

## (II) MINISTERIO Y PUEBLO DE DIOS

Tras haber hablado sobre Palabra y Sacramento como signos de la Iglesia, debemos hablar ahora de las personas que según la convicción común de la fe cristiana, desempeñan un papel decisivo en la proclamación de esos signos: los ministros ordenados. La común convicción expresada por católicos y evangélicos en Malta (1972): «El ministerio de reconciliación pertenece también a la obra de reconciliación. El testimonio del Evangelio presupone la existencia de testigos del Evangelio», será la línea directriz de estas reflexiones<sup>1</sup>.

Naturalmente el signo, palabra y testigo fundamental es la Iglesia, todo el Pueblo de Dios creciendo en el amor<sup>2</sup>. Pero los ministros ordenados son los que en la celebración de la Cena del Señor actualizan de forma especial el kerigma apostólico, son los que en la *berakha* cristiana, en la gran plegaria eucarística, proclaman de forma eficaz mediante la palabra y el signo la muerte y resurrección del Señor «hasta que vuelva»<sup>3</sup>.

La lógica interna de este congreso ecuménico pide hablar ahora del ministerio especial. Celebrando este congreso en 1983 con motivo del 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero parece obvio y no necesita justificación llevar las reflexiones sobre Ministerio y Pueblo de Dios al hilo del documento elaborado hace dos años, en 1981, por la Comisión

1 El Evangelio y la Iglesia, 48. Este informe católico-luterano lo citaremos bajo la palabra Malta.

2 M.E., 12. Citamos el documento católico-evangélico «El ministerio espiritual en la Iglesia» siempre bajo al sigla M.E. con su numeración correspondiente.

3 La Cena del Señor, 65.

conjunta católico-romana y evangélico-luterana sobre el tema: *El ministerio espiritual en la Iglesia*.

Con todo, habría que completar estas indicaciones. Este documento católico-evangélico no constituye un bloque aislado. Forma parte del programa elaborado por las Iglesias católico-romana y evangélico-luterana.

El horizonte general lo dibuja el Informe elaborado por responsables de ambas confesiones en Malta (1972). Como consecuencia de dicho Informe aparece en 1978 un primer documento conjunto sobre *La Cena del Señor*. En él los puntos de vista teológicos eran sorprendentemente convergentes. Al mismo tiempo se veía que la aspiración máxima de todos los cristianos, la celebración común de la Cena del Señor, no era todavía posible.

Una clarificación del tema del ministerio, al tiempo que su mutuo reconocimiento por ambas confesiones, era la *conditio sine qua non* previa<sup>4</sup>. De ahí el relieve que ha cobrado este tema del ministerio ordenado, que se convierte así en la verdadera *crux theologorum* en todo el movimiento ecuménico.

Soy consciente de las dificultades que ha debido tener la elaboración de este documento que nos ocupa, tanto por lo que se insinúa en el prólogo, como por la calidad y renombre de sus redactores. Confieso, además, que no estoy metido de lleno en el esfuerzo ecuménico. Por eso mi lectura será la de un teólogo católico simple y vulgar. Quizá esa lectura no tenga ningún valor. Pero es posible también que refleje puntos de vista no originales, pero que de hecho sí se dan en la Iglesia católica.

## I.—LECTURA CATOLICA DEL DOCUMENTO M.E.

### 1. *Estructuras del Documento*.

#### a) Estructura lógica.

El documento M.E. es un documento teológico. Va precedido de un prólogo en donde se indican las claves para su adecuada lectura y de una introducción que narra las vicisitudes históricas antes enumeradas. La parte doctrinal está

<sup>4</sup> Ibid., 66; 68.

dividida en cuatro bloques o capítulos. En el primero, de corte introductorio, se reflexiona sobre la acción de Dios en la historia y sus necesarias mediaciones. Se pasa en el segundo a estudiar la necesaria existencia de un ministerio especial en la Iglesia y se exponen inmediatamente las comunes y fundamentales convicciones que unen a ambas confesiones en el tema. En un capítulo ulterior, el III se enumeran las discrepancias y se hace todo ello con vistas a la mutua aceptación y reconocimiento de los correspondientes ministerios, tema que constituye el objeto del capítulo IV. Objeto que es en definitiva el fin último pretendido por el movimiento ecuménico. La estructura es clara, legítima y lógica. Tiene el peligro de que deficiencias iniciales se arrastraran a lo largo de todo el desarrollo ulterior. Ello, sin embargo, es inevitable en toda obra humana, siempre perfectible; pero tiene la ventaja de la claridad, de acuerdo con la experiencia adquirida en el diálogo ecuménico.

En el capítulo I, *La actuación salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo*, se intenta reflexionar sobre el *efapax* (semel) de Cristo y la temporalidad sucesiva de la historia. Lo que se dice es denso. El apartado I.2, *La mediación de Dios en la historia*, contiene párrafos profundos sobre eclesiología. Obliga a establecer «la jerarquía de verdades» tan recomendada en el Vaticano II, ensancha el horizonte hacia el futuro y los grandes problemas de la humanidad, y deja patentes las grandes convergencias que se dan en ambas Iglesias.

