EL MINISTERIO ORDENADO EN EL DOCUMENTO DE LIMA 1982

Ya en la década de los cincuenta J. J. von Allmen denominaba a la cuestión del ministerio como «problema ecuménico número uno» [1]. La afirmación no podía extrañar a un conocedor del movimiento ecuménico, pues desde la primera conferencia mundial de Fe y Constitución de la Lausana en 1927 la temática del ministerio había jugado un papel central en las diversas reuniones de dicha comisión [2].

En torno a esta cuestión existe un largo contencioso entre las Comunidades surgidas de la Reforma y el Catolicismo, contencioso extensivo a la Ortodoxia.

El documento de Lima tiene sus antecedentes inmediatos en el documento de Accra [3]. Para el análisis es necesario tener en cuenta ambos documentos. En nuestro análisis seguiremos las mismas divisiones del documento de Lima.

Nuestra lectura del documento pretende ser una lectura desde la indentidad católica, tratando de aportar una valoración desde el prisma de la Teología católica. No se deben eludir las preguntas que el Catolicismo debe plantear en el seno del movimiento ecuménico. El documento debe ser tam-

1 En el prólogo a la obra de G. Dix, *Le Ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel-Paris 1955) 9.

2 Una visión general la ofrecen: A. M. Javierre, 'La succesione apostolica nel dialogo ecumenico attorno al Ministerio', *Baptême, Eucharistie, Ministère* (Studia Anselmiana 74, Sacramentum 4 Roma 1977) 185-247; G. H. Vischer, *Apostolischer Dienst. Fünzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung* (Frankfurt/Main 1982).

3 Fe y Constitución, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* (Salamanca 1975) separata de *Diálogo Ecuménico* 10 (1975).

Universidad Pontificia de Salamanca

bién considerado desde la perspectiva del avance ecuménico, que supone. Deberán ser resaltadas también las dificultades de fondo que subyacen para su posible aceptación por parte de Comunidades cristianas tan diferentes. El problema último viene enunciado al final del documento: «Hacia un reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados». Este es el problema central a que el documento trata de responder.

El documento tiene una característica especial. Trata de indicar los puntos de convergencia a los que pueden llegar las Iglesias. El mismo trata de ser una exposición de los puntos de convergencia. Muy a menudo ofrece el documento un «Comentario» en el que se trata de situar la exposición de convergencia, que se ha establecido. Citaremos sin más entre paréntesis los números del Documento.

I.—ANALISIS DEL DOCUMENTO

1. *La llamada de todo el pueblo de Dios.*

El documento comienza haciendo una descripción del ser de la Iglesia: «la comunidad se construye continuamente por medio de la buena noticia del Evangelio y los dones de los sacramentos» (1). El documento subraya la acción del Espíritu Santo aspecto fundamental para entender el ser de la Iglesia. *Lo central es la pluralidad de dones, que el Espíritu concede a la Iglesia* (5).

El documento ofrece la orientación que se expone en el siguiente párrafo:

> «A pesar de que las Iglesias están de acuerdo en su compensión general de la vocación del pueblo de Dios, se dan diferencias respecto al modo de ordenar la vida de la Iglesia. Estas diferencias se notan más en concreto al considerar el lugar y las formas del ministerio ordenado... Es menester que las Iglesias enfoquen el problema desde la perspectiva de la llamada de todo el pueblo de Dios» [6].

El documento de Accra, partiendo de la afirmación de que el Espíritu concede dones complementarios en la comunidad, establecía la afirmación de que «el ministerio ordenado no puede ser comprendido o ejercido separadamente del ministerio general de todo el pueblo» (12). La afirmación de Accra

Universidad Pontificia de Salamanca

resulta más clara, pero el enfoque de ambos documentos es el mismo.

2. *La Iglesia y el ministerio ordenado.*

Tras unas precisiones de vocabulario (7) ofrece este apartado los siguientes puntos:

a. El ministerio ordenado

b. Ministerio ordenado y autoridad

c. Ministerio ordenado y sacerdocio

d. El ministerio de hombres y mujeres en la Iglesia.

Del ministerio se establece que es algo constitutivo del ser de a la Iglesia (8: «algo constitutivo para la vida y el testimonio de la Iglesia»); «la Iglesia nunca ha carecido de personas que detentaban una autoridad y responsabilidad específicas» (9). «De la misma forma que Cristo escogió y envió a los apóstoles, continúa escogiendo y llamando a personas al ministerio ordenado por medio del Espíritu Santo» (11). El comentario al nr. 11 es fundamental, porque indica cómo se entiende esta afirmación.

> «La realidad básica del ministerio ordenado está presente desde el comienzo (cf. nr. 8) [de la vida de la Iglesia]. Las formas actuales de la ordenación y del ministerio ordenado, sin embargo, han evolucionado a través de complejos desarrollos históricos (cfr. n. 19) [donde se trata de la división del ministerio en tres grados, dato constatable en la mitad del siglo II]. Las Iglesias, por consiguiente, tienen que evitar la atribución de sus formas particulares del ministerio ordenado directamente a la voluntad institucional de Jesucristo».

La idea se encuentra también en Accra nr. 24 al 26. Este comentario es clave para entender todo la parte tercera del Documento en que se habla de las diversas formas del ministerio. Las Iglesias de corte «católico» como la Ortodoxia y el Catolicismo tendrán dificultades en aceptar este principio. Late aquí todo el problema planteado por la Reforma: el ministerio es esencial al ser de la Iglesia, pero *las formas concretas del ministerio, su desarrollo en la primitiva Iglesia, desarrollo posterior a la redacción del N.T., son formas «humanas» y «contingentes»*.

Universidad Pontificia de Salamanca

a) *La naturaleza del ministerio.*

El documento hace hincapié en la naturaleza del ser del ministerio:

> «La responsabilidad primaria del ministerio ordenado es la de reunir y edificar el Cuerpo de Cristo por medio de la proclamación y enseñanza de la Palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos y por la dirección de la vida de la comunidad en su alabanza, en su misión y en su servicio de la caridad» (13).

Se ha precisado la misma formulación de Accra nr. 15. El documento subraya que el ministerio ejerce la función de «representante de Jesucristo para la comunidad», actuando como pastor, «bajo la autoridad de Jesucristo el principal pastor» en la función de congregar y guiar al pueblo de Dios (11). La presencia del ministerio «recuerda a la comunidad la iniciativa divina y la dependencia de la Iglesia en relación a Cristo» (12). *El ministerio actúa en otras palabras «in persona Christi».*

El comentario al nr. 13 aporta un correctivo, en el sentido que subraya «que estas tareas no las ejerce el ministerio ordenado de forma exclusiva». La razón de ello es la complementaridad de carismas: «de hecho todo carisma sirve para congregar y edificar el Cuerpo de Cristo» añade el mismo comentario. Por eso se añade: «cualquier miembro del Cuerpo puede participar en la proclamación y enseñanza de la Palabra de Dios y puede contribuir a la vida sacramental de ese Cuerpo».

