

Algunos libros últimos sobre el ministerio de Pedro (I)

José Ignacio González Faus,
Facultad de Teología de Cataluña,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

Valentín Fábrega Escatllar, *La herejía vaticana*, Ed. siglo XXI, Madrid 1996, 138 págs.

Klaus Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae, Santander 1996, 252 págs.

H. Fischer, St. Horn, W. Kasper, H. Pottmeyer, *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Ed. Communio, Köln 1993, 87 págs.

M. Kehl, *La Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1996 (ver *Actualidad Bibliográfica*, 1996, págs. 155-163).

J. M. Tillard, *L'Eglise locale*, Du Cerf, París 1995 (ver *Actualidad Bibliográfica*, 1996, págs.167-171).

AA. VV., *Pedro en la Iglesia primitiva*, (editor R. Aguirre), Verbo Divino, Estella 1991, 258 págs.

Introducción: Razones del tema

Cuando se lee la Controversia III del cardenal Belarmino que trata del papado, la primera sorpresa del lector es que nuestro cardenal no comienza con la Escritura ni con la tradición de la Iglesia. La primera pregunta que se hace es "cuál es el régimen más perfecto", y a ella responde en el siguiente capítulo "probando que la monarquía es más perfecta que la aristocracia y la democracia"(1). Así, todo el tratamiento del tema está ya *predeterminado* por una supuesta verdad "de razón" que no es más que una evidencia *cultural*: si la monarquía es el régimen más perfecto, la revelación de Dios y la voluntad de Jesucristo *habrán de coincidir por necesidad* con lo que dice la razón, y la Iglesia habrá de ser monárquica.

1. *Quodnam sit optimum regimen* (cap 1); y como cap 2: *Probatum quod monarchi simplex, simplici aristocraciae et democraciae praestitit* (Ed. Vives, I, 461.62).

Así, por ejemplo, Belarmino hablará tranquilamente de la "monarquía de Pedro" como de un dato *histórico*; y por ello dará como *indudable* que Pedro "fue obispo de Roma hasta su muerte".

En realidad, Belarmino no pretendía discernir la voluntad de Dios, sino mostrar que la voluntad de Dios coincidía con "la razón" de su época. Y el lector moderno sacará la conclusión de que el fundamento de un papado absolutista no está primariamente en la voluntad de Jesucristo, sino en la razón social humana: *Jesús no pudo hacer más que acomodarse a esa razón*. Esos son los peligros de muchas ilusiones apologéticas por hacer coincidir "razón y fe".

Hoy, con ese mismo procedimiento, ocurriría al revés: en una época que ha descubierto la superioridad ética de la democracia (y, a largo plazo, su mayor estabilidad y, por tanto, una mayor eficacia) difícilmente parecerá que la Iglesia anuncia "al Dios verdadero", si lo proclama fundador de una comunidad donde la sumisión formal prima sobre la igualdad y la fraternidad, y donde existe un poder incontrolable, como los antiguos monarcas absolutos: totalmente *solutus a legibus* (al margen de las leyes) y sin posibilidad de apelación. La experiencia de nuestra cultura sobre los abusos que puede acarrear ese tipo de poderes (en casos extremos: el nazismo y el estalinismo) arrojará serias dudas sobre la "sabiduría infinita" de ese Dios. Incluso puede que éste sea un factor importante a enumerar entre los que evoca el Vaticano II cuando afirma que, entre las causas importantes del ateísmo, una de ellas es la falsa imagen de Dios dada por los creyentes. Pues la apelación de muchos teólogos tradicionales a que Dios se encargará de que esos abusos no sucedan en su iglesia, resulta, por un lado, una especie de *deus ex machina* muy ajeno al Espíritu del Dios revelado en Jesús. Y, por otro lado, es una apelación desautorizada por los hechos históricos, por cuanto esos abusos ya han ocurrido: por ejemplo, en el llamado "siglo de hierro", o cuando el "cisma de occidente", o cuando los gobiernos de Europa intervenían con derecho de veto en la elección de los papas, dando lugar a la elección de hombres grises, etc.

Por otro lado, escribí hace algún tiempo que el antiguo problema del Jesús histórico y el Cristo de la fe quizá estaba dejando espacio a un nuevo problema sobre "la comunidad histórica y la Iglesia de la fe". Reflejo de ello puede ser la proliferación de estudios sobre la historia del ministerio eclesial, del nacimiento de la jerarquía, de la presencia de las mujeres en la iglesia primitiva y *-last but not least-* el papado y el ministerio petrino. El tema es vidrioso porque, aun contando con la buena voluntad de las personas, una diferencia sobre la constitución divina de Cristo puede quedarse en el campo de la teoría, mientras que una diferencia sobre el poder real del papa tiene inmediatamente consecuencias bien prácticas. O, dicho de manera insultante: negar la divinidad de Jesús puede resultar menos peligroso que negar el poder del papa... Hace pocos años sorprendió a algún crítico la presentación aparentemente cicatera del ministerio de Pedro que hacía una historia de la Iglesia como la publicada en Herder por N.

Brox. Y sin embargo, si esa visión contrastaba con las expectativas de muchos católicos, respondía suficientemente al estado actual de la ciencia histórica.

En tercer lugar, ya Pablo VI, en su viaje a Ginebra, como luego Juan Pablo II, en la encíclica *Ut omnes unum sint* de 1995, han reconocido que el papado es el mayor obstáculo para la tarea ecuménica, la cual, a su vez, es el mayor mandato del Señor a sus iglesias, de cara al tercer milenio. (También Schatz alude a esta encíclica en el prólogo a la traducción española de su libro.) No deja de ser un contraste llamativo que aquel Pedro, que fue el gran factor de unidad de la Iglesia primera, se convierta hoy en el mayor obstáculo para ella. Este contraste nos obliga a reflexionar sobre el tema.

Estas tres razones hacen aconsejable presentar detenidamente los libros que componen el presente artículo, sobre todo los dos primeros (a los otros sólo recurriremos como confirmación), que me parecen sintomáticos en este punto: *hay una llamativa coincidencia en la presentación y el alcance de los datos bíblicos e históricos*, pese a que divergen las posturas finales de sus autores. No se puede decir exactamente que el de K. Schatz sea una especie de "respuesta" católica al de V. Fábrega, porque este último autor ya cita —y responde— a Schatz. Pero sí que permiten analizar cómo —desde una coincidencia en la visión histórica—, uno puede atacar, y el otro defender, la teología católica sobre el primado del papa (aunque no sin reclamar serias reformas).

Este artículo intentará mediar entre ambos. Pero previamente es mucho más importante señalar su coincidencia⁽²⁾. Por eso, antes de comenzar la exposición de los datos, quizá sea pedagógico anticipar el balance final al que ambos autores deberán enfrentarse. Formulado ahora con palabras más, podría sonar más o menos así:

La aparición del papado en la Iglesia no obedece a una legislación particular dada por Jesucristo, sino a las vicisitudes de una historia en la que la Iglesia va comprendiendo que necesita una autoridad para conservar su unidad y su identidad. Y que la necesita más cuanto más amplia es ella y más compleja y empecatada la realidad. Es natural que, al ir buscando ese ministerio de autoridad, la Iglesia consulte sus propias fuentes. Y entonces, tanto la posición otorgada a Pedro por Jesús entre los apóstoles, como el respeto ganado en sus comienzos por la primitiva iglesia romana (no sólo por su origen, sino también por sus actuaciones concretas) suministran caminos a esa necesidad. Esos caminos se van formulando de manera más mitológica (o teológica) que histórica, como suele ocurrir en todas las instituciones. Y sólo entonces es cuando se recurre a tesis que han sido comunes hasta hace muy poco en la eclesiología católica: un primado de jurisdicción otorgado por Jesús a Pedro,

2. En adelante citaré los libros por el nombre de sus autores.

una decisión de Jesús de que esa jurisdicción pasara de Pedro a sus sucesores, la visión de Pedro como primer obispo de Roma y —por consiguiente— de los diversos obispos romanos como "sucesores" suyos(3).

Este balance histórico (hoy difícilmente cuestionable) deja a la Iglesia de hoy mucho más margen de libertad del que ella misma supone (o quizás quisiera) a la hora de buscar esa nueva configuración del papado que no sea obstáculo para el ecumenismo. Probablemente, lo que tendrá que superar la Iglesia no son evidencias históricas respetables, sino prejuicios teológicos acumulados a lo largo del proceso de configuración del papado: sobre todo el prejuicio de que Dios sólo ha querido actuar y estar representado a través de una autoridad *personal*, la cual se convierte así en algo intocable por teofánico (un prejuicio muy presente en incontables documentos romanos).