La pregunta que nos hacemos es si esta eclesiología previa es suficiente. Para abordar ecuménicamente el tema del ministerio, echamos de menos una eclesiología de la Iglesia concreta, tal y como hoy existe con sus dones y carismas, comunidad local y universal, y al mismo tiempo continuadora entre nosotros de la obra apostólica a través de la historia. Si el ministerio es «para la Iglesia» se impone antes precisar en lo posible cómo son o deben ser las concreciones de esa Iglesia, nuestras comunidades concretas, de qué herencia son partícipes, cuáles son o deben ser sus cometidos fundamentales. Sólo así tendríamos perspectivas suficientes para diagnosticar el tipo de ministerio que necesitan.

El capítulo III, a la hora de analizar las diversas concreciones históricas, se resentirá de esta eclesiología poco elaborada y demasiado abstracta.

## b) Estructuras lingüísticas.

— El hombre es un ser capaz del símbolo, de distanciarse de la realidad ambiente y expresarla mediante símbolos. El lenguaje humano supone sobre la estructura simbólica una nueva articulación de fonemas. Sirve adecuadamente para la vida ordinaria. Resulta insuficiente en el ámbito de lo religioso, de la re-ligación a la realidad fundante. Este ámbito se capta más adecuadamente mediante los símbolos primigenios.

Así el Vaticano II tras muchas discusiones llegaba a la conclusión de que «la naturaleza íntima de la Iglesia, como toda la revelación, se nos manifiesta en imágenes»<sup>5</sup>. Por eso sorprende, en el marco eclesiológico de un documento evangélico-luterano, la ausencia de las grandes figuras paulinas, Cuerpo y Esposa de Cristo, aplicadas a la Iglesia. De ahí que surja una vez más la sospecha: ¿Acertará M.E. a captar la naturaleza y esencia de la Iglesia sólo por el camino de la racionalización teológica (nivel simbólico segundo)?

Mucho nos tenemos que frases como *Ecclesia Mater*, la Iglesia ora, la Iglesia celebra, etc. y con ellas la verdadera realidad de la Iglesia, queden así fuera del campo de nuestra reflexión.

— El capítulo segundo, en donde se aborda el tema del ministerio, lleva como epígrafe: El ministerio *ordenado*. El documento tenía por título: El ministerio *espiritual* en la Iglesia. A lo largo de sus páginas el adjetivo irá variando: se hablará así de ministerio *espiritual* (15, 25), ministerio *especial* (17, 18, 25, 29, 32), ministerio de *dirección* (20), ministerio *eclesial* (20, 21, 22, 27), ministerio *ordenado* (26, 31), ministerio *pastoral* (27), ministerio *de la unidad* (22) o simplemente ministerio (23, 27, 38).

Toda esta fluctuación de epítetos, al tiempo que delata la riqueza y múltiples facetas del tema, produce asimismo cierta perplejidad. Es como si sonara una pequeña alarma. ¿No son todos los servicios y ministerios en la Iglesia propiamente hablando también «espirituales» (es decir, dones del Espíritu), eclesiales y también —a su modo— ordenados? Naturalmente el término habitual entre nosotros es ministerio sacerdotal (evitado por el documento) y menos el de eclesial. Ambos términos inciden también en la misma dificultad: todos los mi-

5 Lumen Gentium, 6.

nisterios del Pueblo sacerdotal son en rigor sacerdotales y evidentemente eclesiales. Más aún, creemos que cualquier adjetivo que hoy se aplique al sustantivo distará mucho de suprimir la ambigüedad.

Con esto no queremos restar importancia a la selección del adjetivo. Este no cabe duda, presenta la realidad bajo distintas connotaciones sociológicas o afectivas, puesto que suele ser un término cargado de emoción histórica. Decir ministerio ordenado es tal vez más racional, confesionalmente más aséptico, pero también algo más extrínseco a la realidad. Estas fluctuaciones terminológicas no deben ocultarnos un aspecto vital del problema. Antes al contrario sacarlo a plena luz: la crisis del lenguaje es también una crisis de identidad, al menos en la Iglesia Católica. El ministerio no sólo es problema ecuménico, sino interno, doméstico. Lo cual complica algo de por sí ya complicado.

De todos modos lo sacerdotal (en el catolicismo actual se habla más bien de ministerio sacerdotal que de sacerdocio ministerial) es algo tan arraigado en la tradición católica y en su *lex orandi*, como luego veremos, tan en consonancia con la tradición patristica, que merecerá la pena preguntarse si en un esfuerzo ecuménico como el actual la connotación sacerdotal no debería ser incorporada por la Iglesia de la Reforma a su léxico, siquiera secundariamente. Es ciertamente una cuestión de sensibilidad. Pero no olvidemos que hasta las mismas ciencias son conscientes de la gran revolución axiomática de nuestro siglo. Toda teoría científica descansa en un postulado no demostrable o verificable por los principios y métodos de dicha teoría.

## 2. ¿Acuerdo o idiomas distintos?

Nuestro documento, a semejanza del relativo a la Eucaristía, ha procurado concentrar en el capítulo segundo, como hemos dicho, lo que hoy es ya prácticamente patrimonio de ambas confesiones. Permite ver lo mucho que nos une en la fe común. Así, tras exponer la relación *Ministerio-comunidad* y *La función del ministerio*, concluye:

«Por consiguiente nuestras Iglesias pueden hoy decir *conjuntamente* que la función esencial y específica del ministerio ordenado consiste en congregar y edificar a la comunidad cristiana mediante la predicación de la Palabra de Dios y mediante

la celebración de los sacramentos; consiste también en dirigir la vida de la comunidad en los ámbitos litúrgicos, misioneros y diaconales».

