edificar la Santa Iglesia, en la cual, como en la Casa del Dios Vivo, todos los fieles se reunieran por el vínculo de una sola fe y una sola caridad. *Por esta razón, antes de ser glorificado, rogó*

<sup>19</sup> Vid. en esta línea una interesante contribución al tema en la perspectiva de la Iglesia Ortodoxa: E. G i l k a s, *Commerct 'redresser' les définitions du premier Concile du Vatican*, en "Irénikon" 68 (1995) 163–204.

<sup>20</sup> Han llamado la atención sobre el tema, entre otros, G. D e j a i f v e, *Le premier des Évêques*: NRT 82 (1960) 561–579; J.-P T o r r e l l, *La théologie de l'Épiscopat au premier Concile du Vatican*, Unam Sanctam 37, Paris 1961, especialmente pp. 96–104; G. T h i l s, *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I*, Betl 89, Leuven 1989, especialmente pp. 71–72 y 274–283; y, en un contexto más formalmente ecuménico, W d e V r i e s, *Der Primat als ökumenische Frage*: "Ostkirchliche Studien" 25 (1976) 273–284, especialmente 280–283 y J.-M. T i l l a r d, *L'Évêque de Rome*, Cerf, Paris 1982, pp. 159–161.

a su Padre no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que –gracias a la palabra de ellos– creerían en Él, a fin de que todos fuesen uno como el Hijo mismo y el Padre son uno (Jn 17, 20).

Así, pues, del mismo modo que envió a los Apóstoles –que se había elegido del mundo– como Él mismo había sido enviado por el Padre (Jn 20, 21), así quiso que hubiese en su Iglesia pastores y doctores hasta la consumación del mundo (Mt 28, 20). Pero para que el Episcopado mismo fuese uno e indiviso y, a través de esta coherencia mutua de los sacerdotes, la multitud universal de los fieles se conservara en la unidad de la fe y de la comunión, al poner al bienaventurado Pedro a la cabeza de los demás Apóstoles le constituyó principio perpetuo y fundamento visible de esa doble unidad [...]”<sup>21</sup>

“Releído hoy este texto –comenta Thils<sup>22</sup>–, parece proponernos, de manera feliz en su conjunto, la economía misma del designio divino: el Señor envía a los Doce, y en ellos a los Pastores y Doctores hasta el fin de los tiempos. Hoy podría decirse que aquí está el colegio episcopal en su enraizamiento apostólico y en su estatuto eclesial”

Es interesante notar que la recepción formal que el Vaticano II hace de la doctrina del Vaticano I sobre el primado papal en la Const. *Lumen Gentium* está focalizada precisamente en estos párrafos del Proemio que acabo de transcribir, que son los que la Constitución resume<sup>23</sup>. Es evidente que esos párrafos, a los ojos de los Padres del Vaticano II, no son sólo una síntesis de la doctrina del venerable Concilio precedente, sino que ofrecen una estructura teológica que se abre a la doctrina sobre el Episcopado que el Vaticano II se propone declarar en el capítulo III de la Constitución. Constituyen, en efecto, una pieza de engarce con el nuevo desarrollo doctrinal, es decir, con la declaración de “la doctrina acerca de los sucesores de los Apóstoles, los Obispos, que junto con el Sucesor de Pedro [...] rigen la Casa del Dios Vivo”<sup>24</sup>.

Interesante notar también que ya en las palabras mismas de la recepción del anterior Concilio, *Lumen Gentium* opera una leve pero significativa modificación del texto de *Pastor Aeternus*. El Papa es llamado “perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum”. Como se ve, la palabra “visibile” califica ahora no sólo al “fundamentum”, como en *Pastor Aeternus*, sino también al “principium”<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Los pasajes en cursiva son adiciones fruto de las intervenciones de los Padres.

<sup>22</sup> O. c. p. 71.

<sup>23</sup> Algunos teólogos del Vaticano II no juzgaron especialmente feliz el párrafo de *Lumen Gentium* y eran de la opinión de que el texto de *Pastor Aeternus* es superior teológicamente al resumen de *Lumen Gentium*. Vid. THILS, o. c., ibidem.

<sup>24</sup> *Lumen Gentium*, 18.

