

MINISTERIO PETRINO, ECUMENISMO Y PASTORAL

SUMARIO:

- I. *Perspectiva de teología fundamental*. 1. La imagen neotestamentaria de Simón Pedro y de su ministerio; 2. La tradición exegética; 3. La sucesión en el ministerio petrino: teología y magisterio (S. Pié-Ninot).
- II. *Perspectiva ecuménica*: 1. El primado en el diálogo católico-ortodoxo; 2. El primado según las tradiciones de la reforma; 3. El diálogo ecuménico anglicano-católico y católico-protestante sobre el primado (A. González Montes).

I. Perspectiva de teología fundamental

Desde el nacimiento de la eclesiología fundamental surgió el uso de la llamada "vía primatus", a través del estudio histórico del primado; del ministerio petrino y de sus sucesores, como una de las vías para "demostrar" la verdad de la Iglesia católica. Así, esta "vía primatus", después de las afirmaciones solemnes de los concilios 11 de Lyon (1274: DS 861) y de Florencia (1439: DS 1307s), aparecía en sus primeras elaboraciones de los siglos xvi y xvii articulada con la nota de la unidad de la Iglesia (cf. p.ej., los tratados de los cardenales Hosius [1504-1579] y Berlamino [1542-1621]), ya que, ante la constatación de que todas las confesiones cristianas reivindicaban el valor probativo de la unidad: de "hecho", a los apologetas católicos les convenía subrayar el principio de unidad de "derecho" que representa el papado.

Tal vía fue progresivamente la más significativa, y con el concilio Vaticano I encontró su carta magna en la eclesiología apologética, que se prolongó con fuerza hasta el Vaticano II. En efecto, este concilio, al afrontar la eclesiología de forma más global en sus diversos documentos -LG, AG, UR, GS---, posibilitó que ésta se convirtiese en un tratado teológico centrado primordialmente en el misterio de la Iglesia. En este marco, la LG, en su capítulo III sobre la "Constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado", ubica la misión del ministerio petrino.

1. LA IMAGEN NEOTESTAMENTARIA DE SIMÓN PEDRO Y DE SU MINISTERIO.

La historia de Simón Pedro, en su primera etapa durante el ministerio de Jesús, puede describirse así (cf el consenso católico-protestante del estudio sobre Pedro en el NT, de R.E. Brown, K.P. Donfried y J. Reumann): Simón fue uno de los primeros en ser llamado; a su vez tuvo un papel muy preeminente en este grupo y, además probablemente, hizo una cierta confesión mesiánica de Jesús en la línea de la contenida en Mc 8,29: "Tú eres el mesías", cuya autenticidad queda confirmada por su, no aceptación por parte de Jesús, que muestra que Simón no entendió plenamente a Jesús.

Ya en la Iglesia primitiva, Simón llegó a ser conocido como Cefas-Pedro, probablemente porque Jesús le dio este nombre, de acuerdo con su narración en tres contextos diferentes (Mc 3,16; Mt 16,18; Jn 1,42); se le concedió, además, entre los doce, ser testigo de la primera aparición de Jesús resucitado, hecho que comportó que fuese el más importante de ellos en Jerusalén y su entorno (cf 1Cor 15,5; Lc 24,34; Gál 1,18...). Desarrolló, asimismo, una actividad misionera principalmente entre los judíos, pero también entre los gentiles (He 10; 1Cor 1,12; 1Pe 1,1), y su postura teológica se mantuvo intermedia entre la de Santiago y Pablo (He 15,25; Gál 2,11; 2Pe).