Al leer estas palabras uno como cristiano se siente inclinado a repetir aquellas otras con que Cirilo de Alejandría mostraba su entusiasmo y «recibía» la profesión de fe que había redactado Teodoreto de Ciro, el llamado «Símbolo de unión»<sup>6</sup> entre orientales y alejandrinos: «Regocíjese el cielo y salte de gozo la tierra: la barrera de separación está destruída, ha cesado nuestra tristeza, toda clase de disentimiento ha sido apartada. Cristo, salvador de todos, ha otorgado la paz a su Iglesia»<sup>7</sup>.

Uno, repito, querría hacerlas suyas ya que ve dibujado en ellas plenamente el ministerio católico, tal como lo describe el Vaticano II, con su triple función de predicar, santificar y regir. Sin embargo, por asociación no puede olvidar unas palabras sorprendidas, bastante parecidas, que se encuentran un poco más arriba, tras la exposición de puntos de vista diferentes sobre la ordenación de las mujeres:

«Es posible intentar llegar a un acuerdo sobre la esencia del ministerio y su significado, sin que el distinto modo de pensar respecto de las personas a ordenar tuviera que poner en tela de juicio ese posible acuerdo y sus consecuencias prácticas para una futura unidad de la Iglesia» (M.E. 26).

¿De verdad se puede ser tan optimista como los redactores del Documento? ¿No confirma todo esto la impresión de que se está hablando teóricamente y se pierden de vista las Iglesias concretas? Las palabras «esencia (o naturaleza) del ministerio y su significado» invitan a pensar tras la revolución axiomática antes mencionada que no tienen para todos el «mismo significado».

Nos podemos preguntar si no subyace en ambas confesiones un postulado básica distinto. Sobre la ordenación de las mujeres y sus consecuencias prácticas para una futura unidad de la Iglesia, sólo quisiera recordar ahora, sin que esto implique una toma de postura personal, la actitud pesimista que mostré aquí en Salamanca, en la primavera de 1977 una persona tan

6 DS, 271-3.

7 ACO I, 1, 4, 15; PG 77, 173.

cualificada en el ámbito ecuménico como el ex-Primado de la Iglesia anglicana, el Dr. Ramsey. Quienes de aquí estuvieron entonces presentes lo podrán recordar.

### 3. *Ministerio y sucesión apostólica.*

En el informe de Malta se había planteado ya el problema. La prioridad absoluta la tiene el Evangelio, el anuncio del acontecimiento de Cristo Jesús en el Espíritu Santo:

«Como consecuencia del anuncio del Evangelio y a su servicio han surgido los escritos llamados más tarde el Nuevo Testamento. De ahí ha resultado que la vieja querrela teológica de la relación existente entre Escritura y Tradición se ha propuesto de una manera nueva. No se puede exponer de forma que excluya una u otra, Escritura o Tradición, ya que el Nuevo Testamento es él mismo un producto de la Tradición cristiana primitiva»<sup>8</sup>.

Al servicio pues del Evangelio han surgido los escritos llamados más tarde Nuevo Testamento. La aceptación de la «Escritura como norma para toda la tradición de la Iglesia», este surgir de los escritos llamados más tarde Nuevo Testamento fue un proceso mucho más complejo de lo que dan a entender esas líneas. Se dió en confrontación con las tendencias gnósticas, judaizantes y montanistas. Abarca prácticamente todo el s. II. Fue un proceso de discernimiento. Frente a reduccionismos de todo tipo, a la Iglesia (a las Iglesias) se le hizo patente la genuina predicación de los apóstoles. El Vaticano II, afinando y precisando dentro del contexto ecuménico en que se movía dirá «Ecclesiae innotescit»<sup>9</sup>.

La ulterior cristalización y conceptualización de este proceso no fue *única*, sino *triple*<sup>10</sup>. La «regula fidei», que no se agota nunca en sus objetivaciones, la constituyeron entonces a) no sólo los escritos apostólicos (Nuevo Testamento), sino también b) los símbolos bautismales (Apostolicum) como compendio de la verdadera fe en sus afirmaciones fundamentales y c) la enseñanza unánime de la Iglesia, garantizada por aquellos presbíteros, que según Ireneo de León de Francia

<sup>8</sup> Malta, 17.

<sup>9</sup> Dei Verbum, 8c.

<sup>10</sup> O. Cullmann, *Verdadero y falso ecumenismo* (Madrid 1972) 69.

«juntamente con la sucesión en el episcopado (vigilancia) han recibido el don sagrado de la verdad, según el beneplácito del Padre <sup>11</sup>.

Canon escriturario, símbolos de fe y ministerio son producto de la Tradición cristiana primitiva y las estructuras globales mediante las que la Iglesia postapostólica reafirma su apostolicidad <sup>12</sup>. El documento que ahora comentamos parece aislar el tema del ministerio del triple y complejo proceso. Esta complejidad afectaría, al parecer, sólo al episcopado histórico.

«Por consiguiente —se afirma con el Documento de Malta— no hay duda de que la existencia de un ministerio especial siempre es un elemento constitutivo de la Iglesia, pero en su configuración concreta tiene que mantenerse abierto a una nueva actualización» (M.E. 18).

