

El ministerio petrino al filo del Tercer Milenio

Reflexiones a partir del Concilio Vaticano II

Alfonso Carrasco Rouco

"Lo que está en cuestión es saber lo que significa el Primado en la vida de la Iglesia, es decir, cuál es el sentido de esta realidad establecida para la salvaguardia de la Revelación --la cual, repitámoslo, no tiene su principio ni en el papa ni en los obispos" (J. A. Möhler, Recensión de: A. Gengler, "Der Glaubensprinzip der griech. Kirche im Vergleich der röm. kath. Kirche, ThQ 13 [1831]658-659)

En el reciente encuentro ecuménico que tuvo lugar en el Monte Sinaí, Juan Pablo II nos ha recordado de nuevo la audaz propuesta de pensar juntos las formas de ejercicio del ministerio petrino, hecha recientemente de modo explícito y muy pensado en su encíclica *Ut unum sint*.

En ella, el Papa afirma abiertamente, desde el principio, que "una cosa es el depósito mismo de la fe, ..., y otra la manera como se expresa" [1] y reconoce, por tanto, que es necesario distinguir entre el patrimonio de la fe evangélica, las exposiciones teológicas y los modos de ejercicio histórico, entre los que se encontrarán expresiones de la debilidad y la mediocridad e incluso del pecado y de las traiciones de los hombres, incluidos los ministros [2]. En conclusión, Juan Pablo II expresa su deseo de "encontrar una forma de ejercicio

del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" [3].

A esta petición ha respondido un considerable esfuerzo teológico [4]. Conclusión primera de sus aportaciones parece ser la necesidad de ir al fondo teológico de las enseñanzas conciliares. Pues se ve claramente que no es suficiente contentarse con criticar límites, excesos y riesgos, pasados y presentes, de las realizaciones históricas del primado; ni tampoco con intentar bosquejar formas posibles de ejercicio del ministerio petrino en un horizonte eclesiológico renovado -que suele identificarse concretamente con el de la Iglesia comunión, desarrollando en especial su dimensión de *communio ecclesiarum*.

Por otra parte, en el ámbito del diálogo ecuménico, el hecho de que la encíclica sigue afirmando el poder y la autoridad del obispo de Roma en el sentido de los dogmas vaticanos [5] parece impedir que desaparezcan las antiguas aporías y divergencias [6].

Se hace necesario, por consiguiente, un esfuerzo propiamente teológico de comprensión de la naturaleza del "primado de jurisdicción", que lo sitúe al interior de una Iglesia que es sociedad y, al mismo tiempo, sacramento, realidad humano-divina de comunión. De una mejor percepción del sentido de este primado se podrá derivar luego una mayor libertad en la elección de los medios y las formas con las que responder a su misión a favor de la Iglesia, de acuerdo con las exigencias históricas de cada momento.

Para ello, es necesario, en primer lugar, acercarse a la verdad que ha querido enseñar el concilio Vaticano I, conscientes de que las definiciones de la constitución *Pastor aeternus* no son sólo una legitimación de los modos de ejercicio del primado propios de aquella época, y que, por tanto, no pueden explicarse únicamente por medio del análisis de aquellas circunstancias históricas y tradiciones políticas, y de sus repercusiones eclesiales -aunque, por supuesto, existan, influyan y haya que conocerlas-; sino que pretenden ofrecer una enseñanza propiamente dogmática sobre la naturaleza de este ministerio.

En realidad, el estudio riguroso del concilio Vaticano I tiende a concluir que los dogmas definidos en *Pastor aeternus* no constituyen un obstáculo en sí mismos, sino, más bien, si acaso, a causa de una determinada forma de interpretarlos, unilateralmente centralista, que habría generado dificultades teóricas y prácticas [7].

En efecto, podría decirse que el problema radica menos en la comprensión adecuada de lo que ha sido definido en una eclesiología jurídicista y societaria, típica del siglo pasado, que en el desarrollo consecuente y sistemático de una eclesiología de comunión que permita releer y reproponer las mismas verdades en modos nuevos. Pues el esfuerzo de precisión y análisis crítico de los términos, realizado por los Padres del primer concilio vaticano, facilita grandemente al lector curioso la comprensión de la dinámica de servicio a la unidad de fe y de comunión que quieren expresar. Su relectura, en cambio, puede encontrar dificultades a la hora de presentar con precisión semejante este ministerio en perspectivas no unilaterales, en el lenguaje y la eclesiología renovada de la comunión.

Podría decirse que, a su manera, es decir, sabiendo que hacían obra incompleta, que desarrollaban sólo algunos aspectos fundamentales de una parte de la constitución eclesial, los Padres del Vaticano I llevaron a término lo que querían hacer. La tarea que asumió el Vaticano II no se desveló más sencilla, sino quizá, al contrario, más difícil de culminar perfectamente. Así, a menudo se habla, con razón, de la presencia en sus documentos de una doble eclesiología, de perspectivas sintéticas más presentadas que desarrolladas, de caminos abiertos al andar futuro de teólogos y pastores.

Ello no significa, sin embargo, que pueda minusvalorarse en modo alguno el significado de la enseñanza del Vaticano II, cuyas aportaciones, a mi parecer, son completamente decisivas también para la recepción de los dogmas primaciales y, por tanto, para poder comprender lo esencial de la misión del ministerio petrino y encontrar las formas más adecuadas de su presencia y de su servicio en la vida de la Iglesia de este nuevo siglo que empieza.

Dando, pues, por conocido lo que dijo y también lo que no dijo *Pastor*

aeternus [8], vamos a intentar acercarnos más bien a la aportación propia del Vaticano II en este tema.

Recepción del Vaticano I por el Vaticano II

La Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, puede ser considerada no sólo el comentario magisterial más solemne de la enseñanza solemne sobre el ministerio petrino del anterior concilio vaticano, sino también, al mismo tiempo, una verdadera renovación del estado de la cuestión.