Se entiende al ministerio en su conexión orgánica para con la comunidad: «el ministerio ordenado no existe fuera de la comunidad. Los ministros ordenados solamente en y por la comunidad pueden realizar su vocación» (12). O dicho de otra forma, junto al registro de que el ministerio actúa «in persona Christi», *hay que añadir que actúa también «in persona Ecclesiae»* o en conexión orgánica con la Comunidad. Esta afirmación es hoy muy tradicional en los diversos documentos interconfesionales sobre la naturaleza del ministerio ordenado [4].

4 Una visión de conjunto hemos ofrecido en nuestro artículo 'Los diálogos interconfesionales sobre el reconocimiento de los ministerios: problemas y perspectivas', *Comunio. Revista católica internacional* 6 (1981) 661-82. Falta por integrar el documento de la comisión internacional luterano-

Universidad Pontificia de Salamanca

Este juego de ideas tiene una concrección el apartado «Ministerio ordenado y autoridad». Significativa es la siguiente formulación:

> «Los ministros ordenados..., aunque estén llamados a ejercer un liderazgo prudente y afectuoso tomando como fundamento la Palabra de Dios están vinculados a los fieles por interdependencia y reciprocidad, y solo cuando busquen la respuesta y el reconocimiento de la comunidad pueden prevenirse las distorsiones de su autoridad ocasionadas por el aislamiento y el dominio» (16).

Se apela en el comentario a la forma de comportamiento de los apóstoles, quienes «prestaban atención a la experiencia y juicio de los fieles».

El teólogo católico deberá subrayar al menos que la interacción entre fieles y pastores es un punto también subrayado por la Constitución Lumen Gentium (cfr. nr. 32) si bien se pueda añadir que desgraciadamente muchas veces este texto queda olvidado en la vida de la Iglesia.

b) *¿Dimensión sacerdotal del ministerio ordenado?*

Este fue uno de los puntos de discusión en el momento de la Reforma [5], punto que ha sido objeto de discusiones y matizaciones en la misma teología católica posconciliar [6]. Accra nr. 20 indica que «las Iglesias surgidas de la Reforma evitan la palabra sacerdocio para designar al ministerio ordenado». Sin embargo ya en Accra se aceptaba la legitimidad del vocabulario sacerdotal para el ministerio ordenado, siempre que se lo entienda bien. Lo mismo hace nuestro documento: «se les puede llamar de forma pertinente sacerdotes» (17).

El documento establece que el título se aplica primariamente de Cristo y luego derivadamente de toda la comunidad

católica 'El ministerio espiritual en la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 17 (1982) 71-104.

5 Lutero subrayaba que todos los bautizados somos sacerdotes en Cristo. Su gran preocupación radica en afirmar que el creyente tiene acceso directo a Dios y que no necesita que otro hombre le ponga en relación con Dios o medie en el plano de la salvación. De entre los muchos trabajos subrayamos el excursus 'Ein Mittler' de Y. M. Congar, en *Das geistliche Amt in der Kirche* (Paderborn-Frankfurt am Main 1981) 127-33.

6 Como indicación test puede verse la obra polémica de H. Küng, *Sacerdotes ¿para qué?* (Barcelona 1974).

Universidad Pontificia de Salamanca

de bautizados. La vida de todo bautizado debe ser un ofrecerse como un sacrificio vivo. A continuación se subraya que «no se debe pasar por alto las diferencias entre estas dos clases de sacrificio» (Comentario al nr. 17) el de Cristo y el de los cristianos: «Cristo se ofreció a sí mismo como un único sacrificio, de una vez por todas, para la salvación del mundo» —unicidad y suficiencia del sacrificio de la Cruz [7]—; «los creyentes necesitan recibir continuamente como un don de Dios lo que Cristo hizo por ellos».

La función del ministro ordenado puede ser entendida como sacerdotal a semejanza como Pablo entiende su función en Rom. 15, 16. Pero con el fin de no destruir la unicidad del sacrificio de la Cruz se insiste en que la función de los ministros no debe ser entendida como la del sacerdocio sacrificial del A.T., aspecto subrayado desde el comienzo por la Reforma.

c) *Sobre el acceso de las mujeres al ministerio ordenado.*

El documento pasa a continuación a hablar del acceso de las mujeres al ministerio, aspecto del que ya Accra había hablado mucho más ampliamente (nr. 64-69). La posición del Documento es bien sencilla: parte del hecho de que tanto hombres como mujeres tienen que aportar sus específicas características al servicio de Cristo en la Iglesia. Constata a continuación la existencia de dos corrientes entre las diversas Iglesias con relación al ministerio de las mujeres: unas Iglesias lo aceptan («un número cada vez mayor de Iglesias»), mientras que otras insisten en que «no se debe cambiar la tradición de la Iglesia» (18).

La aportación del documento es la misma que en Accra nr. 65: el tema debe ser objeto de «un estudio y reflexión en común en el marco de la fraternidad ecuménica de todas las Iglesias».

El hecho de que el Anglicanismo por ejemplo haya aceptado en ciertas circunstancias la ordenación de mujeres ha provocado una reación fuerte por parte de la Ortodoxia en sus normales diálogos [8] así como en el seno del mismo Anglica-

7 Este es el punto central del que parte Lutero en su polémica contra la misa-sacrificio y contra la interpretación sacerdotal del ministerio.

8 Cfr. *Anglican-Orthodox Dialogue: The Moscow Staatement*, edited by

Universidad Pontificia de Salamanca

nismo. Este quizás es un ejemplo claro de las dificultades con que se encuentra el tema, si al menos se mira a las Iglesias de corte «católico».

3. *Las formas del ministerio ordenado.*

Ya hemos indicado supra que el comentario al nr. 11 es fundamental para el estudio de las formas del ministerio ordenado. En este apartado trata el Documento de la forma históricamente clásica de la división del ministerio hasta la crisis de la Reforma.

La tesis del Documento es que el triple ministerio, que fué «el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos» «puede servir hoy para expresar la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla» (22). Sin embargo el Documento subraya que «el N.T. no describe un modelo único de ministerio que pudiera servir de proyecto original como forma constante para todos los futuros ministerios en la Iglesia» (19). Por eso la tesis del documento es que el ministerio episcopal puede servir para expresar la unidad, si bien no hay en el N.T. un modelo único, y aunque el Espíritu haya conducido a la Iglesia a una adaptación de sus ministerios a las necesidades concretas, bendiciendo a los nuevos ministerios con sus dones (22).

El documento llega a afirmar que no es necesario que haya «una respuesta uniforme» a la pregunta sobre las funciones y los títulos del triple ministerio «para el reconocimiento mutuo del ministerio ordenado» (28). Aquí encontramos una tesis típicamente «protestante» con la cual tendrán lógicamente dificultades las Iglesias de corte «católico». Se ve las consecuencias, que implica, en el comentario que se hace al número 11:

> «Las Iglesias, por consiguiente, tienen que evitar la atribución de sus formas particulares del ministerio ordenado directamente a la voluntad institucional de Jesucristo».

El Documento alude a las razones que en las crisis de la historia se adujeron. Como típica de todas baste indicar la

K. Ware-C. Davey (London 1978) 76: «Si las Iglesias anglicanas procedieran a la ordenación de las mujeres, esto crearía un obstáculo muy serio a nuestras relaciones futuras. Los anglicanos reconocen la fuerza de las convicciones ortodoxas en esta materia».