La apologética habitual de cualquiera de las iglesias ha solido tratar el tema comenzando por los datos bíblicos, para pasar luego a los históricos (así procede todavía la primera de las obras que comentamos: Fábrega 30-42). El análisis de la historia muestra cómo los datos bíblicos han sido leídos y entendidos de maneras *muy diferentes*, según las diversas épocas: es llamativo por ejemplo que, hasta mediados del siglo III, no se haya recurrido al texto que parece básico de Mateo 16; y aun entonces aparece como un uso aislado, que no se generalizará hasta más tarde... Ello parece implicar que *los datos bíblicos son datos abiertos*, susceptibles de muy diversas lecturas: y que quizá será mejor examinarlos al final del recorrido histórico, que ha sido aquí lo verdaderamente decisivo.

1. La lenta formación del papado

Se puede resumir, en forma de tesis histórica, tanto esta primera etapa como cada uno de sus pasos.

-
3. Véanse algunas tesis del difundidísimo tratado de *Ecclesia* de J. Salaverri, publicado por la BAC, en 1952: *Jesus, immediate et directe sancto Petro primum iurisdictionis in universam ecclesiam promisit... et contulit* (pp. 546, 562); *Ratione primatus, sanctus Petrus est verus in terris Christi Vicarius...* (574); *In primatu perenni iure divino Romanus Pontifex est sancti Petri successor... non mere materialiter sed etiam formaliter. Quare... romanus pontifex ipsomet iure divino eandem supremam iurisdictionis potestatem obtinet qua ipse Christus. Petrum plene constituit sui in terris vicarium* (616); *Romanus episcopatus sancti Petri est factum quod argumentis positivis probari debet. Probatum autem... ex catalogis episcoporum romanorum..., comprobari potest ex archaeologicis monumentis...* (632-633). Y todavía más: salvo esta última tesis, a la que el autor reconoce como "histórica", las otras tres las considera como de *fide divina definita* (cfr. 562, 577, 621) a pesar de que, en muy buena parte, también enuncian simples hechos históricos. Hoy —tomadas estrictamente—, ninguna de esas tesis se sostiene en pie, ni aun para la mayoría de teólogos católicos.

1.1. El siglo I

En la primitiva Iglesia no existe ningún papado. Va habiendo sólo una preeminencia de la Iglesia romana (no del obispo de Roma), debida al hecho de que allí murieron mártires Pedro y Pablo, y a las ejemplares actuaciones de esa Iglesia en materias de fe y de caridad comunes a todas las iglesias.

Schatz lo formula así en un párrafo afortunado que citan casi todos los otros autores (Fábrega, 68; Kehl, 318):

Si se le hubiese preguntado a un cristiano del año 100, 200 ó 300 si el obispo de Roma era cabeza suprema de todos los cristianos, si existía un obispo supremo que estuviera por encima de los otros obispos y que tuviera la última palabra en cuestiones que afectaran a toda la Iglesia, *con toda seguridad* habría respondido negativamente (Schatz, 25, subrayado mío).

Se puede desautorizar esa pregunta acusándola de anacrónica y falta de sentido histórico. De acuerdo. Pero convendrá no olvidar que es así como planteaban las cosas tanto la teología tradicional (ver el texto antes citado de Salaverri) como el mismo Vaticano I.

Entre las razones de esa afirmación se pueden citar tanto hechos como *documentos* históricos. Vayamos por pasos.

En primer lugar, con la mayor probabilidad *Pedro no fue nunca obispo de Roma, aunque es prácticamente seguro que allí trabajó y allí fue martirizado*, como también Pablo. "Los cristianos del siglo II estaban firmemente persuadidos de que la colina vaticana guarda relación con la tumba de Pedro" (Schatz, 24; también Kehl, 317; Tillard, 516).

Todos los autores subrayan hoy en día la extrañeza de que las cartas de san Ignacio siempre mencionan al obispo de la Iglesia a la que escribe, mientras que la carta a los romanos no menciona al obispo de Roma. Esto favorece la hipótesis de que Roma, en tiempo de Ignacio de Antioquía, estaba dirigida todavía por un colegio de presbíteros. (Y con carácter más hipotético: uno de los miembros del colegio presbiteral romano pudo haber sido el apóstol Pedro, lo que se reflejaría en el título de "copresbítero" con que se audodesigna el autor de la primera carta atribuida a san Pedro, en 1Pe 5, 1).

En segundo lugar, si estos fueron los hechos, nos quedan además un par de documentos que cierran el siglo I. Del año 95 (más o menos) data la carta llamada "de Clemente", dirigida a la Iglesia de Corinto que se encuentra ante un serio conflicto disciplinar. Sobre ella hay que decir:

a) El nombre de Clemente "no consta como remitente de la carta; *el remitente*

es la comunidad romana"(4). Incluso "difícilmente se puede afirmar que en ese tiempo hubiera ya un obispo romano" (Schatz, 27).

Confirma esta sospecha el texto de Ireneo (III, 3, 1. 2) que veremos ahora mismo (y que suele datarse hacia el 170). En él se dice que "los apóstoles dejaron a Lino" como *primer* obispo de Roma (segundo Anacleto, tercero Clemente, etc.). ¿Cuál era la mentalidad de Ireneo? ¿Habla de los apóstoles como meros fundadores? ¿O presupone un episcopado previo de Pedro, siendo así que habla en plural de "los" apóstoles?(5).

b) La carta, muy preocupada por el problema de la autoridad necesaria, *no interviene imponiendo sin más una solución*, sino exhortando al orden, a la humildad y a la sumisión. Su principal punto de apoyo no lo pone en la autoridad formal de quienes la escriben, sino en su contenido: en el peso de los argumentos y autoridades que se esfuerza por aducir.

c) La carta revela una solicitud innegable por lo que pasa en las otras iglesias. Pero esta solicitud *no parece exclusiva de la Iglesia de Roma*. También "Dionisio de Corinto, hacia el año 170, dirigía enérgicos escritos doctrinales y amonestaciones a las iglesias hermanas de Esparta, Atenas, Nicomedia, Gortyna, Amastris y Knosos" (Schatz, 28). Con el lenguaje de hoy diríamos que la solicitud de la Iglesia de Roma por Corinto quizás está más en la línea de la "colegialidad" que en la estrictamente primacial.

Sin embargo, y en tercer lugar, en esa solicitud colegial *parece destacarse siempre una primacía de la Iglesia romana*. Ignacio de Antioquía escribe a los romanos saliendo de este siglo (¿hacia el 110?). Ya he apuntado lo referente al encabezamiento de su carta. Además de esto, ésa es la única carta del mártir que "no contiene amonestaciones y enseñanzas, sino únicamente elogios" (Schatz, 28). Se dirige a una Iglesia que no necesita que se la instruya porque ella "ha instruido a otras", que "tiene primacía en la región de los romanos" y que está "puesta por delante (*pro-kathèmenê*) en la caridad". ¿Qué significa esta última expresión, cuya tradición he dejado deliberadamente ambigua?

Muchos autores católicos respondían que una "presidencia en la comunión", extrayendo de ahí una posición jurídica. Schatz cree que esta interpretación "apenas se ajusta a la conciencia de la época". Mientras que considera como "sin duda adecuada" (Schatz, 29) la interpretación que refiere esas palabras a la sobresaliente actividad caritativa de la Iglesia romana, que está atestiguada por

-
4. "La Iglesia de Dios, que habita como forastera en Roma, a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto", comienza la carta.
 5. Buscamos sólo la mentalidad de Ireneo al margen de la historicidad -hoy cuestionada- tanto de la *fundación* de Roma por Pedro, como del carácter *episcopal* de Lino, Clemente, etc., al que ahora volvemos (Fábrega, 50; Schatz, 32; Tillard, 510).

varios otros testimonios, como el de Dionisio de Corinto en carta a los romanos hacia el 170(6). Fábrega limita esta primacía a la "posibilidad de una participación muy directa en el testimonio sangriento de los miembros ejemplares de su Iglesia" sin aludir a la acción caritativa de Roma (Fábrega, 58).