<sup>25</sup> La fórmula que emplea *Lumen Gentium* es literalmente la que propuso Mons. Attanasio, Obispo de Lipari, como fórmula de transacción con los que pedían –entre ellos el futuro Papa León XIII– que se suprimiera “principium unitatis” aplicado al



Pero vengamos al Proemio de esta Constitución ya de manera directa. Su importancia hermenéutica es grande para la totalidad del documento. Más todavía, su sentido propio no es hacer definiciones dogmáticas, sino brindar el marco eclesiológico de fe para la hermenéutica de los dogmas que definir la Constitución<sup>26</sup>. Su historia redaccional apunta a la línea hermenéutica que estamos proponiendo, comenzando por el párrafo primero. El texto que hemos subrayado más arriba fue pedido por Mons. Amat<sup>27</sup>, Obispo de Los Ángeles y Monterrey y aceptado por la Diputación de la Fe<sup>28</sup>. La redacción anterior ("rogavit Patrem ut credentes in ipsum omnes unum essent") ponía la oración de Jesús en relación genérica con la unidad de los creyentes y Amat sostenía –y así fue reconocido– que de manera inmediata Jesús pedía por los apóstoles y, en ellos, por los que crearían a través de la predicación apostólica. Leahy en nombre de la Diputación estimó que lo pedido no era negado por el esquema pero ciertamente silenciado por razón de brevedad.

Pero nuestra atención debe recaer, sobre todo, en el segundo párrafo del Proemio (Quemadmodum igitur... Ut vero episcopatus). El texto es fruto de una enérgica y providencial petición del capuchino español Mons. Martínez, Obispo de San Cristóbal de la Habana, en la Isla de Cuba, que pedía, para que no siguieran clamando –dijo– las piedras de la Basílica Vaticana, un mínimo de teología del Episcopado y un marco eclesiológico para la declaración dogmática del primado, con la que, por otra parte, estaba totalmente de acuerdo<sup>29</sup>. Fue acogida su petición –y la de Mons. Thomas, Obispo de la Rochelle, que iba

---

Papa, por las dificultades teológicas que ofrecía. Calificar el principio como visible eliminaba, según Atanasio, las dificultades (MANSI 52, 1265 BC, n° 9). *Lumen Gentium*, como vemos, comprende las dificultades teológicas y se sirve de hecho de la fórmula del Obispo de Lipari, que no aceptó en su día la Diputación, en su recepción de *Pastor Aeternus*. El cambio se introduce en *Lumen Gentium*, según la Relatio, a petición de numerosos Padres, para que no se pudiera pensar que no se tienen en cuenta los "principios invisibles de la unidad"

<sup>26</sup> Dice el P. Betti que "sólo en cuanto presupuesto de las definiciones dogmáticas que vienen a continuación se convierten ellos también [los principios contenidos en el Proemio] en verdad de fe en el sentido y en la amplitud de los capítulos y de los cánones anexos" (U. B e t t i, *Dottrina della Costituzione dommatica "Pastor Aeternus"*, en *De Doctrina Concilii Vaticani I*, In Civitate Vaticana 1969, p. 310; citado por A. A n t ó n, o. c., p. 369). Pero precisamente esa condición de presupuesto hermenéutico es la que otorga al Proemio su extraordinario valor.

<sup>27</sup> M a n s i 52, 496 BC.

<sup>28</sup> Ibidem, 638 A.

<sup>29</sup> Texto de su intervención ibidem, 509 A – 510 C. Respuesta de la Diputación de la Fe (Mons. Leahy) ibidem 636 C – 637 A, que dijo que aceptaba la propuesta porque la fórmula adoptada da razón de los dos puntos que se trataba de profundizar: la institución divina de los obispos y la unidad de del Episcopado como razón de ser del Primado. Vid. U. B e t t i, *La costituzione dommatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, p. 442.

en la misma línea<sup>30</sup> – por la Diputación de la Fe en la tercera redacción del esquema. En efecto, “en el segundo párrafo se contiene, según el P. Betti, la reelaboración más destacada, que lo distingue notablemente del correspondiente párrafo del anterior esquema: afecta a las palabras mismas con las que comienza y que trazan la constitución de la Iglesia, fundada por Cristo sobre los Apóstoles y que deberá durar hasta el fin del mundo regida por sus sucesores”<sup>31</sup>.

Dos cosas, de gran importancia a mi parecer, ofrecen esos párrafos del Proemio a la hora de pensar el desarrollo teológico de la doctrina del primado del Papa desde dentro de la Constitución *Pastor Aeternus*:

a) La primera es la declaración explícita de la finalidad misma del primado. Esta finalidad del primado, que se constituye, como digo, en su estricta razón formal y por tanto en radical criterio hermenéutico de toda la Constitución, es la unidad de fe y de comunión de la Iglesia: “unitas fidei et communionis”

b) La segunda se refiere a la relación entre el Papa y los Obispos en la perspectiva de esa razón formal. En concreto, la unidad en la que se finaliza de manera directa la función primacial del Obispo de Roma es la *unidad del Episcopado*<sup>32</sup>.