Universidad Pontificia de Salamanca

opinión «de que la reestructuración del ministerio dependía de la competencia de la Iglesia conforme se adaptaba a las circunstancias cambintes» (19).

A mi entender laten aquí los más difíciles problemas sobre el ministerio tras la crisis de la Reforma: lo referente a la sucesión apostólica ministerial; el significado de la evolución posterior al N.T.; la cuestión referente al posible «jus divinum» en algo que se constata que es evolución posterior al N.T.

En cuanto a la *relación entre el Obispo y el presbítero* el documento se hace eco de las discusiones de la historia: «en general se ha discutido durante siglos la relación del presbítero con el ministerio episcopal, y aún hay para muchos el grado de participación del presbítero en el ministerio episcopal es una cuestión todavía no resuelta» (24). Hay que evocar aquí el uso que los Reformadores hicieron del testimonio de Jerónimo [9] y las mismas ambigüedades en que hasta el Vaticano II se debatió la teología católica [10].

El documento de Lima ofrece un apartado novedoso con relación a Accra, titulado «Principios orientadores para el ejercicio del ministerio ordenado en la Iglesia» (nr. 26 y ss.): «el ministerio ordenado se debe ejercer de un modo personal, colegial y comunitario» (26). Los tres aspectos, indica el Comentario, deben ser considerados conjuntamente. Con esta indicación se trata de subrayar la estructura de colegialidad desde la que hay que entender al ministerio:

- relación de complementariedad entre el aspecto personal y colegial: «se requiere un colegio de ministros ordenados, que participen en la tarea común de representar las preocupaciones de la comunidad» (26). En terminología más normal en las Iglesias de corte «católico» se hablara de que el ministerio del Obispo deberá ser

9 *Art. de Esmalcalda* II, 4 (BSELIC 430, 9); *De potestate et jurisdictione episcoporum* 73 (BSELK 493, 9).

10 Por ejemplo Tomás de Aquino pensaba, dado que el poder del Obispo sobre la Eucaristía no e ssuperior al del sacerdote, que, si bien el Obispo tiene una *potestas* superior a la del sacerdote, no tiene sin embargo ninguna dignidad sacramental especial y el episcopado no puede ser llamado *Orden* sino en un sentido amplio. Véase sobre la cuestión en el Vaticano II, G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, tomo I (Barcelona 1968) 309 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

entendido en su conexión de «colegialidad» con el de los presbíteros,

- relación de complementaridad entre el ministerio y la comunidad: «el ejercicio del ministerio ordenado se fundamenta en la vidad de la comunidad y requiere la eficaz participación comunitaria» (26). Se trataría del «in persona Ecclesiae», del que hemos hablado *supra*.

Para expresar este segundo aspecto una corriente importante de la Teología ortodoxa usa el término «sobornost», siendo la categoría también de aplicación para el primer aspecto [11].

El comentario al nr. 26 cita expresamente el documento de Lausana nr. 39 para indicar que los tres aspectos son complementarios [12]. De esta forma se plantea el problema del lugar de la comunidad, de los laicos, en las decisiones del ministerio, o sea de la Jerarquía [13].

El ministerio ordenado y la variedad de carismas.

El punto de partida del Documento es la existencia de carismas en la Iglesia (5 y 7), carismas dados todos por el Espíritu para la edificación del Cuerpo de Cristo. También el ministerio ordenado es un carisma (32). Su función es la de no ser «un obstáculo para la variedad de estos carismas»

11 Significativo nos parece el siguiente párrafo de un autor nada sospechoso como L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 495: «La función del Papa no es concebible sino en el interior de la colegialidad episcopal y en relación con ella. La función del Obispo ... supone y exige la colegialidad presbiteral. Pero es más verdadero todavía que el ministerio en el sentido más amplio, es decir sea el del ministerio de los mismos Apóstoles, sea el de sus sucesores los Obispos, sea en fin el de sus colaboradores, los presbíteros de segundo orden, no tiene sentido, ni aún realidad primera sino en la comunión de los fieles».

Por su parte Y. M. Congar ha reflexionado muchas veces sobre el término *sobornost*. Véase su obra *Ministères et communion eclesiale* (Paris 1971) 90 (sobre sucesión apostólica y sobornost) 197 ss. sobre el ex *sese* y la sobornost).

12 El texto de Lausana en L. Vischer, *Textos y documentos de la Comisión 'Fe y Constitución'* (BAC 337, Madrid 1972) 32.

13 Hemos tratado el tema en el artículo 'El concepto de «Recepción» y su enmarque en el seno de la Eclesiología católica', *Lumen* 29 (1980) 311-31.

Universidad Pontificia de Salamanca

sino que «ayudará a que la comunidad descubra los dones que sobre ella ha derramado el Espíritu Santo» (ibid.).

El documento indica que los carismas «cubren necesidades permanentes en la vida de la comunidad y otras solo temporales». Las comunidades religiosas, ante cuyo hecho el movimiento surgido de la Reforma tantas dificultas tuvo [14], son presentadas como aportación carismática (32).

Una segunda aportación hace el documento, que tiene importancia capital: «se han dado momentos en la historia de la Iglesia en que solo gracias a líderes proféticos y carismáticos pudo ser preservada la verdad del Evangelio» (33). Esta afirmación, que exigiría muchas matizaciones históricas [15], es capital para el Documento. A menudo, se establece, las reformas exigen un ministerio especial. Este es un principio al que se alude muy a menudo para justificar el desarrollo del ministerio en la Reforma [16]. El principio general establecido por el Documento tiene una atractiva expresión en un sector de la moderna teología ortodoxa [17].

4. Sucesión en la tradición apostólica.

La importancia del tema aparece a propósito del mutuo reconocimiento de los ministerios: «entre las materias que necesitan aclaración conforme las Iglesias avanzan hacia el reco-

14 Sobre el tema véase la colaboración de B. Lohse-K. S. Frank-J. Halkenhäuser-F. Wulf, 'Mönchtum', en H. Meyer-H. Schütte (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens* (Paderborn-Frankfurt am Main 1980) 281 ss.

15 El problema de la crisis arriana ha sido muchas veces citado. Importante es la posición de Newman al respecto en su obra *On Consulting the faithfull in matters of doctrine,* trad. cast. en Card. Newmann, *Pensamientos sobre la Iglesia* (Barcelona 1964) 380 llega a escribir que «el dogma de Nicea se mantuvo durante la mayor parte del siglo IV: 1. no por la firmeza inmutable de la Santa Sede, de los concilios, de los obispos, sino 2. por el 'consensus fidelium'». Véase al respecto el juicio de Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) 435-45 y nota 66.

16 Los luteranos insisten en que les fué imposible mantener la sucesión episcopal, porque los obispos no accedieron a lo que ellos creían ser la verdad del Evangelio. Cfr. el documento *El ministerio espiritual en la Iglesia* (citado en nota 4) nr. 42.