Conviene observar, en primer lugar, que este proceso sinodal de recepción no ha significado un redimensionamiento de la enseñanza de *Pastor aeternus*, como si ésta hubiese sido sólo el fruto de una tradición determinada por las estructuras eclesiales del segundo milenio y sus limitaciones conceptuales --que muchos ven simbolizadas en la separación entre orden y jurisdicción--, y especialmente por las circunstancias y desafíos propios del siglo XIX. Por el contrario, el Vaticano II ha procedido a reafirmar plena y cuidadosamente [9] la definición dogmática sobre el ministerio del sucesor de Pedro, tanto en lo concerniente al primado de jurisdicción [10], como a la infalibilidad papal [11].

Llama la atención, luego, el gran esfuerzo hecho para responder a las exigencias de aclaración de diversos aspectos de la doctrina, que se habían manifestado ya desde el mismo concilio Vaticano I. En ello hay que destacar, ante todo, el tratamiento sistemático del lugar del episcopado en la Iglesia.

En efecto, aun cuando se percibe en el concilio una gran preocupación por salvaguardar explícitamente en toda circunstancia las prerrogativas primaciales [12], se nota también la voluntad de subrayar asimismo el nexo propio del sucesor de Pedro con los demás obispos y con la Iglesia. Así, por ejemplo, un rasgo tan característico de la enseñanza del Vaticano I como la dependencia de todo ejercicio del poder episcopal con respecto al primado de jurisdicción, va a ser referido ahora también al Colegio episcopal, cabeza y miembros [13]; en este sentido puede valorarse igualmente la preocupación por presentar la infalibilidad del Papa unida a la del Cuerpo episcopal [14].

LG intenta aclarar incluso algunos aspectos concretos de la problemática primacial, como por ejemplo el sentido verdadero del polémico *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* [15], manteniendo siempre una continuidad de fondo con las intenciones del Vaticano I [16].

La importancia de estos nuevos planteamientos conciliares no reside simplemente en haber situado el ministerio episcopal en el centro de la atención. Pues aunque la enseñanza explícita a este respecto era ciertamente indispensable para una adecuada comprensión de la Iglesia, en realidad, afirmar que el obispo es un pastor verdadero, sucesor de los apóstoles, dotado con poder propio, ordinario e inmediato, que el episcopado unido al papa --y nunca sin él-- es también sujeto del poder pleno y supremo en la Iglesia y goza de infalibilidad en algunos actos de su magisterio, o que el primado de jurisdicción no separa al sucesor de Pedro del Cuerpo de los obispos, no representa novedad substancial alguna en relación con lo que era doctrina común en el concilio Vaticano I [17].

El cambio más importante proviene de haber colocado el conjunto de la doctrina sobre el episcopado y el primado en un nuevo contexto eclesiológico, caracterizado a este respecto por una consideración radicalmente sacramental del obispo y de la Iglesia misma.

Se manifiesta así, en esta cuestión concreta, uno de los giros teológicos decisivos del Vaticano II, el paso de una eclesiología de la *societas perfecta* a una eclesiología sacramental [18]. Ello se ha revelado una tarea objetivamente difícil, como lo muestra la permanencia en el texto conciliar de rasgos teológicos propios de ambos tipos de pensamiento. De hecho, se reconoce generalmente que *Lumen gentium* ofrece una yuxtaposición de ambas eclesiologías, sin haber alcanzado aún una síntesis perfecta [19], y que consiguió sólo parcialmente un equilibrio adecuado entre las consideraciones jurídica y comunal de la sociedad eclesial o, más concretamente, entre episcopado y primado [20].

No parece justo, sin embargo, reducir por ello la aportación conciliar a meras fórmulas de compromiso, de modo que luego, a la hora de afrontar una cuestión como por ejemplo la relectura del ministerio petrino, se pudiese proceder a un estudio de los textos que consistiría simplemente en analizarlos para aislar y escoger en ellos

el punto de vista o la idea que más se acomode al propio pensamiento. Porque así, considerando insignificante la intención magisterial o incluso rompiendo la unidad alcanzada fatigosamente por el Concilio entre las diferentes perspectivas teológicas, se caería en el peligro de minusvalorar al Vaticano II y de no tener en cuenta suficientemente sus líneas de fondo [21].

Éstas, por el contrario, merecen atención prioritaria, y, en este caso, especialmente la consideración de la sacramentalidad del episcopado, desarrollada por el Concilio en el horizonte de una presentación de la Iglesia misma como sacramento [22]; pues son perspectivas que parecen poder iluminar de modo nuevo el ministerio propio del obispo y su relación con la Iglesia, y, por consiguiente, también el peculiar servicio primacial del papa.

Consideración sacramental de la Iglesia

Siguiendo el camino iniciado ya por el primer documento conciliar, *Sacrosanctum concilium*, la constitución *Lumen Gentium* nos presenta a la Iglesia como "sacramento de unidad", obra del Dios uno y trino [23], enraizada en el misterio pascual de Cristo [24], en el cual participa el hombre misteriosamente por medio de los sacramentos, en particular por el bautismo y la eucaristía [25]. La misión de los apóstoles y de sus sucesores consiste en llevar a todos los hombres a la salvación por la predicación del Evangelio y la participación en los sacramentos [26], y es descrita por el Concilio a partir de los *tria munera sanctificandi, docendi et regendi* [27]. La Iglesia, una, santa, católica y apostólica está presente en la comunidad de los fieles reunidos alrededor de su obispo en la celebración de la eucaristía [28].

Esta presentación sacramental de la Iglesia abre perspectivas fundamentales que pueden ofrecer ya un inicio de respuesta a la dificultad ocasionada por la presentación del primado de jurisdicción como poder episcopal sobre todo fiel. En efecto, permite comprender cómo afirmar que la Iglesia entera constituye "un solo rebaño bajo un solo pastor" no pone en cuestión la existencia en la Iglesia de otros rebaños y otros pastores: la Iglesia católica una y única existe en y a partir de las Iglesias particulares [29].

