

## LA DIMENSIÓN ECLESIO­LÓ­GI­CA DEL ECUMENISMO ACTUAL

### I. EL OBJETIVO DEL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

El Movimiento ecuménico surgió ante la anomalía de que «única es la Iglesia fundada por Cristo Señor, pero son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo»; y el Decreto conciliar *Unitatis redintegratio* continúa: «en este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y salvador, y esto lo hacen no solamente por separado, sino también reunidos en asambleas en las que conocieron el Evangelio y a las que cada grupo llama Iglesia suya y de Dios. Casi todos, sin embargo, aunque de modo diverso, suspiran por una Iglesia de Dios única y visible» (n. 1).

En estas frases el Concilio apunta el sentido dramático de la ruptura de la unidad cristiana. Cada grupo se llama «Iglesia suya y de Dios», «la herencia de Jesucristo», porque el motivo que llevó a la separación era el deseo de vivir en autenticidad el Evangelio del Señor, y se piensa que esto sólo es posible con la separación de quienes presuntamente no se han mantenido en la pureza de la tradición apostólica. No se entendería la Reforma, por ejemplo, sin la convicción de que la Iglesia «romana» había dejado de ser la verdadera Iglesia a causa de

(presuntas o no) «novedades»<sup>1</sup>. La Iglesia católica se apartaría de la Iglesia de Jesucristo no tanto a causa de «carencias», sino más bien a causa de «excesos» (E. Jünger). La separación no aspiraba a crear otra Iglesia distinta, sino que se consideraba el camino inevitable para mantener la pureza original. «También nuestra Iglesia evangélica –se ha dicho– tiene una antigüedad de 2000 años. No nos hemos distanciado de la Iglesia católica. Los reformados han renovado la Iglesia»<sup>2</sup>.

Durante siglos el convencimiento de vivir cada uno en la Iglesia verdadera llevó a albergar serias reservas hacia los demás. Solo el Espíritu Santo ha podido infundir en los cristianos el deseo de cumplir el designio del Señor sobre la Iglesia y su unidad. «Estamos de acuerdo en que no hay dos Iglesias, una visible y otra invisible, sino una Iglesia que debe encontrar manifestación visible en la tierra» (Lund, 1952)<sup>3</sup>. No obstante, siendo común ese deseo, se disiente –y es ésta la grave cuestión– sobre los criterios para lograr la unidad suficiente que permita reconocerse mutuamente como «Iglesia». «El objetivo de la búsqueda de la comunión plena se alcanza cuando todas las Iglesias pueden reconocer en las demás a la Iglesia una, santa, católica y apostólica en su plenitud» (Camberra, 1991)<sup>4</sup>.

### 1. *Diferentes modelos de unidad*

No obstante los deseos de unidad, el ecumenismo se encuentra actualmente en la encrucijada de concordar en el modelo de unidad al que se aspira. «Uno de los problemas ecuménicos fundamentales es la cuestión de la figura y forma de la unidad»<sup>5</sup>.

1 En los artículos de Esmalcalda de 1537, Lutero escribía sobre los católicos: «Revera non sunt ecclesia» (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (=BSLK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 459). Los Artículos de Esmalcalda siguen formando parte del *corpus* vigente de textos confesionales luteranos.

2 J. FRIEDRICH, obispo territorial luterano, en *Chrisma* 1 (2000) 49.

3 O. S. TOMKINS (ed.), *The Third World Conference of Faith and Order*, London 1953, 33-34.

4 «La unidad de la Iglesia como *koinonia*: don y vocación», en *Informe oficial de la 7 Asamblea general del CEI* (Camberra 1991).

5 W. BEINERT, *Ökumenismus 2010*, en «Catholica» 64 (2010, 1) 12.

En el ámbito protestante predomina la idea de que la unidad debería aceptar la diversidad confesional, y admitir una «eclesiología plural». Todas las Iglesias, ahora separadas, serían en realidad formas de la Iglesia de Cristo, cuya legitimidad derivaría incluso del Nuevo Testamento (E. Käsemann)<sup>6</sup>. Las Iglesias serían realizaciones de la Iglesia Una, en cuanto comparten las verdades centrales de la fe, mientras que otras diferencias serían secundarias, y no lesionarían la unidad ya existente. Incluso cabría pensar – con O. Cullmann – que tales diferencias serían verdaderos «carismas», pues «cada confesión cristiana posee un don del Espíritu, un carisma, que debe conservar, cuidar, purificar y profundizar, y no anularlo en favor de una uniformización»<sup>7</sup>. La unidad habría de configurarse como «una comunión de Iglesias completamente autónomas, que *permanezcan* católicas, protestantes y ortodoxas, y que mantengan sus dones espirituales, no para clausurarse sobre sí mismas, sino para formar una *comunión* de todos los que llevan el nombre de Jesucristo»<sup>8</sup>. Sin embargo, resulta excesivo considerar dones del Espíritu las contradicciones en la fe que han llevado a las separaciones, y atribuir en última instancia al Espíritu Santo las rupturas de la unidad. Otras propuestas entienden que, como ya existe la unidad espiritual del Cuerpo de Cristo en la fe y en la acción del Espíritu, el objetivo ecuménico no consistiría tanto en lograr una determinada forma visible de unidad, sino más bien manifestar de variados modos la unidad espiritual que ya existe. Se propone incluso dejar aparte las diferencias en la fe, para buscar la coincidencia práctica en la acción cristiana: la manifestación de la unidad sería el común servicio al mundo (*Sekularökumenismus*).

6 Para E. Käsemann, el canon neotestamentario no fundamenta *históricamente* la unidad de la Iglesia sino más bien la diversidad confesional, pues las diferencias de las teologías neotestamentarias serían de tal dimensión que no pueden fundamentar la unidad eclesial (cf. *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, en *Id.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. I, Göttingen 1964, 214-223).

7 *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1990, 14. El Catolicismo aportaría el carisma de la universalidad y de la institución; el Protestantismo, la concentración bíblica y la libertad; la Ortodoxia, su noción de Espíritu Santo y la custodia de las formas litúrgicas (*ibid.*, 34ss).

8 *Ibid.*, 59.

Estas propuestas y otras similares presuponen unas eclesiologías que consideran que la Iglesia es una pura realidad de comunión espiritual, no identificable con una concreta institución histórica (E. Brunner); o una comunidad pneumatológica, que la división visible dejaría intocada (P. Tillich). O bien no existiría en rigor un sujeto permanente intrahistórico o una Iglesia «acabada», porque la Iglesia se hace presente cuando el Espíritu, por la Palabra y el sacramento, transforma en Iglesia a una comunidad local reunida. Ninguna Iglesia, ni todas juntas, podrían reivindicar la realización perfecta de la Iglesia de Cristo; son espacios donde la Iglesia se va haciendo por la conversión al Evangelio, a la espera de la perfecta reunión escatológica (K. Barth).

La Iglesia católica, y las Iglesias ortodoxas, no comparten estas ideas de matriz protestante. Las promesas del Señor, y la permanente acción del Espíritu en los discípulos de Jesús, impiden pensar que la unidad indefectible de la Iglesia se haya fragmentado entre los avatares de las disensiones humanas. La Iglesia Una no es la suma de Iglesias divididas, ni su unidad es una pura promesa futura, sino que la Iglesia ya existe y permanece en continuidad de origen en un sujeto histórico dotado de una determinada institución sacramental y ministerial. En cambio, para la comprensión protestante, «la institucionalidad de la Iglesia, que es tan importante para los católicos, no juega un gran papel. La Iglesia es ante todo una entidad espiritual ('Iglesia invisible'). De modo que no resulta difícil al pensamiento luterano descubrir y reconocer la verdadera Iglesia de Cristo en las demás confesiones, al margen de las diversas formas de organización»<sup>9</sup>. Es nítido el contraste: «según la doctrina católica –afirma el protestante W. Schöpsdau– la unidad de la Iglesia se realiza en una pluralidad de Iglesias locales de estructura episcopal y en sucesión apostólica, y no en una pluralidad de Iglesias confesionales. Ella estima que no puede contarse como una realización más entre otras de la *Una Sancta* (...). El *partner* protestante diferencia de tal modo la forma y el fundamento de la Iglesia, que es la autopresencia de Cristo lo que constituye la *Una Sancta*, la cual se despliega en su existencia histórica a través de la

9 W. BEINERT, *Ökumenismus 2010*, en «Catholica» 64 (2010, 1) 7.

diversidad de Iglesias empíricas, que se acreditan como verdadera Iglesia al remitirse a Cristo como su fundamento»<sup>10</sup>.

Esta posición protestante considera que las exigencias de unidad visible de la Iglesia católica no son compatibles con su eclesiología<sup>11</sup>. Así las cosas, estaríamos ante un «callejón sin salida» (*Sackgasse*)<sup>12</sup>, pues sería utópico esperar un «modelo de unidad» confesionalmente neutral<sup>13</sup>. De modo que «los objetivos ecuménicos deben ser pensados de nuevo. La divisa: ‘unidad visible’ de la Iglesia no es práctica, ni puede ser sostenida teológicamente»<sup>14</sup>. Solo cabría buscar objetivos parciales de colaboración.

Resulta paradójico que en los años transcurridos se hayan alcanzado acuerdos y acercamientos sobre temas particulares, y simultáneamente haya surgido un disenso sobre el objetivo mismo del camino ecuménico, con una fuerza tal como para comprometer los resultados de los esfuerzos rea-

10 W. SCHÖPSDAU, *Aufgaben der Ekklesiologie nach «Dominus Iesus»* en «Theologische Quartalschrift» 181 (2001, 3) 202-203.

11 «‘Visibilidad’ es, de entrada, una categoría problemática para la Iglesia; mucho de lo que constituye la Iglesia no es visible. (...) La tradición evangélica en todo caso habla menos de la Iglesia ‘visible’, y más de la ‘escondida’. Consecuentemente toma como punto de partida la unidad ‘escondida’ en Cristo pero *de facto* realmente presente, y es la base para plantearse más ‘visibilidad’ de esta unidad» (H.-M. BARTH, *Der Ökumene neue Ziele setzen: zehn Thesen aus evangelischer Sicht*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 154 (2006, 1) 11.

12 «La llamada *Konsensökumene* se encuentra evidentemente en una *Sackgasse*. Se requiere urgentemente aclarar qué hay que entender en adelante por ecumenismo y unidad visible de las Iglesias. (...) La noción de unidad, o mejor dicho, de unidad visible de las Iglesias, se comprende muy diversamente» (U. H. J. KÖRNER, *Ökumenischer Einspruch*, en «Zeitzeichen» 1 (2000, 11) VII.

13 Sobre la imposible neutralidad de los modelos de unidad, cf. K. KOCH, *Kircheneinheit oder Einheit der Kirche?*, en P. WALTER et alii (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 159; y F. W. Graf-D. Korsch, *Jenseits der Einheit. Reichtum der Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi*, en Id., *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 24s.

