

ECCLESIA DE EUCHARISTIA
IGLESIA, MINISTERIO, EUCARISTÍA
EN EL DIÁLOGO CATÓLICO-LUTERANO (1967-2009)

En el siglo XX el concepto de Iglesia ha sido objeto de una cierta evolución y crecimiento en todas las confesiones cristianas. El mutuo intercambio de ideas y el diálogo ecuménico han contribuido de modo decisivo a este simultáneo proceso de profundización y enriquecimiento¹. Pongamos algún ejemplo. Como es bien sabido, el movimiento *Faith and Order* nació en el seno de la Iglesia episcopaliana de los Estados Unidos, por lo que estuvo en parte marcado por una determinada eclesiología: la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo y la acentuación de algunos aspectos visibles de la unidad orgánica de la Iglesia, lo cual daría lugar al llamado *Lambeth-Quadrilateral*². La fase preparatoria de la primera conferencia en Lausanne, en 1927, estaba caracterizada por la llamada «neutralidad eclesiológica»: no se quiere partir de un modelo de unidad de la Iglesia, sino que se prefiere ir

1 Cf. W. BEINERT, «Der Kirchenbegriff im Spiegel der Catholica», *Cath* 53 (1999) 168-189. Quisiera agradecer de modo especial el tiempo y la atención ofrecidos por el profesor Gunther Wenz de la facultad evangélica de teología de la Ludwig Maximilians-Universität de Múnich, sobre todo en la entrevista que mantuvimos sobre este tema el 29 de julio de 2013 en su despacho de la Geschwister Scholl Platz.

2 Cf. G. GASSMANN, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

alcanzándola poco a poco. De esta manera, junto al mencionado modelo de unidad orgánica propuesto por los anglicanos, se presentan los modelos de una federación de iglesias y de una cooperación práctica entre ellas³. El inicio del Consejo ecuménico de las iglesias estaba pues caracterizado por el principio de neutralidad eclesiológica: todas las iglesias eran iguales y todas detentaban los mismos derechos.

1. DIÁLOGOS LOCALES

Este modelo evolucionará posteriormente hacia el propuesto por la III Asamblea general de Nueva Delhi (1961), en la que se definía la unidad de la Iglesia local como una comunión plenamente comprometida (*fully committed fellowship*)⁴. De hecho, en la reunión que tuvo lugar en la India, en su segunda sesión, se proponía como modelo de unidad el de los concilios que existían en la Iglesia antigua, tal como se vive todavía en los sínodos de la Iglesia ortodoxa y que el mismo Vaticano II ha asumido bajo la forma del sínodo de los obispos⁵. Este tema de la conciliaridad se retomó en la IV asamblea general en Upsala (1968), en la que se propuso que las iglesias que forman parte del Consejo ecuménico han de conseguir que se desarrolle un concilio verdaderamente universal⁶. También en la reunión que tuvo lugar en Lovaina, en 1971, fue propuesta la conciliaridad como una propiedad perteneciente a la Iglesia⁷; así como fue acuñada en 1973 en Salamanca la denominación de la Iglesia como una «comunidad conciliar», ya que –así se argumentaba– la unidad orgánica de la Iglesia local y comunidad conciliar de la Iglesia universal

3 Cf. *ibid.*, 164, 248-249.

4 W.A. VISSER 'T HOOFT, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, WCC, Geneva 1987, 112-120.

5 Cf. W. BEINERT, «Ökumenische Leitbilder und Alternativen», en H.J. URBAN – H. WAGNER (Hrsg.), *Handbuch der Ökumenik* III/1, Bonifatius, Paderborn 1987, 162.

6 Cf. «The Holy Spirit and the Catholicity of the Church», en N. GOODALL (ed.), *The Upsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches (Uppsala July 4-20, 1968)*, Geneva, WCC 1968, 17.

7 Cf. «Louvain 1971», *Faith and Order* n. 59, 225-239.

son inseparables⁸. Dos años después, en Nairobi, se tomaba al pie de la letra la propuesta de «comunidad conciliar»⁹, mientras que, en Alemania, a mediados de los años ochenta, se proponía en ámbito católico la fórmula Rahner-Fries, articulada en dos momentos claros. El primero sería conseguir que las iglesias se esforzaran por conseguir el reconocimiento fiel de la Escritura y de los primeros símbolos de la Iglesia. En segundo lugar, ninguna iglesia ha de retener como contraria a la Escritura ninguna de las doctrinas vinculantes para las iglesias particulares. El consenso abarcaría también la revisión de los modos en que la Iglesia propone como verdades reveladas y como pertenecientes a la fe apostólica¹⁰.

A. Hacia una eclesiología de comunión

En los años siguientes parece que el paradigma de unidad va cambiando, dirigiéndose ahora de un modo más claro hacia el modelo comunal. Este procedía sin duda alguna del concepto paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que bien podría ser compartido sin problemas también en ámbito luterano¹¹. Así, por ejemplo, en la quinta conferencia mundial de Fe y Constitución, celebrada en Santiago de Compostela en 1993¹², se hizo mención una vez más a la importancia del concepto de *koinonía* (cf. n. 4). «En Santiago –se decía en el

8 Cf. «What Kind of Unity», *Faith and Order* n. 69, Geneva 1974, 119-131

9 «What Unity Requires», D.M. PATON, *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches (Nairobi, 23 November – 10 December 1975)*, SPCK-WM. B. Eerdmans, London-Grand Rapids 1976, 56-71.

10 Cf. H. FRIES – K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz 'Zustimmung und Kritik' von Heinrich Fries (Erweiterte Sonderausgabe)*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 23-53.

11 Cf. T. SÖDING, «Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie», *Cath* 57 (2003) 107-123.

12 FAITH AND ORDER, «Message from the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela, Spain, 3 - 14 August 1993», <http://www.oikoumene.org/?id=2618>. Cf. W. PANNENBERG, «La comunión de la fe», *DiEc* 29 (1994) 319-326; A. KLEIN, «Im Zeichen der Koinonia. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung», *Cath* 47 (1993) 310-318; J.A. RADANO, «Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Santiago de Compostela (Spanien), August 1993. Eine katholische Perspektive», *Cath* 47 (1993) 20-37; E. GELDBACH, «Bilanz und

mensaje final–, nos hemos dado cuenta de la urgente necesidad de una mayor *koinonía* en la fe, en la vida y en el testimonio. [...] Los retos concretos quedan como tarea para las distintas iglesias» (nn. 9-10). Así, era propuesta la profundización en los ámbitos de la fe, de la comprensión de la Iglesia y de su apostolicidad, así como en el mutuo reconocimiento del bautismo y del ministerio, a la vez que la recíproca participación en la Eucaristía. De igual modo, se realizaba un llamamiento para cuidar del medio ambiente y atender a los más necesitados. «Pero además de estas misiones concretas, las iglesias y el movimiento ecuménico mismo están llamados a la conversión a Cristo, que es quien nos da la verdadera *koinonía* en los momentos presentes» (n. 10).

El acento era por tanto marcadamente trinitario y cristológico, y no meramente eclesiológico. A esto se une un claro influjo de la eclesiología eucarística, que en esta ocasión procedía sobre todo del ámbito ortodoxo. Tal tipo de acercamiento al problema de la unidad se reflejará también en los diálogos suscitados en ámbito luterano y reformado. Así, por ejemplo, en el documento firmado en 1994 por la Concordia de Leuenberg, se recuerda –junto con la cósmica y soteriológica– la dimensión eclesiológica de la Eucaristía, en la línea de la teología de la comunión. «En la cena del Señor, la Iglesia se hace visible como comunión –se decía ahí–. Al mismo tiempo, la celebración eucarística es el signo, memorial y ocasión de que los dones recibidos proceden de la comunión de todos los creyentes, y en solidaridad con el mundo que Dios redime»¹³. La centralidad de la Eucaristía en la vida eclesial aparece de este modo claramente expuesta, a lo que un poco más adelante se añade: «La mesa de la cena del Señor es la mesa de un solo Señor, por lo que la cena del Señor es un signo de la Iglesia una, santa, católica y apostólica»¹⁴. Sin embargo, las consecuencias que surgirán a partir de esta premisa eclesiológica irán en la línea de una «hospitalidad eucarística» inmediata y de modo generalizado¹⁵.

Ausblick. Zur 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela», *Bensheim* 44 (1993) 81-83.

13 LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT. GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Sakramente, Amt, Ordination*, I,2,A.

14 *Ibid.*, I,2,B.

15 Cf. *ibid.*, I,2,C; «Tampere Theses», 3b.

Tales desarrollos de la eclesiología eucarística y de comunión estarán igualmente presentes en las teologías luteranas y reformadas. En un documento de 1995 publicado por la Concordia de Leuenberg¹⁶, era propuesta una serie de puntos de origen sacramental con claras resonancias en la eclesiología. Así, por ejemplo, animaba a reflexionar en las relaciones entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de todos los fieles, la unidad en la diversidad de carismas y ministerios, el papel del Espíritu en la comunidad eclesial, así como en la comprensión de la Iglesia como sacramento y como «la mayor pecadora», en palabras del mismo Lutero¹⁷. Sin embargo, este mismo documento definía a su vez a la Iglesia como una «comunidad de santos», tal como hizo también el mismo reformador. «La Iglesia está formada por nosotros, cristianos, quienes como pecadores y mortales, hemos sido todos juntos llevados por Dios a formar parte de una comunidad de santos. La Iglesia es por eso una comunidad de pecadores perdonados y santificados por Dios en su concreta existencia en iglesias y comunidades»¹⁸. Este documento proponía pues conjugar la santidad y la unidad de la Iglesia con la fuerza disgregadora que siempre lleva consigo el pecado¹⁹.

16 LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Lembeck, Frankfurt am Main 2001³.

17 Cf ibid., «Vorwort».

18 Ibid., I.

19 En ese mismo documento, se hablaba también del Espíritu como principio de unidad. «El Espíritu de Dios no aísla, sino que une. El Espíritu es el poder de la comunidad que tiene su origen en la unidad del Padre y el Hijo (cf. 2 Cor 13,13 con Rm 15,13 y 2 Tim 1,7) en el que el pueblo encuentra su orientación en la palabra de Dios en la biblia, da testimonio del evangelio y celebra los sacramentos». A la vez se alude también a la eclesiología del cuerpo de Cristo, fundamentada en la doctrina paulina sobre la Iglesia: «La Iglesia es la comunidad de personas cuya unidad por encima de ellas mismas está fundamentada en la unión con Cristo (1 Cor 12,12s.)» (LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Die Kirche Jesu Christi*, I,1.3). Aparece también la capitalidad de Cristo en la Iglesia, que da fuerza y fundamento a toda la unidad, al mismo tiempo que se refiere a la necesaria *koinonía* que debe haber en la Iglesia, teniendo en cuenta la doctrina de la justificación. «La comunidad de creyentes es una comunidad reconciliada, lo cual se vive en el arrepentimiento y en la renovación diarios. [...] El pecado y la

Otro documento de *Faith and Order* del año 2000 se titula *Esencia y fin de la Iglesia*, que no tuvo sin embargo demasiado eco²⁰. En el documento resultante del noveno sínodo de la Iglesia evangélica en Alemania, titulado *La comunidad eclesial según la comprensión evangélica* (2001), comenzaba diciendo que la piedra sobre la que se fundamenta la Iglesia es siempre Cristo, según el habitual cristocentrismo también luterano, según la enseñanza del apóstol: «No puede haber ningún otro fundamento que el establecido: Jesucristo» (1 Co 3,11). La Iglesia «no puede fundarse en sí misma. Cristo la construye y la lleva hacia sí: como su comunidad, en la que habla y actúa el Dios trino. Ella responde con su servicio y alabanza»²¹. Hacía además una declaración de intenciones, a la vez que buscaba un fundamento firme para dicha unidad: «Confirmamos la comprensión evangélica de la unidad de la Iglesia, expresada en la Concordia de Leuenberg de 1973, que suscribieron más de cien iglesias evangélicas. En la comunidad eclesial viven las iglesias como “diversidades reconciliadas” ofrecen un testimonio de la unidad de la Iglesia en Cristo por el Espíritu. Queremos formular con otras iglesias una comprensión fundamental del evangelio [...]. Esto permite que las iglesias se reconozcan unas a otras y ofrezcan unas a otras la comunión en la palabra y en el sacramento»²². Sin embargo, no profundizaba más en esta línea, pues se trata más bien de un documento más programático que doctrinal.

culpa llevan al aislamiento ajeno a Dios, a la soledad en las relaciones humanas y a la separación de los seres humanos de las demás criaturas». Se añadía allí más adelante de que la unidad es un «don de Dios», la cual se alcanza «de acuerdo con la comprensión del evangelio» (cf. *ibid.*, I,2.1). Por último menciona este documento que la «legítima variedad de formas doctrinales» dentro de la unidad creada por el Espíritu, que no será nunca uniformidad. Esto se resuelve según el modelo de la «diversidad reconciliada», que fue el paradigma ecuménico propuesto por la Concordia de Leuenberg (cf. I,3.3.4).

20 Cf. W. LÖSER, «Das Wesen und die Bestimmung der Kirche». Eine katholische Stellungnahme zu einem neuen Faith-and-Order-Studiendokument», *Cath* 54 (2000) 263-276.

21 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, EKD-Texte 69, 2001, 1.1a.

22 *Ibid.*, 1.3b-c.

Tal vez sea más conocido el documento conjunto, firmado en 2003 por los institutos ecuménicos de Estrasburgo, Tubinga y Bensheim, en el que se hace alusión a esta unidad primera: «Con la expresión la “unidad buscada” (*vorgegebene Einheit*) se debe entender por parte de todos los cristianos que el designio del Dios trino solo se da en “una sola Iglesia”, tal como todos los cristianos confiesan en el credo (por ejemplo, en el de Nicea o Constantinopla). La disposición divina para la salvación de todos los hombres –que aparece en la sagrada Escritura y más resumido en las fórmulas breves en las confesiones de fe de las antiguas iglesias– nos proporciona las normas teóricas y prácticas, así como los principios teológicos y el asentimiento creyente. [...] De manera que los cristianos –en lo fundamental– son una misma cosa en la fe. Por eso se ha de subrayar de modo oficial en la Iglesia: “es más lo que nos une que lo que nos separa”»²³. Un poco más adelante añadía a su vez, sin hacer mención explícita alguna al ministerio: «La Iglesia y su unidad se fundamenta en la economía del Dios trino por medio de la palabra y el sacramento. Esta economía promueve la unidad de todos los cristianos con Cristo y con los demás en todos los tiempos y lugares»²⁴. Como vemos, detrás de este modelo de la «diversidad reconciliada» se unen por un lado la necesidad de vivir la comunión entre los cristianos, a la vez que firme convicción de que existen claras diferencias eclesiológicas.

B. ¿Una eclesiología eucarística?

Así, la unidad entre las distintas iglesias nacería de una común confesión de fe y del consenso respecto a los sacramentos, el ministerio y la estructura organizativa²⁵. Junto a este, era también presentado el modelo de la «asociación

23 CENTRE D'ÉTUDES ECUMENIQUES – INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG – KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 11-12; la cita es de JUAN PABLO II, Litt. enc. *Ut unum sint* (1995), n. 20.

24 CENTRE D'ÉTUDES ECUMENIQUES – INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG – KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 44.

25 Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Bonifatius-Otto Lembeck, Paderborn-Frankfurt am Main 1985, nn. 16-18.

corporativa», mantenido sobre todo por el diálogo católico-anglicano, en el que no se exigiría –a diferencia del anterior– una renuncia a la propia tradición eclesial, por lo que las distintas iglesias mantendrían su identidad y su legítima autonomía, de manera que fuera rechazada toda idea de fusión o absorción²⁶. De modo parecido fue propuesto el modelo de la «comunidad eclesial por un acuerdo» (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*), en el que se preconizaba una comunión de iglesias, apoyada en un acuerdo doctrinal previamente establecido. El caso más conocido es la mencionada Concordia de Leuenberg, establecida entre las iglesias luteranas y reformadas centroeuropeas en 1973. Entre los puntos acordados se encuentran, por ejemplo, la comunión de altar y ambón, el reconocimiento mutuo de los ministerios y la intercelebración. Sin embargo, las iglesias concordatarias mantienen a la vez su total independencia y su diferenciada confesión²⁷. Nos estamos acercando de este modo al futuro diálogo entre católicos y luteranos, si bien este va a discurrir por distintos caminos teológicos²⁸.