Consideremos brevemente ambos extremos.

#### LA RAZÓN FORMAL DEL PRIMADO DEL PAPA

El primado es, ante todo, un *munus*, un oficio, una tarea, un ministerio en la Iglesia, cuya razón formal es el servicio a la unidad de fe y de comunión en esa Iglesia; servicio que está dotado en orden a su ejercicio de la correspondiente *exousia-potestas*, que en los términos jurídicos que usa la Constitución se llama potestad de jurisdicción<sup>33</sup>

<sup>30</sup> M a n s i 52, 506 C – 507 A.

<sup>31</sup> U. B e t t i, *ibidem*.

<sup>32</sup> “Sin pretender presentar toda una eclesiología, ni siquiera resumida, la asamblea establece en el preámbulo a la *Pastor Aeternus* un par de principios eclesiológicos generales sobre los cuales se funda la doctrina que va a definir a continuación” (A. A n t ó n, o. c., p. 369).

<sup>33</sup> La potestad (en su sentido jurídico: de jurisdicción) es una dimensión segunda –no digo secundaria– respecto de la *exousia-potestas* que es en la Iglesia inmanente a la *episkopè* del primado y de los demás obispos. La Declaración II de ARCIC sobre la Autoridad en la Iglesia (Windsor 1982) explica así esta terminología: “Se puede definir la jurisdicción en la Iglesia como la autoridad o poder (potestas) necesarios para el ejercicio de una función. En ambas comuniones se da para el cumplimiento efectivo de la función, y esto es lo que determina su ejercicio y sus límites” (n. 16). “Esta autoridad del Obispo, normalmente llamada jurisdicción, lleva consigo la responsabilidad de formular y llevar a la práctica las decisiones requeridas por su función para el bien de la koinonía. De igual manera, dentro de la koinonía universal y la colegialidad de los Obispos, también el Primado universal ejerce la jurisdicción necesaria para el cumplimiento de sus funciones, siendo la principal la de servir a la fe y a la unidad de la Iglesia en su conjunto” (n.17). Vid. GM, I, pp. 64–67

Pues bien, este servicio a la unidad como razón de ser del primado pasó a un segundo lugar en la teología posterior a *Pastor Aeternus*. El estudio del primado en la apologética y en la canonística católicas estaba focalizado fundamentalmente en una defensa de la plenitud material de la potestad del Papa. En efecto, la imagen del primado que se ha impuesto durante décadas –tanto en los escritos católicos como en la comprensión que de ella se hicieron los demás cristianos, con su repercusión en el diálogo ecuménico– es la de la *plenitudo potestatis* del Papa, pero entendida ésta no en el marco del misterio de Pedro sino en el horizonte de los contenidos materiales de esa potestad y que se expresa *in recto* en el axioma medieval: "Papa omnia potest"

En una eclesiología de tipo jurídico la iluminación de los contenidos materiales desde la razón formal del primado se oscurece. La razón formal se desplaza, por su propio planteamiento, a segundo lugar, ocupando el primero la plenitud material de los contenidos de la *potestas*. El ministerio del Papa viene entendido como gobierno directo de la Iglesia universal<sup>34</sup>. En esa perspectiva tiende a pensarse que el Papa *debe* hacer todo lo que *puede* hacer. La razón formal de su ministerio tiende a identificarse con la que es propia del gobierno de la "civitas", atenuándose o incluso ocultándose su especificidad en el misterio de la Iglesia.

Una eclesiología centrada en la comunión, por el contrario, afirma, naturalmente –no puede ser menos en la Iglesia Católica–, el primado definido en *Pastor Aeternus*, pero capta en toda su fuerza –en la consideración teológica y en la correspondiente praxis eclesial– la razón formal del primado y, por tanto, que el Papa, "que lo puede todo" (*plenitudo potestatis*), en realidad no lo puede todo. Y ello no sólo por lo que se ha llamado límites legales y dogmáticos del Papado<sup>35</sup>, que en realidad son límites inmanentes a todo oficio y potestad en la Iglesia, pura expresión de que la Iglesia es de Cristo y no del Papa ni de los demás Obispos; sino, ante todo, por la limitación que es inmanente al oficio específico del primado.

Por su carácter pleno y supremo, la *episcopè* del primado, en su dimensión jurídica, no tiene en la Iglesia histórica instancia alguna ante la que deba responder (jurídicamente) del ejercicio (uso o abuso) del don recibido, como expresaba el antiguo axioma canónico: "prima sedes a nemine iudicatur" Este es un punto firme e irrenunciable en la doctrina católica acerca del Primado. Pero esto no significa que el ejercicio del Primado se sitúe en el ámbito de la arbitrariedad y no en del derecho, o que no haya "límites" al ejercicio del Primado. Evidentemente los actos primaciales del Papa (y los de su Curia) están re-

<sup>34</sup> Vid. la problemática de los términos "ordinaria e inmediate" en los debates del Vaticano I.

