

PEDRO Y LA IGLESIA. PERSPECTIVA TEOLÓGICA

SALVADOR PIÉ-NINOT
FTC, BARCELONA
PUG, ROMA

INTRODUCCIÓN

La relación de Pedro con la Iglesia y la sucesión del Ministerio Petrino es una cuestión que es interpretada de forma diferente por las tres grandes confesiones cristianas a partir de la lectura de los tres textos bíblicos más específicos sobre el primado. En efecto, la prestigiosa *Traduction Oecuménique de la Bible* francesa realizada por católicos, ortodoxos y protestantes en su última edición del 2000, repite las mismas observaciones de su edición inicial de hace ya treinta años, donde anota las diversas interpretaciones confesionales de Mt 16,15-19 así: “la *tradición católica* se refiere a este texto para fundar la doctrina según la cual los sucesores de Pedro heredan su primado; la *tradición ortodoxa* retiene que en sus diócesis todos los obispos que confiesan la verdadera fe están en la sucesión de Pedro y en la de los otros apóstoles; por su lado los *exegetas protestantes*, aún reconociendo la función y parte privilegiada de Pedro en los orígenes de la Iglesia, retienen que aquí Jesús se refiere sólo a la persona de Pedro”. En la nota sobre Lc 22,31s. aún sin referirse a diferencias confesionales se precisa que “la fe de Pedro juega aquí, como en Mt 16,15-19, una función decisiva para la formación de la comunidad primitiva”. Finalmente, sobre Jn 21,15-17 se subraya de forma específica la *interpretación católica* así: “la tradición católica progresivamente ha elaborado a partir sobre todo de este texto, la

doctrina de la función del colegio apostólico y del papa que lo preside (cf. Mt 16,17-19; Lc 22,31s)¹.

De hecho, el mismo Concilio Vaticano I se refiere a los tres textos primaciales aunque da preeminencia a Mt 16,16-19, que es citado tanto en el capítulo sobre primado, junto con Jn 21,15-17 (DH 3053), así como en el capítulo sobre la infalibilidad (DH 3065), unido a Lc 22,32 (DH 3070). Precisamente en el capítulo sobre el primado se afirma la importancia que tiene la tradición eclesial para la interpretación de Mt 16,16-19 y Jn 21,15-17, con estas palabras significativas: "esta doctrina (sobre la institución del Primado apostólico en Pedro) tan clara de las Sagradas Escrituras, tal y como las ha entendido siempre la Iglesia católica" (DH 3054). Conviene con todo recordar que estos textos bíblicos mencionados no caen de por sí bajo la definición dogmática, ya que no están en el canon final conciliar, aunque estén obviamente en el origen mismo de tal interpretación eclesial². ¿Así pues, cuál es el principio de gnoseología teológica que está presente en toda esta cuestión? Primero se tratará de este principio, después de las perspectivas sobre el Ministerio Petriano en el Vaticano II, y finalmente, la historia de la influencia de Mt 16 y la cuestión de la sucesión del Ministerio Petriano en la Iglesia.

¹ Cf. *Traduction Oecuménique de la Bible: Nouveau Testament* (Paris 1972; ⁹2000) 89. 271. 351; *Bibbia TOB. NT* (Torino 1976) 90. 277. 358; cf. la confirmación reciente de la perspectiva ortodoxa, en B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique* (Paris 2003) 262-288; así como de la visión protestante, en M. HENGEL, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tübingen 2006; ²2007) 162, donde concluye "que no existe ningún 'cargo petriano' (*Petrusamt*) que se pueda desarrollar a lo largo de la historia... Los distintos textos de Pedro son una referencia al irrepitible servicio apostólico que 'el Hombre-Roca' (*Felsenmann*) ha llevado a cabo en el nacimiento de la Iglesia".

² Sobre los textos bíblicos U. BETTI, *La costituzione dommatica "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I* (Roma 1961) 592, precisa que "la interpretación de estos dos textos como prueba de los dos dogmas mencionados no cae *per se* bajo la definición dogmática; no sólo porque no son mencionados en el canon, sino también porque no hay indicio alguno de un deseo por parte del Concilio de dar una interpretación auténtica de ellos en este sentido"; más recientemente también así, M. GILBERT, "Textes bibliques dont l'Église a défini le sens", en: J.-M. PÖFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture* (Paris 2002) 70-94. 87.

I. EL PRINCIPIO GNOSEOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA:
 “LA ESCRITURA EN LA TRADICIÓN VIVA DE LA IGLESIA”

A partir de la *Dei Verbum* se puede describir el principio gnoseológico de la teología como “la Escritura en la tradición viva de la Iglesia”³, que resume el amplio párrafo conciliar sobre la transmisión de la Revelación así: “la Iglesia en su doctrina, vida y culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que cree..., ya que Dios que habló en el pasado, habla sin interrupción con la esposa de su Hijo predilecto y por medio del Espíritu Santo la viva voz del Evangelio (*vox viva Evangelii*) resuena en la Iglesia y a través de ella en el mundo” (DV 8).

Con esta formulación se intenta superar la pura interrelación entre la Escritura y la Iglesia –que engloba la Tradición y el Magisterio–, para darles una articulación orgánica a partir de su diversa función epistemológica. De esta forma aparece con claridad la función central de la Escritura para la fe, ya que en ella “la predicación apostólica se expresa de modo especial” (DV 8), por eso es calificada como “inspirada” (DV 11), complementada con la función epistemológica que ejerce la Iglesia ya que ésta “no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de lo revelado” (DV 9), como el canon, y la interpretación y actualización de la Escritura (cf. DV 8.12), teniendo presente “el ministerio de interpretar autorizadamente (*authentice*: LG 25)” por parte del Magisterio (cf. DV 10). Nótese toda esta interrelación está “bajo la acción de un único Espíritu” (DV 10).

Además, a partir de la concepción sacramental de la Iglesia, retomada con fuerza por el Vaticano II (10x!), se pueden comprender que sus diversas instancias (Padres de la Iglesia, Liturgia con los sacramentos, *sensus fidelium*, testimonio de los cristianos, Concilios Ecuménicos, definiciones papales...), son testimonios ‘significativos’-sacramentales en los que se actualiza de manera histórica y concreta el “Evangelio vivo” (DV 7) y “la voz viva del Evangelio” (DV 8). De hecho, el pensamiento patrístico y medieval concibió también como “inspirados” el testimonio de los Padres de la Iglesia

³ Cf. nuestros, “Escritura, Tradición y Magisterio en la *Dei Verbum* o hacia el principio católico de Tradición”, en: *Actas del VI Simposio de Teología Histórica: La Palabra de Dios y la Hermenéutica* (Valencia 1991) 111-145; “Introducción a la DV”, en: CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II* (Madrid 1993) 172-177; *La Teología Fundamental* (Salamanca 2006) 591s.624-627, y *Eclesiología* (Salamanca 2007) 170-174, que además tiene un amplio capítulo sobre el Ministerio Petriño (429-548).