26 Cf. *ibid.*, nn. 19-22.

27 Cf. *ibid.*, nn. 23-26. Puede verse también W. THÖNISSEN, «Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umriss eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft», *Cath* 49 (1995) 1-31; G. HINZEN, «Das Modell der Kirchengemeinschaft. Innerprotestantische Entwicklungen seit der Luenberger Konkordie», *Cath* 52 (1998) 155-185.

28 Martín Lutero había resaltado también el vínculo entre la Eucaristía y la Iglesia en el *Sermón sobre el altísimo sacramento del santísimo cuerpo de Cristo* (WA 2,242-275). Sin embargo, estas alusiones desempeñaban un papel más bien marginal en el conjunto de su ingente obra. En este sentido afirmaba Louis Bouyer en 1960: «Al creer en la eficacia misteriosa del bautismo para conceder la gracia de la regeneración, al creer en la presencia real del verdadero cuerpo y de la verdadera sangre de Cristo bajo las sagradas especies, los verdaderos luteranos le conceden a estos sacramentos la misma importancia para su vida interior que los católicos. La única diferencia que se puede establecer, sobre todo a propósito de la cena eucarística –como se continúa a llamar la Misa en los países de antigua tradición luterana–, es la concentración de su piedad casi de modo exclusivo en el don individual ofrecido al creyente» (L. BOUYER, *Parole, Église et sacraments dans le protestantisme et le catholicisme*, 68). Queda por tanto relegado a un segundo lugar la dimensión eclesiológica.

Mientras tanto, en los últimos tiempos se ha redescubierto en ámbito católico y ortodoxo la dimensión comunitaria de la Eucaristía que ya había propugnado el luteranismo, y que existía ya desde un primer

De modo parecido, el documento del Consejo mundial de las iglesias firmado en Lima en 1982, hablaba de la Eucaristía como «comunión en la fe» y mencionaba allí la relación entre la comunión eclesial y la eucarística. «Las celebraciones eucarísticas están relacionadas con toda la Iglesia, y toda la Iglesia está implicada en cada una de las celebraciones»²⁹. Mencionaba allí después las dimensiones social, cósmica y escatológica del misterio eucarístico: «Solidaridad y comunión eucarística del cuerpo de Cristo y el cuidado responsable de los cristianos para cuidar unos de otros y del mundo encuentra en la Eucaristía expresiones concretas»³⁰. De igual manera era recordado en el número 22 que la celebración de la Eucaristía *–pignus gloriae futurae–* es «anticipación del reino de Cristo» (cf. 1 Co 11,23; Mt 26,29). Por último mencionaba el poder transformador de la Eucaristía y a su importancia para la misión: «Como es totalmente un don de Dios, la Eucaristía trae al momento presente una nueva realidad que transforma a los cristianos en la imagen de Cristo y, por eso, los convierte en verdaderos testigos. La Eucaristía es verdadera comida para los misioneros, pan y vino para los peregrinos en su viaje apostólico» (n. 26). Como recomendaciones prácticas, animaba a celebrar la Eucaristía cada domingo y a practicar la comunión frecuente, así como el cuidado de

momento en la Iglesia, pero que en la actualidad ha alcanzado un alto espesor teológico. «La Eucaristía es la más viva y sublime autorrealización de la Iglesia –afirma Müller–, que ha sido establecida de una vez para siempre por la actuación salvífica de Cristo en la historia y por la efusión del Espíritu Santo. En la Eucaristía, Cristo edifica siempre de nuevo la Iglesia establecida de una vez para siempre, proporcionándole toda la fuerza vital y el vigor que necesita para crecer» (G.L. MÜLLER, *La Misa. Fuente de vida cristiana*, Cristiandad, Madrid 2004, 34-35, cf. también W. BEINERT, «Eucharistie als Sakrament der Einheit», *Cath* 36 (1982) 234-256; Id., «Eucharistiegemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten», *Cath* 58 (2004) 68-79).

29 WORLD COUNCIL OF CHURCHES – FAITH AND ORDER, *Baptism, Eucharist and Ministry*, «Eucharistie», E 19. Sobre ulteriores interpretaciones del texto, puede verse: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN – KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt (1982-1990)*, 68-69, 115.

30 WORLD COUNCIL OF CHURCHES – FAITH AND ORDER, *Baptism, Eucharist and Ministry*, «Eucharistie», E 21. Cf. IGLESIA CATÓLICA, «Bautismo, eucaristía y ministerio. Una respuesta católica. 1987», *DiEc* 25 (1990) 523-524.

las especies consagradas tras la celebración, la reserva del sacramento y la comunión a los enfermos³¹.

Esta conciencia eucarística y sacramental seguía difundiendo entre las iglesias luteranas y reformadas. Por ejemplo, el documento firmado por la Concordia de Leuenberg en 1995, definía la Iglesia como lo hace la *Confessio augustana*: «La Iglesia es la comunidad de creyentes fundada por el Espíritu Santo por medio de la palabra y los sacramentos»³². Al mismo tiempo, la fundamentación de esta Iglesia se encontraba de modo directo en el Dios uno y trino, sin que se dieran instancias intermedias, y así tampoco mencionaba la Eucaristía como fundamento de unidad, sino que tan solo aludía a la unidad «en los santos» y en el «Dios uno y trino, en quien tiene su unidad»³³. También afirmaba que hay unas señales visibles (*Kennzeichen*) de la Iglesia, que son la palabra y los sacramentos³⁴. «Así como la palabra y los sacramentos son prioritarios (esto es, las notas visibles originales y fundamentales de la verdadera Iglesia), de igual manera la Iglesia visible como lugar de reunión en torno a la palabra y los sacramentos constituye una señal inequívoca de la vida cristiana»³⁵. Entre los cometidos de los cristianos, mencionaba la liturgia, el testimonio y el servicio: «En un sentido más estricto está la celebración (*leiturgia*), que es una interpretación más amplia del “obsequio racional” (*logiké latreia*, Rm 12,2) en la vida ordinaria del mundo que está indicado en los tres términos de *martyria*, *diakonia* y *koinonia*»³⁶. No aparecía, sin embargo

31 Cf. *ibid.*, E 31-32; D. SALADO MARTÍNEZ, «La doctrina eucarística en el *Documento de Lima* 1982», *DiEc* (1983) 90-95, 110-112; H. DÖRING, «Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Communitio-Ekklesiologie – Analysen zur offiziellen römischen Antwort auf das Lima-Dokument», *Cath* 42 (1988) 170-194; HOUTEPEN, «Hacia una visión ecuménica de la Iglesia. La eclesiología implícita en el BEM, el papel de la Iglesia en la acción salvadora de Dios y la autocomprensión eclesiológica de las iglesias que han respondido», *DiEc* 25 (1990) 369-396.

32 LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Die Kirche Jesu Christi*, I,2,3.

33 cf. *ibid.*, I,2.3.

34 cf. *ibid.*, I,2.4.2.

35 cf. *ibid.*, I,2.4.3.

36 *ibid.*, I,3.3.1.

–a nuestro modo de ver– todavía desarrollada una eclesiología eucarística en sentido pleno.

Este tema volverá a aparecer en las conversaciones que se mantendrán entrado el nuevo milenio. En el documento de 2000 firmado por el grupo de trabajo de la Conferencia episcopal alemana y la Consejo eclesial de las iglesias luterano-evangélica de Alemania, se hacía mención a la Iglesia como comunión de los santos a través de la palabra y los sacramentos³⁷. Tras un detenido estudio exegético y considerar la relación entre la Iglesia y la Trinidad (cf. nn. 8-22), aludía a la *communio sanctorum*: cómo Dios se ha puesto en relación con el mundo no solo por medio de la palabra revelada, sino también por medio de signos y de la misma materia: agua, aceite, pan y vino... (cf. n. 35). Mencionaba también más adelante la necesaria mediación de la fe, pues de lo contrario tan solo sería materia muerta: «En su palabra y en el signo unido a la palabra, en el sacramento, está presente Cristo. Por medio de ellos, él llama a todos los hombres a la fe y produce en ellos la fe» (n. 36). Al mismo tiempo se recuerda que esta acción salvífica se opera en un determinado ámbito: «El lugar en el que Dios, por medio de la palabra y los sacramentos, bendice a los hombres y los guía hacia la fe, es la Iglesia» (n. 37)³⁸.

37 Cf. BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREIGNITEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, en www.dbk.de, nn. 35-89. Una interesante presentación de este documento se encuentra en KAMMER FÜR THEOLOGIE DER EVANGELISCHEN KIRCHEN IN DEUTSCHLAND, «Bei aller Würdigung der erreichten Einigung kann eine Rezeption nicht empfohlen werden», *Evangelische Pressedienst* (15.7.2002) 4-13.

38 «En la comprensión del bautismo y sobre todo de la Eucaristía, ha alcanzado el diálogo entre nuestras iglesias un más profundo entendimiento» (n. 74). Así empieza el apartado dedicado a los sacramentos, que parece tener muy claras sus prioridades y sus puntos de atención. Tras definir el sacramento como «medio para alcanzar la comunión con Cristo y con los demás» –al igual que lo es la palabra, vuelve a recordar–, reitera que son estos sacramentos los que ‘construyen’ esta comunión de los santos que constituyen la Iglesia (cf. n. 75). A su vez, insiste en el fundamento cristológico y pneumatológico tanto de la Iglesia como de los sacramentos (cf. nn. 76-78), y dialoga en torno al concepto y al número de los sacramentos (cf. nn. 79-85). Tras esto define al mismo Jesucristo como *Ur-Sakrament*, «en quien Dios interviene en la vida de los hombres», a través de la cual Dios dispensa su gracia en Cristo por el Espíritu (cf. n. 86). Con lo que

En fin en un estudio de 2004 firmado por los distintos institutos ecuménicos franceses y alemanes hablaba sobre la posibilidad de establecer una misma comunidad eucarística entre las distintas iglesias. Así, concretaba en qué consiste la comunión eclesial en una serie de dimensiones conocidas para todos: pan, palabra, caridad. «La Iglesia –se dice allí– se puede reconocer en el nuevo testamento porque seguía la enseñanza de los apóstoles y por la comunión en la oración y en la fracción del pan (Hch 4,42). Esto nos ofrece una serie de criterios –por medio de estas disposiciones fundamentales (*Grundvollzüge*)– para reconocer la comunidad eclesial: comunión en el testimonio de la fe (*martyria*), en la celebración (*leiturgia*), en el servicio (*diakonia*) como dimensiones de la comunidad del cuerpo de Cristo (*koinonia*). [...] La pregunta es sobre qué función del ministerio ordenado se sigue de la comprensión de la cena»³⁹. No parece sin embargo que haya un desarrollo similar al que puede haber en las iglesias ortodoxa y católica, donde se ofrece una clara mediación por medio del ministerio, de modo que queda establecido de un modo más evidente la sacramentalidad de la Iglesia, así como la importancia de la mediación humana.

C. Ministerio e Iglesia

El ministerio ha sido siempre un tema complicado y con distintas ramificaciones conceptuales también en el ámbito luterano. Parece como si la sombra de la doctrina del *defectus ordinis* (cf. UR 22) planeara de modo continuo sobre los mismos desarrollos teológicos. Esto ha sido a la vez estímulo para profundizar en el fundamento teológico e histórico del

queda definida la Iglesia como *ministra et creatura verbi* y como «signo e instrumento de salvación» (cf. LG 1), y por tanto como un *Ur-Sakrament* que procede de modo inmediato del mismo Cristo, único mediador y primerísimo Sacramento (cf. n. 87). «Así es la Iglesia quien dispensa la salvación a los creyentes, pero solo Cristo –quien nos ha obtenido la salvación– es quien ofrece esta salvación a todos los creyentes por medio de la palabra y los sacramentos» (cf. n. 88). Sin embargo, solo es definida por parte católica la Eucaristía como «fuente y centro de los sacramentos», tal como la definió el Vaticano II (n. 82; cf. LG 11; PO 5).

39 CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMENIQUES – INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG – KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 52.

ministerio eclesial en la Iglesia luterana. Así, por ejemplo, el documento titulado *Eucaristía y ministerio* (1970)⁴⁰, firmado por el Grupo USA de luteranos y católicos, hablaba de la concepción de la Iglesia según los protestantes. «La Iglesia existe allí donde haya una comunidad de creyentes, entre los cuales es proclamado el evangelio de la gracia de Dios de manera responsable, y son administrados los sacramentos de acuerdo con la intención de Nuestro Señor» (n. 24). A su vez, esto requiere la existencia del ministerio eclesial: mientras se mantengan el evangelio y los sacramentos, la Iglesia continúa subsistiendo en dichas comunidades (cf. n. 25). Afirmaba también que «la estructura y la organización episcopales de la Iglesia católica romana no constituyen en sí mismas un problema para los luteranos» (n. 28). En ámbito protestante, la sucesión apostólica no resulta vinculante para la autenticidad del ministerio episcopal, a la vez que reconoce el papado como «de derecho humano» (n. 29). Sin embargo, concluyen los luteranos que «la Iglesia católico-romana es una auténtica Iglesia de Nuestro Señor» (n. 35). Por eso reclamaba la validez del ministerio católico, a la vez que pedía que la Iglesia católica reconociera que «el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo están verdaderamente presentes en sus celebraciones del sacramento del altar» (ibid.). En fin, recordaba que los católicos remiten la recepción de este sacramento a un ministro «válidamente ordenado» (n. 59).

También un documento preparado por el Grupo de Dombes y publicado con el título *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* (1980)⁴¹ presentaba la simultaneidad de una dimensión pneumatológica y otra institucional-sacramental. Comenzaba con un estudio terminológico del término 'sacramento' (nn. 6-25), y se refería a la dificultad que reviste establecer número exacto de ellos (nn. 26-32), a la importancia de los ritos y de la dimensión sacramental en la existencia humana (nn. 33-43), a la vez que ofrece un abultado estudio exegético sobre el problema (nn. 44-77). Tras todo esto ofrecía el «esbozo doctrinal», en el que se definía la Iglesia como

40 Cf. OE 1, 722-745.

41 GM (A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Œcumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, Salamanca 1986 y 1993) 1, 688-719.

«pueblo de la alianza, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu», así como «comunidad bautismal y eucarística» (nn. 78-89). «La Iglesia no es una organización social, sino un acontecimiento institucional, una comunión real establecida entre Dios y los hombres. Es el lugar de la Alianza en la que los sacramentos se dan y se reciben a la vez» (n. 79). La Iglesia es por tanto la comunidad carismática –sigue diciendo el documento– que recibe el don de Dios por medio de la palabra y los sacramentos. «La Iglesia es el signo viviente del Espíritu Santo para el mundo; su comunidad es ministerial así como su ministerio es comunitario» (n. 103). Será por tanto una comunidad sacramental que necesita un ministerio: «En la dependencia recíproca de la comunidad y de los ministros ordenados, la Iglesia recibe los actos de Cristo realizados en el poder del Espíritu y expresa su agradecimiento a su Señor» (n. 106)⁴².

Otro documento del grupo de Les Dombres, titulado *El ministerio de comunión en la Iglesia universal* (1985)⁴³, realizaba en primer lugar un «recorrido histórico» en torno al tema propuesto (cf. nn. 13-94). Así, recordaba que la Iglesia reformada estructuró su unidad en torno a tres polos: la

42 Así, los ministros ordenados actúan en la administración de los sacramentos como ministros de Cristo y de la Iglesia, sigue diciendo ahí. La eficacia del sacramento no depende de la santidad del ministro, su dignidad requiere una cierta elevación espiritual por parte del que lo administra (cf. nn. 109-110). Se refiere el texto francés de igual modo a la acción del Espíritu en los sacramentos por medio de la epiclesis, que en el caso de la Eucaristía se convierte también en anámnesis (cf. nn. 113-119) e insiste en la ministerialidad de estos sacramentos: «Puesto que el servicio a la palabra y a los sacramentos en los que Dios se entrega es también un don del Espíritu testimoniado por un signo sacramental, los ministros de los actos fundantes de la Iglesia son también ellos mismos parte de esta fundación» (n. 122).

Por lo tanto, la ministerialidad es una parte constitutiva de la Iglesia y de su propia sacramentalidad. Vuelve a recordar la dimensión espiritual y pneumatológica del ministerio y de todo sacramento en la Iglesia. «El ministerio de la palabra y de los sacramentos no se reduce a la organización humana o eclesial: es un don del Espíritu significado y realizado por un acto sacramental de la ordenación. El ministerio de poder comunicar el Espíritu es recibido por la Iglesia gracias al mismo Espíritu» (n. 133). Sin embargo, parece que insiste menos en la relevancia estructural o en la dimensión eclesial que este ministerio trae consigo.