14 H.-M. BARTH, *Der Ökumene neue Ziele setzen: zehn Thesen aus evangelischer Sicht*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 154 (2006, 1) 11-12.

lizados. En cierto modo era una situación previsible. En 1991, W. Kasper pensaba, en efecto, que «mientras no definamos claramente qué es la Iglesia y qué significan, por tanto, la comunión eclesial y la unidad de la Iglesia, no podemos decidir si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– los resultados obtenidos hasta ahora en los diálogos ecuménicos son suficientes para la comunión eclesial plena. Mientras no se aclare esta cuestión, todos los demás logros, por importantes que sean, permanecerán más o menos en el aire»<sup>15</sup>. Era inevitable que los diálogos emprendidos con el objeto de lograr convergencias se toparan finalmente con las diferentes ideas sobre la Iglesia –y del ministerio en su seno–, cuestiones que se han convertido –según Kasper– en el «hueso duro de roer» del diálogo ecuménico<sup>16</sup>.

## 2. *Diferentes eclesiologías confesionales*

«Aparentemente existen puntos conflictivos en casi todos los ámbitos de la teología. Pero estos son sólo síntomas, consecuencias o presupuestos del punto central de disenso en el cristianismo: la Iglesia»<sup>17</sup>. En consecuencia, para lograr un horizonte compartido de unidad es condición previa compartir una eclesiología común, asunto nada sencillo. «La falta de acuerdo sobre la finalidad del movimiento ecuménico –diagnosticaba el card. Koch– se basa esencialmente en la falta de acuerdo ecuménico sobre la naturaleza de la Iglesia y de su unidad. Como cada Iglesia y Comunidad eclesial tiene su específica idea confesional de la unidad que realiza en su propia Iglesia, y se esfuerza –como algo obvio– en trasladar esa concepción confesional a la cuestión del objetivo del movi-

15 *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, Santander 2014, 307. El card. Kasper reiteraba en el año 2011 que, tras la firma de la Declaración común sobre la doctrina de la justificación por la fe, la cuestión eclesiológica ocupaba el centro del diálogo católico/protestante, cf. *Situation und Zukunft der Ökumene*, en «Theologische Quartalschrift» 181 (2001) 186. Más centrado en la teología, vid. W. Kasper, «La teología ecuménica: situación actual», en «Diálogo ecuménico» 39 (2004) 87-105.

16 Es interesante el panorama sobre «La situación ecuménica en Europa» descrito por W. KASPER, *Perspectiva católica*, y M. Kässmann, *Perspectiva protestante*, en «Diálogo ecuménico» 41 (2006), 181-191; 193-203.

17 W. BEINERT, *Ökumenismus 2010*, en «Catholica» 64 (2010, 1) 10.

miento ecuménico, existen en la actualidad tantas ideas sobre su finalidad cuantas Iglesias y Comunidades eclesiales hay»<sup>18</sup>.

Ha crecido la conciencia de que la primera fase de «ecumenismo de consenso» (*Konsensökumene*) ha dejado paso a una fase de «ecumenismo de contornos» claros (*Ökumene der Profile*), en la que «se determinen con la mayor claridad posible las diferencias entre las Iglesias que se han acercado ecuménicamente entre sí»<sup>19</sup>. Habría un cambio de paradigma: del consenso a las diferencias. Para K. Lehmann, «en la actualidad deberíamos reconocer que en la sociedad pluralista es necesario que cada uno, junto con la disposición al diálogo y a la tolerancia, identifique su propia e inconfundible posición»<sup>20</sup>. Según el protestante H.-M. Barth, «una clarificación fundamental de las cuestiones teológicas y canónicas es un presupuesto indispensable para los acuerdos ecuménicos (...). La conciencia de la propia identidad de todos los *partners* implicados promueve los procesos ecuménicos»<sup>21</sup>. Se extiende así la idea de que las Iglesias –también las evangélicas– deberían presentar nítidamente sus rasgos confesionales<sup>22</sup>. Lo cual no es de suyo algo negativo: para la católica S. Hell, «sólo puede llevarse a cabo el diálogo cuando conozco mi propia tradición, me identifico con ella –aun con lealtad crítica– y procedo a un diálogo respetuoso con quienes piensan distinto»<sup>23</sup>. Una presentación de la propia posición confesional, que señale también las diferencias y calibre su eventual fuerza separadora, no debería suponer un «callejón sin salida», sino la posibilidad de nuevos caminos. En lugar de ser

18 *Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute*, en «Catholica» 65 (2011) 5 y 17.

19 E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene. Ende der Höflichkeiten bei wachsender Nähe*, en «Zeitzeichen» 1 (2000, 11) V-VI.

20 K. LEHMANN, *Es ist Zeit, an Gott zu denken*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 18.

21 H.-M. BARTH, *Der Ökumene neue Ziele setzen: zehn Thesen aus evangelischer Sicht*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 154 (2006, 1) 8.9.

22 Cf. B. OBERDORFER, *Konsensökumene? Differenzökumene? Ökumene der Profile?*, en «Kerygma und Dogma» 55 (2009) 39; W. HUBER, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg i. Br. 2007.

23 S. HELL, *Auf der Suche nach sichtbarer Einheit*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 125 (2003, 1) 27.

un *impasse*, podría transformarse en un *kairós* ecuménico que permita avanzar.

### 3. LAS POSICIONES OFICIALES DE LAS IGLESIAS

A nadie se le oculta que la emergencia de esta *Differenzökumene* tiene que ver con las declaraciones confesionales de las diversas Iglesias en décadas recientes.

Las Iglesias ortodoxas se remiten a la tradición y a los concilios del primer milenio, y carecen de un magisterio unitario similar al católico. No obstante, existen textos sinodales, o declaraciones de su jerarquía y de sus teólogos, donde manifiestan su posición sobre la Iglesia y el ecumenismo. El texto reciente más relevante es el que lleva por título: *Principios básicos de la actitud de la Iglesia Ortodoxa Rusa en relación con otras confesiones cristianas*, emanado por el Sínodo episcopal del Jubileo del año 2000<sup>24</sup>. El documento ha sido comparado –en su significado ecuménico– con la Declaración católica *Dominus Iesus*, también publicada en ese mismo año. Hilarión Alfejev, encargado entonces de las Relaciones Interconfesionales de la Iglesia Ortodoxa Rusa, afirmaba que el texto «formula clara y nítidamente la posición oficial de la Iglesia Ortodoxa», que «es vinculante para todos los miembros de la Iglesia Ortodoxa Rusa»; y, si bien no representa la posición oficial de la entera Ortodoxia –es un texto del Patriarcado de Moscú–, «resultaría inverosímil –señalaba Alfejev– que una Iglesia Ortodoxa ponga en entredicho una posición dogmática de la Iglesia Ortodoxa Rusa»<sup>25</sup>. Al margen de la punta polémica intraortodoxa que puedan llevar sus palabras, es cierto que un texto de la Iglesia mayoritaria en la Ortodoxia es un punto de referencia importante.

24 Citaremos según la numeración interna del texto. La versión inglesa oficial del Patriarcado lleva por título: *Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church toward the other Christian Confessions*, adopted by the Jubilee Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, August 14. 2000. Existe una versión española: *Principios básicos de la actitud de la Iglesia ortodoxa rusa hacia las otras confesiones cristianas (Moscú, agosto de 2000)*, en «Diálogo Ecuménico» 36 (2001) 123-140.

25 Declaraciones realizadas a Karin Achtelstetter (6.12.2000) del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

En el ámbito protestante no existe un magisterio vinculante; pero algunos organismos cualificados publicaron textos significativos: el «Votum» del Consejo de la Iglesia Evangélica en Alemania (EKD) titulado «La comunión de las Iglesias según la comprensión evangélica» (*Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*, 2001); otro texto de la misma EKD sobre la doctrina y praxis de la Cena del Señor en la Iglesia evangélica (*Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, 2003); y la «Recomendación» titulada *Ordnungsgemäss berufen* («rite vocatus») del año 2006, del consejo episcopal de la Unión de Iglesias Evangélicas Luteranas Alemanas (VELKD), sobre la ordenación y el ministerio eclesial en la concepción evangélica. Estos textos se apoyan en los documentos confesionales luteranos, y tienen en cuenta la praxis eclesial y la teología académica (que ejerce un cierto tipo de magisterio en el protestantismo)<sup>26</sup>.

La Iglesia católica, en textos emanados por la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha recordado su posición eclesiológica, ya expuesta en la Const. dogm. *Lumen gentium* y en el Decr. *Unitatis redintegratio* del Concilio Vaticano II. Hay que citar la carta *Communio notio* (1992), la Declaración *Dominus Iesus* (2000), la Nota enviada a las Conferencias episcopales sobre el uso de la expresión «Iglesias hermanas» (2000) y las *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* del año 2007, texto que no añade contenido sustancial a los anteriores, sino que ofrece un resumen de los principios fundamentales<sup>27</sup>. Naturalmente hay que anotar también la encíclica de san Juan Pablo II *Ut unum sint* sobre el empeño ecuménico (1995).

26 Además de los textos oficiales confesionales, hay que anotar textos de diálogo como el publicado por el *Grupo Bilateral de trabajo de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Dirección Eclesiástica de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania*, *Communio Sanctorum: La Iglesia como Comunión de los Santos*, en «Diálogo Ecuménico» 38 (2003) 155-261. Igualmente significativo es el texto preparado para la conmemoración de la Reforma en 2017 por la Federación Luterana Mundial/Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Del conflicto a la comunión*, Santander 2013.

27 Cf. G. Remy, *L'Église du Christ et les Églises: réflexions sur un document romain*, en «Nouvelle revue théologique» 130 (2008, 3) 607-608.

Estos documentos fueron objeto de numerosos comentarios en el momento de su publicación<sup>28</sup>. Los textos de la Congregación han provocado debates encendidos –que continúan–, a veces no exentos de equívocos, entre los que se cuenta, por ejemplo, que la Iglesia católica impone una uniformidad absorbente<sup>29</sup>; o que su modelo de unidad sería el mero «retorno» al seno de la Iglesia católica, y se pide a la Iglesia católica que lo reconozca francamente. «Sería deseable, a mi parecer, que el interlocutor romano-católico honradamente reconociese que, en última instancia, favorece un modelo ecuménico de ‘retorno’ (...). Solo una transparencia ilimitada puede servir al Ecumenismo»<sup>30</sup>.

Para clarificar tales equívocos habría que exponer por extenso la eclesiología católica y su actitud ante al problema ecuménico, objetivo que cae ahora fuera de nuestro objetivo, que es ofrecer un breve panorama de la problemática que plantean las principales eclesiologías no católicas. Dedicaremos más atención a la eclesiología protestante, que posee unas ideas específicas acerca de la unidad. En cambio, damos por conocido en el lector el magisterio del Vaticano II y la eclesiología inspirada en el Concilio<sup>31</sup>.

