

EL MINISTERIO Y EL SACERDOCIO DEL PUEBLO DE DIOS

Dentro del marco de las diversas temáticas debatidas en este Congreso, se me encarga una ponencia sobre un tema clave tanto para la eclesiología, como para la controversia que dió lugar a la *Confessio Augustana*, cuyo 450 aniversario celebramos actualmente. Dentro de la teología luterana la problemática de la justificación constituye la clave teológica de estructuración de todos los tratados y problemas teológicos, además de ser el núcleo de la misma comprensión teológica de Lutero. Con su teoría sobre la justificación Lutero quiere establecer el contexto en el que se desarrollan las relaciones del hombre con Dios, el papel que tiene el hombre en la historia de la salvación, y las conexiones que existen entre el «orden natural o de la creación» y el «orden sobrenatural». Pues bien, en este contexto es también donde hay que situar la problemática concerniente al ministerio y el sacerdocio del pueblo de Dios.

Existe una correspondencia estricta entre la teología de la justificación, y la teología de la Iglesia, de tal modo que según cómo se entienda la primera así resulta un determinado tipo de eclesiología. Por eso las relaciones ministerio pueblo de Dios no son simplemente un problema clave en la problemática eclesiológica, sino también una expresión de cómo se entiende la justificación dentro de cada comunidad eclesial y de cada teología. Con otras palabras, un posible consenso entre la teología católica y luterana en lo concerniente a la justificación queda siempre en entredicho mientras que este consenso no se traduce en el plano eclesiológico. Esto es así porque la eclesiología, y más en concreto el papel que juegan las instituciones eclesiales y los ministros dentro de la comunidad cristiana,

está subordinado a las líneas de fuerza que estructuran el problema de la justificación.

Una teología de la justificación que ponga en primer plano la actividad de Dios, que es el único que justifica al hombre, y que resalte el papel de la gracia como lo esencial y determinante en la justificación del hombre, necesariamente lleva consigo una comprensión de la Iglesia en la que ésta es esencialmente «divina», espiritual suceso de la gracia que acontece bajo la acción del Espíritu. De ahí que la eclesiología luterana haya sido fundamentalmente una eclesiología paulina, y que como bien afirma E. Käsemann la teología de los carismas en la Iglesia no sea más que una aplicación o concreción eclesiológica de la teología de la justificación, en una correspondencia estricta entre la justificación del hombre y la carismaticidad de la Iglesia¹. La soberanía absoluta de Dios, que es el que justifica al hombre por encima de toda actuación humana, lleva consigo el que la Iglesia sea ante todo y sobre todo un don de Dios, gracia derramada sobre los hombres en la multiplicidad de carismas.

De la misma forma, una eclesiología que revalorice los elementos institucionales y que subraye la importancia de los ministerios para una comprensión adecuada de la Iglesia, es una teología que tiene una comprensión positiva sobre el papel fundamental que juega el hombre en la historia salvífica; es una teología que realza el elemento humano en el problema de la justificación, y que da un gran valor a la respuesta del hombre a la llamada de Dios.

Estas dos perspectivas eclesiológicas son así las que revelan un enfoque diverso del problema de la justificación, que no puede verse aisladamente, sino atendiendo a sus implicaciones cristológicas, soteriológicas y eclesiológicas para no caer en el peligro de una formalización o consideración abstracta del problema².

1 E. Käsemann, 'Amt und Gemeinde im Neuen Testament', *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Göttingen 1960) 119.

2 El teólogo católico J. Alfaro sintetiza muy bien esta diferencia de perspectiva: «Es un hecho conocido que en su intento de explicar la trascendencia y la inmanencia de la gracia la teología católica y la protestante han seguido una orientación fundamental diversa (...). La diversidad de esta orientación fundamental se refleja concretamente en todos los problemas teológicos que plantea el encuentro de Dios con el hombre: Cristología (divinización de la humanidad de Cristo y fundación salvífica de la misma); eclesiología (la Igle-

Esto explica que el consenso que progresivamente se ha ido logrando en el diálogo ecuménico en lo concerniente al problema de la justificación³ se encuentre siempre con el obstáculo de la problemática eclesiológica, y más concretamente con el problema del ministerio y de su diversa valoración en las distintas Iglesias como cuestión fundamental que impide avanzar en el camino hacia la unidad de la Iglesia. Si se llegara a un acuerdo en lo concerniente al papel que tienen los ministerios en la Iglesia, y a su significado teológico, entonces sí podríamos afirmar sin vacilaciones una armonía fundamental en la visión que tienen las Iglesias de las relaciones del hombre con Dios, no en un plano puramente formal sino en una de las concreciones más esenciales de esta relación. Por ello la temática con la que concluimos este congreso puede resultar esclarecedora de las divergencias y acuerdos obtenidos al estudiar otros puntos.

En esta ponencia pretendo presentar de forma sintética las principales divergencias y acuerdos existentes, atendiendo tanto a la época actual como el proceso de la Reforma y de la Contrarreforma. La teología luterana, los pronunciamientos de Trento, y la signifiación de la *Confessio Augustana* (CA) serán los tres apartados de mi estudio, para dilucidar en una segunda parte las discusiones y controversias actuales en lo concerniente a las relaciones entre el ministerio y el pueblo de Dios. Naturalmente sólo puedo presentar una visión general, falta de matizaciones en algunos puntos concretos, que exigirían mucho más espacio del que permite esta ponencia.

I.—LA TEOLOGIA LUTERANA SOBRE EL MINISTERIO

Es ya un dato conocido que la teología de Lutero está determinada fundamentalmente por una comprensión espiritual de

sia, comunidad visible de la salvación invisible); sacramentología (los sacramentos, signos efectivos de la salvación del hombre por Cristo); la doctrina de la justificación como gracia absoluta del perdón divino recibido en la libre opción humana de la fe etc.». Vid. J. Alfaro, 'El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia', *Cristología y antropología* (Madrid 1973), 290.

3 Diversos encuentros ecuménicos entre representantes de las Iglesias luteranas y la católica han afirmado este consenso sobre la teología de la justificación. Así en el encuentro sobre *El evangelio y la Iglesia* (Malta 1972) n. 26-27. También el documento sobre *Lutheran Identity* del Instituto para Investigación ecuménica de Estrasburgo (Estrasburgo 1977) n. 14-16.

la Iglesia. Lutero aplica sistemáticamente el principio de «sola fides sola gratia», para rechazar toda mediación, institución u obra humana que pudiera atentar contra la acción justificante y santificadora de Dios. El contexto de la teología luterana es necesariamente el de la Iglesia medieval. Una Iglesia en la que se distinguen claramente dos «ordines» o clases sociales la de los clérigos y la de los laicos, y en la que ambos se encuentran enfrentados. En este sentido la frase lapidaria de Bonifacio VIII «clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas»⁴ no es más que la expresión de un largo desarrollo a través del cual los clérigos han acabado convirtiéndose en una casta dentro de la Iglesia.