Sobre la trayectoria de las imágenes de Pedro en el pensamiento del NT, además de las ya sugeridas como testigo primitivo de Jesús resucitado, portavoz de los doce y misionero, se desarrolla la de Pedro como gran pescador-misionero (Lc 5), que debe confirmar a sus hermanos por su continua predicación misionera (Lc 22,32: "confirma a tus hermanos"; a su vez es pastor (1Pe 5), que ejerce la autoridad pastoral en virtud de las llaves del reino y del atar y desatar que le confió Jesús (Mt 16,19). Por ser buen pastor, da la vida por sus ovejas (Jn 10,11; 13,36) y se convierte en mártir cristiano en Roma hacia los años 60 d.C., como "testigo de los sufrimientos de Cristo" (1Pe 5;1). Especial relevancia tiene la imagen de Pedro receptor de revelación, tanto de la resurrección (1Cor 15,5) como de su gran escena anunciadora: la transfiguración (Mc 9,2-10; 2Pe 1,16-18) que también es perceptible en su práctica misionera (He 5,1-11; 10,9,16; 12,7-9). De forma prevalente, Pedro se manifiesta como confesor de la fe cristiana verdadera en el texto de Mt 16,16s, donde toma cuerpo una solemne revelación de Dios acerca de la identidad de Jesús: es el mesías y el Hijo del Dios vivo. Con esa fe se hace patente a la comunidad cristiana que Pedro es realmente la roca sobre la que Jesús ha fundado su Iglesia, contra la que no prevalecerán las puertas del infierno. A su vez, Pedro es el guardián de la fe contra la falsa enseñanza en la interpretación de las Escrituras (2Pe 1,20s), como de los escritos de los otros apóstoles (3,15s).

Finalmente Pedro es visto también como débil y pecador. Es censurado por Jesús y aun llamado "Satanás" (Mc 8,33; 9,5s; Mt 16,23; Jn 13,6-11; 18,10s), así como criticado por Pablo (Gál 2,11 ss). Niega a Jesús (Mc 14,66-72), pero se arrepiente, y es rehabilitado (Jn 21,15-17). Hombre de poca fe, es salvado por Jesús al hundirse (Mt 14,28-31); pescador indigno, recibe de Jesús poderes espirituales (Lc 5,8-10); y, una vez convertido, ha de confirmar a su vez a sus hermanos (Lc 22,32).

Podemos observar hasta aquí el amplio y consolidado consenso que existe entre los especialistas de todas las confesiones cristianas sobre la historia y la pluralidad de imágenes de Simón-Pedro en el NT. Ahora bien, esta sola investigación bíblica no basta para tratar del ministerio petrino en la Iglesia a través de los tiempos, ya que "no resuelve necesariamente el problema acerca de la importancia de Pedro para la Iglesia subsiguiente" (cf así las conclusiones de *Pedro en el NT*).

2. LA TRADICIÓN EXEGÉTICA DE Mt 16,16-19 y Jn 21, 15-17.

El concilio Vaticano 1, al citar los dos textos básicos de Mt 16,16-19 y Jn 21,15-17, afirma la importancia que tiene la comprensión de la tradición exegética para su correcta interpretación con estas palabras: "Esta doctrina (sobre la institución del primado apostólico en san Pedro) tan clara de las Sagradas Escrituras, tal y como las ha entendido siempre la Iglesia católica" (DS 3054). Estos dos textos bíblicos aunque no caigan de por sí bajo la definición dogmática (cf U. Betti), están obviamente en el origen de tal interpretación eclesial.

El texto de Mt 16,16-19 merece particular atención, dada su importancia decisiva en la historia de la teología del primado. En efecto, se trata de una perícopa original, no interpolada, de *claro origen arameo*, según los estudios de los especialistas de toda tendencia (ya M. Goguel, A. Harnack, R. Bultmann, K.L. Schmidt, J. Jeremias, O. Cullmann; y, actualmente, entre la mayoría, R.E. Brown K.P. Donfried, J. Reumann, I. Gomá, J.A. Fitzmyer, P. Grelot...).