y los decretos de los Concilios Ecuménicos⁴. Por su lado, aún sin usar la expresión ‘inspiración’ se afirmará la acción especial del Espíritu en las definiciones marianas (1854 y 1950), y el Vaticano II recordará que las definiciones infalibles del Papa “han sido proclamadas con la asistencia del Espíritu Santo” (LG 25). Quizá sea por todo esto, aunque suscite cierta sorpresa, que el concilio Vaticano II califique la tradición también como “Palabra de Dios” (*verbum Dei*: DV 9.10), la cual además comparte con la Escritura “el mismo espíritu de devoción” (*pari pietatis affectu*: DV 9). Sin duda así la DV reafirma que la Palabra de Dios no se restringe a la sola Escritura al margen de la ‘tradición viva’ de la Iglesia, dado que su origen no es la revelación de un libro sino la persona misma del “Verbo de Dios” (DV 2.4)⁵. Así pues este “principio gnoseológico de la teología” comporta estas dos dimensiones.

⁴ Cf. G. BARDY, “L’inspiration des pères de l’Église”: *RSR* 40 (1951/1952) 7-26; H. BACHT, “Sind die Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?": *Catholica* 13 (1959) 128-139; en esta línea K. Rahner precisa la aspiración ‘positiva’ del Espíritu en la Iglesia cuando se trata de la fe, así: “la evolución progresiva del depósito originario de la fe se da bajo el influjo positivo de su luz donada a la Iglesia”: *Escritos de Teología* I (1961) 51-92.65; Y. Congar recuerda que la “acción perpetua del Espíritu Santo se inserta en las estructuras de la Iglesia: Concilios, Papado, obispos, elecciones, el orden sacramentario... Dios obra en la Iglesia y lo que realiza legítimamente en ella es de Él”. A partir del s. XII tal concepción pasará del punto de vista del actualismo de Dios al de la regulación de los poderes jurídicos confiados a la jerarquía, en “Permanencia de la Revelación y de la inspiración en la Iglesia”, en *La tradición y las tradiciones* 1 (San Sebastián 1964) 193-211. 208s.

⁵ Este uso ya fue visto no sin cierta “ambigüedad” por J. Ratzinger (*LThK Vat. II* 2 (1967) 524). Con todo, quizá exista una ‘influencia’ del experto conciliar P. Benoit para quien “poner de relieve la inspiración de la Tradición al lado de la de la Escritura no puede menos de ayudar a percibir mejor el delicado intercambio de sus relaciones: no ya dos fuentes, sino dos aspectos de expresión de una misma corriente inspirada –por una parte, vivida y hablada; por otra, escrita (cf. DV 2.7.8.10. 21.24), “Inspiración y Revelación”: *Concilium* 10 (1965) 13-32.22, e “Inspiration de la Tradition et inspiration de l’Écriture”, en: *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Paris 1967) 111-126; ya así, en “Les analogies de l’inspiration”, en: J. COPPENS *et alii*, *Sacra Pagina* (Gembloux 1959) 86-99, así como en la edición inglesa de su comentario a TOMÁS DE AQUINO, *Prophecy and Inspiration. A Commentary on the ST II-II, Questions 171-178* (New York 1961) 14.127.165, n° 2, con la fórmula: “ecclesiastical inspiration”, no presente en su original francés, *La prophétie* (Paris 1947) 321.373 (cf. su reedición por J.-P. TORRELL [Paris 2005]); para la posible influencia de P. Benoit en los padres conciliares, cf. su, “A propos du Schéma *De Divina revelatione*, que pourra servir pour l’examen du *textus emendatus* que les Pères du Concile ont reçu durant la troisième session”, publicada por el Secretariado conciliar del Episcopado Francés, en: “Études et Documents” n° 1 (Paris 10.I.1965), 1-8; para W. Kasper: “il *pari pietatis affectu* non esclude che Scrittura e Tradizione, pur attestando l’unico Vangelo, lo attestino in modo diverso” (*Il dogma sotto la parola di Dio* [Brescia 1979] 133).

1) *La Escritura como “el alma de la teología”* (cf. DV 24; OT 16): dado que “la Sagrada Escritura es la regla de fe” (*Sacra Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet*: Tomás de Aquino, ST II-II, q.1 a.9, obj.1; *In Jon* c.21, lect. 4). Se trata de la normatividad –como *norma normans non normata*– fundante del acontecimiento de Cristo como palabra de Dios “inspirada” (DV 11), ya que en ella “la predicación apostólica se expresa de modo especial” (DV 8), de ahí la importancia de su interpretación “en el Espíritu” (DV 12).

En esta línea de interpretación “en el Espíritu”, nótese como el mismo Concilio subraya finamente tanto la “mayor comprensión (de los dichos y hechos de Jesús) que (a los Apóstoles) les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad”, así como que los evangelistas “nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús (*vera et sincera de Iesu*)” (DV 19). De ahí que la afirmación de que un texto es ‘postpascual’ no comporta que no sea “verdadero y genuino acerca de Jesús”, ya que con esta última formulación el texto conciliar expresa con gran finura cómo debe entenderse la “historicidad” de los Evangelios, vista siempre en clave de ‘veracidad’ (cf. DV 19 y la Instrucción de la PCB de 1964, que resume). En este contexto pueden ser útiles las reflexiones de tres exegetas relevantes (W. Thüsing, R. Penna y J. N. Aletti) sobre la importancia de la “intención de Jesús”, reflejada en la de los evangelistas, como eje de la búsqueda histórico-crítica sobre Jesús que no quiera quedarse sólo en el exterior de su ‘mismísima voz’ y de sus ‘puros hechos’, dado que la Escritura “inspirada” comunica “la verdad para la salvación” (DV 11) y a su vez los evangelistas “escribieron con la intención de comunicar ‘la verdad’ (cf. Lc 1,2-4)” (DV 19)⁶.

2) *La Iglesia como Tradición viva* (cf. DV 7.8): en efecto, “la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto conserva siempre y trasmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es y todo lo que cree” (DV 8). En este sentido la Tradición eclesial viva tiene como función captar el sentido profundo de la Escritura la cual “se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita” (DV 12). Es en este contexto que aparece el famoso axioma medieval: *littera gesta docet, quid credas alegoria, moralis quod agas, quod speres anagogia*, dentro del cual a partir del sentido literal,

⁶ W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus-I* (Düsseldorf 1981) 58 (= K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético* [Madrid 1975] 184); R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo I* (Milano 1996) 37, y J. N. ALETTI, “Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus”: *RSR* 87 (1999) 423-444.

se puede percibir el espiritual en la triple clave teológica de fe/amor/esperanza. Ahora bien, el olvido de los Padres, de la Liturgia y del testimonio de los cristianos como 'lugares' teológicos especialmente a partir de la Contrarreforma, ha comportado con demasiada frecuencia a veces una progresiva reducción de la tradición eclesial al puro Magisterio...