No es posible hacer aquí una descripción de la teología medieval sobre los ministros. Es indudable que el sacerdocio ministerial se fue configurando progresivamente como una «potestas» según la definición de sacerdocio de Pedro Lombardo que es determinante para la Escolástica, y que el ministro se determinó esencialmente por su potestad de convertir las especies eucarísticas. Al mismo tiempo, la distinción entre una «potestas iurisdictionis» y una «potestas ordinis» constituyó la base teológica para reducir el sacramento del orden al sacerdocio, que a su vez se definió desde una óptica sacral y cultural, rechazando así la sacramentalidad del episcopado y viendo a éste como un «funcionario» papal. La teología ministerial del medievo es una teología de dominio, en la que el clero «rige» al pueblo de Dios y en la que el ministro progresivamente se aísla de la comunidad en la que ejerce los poderes que ha recibido en la ordenación.

En este contexto es donde hay que integrar la teología de Lutero, que reivindica el sacerdocio universal de todos los fieles partiendo del único sacerdocio de Cristo. Lutero representa una de las reacciones a la unilateralidad de la teología medieval y un rechazo de las estructuras de dominio, impregnadas del feudalismo de la sociedad, en la línea de los movimientos reivindicadores del laicado dentro de la Iglesia a partir de la segunda mitad del s. XI. En este sentido hay que comprender sus afirmaciones sobre el sacerdocio universal de los fieles⁵, y el que vea las diferencias entre los clérigos y laicos como meramente funcionales, rechazando cuanto pueda supo-

4 Bonifacio VIII, *Clericis Laicos* del 24 de febrero de 1296.

5 WA 7, 58; 56, 35; 57, 2.

ner una ontología del sacerdocio que lleve a distinguir cristianos de primera y segunda clase ⁶.

Consecuentemente niega el carácter indeleble de la ordenación ⁷ y el carácter sacramental del ministerio ⁸. Para Lutero lo fundamental es la igualdad de todos los cristianos que participan del sacerdocio de Cristo, y si bien admite un ministerio eclesial como algo querido y ordenado por Dios ⁹, este ministerio es puramente funcional. Es decir que el ministro puede ser puesto, depuesto, y a su vez repuesto por la comunidad y su ministerio estriba precisamente en esta función que le confía la comunidad. Al ser todos sacerdotes el ejercicio del ministerio, querido por Dios, no es más que el resultado de la designación comunitaria (rechazándose la idea de que la ordenación sea comprensible de forma analógica al bautismo, como algo determinante para toda la vida) ¹⁰:

Por eso si bien Lutero admite que el obispo es el que tiene la potestad de ordenar, éste debe actuar en comunidad con toda la Iglesia designando y ordenando a los ministros según la praxis de la Iglesia antigua; también acepta la posibilidad de una ordenación o instauración para el ministerio por parte de la comunidad y sin intervención de ningún obispo ¹¹. Sin embargo, esta praxis es sólo excepcional, y hay que verla en analogía a lo que la teología medieval determinaba sobre el bautismo y la confesión en casos extremos y urgentes, en los que cualquier cristiano podría actuar como ministro. De ningún modo puede verse aquí un procedimiento normal para la instauración de ministros, aunque las circunstancias históricas de la Reforma llevasen a esa solución extrema.

De esta forma Lutero intenta una renovación del sacerdocio cristiano, que ya no se define desde la óptica sacramental-cultural, sino desde el ministerio de la palabra y desde un enfoque pastoral, que hace que el «párroco» sea el prototipo del ministro. En este sentido Lutero se integra en la larga tradición de la Iglesia, que desde S. Jerónimo ve en el presbiterado lo específico del sacramento de la ordenación y que como sabe-

6 WA 6, 408-9.

7 WA 6, 408.

8 WA 6, 560-67.

9 WA 6, 441; 30, II, 528-30.

10 WA 6, 564-66.

11 WA 6, 407-8; 12, 191-94.

mos es una de las comprensiones más difundidas en la teología medieval.

Estas concreciones que ponen en cuestión el orden eclesial vigente hay que comprenderlas siempre como derivaciones de lo que constituye el núcleo central de la teología de Lutero: devolver el protagonismo a la comunidad cristiana descalificando el dualismo clérigos/laicos en la Iglesia poner en el centro el único sacerdocio de Cristo, contra toda repetición de su sacrificio y contra toda obra humana que complete su obra redentora; distinguir adecuadamente entre el ministerio, querido por Dios, y sus formas concretas vigentes que llevan al dominio de la minoría clerical sobre el pueblo. De ahí que se niegue el «derecho divino» del primado y de los obispos aceptando solamente su dignidad como de «derecho humano» o eclesial.

Indudablemente esta teología supone un choque frontal con el «statu quo» vigente. Se ataca el «poder» sacerdotal en sus diversos frentes: «sola scriptura» y rechazo del magisterio como instancia interpretativa, y con ello se socava el poder ideológico del clero; «sola fide / sola gratia», con el correspondiente rechazo de las indulgencias, mediaciones y poder cultural del sacerdote (y con ello socava el poder económico del clero y los fundamentos de su superioridad ontológica), y por último «theologia crucis» que lleva a ver a la Iglesia como una realidad escondida, espiritual y comunitaria contra la identificación con la Iglesia institucional; contra la praxis de sacramentalización masiva; y sobre todo contra la identificación Iglesia/clero que se fue instaurado desde el s. IX).

Naturalmente este intento de Lutero no está exento de contradicciones y ambigüedades que han tenido graves repercusiones teológicas e históricas. Así por ejemplo resulta paradójico el que se niegue el significado sacramental del orden, cuando por otra parte se acepta que es una institución divina. Tenemos un oficio esencial, que al mismo tiempo no es sacramental; algo necesario e indispensable para la vida de la Iglesia, y simultáneamente la negación de que el ministro reciba con la ordenación la gracia que le capacita para ejercer el ministerio en la Iglesia. Ante esto hay que preguntarse si el mismo Lutero, y la teología luterana posterior tiene una concepción clara acerca de lo que es un sacramento o de si se mantiene una teología sacramental falta de clarificación.

En la misma línea hay que plantear la distinción entre ministerio y «sacerdocio» en la teología luterana. Si el ministerio capacita para administrar la palabra y los sacramentos ¿no es también la plenitud del sacerdocio? El cristiano al ser ordenado ministro puede desarrollar comunitariamente sus potestades bautismales, actuar *públicamente* en nombre de Cristo al que representa en la eucaristía comunitaria. ¿No habría aquí una perspectiva luterana desde la que sería comprensible el carácter sacerdotal del ministro defendido por la teología católica?