17 Habla de la tensión entre carismaa profético y hecho jerárquico y del concepto de 'recepción'. Pueden verse nuestros artículos 'La concilliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63; 'La naturaleza del ministerio sacerdotal en la Teología ortodoxa moderna', *Teología del sacerdocio* vol. 12 (Burgos 1980) 207-36 donde ofrecemos una amplia bibliografía ortodoxa.

Universidad Pontificia de Salamanca

nocimiento mutuo de los ministerios, la de la sucesión apostólica es de especial importancia» (52). El documento parte de la afirmación del Credo en la que la Iglesia se confiesa apostólica, esto es que «vive en continuidad con los Apóstoles y con lo que proclamaron» (34) en virtud de la acción del Espíritu que «mantiene a la Iglesia en la tradición apostólica hasta la plenitud de la historia en el Reino de Dios» (34).

Distingue entre «la tradición apostólica de toda la Iglesia y la sucesión del ministerio apostólico» (comentario al nr. 34).

¿Cuál es la relación entre ambos elementos? El documento reconoce una función específica del ministerio, *la de guardián de la fe:*

> «Dentro de la Iglesia el ministerio ordenado ejerce la tarea peculiar de preservar y actualizar la fe apostólica... Subraya asimismo la vocación del ministerio ordenado como guardián de la fe» (35).

Pero esto no quiere decir que «la manifestación básica de la sucesión de los apóstoles» no haya «que encontrarla en la tradición apostólica de la Iglesia en su conjunto» (35). La afirmación es lógica, dado que el documento ha subrayado la conexión orgánica entre el ministerio y la comunidad («en» y «para» la comunidad).

El documento se hace eco de la dificultad histórica de la Reforma al indicar que «allí donde el ministerio no presta un servicio adecuado a la proclamación de la fe apostólica, las Iglesias tendrán que preguntarse por la necesidad de una reforma en sus estructuras ministeriales» (35).

Hay que subrayar que el documento habla del ministerio en general. La pregunta surge natural, sobre cuál es la función de los obispos. En el comentario al nr. 34 se indica que los obispos «fueron los primeros guardianes de esta transmisión de la tradición apostólica». Se evoca también la teología de Clemente Romano [18], quien «estaba interesado bási-

18 Aquí el Comentario parece contraponer la teología de Clemente Romano a la teología de Ignacio de Antioquía. Creemos que ambos autores ofrecen dos planteamientos distintos. El que interesa para la cuestión es el de Clemente Romano. Extraña que no se haga referencia a la crisis gnóstica y a la toma de posición por parte de los eclesiásticos al respecto. Este es uno de los aspectos claves para la cuestión. Hemos estudiado el tema en 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecuménico* 11 (1976) 179-231.

Universidad Pontificia de Salamanca

camente en los medios por los que la continuidad histórica de la presencia de Cristo está garantizada en la Iglesia gracias a la sucesión apostólica» (comentario al nr. 36). Pero la sucesión episcopal sería tan solo «un signo, aunque no una garantía de la continuidad y unidad de la Iglesia» (38). La razón de la distinción radica en que «en las Iglesias, que no han conservado la forma del episcopado histórico, se ha mantenido una continuidad en la fe, culto y misión apostólica» (37).

5. *La Ordenación.*

El documento subraya que es «la Iglesia la que ordena a algunos de sus miembros para el ministerio en el nombre de Cristo por medio de la invocación del Espíritu y la imposición de manos» (39). Haciendo esto, trata la Iglesia de continuar la misión de los Apóstoles». La ordenación denota una acción de Dios («es el Señor resucitado el que realmente ordena y otorga su don» nr. 39) y de la comunidad, por medio de la cual el Espíritu da fortaleza a los ordenados para su tarea (40).

Conocida es la dificultad de la Reforma para denominar a la ordenación sacramento [19], por eso es importante ver el contenido que se da a la ordenación. El documento establece que «el acto de ordenación por la imposición de manos de los designados para ello es simultáneamente y al mismo tiempo la invocación del Espíritu Santo *(epiklesis);* signo sacramental; reconocimiento de los dones y compromiso» (41). No se hace sino repetir el texto de Accra (n. 44 y ss.). Las afirmaciones del Documento son las siguientes:

19 Esta temática reaparece en todos los documentos interconfesionales recientes sobre el ministerio. Puede ser significativa la postura luterana en el documento de USA *Eucharist and Ministry* (texto castellano en *Diálogo Ecuménico* 9 [1974] 57-96). Se indica que la postura luterana es «más restringida» en cuanto al uso del término sacramento y que por ello «se han opuesto en general a amplear la palabra sacramento referida a la ordenación, a pesar de que la Apología de la Confesión de Augsburgo esté dispuesta a hacerlo». Se añade que «la práctica luterana manifiesta sin embargo una convicción de la realidad sacramental de la ordenación para el Ministerio» (nr. 16). Semejante es la postura luterana en el documento *El ministerio espiritual en la Iglesia* (citado en nota 4) nr. 33. Hemos recogido la postura anglicana y reformada en el art. cit. en nota 4, p. 672. Sobre la Confesión de Augsburgo puede verse lo que escribimos en M. Garijo (ed.), *La Confesión de Augsburgo ayer y hoy* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 6, Salamanca 1981) 326.

Universidad Pontificia de Salamanca

- *La ordenación es una invocación a Dios* (epiklesis) para que al nuevo ministro se le de el poder del Espíritu. *Se da la soberanía de Dios:* «la invocación del Espíritu implica abandonarse totalmente a Dios, a fin de alcanzar que la oración de la Iglesia sea escuchada» (42). Esto implica según el documento que «el Espíritu puede generar nuevas fuerzas y abrir nuevas posibilidades 'mucho más' de lo que pedimos y pensamos (Ef. 3, 20)» (42).

  Pero «Dios es fiel a su compromiso en Cristo». Por eso la Iglesia «tiene la confianza de que Dios» en la ordenación «irrumpe sacramentalmente en las formas contingentes e históricas» (43).

La confianza de la Iglesia en la fidelidad de Dios a su promesa en Cristo es lo que la teología católica ha subrayado al indicar que los sacramentos actúan *ex opere operato,* término con el que la Reforma siempre ha tenido dificultades [20]. Sin embargo la insistencia del Documento para con la soberana libertad de Dios, puede ser signo de que se quiera insistir en que, aunque la forma normal de acceso al ministerio sea la ordenación, debe quedar abierta la posibilidad de un acceso *carismático* a él.

El término «sacramental» es un signo de que nos encontramos en el área de lo que la tradición «católica» ha designado como sacramento [21].

- *la ordenación coloca al ordenado en una nueva relación para con la comunidad:* «se establece una nueva relación entre el ministro y la comunidad» (42 y 44). La comunidad reconoce los dones del Espíritu en el ordenado (el ministerio ordenado es un carisma: nr. 32) y se abre a ellos (44).

La categoría «relacional» muestra la conexión entre el ministerio ordenado y la comunidad.

20 Nos parece de importancia central el subrayar la razón de Melanchton contra el *ex opere operato* como si éste pusiera en entredicho la justificación por la fe (Apología de la CA, BSELK 352). Cfr. al respecto *La Confesión de Augsburgo ayer y hoy,* pp. 327-28.