28 La bibliografía es casi inabarcable. Basten algunas referencias: M. J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (Wissenschaftliche Paperbacks 9) Münster 2001; E. RIESKE-BRAUN (Hg.), *Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach «Dominus Iesus»*, Leipzig 2001; H. HOPING (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft: mit einem bibliographischen Anhang zu «Dominus Iesus»*, Münster 2000; *Dokumente zum kirchlichen Zeitgeschehen. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2007*, Gütersloh, 2010.

29 «¿Ofrece la Iglesia católico-romana un modelo de «unidad visible» de la Iglesia? Solo si se comprende por unidad la uniformidad que se produce o se mantiene apoyada en determinaciones jurídicas y medidas disciplinares. Este modelo es hoy más bien una idea que repele a muchas personas, también cristianas» (H.-M. BARTH, *Der Ökumene neue Ziele setzen: zehn Thesen aus evangelischer Sicht*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 154 (2006), 1) 12.

30 *Ibid.*, 8.

31 Un resumen de la posición católica en P. RODRÍGUEZ-J. R. VILLAR, *Las «Iglesias y comunidades eclesiales» separadas de la Sede Apostólica Romana*, en «Diálogo Ecuménico» 39 (2004) 537-624; S. DEL CURA, *Concilio*

## II. LA ECLESIOLOGÍA ORTODOXA

Según el texto del Sínodo ruso antes mencionado, la Iglesia ortodoxa es la verdadera Iglesia de Cristo. La idea no es nueva en el ámbito del movimiento ecuménico. «La Iglesia ortodoxa no es una confesión entre otras muchas. Para los ortodoxos la Iglesia ortodoxa es sencillamente la Iglesia»<sup>32</sup>. Este principio de unicidad exclusiva de la Iglesia «vale con pleno título –comentaba el entonces metropolitano Kirill– para la Iglesia ortodoxa, en cuanto heredera por derecho y por sucesión apostólica de la antigua Iglesia unida»<sup>33</sup>. En ella se conserva integralmente y sin corrupción la tradición y la plenitud de la gracia salvífica (cf. n. 1.1; 1.18; 4.1); en ella se da la sucesión apostólica y la comunión de gracia. La unidad reside, además, en su vínculo con la Eucaristía (1.8; 1.9). En cuanto a las comunidades separadas de la Ortodoxia, nunca han sido consideradas como enteramente desprovistas de la gracia de Dios (1.13; 1.15), ya que permanece una «cierta comunión incompleta, que sirve como signo de la posibilidad de un retorno a la unidad de la Iglesia» (1.15) porque en el «mundo cristiano dividido existen algunos caracteres que lo unifican: la Palabra de Dios, la fe en Cristo como Dios y Salvador que se ha hecho hombre (1 Jn 1,1c 4,2,9) y la devoción sincera» (1.16).

Sin embargo, no es posible valorar de modo uniforme las situaciones diversas de quienes se encuentran separados de la Iglesia ortodoxa. Un criterio para ese discernimiento es el grado de integridad en la fe, de estructura eclesial y de normas de vida de la confesión a la que pertenece. Por eso, la admisión de cristianos separados en la Iglesia ortodoxa se lleva a cabo según ritos diferentes, sea el bautismo, o bien la crismación o la confesión (cf. 1.16; 1.17). Con esta diversidad

*Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo «Unitatis Redintegratio», en «Diálogo Ecuménico» 39 (2004) 357-473; D. Salachas, Las Iglesias orientales y ortodoxas en los Decretos Conciliares Unitatis Redintegratio y Orientalium Ecclesiarum, en «Diálogo Ecuménico» 39 (2004) 507-536.*

<sup>32</sup> *Third Assembly of the World Council of Churches New Delhi, India, 1961: Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports of the Ecumenical Movement 1902-1992.* Compiled by G. Limouris, Ginebra 1994, 30.

<sup>33</sup> Metropolitano Kirill, en *Il Corriere della Sera* (14-VII-2007).

ritual «la Iglesia ortodoxa no emite un juicio sobre el grado de integridad o corrupción de la vida religiosa en las confesiones no ortodoxas, pues considera que eso forma parte del misterio de la providencia y del juicio de Dios» (1.17). Recordemos que la eclesiología ortodoxa está marcada por la postura de san Cipriano ante los herejes y cismáticos, que desconoce la validez del bautismo fuera de la verdadera Iglesia, lo cual excluye toda forma de *communicatio in sacris*, como explica un representante del Patriarcado de Constantinopla<sup>34</sup>. En consecuencia, cuando no se reiteren los sacramentos de los heterodoxos al incorporarse a la Ortodoxia –según la diversidad ritual antes mencionada–, eso sucede «según la economía».

En cuanto al diálogo con las confesiones cristianas, su objeto será explicar esta conciencia de la Iglesia ortodoxa, sus fundamentos, su ordenamiento canónico y su tradición espiritual, desterrando los estereotipos existentes (4.2).

En síntesis, la comprensión ortodoxa del ecumenismo es la siguiente: 1) en las comunidades separadas de la Ortodoxia hay «características» que conceden cierta unidad: la Palabra de Dios y la fe en Cristo, la devoción sincera (nada se dice sobre los sacramentos); 2) cabe hablar de «cierta comunión incompleta»; 3) a las confesiones separadas nunca se

34 «La Iglesia ortodoxa –comenta el metropolitano Damaskinos–, al identificar sus límites canónicos con los de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, no acepta la enseñanza sobre la directa concesión de la gracia divina de parte de Cristo también a los herejes y cismáticos, que se encuentran fuera de sus límites canónicos. Permanece firmemente fiel a la tradición patristica, según la cual la concesión de la gracia divina es hecha operativa por el Espíritu santo en aquella sola Iglesia que realiza el auténtico cuerpo de Cristo en la historia de la salvación; por eso, de una parte permanece inmóvil en el principio del *extra ecclesiam nulla salus*, y de otra parte rechaza el valor de los sacramentos celebrados fuera de ella, que no sólo considera ineficaces, sino también inválidos. (...) la Iglesia ortodoxa, rechazando la válida celebración de cualquier sacramento fuera de sus límites canónicos, excluye no sólo el reconocimiento del bautismo celebrado fuera de ella, sino también cualquier forma de intercomunió sacramental» (D. PAPANDREU, *Dialoghi teologici. Una prospettiva ortodossa* (en griego), Salónica 1986, 117.127; cit. por Y. SPITERIS, *L'eclesiologia della «Dominus Iesus» e il dialogo ecumenico*, en «Pontificia Accademia Teologica Romana. PATH» 1 (2002) 362.

las ha considerado privadas totalmente de la gracia de Dios, aunque no se juzga hasta qué punto es posible la acción de la gracia en las personas de una confesión no-ortodoxa; 4) sobre los miembros de una comunidad separada que desean incorporarse a la Iglesia ortodoxa, habrá que discernir si han de ser o no bautizados, confirmados o solo reconciliados; es decir, hay serias dudas sobre la validez del bautismo fuera de la Ortodoxia. No se niega su posible eficacia, en virtud de la *oikonomia* o condescendencia divina que, en situaciones anómalas, puede dar valor a lo que *de suyo* (*akribeia*) no lo tiene, como expone otra voz ortodoxa autorizada<sup>35</sup>. El texto del Sínodo ruso no hace distinción entre la Iglesia Católica y las demás confesiones cristianas respecto del bautismo (ni respecto ningún otro tema). Comentando el Documento de Bari de la Comisión oficial ortodoxa-católica para el diálogo ecuménico, un conocedor autorizado de la historia de ese texto afirmaba: «Dicho crudamente: la parte ortodoxa no ha podido todavía reconocer *unánimemente* la validez del bautismo católico»<sup>36</sup>. Admitir la validez *simpliciter* del bautismo fuera de la Iglesia ortodoxa, sería reconocer que existe «Iglesia fuera de la Iglesia»<sup>37</sup>. De hecho, no se reconoce un estatuto

35 «Los sacramentos en su conjunto, y también considerados singularmente, expresan la fe y la enseñanza de la Iglesia correspondiente. Ellos solo pueden ser aquello que representan en su esencia si hacen presente fielmente la fe y la enseñanza de la Iglesia, y reflejan el sello de la pureza y la validez de la verdadera Iglesia. Solo dentro de ella, a saber, dentro de la verdadera Iglesia, se celebran los sacramentos, y sólo por medio de ella actúan de modo justo y salvífico para el hombre. (...). Todo aquello que tiene una apariencia de 'sacramento' fuera de los límites eclesiológicos antes descritos, no es sacramento (...). Esto significa que *kata akribeian* (según la exactitud), los solo verdaderos y válidos sacramentos son solo aquellos de la Iglesia ortodoxa, que se identifica con la Iglesia una, santa, católica y apostólica» (C. KONSTANTINIDIS, *Il riconoscimento dei sacramenti degli eterodossi nelle relazioni diaconiche tra Ortodossia e Cattolicesimo* (en griego), Caterini 1995, 94.96; cit. por Y. SPITERIS, *L'ecclesiologia della «Dominus Iesus» e il dialogo ecumenico*, en «Pontificia Accademia Teologica Romana. PATH» 1 (2002) 363.

36 A. DE HALLEUX, *Foi, baptême et unité. À propos du texte de Bari*, en «Irénikon» (1988) 155-187; recogido en Id., *Patrologie et Oecuménisme*, Louvain, 632, de donde citamos.

37 Cf. Y. CONGAR, *Unis dans le baptême, désunis dans l'Eucharistie?*, en «Nicolaus» 9 (1981, 2) 253.

«fraterno» a la Iglesia católica<sup>38</sup>. En realidad, se estima que, para sostener la identidad de la Iglesia de Jesucristo en la Iglesia Ortodoxa, fuera de ella cabe reconocer realidad salvífica sólo *per accidens (oikonomia)*, y no porque las comunidades separadas puedan ser una objetiva mediación salvífica.

Es nítido el contraste con el planteamiento del Concilio Vaticano II. Ambas concepciones, católica y ortodoxa, poseen «estructuras católicas» de unidad: ministerio episcopal de sucesión apostólica, sacerdocio y Eucaristía. Ambas tienen conciencia de ser la Iglesia de Cristo. Pero se diferencian en un matiz *decisivo*: la Iglesia católica reconoce la existencia y eficacia salvífica de elementos eclesiales fuera de su seno (cf. LG 8 y UR 3). Concretamente, respecto de las Iglesias ortodoxas, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia Católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por eso el título de Iglesias particulares (cf. UR 14 y 15); y la Iglesia de Cristo se hace presente en cada una de estas Iglesias locales, porque «con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias [ortodoxas], la Iglesia de Dios es edificada y crece» (UR 15), ya que en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

No obstante, para la fe católica «la comunión con la Iglesia universal, representada por el Sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos» (*Communio notio*, 17). Toda celebración eucarística válida expresa o reclama *objetivamente* la comunión con la Iglesia universal, y en consecuencia, con el Sucesor de Pedro (cf. *ibid.*, 14). En el caso de las Igle-

38 Según el Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa griega, la Iglesia Católica no puede considerarse «Iglesia hermana» de la Iglesia Ortodoxa, pues ésta «tiene la autoconciencia de ser de modo exclusivo solo ella la Iglesia una, santa, católica y apostólica», cf. el BOLETÍN DEL SANTO SÍNODO GRIEGO *Ekklesiastiki Alitheia* 1 (1995) 1-7, donde se rechazaba el Documento de Balamand (Libano, 23-VI-1993) de la Comisión mixta católico-ortodoxa, en el que ambas Iglesias decían reconocerse como «hermanas». Sobre el tema vid. J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Las Iglesias Orientales ante la «Declaración de Balamand»*, en «Diálogo Ecuménico» 49 (2014) 7-110; y W. T. COHEN, *The Concept of «Sister Churches» in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II*, Münster 2016.

sias particulares unidas a Roma, la celebración eucarística expresa esa comunión; en el caso de las Iglesias ortodoxas, la reclama. El primado del Obispo de Roma en la Iglesia universal es el principal tema pendiente de clarificar en el diálogo entre ambas Iglesias; un diálogo que ha estimulado el reciente documento de Rávena<sup>39</sup>.