Estos son los datos del siglo I: una importancia religiosa y espiritual que no se entiende de forma jurídica y cuyo sujeto es la Iglesia de Roma más que su obispo (quizás todavía inexistente). Balance que aparece muy bien expresado en esta cita posterior de un sínodo oriental (Antioquía, año 341): "La Iglesia romana es para todas la más gloriosa, pues ha sido *el lugar conmemorativo de los apóstoles y la capital de la piedad desde el comienzo*, aun cuando los transmisores de la fe han llegado a ella desde oriente" (citado por Schatz, 30).

1.2. Siglos II y III

Conforme van pasando los años y han desaparecido todos los apóstoles, esa importancia espiritual se irá concretando en que Roma es el depósito de una "tradición privilegiada".

Este puede ser el balance de los siglos II y III. Y aquí se vuelven decisivos tanto los testimonios de Ireneo y Tertuliano, como las controversias en torno a la fecha de la pascua, al bautismo de los herejes arrepentidos, al canon de la Escritura y a la penitencia para los apóstatas.

Testimonios

El texto tantas veces citado de Ireneo (AH III, 3, 1-2), que razones de espacio impiden citar, pero que el lector debería consultar(7), plantea algunos problemas de traducción: podría significar que hay que estar de acuerdo con *esta* (Iglesia de Roma), o con *una tal* (cualquier Iglesia de origen apostólico). En el primer caso, la necesidad de acuerdo sería una obligación moral; en el segundo, un presupuesto *a priori*.

Quizá valen las dos traducciones. Ireneo comienza diciendo que si habla sólo de Roma es porque "sería muy largo enumerar las sucesiones de todas las iglesias". Pero luego da la sensación de que Roma no es sólo un ejemplo más, sino un prototipo, vistos los adjetivos que le dedica ("grandiosa, antigua, conocida de todos y fundada por Pedro y Pablo"). El texto diría entonces que la Iglesia de

-
6. "Desde el comienzo guardasteis la costumbre de ayudar a todos los hermanos de muy diversas maneras y de enviar vuestro socorro a muchas comunidades de otras ciudades" (citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* IV, 23). Imposible no preguntarse qué es lo que ocurre para que hoy la práctica haya de ser al revés: Roma pidiendo ayuda a "muchas comunidades de otras ciudades".
 7. Puede verse íntegro, junto al de Tertuliano que citaremos a continuación, en Tillard, 510 y 511. Ver también Fábrega, 112 y 113 y Schatz, 247.

Roma ha conservado mejor la tradición por dos razones: su origen apostólico más excelente (*potentior princialitas*) y su cosmopolitismo (los que han conservado la tradición son "aquellos que proceden de todas partes"). No hay por tanto un carisma particular del *obispo* de Roma, pero sí una "cierta competencia cualificada" de la tradición romana, independientemente de cuál fuera la estructura de aquella Iglesia, como hemos señalado antes (Schatz, 34; Fábrega, 53; Tillard, 510).

El texto de Tertuliano (*De praesc.* 36. 1-4) parece coincidir con el de Ireneo en que quiere hablar de la autoridad de *cualquier Iglesia apostólica* ("Corinto, Filipos, Efeso"): según Fábrega, lo que importa a Tertuliano es "el principio de la sucesión apostólica en general, bien distinto del de la sucesión exclusivamente petrina" (Fábrega, 65-66). Pero, también como Ireneo, termina señalando *una apostolicidad más intensa* de la Iglesia de Roma a la que llama "Iglesia tan dichosa". Y la fundamenta en el *martirio* de Pedro, de Pablo y de Juan(8). Finalmente, resulta llamativo que, en un contexto así, ninguno de los dos, ni Ireneo ni Tertuliano evoquen a Pedro como obispo, sino sólo como mártir.

Finalmente, conforme van surgiendo las amenazas de los gnósticos, amparándose en unas supuestas informaciones "secretas" transmitidas a ellos por los apóstoles, la respuesta lógica de las iglesias será: vamos a ver qué dicen aquellas iglesias que fueron fundadas o marcadas por la presencia de algún apóstol. Aparece así la denominación (y la autoridad) de las llamadas iglesias "apostólicas" (Antioquía, Filipos, Efeso, Corinto, Tesalónica...). En su origen es una denominación *plural*, no exclusiva de Roma. Pero entre ellas destaca la de Roma por tener no uno sino *dos* apóstoles en su origen. Y además los dos más importantes (Fábrega, 24; Schatz, 3-32). Así también "a finales del siglo II cobró importancia la idea de la *sucesión apostólica* en la Iglesia" (Kehl, 317).

Y tras los testimonios pasemos a los conflictos.

Controversias

El conflicto de la pascua giró en torno a si ésta debía celebrarse el 14 del mes de Nisán (tradición oriental de origen judío), o el domingo siguiente al día 14 (tradición romana de origen pagano). En él cabe destacar:

a) La *conciencia* de los obispos de Roma, Aniceto y Víctor, de una responsabilidad romana sobre la tradición universal.

b) Parece haber habido como un *recurso* a Roma de otros obispos disconformes con la práctica oriental (Eusebio afirma conocer esas cartas).

c) La *reacción* de muchos obispos que seguían la costumbre romana (Ireneo

8. Tertuliano acepta la tradición de que Juan fue quemado en Roma, salió indemne y fue desterrado a Patmos.

el más conocido) en contra de la decisión autoritaria del papa Víctor, que quiso excomulgar a los orientales: la responsabilidad de Roma no es única y no puede ejercerse mediante la imposición y sin respetar el pluralismo en cosas que no tocan a la sustancia de la fe.

d) Los orientales apelaban a "Juan y otros apóstoles". Aniceto apelaba más bien a los "presbíteros anteriores" (no "obispos": Schatz, 36). Eusebio, en su *Historia eclesiástica*, cita una carta de Ireneo a Víctor, sucesor de Aniceto, en la que le dice: "nadie fue jamás excomulgado por un motivo así, sino que los presbíteros que te precedieron, a pesar de no guardar esa práctica, enviaban la eucaristía a los fieles que la observaban" (V, 24, 15; Fábrega, 55). Ello confirmaría la sospecha de un gobierno colegial en la primitiva Roma.

e) *La conducta del obispo de Roma* que renunció a su línea autoritaria, y el que luego la evolución histórica haya ido dando la razón a la postura romana.

Este último dato de la razón de Roma se repite en la disputa entre Africa y Roma sobre si había que rebautizar a los herejes que volvían a la Iglesia. Roma acabó teniendo razón, pero el portavoz de los africanos (san Cipriano) no aceptaba una imposición puramente formal que rompía la comunión y la autonomía de cada obispo en su Iglesia(9). El conflicto acabó resolviéndose gracias a la mayor suavidad del sucesor del papa Esteban.

Es importante esta disputa porque (según testimonio de Firmiliano de Cesarea en carta a san Cipriano) ésta parece ser la *primera vez* en que el obispo de Roma apela al texto de Mateo 16. Firmiliano no rechaza esta apelación: sólo afirma que Roma la traiciona porque, al aceptar el carácter eclesial de los herejes, acepta otras iglesias y otras "rocas"(10).

Finalmente puede ser útil añadir que, en el contexto de esta polémica, es donde aparece (en labios de Cipriano) aquel desdichado "dogma posterior": "fuera de la Iglesia no hay salvación". Cipriano, al acuñar esta frase, sólo quería decir

9. "No pretendemos hacer fuerza ni damos ley a nadie, puesto que en el gobierno de la Iglesia cada uno de los obispos (*praepositi*) tiene libre su voluntad, si bien ha de dar cuenta de sus actos al Señor", escribe san Cipriano al papa (*Cartas* 72, 3,1. BAC, p. 672).

10. El escrito del papa Esteban no se conserva. Pero Firmiliano dice en su carta a Cipriano: "me lleno de indignación ante esta necedad tan clara y manifiesta de Esteban: porque quien se gloria de la dignidad de su episcopado y defiende su posición de sucesor de Pedro sobre el cual se estableció el fundamento de la Iglesia, introduce otras muchas piedras y levanta muchas nuevas iglesias, cuando defiende con su autoridad que son válidos esos bautismos [de los herejes]" (*Cartas* 75, 1. BAC, pp. 717-718). Vale la pena leer íntegra toda esta larga carta de Firmiliano "obispo de gran doctrina y santidad" (BAC, *op. cit.*, p. 703), la cual es un prodigio de furor antirromano, que tranquilizaría hoy a muchas conciencias. Y sin embargo, el integrista antiherético de Firmiliano no llevaba razón...

que los herejes no bautizan válidamente porque, como no son Iglesia, no pueden dar el Espíritu. Parece mentira lo que se llegó a hacer con una frase como ésta, totalmente sacada de contexto.