En ellas se encuentra verdaderamente presente la Iglesia y, al mismo

tiempo, ellas son igualmente la misma Iglesia católica, cuya unidad y unicidad están fundadas en la participación sacramental en el mismo misterio de Cristo; de modo que la unidad que existe entre todas las Iglesias particulares no es diferente ontológicamente de la que existe en cada una de ellas [30]. Por consiguiente, la afirmación de la existencia de la Iglesia universal como una realidad de unidad que comprende a todos los fieles niega la existencia de fronteras interiores, fruto siempre de los criterios exclusivistas de un grupo humano, pero no la existencia de Iglesias particulares con sus pastores propios. En efecto, no se trata de dos realidades en competencia material; sino que, al contrario, las Iglesias particulares, en la misma medida en que son manifestación verdadera de la única realidad de unidad, constituyen necesariamente la multitud *fidelium* de la única Iglesia católica.

Así pues, la comprensión conciliar de la Iglesia, como comunión sacramental que nace y vive de la participación en el misterio pascual de Cristo, hace posible tomar nueva conciencia del modo absolutamente peculiar en que subsiste la unidad de la Iglesia católica, *in et ex Ecclesiis particularibus*. Se abre así, al mismo tiempo, un horizonte adecuado para una comprensión del ministerio petrino plenamente teológica, es decir, no asumida de la dinámica de la vida estatal y de la consiguiente reflexión socio-política, sino enraizada en la peculiar forma del ser social de la Iglesia.

Desde diferentes perspectivas eclesiológicas, los análisis teológicos postconciliares reconocieron la importancia y desarrollaron esta enseñanza positiva del Concilio: la comunión de las Iglesias, la colegialidad episcopal y, en particular, la necesidad para el poder episcopal de permanecer en la *communio Ecclesiarum*. Siguiendo estas líneas de reflexión se hizo posible entrever también el lugar teológico del ministerio petrino, que aparece como punto de referencia de la unidad universal de fe y de comunión; separarse de él implica separarse de la unidad del Colegio y de la Iglesia [31].

Desde estos presupuestos eclesiológicos renovados, será necesario ahora intentar comprender de qué manera la doctrina conciliar específica sobre el *primado de jurisdicción* describe adecuadamente la naturaleza de este servicio del sucesor de Pedro [32], cómo se integra el primado romano en esta concordia y comunión de Iglesias locales, en su dinámica de sinodalidad; en pocas palabras, por qué la dependencia

del obispo y de la Iglesia particular con respecto a la Iglesia universal y al colegio episcopal implica una dependencia para con el obispo de Roma tal como ha sido definida en el concilio Vaticano I.

En su enseñanza dogmática sobre el ministerio petrino, la constitución *Pastor aeternus* ha definido el papel irrenunciable, salvaguardado por el Espíritu, que cumple el obispo romano en la *Communio* eclesial, y que implica actuación concreta, dotada de autoridad, para conservar la tradición de la fe y la unidad de la Iglesia. Estas definiciones conciliares son, como tales, irreversibles, aunque desde el inicio era manifiesto que debían ser integradas con otros aspectos más olvidados en el Vaticano I.

Es necesario, por tanto, evitar el riesgo de interpretar la obra del Vaticano I y las necesidades de su recepción sólo desde lo que podrían ser sus limitaciones objetivas (la dependencia de un cierto lenguaje socio-político, de una particular relación con la sociedad y el Estado de la época, incluso, si se quiere, la dependencia de una cierta tradición eclesial); pues ello dificulta el acceso a lo fundamental de su enseñanza, a la comprensión de su intención más verdadera. El método correcto sería el contrario, acoger su intención de fondo para superar desde ahí los condicionamientos históricos particulares.

De tal modo, sería posible valorar adecuadamente también la obra del Vaticano II, que, en la novedad de sus planteamientos, no perdió de vista las intenciones fundamentales del Vaticano I. En efecto, si este concilio seguía un esquema autoritario para enseñar que la revelación de Dios, presente en la historia, es un don sobrenatural que exige la obediencia de la fe, el Vaticano II quiere también proponer al mundo la novedad del Evangelio y de la fe como don radical de Dios, pero de modo más pastoral, siguiendo un esquema dialogal, de comunicación. No abole, por tanto, lo primero, sino que lo sitúa en el horizonte de una presentación más completa de la Revelación y de su alteridad propia: la revelación es ante todo una persona, Jesucristo, manifestación absoluta de Dios y de su designio sobre el hombre, que trasciende y a cuyo servicio está toda palabra o sacramento en la Iglesia, la Escritura misma [33] y todo ministerio ordenado.

El Vaticano II abre caminos precisamente porque no se limita a reflexionar sobre la relación episcopado/primado, sino que pone en primer plano a Cristo y a la Iglesia, a la Revelación de Dios y su

presencia en la historia como don radical; hace posible así, con lo fundamental de su doctrina, una mejor comprensión de la relación entre el ministerio (primado y episcopado), el Evangelio y la Iglesia. Sus aportaciones más importantes para una recepción de la doctrina primacial no se cifran, pues, en el análisis de la articulación del poder, sino, más hondamente, en su integración como ministerio en el horizonte de la Revelación.

Existe, por tanto, una profunda consonancia entre sus enseñanzas fundamentales sobre la relación del ministerio ordenado con la Iglesia y los dogmas ya definidos sobre el primado papal: ahora se explicita más esta vinculación del ministerio a la Revelación y a su transmisión en la Iglesia.

Comprensión sacramental del ministerio

El Vaticano II, en continuidad con la tradición católica, va a presentar el ministerio al servicio de la permanencia en la historia del Evangelio de Jesucristo, de la presencia, por tanto, de una alteridad real, transcendente e irreductible al poder de la subjetividad humana. Para ello, sitúa la afirmación fundamental de la sacramentalidad de la consagración episcopal en el centro de su enseñanza sobre la constitución jerárquica de la Iglesia [34].