43 GM 2.526-576.

autoridad soberana de la Escritura, el ministerio ordenado y la vida sinodal (cf. n. 67). «Este ministerio ordenado es constitutivo de la Iglesia» (ibid.). Sin embargo, no constituye –sigue diciendo– un criterio claro de autenticidad de la Iglesia, a la vez que la teología luterana propone un ejercicio del ministerio anterior al siglo XVI (cf. n. 70). Tras esta primera parte descriptiva, se procede a un estudio neotestamentario del tema, en el que se insiste en la doctrina paulina del cuerpo de Cristo (n. 112), a la comunión entre las iglesias (nn. 113-117) y a las dimensiones de comunión y colegialidad (nn. 118-123)⁴⁴.

Por su parte, los católicos y luteranos de Noruega, publicaron en 1986 un breve documento conjunto titulado *El ministerio en la Iglesia*⁴⁵. Allí exponía la dificultad por parte de los luteranos de entender la Eucaristía como la participación del presbítero en el sacrificio de Cristo⁴⁶, a la vez que era recordado que la Iglesia luterana nunca ha afirmado que esta se identificaba con la Iglesia de Cristo, mientras la católica –sostenía ahí– ha rectificado en este punto después del Vaticano II, «y se ha abierto también a la posibilidad de considerar iglesias a otras comunidades eclesiales»⁴⁷. Sin embargo, parece ser que no entra en profundidad en el problema del *defectus ordinis* y en los demás puntos conflictivos en torno al ministerio. Sobre este punto en concreto no ofrece ulteriores profundizaciones. De igual manera, en un documento conjunto entre católicos y luteranos en Suecia, titulado *El oficio epis-*

44 En las propuesta concretas que se hacen a la Iglesia católica se sugiere en este documento francés respecto al ministerio petrino, sugiere «una verdadera conversión de su figura y su ejercicio» (n. 133). A la Iglesia reformada propone una reflexión sobre el ministerio de unidad que ejerce el obispo de Roma (cf. n. 153), a la vez que plantea la posibilidad de equilibrio entre el ejercicio personal y colegial de la autoridad (n. 156). En fin, –se dice ahí– «las iglesias de la Reforma deberían interrogarse sobre las razones que les impiden actualmente concebir y reconocer un ministerio, tal como se ejercería en comunión con toda la Iglesia» (n. 157). Respecto al ministerio, no hemos encontrado alusiones más concretas.

45 ECE (G. CERETI – J.F. PUGLISI (eds.), *Enchiridion Œcumenicum*, 4: Dialoghi locali: 1988-1994; 5: Consiglio Ecumenico delle Chiese. Assemblee Generali 1948-1998; 7: Documenti del dialogo teologico interconfessionali. Dialoghi internazionali 1995-2005, Dehoniane, Bologna 1996, 2001, 2006) 4,591-606.

46 ECE 4,592.

47 Ibid.

copal (1988)⁴⁸, se aludía ahí a la realidad institucional y sacramental de la Iglesia: «La Iglesia y su ministerio no solo están obligados a adquirir formas institucionales, sino también –en cuanto comunidades sacramentales– deben mantenerlas»⁴⁹. El documento sueco animaba a hacer frente a las exigencias democráticas de la sociedad actual, también en el ámbito eclesial: «el principio de la soberanía del pueblo entra en conflicto con el rígido vínculo que une la Iglesia al inmutable testimonio apostólico»⁵⁰. Quería de este modo superar la cultura de la jerarcolgía, viene a decir, y de igual manera quería compatibilizar el oficio episcopal con las formas democráticas, incluido –claro está– en la elección del nuevo obispo⁵¹.

Como vemos, se da también un animado diálogo ecuménico entre católicos y protestantes fuera del ámbito alemán. Otro documento conjunto católico-luterano de 1986, en este caso francés y titulado *Consenso ecuménico y diferenciación fundamental*, hablaba de dos razones para justificar la unidad y la diferencia a la vez en la Iglesia⁵². En primer lugar, reconoce la dimensión legítima de la diversidad, a la vez que es consciente de que esta engendra separación e incluso en ocasiones enfrentamiento (cf. n. 5). Así, realiza también un lúcido análisis de los fundamentos eclesiológicos de las visiones católica y protestante. En la perspectiva luterana, el evangelio de la justificación por la fe y la primacía del prin-

48 ECE 4,671-819.

49 ECE 4,772.

50 ECE 4,774.

51 Cf. ECE 4,775-777. Tras una alusión a la dimensión trinitaria de la Iglesia –como pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu–, señalaba el texto sueco que «en el pasado hemos intentado acentuar una tensión que tal vez procede de una realidad compuesta, al poner el acento en la realidad visible (Iglesia católica) o en el aspecto invisible (Iglesia de Suecia). Pero nos damos cuenta de que ambos aspectos forman parte de una misma realidad» (ECE 4,783). Señala también el vínculo de la Iglesia con la encarnación: «Podemos por tanto describir la esencia de la Iglesia con una cierta analogía con el misterio de Cristo y a llamarla el sacramento fundamental, al igual que Cristo –en cuanto Palabra de Dios hecha hombre– puede ser llamado sacramento original o primario» (ibid.). Sin embargo, no hemos apreciado especiales profundizaciones o continuaciones en la teología del ministerio.

52 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus ecuménique et er différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987, 11-26.

cipio de la *sola gratia*, le llevan a rechazar toda cooperación de la Iglesia al misterio de la salvación. La Iglesia es siempre objeto de la gracia, nunca su sujeto. Por el contrario, la visión católica presta mayor atención a la relación entre Cristo y el Espíritu y respecto al mismo misterio de la Iglesia. Esta no solo corresponde a la gracia, sino que es también su signo e instrumento para realizar una tarea y una misión que le han sido encomendadas directamente por Cristo (cf. *ibid.*)⁵³.

Volviendo a un ambiente centroeuropeo, el documento de 1995 firmado por la Concordia de Leuenberg, hablaba de la Iglesia de la fe y entendida también como realidad visible⁵⁴. Establecía sin embargo unos claros límites: «Instituciones y tradiciones de la Iglesia no pueden ser investidos con la autoridad de Dios. Esta es la razón por la que la confianza en la acción de Dios como fundación y fin de la Iglesia recuerda a la Iglesia los límites de toda actividad humana, también en la Iglesia»⁵⁵. Establecía de igual modo una continuidad entre la palabra, la Iglesia y el ministerio: «De acuerdo con la institu-

53 Se intentan relevar aquí también los puntos en común. Tanto católicos como protestantes están de acuerdo en la prioridad fundamental de Cristo como primer fundamento de la Iglesia (*Ur-Sakrament*). Sin embargo, los católicos sitúan una serie de elementos en la estructura fundamental de la Iglesia, mientras los luteranos consideran que se encierran al nivel de la institución humana y de lo meramente organizativo, como puede ser el caso del ministerio (cf. n. 6). Al anunciar el evangelio y administrar los sacramentos, se constituye en el lugar en que se recibe a Jesucristo como don de Dios y, por lo tanto, como el único espacio en el que la mediación resulta actualizada (cf. nn. 8-9). La Iglesia católica establecería entonces una estrecha vinculación entre el evento fundador (Cristo) y la institución instituida (Iglesia): cf. n. 10. Es más, se define a esta Iglesia como sacramento: como causa instrumental y nunca como causa eficiente o principal, a pesar de ser un elemento necesario e indispensable (cf. nn. 11-12). Esta postura la comparte también la teología luterana, pero el problema sigue siendo ver qué tipo de instrumentalidad tiene la Iglesia, y cómo esta se manifiesta no solo en la palabra, sino también en los sacramentos y ministerios. Además, como indica Maffei, no hay que perder de vista la articulación entre esta sacramentalidad general de la Iglesia y la concreta de los mismos sacramentos y ministerios (cf. A: MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa*, 305-306).

54 Cf. LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Die Kirche Jesu Christi*, I,2.2.

55 *Ibid.*

ción por parte de Cristo, hay una pertenencia del ministro a la palabra y los sacramentos, el *ministerium verbi* “de enseñar el evangelio y administrar los sacramentos” (CA 5). [...] Las iglesias de ambas tradiciones luteranas y reformadas que han participado en la Concordia de Leuenberg han acordado que el “ministerio ordenado” pertenece al ser de la Iglesia»⁵⁶. Aludía después a la relación entre sacerdocio común y ministerial, así como a la *episkopé* en perspectiva ecuménica⁵⁷. Se hablaba allí en fin de un ministerio ordenado a nivel regional o nacional, «que vaya más allá de la comunidad»⁵⁸. Consideraba el ministerio como «fundamental y necesario para la Iglesia»: «En este sentido, el episcopado histórico y el ministerio estructurado en la forma sinodal y presbiteral de la Iglesia pueden ser considerados como un servicio a la unidad de la Iglesia»⁵⁹. Más adelante mencionaba que «el mutuo reconocimiento de los ministerios es un punto esencial de la alianza entre iglesias»⁶⁰.

El tema del ministerio siempre ocupará –aunque sea de un modo un tanto fugaz– los distintos textos ecuménicos. Resulta un tema recurrente, que presenta sus profundas implicaciones teológicas y eclesiológicas. Así, por ejemplo, en el documento firmado en Malta en 2002 por la Federación luterana mundial, se hablaba de la intrínseca unidad entre el ministerio y la unidad, así como de la irrenunciable nota de la apostolicidad: «Apostolicidad y unidad son aspectos inseparables de la Iglesia, a la que se confiesa como *una, sancta, catholica et apostolica*. Por tanto, todo lo que se diga a favor de la apostolicidad redundará en bien de la unidad»⁶¹. Con una matriz de pensamiento de claro origen reformado, aludía allí después a la función de supervisión, anuncio de la palabra y administración de los sacramentos que corresponde al obispo, así como el hecho de presidir las ordenaciones, que es indicio e indicador de la unidad eclesial⁶². De manera que una

56 Ibid., I,2.5.1.1.1.

57 Cf. *ibid.*, I,2.5.1.1.2-3.

58 Cf. *ibid.*, I,2.5.1.1.3.

59 Cf. *ibid.*, I,2.5.1.2.

60 *Ibid.*, III,1.3.

61 LUTHERISCHER WELTBUND, *Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche*, IV,1a.

62 cf. *ibid.*, IV,1b.

parte importante de las funciones del ministerio –episcopal o no– será este servicio a la unidad y a la comunión de toda la Iglesia.

En *Communio sanctorum*, el documento conjunto del episcopado alemán con las iglesias evangélicas del año 2000, tras ocuparse de algunas dimensiones de la palabra de Dios (la fe, Escritura y tradición, el *sensus fidei*⁶³), abordaba también la relación de esta con el ministerio. De igual manera recordaba que en ambas iglesias se reserva a los ministros este derecho a enseñar (cf. n. 61). Sin embargo, no se ocultan tampoco las diferencias de visión entre ambas confesiones: en la Iglesia católica, el verdadero magisterio (*Lehramt*) es ejercido sobre todo por el papa y los obispos, mientras que en la evangélica la detentan casi por igual obispos, párrocos y teólogos, y en ella intervienen a la vez tanto ministros ordenados como no ordenados. Trataba a su vez de reproponer una vez más el principio de la sinodalidad, que presenta una larga tradición en las comunidades surgidas de la Reforma (cf. nn. 65-66). En el capítulo sexto se refiere de nuevo a los ministros, y se empieza allí hablando del sacerdocio común de todos los cristianos y de su triple participación en el sacerdocio de Cristo, así como se menciona la necesidad de huir de todo clericalismo y promocionar una adecuada teología del laicado (cf. nn. 125-127)⁶⁴.

63 Cf. BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREIGNITEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*, nn. 40-56, <http://www.dbk.de/stichwoerter/data/00585/index.html>; traducción en DiEc (2003) 149-263.

64 Para explicar la cooperación entre los laicos y el ministerio ordenado, acude a textos del Vaticano II y de su catecismo, así como a textos fundacionales de la Reforma y a un documento reciente de la VELKD (cf. LG 10, 32; CCE418, 1547; WA 7,8; CA 5, 14; VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn-Hannover 1984, n. 61). Tras abordar este tema en las Escrituras (cf. nn. 136-142), vuelve a hacer mención de la eclesiología de la *communio ecclesiarum* de los primeros siglos de vida de la Iglesia, alude a cómo se interpreta esta en las iglesias luterana y católica, donde vuelve a evidenciarse la diferencia de la *communio hierarchica* que existe en la Iglesia católica, en la que está al servicio de esta comunión la figura del obispo (cf. nn. 145-150). De este modo, define la comunidad local (*Orts-gemeinde*) en la celebración la principal forma de realización (*die zentrale Verwirklichungsform*) de la Iglesia» (cf. n. 149). Al mismo tiempo, este docu-

Como complemento a este documento conjunto de los grupos de trabajo ecuménico en Alemania, los obispos alemanes presentaron en 2003 un documento de toma de postura⁶⁵. En este se refiere a la Iglesia como comunión creada por la gracia y la presencia del Espíritu: tras su fundamentación neotestamentaria respecto al tema de la justificación, que ha de estar fundamentada no solo en los textos paulinos, sino también en los joánicos y en la epístola a los hebreos (5.1), reiteraba allí que una doctrina de la justificación fundamentada en «*toda* la Escritura» no ha de ser un motivo de separación entre ambas confesiones cristianas, al mismo tiempo que traía a la memoria la necesaria referencia no solo a la dimensión cristológica sino también eclesiológica (5.2, 5.3). Tal vez por esto se refiere en el próximo capítulo al aspecto ministerial (6: «La comunión de los que han sido llamados al ministerio»), ineludible en una eclesiología entendida en toda su amplitud y en todas sus dimensiones, y se desarrollaba ahí una doctrina de los ministerios, en la que se destaca en primer lugar la «llamada universal de todos los creyentes» (6.1). Por el bautismo todos los cristianos entran a formar parte en el cuerpo místico de Cristo, y participan del mismo Sacerdocio de Jesucristo, viene a recordar una vez más, como base de un acuerdo entre ambas confesiones: «la misión común a todos los fieles de anunciar los hechos y dichos del evangelio de Jesucristo, y por medio de la difusión de la fe servir a la santificación del mundo» (6.1b)⁶⁶.

mento hacía una nueva declaración de mutuo entendimiento: «Podemos decir además juntos que la reunión local en la palabra y el sacramento se constituye a sí misma en comunidad eclesial como comunión con Dios y con los demás, no siendo toda la Iglesia, pero sí siendo totalmente Iglesia» (n. 152).

65 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie 'Communio sanctorum' (11.März 2003)*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

66 Pero al mismo tiempo se recuerda en el texto episcopal la distinción –de esencia, no solo de grado (cf. LG 10)– entre el sacerdocio común de todos los fieles y el ministerial de todos los ministros ordenados, así como de la necesidad de la ordenación para poder desempeñar este ministerio eclesial (6.1c). Al mismo tiempo se refiere a la diversidad de servicios (*Dienste*), carismas y ministerios, y volvía a insistir en la fundamentación neotestamentaria –sobre todo paulina: 1 Co 3,11; 15 1,11; 2 Co 5,18– del ministerio ordenado y de la sucesión apostólica. «Vemos en el

En fin, este documento episcopal alemán define la Iglesia como «comunidad de comuniones», como la Iglesia universal integrada por iglesias locales. «En primer lugar, pertenece a la esencia de la Iglesia el que sea Iglesia universal e Iglesia local (comunidad)» (6.3a). Para esto recuerda la capitalidad de un obispo en cada diócesis o Iglesia local, como continuidad de la capitalidad de Cristo que se sucede en cada uno de los apóstoles. La comunión eclesial –*communio sanctorum*– es también una comunión que empieza por los apóstoles –una *communio apostolica*–, que se continúa en el ministerio ordenado del obispo, de los presbíteros y de los diáconos en primer lugar. Por eso se refiere también al ministerio petriño (*Petrusdienst*) de modo explícito (6.4), y para esto se requiere previamente una aclaración –en ámbitos católico y protestante– sobre el concepto de episcopado que tiene cada confesión, a la vez que se establecen claramente las dimensiones del ministerio de unidad desarrollado por el obispo de Roma. La comunión de los santos es también en primer lugar una comunión apostólica y, por tanto, jerárquica. El primado petriño y la colegialidad de los obispos han de ser vistos en primer lugar como una subordinación al principio cristológico, así como una misión pastoral y de enseñanza, tal como la vio la Iglesia de los primeros tiempos (6.4.1d). Por último, termina el documento con un apartado sobre la devoción a los santos, especialmente a María, donde queda clara la única mediación de Cristo, así como la validez y vigencia de la oración por los difuntos (7)⁶⁷.

desarrollo de la misión una sucesión, a la que alude la carta a los romanos de Clemente de Alejandría como una tradición unida al anuncio de los escritos neotestamentarios en toda su totalidad. Por otro lado, leemos la primera *Carta a los romanos* de Clemente como una luz añadida al canon del nuevo testamento; dirigimos hacia la sucesión apostólica la comunión cristológica y eclesiológicamente fundada; consideramos como *successio apostolica* el poder del Espíritu manifestada en la multiplicidad de carismas, servicios y ministerios; y vemos el servicio ministerial como un modo de velar por todo el cuerpo de Cristo ordenado al amor (Ef 4,16)» (6.2b). De este modo quedan íntimamente unidos los conceptos de comunión, ministerios y sucesión apostólica, tal como lo ha entendido la Iglesia desde la antigüedad.