### III. LA ECLESIOLOGÍA PROTESTANTE

Según recuerda el documento *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*, la Iglesia es la *congregatio fidelium* en la que se predica *pure* el Evangelio y los santos sacramentos son administrados *recte* según el Evangelio (cf. art. VII de la Confesión de Augsburgo, =CA). Mediante la Palabra y los sacramentos acontece la fe que justifica, y con ella la comunidad de santificados, el Cuerpo de Cristo escondido al mundo, pues la *congregatio sanctorum* es obra de Dios sólo accesible a la fe. *Abscondita est Ecclesia, latent sancti*<sup>40</sup>. Sin embargo, *Ecclesia abscondita* no significa, sin más, «invisibilidad». La predicación *pura* del Evangelio y la *recta* celebración sacramental según el Evangelio, son los signos perceptibles y permanentes de la Iglesia en medio de los

39 Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, *Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*, Rávena, 13 de octubre 2007. Sobre el tema, vid. *Posición del Patriarcado de Moscú con respecto al problema de la primacía de la Iglesia universal*, en «Diálogo Ecuménico» 49 (2014) 129-138; B. FORTE, *Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad en el diálogo católico-ortodoxo*, en «Diálogo ecuménico» 43 (2008) 233-252; S. URMANSKI, *El Documento de Rávena: el primado papal en el diálogo católico-ortodoxo*, Pamplona 2015. Una reacción al documento de Rávena en: *Posición del patriarcado de Moscú con respecto al problema de la primacía en la Iglesia universal*, en «Diálogo ecuménico» 49 (2014) 129-138, y una valoración crítica a esa posición en E. Lambriniadis, *Respuesta al texto sobre la primacía del patriarcado de Moscú*, en «Diálogo ecuménico» 49 (2014) 139-146. Una clarificación católica sobre el ministerio petrino en la Iglesia en *Congregación para la Doctrina de la Fe, Consideraciones en relación con las actas del simposio sobre el primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (1998)*, en «Diálogo Ecuménico» 33 (1998) 359-370.

40 M. LUTERO, *De servo arbitrio*, 1525, WA 18, 652.

cambios históricos; son los *signa ecclesiae verae*, en los que Jesucristo se hace presente. La distinción entre Iglesia visible e invisible significa que la presencia de Dios en la comunidad de fe requiere una correspondiente forma externa que la hace inconfundible con las demás realidades sociales de este mundo. Esta «forma visible» no está separada o yuxtapuesta a la comunidad invisible.

No obstante, la relación entre forma visible y realidad invisible de la Iglesia es un aspecto vinculado al *articulus stantis ac cadentis Ecclesiae*, es decir, al artículo de la justificación por la sola fe. Hasta tiempos recientes era frecuente encontrar la opinión católica según la cual esta doctrina hacía superflua la mediación eclesial, pues Lutero consideraba que la promesa divina de salvación se recibe *a Deo solo* y *pasivamente* por pura gracia. La reserva protestante ante la idea de «cooperación» en la acción divina se proyectaría a la función salvífica instrumental de la institución eclesial, que sería «una instrumentalidad más bien pasiva. Su sola tarea es dejar actuar la obra de Dios»<sup>41</sup>. La Iglesia es ante todo *creatura verbi, creatura evangelii*, que recibe la salvación como puro don gratuito. Solo la Palabra de Dios recibida en la fe, y solo la fe personal en la promesa de salvación constituye la Iglesia como *congregatio fidelium*.

Para la fe católica, en cambio, la gratuidad del don salvífico significa la recreación inmerecida de la libertad por obra de la gracia, de modo que el hombre es así capacitado para integrarse *activamente* o cooperar en el proceso de su justificación. Proyectada esta cooperación a la Iglesia, «el Vaticano II ha expresado la relación entre Cristo y la Iglesia con la idea de sacramentalidad. Según eso, la actualización del misterio salvífico de Cristo está unido a una figura visible institucional, que no es de modo alguno casual»<sup>42</sup>. La Iglesia es *en Cristo* «como un sacramento» de la comunión de los hombres con Dios y entre sí, que es el *fructus salutis* o *res* salvífica (cf. LG 1). Cristo, único mediador, instituyó y mantiene en la tierra a

41 A. BIRMELÉ, *La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne*, en «Irénikon» (1986) 503.

42 J.-H. TÜCK, *Einheit der Kirche durch Vielfalt der Konfessionen?: zur Kritik der «pluralistischen Ekklesiologie» in Dominus Iesus*, en «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 30 (2001, 3) 270.

su Iglesia con una estructura visible, que es instrumento del Espíritu de Cristo, según una notable analogía con la humanidad del Verbo encarnado (cf. LG 8). La relación entre el elemento divino e invisible (*res*: comunión espiritual, Cuerpo místico de Cristo), y el elemento visible (*sacramentum*: sociedad provista de órganos jerárquicos, asamblea visible, Iglesia terrestre) no son simplemente «dos cosas» yuxtapuestas e inseparables, porque *unam realitatem complexam efformant* (ibid.). Esta índole unitaria del *sacramentum salutis* impide relativizar la dimensión institucional de la Iglesia.

La discusión sobre la «sacramentalidad eclesial» se ha clarificado en las últimas décadas<sup>43</sup>. La teología luterana no rechaza la función mediadora de la institución eclesial, pero la explicación precisa de esta función no debería oscurecer la inmediatez e incondicionalidad de la recepción de la salvación, y todavía menos sugerir que la Iglesia sustituye la acción de Cristo. Para la eclesiología católica, la Iglesia es, en cuanto santificada, una comunidad santificadora; pero es solo eso, simple «signo e instrumento». Precisamente la índole sacramental de la Iglesia significa que el acto salvífico es de Cristo *en* la Iglesia y *por* la Iglesia, no *de* la Iglesia, que es solo servidora de la salvación o «sacramento de segundo rango»<sup>44</sup>. Cristo, sacramento primordial, asocia en sinergia operativa a su Cuerpo –como sacramento derivado– de manera que la salvación proviene *a Christo et ab Ecclesia*, pero de modo diferente: de Cristo principalmente y de la Iglesia ministerialmente, en virtud de una «causalidad» dispositiva –y no autónoma– que deriva de la institución de Cristo. La cuestión de fondo es, de ese modo, en qué sentido preciso es la Iglesia elemento interior al proceso mismo de la justificación.

43 Cf. Comisión católico-luterana, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (1993), Salamanca 1996. Vid. sobre el tema, P. RODRÍGUEZ, *Eclesiología y doctrina de la justificación*, en «Diálogo Ecueménico» 34 (1999) 573-581; J. R. VILLAR, «Iglesia y justificación» en *el diálogo luterano-católico*, en «Diálogo Ecueménico» 34 (1999) 615-625; F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, «Eclesialidad de la salvación» en *el diálogo luterano-católico sobre la justificación*, en «Diálogo Ecueménico» 35 (2000) 7-39; J. M. R. TILLARD, *Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église*, en «Nouvelle revue théologique» 106 (1984) 658-685.

44 Cf. M. SCHMAUS, *El credo de la Iglesia Católica*, Madrid 1970, 247.

En cuanto a otros aspectos eclesiológicos, la teología protestante considera la Iglesia como la comunión de fieles universal que existe necesariamente en lugares determinados y pone el acento en la comunidad local. Lutero mismo prefería designar a sus seguidores con el término «comunidad» (*Gemeinde*)<sup>45</sup>. La realización primaria y paradigmática de la Iglesia acontece en las comunidades locales, que están todas unidas espiritualmente como Cuerpo de Cristo, porque se reconocen mediante los signos de la Iglesia verdadera: son la reunión de los fieles donde se predica *pure* el Evangelio y se celebran *recte* los sacramentos según el Evangelio. Por eso, el empeño ecuménico consistiría en testificar de forma externa la unidad espiritual de las Iglesias en Cristo, dar testimonio de esta unidad ya dada por Dios en la Palabra y los sacramentos. La fórmula «plena unidad visible» no puede significar «añadir» algo más a la unidad espiritual ya existente; por ejemplo, unas estructuras de unidad universal. Esta idea de unidad es incompatible –se afirma de parte protestante– con la «plena unidad visible» de la Iglesia católica<sup>46</sup>. También porque ésta, además, juzga necesaria una forma determinada (episcopal) de ministerio. La teología evangélica, en cambio, considera legítimas otras formas diferentes de la sucesión episcopal. A estas diferencias se añaden otros aspectos conflictivos como la figura y la necesidad del papado, la relación ministerio-comunidad y ministerio-eucaristía, la noción de sacerdocio, la sacramentalidad de la ordenación, el «carácter» indeleble, y el reconocimiento de los ministerios<sup>47</sup>. En relación con las Iglesias ortodoxas, hay que añadir la dificultad del no reconocimiento del bautismo en las comunidades protestantes.

45 Cf. WA 50, 625. Para Karl Barth «es teológicamente aconsejable evitar la palabra 'Iglesia' (*Kirche*) –oscura y lastrada–, si no totalmente, al menos cuando sea posible; y en caso de usarla, interpretarla de modo consecuente con la palabra 'Comunidad' (*Gemeinde*)» (*Einführung in der evangelische Theologie*, Zürich 1962, 35). Por lo demás, las traducciones bíblicas protestantes tradicionalmente han traducido la palabra Iglesia por «comunidad» para designar con ella a las comunidades locales.

46 Cf. *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*, III.2.3.

47 M. HARDT, *Konsens oder Konvergenz in der Amtsfrage? Zum Dokument «Das geistliche Amt in der Kirche»*, en «*Stimmen der Zeit*» 114 (1989) 267-277.