En efecto, los obispos son presentados como verdaderos sucesores de los apóstoles, continuando durante el tiempo de la Iglesia la misión dada por Cristo a los Doce de propagar y apacentar la Iglesia, misión que pueden cumplir por su participación en el poder de Cristo y en la fuerza del Espíritu [35]. Enseña, pues, LG que el obispo recibe en su consagración la plenitud del sacramento del orden, un don espiritual y sagrado que lo capacita para obrar *in persona Christi*, sacerdote, profeta y rey; de modo que es Cristo mismo quien, por su ministerio, predica la palabra de Dios, administra los sacramentos de la fe, dirige y gobierna al nuevo Pueblo de Dios en su peregrinación [36].

Evita así el Concilio, desde el inicio, comprender al ministerio como expresión de un mero poder humano, como la actividad de alguien que obraría en nombre propio o que no reenviaría más allá de sí mismo y de la propia subjetividad; y muestra, por el contrario, cómo el servicio episcopal sólo puede ser bien entendido en la Iglesia a partir de un doble descentramiento: Hacia Cristo (que actúa en el Espíritu), a

través de la consideración radicalmente sacramental de la Iglesia, así como del ministerio episcopal en concreto [37]; y hacia la Iglesia misma, a cuyo servicio existe tan radicalmente el ministerio [38] que, por su propia naturaleza, sus posibilidades de ejercicio dependen de la permanencia en su "communio hierarchica" [39].

Así pues, siguiendo la teología sacramental común en la Iglesia occidental, de tradición agustiniana, el Concilio presenta al ministro como servidor, como instrumento de Cristo que, por medio de su Espíritu, es el verdadero sujeto que obra en la Palabra y los sacramentos, por los que construye la Iglesia en la historia.

El don espiritual recibido por el obispo en la consagración, que lo capacita para cumplir su misión, es una realidad objetiva e independiente de su voluntad. El hombre no puede determinar su naturaleza, pues él no es el verdadero sujeto de la acción, sino Cristo mismo. Tampoco es dejado a su arbitrio el objeto mismo de esta potestas, la Palabra y los sacramentos; son, más bien, realidades que pertenecen *Deo et Ecclesiae*, y que él está llamado a respetar y servir. Del mismo modo, el fruto no es tampoco obra del ministro, pues coincide con la Iglesia, como realidad de gracia construida por el Espíritu del Señor [40]. En realidad, el ministro no puede ni siquiera cambiar el hecho de poseer este don sacramental: es inamisible.

Así, la naturaleza "instrumental" de este servicio, por la que el verdadero sujeto de la acción es Jesucristo impide que el ministro sitúe en el centro a su propia persona; pues no puede pretender ser el principio de la vida nueva del fiel, sustituyéndose al Espíritu de Cristo, ni determinar él la naturaleza del servicio al que está llamado y de la Comunión a la que sirve. Al contrario, la misión del ministro implica en éste una subordinación radical. Su significado, su autoridad en la Iglesia radica paradójicamente en su obediencia: proviene de obrar en representación de Otro, *in persona Christi*, y, concretamente, guardando y transmitiendo el "depósito de la fe", estando sometido a la Palabra de Dios y a sus formas de transmisión en la historia [41]. Por ello, es esencial al ejercicio de su ministerio que su intención sea "someterse al agente principal: es decir, que quiera hacer lo que hace Cristo y la Iglesia" [42].

La *potestas* ministerial aparece así como una realidad objetiva, cuya naturaleza, dinámica y fruto son independientes de la voluntad del ministro. Éste, por consiguiente, no podrá ejercerlo arbitrariamente: para poder celebrar y anunciar realmente la Palabra y los sacramentos de Cristo, el ministerio, *natura sua* [43], ha de ser ejercido en la comunión de la Iglesia; pues la Palabra y los sacramentos son realidad histórica plena sólo en el ámbito de la una y única Iglesia de Cristo, y no son ni originados ni definidos por la actividad o la comprensión de los ministros. De modo que separarse de la comunión eclesial no sólo pone en cuestión la fecundidad espiritual, sino que imposibilita incluso el ejercicio del poder sagrado, en la misma medida en que la separación afecta a la substancia de la Palabra y de los sacramentos: en esa medida, el ministro, obrando, no hace nada con valor real [44].

Ahora bien, si el obispo permanece en la *communio plena*, entonces su particular servicio a la Palabra y los sacramentos es instrumento necesario para la presencia de la Iglesia en la historia; de tal modo que la comunión con él se convierte en condición de la permanencia en la Iglesia para los fieles cristianos. Esta dependencia no se impone, evidentemente, con respecto al obispo en cuanto persona privada, sino en cuanto cumple su misión eclesial; se tratará pues de permanecer en la unidad de la fe que anuncia y de la realidad de comunión fruto de los sacramentos, en particular de la Eucaristía.

Se manifiesta así la base de la dimensión de autoridad de su peculiar servicio dentro de la Iglesia, del *munus regendi* [45]. En términos de LG: "Los fieles ...deben estar unidos a su obispo, como la Iglesia a Cristo y como Jesucristo al Padre, para que toda se integre en la unidad y crezca para gloria de Dios" [46]; es decir, todos los fieles están llamados a vivir la diversidad de gracias, servicios y actividades dadas por el Espíritu en la unidad de los hijos de Dios, para la construcción del Cuerpo de Cristo [47].

Así pues, gracias a la dependencia estructural con respecto a Cristo y a la Iglesia, por la que el ministro se entrega a la obra de Otro y no a la construcción de un proyecto que él mismo determina, cada uno de los obispos podrá ser llamado "principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares" [48]. Son principio verdadero, aunque haya de ser caracterizado como "visible" o, en otros términos también tradicionales, como "secundario"; pues el principio primario de la unidad de la Iglesia y de todo don espiritual es Jesucristo, que

se entrega a los hombres en el Espíritu.