Suscribimos totalmente este párrafo, pero a condición de que se aclare mejor el engranaje entre lo *constitutivo* y su *configuración*. La configuración concreta de este ministerio especial —que el Vaticano II, a pesar de ciertas ambigüedades, no lo identifica con el episcopado histórico— no puede dejar de lado la vigilancia o supervisión (episcopado) de las Iglesias y «el don sagrado de la verdad». Se trata de una herencia apostólica. La configuración del ministerio no puede ignorar que éste es algo *constitutivo* de la Iglesia *en simbiosis* con el Canon y el Símbolo.

#### 4. *Ministerio y autoridad doctrinal.*

«Católicos y luteranos pueden manifestar en *común* que la Iglesia es introducida constantemente en la verdad y constantemente mantenida en ella por el Espíritu Santo» (M.E. 58).

El apostolado neotestamentario es un hecho irrepetible. En eso todos estamos de acuerdo. La posible sucesión en la misión apostólica debe comportar necesariamente otras modalidades.

<sup>11</sup> Adv. haer. IV, 6, 2.

<sup>12</sup> «Desde el punto de vista de la historia del cristianismo la conciencia de la apostolicidad y la insistencia en ella se manifestaron vivamente en el siglo II. Entonces se subraya cada vez más el adjetivo *apostólico*: «I. M. Congar, en *Mysterium Salutis*, IV, 1 (Madrid 1973) 579».



Pablo, para determinar lo que es conforme al Evangelio, apelará de forma absoluta a su propia experiencia con el Señor: «¿No he visto yo al Señor?»<sup>13</sup>. Los que hoy están al frente de las Iglesias, para determinar lo que es realmente cristiano no pueden apelar a sus experiencias inmediatas con Cristo aun en el caso de que, como Pablo, las hayan tenido. Por el contrario deben captarlo y discernirlo en la fe de sus Iglesias. Eso sí, hecho esto pueden garantizar lo que hoy es conforme al Evangelio también de forma definitiva<sup>14</sup>.

De ahí la necesidad de los símbolos, de las profesiones de fe, como expresión de la jerarquía de verdades en cada momento histórico. Esta jerarquía de verdades a su vez descansa en la verdad del testimonio apostólico, la Biblia, «mantenida constantemente en la Iglesia por el Espíritu Santo». De ahí la necesidad, en todo proceso de discernimiento, de últimas instancias categoriales que garanticen esa verdad en cada momento. No es que estas instancias categoriales sean la garantía absoluta del mantenimiento de la Iglesia en la verdad. La garantía última es el Espíritu que recordará todo lo dicho por Jesús, pero «ob non mediocrem analogiam» con el misterio del Verbo encarnado<sup>15</sup>, lo histórico, lo terreno, es «mediación de la salvación» (M.E. 1.2).

Al leer católicamente el documento M.E. uno tiene la impresión de que habría que llegar necesariamente a un acuerdo sobre la naturaleza del ministerio ordenado. En aras de ese acuerdo del que ya hemos hecho mención, se ha dejado en nebulosa como «Quaestio disputata» la sucesión apostólica de ese ministerio y su autoridad en materia doctrinal. Quizás no habría otra salida.

Pero ¿se imagina alguien que los teólogos hoy protestantes van a ser más dóciles y sumisos al Magisterio que algunos de sus colegas católicos? Por otra parte, vistas hoy ciertas actitudes en el catolicismo y teniendo presente la sensibilidad protestante, ¿se puede creer en la auténtica voluntad ecuménica de la Iglesia Católica, cuando cuesta tanto trabajo mantener la propia unidad doctrinal en puntos donde prácticamente el *libre* «consensus theologorum» no existe?

13 1 Cor 9, 1.

14 LG, 25.

15 LG, 8.

No querría que se tomaran estas palabras como crítica a la actitud de la Iglesia Católica. Sólo querría llamar la atención con un toque de realismo ecuménico. Sé que el problema es mucho más complejo de lo que aparece a primera vista. Lo anterior, aislado de su contexto, puede sonar a demagógico. La necesidad del Magisterio, aun el no definitivo, es algo evidente para la misma vida de la Iglesia, aunque sólo sea para salvaguardar la fe de los sencillos frente a la opresión de los intelectuales. De esto son conscientes todas las Iglesias. El documento es testigo (M.E. 57). La distinción que hace H. Küng entre magisterio (scholarship), propio de los teólogos o de las Universidades y liderazgo (leadership), propio de los ministros ordenados, es medieval<sup>16</sup>. Sin embargo la función del Magisterio *tal como* se desarrolla hoy en la Iglesia Católica es algo de la época moderna, y por lo tanto, también variable. El Vaticano II p. ej. fue bastante más sobrio al describir el ejercicio de esa función que Pío XII<sup>17</sup>.

La relación, pues, entre ministerio y autoridad doctrinal es un problema no sólo teológico sino también pastoral que afecta a todas las iglesias y debería ser resuelto conjuntamente. Creemos, de acuerdo con los trabajos de Cullmann, que los estudios y acuerdos ecuménicos deben tomar más a pecho el s. II de la Iglesia<sup>18</sup>. Si la *Lex orandi* configura la *Lex credendi*, la *Lex orandi* de la Iglesia Católica es enormemente rica en páginas de los Padres Apostólicos en el oficio de lectura de la Liturgia de las horas. El asiático y cosmopolita Ireneo de León ha sido siempre para la Iglesia Católica la expresión y solución más completa de ese dramático s. II<sup>19</sup>. Un acuerdo ecuménico con la Iglesia católica no puede ignorar ni su figura ni su postura. El s. II es el siglo de la transición, de la sucesión, del paso de la apostolicidad a la postapostolicidad. Y la «transición» tiene también mucho de «constituyente».