Además, crece la opinión entre los especialistas católicos de que se trata de un texto de *probable origen postpascual*, íntimamente ligado a la profecía de ICor 15,5 y Lc 24,34 (así exegetas como A. Vdgtle, R. Schnackenburg, F. Mussner, R. Pesch, J. Blank, J. Schmitt, X. LéonDufour, R.E. Brown; P. Grelot..., y teólogos como H. Fries, H. Waldenfels, F. Schüssler Fiorenza. J.P. Tillard, M.M. Garijo-Güembe...). Hipótesis que no puede excluirse con tal de que se garantice el valor histórico de esta promesa hecha a Pedro, basada en una fe auténticamente cristiana en el acontecimiento histórico-salvífico de la resurrección de Cristo (cf A. Antón). De esta forma, Mateo se limitaría a situar en otro tiempo, y en el marco de Cesarea de Filipo, donde la fe de Pedro ocupó el lugar de la formulación muy imperfecta conservada por Marcos, lo que el Cristo glorioso dijo en el tiempo de la Iglesia, mencionada explícitamente en Mt 16,18, y que está anunciada con el verbo "edificaré" en futuro (cf P. Grelot). Aun en el caso de que se opine que tal texto fue pronunciado durante el ministerio público de Jesús, o también en la última cena (cf O. CULLMANN, en TWI, 1959, -105s), la confesión de Pedro anticipa su plenitud de fe postpascual (cf I. Gomá). Este texto nos revela, pues, el misterio de la Iglesia en su *naturaleza, fundamento y condición terrena*. En cuanto a su *naturaleza*: es la Iglesia de Jesucristo construida por él y no por propia iniciativa humana. En cuanto a su *fundamento*: está construida sobre Pedro como confesor de la fe. Esta mención de Pedro encierra una referencia a su estructura visible, porque Pedro está ligado de manera indisoluble a los doce, de los que él es el primero y portavoz. En cuanto a su *condición terrena* en el tiempo: la Iglesia está expuesta a los ataques de "las puertas del infierno"; pero la palabra de Jesús asegura que éstas no podrán con la Iglesia. Pedro, en calidad de primero en el colegio apostólico, tiene las "llaves" que permiten acceder al reino de Dios a través de la Iglesia de Jesucristo, con su función de "atar y desatar", que sugieren la relación entre comunicación visible del don de Dios y las estructuras visibles de la Iglesia (cf Grelot).

3. LA SUCESIÓN EN EL MINISTERIO PETRINO: TEOLOGÍA Y MAGISTERIO.

Aunque los textos bíblicos citados no hablan explícitamente de una sucesión de Pedro, puede deducirse a partir de ellos, ya que apuntan hacia el futuro y entran en el estatuto de promesa y cumplimiento que es propio de la economía salvífica. Se trata en todo esto de la duración de la Iglesia, como cabe inferir de Jn 21, 15-17 ("apacienta..."), y más expresamente aún de Mt 16,18 ("las puertas del infierno no prevalecerán contra ella"). La primera reflexión teológica importante sobre estos textos es la del papa León Magno (j' 461), que recoge particularmente la tradición occidental de los dos siglos precedentes y explica claramente la relación entre Cristo y Pedro y entre Pedro y el obispo de Roma. León Magno se refiere a Mt 16,18s para justificar su ministerio como continuador de la tradición del papa Esteban I (j' 257), que había invocado ya este texto para fundamentar la autoridad papal (SAN CIPRIANO, Ep, 75,16). León, además, enfatiza fuertemente que Cristo mismo dio personalmente a Pedro, y a él solo, una función primacial en el colegio apostólico. De ahí que la autoridad de Pedro sobre los apóstoles fuese una participación de la autoridad sagrada *opotestas* del mismo Cristo (*Sermo* 3,3). Entre Jesús y Pedro existía tal relación que los juicios del apóstol se consideraban idénticos a los de Cristo. De esta forma, León Magno argumentaba que Pedro había recibido la "primacía" en el colegio apostólico por institución del Señor, es decir, de Cristo mismo (*Sermo* 3,4).

Además, según León Magno, Pedro perpetúa el ejercicio de su autoridad en la Iglesia no sólo mediante la continuidad jurídica del sucesor en su ministerio, sino a través de una continuidad mística o sacramental: desde el cielo Pedro continúa rezando por la Iglesia y gobernándola a través de su vicario, el obispo de Roma (*Sermo* 3,2). En este sentido, el papa es el mismo Pedro ("Papa = Petrus ipse"). Cristo, pues, no sólo instituyó el primado petrino, sino que continúa guiando a la Iglesia a través de una autoridad petrina viviente, como es el obispo de Roma, que de esta forma aparece como querido por Cristo. Esto se manifestó claramente con motivo del concilio de Calcedonia (451 d.C.), donde León Magno tuvo la oportunidad de recordar una afirmación fundamental: el obispo de Roma es el sucesor del ministerio petrino en la Iglesia por voluntad de Cristo y no por institución eclesiástica (DS 306). A partir de esta doctrina de León Magno, los concilios medievales incorporaron a sus enseñanzas oficiales esta afirmación sobre el origen de la primacía papal, refiriéndose explícitamente a Mt 16,16-19. Así, en el II concilio de Lyon (1274), a través de la profesión de fe de Miguel Paleólogo (DS 861), y en el concilio de Florencia (1439), al afirmar que "el mismo romano pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, jefe de los apóstoles y verdadero vicario de Cristo" (DS 1307s).