El ministerio petrino

Si los obispos, sucesores de los apóstoles, están al servicio del Evangelio de Jesucristo, plenitud de la Revelación [49], para que se conserve "siempre vivo e íntegro en la Iglesia" [50], lo mismo ha de decirse del sucesor de Pedro. Su primado ha de ser comprendido también a partir de las líneas de fondo de la enseñanza del Vaticano II; es decir, en el horizonte descrito de una comprensión sacramental de la Iglesia y del episcopado, y, por consiguiente, en el contexto de una realidad originada por la acción de Cristo y de su Espíritu, que lo trasciende y no es determinada por él, y a cuyo servicio es llamado [51].

LG va a resumir sintéticamente el significado de su ministerio diciendo, en continuidad con el Vaticano I, que Jesucristo "instituyó en él para siempre el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de la fe y de la comunión" [52].

Ahora bien, como ya se ha observado a propósito del episcopado, también el Obispo de Roma está llamado a cumplir esta misión según la modalidad propia del ministerio en la Iglesia: es "principio de unidad", pero de modo "visible" y "secundario" [53]; pues de ninguna manera es él quien instituye por sí mismo la fe, los sacramentos o la unidad de la Iglesia, que son obra del único Señor y del único Espíritu. Por tanto, la comunión con el sucesor de Pedro es realmente criterio de la permanencia en la comunión jerárquica, en la *communio plena*, pero no porque sea él quien las constituye, sino porque es, de hecho, signo visible y objetivo de su presencia en la historia.

Este hecho fundamental, que posibilita su particular ministerio en la Iglesia, no es ni podría ser fruto del poder del hombre llamado a tal misión; no es originado por su conciencia personal, por la perfección de su fe o por un ejercicio modélico, moralmente irreprochable, de sus responsabilidades como ministro. Pues ningún hombre --tampoco los apóstoles-- ha sido llamado por Cristo para que se sitúe por encima de la Palabra y de la Iglesia, y determine en qué debe consistir la verdadera fe, sino para que acoja el Evangelio, participe gratuitamente en la comunión abierta por Cristo y dé testimonio suyo con la gracia del Espíritu. Esta anterioridad radical de Cristo se

verifica igualmente en el caso del sucesor de Pedro: sólo el Espíritu, sin el cual nadie puede decir "Jesús es el Señor", puede garantizar el mantenimiento de su testimonio en la verdad.

Por ello, puede concluirse legítimamente que sólo un don particular del Espíritu Santo puede hacer posible tal significado objetivo del ministerio petrino en su relación con la Iglesia universal. Ahora bien, este don no puede ser identificado con el fruto de ningún nuevo tipo o grado de sacramento [54]; puede serlo, en cambio, con aquella peculiar asistencia del Espíritu -el carisma de la infalibilidad- gracias a la cual el sucesor de Pedro, en el ejercicio de su ministerio esencial [55], no se separará de la Iglesia universal [56]. En efecto, gracias al don de esta permanencia en la verdad de la Tradición, el ministerio petrino [57] puede ser para todo fiel signo visible de la presencia en la historia de la *Communio plena*.

El Espíritu de Dios hace posible así la objetividad de la presencia de la Iglesia y, por tanto, la de la Palabra y los sacramentos *Dei et ecclesiae*, que no quedan al arbitrio de ningún hombre, tampoco del obispo de Roma [58]; de modo que los fieles cristianos, para vivir en la unidad de la Iglesia, no dependerán de la interpretación subjetiva de la fe y de la comunión que pueda dar nadie, ni siquiera un ministro ordenado.

Por otra parte, esta particular asistencia del Espíritu califica la posición del obispo de Roma en la Iglesia de modo tal que la unidad con él es condición de la permanencia en la *Communio*; se hace posible así la comprensión de su peculiar "munus regendi", cuya valencia eclesiológica ha sido descrita precisamente en tales términos a propósito del ministro ordenado: para no separarse de la *Communio plena*, todos los fieles, entre los que se incluyen por supuesto los ministros ordenados, están llamados a vivir sus dones propios, su vocación y su misión, permaneciendo en unidad con el sucesor de Pedro.

Así entendida, la autoridad propia del sucesor de Pedro no existe nunca en la Iglesia como pura autoridad extrínseca, yuxtapuesta a su naturaleza sacramental, teniendo como único fundamento la relación de poder en la que uno es superior a otro y puede imponerle su voluntad; pues aparece siempre, según su naturaleza, como signo de la

permanencia en la comunión plena de la Iglesia; éste es el motivo por el que el cristiano puede responder con el "obsequio religioso de su inteligencia y voluntad" [59].

Aunque los conflictos existirán siempre, y la historia instruye sobre la dureza que pueden alcanzar dentro de la Iglesia, las rupturas llegarán sólo cuando desaparezca completamente el horizonte de la comunión de la Iglesia como fundamento real de la relación. El reconocimiento de la autoridad del sucesor de Pedro no excluye pues posibles divergencias o debates; pero excluye que una interpretación personal de las cosas pueda ser punto de partida suficiente para instituir otro criterio objetivo de permanencia en la unidad de la Iglesia.

Lo normal no es, sin embargo, el conflicto extremo o la ruptura. En la vida cotidiana de la comunión, la autoridad propia del sucesor de Pedro es asumida en la Iglesia por su significado como principio de unidad en la fe y en la comunión, es decir con "obsequio religioso", que, por supuesto, admite diversos grados, acordes a los diferentes modos de ejercicio de su autoridad por el ministro [60].

En conclusión, el concilio Vaticano II constituye un momento decisivo y determinante en la renovación de la comprensión de la constitución jerárquica de la Iglesia y, en particular, en el proceso de recepción del "primado de jurisdicción" afirmado por el Vaticano I, gracias ante todo a las perspectivas fundamentales de su presentación de la Iglesia y del ministerio. Por consiguiente no puede ser considerado un mero concilio de transición, o el fruto de compromisos tales que su enseñanza, a este respecto, sería últimamente insignificante. Por el contrario aunque no recorra hasta el final todos los caminos que abre, ni muestre la solución de todas las dificultades, el magisterio del Vaticano II constituye, ciertamente, un punto de referencia indispensable también para la reflexión teológica sobre el ministerio petrino en una Iglesia comprendida como realidad sacramental de comunión.