<sup>35</sup> Patrick G r a n f i e l d, *The limits of the Papacy*, New York 1987, pp. 68–76.

glados en cada época por las leyes de la Iglesia. Lo que sucede es que los verdaderos límites de la *episcopè* del Primado son de otro orden: son los que proceden de la misma Palabra de Dios, del Evangelio salvador, que señala a los creyentes tanto la inviolable constitución divina de la Iglesia como las exigencias propias del oficio primacial y sus límites inmanentes. Pertenece al misterio del Primado el hecho de que el don y la tarea de su *episcopè* consistan precisamente en honrar y defender aquello mismo que constituye su límite inviolable: la Palabra salvadora y misericordiosa de Dios.

Esta es la paradoja y el misterio del Sucesor de Pedro: que el Papa, precisamente por ser el Papa, no puede todo. Dicho de otra manera: puede todo lo que venga exigido por el servicio a la unidad de fe y de comunión de la Iglesia enviada a evangelizar el mundo. Si proviene de otra razón, aunque lo que haga sea materialmente bueno, es un abuso en sentido teológico, es una extralimitación de su oficio. Pertenece a la dinámica de una eclesiología católica de comunión el que, cuando se considera el primado del Papa en la Iglesia, pasa a primer término su razón formal (el servicio a la unidad de fe y de comunión): y esto en la conciencia de toda la Iglesia, en los fieles y en los Obispos, en la Iglesia de Roma y en las otras Iglesias particulares.

En este sentido está inserta en el misterio del primado papal –y esto entiendo que pertenece al núcleo dogmático de *Pastor Aeternus*– una constitutiva tensión entre la razón formal de la potestad (que pone a ésta límites inmanentes) y la amplitud fáctica de sus contenidos materiales (*Papa omnia potest*); una tensión que no puede resolverse jurídicamente<sup>36</sup> Desde una eclesiología que pone su centro en la *communio*, el diálogo del Obispo de Roma con los otros Obispos, basado en la fraternidad sacramental y colegial del *Corpus Episcoporum*, es la sede propia para contrastar, ante las cuestiones concretas, qué contenidos materiales concretos son los que está pidiendo la razón formal del primado, es decir el servicio del Sucesor de Pedro a la comunión en la fe de los Obispos y de las Iglesias. Pasemos, pues, a la consideración del *Corpus Episcoporum*.

## EL OBISPO DE ROMA Y LA UNIDAD DEL EPISCOPADO

El primado existe –según las propias palabras del Concilio– “para que el Episcopado como tal sea uno e indiviso y, a través de esta coherencia mutua de los sacerdotes, la multitud universal de los fieles se conserve en la unidad de fe y de comunión” Me parece de la máxi-

<sup>36</sup> Este es el sentido teológico de la vieja doctrina canónica que va desde el medieval “*prima sedis a nemine iudicatur*” hasta el can. 333 §3 del CIC: “*Contra sententiam vel decretum Romani Pontificis non datur appellatio*”

ma importancia que la Constitución del Vaticano I, al enmarcar el sentido de la doctrina que se proponía definir, haya dicho explícitamente que la razón de ser del primado del Obispo de Roma es, ante todo, el servicio a la unidad, a la cohesión, a la coherencia, a la comunión del Cuerpo Episcopal. Los Obispos así cohesionados entre sí y con su Cabeza están en condiciones de servir a la unidad de fe y de comunión en sus Iglesias particulares.

Ciertamente, cabe pensar con Torrell, a partir de las explicaciones irrelevantes sobre este hermoso pasaje del Proemio ofrecidas por la Diputación de la fe, que la intención del texto "no es sino subrayar la unidad de subordinación del Episcopado bajo la autoridad de Pedro (*unitas sub uno*)... y promover más el rol activo de Pedro que la unidad específica realizada por la participación en una misma dignidad episcopal, que la unidad numérica –nos atreveríamos a decir– producida por la comunión en este episcopado indivisible (*unitas in uno*)"<sup>37</sup>. Pero el texto mismo, en lo que dice como texto, no puede ofrecer duda, como han señalado Dejaifve, Betti y Tillard entre otros. Dice Betti, por ejemplo: "El primado no viene puesto en relación con la unidad de los fieles, que debería quedar asegurada directamente por sus pastores, sino en relación a la unidad de éstos, es decir, del Episcopado, asegurada la cual está asegurada la doble unidad de fe y de comunión en la Iglesia"<sup>38</sup>. Por eso debemos verlo un poco más despacio.