Es verdad que la etapa posconciliar ha recuperado para el Catolicismo la primacía de la Escritura, pero ésta encuentra dificultades para integrarse en la 'tradición viva' de la Iglesia por el riesgo de que esta última pudiese aparecer como una "segunda fuente". En este sentido –superada esta polémica - aparece la necesidad de reflexionar de nuevo sobre qué significa la 'tradición viva' de la Iglesia y en qué clave debe interpretarse manteniendo la primacía de la Escritura. Así: ¿cómo deben interpretarse las formulaciones cristológicas y trinitarias como explicitación de la Escritura? ¿Y los sacramentos no explícitamente presentes en el NT y sus formulaciones? ¿Y los dogmas marianos y papales?... ¿Cómo una tradición 'sólo' interpretativa y explicativa puede llegar quizá a 'tanto' y cómo debe entenderse? Nótese que la discusión ecuménica sobre el Ministerio Petriño radica precisamente en el 'valor' y 'orientación' que se da a la re-lectura por parte de la 'tradición' de los textos bíblicos y de la imagen neotestamentaria de Pedro⁷.

Por otro lado, no se puede negar que la exégesis reciente tiene serias dificultades para construir una teología bíblica 'integradora' que pueda ser camino para un tratado teológico donde la Escritura sea realmente "el alma". Tan sólo el manual *Mysterium Salutis* esbozó este proyecto. Por otro lado, el documento de la PCB de 1993 sobre "La interpretación sobre la Biblia en la Iglesia" ha sido importante, pero su referencia a la teología y a su enseñanza queda tan sólo indicada, no afrontando la no siempre fácil interpretación bíblica realizada en la historia, especialmente la referida en las definiciones dogmáticas, que son punto de referencia para la enseñanza teológica. Por otro lado, no es fácil para la teología dogmática encontrar una renovación adecuada para que la escritura sea realmente su "alma". Es verdad que en todos los dogmas se hace una referencia a su fundamento bíblico, pero éste no configura habitualmente el lenguaje usado para su correspondiente definición (así: persona/ naturaleza/ transubstanciación/ jurisdicción/ infalibilidad/ immaculada/ asunción...), ya que en estos casos se optó por

⁷ J. Salaverri siguiendo la teología clásica clasifica la *traditio interpretativa* como *inclusiva* y *inhesiva* cuando incluye lo que formalmente se contiene en la Escritura (como la resurrección de JC...), y como *explicativa* y *declarativa* cuando explicita lo que se encuentra de forma implícita o virtual en la Escritura (como el bautismo de los niños, la transubstanciación, la inmaculada concepción de María...), *Sacra Theologiae Summa I* (Madrid ⁵1962) n° 771.

dialogar y usar el lenguaje teológico más apropiado del momento, y no tanto a ser fiel a su formulación bíblica aunque fuese implícita o germinal.

II. PERSPECTIVAS SOBRE EL MINISTERIO PETRINO A PARTIR DEL VATICANO II

El Vaticano II no dedicó un tratado específico al Ministerio Petrino, dado que era una cuestión ampliamente afrontada por el Vaticano I y por eso en el inicio del capítulo de la LG dedicado a la Jerarquía y en particular al Episcopado ratifica los dos dogmas papales definidos —el primado del Papa y su magisterio infalible en ciertas condiciones— resumiendo que su finalidad es “la unidad de la fe y de la comunión” (LG 18). Ahora bien, ya que diversos puntos sobre el Episcopado tocan directamente la cuestión del Ministerio Petrino, LG cita significativamente once veces las Actas del Vaticano I que ponen de relieve el carácter abierto, o al menos no cerrado, de ambos dogmas papales al reconocimiento de la potestad propia de los obispos (LG 22 y 25: tres veces: Zinelli —notas ns. 27.28.60-; dos: el esquema *De Ecclesia* -ns. 28.40-; dos: Kleutgen -ns.28.40- y cuatro: Gasser -ns.43-46-). En este sentido pues, el Vaticano II realiza una hermenéutica novedosa como es citar un concilio precedente con aclaraciones que provienen de sus Actas. Todo ello es signo claro de la dificultad histórica que hubo en la recepción primera del Vaticano I (recordemos que sus Actas completas no fueron publicadas hasta 1923-1927, en la colección de J.D. Mansi). ¿Ahora bien, cuáles son las perspectivas sobre el Ministerio Petrino en el Vaticano II y su trasfondo bíblico?

Como prólogo conviene tener presente la respuesta (15.IX.1964) de la Pontificia Comisión Bíblica a la consulta conciliar sobre las bases escriturísticas de LG 22 en tres puntos: en primer lugar, se afirma que consta por la Escritura que Jesucristo instituyó a Pedro y a los demás apóstoles como Colegio Apostólico, afirmación desarrollada en LG 19 (con 17 textos bíblicos!). En segundo lugar, se afirma que la misma relación entre el Papa, sucesor de Pedro, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, no consta por la sola Escritura, aunque ésta puede aportar un fundamento en Mt 28,16-20; Ap 21,14 y Mc 16,14-18, teniendo presente que su realización concreta se deduce de la doctrina de la Iglesia que bajo la guía del Espíritu Santo ha interpretado esta voluntad. En tercer lugar, se afirma la equivalencia entre la potestad confiada en Mt 18,18 y Mt 16,19, aunque se precisa que los intérpretes no son unánimes en explicar este atar y desatar, ya que unos hablan de una potestad doctrinal y disciplinar, en el que se incluyen el

perdón; otros lo refieren a la potestad de remitir los pecados (cf. Jn 20,23), y otros lo aplican a la potestad de excluir el pecador de la Iglesia y de su reconciliación (Mt 18, 17-18). He aquí los aportes ‘novedosos’ del Vaticano II que tocan al Ministerio Petrino:

a) Los obispos son sucesores de los Apóstoles (LG 18-20, con veinte textos bíblicos). De ahí surge la afirmación del episcopado como plenitud del sacramento del orden (LG 21, con cita de testimonios litúrgicos del primer milenio), así como la colegialidad episcopal (LG 22-23, con testimonios patrísticos, especialmente Cipriano, las Actas del Vaticano I y los dos textos petrinus de Mt 16,18s. y Jn 21, 15ss., además de Mt 18,18 –potestad dada a todos los discípulos-; 28,16-20 –misión universal-). El Papa, pues, comparte con todos los obispos el mismo carácter episcopal⁸. Por eso *UUS* usará veinte veces la expresión Obispo de Roma!

b) Sobre el origen del Ministerio ordenado, se recuerda, en un texto plenamente “bíblico”, que “esta función es un verdadero servicio que en la Escritura recibe significativamente el nombre de *diaconía* o ministerio (cf. Hch 1,17,25; 21,19; Rm 11,13; 1 Tm 1,12)” (LG 24). La clave servicial del Ministerio es, pues, totalmente bíblica!