Por otra parte el mismo Lutero acepta que la autoridad secular (=die Obrigkeit) representa a Dios, ejerciendo un ministerio querido por Dios. ¿No se puede aceptar lo mismo para el «régimen espiritual» distinguiendo aquí también entre la persona del ministro y su ministerio? Incluso cuando se describe el ministerio de la palabra como una función ministerial, de servicio, por la que el ministro es un instrumento de Dios, ¿no se está diciendo lo mismo que cuando la teología católica habla de «cooperación» en la obra de Dios? ¿No se da aquí una controversia más nominal que real, que no tendría que llevar a un rechazo de la teología católica? ¿No se puede incluso hablar de la obligación en conciencia que tiene el ministro de ejercer el ministerio para el que ha sido designado sin que éste implique una superioridad ontológica o de casta dentro de la Iglesia?

En realidad hay que preguntarse si Lutero en su intento de rechazar las desviaciones de la Iglesia medieval no ha ido mucho más allá de lo que él mismo pretendía, y si la consecuencia de esto no ha sido la falta de clarificación, y la minusvaloración de lo «sacerdotal». Exactamente la carencia contraria a la que encontramos en la teología católica. De ahí afirmaciones paradójicas como la de que la eucaristía es un sacramento, aunque la comunidad puede vivir sin ella en una situación de emergencia, y en cambio no puede prescindir del ministerio, que es vital para la Iglesia, y que sin embargo no es un sacramento.

De la misma forma habría que preguntarse si la desvalorización de la constitución eclesial, negando su origen divino, y la consiguiente minusvaloración de la autoridad eclesial, no ha tenido como contrapartida la legitimación teológica del poder secular como autoridad dentro de la Iglesia con las con-

secuencias históricas subsiguientes. Pero estas consecuencias, de las que la historia del protestantismo es el mejor exponente, no pueden ocultarnos cuál es el propósito fundamental de Lutero y hasta qué punto muchas de sus críticas eran y siguen siendo válidas actualmente para la Iglesia católica.

1. *La teología de Trento sobre el ministerio.*

Si la teología de Lutero hay que comprenderla en contraposición a la teología, estructuras y praxis de la Iglesia medieval, a su vez la teología de Trento hay que considerarla desde la perspectiva de la Contrarreforma. No se trataba de presentar una visión unitaria y completa de la Iglesia, entre otros motivos porque el intento de exponer la doctrina de la Iglesia podía llevar fácilmente a situaciones «difíciles» para el Papa como las que se presentaron en Basilea y Constanza. De la misma forma tampoco se pretendió hacer una exposición coherente de la teología del ministerio, y mucho menos de las relaciones entre el ministerio y el sacerdocio universal de los fieles. La teología de Trento es una teología «unilateral», es una «reacción» a los errores y herejías que se encontraban en los escritos protestantes.

En este sentido podemos hablar de un influjo de Trento que va mucho más allá de lo que el mismo Concilio pretendía. En el contexto de la teología de la controversia los puntos reafirmados por Trento se constituyen en la esencia de la teología ministerial católica, y los «anathema» en una doctrina de fe definida solemnemente por la Iglesia, y no en una condenación de abusos, y errores que no pueden considerarse sin más precisiones como decisión última e irrevocable de la Iglesia¹². Es decir, la historia del Concilio de Trento y de sus efectos posteriores («Wirkungsgeschichte») ha ido mucho más lejos de lo que intentaron los mismos padres conciliares, y ha sido determinante para la comprensión teológica del ministerio hasta el Concilio Vaticano II. Y desgraciadamente esta teología posterior establecida sólo sobre Trento se empobrece respecto a las tradiciones más ricas de la Iglesia antigua y de la Escolástica.

¹² En este sentido hay que distinguir la distinta valoración de los cánones y anatemas de Trento. Cfr. P. F. Franzen, 'Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente', *ETHL* 29 (1953) 658; A. Lang, 'Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient', *MThZ* 4 (1953) 133-46.

Por eso no se puede afirmar que la teología luterana haya encontrado una respuesta adecuada en el concilio de Trento. Trento se limita a reafirmar lo negado por los protestantes, cargando las tintas precisamente en los aspectos más cuestionados por éstos. No se trata de elaborar una teología que responda a las nuevas cuestiones planteadas sino en reafirmar la validez de lo que los teólogos aceptaban unánimemente sin dirimir sus diferencias teológicas.

Así la respuesta a la negación luterana del carácter sacrificial de la misa y por tanto del sacerdote es la afirmación de la conexión estrecha entre ministro-culto-sacrificio¹³. Es decir, el ministerio se sacraliza y se sacerdotaliza. En esto Trento es el culmen de una teología que se ha desarrollado en la Iglesia medieval en la que el sacerdocio se ve ante todo como una potestad y como algo sacral y cultural. Por el contrario se omite toda referencia al sacerdocio de los laicos, y se minimaliza la importancia de la comunidad para la designación de los ministros. El orden es un sacramento que tiene como prototipo al presbítero, y si bien es cierto que en los decretos pastorales sobre la reforma de la Iglesia se integra la teología de la predicación como una función ministerial, esto no tiene correspondencia en la visión dogmática del ministerio¹⁴. Desde Trento el ministro es ante todo el «sacerdote que consagra», lo cual trae consigo una separación y aislamiento mayor de la figura del ministro respecto a la comunidad, y una identificación mayor de la Iglesia con el estamento clerical.

Como además el Concilio no quiere dirimir la cuestión de si existen diferencias sacramentales entre sacerdotes y obispos, se tiende a ver en el postconcilio estas diferencias como algo jurisdiccional lo cual fomenta la elaboración de una ecle-siología «papista» y el mantenimiento de una «aristocracia clerical» superior en dignidad, ya que no en lo sacramental, al «bajo clero». Esto implica el que las grandes cuestiones plan-

13 DS 1764; 1771; 17.

14 La teología actual destaca la importancia de que el decreto dogmático sobre el ministerio sólo habla de la predicación para condenarla (DS 1767; 1771), mientras que sólo en los decretos pastorales se tiene una visión más amplia del ministerio. Cfr. A. Ganoczy, '«Grandeza y miseria» de la doctrina tridentina sobre los Ministerios', *Concilium* 8 (1972) 521-23; E. Royon, *Sacerdocio: ¿culto o ministerio?* (Madrid 1976) 347-49; J. M. Castillo, 'El ministerio sacerdotal en el Magisterio', *Al servicio del pueblo de Dios*. J. M. Castillo-J. Rincón (Madrid 1974) 182-97.

teadas por la Reforma no encuentran una respuesta adecuada. No se llega a reafirmar lo sacerdotal (negado por Lutero) integrándolo y enmarcándolo en un contexto más amplio en el que el liderazgo de la comunidad y la predicación son las dimensiones fundamentales junto a lo sacramental. Si Lutero no presta suficiente atención al hecho de que el que preside la comunidad es también el que preside la celebración eucarística, dado que la eucaristía es la expresión plena de lo que es la comunidad cristiana. Trento a su vez favorece la separación entre lo sacramental/cultural (esencia del sacerdocio) y lo pastoral/kerigmático (esencia del ministerio).