Durante el siglo xvi los reformadores suscitaron la cuestión del origen de la primacía papal en la Iglesia. En la réplica del cardenal Cayetano en su *De divina institutione pontificatus romani pontificis* (1521) se articularán las tres cuestiones que se convierten en el eje de la llamada "vía primatus": 1) la primacía petrina: la primacía de Pedro en

el colegio apostólico; 2) la sucesión petrina: el sucesor del ministerio petrino; 3) el ministerio petrino romano: el obispo de Roma como legítimo sucesor de Pedro. Esta triple perspectiva se mantuvo constante entre los teólogos y canonistas hasta su incorporación a las definiciones dogmáticas del Vaticano I (1870).

La definición del primado papal en la *Pastor aeternus* del Vaticano I, no añadió doctrinalmente nada nuevo a la enseñanza iniciada por León Magno y ampliamente divulgada en la teología católica a partir de la reforma. El Vaticano I define, refiriéndose especialmente a Mt 16,18s y Jn 21,15-17, tanto la primacía como la sucesión petrina, y todo por "institución del mismo Cristo o derecho divino" (DS 3058). Sobre el ministerio petrino romano la *Pastor aeternus* afirma la situación de hecho: el obispo de Roma es el legítimo sucesor de la primacía petrina en la Iglesia, aunque no define el derecho con el cual el primado está unido a la sede romana (DS 3053-3075; cf U. Betti). A su vez, el Vaticano I definirá el poder y la naturaleza del primado romano como "potestad plena y suprema de jurisdicción sobre la Iglesia universal" (DS 3064) y su magisterio infalible en determinadas condiciones: cuando habla como pastor universal, "ex cathedra", y se refiere a "la fe y la moral" (DS 3073).

El Vaticano II repetirá estas afirmaciones del Vaticano I (cf LG 18b; 22b; 25c) y ubicará el ministerio petrino, referido de nuevo a Mt 16,18s y Jn 21,15-17, en el marco de una significativa relación entre el colegio episcopal y su cabeza (LG 22b), a su vez clarificada por la nota explicativa previa, dentro de la eclesiología de la "hierarchica communio" propia de la *Lumen gentium* (13c; 18b; 21b; 22a; NEP 2). Esta eclesiología afirma que la Iglesia es esencialmente una comunión de Iglesias particulares, a cuya cabeza están los obispos (cf LG 23), los cuales constituyen el colegio episcopal, al cual se accede "en virtud de la consagración episcopal y de la comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio" (LG 22a). Éste ha heredado del colegio de los apóstoles la responsabilidad y el gobierno pastoral de la Iglesia universal (cf LG 20), y pertenece al papa el ser y actuar como cabeza del colegio episcopal, teniendo presente que "en virtud de su ministerio, es decir, el vicario de Cristo y pastor de toda la Iglesia, tiene sobre ésta una potestad plena, suprema y universal, que puede ejercer siempre libremente" (LG 22b).

A partir de estas afirmaciones, pues, la articulación entre el ejercicio del primado del ministerio petrino y de la colegialidad episcopal en sus diversos ámbitos (concilios, sínodos, conferencias episcopales...), se abre a una continuada profundización (cf *Temas selectos de eclesiología* de la CTI de 1985; documento final del sínodo extraordinario de 1985, *Unidad y diversidad en la Iglesia*, de la PCB de 1988). Todo esto a partir de la eclesiología de comunión, que es el eje vertebrador del Vaticano II y del mismo primado apostólico del ministerio petrino en el Vaticano I al afirmar que su finalidad fundamental es conservar la Iglesia "en la unidad de la fe y de la comunión, (ya que es) Pedro el principio perpetuo y el fundamento visible de esta doble unidad (DS 3051): En esta perspectiva se sitúan diversas reflexiones eclesiológicas recientes (cf J. Ratzinger, J.-M.R. Tillard, A. Dulles M. Thurian, M.M. Garijo-Güembe...), que fecundan una nueva perspectiva teológico-fundamental sobre la credibilidad y la significatividad del ministerio petrino como "garante-decisivo" de la "communio" en la unidad propia de la verdadera Iglesia de Cristo a partir de aquella sede que, al suceder á Pedro en Roma, "la preside en la caridad", según feliz expresión de Ignacio de Antioquía (*Ad Róm. praef.*; cf LG 13).