16 *¿Infallible? Una pregunta* (Buenos Aires 1972) 279.

17 Cf. los diversos comentarios a LG, 25a y DS, 3885.

18 Op. cit., 58. Idem, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971) 63-121.

19 J. Quasten, *Patrología I* (Madrid 1961) 276-83; P. V. Dias, 'Eclesiología', en *Historia de los Dogmas*, III, 3 a-b (Madrid 1978) 167-74.

## 5. *El problema de fondo.*

El planteamiento no del todo satisfactorio del tema del ministerio ordenado estriba tal vez (al menos, así nos parece) en un supuesto, que desde el propio movimiento ecuménico es muy cuestionable. El ministerio es algo que *de facto* se da en la Iglesia como elemento constitutivo (M.E. 18). Lo que no evidencia nuestro documento —y esto vista la anterior tradición luterana habría que aclararlo definitivamente— es si lo constitutivo hace relación «ad esse» de la Iglesia o sólo «ad bene esse».

Únicamente en este segundo caso la sucesión apostólica y la autoridad doctrinal relacionadas sólo con el episcopado histórico. El Vaticano II no tiene ese presupuesto. Tal vez tampoco lo tengan los documentos del Consejo Mundial de Accra y Lima. Sucesión apostólica del ministerio es un problema previo al de sus concreciones históricas e íntimamente relacionado con la autoridad en materia doctrinal.

Ignorar esto es hacer la política del avestruz. Y el problema de fondo que sigue vivo y no resuelto en las relaciones entre Iglesia Católica y la Reforma es la tensión «Scriptura-Ecclesia».

Sorprende, decíamos antes, que se discuta sobre el ministerio sin elaborar previamente una eclesiología. Y se reflexiona sobre la Iglesia normalmente sin escuchar sus palabras más íntimas sin percibir cómo llama al Esposo en su oración. El culto, la liturgia es la auténtica «Sitz im Leben» donde principalmente la Iglesia escucha y expresa la Palabra de Dios hoy. Hablando en términos de «espíritu objetivo» creo que el cambio profundo, *aggiornamento* o reforma de la Iglesia Católica en nuestro tiempo, esta tanto en los documentos del Vaticano II como en el Misal Romano y Liturgia de las Horas, promulgados por Pablo VI en cumplimiento de lo que determinó el Concilio <sup>20</sup>.

En estos últimos se nota enseguida que la Iglesia católica admite gozosa el postulado de la Reforma. En el culto se le va manifestando (innotescit) que debe haber siempre una *lectura bíblica de la Iglesia*, que debo someterse a esa lectura bíblica como «sancta simul et purificanda» <sup>21</sup>. Pero a su vez, ahí, de acuerdo con la moderna hermenéutica encuentra también con-

20 Sacrosanctum Concilium, 51; 91-2.

21 LG, 8.

firmado su propio postulado: *la lectura de la Biblia es asimismo una lectura eclesial*. La Biblia se lee en la Iglesia, siempre en comunión con los desheredados del tercer mundo (preces de vísperas) y en comunión también con Atanasio, Basilio, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín (oficio de lectura).

Así la Iglesia que «escucha la Palabra de Dios»<sup>22</sup> en su oración y culto ve a María, *Mater et Virgo*, como a su «Typus et exemplar». Al final de cada jornada proclama con ella «la grandeza del Señor, porque el Poderoso ha hecho obras grandes por mí, su nombre es santo y su misericordia llega a sus fieles de generación en generación»<sup>23</sup>.

«De generación en generación». Uno es consciente de la dificultad de todo acuerdo ecuménico. Pero sorprende que en un acuerdo sobre el ministerio entre dos confesiones que tienen al menos un milenio de historia común, no haya ninguna alusión a las diversas generaciones de ese milenio y a los grandes representantes y teorizadores de ese ministerio en la Iglesia indivisa. La *Confessio Augustana* citaba a Cipriano, Crisóstomo, Agustín... ¿No es la Iglesia de todos los tiempos la *Catholica* de S. Agustín, la *Ecclesia ab Abel*, la que posibilita y sustenta nuestra unión? ¿No resulta demasiado abstracto y poco temporal e histórico nuestro documento M.E.?

Todo esto puede parecer duro, anti-ecuménico, pero había que decirlo. Y lo debe decir la teología. Y la teología lo dice con la convicción de que lo que ella dice importa muy poco para la vida de nuestras iglesias. Esta vida, la praxis, incluso en relación con el ministerio, es muy similar en ambas. Las diferencias surgen fundamentalmente cuando se piensa en el pasado. Este es efectivamente irrenunciable. Pero el hombre actual tiene menos memoria histórica y más esperanza de futuro. Sólo así se explica la sorprendente convergencia en todos los apartados del capítulo segundo.

## II.—EL MINISTERIO ECLESIAL EN EL CATALICISMO: RAGOS FUNDAMENTALES PARA EL DIALOGO ECUMENICO

Hoy día resulta ya un lugar común decir que las diferencias teológicas e incluso prácticas no siempre coinciden con las

22 Lc 11, 28.

23 Lc 1, 49-50.

fronteras confesionales. Modestamente creemos que las convergencias se dieron desde siempre a niveles profundos. Con la Biblia como el libro de la Palabra de Dios no podía ocurrir de otro modo.