De la misma forma la concepción luterana del ministerio como predicación, que atiende más a lo *existencial* no sólo es corregida en cuanto que se afirma el carácter y se cierra el paso al «dinamismo ministerial» sino que al no determinarse la naturaleza del carácter (señalando sólo su irrepetibilidad en analogía al bautismo) se abre el paso a concepciones ontológicas posteriores sobre la «dignidad sacerdotal» que refuerzan el dualismo dentro de la Iglesia, y la identificación de ésta con el clero, al mismo tiempo que se facilita una legitimación teológica al dominio del clero en la Iglesia. La ordenación sigue siendo un fin de sí misma, no algo *funcional* al servicio de la comunidad como se muestra en el hecho de que se sigue reconociendo la obtención de «beneficios» como una causa justa para recibir la ordenación¹⁵.

Por otra parte ya sabemos que el triple ataque de Lutero a los «diversos frentes» en que se desarrolla y fundamenta el poder del clero, lleva por contrarreacción a subrayar más ese poder. Así Trento defiende justamente el que la interpretación de la escritura tiene que hacerse dentro de la Iglesia y en el contexto hermenéutico de la tradición, pero al mismo tiempo se ponen las bases de una absolutización posterior del «magisterio» que se constituye frecuentemente en los tratados teológicos en «regula fidei proxima» mientras que la misma escritura se convierte en «regula fidei remota»¹⁶. Al mismo tiempo ya sabemos que el pueblo cristiano pierde contacto con la biblia y que la misma teología progresivamente se subordina

15 H. Jedin, '¿Ha creado el concilio de Trento la imagen-modelo del sacerdote?', *Sacerdocio y celibato*. Ed. J. Coppens (Madrid 1971) 96-8.

16 W. Kasper, 'Die gesamtchristliche Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften', *Kirche und Bekenntnis*. Hrg. P. Meinhold (Wiesbaden 1980) 134-37.

y se reduce al papel de «ancilla Magisterii» como pretendía Pío XII en las «*Humani Generis*» de los teólogos católicos. Trento abre así un camino en el que la desconfianza a la biblia se convierte en la contrapartida del rechazo de lo protestante.

Ya he indicado también como lo sacral/sacramental se re- fuerza y con ello la figura del ministro cristiano como mediador, como cristiano de «poderes» superiores, y como protagonista en la Iglesia. Esta tiende a identificarse con la Iglesia católico-romana según la célebre definición de Bellarmino¹⁷ e incluso se pierde la conciencia que se tenía anteriormente de que la Iglesia católica romana era tan sólo una parte de la Iglesia universal, escindida desde la separación con los ortodoxos¹⁸.

En definitiva, la Reforma fracasa en sus intentos de resaltar el sacerdocio de los fieles y de reinterpretar teológicamente el sacerdocio ministerial. Incluso se puede afirmar que el efecto de la Reforma ha sido exactamente el contrario del que se pretendía. Así un estudio de los documentos oficiales de la Iglesia, y de los principales teólogos católicos desde Trento hasta el Vaticano II arroja el siguiente balance: Magisterio y teólogos coinciden en resaltar la diferencia entre el clero y los laicos, que se dividen en clases con una clara relación de subordinación. El fundamento de ésto se pone en la doctrina sobre el orden, y con raras excepciones se tiende a identificar el pueblo con los laicos. Desde esta perspectiva, con la imagen paulina del cuerpo se identifica al clero con la cabeza, siendo los laicos los otros miembros del cuerpo, y de la misma forma la mayoría de los autores ponen la participación en el sacer-

17 «Ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae Ecclesiae (...) non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidel et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae, aut respublica Venetorum» (Cont. IV, Libro III cap. 2). En este mismo capítulo define Bellarmino la verdadera Iglesia como la sometida al Romano Pontífice. La eclesiología de S. Roberto Bellarmino es la más influyente de la época postridentina.

18 Por eso Bellarmino corrige las actas de los concilios anteriores para presentar como ecuménicos a los Concilios lateranenses, pasando el Concilio de Florencia de 8º a 16º Concilio Ecuménico, e integrando en esta lista al de Trento como nuevo concilio ecuménico, a pesar de la ausencia de ortodoxos. Cfr. V. Peri, 'Il numero del Concilio Ecumenico nella tradizione cattolica moderna', *Aevum* 37 (1963) 430-501. Trento y la profesión de Fe Tridentina de Pío IV (1563) pasan a ser el distintivo de la Iglesia y el concepto «católico» se convierte en la nota característica de la confesión romana.

docio de Cristo en los ministros, con exclusión de los laicos¹⁹. En resumen la teología postridentina acentúa la diferencia entre clero y laicos en lugar de su participación común en el sacerdocio de Cristo, y su pertenencia a la misma comunidad cristiana. Sólo con los teólogos que preparan el Concilio Vaticano II encontramos una óptica teológica diferente.

Por eso se puede afirmar que las eclesiologías luterana y tridentina siguen dos líneas diversas, que revelan una concepción diversa de la justificación. Cada eclesiología acentúa una dimensión opuesta a la otra en el contexto de la teología de la controversia, y no se puede hablar de un verdadero diálogo entre ambas teologías, ni de un intento serio por parte católica de entablar una discusión en la que se dejara cuestionar por las preguntas y teología de Lutero. El espíritu de la Contrarreforma es el de la «antirreforma», de la misma forma que la teología protestante se caracteriza por la hostilidad y el rechazo de la «teología papista» oponiéndose por principio a cuanto afirman los católicos. La misma evolución eclesiológica en la línea de una consolidación de la monarquía papal no hace más que reforzar este enfrentamiento. Por eso ambas teologías afirman el único sacerdocio de Cristo, y sin embargo sacan consecuencias diferentes e incluso opuestas.

2. *¿Reconocimiento de la Confessio Augustana?*

En el contexto de estas dos perspectivas eclesiológicas, la reflejada en los escritos de Lutero y la que llevó a los documentos de Trento, hay que plantearse la discusión actual sobre un posible reconocimiento por parte católica de la Confessio Augustana. Como sabemos se trata de un documento conciliador, que contrasta con el contexto apologético y simultáneamente de controversia característico de las discusiones de la época. El mismo Martín Lutero reconoció que nunca se había estado tan cerca de la unidad como con la Confesión de Augsburgo²⁰. De ahí que se plantee actualmente una revisión de la teología de la Confesión, para que se pueda declarar al menos como una teología no rechazable por parte católica (aunque

¹⁹ U. Schnell, *Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus* (Berlín 1977) 1-43, especialmente 40-3. U. Schnell analiza los principales catecismos, y las obras de los teólogos más representativos, así como los documentos del magisterio papal.