c) A su vez, se recuerda finamente que este Ministerio tiene su origen en Jesucristo, según lo afirmado ya por LG 18-20, pero se precisa que su articulación es posterior, aunque sea antigua (cf. la cita de Ignacio de Antioquía), con esta feliz formulación: “el ministerio eclesiástico, instituido por Dios, es ejercido en diversos órdenes que ya desde antiguo reciben el nombre de obispos, presbíteros y diáconos” (LG 28).

d) Aparece una ‘novedad’, gracias a una ausencia, ya que el Vaticano II en las ocho veces que emplea la palabra “primado” nunca le añade la adjetivación “de jurisdicción” propia del Vaticano I (LG 13.18.22^{2x}45; OE 3.7; AG 22), donde la cita principal de LG 22, incluye los cuatro textos petrinus antes citados de Mt 16,18s.; 18,18; 28,16-20; Jn 21). De forma similar acontece en todos los documentos papales postconciliares hasta la Encíclica –única en su género por la revisión que propone- *Ut unum sint* (1995).

e) En el primer y último uso conciliar de la palabra “primado” se hace una referencia –ignorada por el Vaticano I, pero emblemática para la Ortodoxia (cf. N. Afanassieff –1960- único ortodoxo citado en las Actas del Vaticano II)- a Ignacio de Antioquía sobre “el primado de la Sede de Pedro, que preside

⁸ Esto comportó que Pablo VI (1965) prescindiera de la Tiara papal, cubriéndose de nuevo con la Mitra episcopal, expresándose posteriormente también así en el escudo papal de Benedicto XVI (2005).

toda la comunidad de amor” (LG 13; AG 22; cf. LG 23), expresión cuyo trasfondo bíblico en Jn 21, 15-17, parece claro.

f) Se recupera el título de ‘vicario de Cristo’, aplicado a los obispos (LG 27; los citados Mt 18,18; 28,16-20 en LG 22, podrían ser una base ya que se trata de una potestad confiada a todos los apóstoles), usado inicialmente por Cipriano (s. III) y la tradición latina (hasta Tomás de Aquino); desde el s. XIII se reserva al Papa (Inocencio III y el concilio II de Lyon del 1274). La *UUS* 95 retoma esta calificación para los obispos.

g) Al presentar la articulación entre la potestad de los obispos y la del Papa, la LG obvia la no fácil calificación dada por el Vaticano I a la potestad papal como ‘ordinaria e inmediata’ –adjetivos sólo retomados en un documento magisterialmente menor como es CD 2-. En su lugar, se afirma que la “potestad ordinaria e inmediata de los obispos –como ministerio pastoral que tiene la cura habitual y cotidiana- se regula en último término (*ultimatum regatur*) por la suprema autoridad de la Iglesia para el bien común” (LG 27).

h) Nótese que la inclusión de la Nota Explicativa Previa al cap. III –de carácter interpretativo y no constitutivo, con la finalidad de poder llegar a una votación más unánime- comportó el uso del un lenguaje jurídico y de expresiones tendentes a acentuar la ‘autonomía’ del Papa respecto al Episcopado, orientación que se ha convertido en prioritaria en el nuevo *Código de Derecho Canónico* del 1983.

Sobre el lenguaje usado en la teología del primado y su referencia al Nuevo Testamento W. Kasper observa con finura que “el último Concilio no llegó a una síntesis satisfactoria ni a soluciones concretas; el Vaticano II es, más que culminación de una evolución, el punto de partida de una nueva configuración histórica del primado para el tercer milenio... Esta empresa exige encuadrar el ministerio de Pedro en un contexto no sólo eclesiológico, sino también cristológico y teológico sin más, e interpretarlo de nuevo, teológica y prácticamente, desde la totalidad del Evangelio. En efecto, por más que la doctrina de la Iglesia sobre el primado pueda entenderse objetivamente como interpretación histórica del Nuevo Testamento, su defecto radica que todas sus formas de pensamiento y expresión están acuñadas no según la potestad bíblica del discípulo, apóstol y pastor, sino según el modelo ‘secular’ de la *suprema auctoritas*”⁹.

Conviene tener en cuenta que de los dos dogmas del Vaticano I es el referido al primado de jurisdicción el que genera más problemas a nivel

⁹ “Lo permanente y lo mutable en el primado”: *Concilium* 108 (1975) 165-178.175.

teológico-ecuménico (aunque a nivel popular lo sea el de la infalibilidad!). En este sentido es bueno tener presente que la llamada “jurisdicción” del Papa se sitúa como dimensión segunda –que no equivale a secundaria!-, cual condición de posibilidad -por eso las ordenaciones de las iglesias ortodoxas son válidas!-, de que el Papa tiene la “plena y suprema potestad” (LG 22. 24. 25. 27) en la Iglesia para poder realizar la misión propia y específica del Ministerio Petrino formulada por los dos concilios del Vaticano como “la unidad de la fe y la comunión de toda la Iglesia” (Vat.I: DH 3051; Vat.II: LG 18), como traducción del mandato bíblico de ‘que todos sean uno’ (Jn 17,21), a su vez, título de la emblemática *Ut unum sint* (1995). En este contexto se comprende la marginación de la expresión ‘jurisdicción’ por el Vaticano II por su carácter civilista y la recuperación del carácter sacramental del Ministerio Petrino, radicado en el obispo de Roma, que “preside la comunidad del amor que es la Iglesia” (Ignacio de Antioquía: LG 13; AG 22; cf. Jn 21!).

Sobre esta cuestión es iluminadora una reflexión de J. Ratzinger en el año 2001, que partiendo del título dado al papa Pablo VI por el patriarca Atenágoras I de “primero en honor” (*primus inter pares*) y de “presidente en el amor”, escribe al metropolitano ortodoxo Damaskinos: “creo que desde aquí se podría definir correctamente la ‘jurisdicción eclesiástica general’ del Papa: el ‘honor’ del primero no hay que entenderlo en el sentido de un honor mundano protocolario, sino que el honor en la Iglesia es el servicio, la obediencia a Cristo. Y el ‘amor-ágape’ no es un sentimiento sin compromiso, y menos aún una organización social, sino el último término de un concepto eucarístico... Al coincidir en lo más profundo la Iglesia con la eucaristía, descansa en la ‘presidencia del amor’ una responsabilidad para con la unidad que posee un significado intereclesial... El Papa no es un monarca absolutista cuya voluntad es ley, sino totalmente al contrario: él siempre tiene que buscar renunciar a su voluntad y llamar a la Iglesia a la obediencia, pero para ser él mismo el primer obediente... El mismo Vaticano I reclama una interpretación patrística del Primado cuando dice que la praxis permanente de la Iglesia figura para la doctrina allí anunciada del mismo modo que los concilios ecuménicos, especialmente aquellos en los que Oriente y Occidente estaban juntos en unidad de fe y amor; el Vaticano I cita para ello el IV concilio de Constantinopla” (a. 869s.: DH 3066)¹⁰. He aquí una perspectiva bien sugerente!