### 1. *El amplio espectro del catolicismo.*

El documento M.E. al hablar de *La función del Ministerio* comienza describiendo la diferente concepción que sobre él tenían ambas confesiones:

«El concepto medieval de ministerio tiene sus repercusiones en el concilio de Trento, el cual acentúa ante todo la administración de los sacramentos» (M.E. 27).

Tras aclarar el sentido de algunos usos, pasa acto seguido, a describirnos cómo los reformadores entendieron en su tiempo tal función. Para ello, el documento se apoya fundamentalmente en la *Confessio Augustana* a la que cita dos veces:

«Según la profesión de fe luterana es tarea del ministerio predicar el Evangelio y administrar los sacramentos de acuerdo con este Evangelio, de modo que se despierte la fe y se edifique la comunidad de Cristo. La unidad de la Iglesia se fundamenta en la recta predicación del Evangelio y en la recta administración de los sacramentos. En este cometido se incluye el poder de perdonar y retener los pecados» (M.E. 29).

a) Estos, pues, eran los propósitos de los reformadores en 1530. Pero no sólo ellos tenían esos propósitos. En 1537 (sólo, pues, 7 años más tarde y 8 todavía antes del comienzo de Trento) un grupo de presbíteros graduados en la Universidad de París y aglutinados en torno a la persona de Ignacio de Loyola, se ofrecían incondicionalmente a Pablo III, el Papa Farnesio, que se mostraba dispuesto a llevar a cabo la esperada reforma de la Iglesia. La futura Compañía de Jesús no tuvo las cosas fáciles en un principio. Ciertamente les apoyaban con todas sus fuerzas hombres como el cardenal Contarini, presidente de la Comisión Pontificia para la reforma de la Iglesia<sup>24</sup>. Pero dificultades de todo término se acumulaban en la curia. Por fin, Pablo III que ya les había cogido cariño, aprueba en 1540 mediante una bula el género de vida que pretendían llevar

24 C. de Daiamses, *Padre Maestro Ignacio* (Madrid 1982) 132.

estos sacerdotes reformados<sup>25</sup>. Este nuevo género de vida, esta Compañía o Sociedad de Jesús:

«Es fundada ante todo para atender al aprovechamiento de las almas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe por medio de predicaciones públicas y por el ministerio de la palabra de Dios... y para buscar principalmente la consolación espiritual de los fieles oyendo sus confesiones»<sup>26</sup>.

El paralelismo de estos propósitos con las afirmaciones de la *Confessio Augustana* (insistencia en el ministerium verbi, la palabra más originaria) es sorprendente. No somos los primeros en señalarla<sup>27</sup>.

Pero hay más. Entre el texto que Ignacio presentó a Pablo III y que éste aprobó oralmente ante el cardenal Contarini en 1539<sup>28</sup> —aprobación canónicamente válida<sup>29</sup>— y el texto promulgado en 1540 existen algunas diferencias. La Cancillería de la Curia Romana, respetando lo fundamental del proyecto de Ignacio, que como hemos dicho había sido ya aprobado, obligó a modificar algunos párrafos por circunstancias coyunturales. Estas modificaciones son altamente significativas<sup>30</sup>. Vistas tras la serenidad de cuatro siglos y en un contexto ecuménico pueden ayudar a disipar muchos malentendidos sobre la concepción católica del ministerio (sacerdotal o espiritual).

Los argumentos que daba Ignacio de Loyola para no tener coro en común, ni imponer por regla penitencias y ayunos, en el fondo coincidían con el punto de vista de los reformadores. ¿No se reafirmarían así los luteranos —objetaba el cardenal de la Cancillería— en sus críticas contra el culto católico y la vida religiosa?<sup>31</sup>.

No sólo somos, pues, nosotros ahora quienes ven paralelismos sorprendentes entre el tipo de ministerio descrito en la *Confessio Augustana* y el descrito en la Bula de aprobación

25 Ibid., 144-7.

26 MHSI, 63 (Roma 1934) 26.

27 La literatura comparativa entre Lutero e Ignacio de Loyola es abundante. Sobre eclesiología cf. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios* (Madrid 1973) 98.

28 MHSI, 63, 14-22: Carta del Cardenal Contarini a Ignacio de Loyola. Pablo VI en su alocución a los jesuitas de 3-XII-1974 habla de «apasionada apología del cardenal Contarini»: C. G. XXXII S.J., *Decretos* (Madrid 1975) 244.

29 A. M. de Aldama, *La fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús* (Roma 1981) 32.

30 Ibid., 33-4.

31 Ibid., 108.

de la Compañía de Jesús. El mismo cardenal de curia, Ghiducci, encargado de redactar el documento, percibe también una identidad de propósitos entre el tipo de ministerio de los reformadores y el que acababa de aprobar Pablo III, a instancias de Contarini, seis años antes de Trento.

b) Naturalmente esto no quiere decir que tal concepción del ministerio haya sido la única dentro del catolicismo. Pero sí obliga a matizar mucho. Con todo hay que reconocer que la crítica de los reformadores tenía también su fundamento hasta tiempos muy recientes.