67 Esta cuestión volverá a aparecer una y otra vez cada vez que se hable de la cena, por sus necesarias vinculaciones tanto en la eclesiología como en la teología del ministerio. Así, por ejemplo, el documento de 2003

En fin, la Federación luterana Mundial redactó en 2009 la llamada Declaración de Lund, con el título *El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia*⁶⁸. No es el texto resultante de un diálogo, pero fue aprobado por unanimidad, por lo que nos parece un documento orientador. «Esta declaración, fruto de la cuidada investigación y deliberaciones, quiere presentar los elementos comunes existentes en la enseñanza y en la praxis de las iglesias luteranas en materia de *episkopé*» (n. 2). En el n. 4 especifica que el término *episkopé* se refiere a «personas ordenadas» que ejercen la función de vigilancia. Tras abordar los fundamentos bíblicos e históricos (nn. 5-11), donde recuerda la oscilación terminológica inicial (1 Pe 2,25; Flp 1,1; Hch 20,28; Tt 1,5-9, además de las cartas pastorales) y la relación entre el don del Espíritu y la imposición de las manos. De la antigüedad cristiana, recuerda la eclesiología eucarística de Ignacio de Antioquía, la doctrina de la sucesión apostólica en Ireneo de Lyon y la doctrina de la colegialidad en Cipriano de Cartago (nn. 12-17). Tras recordar la doctrina reformada sobre el ministerio y el sacerdocio común de todos los bautizados, sostiene la legitimidad de las ordenaciones administradas por los pastores o «las propias congregaciones» (n. 23). La *episkopé* fue instituida solo para vigilar sobre la autenticidad de la predicación (n. 26), si bien después se amplían sus atribuciones: «El ministerio de

sobre la intercomuni6n de los tres institutos ecum6nicos diluía en parte el ministerio, distanciándolo ligeramente de los cauces de salvaci6n. Concretaba m6s adelante esta fundamentaci6n en clave cristol6gica y pneumatol6gica, que renuncia sin embargo a una eclesiologí a explícita: «Jesucristo es el fundamento y el Señor de la Iglesia. El Espíritu Santo hace a Jesucristo presente, mientras él suscita la fe por medio de la palabra y el sacramento. Por eso toma a su servicio a personas y comunidades. El Espíritu Santo es y permanece por ello señor por encima de todas las mediaciones (*über seine Mittel*). De manera que deben creer las iglesias que la palabra y los sacramentos traen la salvaci6n al hombre también fuera de la propia iglesia» (CENTRE D'ÉTUDES ECUMENIQUES – INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG – KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 50; cita después a UR 3). De esta manera, el presente estudio pasaría directamente de la esfera individual al ámbito divino, por lo que obviaría toda mediaci6n institucional y sacramental.

68 Texto en DiEc 138 (2009) 47-74. La declaraci6n constituye un largo itinerario que empieza en Estrasburgo (1999), Ginebra (2000); Columbia, Oslo, San Leopoldo y Budapest (2001-2002); Malta (2002) y Lund (2007).

la *episkopé* con su deber específico de cuidar la unidad y el crecimiento de la Iglesia, debería colocarse en el contexto de la misión de la Iglesia como pueblo de Dios» (n. 27). El sentido que se concede pues a la tradición apostólica es la «continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los apóstoles» (n. 59), por lo que cada miembro de la Iglesia participa de la sucesión apostólica de la Iglesia (n. 30)⁶⁹.

En este sentido, en función de «una nueva comprensión del testimonio bíblico» (cf. Rm 16, Jn 4, Hch 21), las iglesias luteranas más importantes ordenan mujeres no solo como pastores, sino también «elegidas para el ministerio episcopal» (nn. 40-42). A la vez, sugiere que la función de vigilancia no suprime las prioritarias de anunciar el evangelio y administrar los sacramentos, mientras recuerda las dimensiones personal, colegial y comunitario del ministerio episcopal (nn. 45-49). Pero la comunidad también tiene sus responsabilidades: «El desarrollo de diversos comités, sínodos e instituciones que comparten tareas de gobierno con el obispo está en la línea con las concepciones luteranas de la Iglesia» (n. 50). Aparece de nuevo una eclesiología centrada en la presencia de Cristo en la palabra y los sacramentos (bautismo y

69 Para los luteranos la tradición apostólica es expresada como *norma normans* en la Escritura. Y vuelve a hacer aquí mención de cómo no es necesaria la sucesión apostólica episcopal para que se pueda mantener la enseñanza apostólica (nn. 31-32). «En tiempo de la Reforma, las iglesias luteranas han acentuado diversas formas de continuidad, como la continuidad del pueblo de Dios en la fe del evangelio, la continuidad del ministerio ordenado y la continuidad de lugar. Todas las iglesias luteranas sostienen que han conservado el único ministerio apostólico instituido por Dios» (n. 33). Por lo que invita a abandonar la idea de la sucesión apostólica en su origen ontológico-sacramental, por medio de una cadena de imposición de manos por parte de un obispo válidamente ordenado. Recuerda sin embargo la necesidad de la ordenación y de un ministerio eclesial específico al frente de la comunidad: «de suyo el bautismo no confiere un oficio de ministerio ordenado en la Iglesia» (n. 36). A lo que añade que el «ministerio público ordenado» es «esencial» para cumplir la misión de la Iglesia y un «componente permanente de la Iglesia»; es además «para toda la vida», con lo que se acercaba peligrosamente a la doctrina del carácter. Sin embargo, habla también de laicos «bendecidos y encargados» que cumplen tareas específicas «que pueden pertenecer al oficio ministerial» (nn. 37-38). En fin, habla del diaconado como un «ministerio laical» o como «parte integrante del ministerio ordenado» (n. 39).

Eucaristía), y cuya comunión es «sostenida por un ministerio mutuamente reconciliado» (n. 54). Los ministros sirven a la unidad de la Iglesia, y se ordenan para servir a toda ella (n. 55). Tras volver a insistir en un sentido lato de la sucesión apostólica (nn. 56-57), reconoce la apostolicidad de la sucesión apostólica por medio de la sucesión histórica (n. 58) y recuerda la necesidad el rito de la ordenación por parte de ministros episcopales, luteranos o no (nn. 59). En fin, insiste en el «mutuo reconocimiento de los ministerios de la *episkopé*» (n. 60), a la vez que recomienda «una concepción más amplia común respecto al modo en que las dimensiones personales, colegiales y comunitaria de la *episkopé* se realizan en la práctica» (n. 61).

2. DIÁLOGOS OFICIALES

Los diálogos ecuménicos oficiales entre las iglesias luterana y católica se desarrollan en distintas fases⁷⁰. Tras una primera fase (1967-1972), con distintas reuniones en diferentes ciudades europeas, dará lugar –como resultado final– al *Informe de Malta* (1972). En la segunda fase (1973-1984), se abordan temas como la Eucaristía, el ministerio y la eclesiología, contenidos en otro documento final de 1984 titulado *Hacia la unidad*. La tercera fase tendrá lugar entre los años 1986 y 1993; no solo abordará temas como la sacramentalidad, sino también los referidos a la eclesiología y a la justificación. De hecho, el informe final firmado en Würzburg se titula *Iglesia y justificación* (1993). Por último, en la cuarta y última fase que va desde 1995 hasta el momento presente, la comisión toma una nueva denominación: Comisión luterano-católica para la unidad. En esta fase se insiste sobre todo en los temas del ministerio y de la apostolicidad de la Iglesia. No se incluyen aquí los trabajos realizados por la Comisión especial sobre la doctrina de la justificación, cuyo resultado será el famoso documento de 1999.

70 Datos extraídos de: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/e_lr-c-info.html

A. En torno a la Eucaristía

En efecto, el cuarto apartado del *Documento de Malta* (1972)⁷¹ discutía algunas cuestiones no solo en torno al primado papal (nn. 66-67), sino también respecto a la intercomuni6n (cf. nn. 68-75). A veces esta era entendida como una urgencia y una prioridad en el 6mbito ecum6nico. La necesidad de poder celebrar y comulgar en torno a la misma mesa es concebida como un buen augurio que podría presagiar otros entendimientos posibles que se podrían dar m6s adelante. Sin embargo, ni los cat6licos podrían imponer la doctrina del primado, ni los protestantes reclamar para sÍ la Eucaristía cat6lica. Al mismo tiempo que se deseaba ardentemente que los cristianos se pudieran reunir en torno a una misma mesa, se establecían allí las oportunas cautelas: «De ambas partes se nota que la soluci6n del problema de la intercomuni6n entre cat6licos y luteranos no debe hacer perder de vista la necesidad de una comuni6n tambi6n con las dem6s iglesias» (n. 74). La comuni6n en la fe es presentada allí como una condici6n previa, por lo que –de momento– cada uno ha de seguir comulgando en su propia comuni6n. Era necesario acudir a los presupuestos eclesiol6gicos antes de acceder a esta intercomuni6n, viene a sugerirse en este documento.

Años despu6s, el texto conjunto de 1980 titulado *Caminos hacia la comuni6n*⁷² volvía a recordar que la Iglesia se constituye en la palabra y en los sacramentos. En primer lugar, subrayaba la importancia de la palabra: «el escuchar com6n de la palabra de Dios y la perseverancia fiel a su único evangelio (cf. Ga 1,6-10) son pasos indispensables en el camino hacia la unidad total» (n. 15). Pero tambi6n resultan indispensables los sacramentos; cita ahÍ Ga 3,26-28 y alude «al bautismo como fuente de unidad». Con 6l y con la Eucaristía «Cristo forma su Iglesia». Adem6s, esta se alimenta con su carne y su sangre. En este acontecimiento se le ayuda no solo a cada uno, sino que «se construye toda la Iglesia al recibir el cuerpo del Se±or, y todos los fieles se convierten en un solo cuerpo» (nn. 16-17). Por último, se refería tambi6n al ministerio, en el que alude en primer lugar a la variedad de oficios

71 GM 1, 286-289.

72 GM 1,321-350.

que existen en la Iglesia, a la vez que más adelante mencionaba un ministerio «concreto», «especial», en los términos que ya hemos expresado (nn. 20-23). También alude ahí a la realización de la comunión en la fe, la esperanza y la caridad, que nos llevan a su vez a la comunión con el Dios uno y trino (nn. 25-30)⁷³.

De manera análoga pero con los problemas eclesiológicos que mencionamos, el documento conjunto católico-luterano que trae como título *Ante la unidad* (1985)⁷⁴ afirmaba que se ha llegado a la comunión en la fe, en lo que a doctrina eucarística se refiere. «El diálogo católico-luterano sobre la Eucaristía ha llegado a la conclusión de que las diferencias actuales sobre la forma de presencia eucarística de Cristo “no deben ser ya consideradas necesariamente divergencias que nos separen”, sino que en ellas debe darse un testimo-

73 Como colofón, se alude al sacramento de la unidad: «La Eucaristía pertenece esencialmente a la aceptación de los dones del Señor que nos unifican. En su celebración, confesamos nuestra fe común, damos testimonio de nuestra común esperanza, ofrecemos un signo de nuestro mutuo amor en el sentido de que “la comunión nos obliga hasta el final”» (n. 31). La Eucaristía se constituye de este modo como sacramento de unidad. Donde se administran el bautismo y la Eucaristía allí está Cristo, «otorgando la reconciliación y congregando a su comunidad» (n. 17). Hacía también alguna mención al problema de la intercomunión: «La celebración conjunta de la Eucaristía constituye, pues, una fuente especialmente importante de comunión en la fe como comunión en la caridad. Estamos preocupados por el hecho de que el estado de las relaciones entre nuestras iglesias no permita todavía la apertura a una comunión eucarística completa. [...] En lugar de la comunión eucarística perfecta todavía imposible, es preciso crear oportunidades en la que nuestras iglesias, todavía separadas, se unan en la alabanza común a Dios, en la oración, en la súplica de unos por otros, por todas las iglesias y por todo el mundo; en la proclamación de la palabra de Dios y en sus obras formidables» (nn. 81-82).

74 Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, cit. Puede verse también H. MEYER, «Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’», *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. KARRER, «Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’», *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. BAUR, «Einheit vor uns? So nicht», *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. SCHEELE, «Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit», *Cath* 34 (1980) 146-173.

nio común –aunque de modo distinto– sobre la presencia eucarística»⁷⁵. Sin embargo, las diferencias entre las comunidades eucarísticas católica y luterana siguen siendo grandes. Para los católicos, la Eucaristía estructura interiormente toda la Iglesia⁷⁶. «La Iglesia vive de la Eucaristía»⁷⁷. También los evangélicos la confiesan como «el sacramento de la unidad», pues «a partir de quien toma parte un mismo pan y por él de un mismo Cristo, reúne a todos los hombres en un mismo cuerpo, en una misma Iglesia»⁷⁸. Por medio de la Eucaristía, no solo entramos en comunión con Cristo, sino que formamos parte de una fraternidad cristiana. La consecuencia parece clara: «Todo discurso sobre la Iglesia –afirma Beinert– debe orientarse hacia la doctrina eucarística. *Ecclesia de Eucharistia*, en efecto, pero también *Eucharistia de Ecclesia*»⁷⁹.

75 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, n. 64; la cita es de Id., *Das Abendmahl*, n. 51.

76 Cf. LG 7.

77 JUAN PABLO II, Litt. enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), n. 1.

78 GESCHÄFTSFÜHRERN DER KATECHISMUSKOMMISSION DER VELKD, *Evangelischer Erwachsenekathechismus, glauben – erkennen – leben*, Gütersloh 2000⁶, 560.

79 W. BEINERT, «Eucharistgemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten», *Catholica* (Münster) (2004/1) 70. Así, en este documento de la comisión mixta luterano-católica, tras la mencionada comunión en la fe (el orden no se presenta como aleatorio), viene la «comunión en los sacramentos», por la que se logra la comunión total con Dios. «La comunión con Cristo y, con ella, la comunión de unos cristianos con otros se consigue con la palabra y los sacramentos en el Espíritu Santo» (n. 70). Se habla allí por tanto del logro de una vida sacramental más intensa, por parte de ambas iglesias, a la vez que se recuerda su intrínseca unión con la palabra. «En los sacramentos se destaca de modo particular la corporalidad, el carácter personal y la dimensión comunitaria de dicha participación, y en esto hay que tener en cuenta – tanto para los luteranos como para los católicos– que la palabra pertenece a la esencia del sacramento» (n. 71).

Ahora bien, también se presentaban en este texto conjunto algunos logros en la doctrina sacramentaria, que facilitan dicha comunión en los sacramentos: el redescubrimiento de la relación entre fe, palabra y sacramentos, así como del significado originario del bautismo y de la Eucaristía. Del mismo modo, se da ahora una mayor visión de conjunto de la relación de los sacramentos con la Iglesia, «sacramento universal de salvación» (n. 72; LG 48). Por otra parte, se da una «mayor convergencia» en la comprensión y en la práctica de los sacramentos por parte de ambas iglesias (cf.

También en el documento *Iglesia y justificación* (1995) aparecía desarrollada este tema de la sacramentalidad de la Iglesia y la necesidad de los ministerios. Este acercamiento luterano al tema de la «sacramentalidad» eclesial se comprende cuando pensamos que, para la teología luterana, la concepción de la Iglesia como *creatura evangelii* no significa que la Iglesia se constituya por la sola predicación oral del Evangelio⁸⁰. Aquí “evangelio” tiene el sentido neotestamentario de la salvación que Jesucristo que nos alcanza con su palabra y sus acciones, sus hechos y sus dichos; su fuerza de salvación se transmite en la Iglesia tanto por la palabra oral –que tiene un cierto carácter sacramental– como por la celebración de los sacramentos, que son “palabra visible”. El documento lo dice en su n. 35: «Al lado de la palabra audible de la proclamación del evangelio, se encuentran el bautismo y la cena del Señor como medios visibles del obrar salvífico de Dios y de la congregación de su pueblo». La comunidad cristiana procede del bautismo, es así cuerpo de Cristo, y se alimenta participando en el cuerpo eucarístico de Cristo. La teología luterana no hace superfluos, en consecuencia, ni los sacramentos ni el ministerio: el evangelio del que vive la Iglesia se transmite tanto por la palabra como por los sacramentos, para cuyo servicio existe el ministerio.