La potestad del Papa por su plenitud es de suyo inmediata, como dirá la *Pastor Aeternus* en el cap. III, tanto sobre los pastores como sobre los fieles. Pero la hermenéutica que ofrecen los textos del Proemio apuntan al desarrollo doctrinal de que venimos hablando. La dinámica del servicio pastoral del primado que allí se dibuja aparece escalonada en dos fases claramente diferenciadas:

a) Ese servicio se ejerce ante todo "en ed seno de y por referencia a un grupo apostólico cuya unidad de acción debe venir asegurada por el primado"<sup>39</sup> El Episcopado, que es ontológicamente "unus et indivisus" por su origen sacramental –como declarará después el Vaticano II, que fundamenta la realidad del Colegio Episcopal en el Sacramento del Orden–, se mantiene "unus et indivisus" en la confesión de la fe y en el ministerio pastoral gracias a la comunión con el primero de los Obispos y a sus acciones primaciales. En este sentido son los Obispos y no los fieles el objeto directo del primado del Papa. Esto, insisto, es de la máxima importancia teológica.

b) El segundo escalón del servicio primacial del Obispo de Roma a la comunión de las Iglesias se identifica con la acción misma del Episcopado, de los Obispos singulares. Son los Obispos, así cohesionados

<sup>37</sup> J.-P. Torrell, o. c., pp. 98s.

<sup>38</sup> U. Betti, o. c., p. 442.

<sup>39</sup> G. Dejaifve, art. cit., p. 565.

dos (*per sacerdotes sibi invicem cohaerentes*), los que deben servir – con potestad ordinaria e inmediata, es decir, episcopal– la unidad de fe y de comunión en sus Iglesias particulares y en la Iglesia universal, y es así, en ese servicio del Episcopado a los fieles, como el primado alcanza la finalidad última, la última razón de ser de su oficio en la Iglesia.

O dicho de otra manera: es así como el Papa es principio y fundamento perpetuo y visible “*utriusque unitatis*”, de la unidad del Episcopado y de la unidad de todos los cristianos en la fe y en la comunión. El Papa es “*tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum*”, repetirá el Vaticano II<sup>40</sup>, que añadirá con exactitud teológica el fruto de su desarrollo doctrinal: “*Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus*”<sup>41</sup>. Es ésta una afirmación de una extraordinaria importancia eclesiológica.

El espíritu de estos pasajes del Proemio fue recogido y pedagógicamente desarrollado, como es bien conocido, por la célebre Declaración del Episcopado alemán de 1875, que fue reconocida por el Papa Pío IX como exacta interpretación de la doctrina de *Pastor Aeternus*: “En virtud de su oficio el Papa tiene el deber de vigilar para que cada Obispo en toda la extensión de su cargo, cumpla sus deberes, y donde el Obispo estuviese impedido de cumplirlos u otro tipo de necesidad lo requiriese, el Papa tiene el derecho y el deber, no como Obispo de esta o aquella diócesis, sino como Papa, de ordenar todo lo que se refiere al régimen de la misma”<sup>42</sup>. En este contexto hermenéutico pensar el ejercicio del primado en relación con el principio de subsidiariedad – cuyo estudio fue pedido por el Sínodo Extraordinario de 1985– parece que podría ser uno de los caminos que ayudaran al desarrollo doctrinal, con consecuencias prácticas, de que hablamos.

Se hace necesaria, en consecuencia, una comprensión de los núcleos dogmáticos del cap. III de *Pastor Aeternus* (“*De vi et ratione primatus Romani Pontificis*”) desde el marco eclesiológico incoado en la propia Constitución (proemio) y continuado en el Vaticano II. Un desarrollo teológico que incluya una reconversión o clarificación de los

<sup>40</sup> *Lumen Gentium*, 23.

<sup>41</sup> La nota 67 del Cap. III de *Lumen Gentium* dice: Cf. S. Cyprianus, *Epist.* 66, 8: Hartel III, 2, p. 733: «*Episcopus in Ecclesia et Ecclesia in Episcopo*». Para el desarrollo doctrinal de que hablamos será muy interesante estudiar los nn. 11–14 de la Carta *Communione* notio de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