¹⁰ “Correspondencia entre el Metropolitano Damaskinos y el cardenal J. Ratzinger”, en J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Madrid 2004) 223-248.240s.

III. DOS PUNTOS DECISIVOS PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS PETRINOS: LA HISTORIA DE SU INFLUENCIA Y LA SUCESIÓN

1. La “historia de su influencia” (*Wirkungsgeschichte*) de Mt 16

La primera referencia antigua se encuentra en Justino (†165), pero no será hasta la mitad del siglo III –de ahí que Harnack considerase el v.18 una glosa-, que con el obispo Esteban se aplica el dicho sobre la roca al obispo de Roma, según cuenta Cipriano (*Ep.* 75,17). Éste con todo, al elaborar su teología del episcopado verá como su fundamento el texto evangélico de “tú eres Pedro” que interpreta dirigido a todos los obispos (*Ep.* 33,1,1), aún reconociendo una relevancia especial a Roma (*Ep.* 59,14). A su vez, se desarrolla el tema de su sucesión (*Pseudo-Clementinas*, Esteban, Optato de Mileto...), que se consolidará en el siglo V con León Magno a partir de su visión casi “mística” de la identidad entre el obispo de Roma y el apóstol Pedro (*Serm.* 4,3s.)¹¹. Por lo que se refiere al sentido de la palabra “roca”, en la historia han surgido tres interpretaciones principales que aún hoy se pueden encontrar así¹²:

1) La fe: es la *interpretación “oriental”* surgida de la exégesis antioquena para la cual la confesión de fe de Pedro es la roca fundamental de la Iglesia, siendo éste el sentido más antiguo (Orígenes, Tertuliano) que presenta a Pedro como modelo de creyente; además, esta confesión de fe no es propia solo de Pedro, sino que se produjo para todos los hombres, y por esto Jesús al compararla con una roca dio a entender que edificaría la Iglesia sobre la fe (Teodoro de Mopsuestia, Eusebio, Crisóstomo...); es conocida en Occidente (Ambrosio, Hilario...), y gracias a Erasmo (†1532) está presente en el siglo XVI con el teólogo del Concilio de Trento, Arias Montano (†1598), aunque será la Reforma (Zwinglio, Melanchthon...) que la interpretará con énfasis antiromano. Recientemente se encuentra en autores prestigiosos no

¹¹ Cf. la evolución de la exégesis inicial de Mt 16,17s. primero dirigida a todos los apóstoles (Tertuliano, Cipriano, Orígenes...), y después centrada en Pedro por parte de León Magno, en H. GROTZ, “Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen”: *AHP* 13 (1975) 7-64 (58-63: “Die Anfänge der Väterexegese von Mt 16, 17ff.”).

¹² Cf. B. RIGAUX, “San Pedro y la exégesis contemporánea”: *Concilium* 27 (1967) 149-177; LUZ, *Mateo*, 619-629; J. LUDWIG, *Die Primatsworte Mt 16,18.19 in der Altkirchlichen Exegese* (Münster 1952); A. RIMOLDI, *L’Apostolo San Pietro* (Roma 1958); K. FRÖHLICH, *Formen des Auslegung von Matthäus 16, 13-18 im lateinischen Mittelalter* (Tübingen 1963), y J. BIGANE, *Faith, Christ or Peter: Matthew 16:18 in Sixteenth-Century Roman Catholic Exegesis* (Washington 1981).

católicos como por ejemplo: el inicialmente reformado y después católico M. Thurian, el luterano W. Pannenberg, y el anglicano T.N. Wright...¹³;

2) Cristo: es la *interpretación agustiniana* para la cual Cristo es la roca-fundamento de la Iglesia como afirma 1 Cor 10,4; está enraizada en Orígenes, Tertuliano y Eusebio, y tiene como padre Agustín al afirmar: “Cristo-*Petra* distinto de Pedro-*Petrus!*”, convirtiéndose en predominante durante la Edad Media en Occidente (así, Anselmo, Pedro Lombardo, Inocencio III –a.1199-: “el fundamento principal es Cristo y el secundario Pedro”: DH 774; Tomás de Aquino: ‘Cristo fundamento *secundum se* y Pedro sólo en cuanto confesó a Cristo’). La Reforma con Lutero y Calvino la usaron con fuerza en sentido antipapal (‘quieren tener una roca, y ellos –los papistas- quieren tener dos’: WA 38,618). En el Vaticano I fue una interpretación subrayada como tradicional por la minoría conciliar, aunque con posterioridad casi ha desaparecido¹⁴;

3) *Pedro*: es la interpretación progresivamente más presente entre los protestantes a partir de O. Cullmann, aunque no se reconozca la posibilidad de su “sucesión”¹⁵. En cambio, es prácticamente común entre los ortodoxos y los católicos aunque con consecuencias distintas respecto a su “sucesión” así:

- *Pedro y sus sucesores los obispos*: es la interpretación africana promovida en el siglo III por Cipriano de Cartago –con reflejos en Tertuliano y Orígenes- que ve en Pedro el paradigma de cada obispo; en efecto, Mt 16, 18s. instituye el episcopado ‘entero’ (*in solidum*) a través de Pedro que habla en nombre de los apóstoles; de esta forma en cada apóstol hay la presencia de Pedro, y en cada obispo hay un “sucesor” de Pedro, por esto “los restantes apóstoles son como Pedro, dotados del mismo honor y potestad”

¹³ M. Thurian privilegia esta interpretación por su radicación patrística, aún sin excluir las otras, en “Il ministero del Vescovo di Roma per l’unità di tutta la chiesa”, en *Il Vescovo di Roma nella Chiesa universale* (Roma 1987) 99-107; W. PANNENBERG, “Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs”, en: P. HÜNERMANN (ed.), *Papstamt und Ökumene* (Regensburg 1997) 43-60; T. N. WRIGHT, *Matthew for Everyone 2* (London 2002) 8; también así los católicos J. MATEOS-F. CAMACHO, *El Evangelio de Mateo* (Madrid 1981) 162-166.

¹⁴ Cf. BETTI, I, 70, enumera G. Heffele, obispo de Rottenburg; entre sus defensores, cf. el luterano C. C. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, Berlin 1990, que traduce así: “ya que tú eres Pedro, sobre esta piedra (=Cristo) que tú acabas de reconocer, edificaré mi Iglesia”.

¹⁵ Cf. J. A. BURGESS, *A History of the Exegesis of Matthew 16: 17-19 from 1781 to 1965* (Ann Arbor 1976) 167-169, subraya que a partir de Cullmann se da “un cambio de ruta” (*breakthrough*) ecuménico que comporta la comprensión de la piedra como Pedro; cf. el ejemplo reciente de M. HENGEL, *Der unterschätze Petrus* (Tübingen 2006) 21-58.