Por otra parte, sería insuficiente igualmente contentarse sólo con paráfrasis o repeticiones de la enseñanza conciliar [61]. Las propuestas mismas de la encíclica *Ut unum sint* son un ejemplo autorizado de lo que significa una recepción fiel y, al mismo tiempo, audaz del Concilio Vaticano II, y una invitación a continuar el

trabajo de su comprensión, profundización y desarrollo, como tarea que sigue siendo imprescindible y camino prometedor para la investigación teológica y para la vida de la Iglesia.

Notas

1 Juan XXIII, Alocución en la inauguración del Concilio Vaticano II, AAS 54(1962)792, citado por Ut unum sint, 6.

2 Cf. Ut unum sint, 11, 34

3 Ut unum sint, 95b

4 Cf., por ej., "Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch" (hrsg. v. Johann-Adam--Möhler-Institut), Münster 1996; "Papstamt und Ökumene" (hrsg. v. P. Hünermann), Regensburg 1997; Il primato del successore di Pietro. Atti del Simposio teologico, Roma, dicembre 1996, Città del Vaticano 1998; Der Papst - Garant oder Hindernis christlicher Einheit?, IkaZ 27 (1998) n° 4; H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999; Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998 (a cura di Antonio Acerbi), Milano 1999; José R. Villar, Eclesiología y ecumenismo, Pamplona 1999, 201-255

5 Cf. Ut unum sint, nn. 88, 92, 94, 97. Cf., por ej., J. Famerée, Le ministère de l'évêque de Rome. Une perspective oecuménique, RTL 28 (1997) 57; A. Antón, "Ministerio petrino" y/o "Papado" en el diálogo con las otras Iglesias cristianas: algunos puntos de convergencia y divergencia, in: "Il primato del successore di Pietro", Città del Vaticano 1998, 386-453.

6 Cf., por ej., U. Kühn, *Papsttum und Petrusdienst*, in: "Das Papstamt", Münster 1996, 105-116; W. Pannenberg, *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*, in: "Papstamt und Ökumene", Regensburg 1997, 43-60

7 Cf. H. J. Pottmeyer, op. cit., 119; A. Acerbi, *Per una nuova forma del ministero petrino*, in: "Il ministero del Papa", Milano 1999, 303-338

8 Cf., por ej., A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg Suisse, 1990, 17-42

9 Cf. G. Colombo, *Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino*, *Teología* 21 (1996) 328-329

10 Además del texto citado en nota nº 1, cf. por ej., LG 22b, 23a, 27b. La doctrina de *Pastor aeternus* se encuentra expuesta de forma sintética y muy clara también al comienzo del Decreto *Christus Dominus*: "*In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, immediata et universalis in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, ... super omnes Ecclesias ordinariae potestatis obtinet principatum*" (Proemium, 2).

11 Cf. LG 25. Sobre este aspecto de la cuestión, que no será aquí objeto de reflexión, ofrece una reciente presentación del estado de la cuestión J. F. Chiron, *L'infailibilité et son objet*, Paris 1999, particularmente pp. 275-320.

12 El papel del primado es recordado más de cincuenta veces en el capítulo III de *Lumen Gentium*. Como símbolo de esta preocupación, puede verse en particular la Nota explicativa *praevia*, nn. 1, 3, 4.

13 LG 21b; véase igualmente lo dicho sobre las condiciones para ser constituido miembro del Cuerpo episcopal en LG 22a; cf. A. Carrasco Rouco, Ministerio petrino y sinodalidad, RCIC 13(1991)338

14 Cf. LG 25. Puede verse, en particular, la presentación de la infalibilidad papal como la del "Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal" (LG 25c); Cf. Relatio de n. 25 (AS III.I, 251-252) y Resp. al modo 168 (AS III-VIII, 90).

15 Cf. LG 25c

16 Además de las citas del Vaticano I, LG retoma con frecuencia las explicaciones ofrecidas por la Relatio de Zinelli (cf. LG 22) Y, sobre todo, por la de Gasser (cf. LG 25).

17 Cf. G. Dejaifve, Pape et évêques au premier concile du Vatican, Bruges 1961; J.-P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican, Paris 1961.

18 Mientras que el concepto de *societas* estaba a la base de los documentos del concilio Vaticano I sobre la Iglesia, la perspectiva del Vaticano II está determinada por la evolución de la eclesiología a lo largo del siglo XX, en la que la sacramentalidad ocupa un lugar central. Cf. U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, München 1962; J. Frisque, La eclesiología en el siglo XX, in: "La teología en el siglo XX" (dir. por H. Vorgrimler y R. van der Gucht), III, Madrid 1974, 162-203; Y. Congar, *L'Eglise. De saint Augustin a l'époque moderne*, Paris 1970, 455-477; A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, t. II, Madrid 1987, 406-831; R. M. Schmitz, *Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi*, St. Ottilien 1991; P. Tihon, *L'Église*, in: "Histoire des dogmes" (sous dir. de B. Sesboüé), vol. III: "Les signes du salut", Paris 1995, 487-561; J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, 17-81.

19 Cf. por ej. G. Philips, *Deux tendances dans la théologie*

contemporaine, NRT 85(1963)225-238; A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975; G. Dejaifve, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris 1978; H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums*, ThQ 160(1980)272-294; Id., *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums: Ursache nachkonziliarer Konflikte*, TThZ 92(1983)272-283; W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 282-283, 293-294; A. Antón, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, in: "Vaticano II. Balance y perspectivas" (dir. por R. Latourelle), Salamanca 1990, 277, 280, 284-285; O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 1993, 148-160.