<sup>42</sup> DS 3113. La aprobación de Pío IX en la Carta Apost. *Mirabilis illa constantia*, de 4 de marzo de 1875: “Vuestra declaración, bien apoyada en claros e irrefutables argumentos, expone *la nativa sententia* católica y por tanto la del Concilio y la de esta Santa Sede” (DS 3117). Antes había dicho el Papa: “*Ea est perspicuitas et soliditas declarationis vestrae, ut, cum nihil desiderandum relinquat, amplissimis tantum gratulationibus nostris occasionem suppeditare debet*”

célebres términos *plena, suprema, episcopalis, ordinaria, immediata*—que han dificultado y dificultan la exposición (por parte de los católicos) y la comprensión (por parte de los otros cristianos y también de muchos católicos) de la naturaleza teológica del primado del Sucesor de Pedro. En esos términos gravita con toda su fuerza el carácter predominantemente jurídico del debate con el galicanismo y el episcopalismo que configuró al Vaticano I. La teología subyacente a la exposición del Papado que se refleja en *Pastor Aeternus* está muy bloqueada en su época. Esto es precisamente lo que se planteó la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, cuando hablaba en el n. 5 de que “a veces las verdades que la Iglesia quiere enseñar realmente en su fórmulas dogmáticas [...] están acuñadas por el sagrado Magisterio por medio de palabras que portan en sí las huellas de las mudables formas de representación de una determinada época”<sup>43</sup>. La gran cuestión de la unidad de los cristianos —que tanto urge el Santo Padre ante el tercer milenio— exige que se aborde el tema seriamente, es decir, con todo el rigor científico y la total adhesión a las verdades de la fe. Pero pensando que en el diálogo ecuménico hay que lograr captar la cosa misma, explicándola con la ayuda de palabras adecuadas, de manera que la fórmula —aunque sea siempre precaria— lleve lo mejor posible a la realidad (*res*), sin dificultar *por sí misma* el acceso a la verdad<sup>44</sup>. Es decir, que, a ser posible, no haya más dificultad que la que es conatural a la pequeñez de la razón humana ante la grandeza de los misterios. Como dice Juan Pablo II, “es necesario hoy encontrar la fórmula que, expresando la realidad en su integridad, permita superar lecturas parciales y eliminar falsas interpretaciones”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> “Denique, etsi veritates, quas Ecclesia suis formulis dogmaticis reapse docere intendit, a mutabilibus alicuius temporis cogitationibus distinguuntur et sine üs exprimi possunt, nihilominus interdum fieri potest, ut illae veritates etiam a Sacro Magisterio proferantur verbis, quae huiusmodi cogitationum vestigia secumferant” El texto continúa: “His consideratis, dicendum est *formulas* dogmaticas Magisterü Ecclesiae veritatem revelatam ab initio apte communicasse et, manentes easdem, eam in perpetuum communicaturas esse recte interpretantibus ipsas. Exinde tamen non consequitur singulas earum pari ratione ad id efficiendum aptas fuisse aut aptas mansuras esse. Qua de causa theologi accurate circumscribere satagunt intentionem docendi, quam diversae illae formulae reapse continent, atque hac opera sua vivo Magisterio Ecclesiae, cui subduntur, conspicuum praestant auxilium. Eadem insuper de causa fieri solet, ut antiquae formulae dogmaticae et aliae üs veluti proximae, in consueto Ecclesiae usu, vivae ac frugiferae permaneant, ita tamen ut üs opportune novae expositiones enuntiationesque adiungantur, quae congenitum illarum sensum custodiant et illustrent” (AAS 65 (1973) 402s).

<sup>44</sup> La misma Declaración toca así el tema, siempre en el n. 5: “Porro aliquando etiam factum est, ut in consueto illo Ecclesiae usu, quaedam ex illis formulis cederent novis dicendi modis qui, a Sacro Magisterio propositi vel approbati, eundem sensum clarius pleniusve exhibebant”

<sup>45</sup> 45 *Ut unum sint*, 38.

Para esta tarea acerca de la comprensión teológica del Primado del Obispo de Roma, es sobre todo importante distinguir bien los dogmas del Vaticano I (*Pastor Aeternus*), aun con su lenguaje predominantemente jurídico, de la expresión jurídica del Primado que se hace norma en la legislación canónica. Esta es precisamente la que proporciona la “forma de ejercicio” propia de cada época. De ahí que, a propósito de la relación Primado–Episcopado que reflejaba el Código de 1917, pudiera escribir Walter Kasper en vísperas del Vaticano II: “Las determinaciones del CIC, en cuanto que se trata solamente de un derecho humano que interpreta el *ius divinum* y la práctica actual en la Iglesia son sólo una resonancia, sólo una interpretación del Concilio (Vaticano I); una interpretación ciertamente posible y legítima, pero muy lejos de ser la única interpretación posible”<sup>46</sup>.