21 He ofrecido un análisis de estos documentos en mi artículo citado en nota 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

- *La ordenación es un acto de la comunidad.*

El documento no niega que haga falta un ministro ordenado y cualificado que ordene, pero subraya la conexión del ministro con la comunidad, de forma que en el mismo acto de la ordenación se realice la transmisión de la tradición apostólica de la Iglesia. Es significativo a este respecto la dificultad que se muestra con el concepto «ordo», en el sentido de que se subrayaría «la prerrogativa especial de un grupo distinto de la plebe» (comentario al nr. 40). De forma positiva se interpreta la tradición antigua «según la cual es el obispo el que ordena con la participación de la comunidad» (comentario al nr. 39).

Si el ordenado se ausentara del servicio eclesial ¿sería necesario para su retorno un nueva «reordenación»? El documento responde negativamente; tan solo se requiere «el asentimiento de la Iglesia» (48).

6. *Hacia un reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados.*

La finalidad de todo el documento esta orientada a posibilitar el mutuo reconocimiento de los ministerios.

Antes de hacer una aplicación concreta establece el Documento un principio básico:

> «Las Iglesias empeñadas en conversaciones ecuménicas pueden reconocer sus respectivos ministros ordenados, si mutuamente se garantiza que su intención de transmitir el ministerio de la Palabra y del Sacramento está en continuidad con la época apostólica El acto de la transmisión debe realizarse de acuerdo con la tradición apostólica, que incluye la invocación del Espíritu y la imposición de manos» [52].

Tras este principio se hacen dos proposiciones en línea de continuidad con lo establecido en Accra nr. 103-6:

1ª Las Iglesias, que han conservado la sucesión episcopal, deben reconocer: a) el contenido apostólico del ministerio ordenado existente en las Iglesias que no han mantenido la sucesión episcopal; b) la existencia de un ministerio de *episcopé* de varias maneras en otras Iglesias (53).

Universidad Pontificia de Salamanca

El primer aspecto parece lógico en el tenor del documento de Lima, ya que ha distinguido entre el ministerio que debe darse en la Iglesia y que el Espíritu va suscitando de forma eclesial (sería el *rite vocatus* de la Confesión de Augsburgo) y la forma *histórica* de la Iglesia antigua (la distinción del ministerio en tres grados, estando en su cúspide el episcopado). El documento de Accra (nr. 103) insistía en que «Dios, que es siempre fiel a sus promesas, da a las comunidades que no tienen la sucesión episcopal, pero que viven en la sucesión de la fe apostólica, un ministerio de la Palabra y de los sacramentos, cuyo valor está atestiguado por sus frutos». Para entender la posición del documento sobre el segundo aspecto hay que recordar el nr. 37 en el que se establece que «se hayan preservado la realidad y las funciones del ministerio episcopal en muchas de estas Iglesias con o sin el título de 'obispo'».

2º De las Iglesias que viven sin la sucesión episcopal, pero que viven en fidelidad para con la fe apostólica se dice que «tienen un ministerio de la Palabra y del Sacramento» (53). Se les pide que reconozcan que «la continuidad con la Iglesia de los Apóstoles halla una profunda expresión en la sucesiva imposición de manos de los obispos». Y aunque no le falta «la continuidad de la tradición apostólica», «este signo fortalecerá y profundizará esta continuidad» (ibid.).

II.—REFLEXIONES CRITICAS

Advertencia general.

El presente documento tiene todo un transfondo histórico. En primer lugar está el transfondo de la Reforma. Este es el aspecto principal. Los recientes diálogos interconfesionales ofrecen una visión de cómo se trata de entender y resolver la problemática surgida a partir de la Reforma [21*]. Un segundo aspecto del transfondo histórico en el desarrollo de la problemática en el seno de Fe y Constitución [22].

21* Ibid..

22 Véase las obras de A. M. Javierre y G. H. Vischer citados en nota 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esto supuesto, opinamos que hay en el documento muchas afirmaciones, que denominaríamos de corte «católico». Pero el error radicaría en no darse cuenta, que esas afirmaciones son entendidas muchas veces en otra perspectiva, la «protestante». Es muy verosimil, sin querer jugar a profetas, que el documento halle reacciones negativas en el Protestantismo. Nos referimos a las grandes Comunidades eclesiales.

A continuación vamos a tratar de analizar lo que son a nuestro entender los grandes problemas.

1. *Eclesiología del documento.*

Todo estudio sobre el ministerio implica una Eclesiología. Son evidentes las implicaciones eclesiológicas, que se derivan del hecho de que la *Lumen Gentium* tenga al final otro esquema del primero, con que fué pensada. Nos referimos al hecho de que antes de que se hable de la Jerarquía, o sea del ministerio, se habla del pueblo de Dios en general. Ya lo advirtieron los opositores al actual esquema, como queda claro por la lectura de la dificultad que ponían a la actual redacción del número 12. Decían que el sentido de la fe lo opera la jerarquía y es recibido pasivamente por los fieles. Esto les parecía necesario para preservar la función de la jerarquía [23]. La actual redacción de la Lumen Gentium parte del hecho de la actividad de todo fiel en la misión de la

23 El texto de quienes se oponían reza así: «Sensus fidei efficitur per *Magisterium et passive accipitur a fidelibus; ut praecaveatur 'instinctus'* ad modum modernistarum insistere oportet super munus Hierarchiae» *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III/6* (Vaticano 1975) 97.

En realidad la discusión teológica radica en ver si hay que colocar en primer lugar la *infallibilitas* activa de la Jerarquía, con lo que la comunidad de fieles tendría un mero sentido pasivo o si hay que colocar en primer lugar la infalibilidad del *sensus fidelium,* o sea de toda la comunidad. La primera postura se había hecho tradicional entre los teólogos tras el Vaticano I, si bien había excepciones como las de Scheeben y Bainvel. La segunda postura asumida en las Actas del Vaticano II había sido la tradicional en la Escolástica, aún después de la crisis de la Reforma, como lo ha mostrado el trabajo de G. Thils, *L'infaillibilité du peuple 'in credendo'. Notes de Théologie posttridentine* (Bibiotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 21, Paris-Louvain 1963). El problema ya había sido planteado por Congar en *Jalones* 350. Puede verse nuestra aportación en el a.c. en nota 13, 313 ss. s

Universidad Pontificia de Salamanca

Iglesia, para luego situar ahí la función del ministerio, de la Jerarquía [24].

Los recientes acuerdos ecuménicos parten de la intelección del ministerio en el seno de la comunidad y en conexión orgánica con ella. El ministerio, dice el documento de Malta [25], está situado tanto frente a la comunidad (gegenüber) como en la (in) la comunidad.