La disputa más larga tuvo lugar a lo largo del siglo III y versó sobre si los apóstatas de las persecuciones podían ser admitidos a penitencia. Otra vez Roma representó aquí la posición más benévola, dando lugar al cisma de Novaciano. En esta polémica aparece también san Cipriano, quien estuvo ahora de parte del papa Cornelio ¡y esta coincidencia le arrancó sus palabras más favorables al ministerio de Roma! ("Madre y raíz de la Iglesia católica"; "de donde brota la unidad episcopal": Tillard, 512)). También la mayor benevolencia de Roma pudo provenir de que es allí donde hubo más *lapsi* (apóstatas), pero en cualquier caso, se impuso como más fiel a la tradición una postura misericordiosa que acepta a la Iglesia como Iglesia de pecadores, frente al rigorismo de una Iglesia de los puros.

Un episodio importante de esta polémica es la apelación de Cipriano (a ruegos de Faustino de Lyon) ante el papa Esteban, contra la dureza del obispo de Arlés frente a los *lapsi*. Como resultado de ella, Esteban escribió a la Iglesia de Arlés que depusiera a su obispo (no lo depuso él), que eligiera a otro (no lo nombró él) y que se lo comunicara. El papa actuó aquí como *ejecutor de la colegialidad* y no como separado de ella(11). La palabra del obispo de Roma "tiene más peso. No le corresponde una superioridad jurídica pero sí parece corresponderle una autoridad mayor" (Schatz, 46)(12).

En la fijación del canon de la Escritura, la tradición romana jugó también un papel preponderante, pero no exclusivo: pues se incorporó al canon la carta a los Hebreos, rechazada durante mucho tiempo en occidente y en Roma.

La solidaridad de la Iglesia de Roma

A todos estos datos concretos hay que añadir otro más genérico, pero no menos importante. A lo largo del siglo III aumenta el prestigio de Roma por su

-
11. "Deberías enviar una carta a la provincia y pueblo de Arlés, para que se sustituya a Marciano y se ponga en su lugar a otro, de modo que se reunifique la grey de Cristo que -hoy por hoy- se ha dispersado, herido y despreciado... Porque, querido hermano, para eso está la confluencia de los obispos amasada por la concordia recíproca y por el vínculo de la unidad: para que si alguien intenta establecer una falsa doctrina, dañando y dispersando al rebaño de Cristo, los otros se apresuren a prestar ayuda y, como pastores buenos y misericordiosos, reúnan las ovejas del Señor" (*Cartas*, 60, 3. BAC 642). Un texto modélico, y no sé si suficientemente aprovechado, para el tema de la colegialidad episcopal.
 12. El caso tan conocido de los obispos españoles depuestos por sus fieles tras la persecución de Decio también podría citarse aquí: volvió a enfrentar a Cipriano y Esteban. Pero no sabemos cómo concluyó el conflicto (la carta de Cipriano puede verse en BAC, pp. 634-635).

solidaridad. Quizá debido a que era una de las comunidades cristianas más numerosas del imperio. El hecho es que "su atención a los pobres y su preocupación por las iglesias más necesitadas diseminadas por el imperio eran ejemplares" (Schatz, 44). Ello va haciendo que todos aquellos que, en cualquier conflicto se sienten maltratados, se vuelvan a Roma. Como ocurre siempre con los humanos, después harían caso o no de su respuesta, según les favoreciera o no: pero *la idea del arbitraje romano va abriéndose camino*, y no sólo en occidente. El caso que acabamos de citar de recurrir a Roma cuando la disputa de la pascua, es un buen ejemplo de esto.

Conclusión y resumen

Tras estos diversos ejemplos se comprende la reflexión de Schatz: "la constatación de que Roma ha sabido colocarse siempre en el lugar adecuado, ha robustecido posteriormente la autoridad de Roma, y ha consolidado la convicción de que la Iglesia romana es inmune frente a las herejías" (Schatz, 41). Pero esta conclusión habla mucho más del hecho que del derecho. Tillard aún matiza más al hablar de "la extrema complejidad del 'reconocimiento' del primado romano, hasta en la parte latina de la Iglesia del siglo III. Allí mismo donde nace la palabra 'primado', es posible a la vez 'reconocer' el lugar de Roma y resistir a la voluntad de deducir de ahí una superioridad de poder" (Tillard, 513).

Y en resumen: hacia finales del siglo III, Roma ha ido pasando de ser "lugar de una tradición privilegiada", a tener una "cierta responsabilidad respecto de la Iglesia universal", y a ser "centro de la comunión de las iglesias" (las expresiones son de Schatz). Y ello, no por una voluntad jurídicamente expresada del fundador de la Iglesia, sino por la dinámica misma de la historia.

Por lo que hace a los autores que estamos comentando, Fábrega pasa del siglo III al Vaticano I que es su tema, por lo que ya no caben más comparaciones con Schatz hasta que lleguemos allí. Nosotros debemos seguir con más detalle esta lenta historia.

1.3. El siglo IV

También en el siglo IV otra serie de factores históricos, contribuirá a dar un nuevo paso en la constitución del papado: de centro de la comunión Roma irá pasando a "la dirección de la Iglesia universal". Aquí estaremos ya en una forma de papado muy semejante a la actual (aunque mucho más suave que ella).

El siglo IV está marcado por la fundación de Constantinopla y el traslado del imperio a ella. La presencia del emperador y el hecho de ser la primera ciudad totalmente cristiana harán de Constantinopla, ya desde los comienzos, una competidora tácita de Roma. Y en esta competencia tácita se irán cambiando los motivos de la primacía: ya no se trata de un origen y una tradición más excelentes

(pero cada vez más lejanas), sino del hecho de ser capital del imperio y centro de la vida.

Son ya casi incontables los textos y episodios que pueden citarse ahora. Schatz recoge los siguientes:

a) Cuando el concilio de Nicea, la postura antiarriana de Roma, ya desde los comienzos, acabó reforzando su autoridad. Pero, luego de Nicea quedó el conflicto de un par de obispos que eran precisamente los mayores campeones del *homousios* (san Atanasio de Alejandría y Eustaquio de Antioquía) y que habían sido depuestos por diversos sínodos orientales y reafirmados por otros. Se descubre aquí un problema *nuevo*, que es la *insuficiencia de los sínodos*, en algunos casos, o el peligro de la autocefalia de las iglesias, cuando algunas están manipuladas por el emperador. El hecho es que ambos obispos apelan al papa Julio I. La respuesta de este papa (el 341) merece ser citada por dos razones: *es una de las primeras afirmaciones claras del primado romano*. Pero lo es en el seno de una concepción *totalmente colegial*(13).

b) Schatz da una gran importancia en su historia del primado a un episodio del que los otros autores no hablan, y que enlaza con el episodio anterior: se trata del concilio de Soffa (o Sárdica) celebrado el 342. A pesar de celebrarse en oriente, todos los obispos orientales antiatanasianos se negaron a participar en él si no se excluían del concilio a Atanasio y a otros obispos orientales.

Se convirtió entonces en ley que cualquier obispo destituido por un sínodo pudiera apelar al obispo de Roma. Pero éste *no era propiamente instancia de apelación, sino sólo de revisión* (cfr. Schatz, 52): si considera que la decisión es injusta no repone al depuesto, sino que encarga celebrar una nueva vista, con la posible asistencia de presbíteros romanos, si el interesado lo desea. El autor de

13. Héla aquí, según la cita de Schatz, 50: "Si, como vosotros afirmáis, se ha cometido un delito, ha de darse sentencia según los cánones eclesiales y no como ha ocurrido. Deberían habernos escrito *a todos nosotros, a fin de que fuera determinado por todos lo que es justo...* ¿Por qué no se nos ha escrito sobre la Iglesia alejandrina? ¿Acaso no sabéis que el derecho consuetudinario exige que *primero se nos escriba a nosotros* y así se determine desde aquí lo que es justo? Si había algo que presentar contra el obispo de Alejandría, entonces esa Iglesia tendría que haber sido informada. Ahora quieren algunos, sin habernos informado y después de haber procedido a su propio arbitrio, que nosotros demos nuestra aprobación sin haber investigado la causa. No es éste el tenor de las disposiciones de Pablo, ni tampoco el que nos han transmitido los padres. Es una forma de proceder extraña, un uso nuevo. Lo que os escribo es para el bien general; recibidlo con ánimo bien dispuesto, pues lo que hemos recibido del bienaventurado Pedro es lo que yo os transmito". El "nosotros" no es aquí el clásico plural mayestático papal, sino la preocupación de todas las iglesias por lo que pasa en una de ellas ("todos" dice a continuación). *El obispo de Roma actúa como delegado de esa preocupación*. Su actuación no es meramente de imposición formal, sino de

esta propuesta fue Osio de Córdoba, y su discurso merece citarse por la discreta apelación que en él se hace a la memoria de Pedro(14).