BIBL.: AGUIRRE R. (ed.), *Pedro ea la Iglesia primitiva*-.Estella 1991 BROWN R.E., DONFRIED K. P. y REUMANN J., *Pedro en el NT*, Santander 1976; BERN U., *La Costituzione Dommatica "Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961 ; CLAUDEL G. *La Confession de Pierre*, París 1988; DORING H., Papado, en DCT II, 164-175; DULLS A., *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985,127-146; GARIJO-GUEMBE M.M., *La comunión de los santos*, Barcelona 1991, 99-110.257-298; GRELOT P., *Sobre la función específica de Pedro*, en Las Palabras de Jesucristo, Barcelona 1988, 193-226; Sur *Matthieu 16,16-19*, en COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et Diversité dans l'Eglise* (1988). Ciudad del Vaticano 1989, 183-197; GROOTAERS J., *Primauté et Collégialité. Le dossier de G. Philips sur la NEP*, Lovaina 1986; MILLER J.M.: *What are they saying about papal primacy?*, Nueva York 1983 O'COLLINS G., *What Peter does for the Church*, Londres 1982; PESCH R., *Simon Petrus*, Stuttgart 1980; PIE-NINOT S., *Eclesiología Fundamental: "Status quaestionis" en "RET" 49 (1959) 361-403*; RATZINGER J., *El primado del Papa y la unidad del pueblo de Dios*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 35.53; THILS G., *La primauté pontificale*, Gembloux 1972; TILLARD J.M.R., *El obispo de Roma*, Santander 1986; THURIAN M., *Il ministero del Vescovo di Roma per l'unità di tutta la Chiesa*, en CENTRO PRO UNIONE 11 *Vescovo di Roma nella Chiesa Universale*, Roma 1987, 99107; VOGLÉ A., *Das Problem der Herkunft von "Mt 16,17-19"-h Nachtrag*, en *Offenbarungsgeschehen und Wirkungs geschichte*, Friburgo 1985, 169=127.127=140. S. Pié-Ninot

II. Perspectiva ecuménica

La convergencia ecuménica entre las confesiones sobre el misterio de la Iglesia; incluye, la consideración del ministerio del papa y las dificultades que plantea a las Iglesias ortodoxas y a las surgidas de la reforma del siglo XVI.

1. EL PRIMADO EN EL DIÁLOGO CATÓLICO-ORTODOXO.

La ortodoxia ha aceptado históricamente el primado, pero no la concepción romana del mismo, que ve contraria a la tradición de la Iglesia antigua. Al fracaso del proyecto de unidad del concilio de Florencia (DS 1300-1353; COD 534-559; 567-583; 586-591) se añadió la dificultad planteada por las Iglesias católicas orientales, (*uniatismo*). El diálogo actual se ve favorecido por el espíritu del Vaticano II y el "diálogo de la caridad" (Tomos Agapis) entre Roma y Constantinopla desde Pío XII y Atenágoras I. La teología ortodoxa ve en la concepción romana del primado el "poder de jurisdicción" (Vaticano I: DS 3055), el resultado primero de una teología de la Iglesia como institución, y no misterio, y de una idea de la Iglesia universal no conciliable con la práctica histórica de las Iglesias *autocéfalas* de los patriarcados históricos, incluida Roma.

Esta postura es desarrollada en el siglo XIX por la teología eslavófila de la "conciliaridad" (*sobornost*) de toda la Iglesia (Khomiakov, Bulgakov), y más modernamente por la *eclesiología eucarística* de Afanasieff, y hoy de sus seguidores (A. Schmemmann; J. Zizioulas, etc.). Ve el episcopado como principio de la unidad de la Iglesia local,

apoyada en la eucaristía y en el obispo que la confecciona, y a la cual no faltaría nada, pues contiene todas las notas que definen su eclesialidad. Esta teología inspira la relación católico-ortodoxa de Munich, El misterio de la Iglesia y de la eucaristía (1982), donde se desarrolla una eclesiología de la comunión que legitima la episkopécomún, "confiada por el Espíritu al conjunto de los obispos locales, en *comunión* unos con otros", y que "se expresa tradicionalmente en la práctica conciliar" (III, 4). Esta teología de la Iglesia local no excluye necesariamente una teología de la Iglesia universal en la que se exprese la realización de la *communitio ecclesiarum*.