Así las cosas, voces protestantes entienden que la «unidad visible» como objetivo ecuménico es una meta utópica, salvo que se acepte las diferencias confesionales y la intercomunidad eucarística<sup>48</sup>. Con esa idea, se apunta al modelo de la «Concordia de Leuenberg» (1973), firmada por Iglesias protestantes de distintas confesiones, que algunos consideran el «modelo de unidad de los protestantes»<sup>49</sup>. Esta «Concordia» no toca el status confesional de las Iglesias firmantes, y comporta el reconocimiento de los ministerios en las formas confesionales y litúrgicas respectivas, junto con la comunión de altar y púlpito, y sin unificación de gobierno<sup>50</sup>. La «Concordia» no implica, en perspectiva católica, una auténtica comunión eclesial, sino más bien una intercomunidad de confesiones que permanecen separadas en la fe. Hay que preguntarse si es posible separar de ese modo la comunión eclesial de la común profesión de fe, de sacramentos y de ministerio. Por ese camino no es posible «transformar la pluralidad de Iglesias confesionalmente separadas entre sí en un plural de Iglesias locales que sean, en su diversidad, una Iglesia»<sup>51</sup>.

#### a) La apostolicidad de la Iglesia

Una de las cuestiones candentes en la eclesiología protestante es la comprensión de la apostolicidad<sup>52</sup>. Para la teo-

48 Cf. U. H. J. KÖRTNER, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 23.46.

49 W. HÜFFMEIER, *Kirchliche Einheit als Kirchengemeinschaft – Das Leuenberger Modell*, en F.W. Graf-D. Korsch, *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 54.

50 Cf. K. GRÜN WALDT, *Bekenntnis und Kirchengemeinschaft. Theologische Überlegungen zum Selbstverständnis der VELKD*, en «Kerygma und Dogma» 49 (2003) 67-86.

51 J. RATZINGER, *Luther und die Einheit der Kirchen*, en Id., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 114.

52 Sobre el tema, vid. Comisión Teológica Internacional, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica (1973)*, en Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1996, 59-81; Federación Luterana Mundial/Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad. Documento de estudio de la Comisión luterano-católica sobre la Unidad, *La apostolicidad de la Iglesia* (2007), en «Diálogo Ecuménico» (2009) 241-454, texto comentado por B. MÉNDEZ, *Die Apostolizität der Kirche*.

logía cristiana en general, «apostolicidad» es la continuidad ininterrumpida de la Iglesia con Jesucristo, en virtud de la fe de los Apóstoles, que han plasmado su doctrina y sus indicaciones en el NT y en la vida de la Iglesia apostólica. Para la Iglesia católica, la apostolicidad de la fe está vinculada a la sucesión sacramental del episcopado en el ministerio apostólico (que se interrumpió en el s. XVI en la Reforma). La sucesión episcopal es signo eficaz de la continuidad de la entera Iglesia en la fe. La Reforma sostiene, en cambio, que basta la *successio verbi* o coincidencia de la actual predicación de la Iglesia con el Evangelio que testifica la Escritura. «Según los testimonios neotestamentarios la apostolicidad y la unidad de la Iglesia no se constituye mediante el ministerio y los ministerios como tales, sino por la predicación unitaria del Evangelio en acuerdo con la doctrina apostólica»<sup>53</sup>. «Según la comprensión reformada la continuidad histórica en el ministerio episcopal de la Iglesia no garantiza la apostolicidad de la Iglesia»<sup>54</sup>. La apostolicidad estaría garantizada por la Escritura, cuya autoridad se impone de por sí, y no deriva de la Iglesia o de un magisterio vinculante, porque el contenido mismo acredita la continuidad apostólica<sup>55</sup>. Formulado

*Studiendokument der lutherisch-römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, en «Diálogo Ecueménico» 47 (2012) 7-30; Federación Luterana Mundial, *El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia. Declaración de Lund (2007)*, en «Diálogo Ecueménico» 44 (2009) 47-74. W. KASPER, *Successione apostolica nel ministero episcopale come problema ecumenico*, en «Salesianum» 59 (1997) 397-408. Es significativo el trabajo del Círculo de trabajo ecuménico de teólogos evangélicos y católicos: Th. SCHNEIDER-G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. I. Grundlagen und Grundfragen*, Herder, Freiburg i. Br. 2004; D. SATTLER-G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II. Ursprünge und Wandlungen*, Freiburg i. Br.-Göttingen 2006; D. SATTLER-G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. III. Verständigungen und Differenzen*, Freiburg i. Br.-Göttingen 2008.

53 F. NÜSSEL, *Kriterien kirchlicher Einheit nach evangelischem Verständnis. Einblicke in die innenevangelische Diskussion*, en «Catholica» 60 (2006) 116.

54 Cf. LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (1994) n. I, 2.5.I.1.

55 Cf. W. SCHÖPSDAU, *Aufgaben der Ekklesiologie nach «Dominus Iesus»*, en «Theologische Quartalschrift» 181 (2001, 3) 199.

de modo polémico, el principio suena así: «el sucesor de los apóstoles es el canon bíblico» (E. Jüngel)<sup>56</sup>.

No obstante, en la teología protestante hay intentos –minoritarios– para superar esta oposición. Se admite que la sucesión ministerial sería, al menos, un signo del permanecer en la tradición apostólica (la posición católica precisará que es un signo «eficaz»). Estos intentos van unidos a la concepción protestante del ministerio, que consideramos a continuación.

#### b) El ministerio eclesial<sup>57</sup>

«El canon bíblico –comenta Pannenberg– es el criterio de la Iglesia de Cristo para acordar su doctrina con el Evangelio apostólico. Pero también es necesario el ministerio eclesial, que enseña y mantiene a las comunidades en la doctrina del evangelio apostólico»<sup>58</sup>. Según la Confesión de Augsburgo, Dios instituyó un ministerio de predicación y de celebración de los sacramentos (art. V: *institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*); y este ministerio es un oficio público al que se accede *rite vocatus* (art. XIV: nadie debe predicar o administrar los sacramentos públicamente en la Iglesia *nisi rite vocatus*). La teología luterana interpreta estos artículos de dos modos<sup>59</sup>.

La interpretación tradicional refiere el término *institutum* a la «función pública», que sería lo querido por Dios; no se refiere, en cambio, al «ministerio» portador de la función. Dios instituyó esa función al atribuir a *todos* los cristianos el

56 E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texte der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, en M. J. Rainer (Hg.), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (Wissenschaftliche Paperbacks 9) Münster 2001, 65.

57 Vid. P. BLANCO, *El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, en «Diálogo Ecuménico» 43 (2008) 169-232.

58 W. PANNENBERG, *Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche*, en «Kerygma und Dogma» 47 (2001, 3) 207-208.

59 Cf. R. DREIER, *Das kirchliche Amt. Eine kirchenrecht-theoretische Studie*, München 1972.

encargo de testificarlo. La «ordenación» es, en consecuencia, la delegación a un miembro de la comunidad de una función común a todos (*Übertragungstheorie*); y su forma de organización es *iure humano*, ya que Lutero no vinculó los medios de salvación a un ministerio especial, lo que sería contrario a la igualdad cristiana y al artículo de la justificación por la sola fe<sup>60</sup>.

Otra interpretación refiere el término *institutum* del art. 5 no a la «función» pública, sino al «ministerio» encargado de ella<sup>61</sup>. De manera que la función se reserva a los titulares de un ministerio divinamente instituido y transmitido por sucesión, y que responde a la voluntad positiva de Cristo (*Stiftungstheorie*) o, según otros, a una voluntad divina general sobre la Iglesia (*Errichtungstheorie*). Los reformadores no pensaban que el ministerio deriva del sacerdocio universal de los fieles como una delegación «desde abajo», sino que es iniciativa divina, y la imposición de manos y la oración invoca un don del Espíritu que «capacita» al ministro y le da la certeza de ser enviado. El ministro es instrumento de Jesucristo, que lo pone a su servicio, y en cuanto tal «ante» la comunidad, como signo de su dependencia de Cristo.

La posición mayoritaria entiende, además, que la figura del ministerio es históricamente mudable, como los demás elementos del «ordenamiento» eclesial. Otros estiman que nada impide pensar que las diversas figuras en que se desglosa el ministerio sean «un desarrollo que no deriva de la arbitrariedad humana, sino de un desarrollo acontecido bajo la guía del Espíritu Santo, que según la comprensión luterana actúa en la Iglesia y en su historia; es un aspecto (...) que

60 Cf. W. ELERT, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg 1960 (5ª ed.), 418-427 (& 73: *Das kirchliche Amt*); W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin-New York 1995, esp. 582-590: *Die Ämter in der Kirche*.

61 Cf. E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 620; W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1993, 404-441; W. BRUNOTTE, *Das Geistliche Amt bei Luther*, Berlin 1959; R. PRENTER, *Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther*, en Id., *Theologie und Gottesdienst*, Göttingen 1977, 207-221; H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*, Göttingen 1962.

queda abierto»<sup>62</sup>. En todo caso, «hasta el momento no hay un consenso interno protestante de si el ministerio pertenece a la esencia de la Iglesia, o constituye una pura forma organizativa humana»<sup>63</sup>.

Sobre el ministerio episcopal, que la Iglesia católica estima esencial para la sucesión apostólica, Pannenberg defiende que Lutero consideraba la sucesión episcopal como la forma normal de transmisión del ministerio<sup>64</sup>, y que la praxis luterana de ordenación surgió de un estado de necesidad, ya que los reformadores no contaron con obispos católicos que aceptaran la Reforma, y fueron presbíteros quienes llevaron a cabo las ordenaciones de los nuevos ministros reformados. En consecuencia, la Reforma contaría con una sucesión presbiteral. Este ministerio presbiteral «era la función del ministerio episcopal en la Iglesia antigua, que según la doctrina luterana –pero también según la concepción predominante en la Edad media–, correspondía al posterior ministerio parroquial local. (...) Este ministerio es, según la concepción reformada, idéntico al ministerio episcopal de la Iglesia antigua que –según la idea canónica dominante en la Edad media– pervive en el gobierno de la comunidad por el párroco o el presbítero, y cuya sucesión por tanto no debería limitarse a un ministerio de gobierno regional, como se vinculó desde

62 K. LEHMANN-W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen, kirchentrennend?*, t.1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br. 1986, 163.

63 K. KOCH, *Dass alle eins sein. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006, 73. En ocasiones, lo que exponen los documentos de diálogo como posiciones católica y luterana tampoco reflejan el consenso de las correspondientes Iglesias (cf. A. MAUDER, *Ist der Durchbruch erreicht? Lutheraner und Katholiken über das geistliche Amt*, en «Lutherische Monatshefte» 20 (1981) 669-671).