Tan importante como su contenido es el destino de este concilio: no aceptado por oriente, cayó también en olvido en occidente. Inocencio III lo resucitó (en una lectura algo arbitraria) para reservarse la competencia exclusiva de *todo* lo que afecta a los obispos (*causae maiores*). Pero, para la óptica del segundo milenio ya resultaba una doctrina insuficiente y "obsoleta" por estas tres razones: porque sólo hablaba de instancia de revisión, no de apelación; porque no aludía a una voluntad institucional de Jesucristo, sino a un acto histórico de creación de derecho; y por su visión demasiado "colegial" del primado. Así, pues, Sárdica quedó prácticamente reducido a ser un concilio "occidental" celebrado fuera de occidente, y puso de relieve la intensidad del afán de autonomía de oriente, que va a estar presente en toda la historia que seguirá.

Pero las desgracias de este concilio no terminan ahí. "Belarmino cataloga a Sárdica como concilio ecuménico" (Schatz, 53)(15); pero también los galicanos lo reclamarán para pedir una revisión más colegial del primado. Tal reclamación tenía plena razón de ser en un país latino, puesto que se trata de un concilio "occidental"; sin embargo, el miedo al galicanismo hará que Sárdica desaparezca de la lista de concilios, aun cuando en esa lista figuran como ecuménicos (¡) algunos concilios medievales que no fueron más que sínodos de la Iglesia de Roma (como los tres primeros de Letrán). Es una muestra algo apabullante de la parcialidad interesada con la que leemos (y escribimos) la historia.

c) El prestigio acrecentado por Roma cuando la crisis arriana recibió también allí su primera herida. Se trata del caso del papa Liberio (352-366) quien, preso del emperador, acabó firmando un documento semiarriano y antiatanasiano, por lo que fue separado de su comunidad que nombró otro obispo. ¡Por primera vez un obispo de Roma no ha estado a la altura de la tradición de su Iglesia! Este episodio no tiene influjo inmediato (quizás porque todavía pesa más en la con-

defensa de los derechos del reo y contra cualquier arbitrariedad jurídica. Y para ello apela simultáneamente al legado de Pedro y a las disposiciones de Pablo.

14. "Si un obispo ha sido juzgado por alguna causa y cree tener buenas razones para que el juicio se vuelva a tramitar, si a vosotros os parece honremos la memoria del apóstol Pedro: que los obispos que examinaron la causa, o los obispos de la provincia vecina escriban al obispo de Roma. Si él juzgare que el proceso debe ser revisado, que se renueve y nombre los jueces; más si al examinar el caso estima que no debe volverse sobre la causa, lo que él decreta quedará confirmado" (citado por Schatz, 247-248).
15. Esta afirmación de Schatz no la creo exacta; en su tratado *De Conciliis* (tomo II de la ed. de Vives, pp. 199ss), Belarmino da una lista de los concilios ecuménicos aprobados que reproduce el orden clásico: Nicea, Constatinopla I, Efeso, etc. Sigue a esa lista otro capítulo de concilios no aceptados, y otro sobre los *concilia partim approbata et partim reprobat*. Es ahí donde Belarmino cita en primer lugar al concilio de Sofía.

ciencia creyente la Iglesia que su obispo). Pero será retomado más tarde cuando aparezcan otros episodios semejantes y nuevas dificultades. En cualquier caso, estamos ante otro problema "nuevo" (como antes el de la insuficiencia de los sínodos), aunque todavía por abordar.

De momento pesa más el buen ejemplo de la sede romana, hasta el punto de dar lugar a una nueva forma de estilo más "papal" o más autoritario) con el obispo de Roma Dámaso. Un estilo que un autor calificó como "dictado, no negociación" (cita en Schatz, 54), y que enseguida levantará algunas protestas en oriente.

d) Oriente comienza, ya por esta época, a debatirse entre la necesidad de una instancia última de apelación, y el afán de su autonomía e independencia respecto a occidente, un afán acrecentado por la presencia del emperador en Constantinopla. "En tiempos normales, la Iglesia romana no ejerce ninguna función dirigente en oriente" (Schatz, 55). Más aún, ante el nuevo modo de proceder del papa Dámaso, san Basilio le escribe una larga queja en la que tacha su estilo de soberbio y arrogante, en la que lo acusa de emitir juicios desde lejos y sin conocer la compleja situación de allí, y en la que termina preguntándose "qué ayuda puede aportarnos ese ceño fruncido de occidente"(16). Pero, por ejemplo, san Juan Crisóstomo, expulsado de su sede de Constantinopla, escribe cartas de apelación a los obispos de Roma, Milán y Aquileya. Y cuando el llamado "latrocinio de Efeso" (449), el obispo Teodoro y otros apelan a Roma citando la frase de Romanos 1, 8: la fe de ustedes es alabada en el mundo entero; y evocando las tumbas de Pedro y Pablo. Esta necesidad de apelación llevará a que un sínodo romano, a fines del siglo IV, reclame la aprobación del obispo de Roma para los concilios ecuménicos, como manera de evitar su convocación (y manipulación) por los emperadores que, a través de ellos, trataban de gobernar a la Iglesia.

Como balance de este siglo se percibe que el procedimiento siempre es el mismo: no es la Escritura ni la tradición la que determina a priori una teología del papado (¡ni de los concilios!), sino que son las necesidades de la vida de la Iglesia que reclaman una solución. Y en la busca de esa solución se echa mano de diversos pasajes de la Escritura. Roma se va configurando así como una autoridad superior de la que, en caso de necesidad, se espera que tenga una responsabilidad especial, sobre todo hacia los injustamente tratados. Pero este es un proceso lento y no exento de tanteos. Las primeras apelaciones (acabamos de verlo con el Crisóstomo) no es raro que se dirijan, a la vez, a Roma y a otras iglesias (por ejemplo, Milán, que ahora es sede del imperio, o está gobernada por el prestigio de san Ambrosio). Las jurisdicciones son a los comienzos difusas y sólo van precisándose poco a poco.

16. Cfr. PG 32, 893 B.

Y para empalmar con el siglo siguiente, destaquemos la importancia de esas apelaciones, que darán lugar a un fenómeno decisivo en la constitución del papado: me refiero a la *aparición de las llamadas "Decretales"*, o cartas de respuesta de Roma a preguntas de diversas iglesias. La primera que conservamos es de fines del siglo IV y está dirigida por el papa Siricio al obispo Himerio de Tarragona, encargándole además que la ponga en conocimiento de todos los obispos de España(17).

Las apelaciones, como todas las soluciones obtenidas por la necesidad de la historia, si bien, por un lado, acaban por "constituir" al papado, comienzan, por otro lado, a plantear nuevos problemas. Roma se equivoca alguna vez (y precisamente con el norte de Africa, que es donde había más recelos), por ejemplo, readmitiendo a un presbítero (Apiario) justamente excomulgado por su obispo, y amparando a un obispo enemistado con su comunidad. Las cosas llegaron a tal extremo que el mismo san Agustín amenazó con dimitir de su sede. Así se comprende que dos concilios de Cartago (en 419 y 424) prohiban las apelaciones a Roma, dejando al concilio local como instancia última. La razón que se da, entre otras, es que con la distancia *faltan datos* para poder resolver el problema. *Así aparece, junto con el papado, la necesidad de instancias de control.* El problema es asegurar que esas instancias broten de la dinámica de la comunión eclesial y no de sentimientos de rivalidad *nacional*, que podríamos calificar como de "pre-galicanos".