20 En estos términos, por ej., Y. Congar, *Les théologiens, Vatican II et la théologie*, in: Id., "Le concile de Vatican II", Paris 1984, 81

21 Hace estas observaciones P. Krämer, *Respuesta a la conferencia de C. R. M. Redaelli*, in: "La recepción y la comunión entre las Iglesias", Salamanca 1997, 350-351.

22 Cf. A. Grillmeier, *Kommentar, LThK, E. I*, 1966, 161; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, vol. 1, Paris 1967, 72-73, 338-342; últimamente, J. meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg-Basel-Wien, 1992, 38-60.

23 Cf. LG, 1. Tras haber mostrado la relación de la Iglesia con las tres personas de la Trinidad, el texto (LG, 2-4), añade: "Sic apparet universa Ecclesia sicuti 'de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata'" (LG, 4).

24 Cf. LG, 3.

25 Cf. LG, 7.

26 Cf. LG, 24.

27 "Hi pastores ad pascendum dominicum gregem electi, ministri Christi sunt et dispensatores mysteriorum Dei ..., quibus concredita est testificatio Evangelii gratiae Dei ... atque ministratio Spiritus et iustitiae in gloria" (LG, 21). Esta descripción es presentada sistemáticamente por LG, 19,20,21; cf. J. Lécuyer, *La triple charge de l'évêque*, in: "L'Église de Vatican II" (sous dir. de G. Baraúna), Paris 1966, 891-914. Sobre el tema de los "tria munera" en general, puede verse por ej.: J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Von Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn 1941; G. Siegwalt, *L'autorité dans l'Eglise. Son institution et sa constitution*, RDC 22 (1972) 120-125; L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Bern 1982; A. Fernández, *Munera Christi et munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Pamplona 1982; L. Schick, *Das munus Triplex - Ein ökumenisches oder kontroverstheologisches Theologumenon?*, *Cath(M)* (1983) 94-118; Y. Congar, *Sur la trilogie Prophete-Roi-Prêtre*, *RSPHTh* 67 (1983) 97-116; F. Bernard, *Zur Genese der Drei-Gewalten-Lehre*, *ÖAKR* 36 (1986) 232-236; L. Schick, *Teilhabe der Laien am dreifachen Amt - ein zu realisierendes Programm?*, in: "Theologische Berichte" XV, Zürich-Einsiedeln-Koln 1986, 39-81.

28 Cf. LG, III, 26. Puede verse también la formulación sintética que ofrece CD, 11.

29 "... Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit" (LG, 23a). LG introduce esta fórmula, genial y concisa, precisamente cuando quiere caracterizar la función del papa para con la Iglesia universal y en relación con la del obispo para con la Iglesia que éste preside. El derecho canónico subrayó rápidamente el significado de esta fórmula para comprender la constitución de la Iglesia; cf. K. Mörsdorf, *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat*, *AkKR* 134(1965)88-97; Id., *Primat und Kollegialität nach dem Konzil*, in: "Über das bischöfliche Amt" (hrsg. v. H. Gehrig) Karlsruhe 1966, 39-48; Id., *Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung*, in: "Wahrheit und Verkündigung" (hrsg. v. L. Scheffczyk, W. Dettloff und R. Heinzmann), München-Paderborn-Wien 1967, 1435-1445; igualmente la

monografía de W. Aymans, *Das synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1970, 318-366. El valor de esta fórmula para expresar la constitución de la Iglesia fue confirmado por su recepción en el CIC, c. 368; cf., por ej., H. Müller, *Utrum "communio" sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici ecclesiae latinae?*, PRMCL 74(1985)85-108; E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, in: "Ius et Communio", II, Lugano 1997, 646-705; Id., *Chiesa particolare*, Ib., 522-530; W. Aymans, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, in: HkKR (hrsg. v. J. Listl u. H. Schmitz) Regensburg 1992, 315-323.

30 Cf.: "La même Eglise une et indivise se trouve également à Rome, à Philippes, à Ephèse, etc. Les groupes locaux n'en sont pas pour autant absorbés dans la communauté totale; ils gardent leur subsistance propre mais dans une unanimité dont il faut reconnaître le fondement ontologique" (G. Philips, *L'Église et son mystère au 11e concile du Vatican*, Paris, I, 1967, 308); para acercarse a la intención conciliar, sigue siendo un buen comentario H. De Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971. Esta doctrina forma parte ya de cualquier exposición católica de la eclesiología y ha merecido la atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe (Carta *Communio notio*: AAS 85[1993]838-850); para acercarse al debate subsiguiente, puede verse, por ej., J. A. Komonchak, *The Epistemology of Reception*, in: "La recepción y la comunión de las Iglesias" (ed. por H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García), Salamanca 1997, 231-257; S. Pié-Ninot, *Ecclesia in et ex Ecclesiis* (LG 23), in: "Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al Padre Antón" (ed. por F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner), Casale Monferrato 1997, 276-288.

31 Cf. por ej. ya K. Rahner, *Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche*, StZ 83(1958)321-336, publicado luego de nuevo en K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 13-36; en este mismo volumen, también de Rahner, *Über das ius divinum des Episkopats*, pp. 60-125; G. Dejaifve, *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?*, in: "La collégialité épiscopale", Paris 1965, 289-303; J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung*, in: Baraúna, II, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 44-70; recogido, junto con otros artículos importantes en *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 251-281, 300-314; *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 13-96, 117-127; *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg-Basel-Wien, 1991, 43-97; J. M.-R Tillard, *L'évêque de Rome*,

Paris 1984; Église d'Églises, Paris 1987, sobre todo pp. 324-355; L'Église locale, Paris 1995, 387-552; M. Kehl, Die Kirche, Würzburg 1992, 366-384; B. Forte, La Chiesa della Trinità, Milano 1995, 254-276.