En 1895 el jesuita burgalés Luis Martín, antiguo rector del Seminario Central de Salamanca (la hoy Universidad Pontificia) profesor ahí mismo de teología (cátedra de *prima*) y a la sazón elegido Superior General de la Compañía de Jesús, comenzó a escribir algo así como sus Memorias. Por la calidad del testigo sus testimonios son excepcionales. Había nacido en 1846 en Melgar de Fernamental, pequeño pueblo situado a 30 kms. de Burgos en la ruta jacobea. Al evocar los recuerdos de su infancia, da a entender de forma discreta la deficiente instrucción religiosa que recibió:

«En efecto, los sacerdotes de entonces poco o nada hicieron en esta materia. Eran 9 o 10 todavía en el pueblo (de unos 600 habitantes) a la mitad del siglo y todos beneficiados... Sólo eran capaces, no obstante su conducta, generalmente hablando ejemplar, de administrar válidamente los sacramentos y cumplir los otros deberes especiales de su cargo, pero no de inspirar nuevo soplo de vida cristiana al pueblo ignorante y abandonado. Acostumbrados a vivir de las rentas que les daban los bienes eclesiásticos, sin depender en manera alguna del pueblo que debían amaestrar y santificar, poco o nada se cuidaban de su instrucción y dirección espiritual»<sup>32</sup>.

Ninguno de ellos predicaba. En la primera visita que hizo el Obispo les ordenó decir la Misa más despacio y predicar o al menos leer los domingos un buen libro a los fieles. Este último recurso fue el empleado. El P. Martín, de prodigiosa memoria, recuerda que siendo aún muy niño había un catecismo al que asistía los domingos después de vísperas, sin enterarse de nada por la edad. No recuerda que nadie le preparara para los primeros sacramentos. Las instrucciones

<sup>32</sup> *Autobiografía*, fol. 14v.: Arch. de Loyola S.J.

de su buena madre resultaron insuficientes. Naturalmente muchos aspectos de este estado de cosas tenían su justificación histórica<sup>33</sup>. Pero no cabe duda que el cuadro antes descrito refleja una concepción del ministerio que de hecho también se daba en la Iglesia Católica en tiempo de los reformadores y que aún perduró largo tiempo.

## 2. «Frente a» la Iglesia: «in persona Christi».

Los ejemplos que acabamos de reseñar ponen de manifiesto cómo han coexistido dentro del catolicismo concepciones bien dispares respecto a la naturaleza del ministerio ordenado. Sin embargo, en todas ellas había algo de común: lo que señala el documento M.E. citando el informe de Malta.

«Tanto para luteranos como católicos es fundamental para la acertada interpretación del ministerio el hecho de que el ministerio se halla tanto *frente a* la comunidad como *dentro de ella*» (M.E. 23).

¿Dónde precede esta contraposición? Hay una convicción común de la fe cristiana, clarificada desde la crisis donatista, sobre la presencia especial de Cristo en quien administra los sacramentos<sup>34</sup>. Esa presencia de Cristo o vicariedad del ministro con relación a Cristo es más o menos intensa como análogos son los signos sacramentales<sup>35</sup>. Puede ser interpretada ulteriormente de acuerdo con categorías filosóficas, según el momento. Así, Trento usó la categoría de causa instrumental<sup>36</sup>. El Vaticano II lo ha hecho en términos personalistas<sup>37</sup>.

Pero el último concilio de la Iglesia católica fue también un período de maduración teológica. A lo largo de su desarrollo se nota una evolución en la explicación de esta presencia de Cristo en el ministro. En uno de sus últimos documentos utiliza una imagen tomada del «Corpus paulinum» tardío: «in persona Christi Capitis»<sup>38</sup>. Frente a la mística iden-

33 Ibid., fol. 15v.

34 B. D. Dupuy, 'Teología de los ministerios', en *Mysterium Salutis* IV, 2, 475, con amplia bibliografía en nota, tanto católica como protestante.

35 DS 1603.

36 DS 1743.

37 SC 7. Cf. B. D. Marlinges, *Clés pour une théologie du ministère* (Paris 1978).

38 *Prebyterorum Ordinis*, 2.



tificación que caracteriza al paulinismo inicial<sup>39</sup>, en Efesios Cristo se distingue de la Iglesia como Cabeza y Esposo<sup>40</sup>.

Así pues, en una Iglesia toda ella signo y presencia de Cristo, ese «estar en frente» del ministro quiere decir hacerlo presente también «sacramentalmente» como Cabeza. Y la teología católica repite esto con S. Pablo con temor y temblor.

En la Cena del Señor el ministro pronuncia «in persona Christi Capitis» la berakha. En esto están de acuerdo ambas confesiones. De este modo se hace presente en la historia lo que ocurrió de una vez para siempre, es decir, la muerte y resurrección de Cristo. Esta acción de Cristo es teologizada en Hebreos como sacerdotal<sup>41</sup>. De ahí que ya en la patrística antenicena se interpretara la función del ministro como sacerdocio. Todo esto es de sobra conocido<sup>42</sup>.

La Iglesia católica siguió vinculada a esta terminología. Dentro del Vaticano II y más en el postconcilio se nota la inflexión para colocar lo «sacerdotal» como adjetivo. Aun así, el arraigo de esta conceptualización es muy profunda en la espiritualidad católica, tal y como hemos insinuado más arriba. Basta asistir a una ordenación de presbíteros para percibir en plena *lex orandi* lo que acabamos de decir. La palabra sacerdote se puede prestar a malentendidos, como de hecho ocurrió. Pero quien de veras intente captar lo que la Iglesia Católica entiende hoy por sacerdote oiga su *lex orandi* en el núcleo más íntimo: en el prefacio de la plegaria eucarística según el Misal romano de Pablo VI<sup>43</sup>: la iniciativa la lleva siempre Dios en Cristo. El hace partícipes a los hombres del único sacerdocio de Cristo en diversas formas. La configuración con Cristo se realiza al entregar su vida por El y por la salvación de los hermanos. No hay ninguna acción propia del hombre.