### REFLEXIÓN FINAL

La historia ha puesto de relieve cómo la “doctrina” acerca de la *episkopè* del Primado en la Iglesia se ha ido desarrollando y comprendiendo en toda su significación a lo largo de la vida histórica de la Iglesia. A esa comprensión ha contribuido el mejor conocimiento de las diversas “formas de ejercicio” del Primado según las diversas épocas. Precisamente el conocimiento de esas diversas “formas” constituye una ayuda para la comprensión de la “esencia” permanente o “núcleo” dogmático del Primado. Por otra parte, las “formas históricas” de esa esencia, que a veces abarcan siglos de existencia cristiana y eclesial, no se quitan y se ponen como los muebles de una habitación, sino que aportan un patrimonio doctrinal y espiritual al tesoro histórico de la Iglesia<sup>47</sup>, se decantan, se purifican, se integran y de alguna manera permanecen<sup>48</sup>. Y sin embargo, hay que volver a decir que el “ministerio petrino” siendo, ciertamente, una dimensión irrenunciable de la figura histórica de la Iglesia, no comporta un modelo único de gobierno de la *communio ecclesiarum*.

<sup>46</sup> W. K a s p e r, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*: “Tüb. Theol. Quart.” 142 (1962) 47–83; reproducido en *De doctrina Concilii Vaticani I*, In Civitate Vaticana 1969, pp. 382–409; cita en p. 384.

<sup>47</sup> En este sentido, hay un punto de verdad en la dura ironía del P. Bonino OP a propósito de la fácil descalificación del “segundo milenio” del Primado en aras de la “concordia”: “Cette valorisation du pape n’est pas un accident ou une parenthèse de l’histoire quee notre siècle aurait l’oecuménique mission de refermer” (S.-Th. B o n i n o, art. cit., p. 422).

<sup>48</sup> Así, la piedad filial hacia el Papa ha modelado de manera muy determinante muchos aspectos del “alma” católica, y no sólo después del Vaticano I. Piénsese por ejemplo en la espiritualidad del amor al Papa de una Santa Catalina de Siena. Vid. P. R o d r í g u e z, *La teología del papado en los escritos de Santa Catalina de Siena*: “Scripta Theologica” 16 (1984) 291–301.



El Santo Padre en la encíclica que da título a estas cuartillas, se hace eco de la petición que se le dirige para encontrar "una forma de ejercicio del Primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva"<sup>49</sup>, es decir, responda mejor a la *necessitas Ecclesiae*. La determinación de esa forma es un *proprium* de su responsabilidad primacial. Lo cual es perfectamente compatible con que la Iglesia y todos los cristianos, *communicantes*, acompañen al Papa en el proceso de reflexión ordenado a esa determinación y con que el Papa llame para compartirlo a los que comparten con él en el Colegio Episcopal la "sollicitudo omnium ecclesiarum". Así lo expresó al Patriarca Dimitrios I en palabras que recoge, a continuación de las citadas, la *Ut unum sint*: "Que el Espíritu Santo nos dé su luz e ilumine a todo los Pastores y teólogos de nuestras Iglesias para que busquemos, *por supuesto juntos*, las formas con las que este ministerio pueda realizar un servicio de fe y de amor reconocido por unos y por otros"<sup>50</sup>. Pero esta insistencia católica en la idea de buscar juntos esa "forma" sólo se entiende desde esta convicción de fe: "La Iglesia católica, tanto en su praxis como en sus documentos oficiales, sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial —en el designio de Dios— para la comunión plena y visible"<sup>51</sup>.

Para concluir. El P. Y. Congar escribió en vísperas del Vaticano II un artículo cuyo título sintetiza un aspecto importante del tránsito eclesiológico del primero al segundo milenio de la Iglesia: "De la communion des Églises à une ecclesologie de l'Église universelle"<sup>52</sup>. La teología del Vaticano II se diría que impulsa a un camino de signo inverso: "de la eclesiología de la Iglesia universal a la eclesiología de la comunión de Iglesias". Me parece que es así. Sólo que ese "camino" no es un "retroceso" arqueológico. Este me parece que es el desenfoque de algunas "eclesiologías de comunión" *ad usum*. Es, por el contrario, un camino hacia adelante: se trata de "asumir" temáticamente el primer milenio desde la experiencia doctrinal, pastoral y espiritual del segundo, mientras nos disponemos a comenzar *in Domino* el tercero. Por eso, habría que decir que la tarea pendiente en la eclesiología que sigue al Vaticano II, *tertio millenio adveniente*, es la elaboración de un tercer estilo de eclesiología, que no es ni de Iglesia universal, ni de

<sup>49</sup> *Ut unum sint*, 95.