(*De unit.* 4; 33,1; *Ep* 43,5; 66,8; 69,5). El grado que compete a Pedro (*quem primum Dominus elegit: Ep* 71,3) es un 'primado' más bien de honor en el sentido de un *primus inter pares*¹⁶; por eso Cipriano será el primero que forjará a partir de Mt 16, la expresión "vicario de Cristo" para aplicarla a todos los obispos (*Ep* 65,4; 66,9; 75,16), siendo seguido por la tradición latina hasta la gran Escolástica. La interpretación de Cipriano está presente en el *Decretum Gratianum* del s. XII, es citada por la Reforma, el Galicanismo, y hasta por el Ultramontanismo en su preocupación por la unidad. En el momento presente, la interpretación de Mt 16 por Cipriano, teniendo presente que Mt 18,18 (con Jn 20,23) confía la potestad de atar a todos los apóstoles¹⁷, sigue siendo objeto de controversia por si favorece una interpretación 'episcopalista' *pura* (cf. los teólogos ortodoxos: N. Afanasieff, J. Meyendorf, I.D. Zizioulas, O. Clément...)¹⁸, o en cambio, hace posible una interpretación 'episcopalista' *abierta* a un primado práctico que es más que un *primus inter pares*, y que así favorece la recuperación de la colegialidad episcopal en comunión concreta con el decisivo ministerio del obispo de Roma (cf. los católicos G. Bardy, B. Botte, B. Tierney, M. Bévenot, J.-M. R. Tillard, W. Klausnitzer, P. Siniscalco/P. Mattei...)¹⁹.

- *Pedro y su sucesor el Papa*, obispo de Roma: es la interpretación romana centrada en Pedro y después de él en el papa como roca-

¹⁶ En su versión considerada más antigua del *De unit.* cap. 4, Cipriano se refiere al primado de Pedro y añade una referencia a Jn 21,17, pero mantiene igualmente que "los demás apóstoles eran lo que era Pedro".

¹⁷ Este paralelismo fue planteado en el Vaticano I y quedó sin respuesta precisa, cf. BETTI, I, 69.257s.; P. BROWN-K.P. DONFRIED-J. REUMANN, *Pedro en el N.T.* (Santander 1976) 104, concluyen que "no hemos sido capaces de solventar el problema de si el poder de Pedro es un poder compartido por todos los discípulos... Sin embargo sigue en pie el hecho de que Jesús le dice a Pedro 'Yo te daré las llaves...'".

¹⁸ Cf. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église. Cours de théologie dogmatique* (Paris 2003) 284-288, que confirma el clásico N. AFANASIEFF-N. KOULOMZINE-J. MEYENDORF-A. SCHMEMANN, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel 1960); I. D. ZIZIOULAS, "Continuidad y sucesión apostólicas", en: *El ser eclesial* (1985) (Salamanca 2003) 185-222.214s., y O. CLÉMENT, *Roma de otra manera* (1997) (Madrid 2004) 25-34.

¹⁹ Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église de St. Irénée au Concile de Nicée* (Paris 1947) 226-251; B. BOTTE, "Sobre el carácter colegial del presbiterado y del episcopado": *Concilium* 4 (1965) 160-164; B. TIERNEY, "La colegialidad en la Edad Media": *Concilium* 7 (1965) 5-15; M. BÉVENOT, "Episcopat et Primauté chez S. Cyprien" y "'In solidum' et collegialité": *ETL* 42 (1966) 176-185 y 186-195, y las síntesis teológicas de J.-M. TILLARD, *El Obispo de Roma*, 127s., y KLAUSNITZER, 167-172; opción defendida por la nueva edición de *Sources Chrétiennes* 500, de P. SINISCALCO-P. MATTEI (eds.), Cyprien de Carthage, *L'unité de l'Église* (Paris 2006) 101-115.

fundamento de la Iglesia; sus inicios se encuentran ya en León Magno en el siglo V, se retoman en el *Decretum Gelasianum* del s. VI (DH 350), en Gregorio Magno (†604) que lo une a Jn 21,17 y Lc 22,31, y en el *Decretum Gratianum* del s. XII, germen del derecho canónico. Será a partir de la contrarreforma que tal interpretación se convertirá en prácticamente exclusiva (Cayetano, Maldonado, Salmerón, Jansenio, Belarmino...), lo que quizá pueda justificar la afirmación del Vaticano I referida a los textos petrinus de Mt y Jn: “tal como ha estado siempre entendida por la Iglesia católica” (DH 3054). De hecho, aunque tal comprensión no fuese la mayoritaria antes de la contrarreforma tenía testimonios antiguos de gran peso como los dos papas “Magnos”: León y Gregorio, así como el influyente *Decretum Gratianum*.... Actualmente es la interpretación común entre los investigadores católicos, teniendo presente además el contexto de las aportaciones del Vaticano II -influenciadas por Cipriano- sobre la sacramentalidad del episcopado (LG 21; los obispos como ‘vicarios de Cristo’: LG 27), y su consecuencia en la colegialidad episcopal (LG 22), así como la referencia a Ignacio de Antioquía para describir el primado del Papa –evitando siempre el adjetivo ‘de jurisdicción’- como el que “preside toda la comunidad del amor” (LG 13; AG 22).

2. La cuestión de la “sucesión” del Ministerio Petrino

¿Tienen los textos petrinus en el contexto global de la imagen de Pedro una dinámica propia y virtualidad interna que puedan incluir una sucesión? Seguramente que se puede decir que al menos son textos ‘abiertos’ y no extraños a incluir una posible sucesión. En este sentido el reformado U. Luz confiesa lúcidamente que “el sentido de un texto bíblico consiste no simplemente en la reproducción de su sentido original, sino en la *producción* de un sentido nuevo en una situación nueva, guiándonos por la ‘orientación’ de los textos y apoyados por la totalidad de la fe cristiana. Por eso yo estaría fundamentalmente abierto a la nueva ‘relectura’ romana de Mt 16,18, fraguada entre los siglos III-IV. La pregunta es... si simplemente el potencial de sentido de Mt 16,18 es ilimitado y una de sus posibilidades legítimas de desarrollo es la aplicación al papa. La cuestión decisiva es si una hermenéutica de la historia de la influencia permite que la Biblia sea instancia crítica de una Iglesia, como corresponde al enfoque fundamental de la Reforma”. Y continúa observando que teniendo presente la Biblia con su “pluralidad de formas posiblea en el servicio de Pedro” no se debería “rechazar *iure divino* un *servicio* papal de Pedro que se responsabilice del

servicio de la tradición de Jesús para la unidad de *toda* la Iglesia. Pero este capítulo de la historia de la influencia no está aún escrito²⁰.