El documento de Lima trata a nuestro entender de situar al ministerio en esta misma línea: actúa representando a Cristo, o sea está frente a la comunidad, pero no puede ser aislado de la comunidad. Se trataría de la verdad del «in persona Ecclesiae». Nos encontramos a mi entender con una coincidencia en cuanto a la cuestión central. La afirmación de nuestro documento de que las funciones del ministerio de nuestro documento de que las funciones del ministerio no las ejerce éste de forma exclusiva (comentario al nr. 13) puede ser aceptada en principio también por la teología católica. No debe repugnar a la teología católica el afirmar en línea de principio que «cualquier miembro del Cuerpo [o sea de la Iglesia] puede participar en la proclamación y enseñanza de la Palabra de Dios y puede contribuir a la vida sacramental de la Iglesia» (ibid.). La perspectiva del documento resulta clara, cuando se habla de que el ministerio debe ser ejercido de un modo comunitario, haciendo referencia a la relación de complementaridad entre el ministerio y la comunidad (26).

Nos encontramos en la perspectiva de la colegialidad o *sobornost* entre el ministerio (el hecho jerárquico) y la comunidad [26]. La teología católica tiene elementos a partir de los textos del Vaticano II para subrayar suficientemente este aspecto [27].

24 Es digno de subrayar el texto de la Constitución *Dei Verbum* n. 8b donde entre los factores del desarrollo en la vida de la Iglesia se pone en primer lugar la contemplación del pueblo creyente y luego, en segundo lugar, se habla de la Jerarquía, así como *Apostolicam Actuositatem* 2b donde se indica que «los seglares, hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo».

25 *El evangelio y la Iglesia* (Malta 1971) nr. 50 (Edic. cast. en *Seminarios* n. 57/58 [(1975] 515-20). El documento *El ministerio espiritual en la Iglesia* n. 23 (citado en nota 4) recoge la afirmación. Sobre el tema en otros acuerdos véase mi art. cit. en nota 4, 666-7.

26 Cfr. nota 11.

27 Lo hemos tratado de poner en claro en el art. cit. en nota 13.

Universidad Pontificia de Salamanca

La afirmación del documento de que al ministerio corresponde la función de guardian de la fe (35) es otra afirmación que el teólogo católico lee con agrado, si bien sabe que a la hora concreta con relación a esta afirmación hay todo un campo de diferencias.

2. *La sucesión apostólica.*

Tema nuclear en la discusión entre la Reforma y el Catolicismo ha sido el valor de la sucesión apostólica ministerial o episcopal. Lutero niega la necesidad de una sucesión episcopal, si bien afirma la necesidad una sucesión de vocaciones por medio de ministros, que, originándose en los apóstoles, alcanza hasta el presente y que se ha continuar. El pensamiento de la Reforma se evidencia en el siguiente texto de Lutero:

> «Successio ad evangelium est alligata... Ubi verbum, ibi ecclesia... Credendum est episcopo, non quia succedit episcopo hujus loci, sed quia docet evangelium... Sunt agnoscendi episcopi non ratione successionis, sed puritatis evangelicae... Ecclesia no est conservata per episcopos» [28].

Las mismas ideas las encontramos en Melanchton y en Calvino. Hay en ellos la desconfianza en ante la función ministerial, que no habría impedido que se introdujera el error en la Iglesia. Por eso priman la sucesión en la doctrina. Y esto es tanto más importante, cuanto que al menos Melanchton y Calvino estaban dispuestos a dar más valor al ministerio, llegando a reconocerle una especie de sacramentalidad [29].

En los estudios ecuménicos se ha llegado a hablar de la sucesión apostólica de toda la Iglesia y de la sucesión apostólica del ministerio [30]. Nos parece mejor hablar de la apos-

28 WA 39, II, 176, 5.177, 1 ss.

29 En cuanto a la postura de Melanchton véase *Corpus Reformatorum* 23, 598 y BSELK 474.78, 27.479, 21. Para Calvino *Corpus Reformatorum, Calvini Opera* 7, 610.1. (Los textos en el artículo citado en nota 4, 665 notas 33 y 35). Sobre la cierta sacramentalidad del ministerio véase el estudio de A. Ganoczy, *Calvin théologien de l'Eglise* (Unam Sanctam 48, Paris 1964) 423 ss.

30 Merito de E. Schlink fue el subrayar que solo «cuando estos dos temas [la sucesión apostólica de toda la Iglesia y del ministerio eclesiástico] se traten conjuntamente, quedará en claro la importancia eclesiológica que hay que concederle a la cuestión especial de la sucesión apostólica en

Universidad Pontificia de Salamanca

tolicidad de toda la Iglesia y reservar el término «sucesión apostólica» para la sucesión ministerial, como más lógica con la formulación de la Iglesia primera [31]. Nuestro documento se mantiene en esta segunda terminología. Aquí se ha dado un avance de claridad con respecto a anteriores posiciones en el seno de Fe y Constitución.

Recogemos a este respecto la afirmación en que luteranos y católicos están de acuerdo en cuanto al significado de la sucesión apostólica:

> «Hay que partir de la apostolicidad de la Iglesia en su sentido objetivo... En la teología católica se va imponiendo cada vez con más fuerza la idea de que el contenido de la apostolicidad es lo primario. En este modo de concebir la sucesión apostólica se va abriendo camino, pues, una extensa coincidencia... Es la totalidad de la Iglesia en cuanto *ecclesia apostolica* la que se encuentra en sucesión apostólica. La sucesión en el sentido de sucesión en el ministerio se ha de considerar en el contexto de la sucesión de la Iglesia universal en la fe apostólica» [32].

Toda la Iglesia es apostólica. Por eso tiene razón el documento cuando afirma que «la manifestación básica de la sucesión de los apostóles hay que encontrarla en la tradición de la Iglesia en su conjunto» (35). Esta afirmación nos parece que es la lógica de afirmar la conexión orgánica entre el ministerio y la comunidad. O formulado de otra forma, la lógica de afirmar que la Jerarquía está en dependencia ontológica con el *sensus fidelium* o *sensus Ecclesiae,* siempre que se en-

el sentido de la ininterrumpida sucesión de manos episcopal» 'La sucesión apostólica', en *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Alcoy 1968) 240 (el texto original en *Kerigma und Dogma* [1961] 81). El trabajo con pocas modificaciones lo volvió a publicar en *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute* (München-Mainz 1973) 123 ss.

En cuanto al vocabulario es interesante la forma de hablar el grupo de Dombes, *Pour une réconciliation des ministères. Elements d'accord entre catholiques et protestantes* (Taizé) p. 40: «Hay pues dos formas indisociables de apostolicidad: la de toda la Iglesia y la del ministerio en la Iglesia. Tal es la doble apostolicidad, cuya dialéctica es esencial a la vida de la Iglesia». La terminología se trasvasa a Marsella 1972 y Accra 1974.

31 A. M. Javierre escribía en *Concilium* 34 (1968) 25: «Reducir la sucesión apostólica a una genérica sucesión se nos antoja escamotear el problema con grave secuela de equívocos». Véase su estudio cit. en nota 2.

32 *El ministerio espiritual en la Iglesia* (cit. en nota 4) nr. 60-61.

Universidad Pontificia de Salamanca

tienda también al hecho jerárquico como parte importante y especialmente cualificada de la comunidad creyente [33].

No se nos oculta que la concepción protestante interpretará estas mismas afirmaciones desde otra perspectiva.

3. *La valoración del Episcopado.*

La temática de la sucesión apostólica ministerial está directamente vinculada con la afirmación de la valoración del hecho del Episcopado.