También puede ser interesante aludir aquí al documento de la católica Congregación de la doctrina de la fe titulado *La Iglesia como comunión* (1992)⁸¹. El tercer apartado aborda la relación entre Iglesia, Eucaristía y episcopado, con lo que se matiza y completa la afirmación anterior: «La unidad o comunión entre las iglesias particulares en la Iglesia univer-

nn. 75-82). Sin embargo, al mismo tiempo se reconoce con humildad que existen una serie de cuestiones que siguen abiertas al debate, por lo que resulta prematuro afirmar que se da ya un acuerdo (cf. nn. 83-85).

80 Vid. P. RODRÍGUEZ, «La Iglesia, 'Creatura Evangelii'». Contribución a la recepción eclesial del documento 'Iglesia y justificación', *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.

81 Texto castellano en: <http://www.vatican.va>; texto alemán: «Kirche als Communio. Auszug aus dem 'Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche als Communio' vom 28. Mai 1992», *Bensheim* 43 (1992) 76-77. Cf. J.R. VILLAR, «La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe», *DiEc* 27 (1992) 319-338.

sal, además de en la misma fe y en el bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el episcopado» (n. 11). De este modo, insiste en el aspecto visible e institucional de la Iglesia y realizaba un desarrollo de la eclesiología eucarística no solo en unidad con el obispo, sino integrando también el principio petrino (cf. nn. 12-14). Además, describe la unidad en la diversidad: «La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de “comunidad”», dice en el número 15. Respecto a la unidad entre las iglesias ortodoxas, verdaderas iglesias particulares aunque sin el principio intrínseco del primado, les da una cierta prioridad a la vez que se señalan sus límites. Aludía también a la Iglesia evangélica: «La herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida. Esto, de otra parte, comporta también para la Iglesia católica, llamada por el Señor a ser para todos “un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10,16), una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia» (n. 17).

B. Apostolicidad y ministerio para la unidad

Mucho más extenso será el desarrollo en torno al problema del ministerio, verdadero talón de Aquiles del diálogo ecuménico. La tercera parte de la *Relación de Malta* (1972)⁸² aludía a la relación entre el evangelio y el ministerio: «El testimonio del evangelio presupone la existencia de testigos del evangelio» (n. 48), afirmaba ahí, si bien tales testigos lo son todos los cristianos. Sin embargo, al aludir al ministerio especial, sostenía allí que se halla tanto a frente de la comunidad como en ella (cf. n. 50). Tras la oportuna fundamentación neotestamentaria (cf. nn. 51-54), aludía a la necesaria y constitutiva apostolicidad de la Iglesia y su continuación en el ministerio, e introduce aquí sin embargo una nota diferencial: «El ministerio, la doctrina y las instituciones eclesiásticas son apostólicas en la medida que transmiten y actualizan el testimonio de los apóstoles» (n. 52). A la vez sostenía el docu-

82 GM 1,280-286.

mento maltés que la historicidad pertenece «a la esencia de los ministerios eclesiales», aunque no concreta en qué consiste tal (cf. n. 54): tan solo habla de una evolución histórica de los ministerios, que podrían configurarlos de modos distintos (cf. nn. 55-56)⁸³.

El texto de toma de postura de la comisión mixta luterano-católica de 1980 sobre la *Confesión de Augsburgo* y que recibe el título de *Todos bajo un mismo Cristo*⁸⁴, alude a que «en el acuerdo sobre el ministerio especial de servicio constitutivo de la Iglesia, transmitido por la ordenación y que no pertenece a lo que la *Confesión de Augsburgo* designa como “no necesario”» (n. 18). Sin embargo, no ofrece desarrollos más concretos al respecto. Algo más explícito es en lo que se refiere al oficio episcopal: «en cuanto al ministerio del obispo, hay que mantener que la *Confesión de Augsburgo* abrigaba el deseo expreso de conservar la organización episcopal en consonancia con lo que sucedía en la Iglesia. Con esto se suponía que la verdadera proclamación del evangelio podía realizarse por medio de este ministerio, sin por ello dificultarla. La *Confesión de Augsburgo* considera este ministerio como un servicio a la unidad y al gobierno esencial para la Iglesia (CA 28), situado por encima de los ministerios locales, aunque la forma concreta de este ministerio quede por resolver» (n. 22).

También el documento titulado *Caminos hacia la comunión* (1980) hacía una mención a la necesidad del ministerio para alcanzar la unidad. Al principio quedan establecidas las distancias entre ambas confesiones, en lo que se refiere al servicio del obispo a la Iglesia universal. Explicaba los principales motivos: «la configuración del ministerio episco-

83 En lo que se refiere a la sucesión apostólica, afirma que en ella se encuentra «la Iglesia en su totalidad como *Ecclesia apostolica*» (n. 57). Sin embargo, no consideraba de modo concreto –tal como era de esperar– como la cadena ininterrumpida de ordenaciones como una garantía necesaria (cf. *ibid.*). Recordaba también las diferencias en cuanto al orden como sacramento y al carácter (cf. nn. 59-60), a la vez que proponía en el futuro un posible reconocimiento de los ministerios, que podría recomendar «el intercambio ocasional de predicadores y una celebración en común de la Eucaristía en ciertas circunstancias» (n. 64).

84 GM 1,351-358.

pal no obedece, según la concepción luterana, a un mandato expreso e irrevocable del Señor, válido en todos los tiempos y situaciones» (n. 23). Sin embargo, el ministerio ordenado pertenece a la esencia de la Iglesia: «Es opinión de ambas iglesias que, para alcanzar la comunión espiritual a través de la palabra y del sacramento, se necesitan *ministros ordenados*. Las dos iglesias parten del hecho de que el ministerio de quienes desempeñan este servicio está unido con el ministerio ejercido por toda la comunidad a través de los múltiples dones de sus miembros en la proclamación, en la oración y en la acción» (n. 70)⁸⁵. Tras aludir a los distintos problemas que existen en torno a la comprensión del ministerio, y a la crisis que existe no solo en ambas iglesias, aludía a la necesidad de «una clarificación teológica y jurídica del concepto de ministerio y de ordenación» (ibid.)⁸⁶.

En un apartado segundo titulado «Comunión eclesial estructurada y comunión en el ministerio eclesiástico»,

85 Cf. también A. GONZÁLEZ MONTES, «Eclesiología, ministerios y ordenación de mujeres. El diálogo católico-ortodoxo y su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos», *DiEc* 26 (1991) 81-146.

86 Para ello, no se renuncia tampoco a buscar una solución al problema. «La práctica del ejercicio del ministerio tiene que estar impregnada por el espíritu de fraternidad y la participación, por la disposición al servicio y por una religiosidad profunda. Una práctica creíble en este sentido ayuda a destruir una concepción deformada del ministerio, y facilita la consecución de un acuerdo ecuménico en la cuestión del ministerio» (ibid.). Tras lo cual alude a la formación ecuménica de los ministros, así como a los posibles intercambios y colaboraciones, también en el ámbito litúrgico y espiritual (cf. nn. 70-71). Más adelante, en el número 87, proponía como uno de los primeros pasos para alcanzar la unidad el «reconocimiento de los ministerios» en los términos de entonces: «Como es bien sabido, se plantea esta cuestión por parte católica y protestante de forma diversa. Mientras que los luteranos “jamás han negado la existencia del ministerio eclesial en la Iglesia católica romana” (aunque en el tiempo de la Reforma se hizo depender de la obediencia a los obispos católicos para aprobar la doctrina reformada), el concilio Vaticano II habla de un *defectus* en el sacramento del orden, en la transmisión del poder en las iglesias nacidas de la Reforma. Entretanto, crece la convicción de que no existe un defecto total, sino solo una “una deficiencia en la plenitud del ministerio eclesiástico”, dice allí citando al Grupo de Dombes (las citas corresponden respectivamente a *Relación de Malta*, n. 64; UR 22; GRUPO DE DOMBES, *Para una reconciliación de los ministerios*, n. 40).

hablaba de la necesidad de una unidad visible y estructurada, que no se reduce a la dimensión jerárquica, sino que abarca también los carismas. Sin embargo, «el ministerio pastoral de supervisión (*episkopé*) cobra una especial importancia» (n. 92), a la vez queda en pie entre católicos y luteranos una cierta asimetría en la concepción teológica del ministerio. Para ambas confesiones, el ministerio es una «institución de Jesucristo», esencial para la Iglesia, que «se halla tanto frente a la comunidad como en ella» (n. 96). Sin embargo, para la Iglesia católica, se requiere una mención explícita del ministerio al hablar de la Iglesia, y no bastaría que estuviera implícito en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos. Además, para ambas confesiones el ministerio episcopal histórico adquiere una importancia distinta (cf. n. 97). «Ambos problemas están estrechamente unidos: el *defectus sacramenti ordinis* que, según la parte católica, padece el ministerio eclesiástico de las iglesias luteranas, [...] necesita aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica» (n. 98)⁸⁷.

87 Además, existe la cuestión de la comunión de los obispos con el papa como cabeza del colegio episcopal. «Por consiguiente, el proceso que debe conducir por medio de un ejercicio conjunto de la *episkopé* a un ministerio eclesiástico común exige necesariamente la cooperación del papa. Él puede reconocer ante toda la Iglesia católica la legitimidad de ese proceso» (n. 103). Realiza entonces una reflexión sobre la Iglesia primitiva (nn. 104-111): sostiene que «la Reforma luterana ha afirmado básicamente el ministerio episcopal de la Iglesia primitiva» (n. 106), en la que el ejercicio de la potestad episcopal estaba unida al acto de la ordenación, a la vez que la comunidad desarrolla un papel activo (cf. nn. 109-110). Los obispos ejercerán un ministerio de vigilancia de la fe, y serán servidores de la unidad y de la comunión entre las iglesias (cf. nn. 110-111).

Así, proponía ahí el modelo del ejercicio del episcopado en la Iglesia primitiva como el ideal para vivir en estos momentos, también con una intención ecuménica. Desarrollan de modo pleno no solo el ejercicio personal de la potestad episcopal, sino también la sinodalidad, la colegialidad y la corresponsabilidad con los laicos (cf. nn. 112-119). De esta manera, propone un «ministerio de comunión ejercido en común», que implicaría «el reconocimiento mutuo de los ministerios y el ejercicio común de los mismos», así como la «transición a un ministerio eclesiástico común» (cf. nn. 117-119). En los próximos números, establece un protocolo que se ha de seguir para este proceso de unidad, tal como se desprende de los presupuestos anteriores (cf. nn. 120-145). De modo análogo, parece sostener que una iglesia podría mantener la comunión con distintas

El documento *Ante la unidad* (1984)⁸⁸ volvía a plantear el problema del recíproco reconocimiento de los ministerios. Para esto se requerían una serie de pasos. En primer lugar, la reordenación consiguiente al reconocimiento de la invalidez de la propia ordenación. El número 64 mostraba plenamente optimista por los acuerdos alcanzados desde el punto de vista doctrinal: «El documento sobre las conversaciones católico-luteranas sobre el ministerio espiritual creía poder hablar de un “consenso en la cuestión”, respecto a las distintas concepciones y manifestaciones en torno a la “sacramentalidad” y la “irrepetibilidad de la ordenación”»,⁸⁹ es decir, respecto al carácter. Después replanteaba el problema con mayor realismo: «Diferentes diálogos católico-luteranos sobre el ministerio espiritual en la Iglesia han mostrado que, aunque por parte luterana, la ordenación no se considera un “sacramento”; sin embargo, existe una “objetiva convergencia” entre la concepción y la práctica católicas y luteranas, donde la ordenación mediante la imposición de manos y la oración (*epiclesis*) se llevan a cabo como una bendición [...]. La tradición luterana ha tomado nota de ello ya que, aunque no considera la ordenación como un sacramento en sentido estricto, tampoco “rechaza por principio la aplicación del concepto de sacramento” a la misma» (n. 78)⁹⁰.

instancias de modo indiferenciado, siempre y cuando «no vaya en contra de las verdades centrales de fe» (nn. 146-148). Si bien «algunas preguntas quedan abiertas», «debemos recorrer juntos el camino descrito», sugiere en fin el documento (n. 149).

88 Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, . Puede verse también H. MEYER, «Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift 'Einheit vor uns'», *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. KARRER, «Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift 'Einheit vor uns'», *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. BAUR, «'Einheit vor uns?' So nicht», *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. SCHEELE, «Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit», *Cath* 34 (1980) 146-173.

89 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, n. 67; la cita es de ID., *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 33.

90 Tras esta comunión en la fe y en los sacramentos, se aborda la cuestión de la «comunión en el ministerio». Habla allí de la Iglesia como «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu»: «La Iglesia

En efecto, en primer lugar, presentaba la dificultad del mutuo reconocimiento de los ministerios, en los términos anteriormente expuestos. Pero además existen diferencias teológicas en la concepción del ministerio. «Católicos y luteranos sostienen a la vez la idea del ministerio ordenado que, como “institución de Jesucristo”, “se halla tanto frente a la comunidad como dentro de ella” es “esencial” para la Iglesia. Sin embargo, por parte luterana (cosa que no ocurre entre los católicos), se puede describir la Iglesia sin nombrar explícitamente el ministerio, puesto que este se “supone” ya o está implícito en el anuncio de la palabra y en la administración de los sacramentos»⁹¹. Por otra parte queda la posibilidad de plantearse la «concreción histórica» del episcopado. «No obstante, tanto para católicos como para luteranos, este ministe-

como pueblo de Dios está llamada a vivir en unidad, pues Dios no lleva hacia sí y hacia la salvación a los cristianos aislada e independientemente» (n. 88). Además es cuerpo de Cristo, «porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1 Co 12,13), y aquí las alusiones a la eclesiología eucarística son aquí inevitables, y es presentada la Iglesia universal como comunión de iglesias particulares (cf. n. 89). Por último, «confesarse Iglesia como “templo del Espíritu Santo” y reconocer que la otra Iglesia también lo es significa, por tanto, establecer una comunión activa con esa Iglesia. Cuando en las iglesias vive un mismo Espíritu de amor y de unidad, todas están obligadas a rezar unas por otras, a trabajar en comunión y a preocuparse por los demás» (n. 90). Tras esto, se pone en relación esta eclesiología trinitaria con la teología del ministerio que hemos explicado con anterioridad (cf. nn. 91-149).

A partir del número 92, analiza el ministerio eclesial en clave eclesiológica. En el capítulo titulado «La comunión eclesial estructurada y comunión en el ministerio eclesiástico», advierte que no se limita a la jerarquía, sino que incluye todos los carismas y ministerios que el Espíritu suscita en la Iglesia, al mismo tiempo se recuerda la importancia de la labor de «dirección y supervisión pastoral» realizada por la *episkopé*. «Solo en una comunión eclesial estructurada de este modo se pueden tomar decisiones comunes –para conservar y fomentar la apostolicidad, la catolicidad y la unidad de la Iglesia– y se puede realizar una labor común como servicio y testimonio» (n. 92). Sin embargo, para avanzar en la comunión es necesario tener en cuenta una serie de datos: el *defectus ordinis* del Vaticano II, la «asimetría» teológica en torno al valor del ministerio, la estrecha unión de los obispos con el romano pontífice (cf. n. 94).

⁹¹ Ibid., n. 96; las citas son de Id., *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn. 20, 23, 17, 30.

rio episcopal histórico cobra distinta importancia en el significado que tiene para la Iglesia» (n. 97). En cuanto al problema del *defectus ordinis*, afirmaba que se necesita «aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica» (cf. n. 98), condición que los luteranos de momento no consideran indispensable⁹².