De hecho, Affanasiéff reconoce que la Iglesia local necesitó de las otras Iglesias (consagración del obispo), y desde san Cipriano ha permitido el desarrollo del primado universal y está de hecho supuesta en la misma eclesiología eucarística, más primitiva. La teología ortodoxa reconoce hoy la importancia de la noción de Iglesia universal, pero no parte de la institución del papado como su fundamento, sino de la idea de comunión (I. Karmiris, G. Florovskij, J. Zizioulas). No se renuncia a la idea del primado, ya que está supuesta en la eclesiología ortodoxa del obispo, principio de unidad en la Iglesia local, y en la noción teológico-administrativa de la autocefalía. Por eso parece que esta consideración del primado requiere ser complementada con la idea de sucesión apostólica, teniendo en cuenta que la Iglesia católica habla de la sucesión de Pedro en el marco de la sucesión apostólica. Ésta es la concepción subyacente al Vaticano cuando habla de la función vicaria del papa y del colegio episcopal en relación con la función irreplicable de Pedro y los apóstoles.

2. EL PRIMADO SEGÚN LAS TRADICIONES DE LA REFORMA.

A pesar de las diferencias entre los reformadores, que afectan a la concepción dogmática de la fe, todos coinciden en que la institución del papado es obra humana y no de iure divino. Esta postura, en principio muy radical, va dando hoy paso a una idea del primado convergente con la de la ortodoxia, resultado de la revalorización actual de la eclesiología de comunión. El rechazo histórico del primado por el protestantismo tiene razones diferentes a las de la ortodoxia y es consecuencia de la concepción que del ministerio eclesiástico tienen los reformadores, para los cuales pertenece, más que al *esse*, al *bene esse* de la Iglesia, y su fundamento es el bautismo. Ortodoxos y católicos han sostenido, por el contrario, el sacramento del orden (y del episcopado) como condición esencial para la naturaleza de la Iglesia.

Los reformadores rechazaron unánimemente el papado por varias razones: primera, por entender que su consideración como cabeza visible de la Iglesia amenazaba la capitalidad única de Cristo, dada la situación de la Iglesia, gravemente necesitada entonces "en la cabeza y en los miembros" de la reforma a que está siempre obligada (*ecclesia semper reformanda*) (WA 50,192-254); segunda, porque parecía equiparar la asistencia del Espíritu a la Iglesia y a su jerarquía con la inspiración irreplicable de la Escritura. Sólo a la Escritura pertenecería la prioridad y la primacía (*sola Scriptura*) que normativiza la fe (*sola fides*) de la Iglesia. En consecuencia, contra la exaltación del sacerdocio de la jerarquía, los reformadores reivindicaron la común participación del sacerdocio único de Cristo por los bautizados. La Iglesia depura para la predicación y depone a quien no la ejerce (WA 6,408-564). Es necesario afirmar la tercera porque la acentuación de la *sucesión en el episcopado* como forma determinante de la *sucesión apostólica* de la Iglesia no garantizaba la pureza doctrinal (*successio verbi*), produciéndose abusos graves. En estos cargos basaron los reformadores el rechazo doctrinal de fondo "*por causa del evangelio*" de la institución divina del episcopado (y de la triple gradación ministerial) y del papado (CALVINO, *In St. Chr. IV*, cc. 5=7). Contra el papa se expresó Lutero con dureza, como es sabido, desde su carta a León X (1518) y los escritos de 1520 (*De captivitate babilonica*, *A los príncipes de la nación alemana*, *Sobre la libertad de un cristiano*) hasta los durísimos libelos *Contra Hans Worst* (1541) y *Contra el papado de Roma fundado por el demonio* (1545). En los *Artículos de Esmalcalda* (1537) este rechazo es ya doctrina adquirida, que debía ser defendida en el anunciado concilio de Mantua (BSELK, 427-433). Autor del *Tractatus de potestate et primatu papae* (1537), Melancthon se distancia con moderación de este rechazo frontal; añadiendo a su firma un voto de acatamiento del papa, "*si evangelium*" *admitteret (...) propter pacem et tranquillitatem christianorum, qui iam sub ipso sunt*" (BSELK, 464). Complemento de la *Confessio Augustana* (1530) y de la *Apologia* (1531), impugna la institución divina del primado (y del episcopado) y propugna la reforma de su realidad histórica, beneficiosa para la unidad de la Iglesia.