64 «E. Jünger ha escrito en su artículo *Nur die Wahrheit befreit* ('Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt', 20-IX-2000): 'Los obispos de ningún modo son sucesores de los Apóstoles. Sucesor de los Apóstoles es el canon bíblico'. Tal contraposición no corresponde a la Reforma luterana. Lutero todavía en 1531 se mantuvo en la idea de la sucesión apostólica ministerial de los obispos como caso normal de la transmisión del ministerio en la Iglesia (WA 40/I, 59, 14-24)» (W. PANNENBERG, *Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche*, en «Kerygma und Dogma» 47 (2001, 3) 207, nota 12).

la Edad media al ministerio del 'obispo'»<sup>65</sup>. De manera «que la parte luterana podría estar dispuesta a considerar su praxis general de ordenación desde la Reforma como basada en un estado de necesidad (*Notrecht*), no como régimen ordinario en concurrencia con la noción católica de una legitimidad del ministerio fundada en la ordenación episcopal. De este modo podría emerger una posible solución para el tema del *defectus ordinis* que existe, según la concepción católica, en las Iglesias reformadas, y no supondría un cambio en la doctrina dogmática vinculante de la Iglesia católico-romana sobre el ministerio eclesial, sino sólo el reconocimiento de la reivindicación luterana de un estado de necesidad»<sup>66</sup>.

La propuesta de Pannenberg se basa en el presupuesto de que los ámbitos ministeriales de obispo y «párroco» (*Pfarrer*, presbítero), y su misma distinción, sería una diferencia *iure humano* (si bien no se niega que pueda estar causada por el Espíritu Santo), porque originariamente había una identidad de derecho divino entre presbíteros y obispos (opinión de san Jerónimo). Por eso, nada impediría reconocer que el ministerio episcopal, en el sentido de la Iglesia primitiva, se realiza en el ministerio del párroco-presbítero. Por otra parte, su propuesta apela a que las condiciones de validez del ministerio han sido valoradas diferentemente en la Iglesia católica según épocas. Por ej., el consenso del pueblo era condición de validez de la ordenación episcopal en la antigüedad; en los siglos XV-XVI, unos abades presbíteros ordenaron presbíteros y diáconos con licencia papal, ordenaciones que en la actualidad serían inválidas. Como la ordenación por presbíteros en la Reforma sucedió en una época en que se negaba una diferencia sacramental entre el episcopado y el presbiterado en la teología católica, y hubo presbíteros que llevaron a cabo ordenaciones, se concluye que no se habría interrumpido la sucesión ministerial en la Reforma, sino solo su estructura episcopal *iure humano*. Según eso, el *defectus ordinis* de que habla UR 22 no significaría una «ausencia total»

65 W. PANNENBERG, *Die Einzigkeit Jesu Christi und die Einheit der Kirche*, en «Kerygma und Dogma» 47 (2001, 3) 207-208.

66 W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Kirchen*, en Id. (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br.- Göttingen 1990, 304s.

de sucesión apostólica, y se abriría la posibilidad de reconocer una sucesión presbiteral en el ministerio luterano.

Estos intentos por fundamentar una estructura de Iglesias reformadas con ministerio presbiteral-(episcopal) en no pocos teólogos luteranos –que consideran innecesaria una sucesión presbiteral para garantizar la apostolicidad de la Iglesia– suscitan la sospecha de una acomodación a la concepción católica, y finalmente una aceptación del modelo «romano» de unidad como objetivo del ecumenismo<sup>67</sup>. El objetivo, en cambio, debería ser «el reconocimiento de las diferencias», en el sentido de la Concordia de Leuenberg ya mencionada<sup>68</sup>.

Desde la perspectiva católica tales intentos no tienen en cuenta suficientemente que los sacramentos realizan lo que significan, a saber, la fe objetiva de la Iglesia (*fides ecclesiae*) como elemento esencial para su validez. Cuando la Bula *Apostolicae curae* (1896) valoró las ordenaciones anglicanas, su criterio no fue solo constatar la existencia o no de una sucesión ministerial ininterrumpida en la Comunión anglicana, sino sobre todo si la liturgia de ordenación «significaba» el sentido católico del sacerdocio instituido por Cristo (cf. DH 3317b-3318). Según esto, la validación de una sucesión presbiteral en la Reforma debe tener en cuenta la concepción del ministerio sacerdotal en Lutero, bien diferente de la fe católica, lo que impide un puro y simple «reconocimiento de los ministerios», si con ello se entiende «reconocer» una validez previa; un reconocimiento exigiría una «validación sacramental y eclesial constitutiva»<sup>69</sup>. La Iglesia «no puede crear –observa Congar– un ministerio episcopal o presbiteral *tal como proviene de los Apóstoles*, al margen de la participación en la ‘sucesión apostólica’; siendo necesario, no bastaría el solo consenso en la fe; un mero reconocimiento externo, tome la forma que sea, carecería de poder creador; no cabe privi-

67 J. RAHNER, *Ökumene der Profile und die Frage von Einzigheit und Einheit der Kirche Jesu Christi: ein Plädoyer für eine realistische Ökumene*, en «*Catholica*» 61 (2007, 4) 260.

68 Cf. B. OBERDORFER, *Konsensökumene? Differenzökumene? Ökumene der Profile?*, en «*Kerygma und Dogma*» 55 (2009) 40-41.

69 Cf. H. LEGRAND, *Bulletin d'Écclésiologie*, en «*Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques*» 60 (1976) 691-692.

legiar la apostolicidad de doctrina, sin dar todo su espacio a la apostolicidad del ministerio garantizada por la sucesión apostólica»<sup>70</sup>.

La declaración de LG 21 sobre el episcopado como «plenitud» del sacramento del Orden supone una diferencia sacramental –no solo jurisdiccional– entre episcopado y presbiterado. Esta declaración implica que el episcopado ha sido siempre la plenitud sacramental del ministerio, con independencia de las opiniones históricas al respecto, análogamente a como la imposición de las manos y la oración siempre han sido la materia y la forma del Sacramento del Orden, al margen de las opiniones históricas sobre el tema (cf. Pío XII, Const. apost. *Sacramentum ordinis*, 1947).

Además, habría que constatar si la concepción protestante del ministerio reconoce una participación específica en el Sacerdocio de Cristo como realidad inamisible («carácter»). Los textos oficiales de las Iglesias Evangélicas alemanas confirman la persistencia de una diferencia fundamental en este punto. El texto –ya mencionado– de la Iglesia Evangélica Alemana (EKD) dedicado a la doctrina y praxis de la Cena, afirma: «Según la comprensión evangélica la ordenación para el ministerio (*Pfarramt*) no es una consagración (*Weihe*) que transmita una *capacidad* especial [cursiva original] en orden a la Cena y sus elementos. Todo cristiano podría dirigir la celebración y recitar las palabras de la institución, porque en virtud del Bautismo participa en toda la obra salvadora de Cristo y tiene inmediato acceso a Dios (el sacerdocio universal de todos los creyentes) sin mediador sacerdotal especial alguno»<sup>71</sup>. No es fácil compaginar esa afirmación con otras de

70 Cf. Y. CONGAR, *Propos en vue d'une théologie de l' 'économie' dans la tradition latine*, en «*Irénikon*» 45 (1972) 205-206. Según esto, no basta la simple validación por acto externo de la autoridad propuesta por C. VAGAGGINI, *Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici. Riflessioni a partire dalla prassi della 'economia' e dalla dottrina del 'carattere'*, en AA. VV., *Ministères et célébration de l'Eucharistie*, Roma, 1973, 250-320 (en sentido similar H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Patmos, Düsseldorf 1974).

71 *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche* (2003), apartado 3.8.

algunos diálogos ecuménicos como, por ej., el estudio llevado a cabo en Alemania por católicos y luteranos sobre el alcance separador de las diferencias doctrinales, donde se lee que «también según la comprensión evangélica el ministerio eclesial es diferente por naturaleza de otros servicios –esto es, en cuanto servicio (*ministerium*) instituido por Dios con vistas al servicio de la Palabra del Evangelio y de la administración de los sacramentos para toda la Iglesia–, como también del testimonio individual de la fe para el que todo cristiano está capacitado y obligado. No se puede hacer derivar el ministerio eclesial de la comunidad; por el contrario, tiene su origen en una misión e institución divinas». A continuación, se dice que el contenido del ministerio es la «representación de la persona de Cristo»<sup>72</sup>. El interlocutor católico sólo puede saludar estas afirmaciones, pero surge el interrogante sobre su recepción real en la doctrina y praxis evangélica; además, resta precisar la «diferencia por naturaleza» del ministerio respecto del sacerdocio bautismal.

La «Recomendación» oficial –que también hemos citado–, del Consejo episcopal de la (VELKD) tuvo una historia agitada entre las filas luteranas en su fase de borrador, al afirmar que la «llamada legítima» al ministerio que pide la Confesión de Augsburgo (*rite vocatus*) puede suceder de dos modos: «en la forma de ordenación (*Ordination*) o en la forma de encargo (*Beauftragung*)»; y en ambos casos mediante «un acto litúrgico de oración, imposición de manos y bendición» (n. 19). De manera que el ministerio puede ser ejercido por personas «ordenadas», «a las que se transmite el ministerio de la predicación pública para la realización de un servicio general de las tareas parroquiales, sea un servicio comunitario, sea supracomunitario; e incluye la participación en el gobierno de la comunidad (por ej., la presidencia del consejo eclesiástico) y la responsabilidad jurídica». Ese mismo ministerio también puede ser ejercido por personas «encargadas» y «con el acuerdo de la persona ordenada competente» (n. 19). Este tipo de «encargo» habitualmente será llevado a cabo de manera temporal; si este periodo de ministerio «encargado» se prolongase en otro periodo, no se requiere celebrar un

72 K. LEHMANN-W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?*, Freiburg 1986: «Amt», n. 1.

nuevo acto litúrgico de «encargo». En cuanto a la presidencia de la Cena, se reserva «sólo a los/las titulares (*Inhabern/innen*) del ministerio de la predicación», sin precisar si estos titulares están «ordenados» o «encargados»; de modo que nada impide que lo sea un «encargado no ordenado», porque lo requerido es que sea un titular «legítimamente llamado» mediante la ordenación o mediante el encargo.

Esta propuesta de dos maneras de acceder a un mismo ministerio y a las mismas funciones, suscitó inquietud en la teología luterana más comprometida con el diálogo ecuménico, ya que esa distinción entre «ordenación» y «encargo» sería una novedad en la tradición protestante, que ha considerado siempre la transmisión del ministerio mediante la ordenación, y no mediante un «encargo» temporal<sup>73</sup>. No obstante, siendo relevante esta discusión sobre el modo de acceso al ministerio, deja intocada la cuestión central. La «Recomendación» que comentamos reitera –como el texto de la EKD– que la «ordenación» no supone la transmisión de una «especial capacidad espiritual», ni una cualidad ontológica que capacite para el ministerio (n. 18). De nuevo se evita afirmar la recepción en el ministerio ordenado de una «novedad cualitativa» respecto del sacerdocio bautismal.