²⁰ WA-Tischreden IV, 495.

no pueda ser llamada propiamente un documento católico). Es decir, si en épocas anteriores se ponía el acento en las divergencias y no en los puntos comunes y se interpretaban las ambigüedades y equívocos en el sentido que más podía llevar a la confrontación, ahora por el contrario se trataría de resaltar lo que es válido y común aceptando el documento con sus ambigüedades que permitiría una «lectura católica», aunque siempre con tal de que no hubiera obstáculos que impidieran esa interpretación católica e «irenista».

Esta lectura ha sido ya hecha repetidamente por diversos especialistas, incluso en lo tocante al tema de esta ponencia ²¹. Expongo brevemente los resultados a los que se han llegado con esa «lectura católica» de la Confesión de Augsburgo: Los números 7 y 8 (CA 7-8) presentan una teología de la Iglesia en la que se parte de la comunidad o congregación como punto de partida en la comprensión de la Iglesia, sin que se pueda entender el apelativo de «santos» en un sentido donatista. Esta comprensión de la Iglesia rompe sin embargo con una teología que identifica a la Iglesia con la jerarquía, y que comienza a hablar de la Iglesia refiriéndose a los ministerios.

De la misma forma la CA no deriva el ministerio del sacerdocio universal de los fieles (contra algunas posiciones de Lutero en los escritos polémicos de 1520) sino que resalta que ha sido instituido por Dios (CA 5), y que el ministro no puede ejercer su ministerio «nisi rite vocatus» (CA 14). De ahí que el «satis est-nec necesse est» de CA 7 se puede entender con un sentido no restrictivo, sin que excluya al ministerio de lo que es esencial a la Iglesia, ya que por el contrario la recta administración de los sacramentos incluye al ministro. Sin embargo, es indudable que la fórmula resulta confusa, lo que ex-

21 Cfr. H. Meyer, 'Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis In der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die Katholische Kirche?', *Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?* (Regensburg 1979) 145-76. Este estudio me parece esencial para la temática que analizo sobre el ministerio, y es el que sigo fundamentalmente en mi propia comprensión del problema. También, W. Pannenberg, 'Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche', *ibid.*, 267-70; 'Die Augsburgische Konfession als katholische Bekenntnis und Grundlage für die Einheit der Kirche', *Katholische Anerkennung der Augsburgischen Bekenntnisses?* (Frankfurt a.M. 1977) 29-34; H. Schütte, 'Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana', *ibid.*, 40-43, 46-48; P. Brunner, 'Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana', *ibid.*, 128-29; V. Vajta, 'Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs', *ibid.*, 105-9.

plica la diversidad de interpretaciones que permite dentro de la misma teología protestante²², además no decide nada acerca de si el ministerio es meramente funcional y permite por tanto una revocación por parte de la comunidad, o si por el contrario (tal y como sostenía la teología católica) se trata de una ordenación irrepetible y vitalicia. De la misma forma el «satis est» cuestiona fundamentalmente la característica de «sometimiento o comunión con la autoridad apostólica» como esencial a la Iglesia, que sería precisamente lo que acentuaría el cardenal Bellarmino, y que ha impregnado la visión postridentina de la eclesiología, presentando la constitución jerárquica de la Iglesia como una componente esencial de ésta (aunque siempre sometida al evangelio y los sacramentos)²³.

Un silencio significativo de la Confesión Augustana es el referente a la dimensión sacramental del orden, silencio enmarcable dentro de la ausencia de una deficiencia de los sacramentos y de su número. En lo que si se da una afirmación explícita es en lo referente al «ius divinum» del episcopado (CA 28), limitando sin embargo su potestad jurisdiccional, (que distinguen de la potestas ordinis según la teología medieval), la cual no puede obligar en conciencia al cumplimiento de leyes eclesiales de derecho humano (CA 28) bajo pena de pecado. Este es un punto importante donde habría que clarificar cómo entiende la Confesión de Ausburgo la autoridad eclesial y su normatividad para las conciencias de los fieles. Indudablemente la Confesión pretende devolver a los fieles la libertad cristiana, sofocada por las innumerables leyes y casuística elaboradas por el derecho medieval, y al mismo tiempo limitar la autoridad por el evangelio y la escritura que son la norma absoluta. El problema está en la ambigüedad con la que se trata este punto, ya que no se dice nada acerca de la forma de interpretar la escritura y de la capacidad del ministro para determinar que interpretación es la correcta.

La misma ambigüedad se da al hablar del episcopado y de los párrocos, sin afirmar explícitamente su equiparación (CA 28) como hace Melancthon en su Apología de la Confesión, pero tendiendo claramente a ello²⁴.

En definitiva, en la Confessio Augustana no encuentro con-

22 H. Schütte, *op. cit.*, 46-8.

23 H. Meyer, *op. cit.*, 153-60.

24 H. Meyer, *op. cit.*, 165-69.

tradiciones claras con las afirmaciones de la teología católica en lo concerniente al ministerio y al sacerdocio del pueblo de Dios. Pero sí hay ambigüedades, y silencios significativos, además de conceptos necesitados de una aclaración (especialmente en lo que concierne a la autoridad de la Jerarquía). Los puntos más conflictivos (por ejemplo lo concerniente al primado del obispo de Roma) se silencian para evitar fricciones.

En este sentido no puedo aceptar desde un punto de vista teológico y hermenéutico el reconocimiento (la recepción) de este escrito en su sentido histórico original como aceptable para la teología católica. No debemos olvidar que el contexto en que hay que leer este escrito es el de los «Bekenntnisschriften» (BS) de la Iglesia luterana y que en ellos encontramos afirmaciones que deshacen los silencios, equívocos y ambigüedades en una línea divergente de la teología católica, especialmente los artículos de Esmalcalda. El contexto hermenéutico para interpretar la Confesión lo constituyen los otros escritos confesionales de la Iglesia que representan y el «Konkordienbuch» de 1580 es una recopilación de ellos y un intento de establecer una interpretación adecuada de la *Confessio Augustana*. A esta dificultad se añade la postura, por lo menos ambigua, de Lutero respecto a la Confesión y al mismo Melancthon, y la misma dificultad intrínseca de una interpretación literal de un documento cuyas versiones oficiales latina y alemana no coinciden plenamente. Por esto desde una óptica teológica científica no puedo sino manifestar reservas ante lo que sería el sentido original del texto y su posible integración dentro de un marco aceptable a la teología católica.

Otra cuestión distinta es la de recibir este documento dentro de la Iglesia católica como no opuesto a las enseñanzas defendidas por ella en el contexto actual. Aquí se trataría no tanto de «recibir» el documento en su sentido original, sino en su posible lectura actual desde una perspectiva católica, ya que no hay obstáculos claros que lo impidan. Este sería un gesto ecuménico que atendería al hecho de que la interpretación e incluso la praxis de las Iglesias luteranas diverge hoy de la interpretación y praxis de la época en que se originó el documento ²⁵.

25 En este sentido abogan por la recepción o el reconocimiento W. Kasper, 'Die Gesamtchristliche Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften', *Kirche und Bekenntnis*. Hrg. P. Meinhold, (Wiesbaden 1980) 139-44; P.