3. EL DIÁLOGO ECUMÉNICO ANGLICANO-CATÓLICO Y CATÓLICO-PROTESTANTE SOBRE EL PRIMADO.

La respuesta católica de hoy quiere ser ecuménica. Ha pasado de la apologética de controversia, centrada sobre la prueba de la "Iglesia verdadera" por la *via primatus* exclusivamente, legitimada por los textos evangélicos al margen de la realidad histórica del papado. El ministerio del papa está potencialmente dado en la consagración episcopal y se activa por la elección para la sede romana; donde históricamente se ha objetivado su ejercicio, vinculado al martirio de Pedro en Roma. Lo reconocen así la Comisión anglicano-católica (ARCIC) (cf *La autoridad en la Iglesia I*, n. 23; *Aclar.*, n. 11) y la de católicos y luteranos (cf *El evangelio y la Iglesia* [1972], nn. 69-71). La razón teológica es la condición del papa como *vicarius Petri* dentro de la sucesión apostólica del colegio episcopal (LG 22).

La postura de O. Cullmann de que el ministerio de Pedro no tiene sucesión no parece compatible con la idea de sucesión apostólica de todo el colegio episcopal en la integridad de todos sus elementos y en toda su funcionalidad. La doctrina del Vaticano II es compartida por la ARCIC (*La autoridad II*, n. 11), que ve la realidad histórica del papado "no contraria al NT" y "parte del designio divino en lo concerniente a la unidad y catolicidad de la Iglesia" (n. 7). Parece necesario precisar que esta realidad histórica del papado no podría entenderse sin la lectura de los textos petrinus que hace la tradición, viendo en ellos la institución divina del ministerio de Pedro (*fundamento*

crisológico) (cf *Observaciones* 12,1). El criterio católico de interpretación de la Escritura es su lectura eclesial. Fe y Constitución admitía, contra cualquier aplicación acrítica del principio *sola Scriptura*, la imposibilidad de soslayar una lectura tradicional de la Escritura (Asamblea de Montreal; 1963). La lectura católica de los textos petrinus ve en el papa un elemento constitutivo de la institución divina de la Iglesia, a la cual Cristo entregó los medios de salvación, dotándola del colegio episcopal con su cabeza (LG 8; UR 4).

En el diálogo interconfesional ha ganado amplio terreno la necesidad de mantener la unidad de la Iglesia, conforme a la voluntad de Cristo, pero imposible sin un *ministerio de unidad*, previsto en el NT. En ello concuerdan católicos y luteranos (cf *El evangelio y la Iglesia*, n. 66; *El ministerio espiritual en la Iglesia* [1981], nn. 70-73). Se replantea así la cuestión del *satis est* de la *Augustana VII*, que aunque habla sólo de "*consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*" no excluiría otros criterios determinantes de la unidad (*El ministerio espiritual*, n. 80). En este contexto la *episkopé*, como principio de eclesialidad y forma primera del ministerio primacial, adquiere fuerza renovada, lo que explica que católicos y luteranos hayan visto en el obispo el objetivo inmediato para articular la unidad de la Iglesia (cf *Ante la unidad* [1985];-nn. 1.17-145). Otros insisten en la validez de la práctica colegiada de la *episkopé*, aduciendo en su favor la idea ortodoxa de la *sobornost* (cf REL. CAT.-REFORM., *La presenció de Cristo en la Iglesia y en el mundo* [1977], n. 102; *Hacia una comprensión común de la Iglesia* [1990], n.142d); postura compatible con una eclesiología que ve en el primado el medio de comunión de la Iglesia local con la Iglesia universal. En la relación de Lima *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982), Fe y Constitución recoge el ejercicio real de la *episkopé* en sus diversas formas, sin renunciar a una convergencia futura del mismo en la sucesión en el episcopado (nn. 34-38), lo cual representaría el primer paso de algunas Iglesias protestantes hacia un primado universal. Al Grupo luterano-católico americano (cf *El primado del Papa*, 1974) y al Grupo Dombes (Francia) de católicos, luteranos y reformados (cf *El ministerio de comunión en la Iglesia universal*, 1986) se deben estudios y propuestas para esta posible convergencia futura. Esta meta, empero, sólo se alcanzará tras el reconocimiento recíproco de los ministerios (BEM, 51-55).