«Un reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiásticos –concluye *Ante la unidad*–, expresado oficialmente, permite en forma de acto inicial el ejercicio común de la *episkopé*, que incluye la celebración de la ordenación, de donde nace –por medio de la sucesión de ordenaciones– un común ministerio eclesiástico» (n. 118). También propone la solución de la imposición recíproca de las manos (cf. n. 140). Por último, aborda todo tipo de problemas y de casos particulares pertinentes al ministerio episcopal⁹³. Sin embargo, como indica Maffei, este documento ha resuelto la cuestión suprimiendo en parte el juicio histórico sobre el pasado, al

92 Por otra parte, «hay que tener en cuenta que, por parte católica, la comunión en el ministerio eclesiástico se realiza en el colegio de todos los obispos con el papa a la cabeza» (n. 100). El paso siguiente en el restablecimiento de esta unidad perdida sería el ejercicio en común de la *episkopé*, de acuerdo con la doctrina conciliar de la colegialidad (cf. nn. 100-103). De esta manera, esta supone una verdadera condición de posibilidad de todos los actos legítimos de gobierno por parte de los obispos católicos. «En concreto, esto quiere decir que los obispos ejercen la *episkopé* de modo colegial en comunión con el primero de ellos, el papa. Reconocen su máxima jurisdicción sobre toda la Iglesia y sobre todos los fieles, la cual –en palabras del Vaticano I– es de naturaleza episcopal, ordinaria e inmediata» (n. 102). De igual manera, para iluminar este tema, proponía una reflexión retrospectiva sobre la Iglesia primitiva (cf. *Excursus* final: H. LEGRAND, «Die Praxis der Ordination in der Urkirche»). En este estudio histórico se resalta que la ordenación episcopal es un acontecimiento eclesial, litúrgico y carismático al mismo tiempo. «El obispo es un bautizado y miembro de la *koinonía* local. En la ordenación recibe, como bautizado, la llamada al ministerio a través de la Iglesia y la toma de posesión del mismo» (n. 109). Al obispo le compete de este modo «un ministerio de vigilancia» que comparte con todos los fieles, con quienes colabora. Esto nos permite hacer una reflexión sobre lo que significa la sucesión apostólica: «no puede entenderse como una sucesión de persona a persona, sino como una sucesión en la Iglesia, para una sede episcopal y en el colegio de los obispos» (n. 110).

93 Cf. *ibid.*, nn. 120-126, 142-145.

mismo tiempo que propone una «vía pragmática», sin pararse a considerar los puntos de encuentro y las diferencias en la fe y en los sacramentos. La pregunta sería si es lícito separar la apostolicidad de la fe de la apostolicidad del ministerio⁹⁴.

En *Kirche und Rechtfertigung* (1994)⁹⁵, aparecía también un capítulo en el que expone «la proclamación del evangelio como origen de la Iglesia», puesto que los apóstoles han sido enviados «para anunciar el evangelio» (Rm 1,15; 1 Co 1,17; 9,16). Recuerda allí el énfasis de la Reforma en este sentido (cf. n. 35), a la vez que también la Iglesia católica tiene en cuenta esta misión (cf. nn. 36-37): «Difundir el evangelio con la palabra y los sacramentos lleva consigo el ministerio de anunciar el evangelio y administrar los sacramentos. [...] Existe un acuerdo básico entre las enseñanzas católicas y luteranas, aunque se presenten diferencias en el modo de entender el ministerio y en cómo este se ha de organizar» (n. 40). El desarrollo de la dimensión misionera de la Iglesia y de la vocación cristiana constituye uno de los principales motivos para la búsqueda de la unidad. Insiste a su vez en la única fundación de la Iglesia y del ministerio en Cristo (cf. 1 Co 3,11; Ef 2,20), a la vez que esta se apoya en «los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero» (Ap 21,14). «Entre católicos y luteranos existen de igual modo diferencias en el modo en que la norma apostólica debe ser mantenida, a la vez que existe una convicción común de que la “apostolicidad” es un atributo esencial de la Iglesia y un criterio por excelencia de su fe, de su enseñanza, de la proclamación y de su vida» (n. 46)⁹⁶.

94 Cf. A: MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa*, 224.

95 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Kirche und Rechtfertigung*, Bonifacius/ Lembeck 1994; texto inglés en: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/1-rc/doc/e_1-rc_church.html.

96 Tras una profundización en la dimensión trinitaria de la Iglesia (cf. nn. 48-73), alude a la «comunidad eclesial» y a la «comunidad entre iglesias». «En ambos lados católico y luterano –se dice en el número 74–, el concepto de *koinonía/ communio* ha tenido un importante papel eclesiológico, que incluso se ha constituido en central. En el luteranismo este se muestra en claro crecimiento –y en clara profundización– en el término “comunidad/ solidaridad eclesial”, desde más o menos la segunda mitad del siglo XX». Se vuelve a mencionar que la comunión con Dios se alcanza en la palabra y en los sacramentos (cf. n. 79), y a continuación explica la comprensión

Así, *Iglesia y justificación* desarrolla la sacramentalidad de la Iglesia y la necesidad de los ministerios. Este acercamiento luterano al tema de la «sacramentalidad» eclesial se comprende cuando pensamos que, para la teología luterana, la concepción de la Iglesia como *creatura evangelii* no significa que la Iglesia se constituya por la sola predicación oral del Evangelio⁹⁷. Cabe decir que es Cristo por medio de la palabra y los sacramentos quien “hace” la Iglesia (y, en este sentido, la Iglesia es “sacramento” en un sentido distinto a la palabra y los sacramentos que la crean como Iglesia). «El teólogo luterano –afirma Birmelé– desconfiará de toda tendencia que comporte el riesgo de una acción independiente de la Iglesia. Pedirá, en nombre de la justificación por la sola fe, que siempre aparezca claro que toda acción de la Iglesia es transparente por la sola acción de Dios»⁹⁸. Para el católico, la justificación no es simplemente *a Deo solo*, sino *a Deo per Ecclesiam*: Dios justifica al hombre de modo principal, y la Iglesia actúa ministerialmente. Toda la eficiencia proviene de Dios, y la Iglesia dispone activamente –como causa instrumental– para que se pueda obrar la justificación. Esta ministerialidad o instrumentalidad es una manera peculiar de ser causa. En este sentido, la afirmación del documento

de la Iglesia local en el protestantismo: ausencia de una cabeza representada por el obispo, la fundamentación en la palabra y el sacramento, la Iglesia como comunidad de comunidades, la circunscripciones eclesiales como realidades meramente humanas (cf. nn. 84-88). Según la concepción luterana, la *koininía* se fundamentaría por tanto en el credo, en la palabra y en los sacramentos y, por último, en el reconocimiento de los ministerios. Por otra parte, recuerda la teología católica de la Iglesia particular como *portio populi Dei*, así como la capitalidad del obispo y de sus colaboradores (cf. n. 92). La Iglesia particular se define de este modo como «porción del pueblo de Dios» reunido por el Espíritu, la palabra, el ministerio y la Eucaristía (cf. n. 93). A su vez, se invoca al principio petrino como «la fuente visible y el fundamento de la unidad de los obispos y de la multitud de fieles» (LG 23). «La Eucaristía expresa la recíproca relación entre las iglesias locales, la Iglesia universal y la Iglesia escatológica» (n. 103).

97 Vid. P. RODRÍGUEZ, «La Iglesia, ‘Creatura Evangelii’». Contribución a la recepción eclesial del documento ‘Iglesia y justificación’», *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.

98 A. BIRMELE, «La sacramentalité de l’Église et la tradition luthérienne», 504.

de que la Iglesia como tal es instrumento de salvación «en un sentido derivado» (cf. n. 126) quiere acentuar esta dependencia de la Iglesia respecto de Cristo, que manera que permita una presentación de la sacramentalidad común a católicos y luteranos⁹⁹.

En fin, el documento titulado *La apostolicidad en la Iglesia* (2007) es fruto de las conversaciones entre católicos y luteranos, que van desde 1995 hasta 2006 y constituyen la cuarta fase del diálogo teológico interconfesional¹⁰⁰. En la introducción, el texto hace mención a la diferencia en la concepción del ministerio ordenado ejercido por mujeres, así como en el ministerio apostólico desempeñado por el obispo de Roma. Tras una extensa introducción exegética sobre el significado de la palabra “apóstol” (nn. 1-64), realiza un acercamiento histórico a la Iglesia antigua, medieval, en tiempos de la Reforma y en los siglos posteriores (nn. 65-105). Recuerda después las formulaciones doctrinales contenidas en el Vaticano II, que presentan a su vez un contenido ecuménico (cf. nn. 106-143): mientras los luteranos afirman una discontinuidad en la enseñanza evangélica y apostólica en la Iglesia, la teología católica insiste en la continuidad ontológica-sacra-

99 A partir de estos presupuestos, sería posible una comprensión de la relación entre Iglesia, sacramentos y justificación. Para la teología luterana es importante afirmar que la Iglesia es algo secundario respecto a la palabra y a los sacramentos. Esta no puede pretender ‘hacer’ un sacramento, ni siquiera con el título de esposa y cuerpo de Cristo. Esta preocupación también es compartida por la teología católica, que siempre ha afirmado la acción principal de Cristo en los sacramentos, y la acción ministerial como una “im-personación” de Cristo (*in persona Christi*). Esta dependencia de Cristo explica la colaboración Iglesia-ministerio en su acción salvífica. Como ha escrito el Sesboué, la economía sacramental es la celebración eclesial de la justificación por la fe. *Iglesia y justificación* pretendía comprender la Iglesia a la luz del artículo fundamental de la Reforma y en el contexto de las su comprensión de la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio. En este sentido, las afirmaciones de este documento sobre la justificación en y por la Iglesia podrían ayudar a superar ciertas dificultades tradicionales sobre la comprensión luterana de la justificación (Cf. B. SESBOUÉ, «Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi», *La Maison Dieu* 116 (1973) 89-121).

100 LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION ON UNITY, *The apostolicity of the Church*, Lutheran University Press, Minneapolis 2007.

mental como garantía para transmitir la plena fe apostólica (cf. nn. 139-142). Tales afirmaciones han sido matizadas y mutuamente completadas con el tiempo (cf. nn. 161-164). Por el lado católico, el último concilio ha hablado de «elementos de verdad y santificación» (UR 3) presentes en las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma. «Cristo está presente y actúa –concluye la larga introducción– por medio de la proclamación del evangelio, pero esta se expresa a través del bautismo, el sacramento del altar y en el programa de reforma en torno a 1500 en el humanismo bíblico erasmiano» (n. 158). Para construir la Iglesia «sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, con el mismo Jesucristo como piedra angular» (Ef 2,20) son requeridos la fe, los sacramentos y el ministerio como el conducto a través del cual llega la gracia por medio de los anteriores conductos (cf. n. 165). El problema es planteado de nuevo en la relación y diferenciación entre los sacerdocios común y ministerial, y en la subordinación (o no) de la sucesión apostólica a la sucesión en la fe. De hecho, no basta la mera sucesión histórica para garantizar la apostolicidad de esa autoridad, sino que se requiere también la comunión con los demás obispos: no solo la *traditio* y la *successio*, sino también la *communio* (cf. n. 291)¹⁰¹.

101 Con el habitual método exegético e histórico (nn. 172-234), el documento recuerda que la figura del ministro ha tenido distintos nombres y configuraciones a lo largo de la historia, aunque tal vez no queda claro cuál debe ser su forma actual. Así, los luteranos –tras alguna vacilación– afirman que no basta solo con la instalación del ministro, sino que se requiere su ordenación, así como la posible aceptación de los tres grados del ministerio (cf. nn. 225-251). En las conclusiones, insiste en el ministerio como uno de los «elementos esenciales» para que la Iglesia sea y continúe siendo apostólica (n. 270). «La Iglesia solo puede ser apostólica por medio de la aceptación del testimonio de los apóstoles» (n. 271). Mientras católicos y luteranos están de acuerdo en la centralidad del sacerdocio bautismal, los católicos insisten en la mayor centralidad de los sacramentos en la vida del cristiano, así como en la participación del sacerdocio ministerial en el único sacerdocio de Cristo (cf. nn. 274-278). Además, el énfasis luterano continúa recayendo sobre la comunidad, mientras que los católicos recuerdan las dimensiones episcopal y universal de la Iglesia (cf. n. 284).

C. Hacia la plena comunión

Como estamos viendo, la eclesiología de comunión se ha difundido con gran éxito en los ambientes ecuménicos oficiales. La conciencia de crecer en comunión entre las distintas iglesias y comunidades eclesiales se muestra de modo creciente conforme pasa el tiempo. Por ejemplo, el documento de 1980 titulado *Caminos hacia la comunión*¹⁰², firmado por la comisión mixta católico-luterana, trataba de proponer modelos de unidad, así como de proponer modelos concretos para alcanzarla. La primera parte del documento recogía las discusiones de los últimos treinta años sobre la fundación, realización y la forma de la unidad de la Iglesia. El texto presenta además un estilo claro y pastoral, abundantes citas bíblicas y un acercamiento bíblico-espiritual, si bien a su vez presenta sus límites al no poder centrarse en la realidad doctrinal concreta de las distintas iglesias. Presenta sin embargo el acierto de contener una argumentación “desde arriba”, que recuerda la necesidad de construir el ecumenismo a partir de Dios¹⁰³. En el prólogo, firmado en Augsburgo el 23 de febrero de 1980 por el obispo de Copenhage y un profesor de Yale, se afirmaba que «*Caminos de comunión* es más un resumen de aquello en lo que existe unidad entre nosotros, que un tratamiento de problemas no discutidos o no solucionados hasta el momento»¹⁰⁴.

102 GM 1,321-350.

103 Cf. G. GASSMANN, «Dialog – Gemeinschaft – Dienst. Zu einem neuen lutherisch-katholischen Konsensustext», *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 191-197.

104 J.L. MARTESEN – G.A. LINDBECK, *Prólogo*, en GM 1,750. Tras aludir al «escándalo» que supone la división de los cristianos (nn. 1-2), insistía en que se requiere una «visión conjunta» para estar orientados a un objetivo común, para lo que hace falta la «obediencia de la fe». «Únicamente es decisivo lo que el Señor quiere, da y ordena» (n. 2). Más adelante propone «la unidad como meta» de modo concreto y por medio de una definición: «La unidad cristiana es: un don del Dios trino, (a) una obra que él realiza, (b) con medios que él elige, (c) en formas que él determina, (d) configurada por estructuras fundamentales que él ha establecido, (e) orientada a una comunidad única, verdaderamente universal» (n. 8). A partir de aquí, el documento irá desglosando cada uno de los términos. En lo que aquí nos interesa, realiza posteriormente un desarrollo teológico sobre el origen de la comunión centrado en los misterios de la Trinidad, de la encarnación y del misterio pascual (nn. 9-10). De igual manera la Iglesia quedará

A continuación desarrollaba teológicamente la comunión en relación con la Trinidad, con la Iglesia y con el mundo. En el número 43, hacía mención del *Documento de Nueva Delhi* (1961), en el que se insistía en la dimensión trinitaria de la Iglesia, gracias también a la intensa participación de las iglesias ortodoxas: «El amor del Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo es la fuente y la meta de la unidad que quiere el Dios trino para toda la humanidad y toda la creación»¹⁰⁵. De esta manera la unidad cristiana será concebida a imagen y semejanza de la unidad en Dios trino, que será alcanzada por medio de la unidad en Cristo (cf. nn. 42-45). Esta unión con Cristo presenta también la dimensión social de la Iglesia, y vuelve a citar allí el mencionado texto: «Cuantos en cualquier lugar están bautizados en Jesucristo y lo confiesan como señor y salvador, lsonl conducidos por el

definida como una «comunidad de gracia», en la que toda la unidad procede del Espíritu (n. 13). Al mismo tiempo, se refiere a la «mediación de la comunidad» por medio de la palabra, el sacramento y el ministerio (nn. 14-23).

Después se refiere a las distintas formas de la comunión: a saber, visibilidad, pluralidad y dinamismo. Al aludir a la visibilidad, cita el texto de la Federación luterana mundial: «Queremos subrayar que la unidad que perseguimos tiene que ver con la unidad externa y visible, que se manifiesta históricamente en la vida de la Iglesia» (LUTHERISCHER WELTBUND, *Ökumenische Beziehungen des lutherische Weltbundes*, Genf 1977, n. 205). «Esto no significa una uniformidad estática –añade–. La unidad en Cristo es pluriforme y dinámica» (n. 33). Por eso se habla de la unidad y diversidad del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 13,4-30; Rm 12,4-8; Ef 4,7-16), de manera que refiere allí una «diversidad reconciliada entre los distintos miembros» (nn. 36-37). «El Espíritu de pentecostés –concluye en el número 37– se dirige a todos “en su propia lengua” (cf. Hch 2,6-11). Da testimonio del único evangelio en muchas lenguas: permite proclamarlo y aceptarlo, y une entre sí las formas más diversas de doctrina y espiritualidad, de vida y de costumbres, de tradiciones y ritos, y los conduce así de modo más profundo “a la verdad completa” (Jn 16,13) y a la unidad perfecta». Por último, refería el «dinamismo de la gracia», que alcanza esa deseada unidad en la fe, en la esperanza y en la caridad (cf. 40), a la vez que se alude a la dimensión escatológica de la comunión. «Como la misma vida cristiana, en este mundo la unidad se mantiene bajo el signo del “ya” pero “todavía no”» (n. 41).