La idea evangélica está dominada por la preocupación de garantizar la igualdad de la condición cristiana y una participación *única y universal* en el Sacerdocio de Cristo, lo que explica su renuencia a atribuir a los ministros ordenados cualidad alguna que pueda suponer una distinción entre los bautizados (*dua genera christianorum*), como divididos en dos «sectores» de la Iglesia; un riesgo que se cree entrever en la afirmación católica de la diferencia «esencial» entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cf. LG 10), y que haría de los ministros unos cristianos «esencialmente» distintos. En realidad, en la concepción católica, el sacerdocio ministerial no se sitúa en yuxtaposición junto al sacerdocio común, sino que el sacerdocio común es la participación de *todos*, fieles y ministros, en el Sacerdocio de Cristo, en uni-

73 Vid. G. WENZ, *Rite vocatus/a. Zum Entwurf einer Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD*, en D. SÄTTLER-G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Bd. III. *Verständigungen und Differenzen*, Freiburg 2008, 70-85.

dad de vocación y de misión; lo que no excluye otro modo de actualizar el Sacerdocio de Cristo en la Iglesia, que no es concurrente con la participación común, pues es «esencialmente» diverso. La diferencia «esencial» quiere subrayar precisamente que el sacerdocio ministerial no es una participación «mayor» que la común de todos, o un grado superior en el plano de la ontología cristiana, sino una participación diferente en cuanto ministerio representativo de la Cabeza ante su Cuerpo, y del Cuerpo ante su Cabeza.

En síntesis, las Comunidades protestantes «no han conservado la genuina e íntegra sustancia del Misterio eucarístico *praesertim propter Sacramenti Ordinis defectum*» (UR 22). Lo cual no impide reconocer que el Espíritu Santo se sirve de su ministerio, aun deficiente (cf. UR 3), como un servicio carismático de cuya eficacia son prueba los frutos de vida cristiana que procura en las Comunidades protestantes. El Concilio añadía que, como consecuencia de esa diferencia confesional, «la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia, debe ser objeto de diálogo» (UR 22).

### c) El Misterio eucarístico

La eucaristía, en efecto, ha sido objeto de diálogo entre católicos y luteranos, descrito con competencia en varios lugares, lo que nos dispensa de detallarlo aquí<sup>74</sup>. También

74 Una síntesis del diálogo en H. MEYER, *Der Ertrags der Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog*, en J. BROSEDER-H.-G. LINK (Hrsg.), *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischen Theologen*, Neukirchen 2003, 61-84; G. WENZ, *Eucharistische Aufgeschlossenheit. Gewachsenen Konvergenzen in Theorie und Praxis des Herrenmahles*, en «Una Sancta» (2001) 314-324; G. VOSS, *Wachsende Eucharistiegemeinschaft: ökumenische Verpflichtung. Lehre und Praxis der Eucharistie in der ökumenischen Diskussion aus katholischer Sicht*, en «Una Sancta» (2001) 325-343; W. BEINERT, *Eucharistiegemeinschaft in römisch-katholischer Sicht*, en «Catholica» (2004) 68-73; P. BLANCO, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Pamplona 2009; ID., *Ecclesia de Eucharistia. Iglesia, Ministerio, Eucaristía en el diálogo católico-luterano (1967-2009)*, en «Diálogo Ecueménico» 47 (2012) 183-236

damos por conocida en el lector la posición protestante sobre la Misa y la presencia eucarística de Cristo. Interesan los resultados. Se ha explicado mejor por ambas partes la dimensión sacrificial del misterio eucarístico<sup>75</sup>. El Misterio eucarístico es «memorial» que actualiza *in mysterio* el sacrificio de la Cruz; es sacramento de la presencia de Cristo resucitado, banquete pascual, signo y causa de la unidad eclesial, fuente de gracia y prenda de la plenitud escatológica. La Misa no repite el sacrificio histórico de la Cruz, numéricamente uno, sino que lo hace presente mediante el rito instituido por el Señor en la última Cena. Además, se afirma en común que la presencia eucarística de Cristo no depende de la fe subjetiva, ni se limita *in usu* al momento celebrativo. Estos acuerdos abren la posibilidad, según voces cualificadas, de una «declaración eucarística común», similar a la firmada sobre la justificación por la fe<sup>76</sup>. No obstante, estas convergencias distan de ser recibidas en relación con la praxis de la celebración dominical regular, y el trato de las especies tras la celebración<sup>77</sup>. Frente al dogma católico de la permanencia de la presencia eucarística, «la doctrina de las Iglesias luteranas, por el contrario, parte de que el vínculo especial entre Cristo vivo y los elementos de pan y de vino sólo permanece durante el uso y con el fin de la celebración litúrgica (*in usu*)»<sup>78</sup>.

Además, no existe acuerdo sobre la relación del sacerdocio ministerial con la «genuina e íntegra substancia» del

75 Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa. Per una chiarificazione, in prospettiva ecumenica, della dimensione sacrificale dell'Eucaristia*, en «Annales theologici» 14 (2000) 103-128.

76 Así lo propone Harding MEYER, «...genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse...? Plädoyer für eine gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls», en P. WALTER-K. KRÄMER-G. AUGUSTIN (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Herder, Freiburg 2003, 405-416.

77 Cf. Th. SCHNEIDER, *Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft? Erwägungen aus römisch-katholischer Sicht*, en «Theologie der Gegenwart» 46 (2003) 51-65. No mencionamos el tema de la comunión «bajo las dos especies», pues no supone un problema dogmático.

78 EKD, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche (2003)*, n. 3.6 <<http://www.ekd.de/download/abendmahl.pdf>>. No obstante, el texto aconseja consumir los elementos sobrantes inmediatamente a la celebración.

Misterio eucarístico, cuya celebración ha de ser presidida –según la concepción católica– por un sacerdote ordenado por un obispo<sup>79</sup>. Lo cual no implica ignorar el significado de la Cena protestante, pues en ella las Comunidades protestantes «conmemoran la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se significa la vida, y esperan su glorioso advenimiento» (UR 22). La celebración remite al pasado (memorial de la pasión y resurrección), al presente (comunión con Cristo), y al futuro (la espera de su retorno glorioso). No conservan la «genuina e íntegra sustancia» del Misterio eucarístico; pero conservan algo. La *quaestio* es formular teológicamente ese «algo». A mi entender, la celebración protestante de la Cena, imperfecta como «signo» del Misterio eucarístico (a causa del *defectus* ministerial), es expresión del *votum Eucharistiae* que está implícito en todo Bautismo, según explicó santo Tomás de Aquino. Este «deseo» de la eucaristía se expresa de modo ritual y comunitario en la celebración de la Cena, y cuando va acompañado de las condiciones subjetivas adecuadas, permite recibir «espiritualmente» la gracia eucarística o *res tantum* de la Eucaristía<sup>80</sup>.

En todo caso, estas diferencias «desde la perspectiva católica tienen todavía hoy un carácter eclesial separador»; y el *defectus Ordinis*, con su consecuencia eucarística, «es quizá –añade H. Meyer– la tesis negativa ecuménicamente más decisiva del decreto conciliar», no sólo porque imposibilita la comunión eucarística, sino también porque impide el reconocimiento de la plena índole de «Iglesia» a las Comunidades

79 El ministerio de sucesión apostólica «es insustituible en cualquier caso para unir válidamente la consagración eucarística al sacrificio de la Cruz y a la Última Cena» (Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, n. 29).

80 Sobre el tema, vid. B. SESBOÛE, *La consistencia eucarística de la cena protestante*, en Id., *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 203-208; J. M. TILLARD, *Le «votum Eucharistiae»: L'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens*, en *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, t. II, Roma 1967, 143-194; G. Hintzen, *Das reformatorische Abendmahl aus katholischer Sicht. Überlegungen zur Auslegung von UR 22*, en «Catholica» 40 (1986) 203-228.

protestantes<sup>81</sup>. Esta última observación nos conduce a otra de las cuestiones que han agitado los ánimos en los últimos años.

d) Las Comunidades eclesiales, ¿son «Iglesias» en sentido propio?

«Las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio». Esta afirmación de la Decl. *Dominus Iesus* n. 17 es una valoración hecha según los criterios católicos de eclesialidad. Este tipo de juicios no son desconocidos en el movimiento ecuménico. Por ejemplo, el Consejo Ecuménico de las Iglesias se describe a sí mismo como agrupación de «Iglesias, Denominaciones y Comunidades de Iglesias», de modo que en el seno del Consejo existen cualificaciones teológicas diferentes.

Para algunos autores católicos, la afirmación de *Dominus Iesus* sería una interpretación «restrictiva» del Concilio Vaticano II<sup>82</sup>. Sin embargo, no pocos comentaristas protestantes estiman que tal juicio no supone «nada nuevo, ya había sido dicho» por el Concilio<sup>83</sup>. Este contraste se debe, a mi

81 Cf. H. MEYER, «...*genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse...*», en P. WALTER (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 416.

82 Cf. M. J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, las opiniones de B. J. Hilberath, 81; J. Werbeck, 139; P. Neuner, 211; Th. Schneider, p. 277; N. Klein, 248s.

83 I.- I. DALFERTH, en M. J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 222. «It has long taught that apostolic succession in ministry is of the *esse* of the visible church and integral to a valid Eucharist (...). Thus the one catholic church subsist 'fully' only in the Roman Catholic Church. No new news here» (G. FACKRE, *Dominus Iesus. A Reformed Response*, en *Pro Ecclesia* 10 (2001, 1) 14. «Die Erklärung *Dominus Iesus* enthält zwar, ökumenisch gesehen, eigentlich nichts Neues» (H.-M. BARTH, *Domine Iesu!*, en «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 51 (2000) 81. «[Según *Dominus Iesus*] die Kirche Christi nur in der römisch-katholischen Kirche 'den Charakter eines eigenen Subjekts' habe. Die Möglichkeit, dass die eine Kirche Jesu Christi auch in den anderen Kirchentümern real präsent ist und den Charakter eines eigenen Subjekts hat, habe das Konzil gezielt

parecer, a la convergencia en este tema de dos aspectos relacionados pero diferentes: un aspecto es la identificación de los criterios católicos para hablar de «Iglesia», y otro diferente es la aplicación de esos criterios a una Comunidad concreta. Comencemos por este segundo aspecto.

Los textos conciliares no dicen literalmente que las Comunidades derivadas de la Reforma «no son Iglesias en sentido propio». El Concilio dejó abierto cuáles de las «Iglesias y Comunidades eclesiales occidentales separadas de la Sede romana» podían llamarse «Iglesias». Obviamente, el título mismo de esa sección del capítulo 3 de *Unitatis redintegratio* implica que unas son «Iglesias», y otras no (para éstas se usó la fórmula «Comunidades eclesiales»). Pero se abstuvo de valorar a cada una por separado, pues difieren mucho entre sí y «es bastante difícil describirlas con precisión, y no tenemos intención de hacerlo aquí» (UR 19). Había dudas de si una comunidad concreta cumplía o no los criterios para llamarla «Iglesia»; denominación que, además, algunas de estas comunidades no deseaban.