<sup>50</sup> Poco después vuelve sobre el tema, dirigiéndose a todos los cristianos: "La comunión real, aunque imperfecta, que existe entre todos nosotros, ¿no podría llevar a los responsables eclesiales y a sus teólogos a establecer conmigo y sobre esta cuestión un diálogo fraterno, paciente, en el que podríamos escucharnos más allá de estériles polémicas [...]?" (*Ut unum sint*, 96).

<sup>51</sup> *Ut unum sint*, 97

<sup>52</sup> Artículo incluido en el volumen *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Cerf, Paris 1962, pp. 227–260.

comuni3n de Iglesias –por nombrar con las denominaciones consagradas “le due ecclesiology” que transitan por sus documentos–; sino una ecclesiology que podríamos llamar “de la comuni3n universal de las Iglesias”, que busca comprender desde su matriz b3blica y patrística la *communio Ecclesiarum* y la estructura universal, cat3lica, de esa comuni3n. Por eso, al encaminarnos al a3o 2000 hay que abordar la Const. *Pastor Aeternus* en el horizonte y en el clima de la Enc. *Ut unum sint*.

## KONSTYTUCJA DOGMATYCZNA „PASTOR AETERNUS”, CZYTANA Z PERSPEKTYWY ENCYKLIKI „UT UNUM SINT”

### Streszczenie

Encyklika *Ut unum sint* Jana Pawła II jest wnikliw¹ lektur¹ dekretu o ekumenizmie soboru watykañskiego II w świetle teologicznego i pastoralnego doœwiadczenia 30 lat, które dzieli¹ obydw¹ dokumenty. Jednakże ujęcie prymatu piotrowego w *Ut unum sint* idzie dalej i zaprasza do nowego pogł3bionego studium innego dokumentu – konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus* soboru watykañskiego I, zawieraj¹cej s³ynne definicje dogmatyczne o prymacie biskupa Rzymu.

Autor wyr3bnia dwa doœwiadczenia Koœci3ła katolickiego, maj¹ce miejsce po soborze watykañskim II, które pozwalaj¹ g³3biej spojrzeć na zagadnienie prymatu: jedno, dokonuj¹ce si3 wewn¹trz Koœci3ła katolickiego, a mianowicie kolegalnoœć w relacjach: papie¿ i pozostali biskupi (np. synody biskupów i konferencje episkopatów), oraz drugie doœwiadczenie, rozwijane w dialogu ekumenicznym z luteranami, anglikanami i prawos³awnymi, dzi3ki którym katolicy nie tylko uœwiadamiaj¹ sobie r33nnice doktrynalne, ale r33wnie¿ s¹ sk³aniani do refleksji nad istot¹ tego prymatu.

W konstytucji *Pastor aeternus* autor widzi dwa stwierdzenia, które, jego zdaniem, stanowi¹ kryterium hermeneutyczne dla jej interpretacji: (1) celem prymatu jest jednoœć wiary; (2) funkcja prymatu ma być realizowana w jednoœci z episkopatem. Analizuj¹c wyrażenia konstytucji: *plenitudo potestatis, papa omnia potest*, nale¿y zwrócić uwag3, że nie oznacza to, że papie¿ mo¿e wszystko, ale jedynie to, co mieœci si3 w s³u¿bie jednoœci wiary. Takie znaczenie stanowi rdzeñ dogmatyczny omawianego stwierdzenia. Z kolei omawiaj¹c wyrażenie: *unus et indivisus* w odniesieniu do episkopatu, autor stwierdza, że prymat biskupa Rzymu odnosi si3 najpierw do biskupów, a nie do wi3rnych. Dopiero na drugim miejscu s³u¿ba prymacjalna biskupa Rzymu odnosi si3 do wsp3lnoty Koœci3łów, identyfikuj¹c si3 z samym dzia³aniem episkopatu i indywidualnych biskupów. W konsekwencji s³ynne okreœlenia w³adzy nast3pcy Piotra: *plena, suprema, episcopalis, ordinaria, immediata* o charakterze wybitnie prawnym, na których odcisn¹³ wyraźnie swe pi3tno kontekst historyczny, nale¿y poddać nowemu wyjaœnieniu.

Drog¹ do nowej interpretacji prymatu piotrowego winno być poznanie r33wnych form sprawowania tego urz3du na przestrzeni wieków, aby w ten sposób dotrzeć do trwałego „rdzenia” dogmatycznego prymatu. Kategori¹ Koœci3ła, która winna w tym wzgl3dzie pomóc, jest *communio*, ale nie w odniesieniu do Koœci3ła uniwersalnego, ani te¿ w odniesieniu do *communio* Koœci3łów, ale w zastosowaniu do „uniwersalnej *communio* Koœci3łów”