105 L. VISCHER (ed.), *Textos y documentos de la Comisión “Fe y Constitución” (1910-1968)*, Madrid 1972, n. 1, 150.

Espíritu Santo a una comunión que obliga del todo»¹⁰⁶. Realizaba allí en fin una referencia a la dimensión misionera y a la santificación de las realidades intramundanas como clave para alcanzar esa comunión que –en definitiva– debe remitirse al mismo centro unificador: «Unidos entre sí de distintas formas, Iglesia y mundo necesitan constantemente la fuerza creadora del amor de Dios. Ambos están y permanecen en todo referidos al “Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia al que no lo está” (Rm 4,17)» (n. 52).

De igual manera, el texto de la comisión mixta luterano-católica de 1980 sobre la *Confesión de Augsburgo*¹⁰⁷ definía a la Iglesia como la «comunidad de aquellos que Dios ha convocado por Cristo en el Espíritu Santo, por medio de la proclamación del evangelio, la administración de los sacramentos y el ministerio a tal propósito instituido» (n. 16). A la vez, constataba la existencia de una comunión imperfecta entre las distintas iglesias y comunidades eclesiales; pero sin entrar en mayores profundidades, como lo hará después *Einheit vor uns* (1985)¹⁰⁸ al admitir una multiplicidad de formas eclesiales. El vínculo común entre todas ellas será la confesión de la fe apostólica, la pertenencia a la misma Iglesia de Cristo, la comunión en el bautismo y la Eucaristía, así como el reconocimiento recíproco de los ministerios (cf. nn. 27-30). Junto a esto, proponía el modelo de la «diversidad reconciliada», tal como había hecho la Concordia de Leuenberg: existe un valor permanente para cada confesión, por motivos históricos y también teológicos, en cuanto cada una de ellas representa un particular carisma. No se trata por tanto de una mera coexistencia, sino de una verdadera comunión, dice en el

106 Ibid., n. 2, 152.

107 GM 1,351-358.

108 Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, Otto Lembeck-Bonifatius, Frankfurt a.M. – Paderborn 1985, nn. 4-7. Puede verse también H. MEYER, «Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift 'Einheit vor uns'», *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. KARRER, «Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift 'Einheit vor uns'», *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. BAUR, «Einheit vor uns? So nicht», *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. SCHEELE, «Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit», *Cath* 34 (1980) 146-173.

número 33. Sin embargo, estas particularidades han de ser integradas en una «comunidad ecuménica», para lo que se requiere un diálogo previo y una profunda conversión¹⁰⁹. Este nuevo modelo está marcando la situación actual del diálogo en el seno del Consejo ecuménico de las iglesias. Así, puede ser interesante recordar que, en 1978, el *Forum on Bilateral Conversations* convocado por la asamblea de *Faith and Order* había también propuesto los modelos de la unidad orgánica y de la diversidad reconciliada como dos modelos convergentes para alcanzar la comunión conciliar¹¹⁰.

109 Cf. H. MEYER, «'Einheit in versöhnter Verschiedenheit' – 'konziliare Gemeinschaft' – 'organische Union'. Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitkonzeptionen», *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 389.

110 Cf. *The three Reports of the Forum on Bilateral Conversations*, Faith and Order n. 107, Geneva 1981, 8-12. Así, en *Ante la unidad* se abordaban los modelos, formas y fases del restablecimiento de la comunión eclesial entre católicos y luteranos. Se trata por tanto de una concreción del anterior *Caminos de comunión*: consiste en pasar de la visión de la unidad de la Iglesia considerada en su estructura fundamental a la descripción de un camino para restablecer la comunión eclesial (cf. A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa*, 202-203). La primera parte vuelve a retomar como punto de referencia inicial la formulación de la III Asamblea general del Consejo ecuménico de las iglesias en Nueva Delhi: la unidad de la Iglesia, donada por Cristo y fundamentada en la Trinidad, se manifiesta en la comunión en el anuncio de la palabra, en los sacramentos y en el ministerio (cf. nn. 1-4). Por otra parte, concebía aquí la unidad como comunión de iglesias locales –tal como ha vivido desde hace siglos la Iglesia ortodoxa y ha recordado la eclesiología de comunión del Vaticano II–, enraizada en la eclesiología de las iglesias primitivas, y que reviste una especial importancia en la relación con las iglesias ortodoxas y luteranas (nn. 5-7).

A su vez, definía a la Iglesia como «una comunión (*communio*) constituida por una red de iglesias locales» (n. 5), esto es, una comunión de comunidades eclesiales, en un sentido más amplio del habitual. Más adelante se ofrecen modelos de unidad parcial que hemos visto con anterioridad y que, si bien son insuficientes, pueden ser unos interesantes pasos previos para llegar a la plena comunión. Así, está en primer lugar una «unidad espiritual», que renuncia de momento a un ordenamiento eclesial común y a una organización visible (n. 9). Después se encontraría el modelo de «comunión en el diálogo», que se refiere a ese paso previo necesario para llegar a una unidad más efectiva (n. 10). Más adelante, proponía el modelo de la «unidad en la acción» que se considera insuficiente para expresar la naturaleza propia de la unidad de la Iglesia, y que puede

Sigue el documento de 1980 con un estudio de los «modelos de unificación más amplia» (nn. 13-34). En primer lugar la «unión orgánica» (*organische Union*), que se refiere a la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Este modelo «cree que la unidad solo es posible si se abandonan la afiliación y la identidad tradicionales de cada iglesia o confesión» (n. 17). Además, se encuentra el modelo de la «asociación corporativa» (*korporative Vereinigung*), que consiste en que las distintas confesiones, sin renunciar a la propia identidad previa, configuran una comunión de fe y vida, «sobre la base de coincidencias esenciales en cuestiones de fe y de una constitución común episcopal como en la Iglesia primitiva» (n. 20). Rechaza por tanto una fusión o absorción de las diferentes tradiciones eclesiológicas, y coincidiría con el modelo que seguía el diálogo católico-anglicano hasta hace unos años. También –como se ha enunciado ya– existe el paradigma de la «comunión eclesial por concordia» (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*), que presenta –por ejemplo– la Concordia de Leuenberg establecida entre las iglesias luteranas, reformadas y unidas de Europa. Se trata pues de una concordia doctrinal y sacramental, en la que se ofrecen la palabra y los sacramentos de modo mutuo (cf. nn. 24-26). En lo que a la «comunión conciliar» (*konziliare Gemeinschaft*) se refiere, «la Iglesia ha de ser entendida como comunión conciliar de iglesias locales que están realmente unidas entre sí» (n. 28), al tener un mismo bautismo y una misma Eucaristía y al reconocerse mutuamente los respectivos ministerios, como ocurriría por ejemplo entre católicos y ortodoxos. Por último, «la unidad en la diversidad reconciliada» (*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*), por la que se propone el diálogo teológico para ir acortando las distancias doctrinales a través de la mutua purificación y acercamiento (cf. nn. 31-34)¹¹¹.

llevar a distintas alianzas entre las iglesias, de manera que –en el futuro– pueda también traer consigo formas como la intercomunión y la hospitalidad eucarística (cf. nn. 11-12).

111 Se proponía así por ejemplo el modelo de la unión de Florencia, en la que no se dio ni una fusión ni una absorción: «cada Iglesia, sin perjuicio de la unidad de fe dada en esa comunión, conservó su tradición litúrgica, canónica y teológica» (n. 36). Más adelante, se habla de la «comunión de iglesias hermanas» (cf. nn. 41-45) y se mantiene la existencia de distintos modelos (*tipoi*) eclesiales, según las distintas tradiciones legítimas que existen en la Iglesia. Como se sabe, la fórmula de «iglesias hermanas» se reserva a las iglesias católica y ortodoxa (cf. UR 14). Sin

Así, «la reconciliación no es posible sin diálogo y sin una continua comunicación» (n. 48). Al final de la introducción a esta parte, aludía a la estrategia escogida. Como se había dicho antes, «en este proceso de realización de la comunión eclesial, no se da una relación causa-efecto ni una sucesiva gradación en el lograr la comunión en la fe, en los sacramentos y en el servicio. «Según nuestra concepción de unidad (n. 3), la realización de la comunión eclesial constituye más bien un proceso global, en el que cada uno de los elementos experimenta su pleno cumplimiento solo en relación con los demás» (n. 49). Este proceso variado y progresivo, que incluso puede reconocer sus avances y sus retrocesos, llevará a su vez a los mutuos reconocimiento y receptividad (cf. nn. 50ss.). Menciona allí los distintos momentos en que, por parte de ambas iglesias, ha habido un recíproco reconocimiento de los propios errores y de la realidad eclesial que se contiene en la otra iglesia (cf. nn. 51-54). De este modo, se vuelve a estructurar este caminar hacia la unidad, en la triple comunión en la fe, en los sacramentos y en el ministerio. La comunión en la fe comprenderá, en primer lugar, el testimonio común, para el que se establece un itinerario previo. «Aplicando el principio de la “jerarquía de las verdades”, el elemento principal será el eje cristológico y trinitario, “fundamento de la fe cristiana”» (n. 56)¹¹². Allí se refiere a los últimos acuerdos doctrinales en torno al credo, la relación entre Escritura y tradición, la doctrina de la justificación, la celebración de la Eucaristía, la comprensión de la Iglesia y del ministerio (n. 57)¹¹³. «Para alcanzar la meta de ese empeño común –concluye– para testimoniar la fe apostólica, hay que tener presente cómo se entiende y cómo se pone en práctica el *magisterio vinculante*

embargo, esto no relega o eclipsa el diálogo con las comunidades eclesiales nacidas a partir de la Reforma, tal como recoge la segunda parte del documento, en el que se estudian «las formas y fases de la comunión eclesial católico-luterana» (nn. 46-49). Sin embargo, añade, «ninguno [de estos modelos] ha sido elaborado en un marco específico católico-luterano» (n. 46). Así, «la pretendida unidad será una unidad en la diversidad. Las singularidades que aportan ambas tradiciones no se mezclarán unas con otras, y sus diferencias no tienen por qué ser plenamente eliminadas» (n. 47). Para esto se requiere también un proceso de reconciliación y de mutuo reconocimiento.

112 Las referencias son a UR 11 y *Relación de Malta*, n. 24.

113 Se remite allí a los distintos documentos ecuménicos donde se han establecido los mencionados acuerdos.

de la Iglesia y, por consiguiente, qué instancias pueden dar un juicio oficial sobre los acuerdos teológicos a los que se ha llegado por medio del diálogo» (n. 60)¹¹⁴.

En este sentido, el documento de la católica Congregación de la doctrina de la fe titulado *La Iglesia como comunión* (1992)¹¹⁵ afirma que «el concepto de comunión (*koinonía*), ya puesto de relieve en los textos del concilio Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica» (n. 1). Sin embargo, planteaba la complementariedad con los conceptos de la Iglesia como sacramento, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, y hablaba allí de las dimensiones horizontal y vertical (cf. n. 3), a la vez que recordaba que «la comunión eclesial es al mismo tiempo invisible y visible» (n. 4). A su vez, en el número 5, afirmaba que «la comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el bautismo, tiene su raíz y su centro en la sagrada Eucaristía». De manera que nos encontramos ante una clara y renovada eclesiología eucarística, al mismo tiempo que, en perfecto diálogo con la propuesta luterana, recordaba que «la Iglesia es comunión de los santos, según la

114 Esta unidad en la fe, no excluye la «diversidad de manifestaciones». Al igual que enseñó el concilio Vaticano II (UR 4; LG 23), también «en la teología de la Reforma este convencimiento se expresa cuando se alude a la doctrina y a la vida, en los que la plena uniformidad no es condición necesaria para la unidad» (n. 61). Por último, se rechazan las anteriores condenas emitidas por ambas iglesias. Para superar este «trauma» en la conciencia eclesial, se pide una revisión de esas condenas para ver si estas «han perdido sentido» (n. 67), tal como se hará en el documento publicado un año después: «Esta pérdida de vigencia de las condenas doctrinales no se consigue relativizando la verdad. Es precisamente el compromiso con la verdad el que nos invita a ello. Las investigaciones histórico-teológicas y los últimos progresos eclesiales nos llevan a considerar ahora que las mutuas condenas ya no alcanzan a la otra parte» (n. 68). Tras esto se vuelven a enunciar los distintos logros y acuerdos en el plano doctrinal que se han alcanzado en los últimos años, y que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas.

115 Texto castellano en: <http://www.vatican.va>; texto alemán: «Kirche als Communio. Auszug aus dem 'Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche als Communio' vom 28. Mai 1992», *Bensheim* 43 (1992) 76-77. Cf. J.R. VILLAR, «La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe», *DiEc* 27 (1992) 319-338.

expresión tradicional que se encuentra en las versiones latinas del símbolo apostólico desde finales del siglo IV. La común participación visible en los bienes de la salvación (las cosas santas), especialmente en la Eucaristía, es raíz de la comunión invisible entre los participantes (los santos)» (n. 6)¹¹⁶.

De modo análogo, en la preparación del famoso documento que dará lugar a la declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación firmada el 31 de octubre de 1999, se habían abordado también las consecuencias desde el punto de vista eclesiológico sobre la mediación salvífica de la Iglesia, que se podrían establecer en los siguientes niveles¹¹⁷. Por estos motivos, es de suma importancia que la tercera fase del diálogo luterano-católico se haya cerrado con el documento titulado *Iglesia y justificación*» (1993)¹¹⁸. En este, el título viene

116 La segunda parte de la *Comunionis notio* se ocupaba de la articulación entre Iglesia universal e iglesias particulares. Recordaba allí la doctrina conciliar «constituidas “a imagen de la Iglesia universal” (LG 23), y cada una de ellas es “una porción del Pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio” (CD 11). La Iglesia universal es, pues, el cuerpo de las iglesias (cf. LG 23), por lo que se puede aplicar de manera análoga el concepto de comunión también a la unión entre las iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una comunión de iglesias» (nn. 7-8). Sin embargo, advertía también del peligro de una errónea eclesiología de las iglesias particulares, que pudiera ir en detrimento de la unidad inherente a la Iglesia universal. El documento vaticano hablaba por tanto de una prioridad ontológica de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares («ontológicamente, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede a la creación y da a luz a las iglesias particulares como hijas»: n. 9), y establecía de este modo una relación de maternidad-filiación entre ellas. Los fieles cristianos forman parte de la Iglesia universal por el bautismo en una determinada Iglesia particular (cf. n. 10), e insistía en la identidad-complementariedad de ambas dimensiones: «Así pues, la fórmula del concilio Vaticano II: la Iglesia en y a partir de las iglesias (*Ecclesia in et ex ecclesiis*: LG 23), es inseparable de esta otra: Las iglesias en y a partir de la Iglesia (*ecclesiae in et ex Ecclesia*)» (n. 9).

117 Cf. J.R. VILLAR, «'Iglesia y justificación' en el diálogo luterano-católico», *Diálogo ecuménico* 109-110 (1999) 615-625.

118 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH/ EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Kirche und Rechtfertigung*, Bonifacius/ Lembeck 1994; traducción al castellano: COMISIÓN MIXTA CATÓLICO/ LUTERANA, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, Salamanca 1996. Sobre la génesis de este documento, vid. L. ULRICH, «Genesis und Schwerpunkte

acompañado de un importante subtítulo: «La comprensión de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación». Como es sabido, la doctrina de la justificación es –en los escritos confesionales luteranos– el corazón del evangelio, la proclamación de las promesas misericordiosas de Dios en Cristo Jesús, que han de ser recibidas en la fe. Así, el documento pretende también lo inverso, es decir, que «todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y efecto de la justificación, debe ser visto en el contexto global de las declaraciones sobre la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio instituido para la Iglesia»¹¹⁹.

La justificación no es solo criterio para la eclesiología, sino que la «esencia y efecto» de la justificación debe dejarse iluminar por ella. En concreto, «la justificación es la norma crítica, pero no el “material explosivo” que haría superfluos los sacramentos y el oficio ministerial de la justificación»¹²⁰. Esto significa que queda superada –en el caso de que esta se diera– una presentación luterana de la justificación aislada de su dimensión eclesial: justificación e Iglesia se implican mutuamente. Dicho de otro modo: este documento significa un reconocimiento de que la Iglesia no es solo el fruto de la justificación, pura receptora de un don que la constituye como tal; sino que también la Iglesia es un elemento interior al proceso de la justificación por parte de Dios. Y esto último es lo que ha de ‘regular’ la doctrina de la justificación: la salvación se da *en* la Iglesia y *por* la Iglesia, pero no proviene *de* ella misma. «Debe mantenerse con claridad que los hombres nunca pueden producir la salvación ni convertirla en algo manejable, sino que ésta permanece siempre don de Dios, también en la acción de la Iglesia» (n. 134). La Iglesia es signo e instrumento de la gracia, pero no la gracia misma, se mantiene con una claridad meridiana¹²¹.

des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes ‘Kirche und Rechtfertigung’», en *Catholica* 50 (1996) 1-22.