No podemos eludir el diferente contexto hermenéutico en que se plantea el reconocimiento de la Confesión de Ausburgo en la actualidad respecto al momento histórico en que se compuso. Si entonces las ambigüedades, dudas y silencios deberían enjuiciarse en un sentido negativo y netamente hostil al catolicismo atendiendo a su contexto histórico expresado en los *Beenntnisschriften* y en los escritos de Lutero y Melancthon, en la actualidad no puede hacerse la misma afirmación. Una vez desaparecido el contexto de teología polémica o de controversia es posible encontrar en la teología protestante actual una interpretación mucho más receptible por parte católica. En este sentido no debe tampoco olvidarse que la misma Confesión de Ausburgo es «unilateral» en el sentido que empleamos al hablar del Concilio de Trento. Su punto de referencia es la realidad eclesial del Medievo con los abusos, desviaciones, y deformaciones que el mismo concilio de Trento contribuyó a superar, y que no se pueden achacar sin más a la teología católica actual. Esto explica, al menos parte, esos silencios, ambigüedades, y dudas, y permite una lectura «católica» del texto que haga justicia a las lecturas que el luteranismo hace hoy de la Confesión. Esa lectura llevaría a constatar a la CA en expresión legítima de la fe cristiana, (aunque insuficiente para los católicos), y por tanto no debe ser causa de la separación de las Iglesias (*Kirchentrenneuder*).

Naturalmente lo que se pretende con ese reconocimiento no es la simple recepción de un texto luterano como no rechazable para la teología católica, sino el dar un paso en dirección a la unión de ambas confesiones en el seno de una misma Iglesia. Por ello la Iglesia católica debería interpretar este reconocimiento como un compromiso para acabar de eliminar los residuos que todavía se dieran en ella de dominio clerical y de dualismo eclesiológico que es el que rechaza de plano la Confesión. Así el reconocimiento sería algo más que un «gesto ecuménico».

El diálogo protestante católico hay que analizarlo actualmente en el nuevo contexto de la evolución que han sufrido ambas confesiones respecto al tiempo de la Reforma y Contrarreforma. Para los protestantes los escritos confesionales no

Manns, 'Welche Probleme stehen enier katholischen Anerkennung der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?', *Confessio Augustana, Hindernis...*, 122-29.

tienen el carácter vinculante que tienen los dogmas en la Iglesia católica, y la escritura (cuya correcta interpretación pretenden ser los Bekenntnisschriften) es siempre la norma última de referencia para valorar la importancia de esos escritos y para llegar a la unidad confesional con el catolicismo y la Confesión interpreta la Escritura en un sentido no condenable actualmente para los católicos, al menos en lo que conviene al ministerio.

II.—LA PROBLEMATICA ACTUAL CONCERNIENTE AL MINISTERIO

Por eso una nueva situación se ha creado a partir del Concilio Vaticano II y del nuevo espíritu ecuménico que preside hoy el diálogo interconfesional. Se podría decir que se ha cerrado una etapa que podríamos calificar de «teología de controversia», y que se ha abierto una nueva en la que el intento de la Reforma, que no pretendía construir una Iglesia aparte, se abre a nuevas posibilidades. El avance de los estudios exegéticos y el nuevo sentido histórico con el que se ha profundizado en la tradición hacen que viejas posturas del s. XVI se vean hoy con una perspectiva nueva, en la que el diálogo ecuménico puede apreciar un creciente consenso entre los teólogos protestantes y católicos.

En esta línea encontramos dentro de la teología católica nuevos enfoques que responden a planteamientos y cuestiones planteadas por Lutero, de tal modo que podemos hablar de una significativa actualidad de Lutero en el campo católico, como prueba incluso el número de obras que en los últimos años han dedicado los teólogos católicos a la persona y obra de Lutero²⁶. Esto no excluye el que la teología católica actual muestre una gran pluralidad en algunos puntos de controversia con los teólogos protestantes, aunque esta diversidad todavía es mayor entre estos últimos ya que las Iglesias protestantes no tienen documentos actuales a los que puedan referirse de forma analógica a lo que entre católicos sucede con el Concilio Vaticano II. Esto está basado en la misma constitución y estructura de las Iglesias y tradición luterana.

²⁶ Un buen exponente de este interés es la magnífica obra de R. García-Villoslada, *Martin Lutero*, 2 vol. (Madrid 1973). En I, 34 cita una obra con la bibliografía desde 1932 a 1966 que abarca 65.621 títulos.

Si atendemos a la eclesiología del Concilio Vaticano II hay que destacar algunos avances importantes que responden a planteamientos formulados por Lutero. Así en el Vaticano II se parte del pueblo de Dios (LG c. 2) al hablar de la Iglesia y sólo a continuación se trata lo concerniente a la Jerarquía. E incluso se destaca la carismaticidad de la Iglesia en ese contexto comunitario (LG 12-13). De la misma forma al elaborar la teología del sacerdocio se parte de una concepción que rebasa lo meramente cultural y se habla del sacerdocio a partir de una Iglesia en estado de misión, destacando entre sus funciones como primera la del predicar el evangelio (exactamente lo que subrayaba Lutero), englobando la función sacramental y cultural en la triada de predicación-sacramentos-funciones directivas en la comunidad (PO c. 2).

Este enfoque supone una auténtica «revolución copernicana» en la teología católica²⁷, y en esta misma línea podemos indicar a numerosos teólogos que han desarrollado una visión de la Iglesia y del ministerio muy abierta a los enfoques de la teología luterana. Así algunos teólogos católicos llegan a afirmar que la carismaticidad de la Iglesia es la estructura esencial, y que respecto a ella las mismas estructuras institucionales son secundarias²⁸. De la misma forma se subraya el carácter comunitario del ministro, que pertenece al pueblo de Dios, y cuyo ministerio tiende a interpretarse en un sentido funcional, y sin connotaciones ontológicas o metafísicas que permitan valorarlo como cristiano «de primera clase» respecto a los demás fieles²⁹. En este mismo sentido cada vez es mayor la conciencia de los teólogos católicos de que en la actual configuración de la Iglesia hay estructuras de dominio, residuos de épocas pasadas y sobre todo del orden feudal, que desdican del carácter teológico del ministerio como un «servicio»³⁰.

27 Cardenal Suenens, 'Algunas tareas teológicas de la hora actual', *Concilium* 60 (1970) 185.

28 K. Rahner, *Vom Sinn des kirchlichen Amtes* (Freiburg 1966) 34; *Schriften zur Theologie IX* (Einsiedeln 1970) 419; H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1969) 227-30; también Cfr. *El Evangelio y la Iglesia* (Malta 1972) 46, (citado Malta-Bericht).

29 Malta-Bericht, 60: *Eucharist and Ministry. Lutherans and Catholics in Dialog* (New York 1970) 17-18 (citado Eucharist ...).