El documento formulado en USA entre luteranos y católicos puede servirnos aquí de instrumental metodológico. Los luteranos indican que «la estructura y organización episcopales de la Iglesia católica-romana no constituye en sí mismo un problema». En su concepción vale «cualquier forma de organización, que sirva a la proclamación del evangelio». Instituido por Cristo es el ministerio en cuanto tal; todo lo demás son en su concepción *puras concrecciones humanas* [34].

Melanchton en la Apología de la Confesión de Augsburgo indica que ellos quisieron conservan la administración eclesiástica con sus grados, pero que estos son de valor humano (gradus in ecclesia factos etiam humana auctoritate) [35].

De esta visión luterana podemos entender la forma, como se habla en el documento de Lima. Se insiste en que no hay en el NT un modelo único que pudiera servir de proyecto original como forma constante para todos los tiempos (19) sino que la Iglesia adapta los ministerios a las necesidades concretas. De ahí se induciría la justificación de la perdida del modelo episcopal acaecida en la Reforma, al menos en la mayoría de las regiones. Si como dice el comentario al número 11 hay que evitar el atribuir las formas concretas del

33 Creemos que es significativo el uso que la teología ortodoxa hace del *ex sese* y del *ex consensu Ecclesiae:* la jerarquía nunca es infalible *ex sese,* como aislada del cuerpo eclesial, sino tan sólo *ex consensu Ecclesiae,* en cuanto que no puede formular sino lo que es la fe de la Iglesia. Puede verse los art. cit. en nota 17.

Si la expresión del Vaticano I se toma no en su sentido jurídico sino ontológico se podrá decir que el Papa depende del *sensus Ecclesiae* Sobre la cuestión puede verse G. Dejaifve, 'Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae', *Salesianum* 24 (1962) 283-95. *De Doctrina Concilii Vaticani primi* (Vaticano 1969) 506-20.

34 Nr. 28 (cit. en nota 19).

35 Apología 14, 1 (BSELK 296). Puede verse también *La confesión de Augsburgo ayer y hoy,* o. c., en nota 19, 323 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

ministerio a la voluntad institucional de Jesucristo, se deberá concluir que en lo del episcopado no cabe hablar de una estructura de *derecho divino* [35*], tal como hablarían las Iglesias de corte «católico», sino más bien de algo de carácter contingente histórico y humano.

La comparación indicada con el Luteranismo ofrece las pistas desde las que resulta inteligible los datos de nuestro documento. Creemos que renacen así las dificultades clásicas protestantes: el *sola Scriptura* y la valoración del proceso evolutivo culminado tras el NT. *Metodológicamente creemos necesario insistir en un dato fundamental:* el relacionar la evolución del dato ministerial con el proceso evolutivo de la concienciación eclesial del canon. Le resultaron evidentes como pertenecientes al canon unos libros determinados a una Iglesia, que creía, que de su estructura era el ministerio tripartito, con la diversidad de funciones entre episcopado, presbiterado y diaconado. Es significativo que en las mismas comunidades paulinas, donde, a diferencia de lo que nos presenta el libro de los Hechos, tan pocos datos tenemos de lo ministerial y vemos una Iglesia más orientada en el sentido de lo carismático libre, se trate de justificar por la autoridad del Apóstol ya muerto —eso es lo que implica que las Pastorales sean pseudopaulinas— la necesidad de un ministerio estable, al que se accede por la imposición de manos (o sea por ordenación) y que se presente la función de unos supervisores como Tito y Timoteo en clara continuidad con la función, que el Apóstol tenía en sus comunidades. No poseemos los datos que engarzan estos hechos con el dato posterior del episcopado monárquico, pero la lectura de ambos elementos insinúa la línea de continuidad. De esta forma aparece que el dato del episcopado es mucho más que una pura contingencia histórica, remodelable a gusto de la Iglesia en los diversos momentos. Este dato ya ha sido puesto de relieve por ver algunos documentos interconfesionales [36].

Hay una expresión en nuestro documento que refleja todo

35* El documento *El Ministerio espiritual en la Iglesia* (cit. en nota 4) n. 48 subraya que Trento habla de *divina ordinatione* (DS 1776) y la *Lumen Gentium* n. 28 habla de *ab antiguo*.

36 En realidad fuera del documento entre anglicanos y católicos 'Ministerio y Ordenación' (Canterbury 1973) nr. 6 (texto cast. en *Diálogo Ecuménico* 9 [1974] 97-113) tan solo el grupo de Dombes se acerca a la postura católica. Sobre la cuestión puede verse mi art. cit. en nota 4, 677.

Universidad Pontificia de Salamanca

el posicionamiento: la sucesión episcopal sería tan solo «un signo, aunque no una garantía, de la continuidad y unidad de la Iglesia» (38). La expresión rezuma toda una mentalidad «protestante» y es signo de la dificultad de entendimiento en cuanto al problema que hay entre la Comunidades surgidas de la Reforma y las Iglesias de corte «católico».

4. *La Ordenación.*

A nuestro entender el documento ofrece toda una serie de elementos sobre la ordenación, que muy bien puede suscribir un teólogo católico. En cuanto a la cuestión central puede decirse que con otra terminología se encuentra lo que la teología católica dice sobre el sacramento de la ordenación. El vocabulario «sacramento» no aparece expresamente, como es normal en la tradición tras la Reforma [37], pero el contenido que se da a la ordenación es el mismo o muy semejante al que la teología católica y ortodoxa dice sobre la del sacramento de la ordenación. A subrayar el carácter epiclético, propio de todo sacramento [38]. Si no nos equivocamos con la referencia a la confianza que tiene la Iglesia a la fidelidad de Dios para con la promesa dada en Cristo se está diciendo lo mismo que la teología católica quiere decir cuando habla del *ex opere operato* de los sacramentos [39], por más que esta terminología haya presentado históricamente tantas dificultades a la teología protestante [40].

La misma afirmación de que la ordenación no es repetible, y que quien ha dejado el ejercicio del ministerio no necesita

37 Cfr. nota 19.

38 Este es un dato de claro marchamo oriental. Ya E. Schillebeeckx, *Le Chrits sacrement de la rencontre de Dieu* (Paris 1960) 158 ponía de relieve este aspecto. Recientemente ha puesto este aspecto de relieve Y. M. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 3 (Paris 1980) 343 ss. (Cap. 'La vie de l'Eglise est toute entière epicletique) con referencias a los nuevos rituales de la Iglesia católica.

39 E. Schillebeeckx (o. cit.) 101 describía de esta forma el *ex opere operato* en su conexión con la Escolástica: «Negativamente el *ex opere operato* sacramental significa que la gracia no depende de la santidad del ministro...: Cristo permanece soberanamente libre e independiente con relación a todo mérito humano. Positivamente el *ex opere operato* significa que tenemos un acto de Cristo. *Ex opere operato* y 'eficacia a partir del misterio de Cristo' significan la misma cosa». A su juicio en la edad media «aparecía el sentido profundo, cristológico, de la eficacia sacramental *ex opere operato*».