BIBL.: AFFANASIEFF, KOULOMZINEN., MEYENDORFF Jy. See MEMANN A., *Laprimauté de Pierre dans 1 CgltSe Orthodoxe*, Neuchâtel 1960 ID, L. *ápôtre Pierre et l'évêque de Rome*, en "Theologie" 36 (Atenas, 1965) 465-475, 620-642; ID, *La doctrine de la primauté á la lumière de la ecclésiologie orthodoxe*, en "Istina" 4 (1957) 401-420; *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el Patriarcado de Constantinopla 1958-1972*, Madrid 1973 (=Tomos Agapis, Roma-Estambul 1971); *Die Bekenntnisschriften der Evangelischen-Lutherischen Kirche*, hrg. in *Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession* (= BSELK), Gotinga 19306; BRANDENBURG A. y URBAN H.J. (eds.), *Petrus und Papst*, vol. 1, Munich 1987; vol. 2, Munich 1978; COMISIÓN MIXTA CATÓLICA ROMANA-EVANGÉLICO LUTERANA *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano católica*, ed. por A. GONZÁLEZ MONTES, Salamanca 1988; CONGAR Y., *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis IV/ 1*, 1973, esp. 582-605 (Primado y Episcopado); CULLMANN O., *Petrus. Jünger, Apostel, Mdrtyrer*, Zurich-Stuttgart 19602; DIALOGUE REFORMÉ-CATHOLIQUE ROMAIN, *Vers une compréhension commune de 1 Église (Deuxième phase, 1984-1990)*, en "Service d'information" (Conseil Pontifical pour la promotion de 1'Unité des Chrétiens) 74 (1990/111) 92-120; DIONNE J.R., *The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, Nueva York 1985; EMPIE P.C. y MURPHY T.A. (eds.), *Papal Primacy and the Universal Church (Lutheran and Catholics in Dialogue v)*, Minneapolis 1974 (estudios hist. y sist.); FLOROYSKIJ G., *Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de 1 Église universelle*, Neuchâtel-París 1948; GARIJO-GÜEMBE M.M ff, *La comunión de los santos*, Barcelona 1991, 257-298 (Ministerio papal y colegialidad de los obispos); GASSMANN G., *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie*, Gotinga 1964; GONZÁLEZ MONTES A., *El ministerio del Papa en el diálogo ecuménico actual*, en "Diálogo Ecuménico" 18 (1983) 149-168; GONZÁLEZ MONTES A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum. Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales*, Salamanca 1986 (=relaciones de las com. angl.-cat. [ARCIC], cat. lut., cat.-ort. y cat.-reform.; y anexos de Grup. Donbes, cat.-lut. de EE.UU., Fe y Const. y Cong. de la Fe); GROUPE DES DOMBES, *Le ministère episcopal y Le ministère de communion dans yVerselle* (1985), en ID, *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, París 1988, 81-114 y 157222; METROP. D. PAPANDREOU (ed.), *Église locale et Église universelle*, Chambésy-Ginebra 1981; RATZINGER J., *El primado y la unidad del pueblo de Dios*, en ID, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, 35-53; RAUGN A. e IMHOFF P. (eds.), *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie: Perspektiven und Grenzen*, Munich 1982; *The USA RC/Orthodox Statement on Primacy and Conciliarity*, en "Ecumenical Trends" 19 (1990) 89-91; TILLARD J.M., *El obispo de Roma. Fstudio sobre el Papado*; Santander 1986; ID, *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, París 1987; ZIZIOULAS J., *La communauté eucharistique et la catholicité de PÉglise*, en "Istina" 14 (1969) 67-98; ID, *Létre ecclésial*, Ginebra-París 1981. A. González Montes