30 J. M. Castillo, *La alternativa cristiana* (Salamanca 1978) 145-97; K. Rahner, *Tolerancia, libertad, manipulación* (Barcelona 1978); Y. Congar, *El servicio y la pobreza en la Iglesia* (Barcelona 1964) 103-30.

Es imposible trazar aquí una panorámica de la teología católica y de su evolución en el tiempo postvaticano segundo, pero sin embargo sería unilateral el presentar una visión armonizante e idealista, que no tuviera en cuenta las divergencias e incluso los puntos de controversia que subsisten. Así hay que indicar que la eclesiología elaborada por el Vaticano II es una «eclesiología de compromiso» entre la nueva orientación y la propia de una «jerarcología» elaborada tras el Vaticano I. En este sentido el Concilio es ambiguo y equívoco con afirmaciones que se contraponen y contrarrestan y que son una de las causas de la divergencia e inseguridad que existe hoy en la teología católica ³¹.

De la misma forma la visión del ministro y de los ministerios es un punto serio de discrepancias entre teólogos católicos, y de éstos con los protestantes. Así el Concilio Vaticano II habla de las diferencias esenciales entre el sacerdocio universal de los fieles y el ministerial (LG 10), pero sigue sin definir en qué consiste esa diferencia esencial en la participación del sacerdocio de Cristo, de la misma forma que Trento no quiso definir la «naturaleza del carácter». Esto lleva consigo el que aparte de la irrepetibilidad de la ordenación (lo cual es aceptado por las Iglesias luteranas que no «reordenan» a ningún ministro depuesto), y el de su consagración total a la comunidad, no se vea en qué está la diferencia entre una concepción funcional luterana de un sacerdocio «ad tempus» y una concepción de un sacerdocio «ad vitam» pero que admite la reducción al estado laical, y rechaza el sacar consecuencias metafísico-ontológicas del carácter sacerdotal. Aquí es necesaria una mayor aclaración de la teología católica, para desde ahí ver si existen todavía divergencias fundamentales respecto a la visión del sacerdocio que tienen las Iglesias luteranas. Una gran dificultad en este último punto es que las mismas Iglesias y teólogos luteranos tienen concepciones diferentes ³². De ahí que haya que cuestionar a la misma teología luterana hasta qué punto se da en ella una fidelidad a su raíz luterana, y si su pluralismo estructural y teológico actual no es un indicio de

31 Cfr. Card. Suenens, *op. cit.*, 185-8; K. Walf, 'Mehrdeutige und lückenhafte Konzilsaussagen', *Orientierung* 44 (1980) 14-16. Walf analiza la ambigüedad y equívocidad de los textos conciliares, y las consecuencias eclesiológicas que han derivado de ello en los años del postvaticano.

32 Cfr. Malta-Bericht, Voto especial de Hans Konzelmann.

los peligros que supone la falta de un ministerio que vele por la unidad de la Iglesia³³.

Por otra parte, si el Concilio de Trento estableció una teología del sacerdocio, la del Vaticano II es esencialmente una teología episcopal en la que los presbíteros son ante todo cooperadores de los obispos (CD 15; 28-30), y éstos son los sucesores de los Apóstoles (LG 20; DV 7-8; CD 2; 4) y los que poseen la plenitud del sacramento del orden (LG 21). Esto plantea una serie de cuestiones de gran importancia ecuménica, ya que como sabemos las Iglesias luteranas no mantienen una sucesión episcopal sino presbiteral, y ésta es la causa de la falta de reconocimiento pleno de las «comunidades eclesiales» luteranas por el Concilio Vaticano II (UR 2: «praesertim propter Sacramenti Ordinis defectum»).

Aquí tenemos uno de los puntos de máxima discusión en los encuentros ecuménicos actuales. Por un lado hay que dilucidar si la sucesión apostólica consiste principalmente en la continuidad de la doctrina apostólica, siendo la sucesión ministerial un signo de ésta y un instrumento para esa continuidad, o si por el contrario la primera no basta sino que exige necesariamente la sucesión ministerial como un complemento esencial y necesario³⁴.

Por otro lado se discute si en el Nuevo Testamento se da ya una sucesión episcopal, e incluso si en caso de darse esta concreción del ministerio sería irreversible e irrenunciable para la Iglesia, mientras que otros teólogos católicos proponen que incluso en caso de darse en el Nuevo Testamento esta concreción no debería verse como algo esencial sino que deja el campo abierto a otras posibles concreciones históricas³⁵. Por eso habría que distinguir entre el ministerio y sus posibles

33 Es significativo el hecho de que esta función del Primado romano es la que cada vez va encontrando mayor aceptación entre teólogos luteranos. Cfr. Malta-Bericht, 67-8; *Eucharist...*, 29; H. Stirnimann, 'Ökumenisches Paps-tum-Ökumenischer Petrusdiens', *Papsttum als ökumenische Frage* (München 1979) 269-87.

34 Malta-Bericht, 51-2, 57; *Eucharist...*, 13, 19; *Reform und Anerkennung Kirchlicher Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München 1973) 22 (citado Memorandum). En contra A. M. Jcvierre, 'La successione apostolica nel dialogo ecumenico attorno al ministero', *Baptême-Eucharistie-Ministère*. *Studia Anselmiana* 74 (Roma 1977) 242-47.

35 G. Lohfink, 'Die Normativität der Amtsvorstellungen In den Pastoral-briefen', *ThK* 157 (1977) 93-106.

concreciones históricas, una de cuyas formas sería la episcopal pero no ciertamente la última, ni la única posible. En este sentido es significativo que el Nuevo Testamento presente un gran pluralismo de concreciones ministeriales e institucionales, y que los ministerios actuales están configurados de forma diversa a los del Nuevo Testamento sin que ésto suponga una infidelidad a los orígenes³⁶.

Otros teólogos que subrayan que incluso aunque se dé la preferencia al ministerio episcopal en la forma en que se conserva en la Iglesia católica, esto no debería obstar para un posible reconocimiento de las Iglesias luteranas que mantienen una sucesión presbiteral, ya que ésta fue una solución de emergencia posibilitaría una «suplencia» actual por parte de la Iglesia reconociendo en esas sucesiones la fidelidad a lo apostólico por encima de sus canales ministeriales. En este sentido se recuerda cómo la Iglesia católica aplica el principio «ecclesia suplet» a otros sacramentos como el del matrimonio o el de la penitencia³⁷. En esta línea hay también que anotar el hecho de que históricamente se han dado casos de presbíteros que han ordenado a otros, y que no sólo Trento no quiso definir las diferencias entre los obispos y los presbíteros, sino que el mismo Concilio Vaticano II ha modificado la afirmación de Trento (DS 1776: «divina ordinatione instituta») atendiendo más al origen histórico de la triada jerárquica y sin negar el «origen divino» del presbiterado (LG 28: «Sic ministerium ecclesiarum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam *ab antiquo* Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur») ³⁸

Permanece como cuestión a resolver el origen sacramental del orden sacerdotal, en la que sigue habiendo diferencias de opinión considerables entre los teólogos luteranos, aunque por otra parte se constata una coincidencia de contenido en los rasgos esenciales con los que se describe el «sacramento»: instauración querida por Dios; no una mera derivación de la comunidad; representación de Cristo y proclamación autorita-

³⁶ *Eucharist...* 11; Malta-Bericht 54-55; Memorandum 8-10, 13.