40 Cfr. nota 20 sobre la razón de Melanchton.

Universidad Pontificia de Salamanca

una nueva reordenación para volver a ejercerlo sino tan solo la aprobación de la Iglesia es un dato que el teólogo católico lee con agrado, dado que la doctrina del carácter, que también tantas protestas y rechazos protestantes ha suscitado [41], tiene según la formulación de Trento su punto de partida en la irrepetibilidad [42].

5. *Hacia un mutuo reconocimiento de los ministerios: sus requisitos.*

Todos los estudios sobre los ministerios en el campo interconfesional tienen como mira este difícil y delicado problema. Se han aventurado en el campo ecuménico muchas hipótesis.

Paradigmático para resolver la cuestión del reconocimiento de los ministerios resulta a algunos teólogos el principio de la *economía,* tradicional en la Ortodoxia. Desde este principio la Iglesia ortodoxa de Rumanía reconoció las órdenes anglicanas, si bien este reconocimiento no ha sido compartido por toda la Ortodoxia [43]. Tal vez este principio pudiera ayudar a resolver la cuestión, pero hay que notar que la *economía* tan sólo es aplicable cuando se da previamente una identidad de fe (al menos en lo que denominaríamos elementos fundamentales del Cristianismo).

El documento luterano-católico «El ministerio espiritual en la Iglesia» [44] ofrece la siguiente posición:

41 La dificultad central del protestantismo para con la doctrina del carácter del ministro ordenado surge de que se consideró que con ello se justificaba la existencia de una clase superior, la sacerdotal, dentro del pueblo cristiano. Reaparece la dificultad en los documentos con los luteranos: USA n. 17 (cit. en nota 19), Malta n. 60 (cit. en nota 25).

42 En la doctrina de Trento el punto de partida de la reflexión del carácter es la no irrepetibilidad de los sacramentos Bautismo, Confirmación y Orden: DS 1609. Es un principio del Vaticano II que toda función en la Iglesia tiene su base en una consagración. La nueva misión que el ministro ordenado adquiere en la Iglesia viene subrayada en la doctrina tradicional de la Iglesia desde la categoría carácter. El documento 'El ministerio espiritual en la Iglesia' (cit. en nota 4) nr. 37 dice al respecto: «En la *tradición católica* la misión recibida de una vez para siempre se ha expresado en categorías ontológicas con la doctrina del *character indelebilis*».

43 Al dato del reconocimiento por economía apelaban los autores del Memorandum (cit. en nota 30) en su respuesta a la Comisión del Episcopado alemán. El texto en *Diálogo Ecuménico* 9 (1974) 139. Sobre la *economía* cfr. *Diálogo Ecuménico* 10 (1975) 621-46 donde se ofrece un informe de la Iglesia de Rumanía y una bibliografía de autores ortodoxos y no ortodoxos sobre la postura oriental.

44 Cit. en nota 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

«El hecho de que según la convicción católica el estar en la sucesión histórica pertenezca a la realización plena del ministerio episcopal, no excluye según la convicción católica que el ministerio de las Iglesias luteranas ejerza funciones esenciales del ministerio instituido por Jesucristo para su Iglesia (nr. 77).

«De un modo teológico adecuado la cuestión solo se resuelve en el contexto de un proceso, en el que las Iglesias se acepten mutuamente. En este sentido la restauración de la plena comunión eclesial implicaría también el mutuo reconocimiento de los ministerios. Presupuesto para tal restauración de plena comunión eclesial es la coincidencia en la profesión de fe, lo cual también tiene que incluir una común comprensión del ministerio eclesial una común interpretación de los sacramentos y la comunión fraterna en la vida cristiana y eclesial» (nr. 82).

El Vaticano II habla de un *defectus ordinis* en las comunidades surgidas de la Reforma [45]. La teología católica puede reconocer como lo hace el citado documento que el ministerio ordenado en las Comunidades surgidas de la Reforma ejerce funciones esenciales del ministerio instituido por Cristo. Lo que pide el documento de Lima a las Iglesias que han conservado la sucesión episcopal puede parecer excesivo desde el punto de vista de la teología católica.

Merece la pena poner en comparación un texto de Accra con otro del documento de Lima, para ver la diferencia de vocabulario:

Accra nr. 104:

Aunque las primeras (las Iglesias que no poseen la sucesión episcopal) no estén privadas de una sucesión en la fe apostólica, no se benefician de la plenitud del signo de la sucesión apostólica. Si ha de realizarse una plena unidad visible, será necesario que la plenitud del signo de la sucesión apostólica sea restaurado».

Lima nr. 53:

«Se pide a estas Iglesias (sin la sucesión episcopal) que tomen conciencia de que la continuidad con la Iglesia de los Apóstoles halla profunda expresión en la sucesiva imposición de manos de los obispos y que, aún no faltándoles la continuidad de la tradición apostólica, este signo fortalecerá y profundizará esta continuidad».

45 Unitatais Redintegratio n. 22c. En varios diálogos y en bastantes estudios se trata de superar esta terminología.

Universidad Pontificia de Salamanca

Mientras Accra habla del episcopado como de *la plenitud del signo de la sucesión apostólica,* Lima habla tan solo del signo. Parece que el hablar de la plenitud del signo evoca más la importancia de la sucesión episcopal. Lima ofrecería una postura más en lógica protestante. De todas formas hay que insistir, como dice *Dombes,* en que «realidad y signo se reclaman mutuamente en el misterio de la Iglesia» [46]. Una línea de teólogos católicos entiende que en el tema del reconocimiento mutuo de los ministerios, visto por parte católica, «se trataría de conferir un signo complementario», la imposición de manos por parte de los Obispos, «a los que ya se reconoce un don del Espíritu para el ministerio» [47], o sea a los ministros ordenados en las Comunidades de la Reforma, a quienes se reconoce que ejercen ya funciones esenciales del ministerio instituido por Jesucristo y que tienen el tal ministerio. Esta línea de teólogos católicos estaría más próxima a la formulación de los documentos de Accra y de Lima.

6. *Elementos de corte «católico» en perspectiva «protestante».*

Por último queremos volver a insistir en algo central: se encuentran en el documento de Lima elementos de corte que denominaríamos «católico», pero pensados en *perspectiva protestante.*

Hay más coincidencias de que las que a primera vista se pudieran sospechar en la concepción del ministerio entre las Comunidades surgidas de la Reforma y las Iglesias de corte «católico», si bien a veces en los teólogos protestantes se encuentran posicionamientos que oscurecen estos elementos [48].

Es esta realidad la que hace atractivo el documento de Lima.

MIGUEL M.ª GARIJO GUEMBE
Königsstrasse, 25
44 Münster (Alemania Federal)

46 Groupe de Dombes, *Pour une réconciliation des ministères. Elements d'accord entre catholiques et protestantes* (Taizé 1973) n. 40. Texto castellano en *Diálogo Ecuménico* 9 (1974) 85-96.

47 Sic B. Sesboüé, 'Pour une reconciliation des ministères', *Etudes* 739-761 (aquí 758).

48 Se encuentran reunidos los materiales en H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession* (Düsseldorf 1974).

Universidad Pontificia de Salamanca