32 En la mayoría de los casos no se llevan a cabo análisis del primado en cuanto tal. En este sentido, hay que valorar en particular el gran esfuerzo realizado por J. M.-R. Tillard.

33 Cf. B. Sesboüé, La communication de la Parole de Dieu: Dei Verbum, in: "Histoire des dogmes" (sous dir. de B. Sesboüé), t. IV: "La parole du salut", Paris 1996, 531

34 Cf., por ej., U. Betti, Die Entstehungsgeschichte der Konstitution, in: "De Ecclesia" (hrsg. v. G. Baraúna), Bd. I, Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt a. M., 1966, p. 56; Id., La dotrina sull'episcopato del concilio Vaticano II, Roma 19842, 364-376

35 Cf. LG 19

36 Cf. LG 21

37 Cf. LG 21

38 Cf. Relatio generalis ad cap. III: AS III-I, 210

39 Cf. LG 21b; Nep, n° 2c

40 Es ésta una de las grandes intuiciones formuladas por S. Agustín,

que están en los fundamentos mismos de nuestra teología de los sacramentos: ningún don sagrado tiene valor fuera de la unidad y todo don sagrado, en la medida en que existe, pertenece a la Iglesia; a modo de ejemplo, véase De bautismo, III, 18, 23: PL 43,150 = CSEL 51, 214-215. Puede verse la permanencia de estas ideas por ej. en J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, p. 48.

41 Véanse, por ej., las afirmaciones explícitas de DV 10 a propósito del *munus docendi*; cf. B. Sesboüé, *La communication de la Parole de Dieu...*, Paris 1996, 541

42 S. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 64, a. 8, ad 1

43 Cf. LG 21b

44 Para el desarrollo canónico de esta idea, véanse los artículos de E. Corecco recogidos en *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, Lugano 1997, vol. I, 454-485; vol. II, 283-315.

45 Éste podría ser un buen punto de partida teológico para una comprensión de la *iurisdictio* que no la convierta en un poder societario yuxtapuesto a la realidad sacramental de la Iglesia. Evitar un dualismo semejante era ciertamente intención del Concilio. Texto fundamental sobre este punto es *Lumen Gentium* 21; sobre las dificultades de su interpretación, cf. A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*, Fribourg 1990, 51-64. Como introducción general a la cuestión puede servir A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia 1987. El tema sigue siendo objeto de discusión; cf. recientemente, por ejemplo: Th. A. Amann, *Laien als Träger von Leitungsgewalt*, St. Ottilien, 1996, 66-73; F. Viscome, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*, Roma 1997, 227-243; Ph. Goyret, *El obispo, pastor de la Iglesia*, Pamplona 1998, 210-221; P. Krämer, *Die geistliche Vollmacht*, in: *HKKR* (hrsg. v. J. Listl u. H. Schmitz), Regensburg 1992, 149-151.

46 LG 27

47 LG 32; cf. también LG 7,12,30. En este sentido, el CIC 83 tras haber afirmado la igualdad fundamental de todos los fieles en la construcción del Cuerpo de Cristo, presenta así el deber primero de todo cristiano: "Christifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia" (c. 209 §1).

48 LG 23

49 Cf. DV 4

50 Cf. DV 7

51 Tiene particular relevancia en LG la reflexión sobre la situación del Papa en el Colegio episcopal; pero esto mismo está en el contexto, más amplio, de la enseñanza sobre la constitución jerárquica del Pueblo de Dios.

52 LG 18 recogiendo la enseñanza del Proemio de Pastor aeternus.

53 El concilio Vaticano I usaba explícitamente la distinción entre el principio primario de unidad, que es Cristo, y el principio secundario que El ha instituido en el papa (Cf. Relatio de Mons. Leahy: M 52, 638B-639D).

54 Hipótesis propuesta por K. Rahner ya en Über den Episkopat, StZ 89(1963)161-195. La idea recibió fuertes críticas de inmediato; cf. ya D. T. Strotmann, Primauté et Céphalisation, Irénikon 38(1964) 187-197, al que Rahner intentó responder en la reedición de su artículo en

"Schriften zur Theologie" VI, 1965, 369-422.

55 Definiendo "ex cathedra" una doctrina "de fide et moribus". Cf. la breve explicación de Mons. Gasser: "Proinde reapse infallibilitas Romani pontificis restricta est ratione subiecti, quando papa loquitur tanquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro, constitutus; restricta est ratione obiecti, quando agitur de rebus fidei et morum; et ratione actus, quando definit quid sit credendum vel reiiciendum ab omnibus Christifidelibus." (M 52, 1214B-C).

56 "Sed ideo non separamus pontificem ab ordinatissima coniunctione cum ecclesia. Papa enim solummodo tunc est infallibilis, quando omnium christianorum doctoris munere fungens, ergo universalem ecclesiam repraesentans, iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiiciendum. Ab ecclesia universali tam separari non potest, quam fundamentum ab aedificio cui portando destinatum est." (Mons. Gasser, Relatio: M 52, 1213B-C).

57 Se trata, por supuesto, del sucesor de Pedro en el ejercicio de su ministerio en relación con la Iglesia universal, no en cuanto persona privada. Cf. Mons. Gasser, Relatio: M 52, 1213A.

58 En este sentido puede ser comprendida la hipótesis tradicional del papa herético, que Graciano mismo retoma de la tradición canónica anterior: el papa "...a nemine iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius" (D. 40 c.6). Sobre este tema, cf. L. Buisson, Potestas und Caritas, Köln-Wien 1982, 166-215; S. Vacca, Prima sedes a nemine iudicatur, Roma 1993.

59 LG 25

60 Cf. la explicación dada sobre LG 25 en Relatio de n. 25: AS III-I, 251

61 Cf. R. Parent, Prêtre et évêque. Le service de la présidence ecclésiale, Paris-Montréal 1992, 6-7, que retoma en este contexto particular la observación general de G. Alberigo, Vatican II et la réflexion théologique, Lumière et vie n° 200 (1990) 15.