1.4. El siglo V

Así llegamos en el siglo V (sobre todo con el papa san León) a la aparición del papado, o de Roma como dirección de la Iglesia universal. Pero este fenómeno sólo tiene lugar en occidente, no en el oriente (salvo algunas excepciones).

a) A nivel de lenguaje, a partir del siglo V se reserva el título de "papa" sólo al obispo de Roma (antes se daba también a algunos obispos); se comienza a hablar de "sucesión de Pedro" (retomando la idea atribuida a Esteban por Firmiliano en el siglo III); la mitología antigua de Roma como Babilonia, queda ahora sustituida por la de Roma, ciudad ya cristiana, que tiene también (como la Roma pagana con Rómulo y Remo) dos fundadores en Pedro y Pablo; se aplica a Roma la idea de *cabeza* del cuerpo eclesial, que hasta ahora se aplicaba sólo a Cristo. Se aplica también a Roma la frase de Pablo (2Cor 11, 28) sobre la

17. En sólo el lapso de Siricio a san León (384-461) se conservan 179 de esas cartas enviadas por los obispos de Roma: 92 a oriente (desgarrado por los asuntos del Crisóstomo, de Efeso y Calcedonia), 14 a la Italia suburbicaria, 9 al norte de Italia, 23 a Iliria y Grecia, 25 a la Galia, 3 a España y 13 al Africa (todas ellas por el conflicto de Pelagio)... (cfr. Schatz, 62).

"solicitud de todas las iglesias". Y la iconografía representará a Pedro como "nuevo Moisés", legislador de la nueva alianza. Incluso se difunde la afirmación, claramente falsa, de que todas las iglesias de occidente habían sido fundadas por Pedro o sus sucesores.

Todo este proceso lingüístico (que en ocasiones presupone una muy dudosa cristificación de Roma) recubre un cambio de mentalidad respecto de la concepción primitiva de Ireneo y otros: *se pasa de la vinculación al origen, a la importancia de la capital*; de la Roma que testifica la tradición a la Roma legisladora (Schatz, 56-65).

b) Como hemos insinuado, este proceso queda prácticamente concluido con el papa san León (440-461). Pero *sólo para occidente*. Ante el oriente san León nunca se presenta como legislador, sino como mero *custos canonum* (guardián de las leyes), manteniendo la idea tradicional de la instancia de apelación. Sobre todo para el oriente valdría una frase que había escrito san Agustín pocos años antes del papa León, y que parece casi lo contrario a la situación actual: que Roma tiene *autoritas*, mas no *potestas* (cita en Schatz, 63).

c) La mejor prueba de la progresividad de este proceso la tenemos quizá en los "flecos" que deja todavía pendientes, los cuales se habrán de ir resolviendo poco a poco. Schatz cita algunos ejemplos significativos.

Las relaciones entre el concilio ecuménico y el obispo de Roma no están aún resueltas. Sigue siendo el emperador quien *convoca* los concilios ecuménicos. Pero el llamado "latrocinio de Efeso" (el 449) acaba dejando establecida la necesidad de la aprobación *del desarrollo* de un concilio "ecuménico" (no de convocatoria) por el obispo de Roma.

En *Calcedonia* (451), la célebre aclamación "Pedro ha hablado por boca de León" se refiere a lo que san León ha dicho; no al hecho de que haya hablado. El documento presentado por el obispo de Roma no apela a una autoridad formal incondicionada. Lo que ocurre es, otra vez, que se reconoce en él la mejor tradición cristiana. Pero el propio León pensaba que su carta fuese discutida en la asamblea. Y, de hecho, el concilio hizo algo distinto de lo que quería el papa, dando una fórmula *nueva*. En cambio, gracias a Roma, se superó el principio inmovilista de absolutización de Nicea.

Este mismo concilio deja otra cuestión pendiente: su canon 28 vuelve a proclamar el carácter de Constantinopla como "segunda sede" luego de Roma(18).

18. Se recoge aquí una pretensión de setenta años antes en el concilio I de Constantinopla. Puede verse el texto del canon en G. Alberigo, *COeD*, pp. 75-76. La argumentación del canon gira en torno a que Constantinopla es la *Roma iunior* y por eso merece ser *secunda post eam*. Se ve claramente cómo está en juego, en esa argumentación, el traslado de la sede imperial.

León no aprueba este canon "no por mera cuestión de prestigio", sino porque parece contrario a los derechos de Alejandría y Antioquía, "iglesias auténticamente apostólicas a las que el canon 6 de Nicea había reconocido *eksousia* y *presbeia*" (Tillard, 485)(19). Pero Roma no impone su criterio: sólo se limita a recordarlo en los momentos en que las relaciones se deterioran. A pesar de ello, también cabe hablar aquí de una mayor razón de Roma: pues la pretensión de Constantinopla obedece exclusivamente a razones políticas y al hecho de ser la residencia del emperador, aunque luego se pretenda justificarla, presentando a Constantinopla como "sucesora" de la Iglesia de Efeso, de presunto origen joánico. ¡Si para algo parece válida la teología es para justificar afanes de poder!

Lo más importante pues, no es tanto ese canon 28, cuanto la figura de la "pentarquía" o composición de la Iglesia universal en torno a los cinco patriarcados más antiguos (Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Roma) donde la primacía de Roma no empaña una relación que es "más de igual que de subordinación" (Schatz, 82).

Finalmente, creo que es legítimo hablar hoy de un cierto fracaso de Calcedonia (y en general de las meras fórmulas dogmáticas) para restablecer la unidad. De hecho, nestorianos y monofisitas continuaron existiendo y lo que de veras acabó con ellos no fue la fórmula calcedónica tan benemérita, sino... la invasión de los árabes. Lo mejor que dejó el calcedonense quizá fue otra vez una confirmación en oriente de la seguridad de Roma en la fe (la primera sede no cede). Fidelidad que ahora se percibe como ligada a su *independencia frente al imperio y los intereses del emperador*.

1.5. Conclusiones de la primera parte

a) Si la tríada obispo-presbítero-díacono estaba ya constituida en el siglo II, el papado sólo queda constituido en el siglo V. Esta mayor lentitud tiene su explicación en el hecho de que *el papado no ha nacido por una mera necesidad pragmática de mayor eficacia* (lo cual sería la gran diferencia con los ultramontanos del siglo XIX), *sino por un afán de más plena comunión*. Y para ver que ese afán reclama un centro, hace falta que surjan los conflictos y los nuevos problemas. Al surgir éstos, la Iglesia echa una mirada a sí misma y encuentra a Pedro y a la autoridad de la Iglesia romana, como garantía de mayor vinculación con el origen y de centro de unidad.

b) ¿Se puede hablar entonces de una "fundación" del papado por Jesucristo? En el sentido de lo que modernamente se considera como *afirmación histórica*, no. W. Kasper escribe que, en el estado actual de la ciencia histórica, "la pregunta de si Jesús constituyó a Pedro como primer papa es anacrónica" (AAVV, 24).

19. De aquí deduce Tillard, 487: "parece difícil negar que *timè* y *presbeia* significan mucho más que derecho a 'hombres', a 'homenajes' o distinciones 'honoríficas'".

Mekard Kehl, en su excelente eclesiología, acuña la expresión de "coherencia estructural" o "continuidad estructural", entre los datos bíblicos y los datos históricos(20). La expresión de Kehl es bien modesta, pero tiene su interés desde una concepción histórica de la Iglesia (¡que no suele ser por supuesto la concepción de los sectores más inmovilistas!). Permite además comprender que "coherencias estructurales" desde un punto de vista histórico puede haber varias posibles: el papado podría haber evolucionado de otra manera (por ejemplo, según la visión del oriente, o la visión protestante, o la de la minoría del Vaticano I) sin ser por ello infiel a Jesucristo. Y sobre todo, obliga a reexaminar en cada momento hasta qué punto una situación cabe dentro de esa "continuidad" estructural, o está ya entrando en una clara y auténtica *incoherencia* o discontinuidad estructural. Este es el problema que van a plantear, en mi opinión, algunos pasos de toda la evolución que sigue, y que afectará sobre todo a occidente.

En este sentido, es sorprendente que, mientras el mismo magisterio de la Iglesia, en el Vaticano II, ha corregido la frase del concilio de Trento (¡pese a tratarse de un canon!) sobre la tríada obispos-presbíteros-diaconos *divina ordinatione institutam* (cfr. DS 1776), limitándose a hablar de un "ya desde antiguo" (cfr. LG 28), no se atreviera a hacer esa misma corrección (que no afecta a los *datos* dogmáticos, sino a los *hechos* históricos) sobre la "fundación" del papado por Jesucristo, al modo que habla el Vaticano I. Este tipo de temores acaba a la larga siendo un obstáculo que hace más daño que la apertura a la verdad.