Otro aspecto diferente son los criterios para hablar de «Iglesia». El Concilio no los explicita formalmente en los textos aprobados. Ahora bien, según muestra la documentación conciliar, tales criterios eran la sucesión episcopal y los sacramentos válidos, especialmente la Eucaristía<sup>84</sup>. De este modo, se denominó «Iglesias» a ortodoxos y vétero-católicos, pues han conservado el episcopado válido y la Eucaristía<sup>85</sup>. La ausencia de ambas condiciones, en cambio, impide hablar de Iglesias «en sentido propio»; y por este motivo algunos padres proponían reconocer la verdadera eclesialidad, aunque imperfecta, de esas Comunidades, y al menos llamarlas Iglesias «en sentido análogo», o «en sentido amplio», o «Comu-

ausschliessen wollen. Und insofern habe die Erklärung *Dominus Iesus* nur die Auffassung des Konzils wiederholt, wenn sie von den reformatorischen Kirchen behauptet, diese seien 'nicht Kirchen im eigentlichen Sinn'» (E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene: Ende der Höflichkeiten bei wachsender Nähe*, en «Zeitzeichen» 1 (2000, 11) V).

84 Cf. el Comentario de J. Feiner al decreto de Ecumenismo en LThK 2, Erg.-Bd. II, 55-56.

85 Según la *relatio* del Decreto *Unitatis redintegratio*, AS III/2, 335.

nidades eclesiales», fórmula ésta que finalmente se aceptó<sup>86</sup>. Tales «Comunidades» eran las procedentes de la Reforma, que carecían de «sacerdocio y eucaristía»<sup>87</sup>.

Así pues, no se aparta de la *intentio* conciliar decir que «las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico no son Iglesias en sentido propio». Cuando se concede la debida relevancia hermenéutica a la documentación conciliar, tal afirmación no va «más allá» del Concilio<sup>88</sup>. Todo

86 Los padres conciliares no consideraban suficiente denominar a las agrupaciones protestantes como «comunidades de cristianos», «hermanos separados», «comunidades separadas», porque tales expresiones no expresaban su verdadera eclesialidad, aun imperfecta. Unos proponían reemplazar «comunidades» por «Iglesias» (AS II/5, 537); o reconocerlas como «Iglesias en sentido amplio» (AS II/5, 827s); o como «comuniones» (AS II/5, 920s); o llamarlas «Iglesias» por aplicación analógica del término Iglesia (AS II/6, 312s). El card. König sugirió llamarlas comunidades «eclesiales», porque los elementos que poseen las dotan de «indolem vere ecclesialem», y sus miembros se santifican no sólo «en» sino «por medio» de las comunidades constituidas por esos elementos (AS II/5, 554). La *relatio* del Decreto *Unitatis redintegratio* informa que se aceptó la propuesta de König: se les llama comunidades *eclesiales* porque los elementos las dotan de «indolem ecclesialem vere» (AS III/2, 335). Estas comunidades «no son un simple conjunto o colectividad de cristianos individuales. Se constituyen por elementos sociales y eclesiales de nuestro patrimonio común que han conservado, que les confieren *characterem vere ecclesialem*. En estas comunidades la única Iglesia de Cristo está presente, aunque de manera imperfecta, de un modo análogo a su presencia en las Iglesias particulares: por medio de los elementos eclesiales la Iglesia de Cristo también está presente en ellas» (AS III/2, 335). En LG 15 se les llama *ecclesiasticae communitates*, porque los elementos no se refieren sólo a los individuos sino a las comunidades (cf. AS III/1, 204).

87 Es significativa la respuesta del Secretariado a un *modus* que, en relación con la frase «locum speciale tenet Communio anglicana» (porque en ella existen *ex parte* «estructuras católicas», cf. UR 13) pedía añadir: «necnon aliae Ecclesiae in quibus sacerdotium et eucharistia habentur». R.– Non videtur expedire quia in hac paragrapho agitur tantum de Communitatibus vel Ecclesiis a Reformatione protestantica pro-manantibus» [cf. F. GIL HELLÍN (ed.) *Concilii Vaticani II synopsis. t.6. Decretum de oecumenismo Unitatis Redintegratio*, Città del Vaticano 2006, 107].

88 Para Joseph Ratzinger/Benedicto XVI la afirmación refleja la concepción del Concilio Vaticano II, según la cual existe «Iglesia en sentido propio» allí donde «se da un ministerio episcopal de sucesión

lo cual no significa ignorar que las Comunidades eclesiales gozan de una verdadera aunque imperfecta eclesialidad porque, en la medida de los elementos eclesiales que poseen, la Iglesia de Cristo se hace operativamente presente en ellas (cf. Enc. *Ut unum sint*, 11).

En última instancia, la cuestión de la eclesialidad de las Comunidades protestantes conduce a un problema de fondo, que se ha puesto de relieve en los últimos años, aunque arranca de tiempo atrás. Según decía Adolf von Harnack, la Reforma y su evolución posterior se orientó en un sentido diferente del católico, y el erudito alemán concluía que «el Protestantismo debe confesar con firmeza que no quiere ser ni puede ser una Iglesia como la católica; que rechaza cuales sean autoridades formales, y que se basa exclusivamente en la huella impresa que provoca el mensaje del Dios Padre de Jesús y Padre nuestro»<sup>89</sup>. Así pues, el tema central es si la teología evangélica ha desarrollado una noción de Iglesia diferente de la católica. De hecho, la posición protestante no pretende que la Iglesia católica reconozca que las Iglesias evangélicas son «Iglesia» en el mismo sentido que lo es la Iglesia católica, ni que los protestantes acepten «la noción teológica de Iglesia en sentido católico»<sup>90</sup>. «Se discute que sea-

apostólica sacramental y con ello la Eucaristía como sacramento, que celebran el obispo y el presbítero» (Cf. *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeiten. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 120). A. Dulles comparte esa opinión: «Dominus Iesus denies that communities lacking a valid episcopate and eucharist are churches 'in the proper sense'. This position is in accord with the usage of Vatican II, even though the Council made no explicit pronouncement on the subject» (*Dominus Iesus. A Catholic Response*, en *Pro Ecclesia* 10 (2001) 6). Carece de fundamento atribuir la exigencia de la sucesión apostólica y de la plenitud del misterio eucarístico para hablar de «Iglesia» a la teología particular de Joseph Ratzinger, recogida en *Dominus Iesus*, según la tesis de B. HÜNERFELD, *Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehrämlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846-1878) bis Benedikt XVI. (2005-2013)*, Berlin 2016.

89 A. v. HARNACK, en *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, en E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1: *Theologische Traktate*, hg. von B. Nichtweiss, Würzburg 1994, 179.

90 J.-H. TÜCK (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008, 159, nota 6.

mos Iglesias en el sentido romano-católico. Pero eso tampoco lo discutimos. Las Iglesias Evangélicas son Iglesias de otro género (*Typs*)»<sup>91</sup>. Por parte católica se ha sugerido, en efecto, considerarlas Iglesias «de otro tipo», o «de otra manera», o Iglesias en sentido «análogo» al católico<sup>92</sup>. Cuando no se da la sucesión episcopal y la integridad del misterio eucarístico, «surge un tipo distinto, una nueva manera de comprender la Iglesia», según el Papa emérito; la fórmula «Comunidad eclesial» expresa que las comunidades protestantes «son Iglesia de otra manera», «no precisamente, como explican ellos mismos, de la misma manera como lo son las Iglesias de la gran Tradición de la antigüedad, sino a partir de una nueva comprensión»<sup>93</sup>.

Naturalmente, corresponde a la teología protestante explicar si la Reforma se entiende a sí misma en continuidad con la antigua Iglesia, y si las Comunidades protestantes son la Iglesia católica «reformada», y no «otra» Iglesia, como sostienen W. Pannenberg y G. Wenz<sup>94</sup>; o bien si el protestantismo ofrece un nuevo paradigma cristiano «que se delimita frente a lo católico en virtud de una permanente diferencia ‘protestante’ fundamental»<sup>95</sup>. De la respuesta a esta cuestión dependerá el desarrollo ulterior del diálogo. Para superar el

91 «Bestritten wird lediglich, dass wir Kirchen im römisch-katholischen Sinne sind. Aber das bestritten wir ja auch nicht. Evangelische Kirchen sind Kirchen eines anderen Typs», J. FRIEDRICH, *Jetzt erst recht*, en «Zeitzeichen» 8 (2007) 9, 21.

92 Cf. M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, en *Stimmen der Zeit* 219 (2001, 1) 12-13. Para W. Kasper las comunidades surgidas de la Reforma protestante pueden considerarse análogamente como «Iglesias de otro género» cf. Id., *Kirchen eines anderen Typs Situation und Zukunft der Ökumene*, en «Theologische Quartalschrift» 181 (2001) 185.

93 Cf. Joseph RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeiten. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 120.

94 Cf. W. PANNENBERG, *Reformation und Einheit der Kirche*, en Id., *Beiträge zur Systematischen Theologie*. Bd. 3: *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, 173-185; G. Wenz, *Konfessionelle Theologie? Ökumenische Notizen aus protestantischer Perspektive*, en Id., *Grundfragen ökumenischer Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1999, 19.

95 W. KASPER, *Ökumenisch von Gott sprechen?*, en I. Dalferth et alii (Hrsg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*. FS E. Jüngel, Tübingen 2004, 302.

*impasse* actual, como ha sugerido el luterano Harding Meyer, sería útil trabajar en dirección a una «declaración común» sobre la Iglesia, como presupuesto necesario para clarificar el tipo de unidad visible a la que aspira el Movimiento ecuménico<sup>96</sup>.

Dr. José Ramón Villar  
*Facultad de Teología*  
*Universidad de Navarra*

### SUMARIO

Uno de los temas más controvertidos en el diálogo teológico que hoy se da entre las diversas Confesiones cristianas es la concepción de la Iglesia, su estructura y su constitución sacramental. El artículo del teólogo J. Ramón Villar, especialista en eclesiología, realiza un detenido análisis de las diversas eclesiologías confesionales que llevan a unas posiciones oficiales de las Iglesias que parecen no ser conciliables. Se analiza la doctrina eclesiológica ortodoxa y las posiciones protestantes, que son las que más difieren de las convicciones de la Iglesia católica. El problema con la eclesiología protestante está sobre todo marcado por la diversa concepción de los sacramentos y del ministerio ordenado.

**PALABRAS CLAVE:** Eclesiologías ortodoxa, católica y protestante, sacramentos, ministerio ordenado, unidad de la Iglesia.

### SUMMARY

One of the most controversial themes in today's theological dialogue among the different Christian Communion is that of their understanding of the Church, its structure and its sacramental constitution. The article of the theologian J. Ramón Villar, expert on Ecclesiology carries out a detailed analysis of those Ecclesial conceptions leading to the officially held positions in the various Churches which appear not to be reconcilable. The

96 H. MEYER, *Stillstand oder Kairos? Zur Zukunft des evangelisch/katholischen Dialogs*, en Id., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, III, Frankfurt a. M.-Paderborn 2009, 132-144.

Orthodox Ecclesiological doctrine is considered, as well as the Protestant positions which differ most from the convictions of the Catholic Church. The problem within the Protestant Ecclesiology lies in its understanding of the sacraments and in particular of the priestly ordination ministry.

KEYWORDS: Ecclesiologies, Orthodox, Catholic and Protestant, sacraments, ordination ministry, Church unity.