119 COMISIÓN MIXTA CATÓLICO/ LUTERANA, *Iglesia y Justificación*, n. 2.

120 L. ULRICH, «Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes ‘Kirche und Rechtfertigung’», 5.

121 Los números 10-12 aluden a Cristo como único fundamento de la Iglesia, a la vez que se refieren al nacimiento de la Iglesia por el anuncio del reino y la consumación en la muerte y resurrección de Jesucristo (nn. 20-31). A su vez, se exponía de modo sucinto la concepción de la Iglesia como *creatura verbi* (cf. nn. 34-45), tras aludir a la dimensión trinitaria de

Pero además de la Iglesia como *creatura evangelii*, el documento recuerda su propia dimensión sacramental: «La Iglesia es así receptora y mediadora de salvación» (n. 107), esto es, un sacramento. En efecto, al ser la Iglesia *creatura evangelii* esta se constituye –en primer lugar– en *congregatio fidelium*, una *communio sanctorum* reunida por el Espíritu para encontrar a Cristo en torno a la palabra y los sacramentos, a decir de los luteranos (cf. nn. 109-112). A su vez, insiste una vez más en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados. «La *communio credentium* encuentra expresión concreta en el sacerdocio común de todos los fieles. Por esto, pueden y deben anunciarse recíprocamente el evangelio, e interceder ante Dios los unos por los otros» (n. 112). Esta expresión era ya frecuente en la teología de la Edad media y aparece también en el *Catecismo romano* emanado por Trento: la Iglesia es comunión de amor en la fe y en los sacramentos¹²². Sin embargo, será sobre todo en el Vaticano II –sigue diciendo ahí– cuando este se constituirá en el concepto fundamental de la eclesiología católica: «*Communio* es el concepto eclesiológico fundamental del concilio, si bien no se define en ningún sitio y se hace un uso diversificado de la idea de comunión. La Iglesia ha sido fundada por Cristo como “comunión de vida, amor y verdad” (PO 2), y el Espíritu Santo

la Iglesia, entendida como pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu (cf. nn. 46-62). Al mismo tiempo, explicaba la diferencia entre la comunidad local luterana y la Iglesia local, tal como la entiende la doctrina católica: para cada una de ellas, la Iglesia se realiza de modo pleno a ese nivel (cf. nn. 84-104). Mientras los luteranos desarrollarían más bien su eclesiología en torno a la comunidad, la católica sería una eclesiología de la Iglesia local y universal a la vez. Es ese ámbito donde se da la *Una Sancta*, estructurada a su vez en torno al evangelio y la Eucaristía, que son convenientemente administrados por los ministros. De la misma manera expone la articulación entre Iglesia local e Iglesia universal, en los mismos términos del Vaticano II (cf. nn. 92-97). «Según la enseñanza del concilio Vaticano, el obispo es el principio y el fundamento visible de la unidad de la Iglesia local; el obispo de Roma lo es “de la unidad en la multiplicidad de obispos y fieles” (LG 23). Las iglesias locales están configuradas a imagen de la Iglesia universal. Así la Iglesia es una unidad en la diversidad y a partir de ella; es un *corpus ecclesiarum*, una *communio ecclesiarum*» (n. 96). De igual manera, añade que «la *Una Sancta* y la Iglesia universal siempre tendrán precedencia respecto a las iglesias locales» (n. 102).

122 Cf. Cat. Rom. I,10,2; I,10,5.

la mantiene unida “en la comunión y en el servicio” (LG 4)» (n. 114). A su vez, esa *communio* está radicada en el misterio del Dios trinitario, a la vez que distingue el sacerdocio común del ministerial y recuerda la centralidad de la Eucaristía (cf. *ibid.*)¹²³.

* * *

En el diálogo católico-luterano de ámbito alemán se desarrollan también avances y profundizaciones en este sentido, que bien pueden de servir como síntesis y orientación final. La *Sanctorum communio* (2000)¹²⁴, el documento conjunto católico-luterano alemán, proponía en primer lugar como modelo de unidad la intratrinitaria, tal como propuso el concilio Vaticano II¹²⁵. Aludía después a la «eclesiología de comunión», que existía en la primitiva Iglesia y que ha

123 También el concilio Vaticano II –recuerda de igual manera ahí– hacía mención de la necesaria unidad entre palabra y sacramentos. «Para la correcta administración de los sacramentos, requiere la proclamación de la palabra» (n. 115). De esta forma, para ambas confesiones, la Iglesia vive de la palabra y de los sacramentos, y se constituye –como cuerpo de Cristo y *koinonía* del Espíritu– en signo e instrumento de gracia y salvación. Sin embargo, para los luteranos, es necesario diferenciar de modo neto el significado de sacramento aplicado a Cristo o a la Iglesia, de los sacramentos como signos visibles de la gracia invisible (cf. n. 128). Además, no se ha de olvidar que la Iglesia es a la vez –según el pensamiento reformado– santa y pecadora (nn. 129-130), por lo que se requiere diferenciar una vez más de modo neto entre Cristo y su Iglesia (cf. nn. 131-134): «La Iglesia no puede identificarse simplemente con Cristo, aunque sea su cuerpo» (n. 124). Tras superar las polémicas del tiempo de la Reforma, existe también un mutuo acuerdo en que la Iglesia es visible e invisible a la vez. «Católicos y luteranos están de acuerdo en que la acción salvífica del Dios trino convoca y santifica a los creyentes por medios de la gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad igualmente audible y visible. Al mismo tiempo coinciden en afirmar que la comunidad salvífica de Cristo se halla en este mundo escondida, ya que –en cuanto obra espiritual de Dios– se sustrae a los criterios terrenos para poder ser reconocida» (n. 147). Tal vez esta visibilidad e invisibilidad, esta cognoscibilidad y su imposibilidad se concreta y se hace patente de un modo especial en la misma celebración de la cena.

124 BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREIGNITEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, cit.

125 Cf. UR 2; BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREIGNITEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum*, n. 23.

sido retomada no solo por ortodoxos y católicos, sino también por anglicanos y luteranos, a la vez que fundamentaba la comunión de los santos una vez más en el amor del Dios trino¹²⁶. Tras esto el documento va desgranando estas ideas con los modelos de la Iglesia como pueblo de Dios Padre (cf. 1 Pe 2,9s.) con claras referencias veterotestamentarias¹²⁷; como cuerpo y esposa de Cristo (cf. Rm 12,5; 1 Co 12,27; Ef 5,25-32; Ap 9,7 et al.), enuncionando aquí la eclesiología eucarística («en cada celebración de la Eucaristía, está presente toda la Iglesia, porque Cristo su cabeza está allí realmente presente»¹²⁸); y, en fin, como templo del Espíritu (cf. 1 Pe 2,5; 1 Co 3,9; 1 Co 3,16s.)¹²⁹. «Por medio de él [=el Espíritu] “todo el edificio” –que es Cristo mismo– se mantiene unido y crece para ser un templo del Señor, una casa de Dios en el Espíritu (Ef 2,21)»¹³⁰. Como vemos, esta eclesiología se presenta en plena armonía con la propuesta del primer capítulo de la *Lumen gentium*. Sin embargo, da la impresión de que el documento habla más de la «comunión de los santos» –directa «comunión con el Resucitado» (n. 5)– que de la «comunión con las cosas santas» que da lugar a la verdadera comunión de los santos, aunque a la vez concede una mayor importancia salvífica a las gracias obtenida por los sacramentos¹³¹.

126 Cf. *ibid.*, nn. 24-25.

127 Cf. *ibid.*, nn. 26-28.

128 Cf. *ibid.*, nn. 29-31.

129 Cf. *ibid.*, nn. 32-34.

130 *Ibid.*, n. 33.

131 A pesar de todo, hace allí también una serie de afirmaciones esperanzadoras como: «Para la construcción de la Iglesia es necesario el ministerio apostólico» (n. 19); la concepción de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo (nn. 29-31); «Cristo se hace presente en su palabra y en los signos unidos a su palabra, los sacramentos» (n. 36); «La Iglesia vive de la palabra de Dios y al mismo tiempo está puesta a su servicio» (n. 43); «La recepción, el testimonio y la mediación de la verdad de Dios pertenecen esencialmente a la razón de ser de la Iglesia» (n. 45); «La tradición, como Escritura interpretada en la Iglesia, es irrenunciable para la comprensión de la Escritura» (n. 54); «Bautismo y Eucaristía son destacados en su significado de concesión de salvación e incorporación en el cuerpo de Cristo» (n. 83.1); «La Iglesia es, como mediadora de la palabra y el sacramento, instrumento de la gracia» (n. 89.3); «La comunión de los santos es la comunión de los pecadores justificados» (n. 90); «Hoy existe entre nuestras iglesias un acuerdo fundamental sobre la comprensión del mensaje bíblico de la justificación» (n. 110); «El centro de la vida justa y santa es la comunión con Cristo y de unos con otros en la Eucaristía» (n. 114); «El

Además de las dificultades en torno a teología del ministerio ya señaladas en *La apostolicidad en la Iglesia* (2006), el documento conjunto de los grupos de trabajo ecuménico en Alemania que los obispos alemanes presentaron como respuesta en 2003¹³² empezaba remitiéndose a la eclesiología de comunión como idea-guía del concilio Vaticano II, a la vez que manifestaba la intención del presente documento respecto al anterior: «expresarlo y sopesarlo con mayor precisión», lo cual pone de manifiesto la sucesión teológica de los temas cena-ministerio-Iglesia. Tras establecer una fundamentación escriturística del concepto de *koinonía* (2.1), afirmaba que el anterior texto había nacido del «consenso diferenciado» (2.2): destacaba así los puntos de acuerdo en exégesis (2.4) y teología (2.5) entre ambas confesiones cristianas, y aludía al fundamento trinitario, cristológico y eclesiológico en el nuevo testamento del término *communio sanctorum* (3.1). Recordaba además el descubrimiento de la sacramentalidad de la Iglesia por parte protestante, así como la continuidad de la *comunio* con la vida y vocación de la Iglesia (3.2): «La dimensión de comunión de la Iglesia se hace visible a la luz de la misión» (3.2a). En esta línea alude ahí, dentro de este contexto, a la *successio apostolica* en términos análogos a los ya conocidos (3.2c). Al referirse a la «comunión en la palabra y en los sacramentos», el texto episcopal mencionaba la necesaria complementariedad entre ambas dimensiones: la palabra que engendra la fe en la Iglesia y –y aquí habla de la dimensión eclesial de la fe– (4.1, 4.3) es originada por el bautismo y fortalecida por la Eucaristía, a la vez que recordaba el

testimonio común de este sacerdocio [bautismal tiene un gran significado ecuménico» (n. 130); «católicos y luteranos ven realizada la Iglesia de Dios en el ámbito local, regional y universal» (n. 144); «Un ministerio universal para la unidad y la verdad de la Iglesia responde a la esencia y la misión de la misma» (n. 195); «Nuestra oración por los que han muerto en comunión con Cristo sigue siendo, no obstante, oportuna» (n. 227); «La Iglesia católico-romana y la Iglesia evangélica están de acuerdo en que ha de honrar a los santos» (n. 230); «los cristianos en la comunión de los santos, que aún se encuentran en camino a la peregrinación en la fe, no pueden olvidar a la madre de Cristo» (n. 268).

132 DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie 'Communio sanctorum' (11.März 2003)*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

desacuerdo entre católicos y luteranos sobre el concepto y el número de los sacramentos (4.2)¹³³.

En fin, el documento episcopal alemán, a la vez que se congratulaba por el acercamiento obtenido, dejaba como tareas pendientes para el diálogo teológico ecuménico: a) el concepto de *successio apostolica*; b) el papel vinculante del ministerio de enseñar (*Lehramt*); c) su relación con el sacramento del orden; y d) el ámbito propio del ministerio petrino y la importancia de la vida sacramental de la Iglesia¹³⁴. Estos puntos han de ser abordados también al hablar de una eclesiológica de comunión. En este sentido, como hemos visto, resulta definitivo que la apostolicidad inherente a la Iglesia como una de sus notas esenciales contenga no solo la *traditio evangelii*, sino también una *successio* entendida en sentido ontológico-sacramental, junto con la *communio omnium ecclesiarum et episcoporum*. Si bien la doctrina sobre el sacerdocio común de todos los bautizados reivindicada por Lutero y recordada por el Vaticano II (cf. LG 10) ofrece cumplidas esperanzas para

133 Sin minimizar la existencia del pecado en la Iglesia, el texto episcopal recuerda la existencia de la santidad final (4.3). La doctrina del *simul iustus et peccator* resultaría así plenamente contextualizada y superada por el mismo concepto de *communio sanctorum*. El quinto capítulo se ocupa de la justificación en su fundamentación bíblica y en sus consecuencias eclesiológicas: la dimensión comunitaria de la salvación cristiana. Celebra también que, de parte protestante, sea destacado no solo el poder salvífico de la palabra, sino de los sacramentos (5.3). El sexto capítulo destaca el ministerio que la Iglesia desempeña en el mundo: la unidad en la vocación y en la misión, junto con la diversidad de carismas y ministerios. Es recordado allí la sintonía desde el Vaticano II en la doctrina del sacerdocio común (LG 10), a la vez que destaca la necesidad de profundizar en común sobre los conceptos de sacerdocio ministerial y de sucesión apostólica (UR 22). De la misma manera recuerda la necesidad de destacar la dimensión universal de la Iglesia (6.3), a la vez que reclama una comprensión del ministerio petrino «con un mayor significado» (6.4.1). «En el fondo permanece la pregunta sobre la legitimidad y la autoridad de un ministerio universal de enseñanza y gobierno y su relación con toda la *communio sanctorum*» (6.4.4). Además, el texto episcopal recuerda que la infalibilidad pertenece no solo al papa, sino a los obispos que están en comunión con él, tal como enseñan los concilios, así como el primado de jurisdicción como «un instrumento útil y necesario» (6.5.2). En fin, en lo que se refiere a la dimensión escatológica fundante de la *communio sanctorum*, el documento episcopal destaca en el séptimo capítulo los evidentes acercamientos en la mariología, el culto a los santos y los sufragios por los difuntos.

134 Cf. *ibid.*, 40-41.

el diálogo ecuménico, las cuestiones pendientes respecto al sacerdocio ministerial y la doctrina del *defectus ordinis* (cf. UR 22) preconizan todavía un trabajo teológico intenso, que debe llevar a soluciones concretas también en el ámbito sacramental. Tras la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999) se han dado pasos en firme en esta dirección, en la cual el documento luterano *Communio sanctorum* (2000) constituye un importante hito. Hemos de llegar sin embargo a una *communio ecclesiarum* porque antes existe una *plena communio fidei*. Todo esto mueve a pensar que las esperanzas ecuménicas no son en absoluto infundadas.

Dr. Pablo Blanco Sarto
Universidad de Navarra
pblanco@unav.es

SUMARIO: En los últimos años ha sido desarrollada también en ámbito protestante una eclesiología eucarística de comunión, que ha llegado a los mismos documentos de diálogo ecuménico. Quiere recordarse así la dimensión sacramental y eucarística de la Iglesia. Los elementos visibles de unidad en la Iglesia serían la palabra, el ministerio y los sacramentos. Queda pendiente sin embargo la cuestión del *defectus ordinis* (UR 22) y la consecuente gradualidad de la presencia eucarística. Junto a la doctrina del *simul iustus et peccator*, la teología protestante redescubre también a la Iglesia entendida como comunión de los santos.

ABSTRACT: In these last years there has developed in protestant theology a eucharistic ecclesiology of communion which has appeared in the documents of ecumenical dialogue. It's aim is to recall the sacramental and eucharistic dimension of the Church. The visible elements of unity in the Church would be the word, ministry and the sacraments. However the question of *defectus ordinis* (UR 22) and the consequent gradation of the eucharistic presence remains unresolved. Together with the doctrine of the *simul iustus et peccator*, protestant theology is rediscovering also the Church understood as the communion of saints.

PALABRAS-CLAVE: comunión, Eucaristía, ministerio, Iglesia, sacramentalidad.

KEY-WORDS: communion, Eucharist, ministry, Church, sacramentality.