Finalmente, esta "continuidad estructural" no debería olvidar que *en el origen de Roma está también Pablo*, reduciendo el primado a una cuestión sólo "petrina", y haciendo que el centro de la Iglesia pierda esa tensión que está en su mismo origen y que "atestigua que la *principalitas* romana no puede poner en cuestión la diversidad de tradiciones ni la búsqueda a tientas, ni puede haber un solo tipo de pastor en la *diakonía* de Cristo Pastor supremo (1Pe 5, 4). El talante petrino y el paulino tienen derecho a la existencia, aun cuando suceda que esa coexistencia se revela incómoda" (Tillard, 539)(21). La posterior apelación de la reforma a Pablo mostrará hasta qué punto se había olvidado esto.

20. "No se puede proyectar anacrónicamente en los textos bíblicos un concepto muy posterior de Iglesia y de papado, para leer en ellos algo que los textos en modo alguno pretenden ni pueden decir... La *pregunta* hermenéuticamente correcta... es: ¿cabe demostrar una *continuidad estructural* entre el papel de Pedro en la vida de Jesús, en los encuentros con el Resucitado y en la vida de las primeras comunidades, por una parte, y la figura (cada vez más institucionalizada desde los siglos IV-V) de un ministerio petrino en la Iglesia universal, por otra...?" (Kehl, 311, subrayados del autor).

21. Muy pálidamente demuestran esa misma conciencia los intentos por introducir el nombre de Pablo en los tres últimos papas. Pero es claro que se trata de algo más que una cuestión de nombres. Tillard la formula así: "Pedro remite al origen, Pablo a la *misión*" (Tillard, 545, subrayado mío).

c) Porque el hecho es que, *una vez constituido el papado comienza no sólo su crecimiento, sino también su deformación*. Esta es la dura dinámica de las realidades históricas. Esta deformación, según Schatz, surge porque el papa asume, primero, el estilo de los poderes romanos, y porque necesita no ser condicionado por el emperador del que es súbdito (así en la segunda mitad del primer milenio). Y crecerá, a partir del segundo milenio, con la asunción del poder político por los papas.

Esta evolución habremos de darla ahora de manera mucho más resumida que la evolución "constituyente" del papado. Pero de momento, una vez constituido el papado puede ser hora de volvernos a sus fundamentos bíblicos.

2. Los datos de la Escritura

Para este apartado tomamos como hilo conductor la obra de Fábrega. Con todo, el objetivo de este autor no es tanto un estudio detallado de los datos bíblicos sobre Pedro, cuanto mostrar que la exégesis que hace el Vaticano I de los textos petrinus del Nuevo Testamento no se sostiene hoy, desde un punto de vista científico. El concilio parte de un concordismo (hoy no aceptado por *ningún biblista*) que da como sentado que todos los autores bíblicos pensaban lo mismo. Lo cual permitiría relativizar el que un texto esté sólo en un autor (o esté de diversa manera en otro: el caso de Marcos 8 y Mateo 16). La misión del exegeta concordista sería simplemente llenar esas lagunas completando a un evangelista con el otro. Esta mentalidad empalma históricamente Mateo 16 y Juan 21 como "promesa del primado" y "entrega del primado". Así habla el Vaticano I.

A esta mentalidad aplica Fábrega unas duras (pero verdaderas) palabras de K. Rahner: "casi todo lo que las entidades romanas han dicho en los últimos años antes del Vaticano II sobre cuestiones bíblicas está pasado de moda y hoy no hay quien les haga caso"(22).

Efectivamente, la tesis de Fábrega es que hoy no se sostiene la solemne afirmación del Vaticano I de que "el principado de Pedro discípulo de Jesús y primer ocupante de la sede episcopal romana, sobre todos y cada uno de los apóstoles, era en el fondo idéntico a la monarquía eclesiástica absoluta y universal de su sucesor Pío IX" (Fábrega 7). Que Fábrega tiene razón aquí, lo muestra el mismo lenguaje de "continuidad *estructural*" usado por M. Kehl, de quien tomaremos algún que otro dato neotestamentario, para completar la imagen del Pedro histórico.

a) Comenzando después de *pascua*, el balance de nuestro autor es el siguiente: "las tradiciones sobre las apariciones del Resucitado conceden a Pedro *un lugar muy especial*, que realza la posición otorgada por el íntimo contacto con la

22. *Schriften* X 341. Citado en Fábrega, 8.

persona del Maestro en su vida mortal... Pero esta situación de privilegio no lo convierte en cabeza de una serie de detentadores de poderes jurídicos, sino que gira enteramente en torno a su destino personal, único e irrepetible: su convivencia con Jesús, su experiencia con el Resucitado hacen de él un eslabón insustituible entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe" (Fábrega, 28).

No se trata, pues, de un "primer eslabón de una cadena ininterrumpida de sumos pontífices concebidos como monarcas absolutos de la única Iglesia verdadera, y todo ello según la voluntad expresa de Jesús" (Fábrega, 29). No se trata de "la unidad jurídica y visible del episcopado de la Iglesia universal bajo el romano pontífice" (Fábrega, 28).

Aunque estos párrafos parezcan negar mucho, creo que es más importante subrayar lo que reconocen. Hay un "lugar privilegiado de Pedro en la lista de apariciones" (*cfr.* 1Cor 15; Lc 24; Jn 21). Hay, pues, una posición privilegiada de Pedro; pero no debido a una primacía de carácter jurídico, sino porque "frente a una soteriología gnóstica que iba ganando adeptos en círculos cristianos, Simón Pedro se alzaba como garante de la plena identidad entre el Cristo Resucitado y Jesús de Nazaret" (Fábrega, 24).

b) Al lado de estos datos tan petrinis, hay en el Nuevo Testamento textos más moderados como Gálatas 2, 9, donde Pedro es simplemente citado, junto a Santiago y Juan, como "columnas de la Iglesia" (y que parece designar a los tres como responsables de la Iglesia de Jerusalén hacia el año 49)(23); o 1Pedro 5, 2, donde Pedro aparece como "un presbítero más" de la Iglesia que escribe aquella carta. O como todo el evangelio de Marcos, que no se recata en poner bien de relieve las debilidades de Pedro. Recordemos también que Juan 21 (del que ahora hablaremos) es un apéndice compuesto, entre otras cosas, para compensar cierta tendencia no petrina de todo el cuarto evangelio, como sostienen hoy tantos comentaristas (*cfr.* Tillard, 529-530)(24).

La obra de R. Aguirre, en su recorrido minucioso por todos los documentos (bíblicos y apócrifos), pone de relieve cómo la "tradición petrina" fue en los comienzos una tradición junto a otras; y si acabó imponiéndose (además de las posteriores razones históricas ya vistas), quizá fue "por ser una tradición de mediación y de síntesis. Es muy aventurado afirmarlo, pero quizá fue ésta una característica de la actitud personal de Pedro, puesta de manifiesto ya en la mediación entre Pablo y Santiago en el incidente de Antioquía" (Aguirre, 12).

23. Texto que no obstante queda compensado por Gal 1, 18, donde Pablo habla de su primer viaje a Jerusalén "para conocer y hablar a Pedro", con cierto tono de exclusividad, pese a la posterior mención de Santiago (*cfr.* Aguirre, 110-113).

24. O. Tuñí señala estos trazos que diferencian a Juan de los sinópticos: "Pedro no es el primero en ser llamado por Jesús; no es tampoco el primer testigo de la Resurrección; no está con Jesús en momentos claves de la vida de éste (como la transfiguración, el huerto)". (*cfr.* Aguirre, 102).

Al menos, "la imagen liberal (de Pedro), la de aquel que dejaba libertad aunque él no fuera el iniciador, es plenamente asumible" (M. de Burgos, en Aguirre, 254).

c) Añadamos a esto que hoy la exégesis incluso católica no suele aceptar un acto fundacional, jurídicamente hablando, de la Iglesia por parte de Jesús: la Iglesia nace de Jesús y se funda en él por la obra del Espíritu; pero no ha sido "fundada" por él. Donde no hay un acto jurídico de fundación, difícilmente puede haber una entrega *jurídica* de poder.

d) Pues bien, es en todo este contexto global, donde deben ser situados y estudiados los dos textos clave: Mateo 16 y Juan 21.