Nótese que el contexto de los tres textos petrinus los sitúa en una etapa final (Lc/Jn), o casi final (Mt), de Jesús en la que podría fácilmente suscitarse la pregunta por la sucesión en la misión que les confiaba. Por otro lado, los verbos en futuro: “edificaré”, “no prevalecerán”, “te daré” y “será atado-desatado” de los vv.18.19, unidos a Mt 28,20: “yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo”, que la interpretación patrística más común (cf. Clemente, ¿sería el primer formulador de una cierta sucesión y primado romano?²¹; cf. también, Ireneo, Tertuliano, Eusebio, Agustín...) veía en clave de sucesión, ¿podrían comportar o al menos sugerir un cumplimiento histórico posterior por la perspectiva profética en la cual se sitúan? Se trata de una perspectiva que se convirtió en dominante como respuesta católica al libro de O. Cullmann²². De hecho, un análisis más atento de la categoría bíblica de profecía plantea ciertos interrogantes, ya que la forma verbal de futuro del griego bíblico no comporta necesariamente el cumplimiento histórico de la predicción anunciada puesto que primariamente se sitúa a nivel de la esperanza definitiva cuya realización escatológica supera la misma historia²³.

Ahora bien, no se puede negar que si Jesús consideró tan importante la función pastoral como para designar a Pedro pastor sustituto suyo ¿no podría pensarse lo mismo para Pedro? Por eso se puede preguntar: “por qué consideró tan importante el redactor joánico y Mateo y Lucas recordar a la comunidad que la función de la autoridad pastoral fue confiada a Pedro, cuando es de suponer que éste había muerto ya veinte o treinta años. ¿Se trataba simplemente de un hecho importante o es que la autoridad de Pedro conservaba aún alguna importancia?;... ¿refleja una situación en la que el

²⁰ *Mateo*, 623s.632; BROWN-DONFRIED-REUMANN, 156, concluyen tratando de “la trayectoria continuada de su imagen en el Nuevo Testamento”; símilmente, KLAUSNITZER, 114.

²¹ Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Clemente de Roma* (Madrid 1994) y J. GNILKA, *Pedro y Roma* (Barcelona 2003) 174-180.

²² Cf. MAFFEI, 77-80.

²³ En efecto, “la noción de cumplimiento no es necesariamente el cumplimiento de una predicción”, observa J. L. MCKENZIE, “Aspectos del pensamiento del AT”: *NCBSJ* §77:175-178. 178; M. Zerwick anota que “en ocasiones, el futuro debe entenderse no en sentido estrictamente temporal, sino más bien *lógico*” (*El griego del Nuevo Testamento* [Estella 1997]) § 284a, y S. E. Porter concluye de forma similar, en *Verbal Aspects in the Greek of the New Testament, with reference to Tense and Mood* (New York 1989) 471-474.472, y “Vague Verbs, Periphrastics, and Mt 16,19”: *Filologia Neotestamentaria* 2 (1988) 155-173.

personaje de Simón Pedro había llegado a ser un símbolo de la autoridad pastoral en algunas partes del mundo cristiano?”²⁴.

Sobre el tema de la sucesión es útil además referirse al principio de “la tradición por sucesión”, forjado por Ireneo para quien la doctrina apostólica siempre activa es la *parádosis*-‘tradición’, y la función ministerial se realiza en el *katá diadokhên*-‘según sucesión’ (*Ad Haer* III, 2.2): principio aceptado por la patrística (Hipólito, Cipriano, Tertuliano, Eusebio, Agustín...). De hecho, se puede constatar que antes de ser formulado el principio de “la tradición por sucesión” era una realidad pacíficamente poseída en su tiempo precediendo a su misma formulación. ¿Y no será dentro de tal perspectiva global que surge y puede tener sentido la sucesión propia también de Pedro, más aún si su ministerio y su sucesión es concebida en clave “histórico-sacramental”?²⁵.

Nota complementaria sobre la fundamentación bíblica del Ministerio Petrino

Los estudios globales sobre Pedro tienen como gran iniciador a mitad del siglo XX al reformado O. Cullmann, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr. Histoire et Théologie*, Neuchâtel-Paris 1952 (*Petrus*, Stuttgart 1952; cf. su más breve, “Petros”: *TWNTVI* (1959) 99-113), donde en el título enumera ya las tres imágenes básicas de Pedro: discípulo, apóstol y mártir; cf. el balance de G. Maffei, *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952-1972)*, Roma 1979; Cullmann intenta recuperar los elementos biográficos sobre Simón-Pedro en clave de aproximación histórica, contradiciendo la opinión habitual, especialmente presente en el mundo protestante desde finales del s. XIX, sobre la no autenticidad de Mt 16,17-19 (cf. J. Weis, M. Dibelius, M. Goguel, A. Harnack...), cuyo lugar lugar ‘original’ sería la última cena.

²⁴ Cf. así, BROWN, 1447, y en la conclusión conjunta de *Pedro en el NT*, 135.

²⁵ Cf. el clásico de A. M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesión en el judaísmo, helenismo y cristianismo primitivo. Prolegómenos para el estudio de la Sucesión Apostólica* (Zürich 1963); también, “Orientación en la doctrina clásica sobre la Sucesión Apostólica”: *Concilium* 34 (1968) 19-30; cf. G. MAFFEI, “L’apporto di A. M. Javierre al dialogo con O. Cullmann sulla successione”, en: A. AMATO-G. MAFFEI (edd.), *Super fundamentum Apostolorum (FS. card. A.M. Javierre)* (Roma 1997) 505-533; sobre la interpretación sacramental, cf. PESCH, 92-94, sugerida por J. RATZINGER, *La Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 42; en esta línea, T. Söding se pregunta con fuerza ¿cómo puede un libro suplir un testimonio personal como sería el de Pedro? (*Jesus und die Kirche. Was sagt das N.T.?* [Freiburg 2007] 276-281.306).

Veinte años después del libro de O. Cullmann, comienza una nueva etapa con la aplicación del método histórico-crítico de la redacción en el relevante estudio ecuménico de protestantes y católicos de USA de R.E. Brown/K.P. Donfried/J. Reumann (eds.), *Pedro en el Nuevo Testamento. Un trabajo en colaboración por autores protestantes y católicos (or. 1973)*, Santander 1976. Siguiendo esta misma metodología y en el ámbito católico específico, son notables las diversas monografías de referencia de R. Pesch, como la clásica, *Simon-Petrus*, Stuttgart 1980, en la que describe a Pedro como 'garante' de la apostolicidad y 'fundante' de la catolicidad (cf. "Petros": *DENT II* (1981) 914-925), y la más próxima al desarrollo del dogma católico sobre el primado, *Die biblischen Grundlagen des Primats*, Freiburg 2001 (= CDF (ed.), *Il primato del successore di Pietro*, Vaticano 1998, 22-111, con una versión abreviada, "Lo que era visible en Pedro ha sucedido en el primado", en CDF (ed.), *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, Madrid 2003, 35-65), donde muestra que lo que se entreveía en Pedro después ha entrado a formar parte del primado a partir de una visión sacramental de la figura petrina.