³⁷ K. Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (Freiburg 1976) 40-6.

³⁸ P. Franzen, 'Heilige Weihen', *Sacramentum Mundi*, IV (Freiburg 1969) 1270-71; sobre las diferencias entre Trento y el Vaticano II Cfr. K. J. Becker, 'Der Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des Konzils von Trient und nach der Kirchenkonstitution des II. Vatikanische Konzils', *Zum Problem Unfehlbarkeit*. Hrg. K. Rahner (Freiburg 1971) 328-29.

tiva del evangelio, al que tiene que someterse tanto la comunidad como el mismo ministro ³⁹.

Sin embargo también en la teología católica se plantea la problemática, ya enunciada por Lutero, de si en casos excepcionales en los que no es posible disponer de un ministro legítimamente ordenado la comunidad debe renunciar a celebrar la eucaristía, para la que la teología católica exige un presbítero consagrado por el obispo. Esta temática aparece cada vez con más intensidad entre los teólogos católicos ⁴⁰, defendiendo algunos la postura de que aplicar aquí el principio de subsidiaridad que mencioné anteriormente, para anteponer el derecho de la comunidad a celebrar la eucaristía al procedimiento normal que no es posible en una situación excepcional. En este sentido es importante tener siempre en cuenta que en el Nuevo Testamento no se hace mención de que los apóstoles, los doce, o los presbíteros u obispos fueran los que presidieran la eucaristía, y que en la misma línea «extraordinaria» hay que contar a la Didaché, y al hecho de que los confesores de la Iglesia antigua que habían dado testimonio de fe en el martirio no tenían necesidad de recibir la imposición de manos de la ordenación para ser contados en el orden de los presbíteros. Una teología así orientada no sólo hace justicia al carácter «ministerial», es decir de servicio a la comunidad, que tiene el presbítero, sino también a la estructura carismática de la Iglesia y al reconocimiento de que el Espíritu actúa libremente en la comunidad por encima de los procedimientos normales. Por el contrario una visión más jurídica y jerárquica del ministerio lleva a contradicciones como las de que un sacerdote puede celebrar misa sin una comunidad, porque tiene «la potestad» para ello, mientras que la comunidad sin el presbítero debidamente ordenado no puede expresar su esencia en la celebración eucarística. Pero naturalmente esta discusión intracatólica sobre la elección de un ministro que presida la eucaristía por «vía extraordinaria» pertenece a las «quaestiones disputatae», y, hay que esperar a su clarificación teológica y a su posible recepción eclesial y por parte del Magisterio.

39 Malta-Bericht 59; *Eucharist...* 16; *Memorandum* 15-6.

40 J. M. Castillo, *op. cit.*, 186-87; K. Rahner, *Vorfragen...* 55-60; Véase también. C. Duquoc, 'Théologie de l'Eglise et crise du ministère', *Etudes* 350 (1979) 106-7. Esta práctica comienza a extenderse en el Catolicismo, Cfr. G. Franzoni, 'Testimonios y experiencias', *Concilium* 153 (1980) 316-21.

Precisamente la importancia de la eucaristía, y de la dimensión sacramental del presbitero, que es el que la preside es una de las notas que más echan de menos los católicos en la teología y praxis de las Iglesias luteranas ⁴¹.

Indudablemente al tratar del ministerio y de su relación con el pueblo de Dios no se puede dejar de mencionar el ministerio del obispo de Roma con las características que tiene en la teología católica. Sólo un estudio de esta temática ocuparía plenamente las discusiones de un congreso como el que actualmente celebramos. Por eso no puedo entrar en esta problemática, aunque sin embargo si me parece oportuno subrayar que aquí subyace la misma problemática sobre si la concreción histórica que actualmente tiene el Obispo de Roma es la única posible y necesaria, o si por el contrario admite diversidad de realizaciones históricas que serían más accesibles a la teología luterana ⁴².

En esta misma línea hay que indicar la importancia que tiene una clarificación en lo que concierne a la distinción entre «derecho divino» y «derecho humano o eclesial», teniendo en cuenta la nueva conciencia que existe en la teología de que muchos actos que derivan de Cristo (por ejemplo los sacramentos) no se pueden referir hoy de forma inmediata sino mediata a su persona y designios ⁴³. En este marco es donde se podría interpretar el principio de «jerarquía de verdades», y el luterano del «Evangelio como centro del Nuevo Testamento». Es evidente su importancia por otra parte para la problemática que concierne al primado, al sentido de la autoridad en la Iglesia y su posibilidad de vincular en conciencia, al puesto del derecho y de las estructuras institucionales en la vida y praxis eclesiales etc.

Finalmente no quiero dejar de mencionar un problema de

41 Groupe de Dombes, *Pour une réconciliation des ministères* (Talzé 1973) 45.

42 Cfr. J. Ratzinger, 'Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus', *Bausteine für die Einheit der Christen* 17 (1977) 10: «Wer auf dem Boden der Katholischen Theologie steht, kann unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jhts. für die einzige mögliche und allen Christen notwendige ansehen (...). Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelehrt wurde». También K. Rahner, *Vorfragen...*, 32-5.

43 K. Rahner, *Vorfragen...* 32-35; *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964) 82-88.

máxima actualidad tanto para la Iglesia católica como para las Iglesias luteranas: el de las estructuras de dominio y señorío en la Iglesia. Ambas confesiones coinciden en afirmar el carácter ministerial, de servicio, de las estructuras y ministerios y el rechazo de cuanto signifique dignidades, relaciones de superioridad/inferioridad, castas, dominio de las conciencias etc. Respecto a ésto ambas confesiones se encuentran hoy enfrentadas a un desafío histórico que exige una nueva reestructuración de los procedimientos, instituciones y formas de autoridad dentro de la Iglesia. En un congreso en que se discute la temática del «sacerdocio del pueblo de Dios y su relación con los ministerios» no queda más remedio que insistir en que esta problemática es uno de los núcleos fundamentales que motivaron la Reforma, y la Confesión de Augsburgo (CA 28), y que por su parte el intento de renovación propuesto por el Concilio Vaticano II, y el redescubrimiento del papel del laicado en la Iglesia, exigen esta «reforma» de la Iglesia. Sin ella, un «consenso» teológico sería una forma más de soslayar las causas que dieron lugar a la división entre luteranos y católicos, y una nueva oportunidad histórica perdida.

JUAN A. ESTRADA
Prof. de la Facultad de Teología,
Granada.