Mateo 16. Según R. Aguirre, el pasaje paralelo de Marcos era "un texto esencialmente cristológico" del que Mateo, con su añadido, hace "un texto fundamentalmente eclesiológico" (Aguirre, 48). En todo ese marco, las frases que diferencian la versión mateana en la escena en Cesarea de la otra versión mucho menos "primacial" y más antigua del evangelista Marcos son leídas por Fábrega como típicas de un género literario apocalíptico (cfr. "te revelo", "bienaventurado seas", etc.), que tienen su lugar vital no en la vida del Jesús histórico, sino en la comunidad postpascual, que recurrió con alguna frecuencia a ese género apocalíptico (cfr. Fábrega, 22-23)(25). En este marco, el término "llaves" remite primariamente no a la futura vida de la Iglesia, sino a la controversia antifarisea (evocada en Mt 16, 2) sobre *dónde está la correcta interpretación de la Ley, después de Jesús*. Un tema muy vital en todo el evangelio de Mateo, para quien "los escribas cierran a los hombres el reino de los cielos (23, 13)" (Aguirre, 50). Pero, ciñéndonos a su significado eclesiológico, "Mateo 16, 17-19 presenta la función decisiva e irrepetible de Pedro para la Iglesia. La misma imagen del fundamento implica *irrepetibilidad* y *permanencia*. Mateo habla aquí de una función eclesial, no de un ministerio de la Iglesia ni de la organización de la comunidad" (Aguirre, 50 y 51, subrayado mío. Cómo se concreta esa función sin un ministerio, no lo dice el autor).

Por eso puede concluir Kasper que Mateo 16 no fundamenta el papado, sino que se apela a él "ulteriormente, para legitimar el papel de Roma... surgido de múltiples causas históricas...; el hecho de ser Roma capital del imperio, la fidelidad de la Iglesia romana en la persecución, el martirio en Roma de Pedro y Pablo y el paso de Jerusalén a Roma de que hablan los Hechos de los Apóstoles" (AAVV, 25-26).

25. Todavía antes de Vaticano II, Mons. Weber, obispo de Estrasburgo, escribía citando a Lagrange que "lo que es preciso explicar no es el plus que añade Mateo, sino el silencio de Marcos" (cfr. *Bulletin Ecclesiastique du Diocèse de Strasbourg*, 19 [1961] 541-560). No creo que hoy este planteamiento sea aceptado por ningún exegeta católico: pues, más que buscar lo que nos dice la Biblia, parece buscar lo que le hemos de hacer decir.

Juan 21. Por lo que hace a este otro pasaje, casi prefiero citar, más que resumir, a nuestro autor:

Indudable es la significación eclesial del encargo conferido a Pedro en este encuentro, tras su triple confesión... Pedro ha de sustituir al Maestro que ha dejado de convivir como un hombre más entre los hombres, en su puesto de pastor de la comunidad nueva. Qué cargo sea éste, lo muestra con claridad la alegoría del "buen pastor" (Jn 10): conducir las ovejas, darles acceso a "la vida eterna" y, sobre todo, entregarse a ellas hasta el sacrificio de la propia vida... La profecía sobre el martirio de Pedro en seguimiento de Jesús, hecha inmediatamente después de la concesión del cargo de pastor, subraya este último punto. Un tal contexto no es muy compaginable con interpretaciones de carácter jurídico. Querer ver en la distinción de ovejas y corderos una alusión discriminadora entre los futuros obispos (las ovejas) y los simples fieles (los corderos) y con ella la fundamentación de un primado petrino jurídico sobre la Iglesia universal, constituye una interpretación sin base sólida, de un evangelio nacido en una comunidad donde el "discípulo a quien amaba Jesús" ocupaba el primer puesto. Cuando se escribió el último capítulo, este discípulo, seguramente, había fallecido ya. El suceso parece haber sembrado inquietud e inseguridad entre los fieles de su comunidad... El anónimo redactor del capítulo 21 se sintió obligado a deshacer el malentendido..., estableciendo al mismo tiempo un paralelismo entre el destino de Pedro y el del que había sido dirigente, y probablemente fundador, de aquella comunidad. Qué posición jerárquica pueda haber correspondido a Pedro y cuál pueda haber sido la del "discípulo predilecto", en un plano de estructuras jurídicas de poder y bajo una perspectiva de Iglesia universal que comenzó a existir muchos años después, es un asunto muy alejado de la mentalidad tanto del cuarto evangelista como del discípulo que completó su evangelio (Fábrega, 26-27, subrayados míos).

Una indudable significación *eclesial*, ajena a todo contexto *jurídico*. Esta conclusión no difiere mucho de la de O. Tuñí sobre todos los escritos joánicos: "la comunidad joánica conoce y *en parte acepta*, el papel que tiene Pedro en otras tradiciones del Nuevo Testamento. Reconoce su *relativa preeminencia* sobre los otros discípulos (incluso sobre los doce). Pero además lo *reafirma* en un *status* del que el relato de la pasión lo había alejado" (Aguirre, 104, subrayados míos).

Aquí están las razones, tanto para que Fábrega rechace la exégesis hecha por el Vaticano I de estos textos, como para que Kehl pueda hablar de una cierta coherencia estructural. Nos queda recoger otros datos neotestamentarios enumerados por este autor, y sobre los cuales Fábrega pasa demasiado deprisa.

e) *Datos* como el probabilísimo *cambio de nombre*(26), el que Pedro siempre

26. Sobre el significado de ese cambio: roca (*Petra*) o testarudo (*Petros*) cfr. Aguirre, 68. Esta misma obra discute las hipótesis de una distinción entre Pedro y Kefas de la que

sea el *primero* en la lista de los Doce, que aparezca a menudo como *portavoz* de ellos (por ejemplo, Mc 8, 28ss; 10, 28; Jn 6, 68 y otros), remiten a algo histórico en la vida de Jesús. También es innegable su enumeración como *primer testigo "oficial"* del Resucitado en el testimonio más antiguo (1Cor 15), su carácter de *portavoz del grupo* y de protagonista en el último intento por reunir definitivamente a Israel. Pues los primeros capítulos de los Hechos están marcados por iniciativas de Pedro: elección de Matías (cap. 1), discurso y actuación posterior en pentecostés (cap. 2), curación del paralítico y discurso posterior (cap. 3), discurso ante el sanedrín (cap. 4), castigo de Ananías y Safira, junto a otro discurso ante el sanedrín que le cuesta la cárcel (cap. 5), solución del problema de los "diáconos" (cap. 6); más la posterior decisión de ir a los paganos (cap. 10) y su actuación mediadora en el llamado "concilio de Jerusalén" (cap. 15)(27). No hay duda de que se trata de una acumulación abrumadora, a la que aún se puede añadir el testimonio de Pablo que, al destacar su enfrentamiento con Pedro, "está reconociendo implícitamente la autoridad de Cefas" (Aguirre, 114).

Y todos estos datos permiten "concluir con un alto grado de certeza que Pedro fue el responsable de la comunidad primitiva de Jerusalén hasta el día en que tuvo que abandonar Jerusalén ante la persecución de Herodes Agripa hacia el año 41 (*cfr.* Hech 12, 17)" (Kehl, 314).

Como se ve, esta conclusión de Kehl difiere en algún punto de lo que hemos dicho en el apartado b) de este capítulo sobre la primitiva comunidad de Jerusalén. Pero aun aceptando esta diferencia, y por rápida que parezca esta presentación de datos bíblicos, hay que decir que, globalmente, alcanza hoy un importante consenso exegético interconfesional. De tal manera que, en mi opinión, es posible afirmar que las iglesias separadas de la reforma van concediendo cada vez más al Pedro histórico, mientras que los católicos van concediendo cada vez menos a la literalidad de una "sucesión jurídica": *Pierre n'a rien d'un chef s'annexant l'honneur et la charge des autres. Il apparaît plutôt comme celui qui préfère concilier, conscient de sa faiblesse* (Tillard, 524). Hay, pues, un importante punto de acuerdo, desde el que se puede seguir estudiando la evolución histórica del papado. (Continuará.)

aparecen retazos en el Nuevo Testamento o en algún apócrifo, y en la que aquí no entramos.

27. Estos testimonios valdrían igualmente aunque se defienda la tesis (como hacen algunos exegetas) de que la intención de la primera parte de Hechos es mostrar cómo todas las iniciativas y la labor de Pablo cuentan con el respaldo (o con una iniciativa similar) de Pedro.