En una línea más concordista se presenta R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Paris 1994; en cambio, aparecen más orientadas a la investigación crítico-literaria la monografía del reconocido exegeta católico J. Gnllka, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia* (2002), B. 2003, y el balance de R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella 1991, 7-15 ("Presentación"). El reformado Ch. Grappe ha publicado el doble estudio actual sobre Pedro más extenso, *D'un Temple a l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris 1992, e *Images de Pierre aux deux premiers siècles*, Paris 1995, con metodología sociológica centrada a partir de las imágenes de Pedro como discípulo, mártir, pescador, pastor, portavoz de los doce y garante de una tradición a través de las cinco etapas: discípulos, tiempo de la fraternidad (Hech 1-5), fase apostólica, fase sub-apostólica, y siglo II.

Proponen una aproximación 'sincrónica': ya F. Mussner, *Petrus und Paulus. Pole der Einheit: eine Hilfe für die Kirchen*, Freiburg 1976, y los más recientes 'narrativos': C. Claudel, *La Confession de Pierre. Trajectoire d'une péripécie évangélique*, Paris 1988; Ph. Perkins, *Peter: Apostle for the Whole Church*, Columbia 1994; T. Wiarda, *Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship*, Tübingen 2000, y Y. Mathieu, *La figure de Pierre dans l'oeuvre de Luc (Évangile et Actes des Apôtres). Une approche synchronique*, Paris 2004; una perspectiva 'teológico-fundamental-ecuménica' en W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma,*

Ökumenische Zukunft, Freiburg 2004, 58-115. Hace una fuerte apología de Pedro el prestigioso luterano M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, que subraya el carácter único e irreplicable de Pedro –y sin posibilidad de sucesión– en el inicio de la Iglesia.

Un atento *status quaestionis* de Mt 16,17-19, hasta Cullmann es el de J.A. Burgess, *A History of the Exegesis of Matthew 16: 17-19 from 1781 to 1965*, Ann Arbor 1976. Más recientemente ha presentado un amplio análisis claramente confesional, pero notablemente abierto a las interpelaciones católicas, el reformado U. Luz, *El Evangelio según san Mateo Mt. 8-17 (or.1990)*, Salamanca 2001, 591-632 (623: “yo no estoy muy alejado, en lo sistemático, de la posición que defendió una vez Ratzinger: la tradición es ‘una exposición del acontecimiento de Cristo desde el pneuma’, y esto significa, ‘a la vez, desde el presente eclesial’, porque Cristo está vivo en la ‘Iglesia, que es su cuerpo, donde actúa su Espíritu’ (K. Rahner/J. Ratzinger, *Revelación y tradición*, Barcelona 1971, 44-50)”).

El primer católico que defendió el origen postpascual de Mt 16 fue A. Vögtle, “Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16,13-23”: *BZ* 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103 (síntesis en, “Petrus”: *LThK* 8 (1963) 336; actualizado, en “Das problem der Herkunft von Mt 16,17-19”: *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, Freiburg 1985, 109-140), opinión divulgada por M. Zerwick, *L’episodio di Cesareo di Filippo*, S. Giorgio Cavanese 1959, que recibió una dura crítica de A. Romeo, *Divinitas* 4 (1960) 436; con respuesta del PIB, en *Verbum Domini* 39 (1961) 3-17, y un “Monitum” del Santo Oficio (20.6.1961); cf. el balance de esta controversia, en J.A. Fitzmyer, *TS* 22 (1961) 426-444, y R. Burigana, “Tradizioni inconciliabili? La ‘querelle’ tra l’Università Lateranense e l’Istituto Biblico nella preparazione del Vaticano II” en Ph. Chenu (ed.), *La PUL e la preparazione del Concilio*, Roma 2001, 51-66; con todo, tal opinión fue mantenida poco antes del Vaticano II por biblistas (M. Zerwick, *Biblica* 42 (1962) 540, y J. Gnllka, *ZKG* 73 (1962) 137) y teólogos (F.A. Sullivan, *De Ecclesia I*, Roma 1965, 111, y E. Schillebeeckx, “Iglesia y humanidad”: *Concilium* n°1 (1965) 72-74), siendo hoy la más común. Con todo el católico G. Claudel, *La confession de Pierre*, Paris 1988, ha defendido de nuevo que no se trata de una escena postpascual, sino de una expresión de la tradición sinóptica (cf. Mc 8,31; con referencia al Salmo 117); nótese el cambio de opinión reciente de J.-M. van Cangh que en un trabajo inicial con M. van Esbroeck, “La primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son context judaïque”: *RTL* 11 (1980) 310-324, defendía que se trataba de una palabra auténtica de Jesús (estudio en el que se basa J. Ratzinger, *La Iglesia*, Madrid 1992, 34, y que repite en su más reciente libro, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 357);

veinte años después, en “Le rôle de Pierre dans le N.T.”, en P. Tihon (ed.), *Changer la papauté?*, Paris 2000, 41-62, J.-M. van Cangh varía su perspectiva, y a partir de la aplicación de criterios histórico-críticos de autenticidad concluye que se trata de un texto postpascual, cf. “La méthode historique-critique. Quelques applications”, en O.H. Pesch/J.-M. van Cangh (eds.), *Comment faire de la théologie aujourd’hui? Continuité et renouveau*, Paris 2003, 173-191.

Resumen.- La relación de Pedro con la Iglesia y la sucesión del Ministerio Petriño es interpretada de forma diferente por las confesiones cristianas según el concepto de tradición que se use. Para la tradición católica su principio gnoseológico es “la Escritura en la tradición viva de la Iglesia”. La palabra “piedra” de Mt 16,18 es interpretada por la tradición así: *la fe* (Orígenes, Tertuliano, Zwinglio, M. Thurian, W. Pannenberg); *Cristo* (Agustín, Tomás, Lutero, Calvino) y *Pedro*, ya sea aplicada a Pedro y a los obispos (Cipriano, *Decretum Gratianum*, la teología ortodoxa actual como *primus inter pares*), ya sea aplicada a Pedro y a su sucesor el Papa (León Magno, Gregorio Magno, Cayetano, Belarmino...), siendo la más común en la teología católica que en esta clave trata de la sucesión.

Summary.- Peter’s relationship with the Church and the Petrine Ministerial Succession is differently interpreted by different Christian confessions, depending on its own understanding of tradition. The Catholic gnoseologic principle is: “Scripture in the Church’s living Tradition”. Tradition interprets the word “rock” in Mt 16,18 as: *faith* (Origen, Tertullian, Zwingli, M. Thurian, W. Pannenberg); *Christ* (Augustine, Thomas Aquinas, Luther, Calvin) and *Peter*, meaning “Peter” and the “bishops” (Cyprian, *Decretum Gratianum*, and the present orthodox theology as *primus inter pares*), applied both to Peter and to his successor, the Pope (Leo the Great, Gregory the Great, Cayetano, Belarmino...), and is the most common interpretation in Catholic theology on the question of succession.