Pero esto no es todo. Este único sacerdocio u oficio sacerdotal de Cristo según la carta a los Hebreos, incluye un aspecto que nuestros manuales de cristología descuidan con

39 Gal 2, 20; 3, 28; I Cor 12, 12-13.

40 Ef 1, 22-23 (Col 1, 18) 5, 23-32.

41 Lucas, sin embargo, insinúa ya rasgos sacerdotales en el final de su Evangelio (Lc 24, 50-51): A. Vanhoye, *El mensaje de la carta a los Hebreos* (Estella 1978) 18.

42 Conferencia Episcopal Alemana, *El Ministerio sacerdotal* (Salamanca 1970) 69. CTI, (Rapport), *Le ministère sacerdotal* (Paris 1971) 72; J. Coppens (ed.), *Sacerdocio y Celibato* (Madrid 1972) 60.

43 Prefacio de la Misa Crismal del Jueves Santo.

harta frecuencia: la oración de Cristo, sus súplicas e intercesión<sup>44</sup>. Y esta oración, este oficio sacerdotal de Cristo lo continúa aquí su Cuerpo en la tierra, su Iglesia<sup>45</sup>. Y lo continúa prácticamente con sus mismas palabras<sup>46</sup>. Me refiero obviamente al rezo de los salmos y, en concreto, al Oficio divino o Liturgia de las horas. Los salmos son esa parte de la Biblia donde tan hondamente resuena la experiencia del encuentro auténtico con el Dios vivo. De acuerdo con la gran tradición patrística la Iglesia Católica cree que quien ora en los salmos es Cristo, el Cristo total: «Reconozcamos, pues, en El —dice S. Agustín— nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros»<sup>47</sup>.

Esta oración pública y comunitaria de la Iglesia, como se dice desde el comienzo en la Introducción sobre la Nueva Ordenación de la Liturgia de las horas, es la oración propia de todo el pueblo de Dios, del Cristo total. La Iglesia a los ministros ordenados, aunque no sólo a ellos, les encarga esta oración, este oficio sacerdotal de Cristo

«para que al menos ellos aseguren de modo constante el desempeño de lo que es función de toda la comunidad y se mantenga en la Iglesia sin interrupción la oración de Cristo»<sup>48</sup>.

El ministro no está aquí y ahora frente al pueblo de Dios, sino *en ese* pueblo. No actúa *in persona Christi Capitis*, sino *in persona Ecclesiae*. Pero recibe de modo especial este mandato como una consecuencia lógica de poder actuar *in persona Christi Capitis*<sup>49</sup>.

### 3. «En» la Iglesia: al servicio de la *koinonía*.

El Vaticano II, al tiempo que ha solucionado algunas cuestiones que venían arrastrándose desde la Reforma, ha planteado nuevos interrogantes en torno a la identidad específica del ministerio (sacerdotal). Estos interrogantes han provocado

44 Heb. 5, 7.

45 SC, 7.

46 *La nueva ordenación general de la Liturgia de las horas* (Madrid 1971). Introducción n. 6.

47 *Ibid.*, 7. Cf. S. Agustín, *Enarrat. in Psal* 85, 2.

48 *Ibid.*, 28a.

49 *Ibid.*, 28b: Actúa «in nomine (o in persona) Ecclesiae». Sobre la mutua interacción de las palabras, *in persona-in nomine*, v. B. Marlingas, cit.

a veces fuertes tensiones y sólo muy lentamente se van clarificando. Quiero decir con esto que el problema del ministerio eclesial no es sólo un problema ecuménico para el catolicismo; es también un problema interno. Pienso p. ej. en la crisis de vocaciones al ministerio (elemento pneumatológico que merecería un espacio más amplio), en los sacerdotes obreros, en la profesionalización del sacerdote, en su compromiso político, etc. por no hablar del celibato y el papel de la mujer en la Iglesia <sup>50</sup>.

Es posible que todos estos problemas no sean propiamente dogmáticos o teológicos, que la teología del presbiterado esté ya suficientemente aclarada en los documentos del Magisterio católico. Mas sigo pensando que a toda praxis subyace una teoría y que precisamente esta praxis contribuye a su clarificación. Porque de lo que no cabe duda es que la eclesiología católica en el Vaticano II, sobre todo con la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo*, ha hecho una inflexión que marca época <sup>51</sup>. Casi me atrevería a compararla con las inflexiones que tuvieron lugar en el s. II con la crisis gnóstica o en el s. IV con la crisis donatista.

Hoy parecen haberse encontrado de forma aceptada los principios de solución a la situación que planteó la Iglesia del Imperio. Esta situación, bajo distintos nombres (pontificado e imperio, dos espadas, poder indirecto, etc.), ha sido uno de los problemas constantes de la civilización europea y está también en el origen de la reforma.

En el Vaticano II hay una *des-eclesiologización* de facto, no obstante las apariencias. Por una parte se reconoce que la Iglesia no es Iglesia en sí, sino Iglesia en y para el mundo, signo de la presencia de Cristo en ese mundo. Por otra parte hay una aceptación clara de la autonomía de las cosas temporales con relación a la jurisdicción de la Iglesia.

Pero una Iglesia en el mundo, una Iglesia sacramento de Cristo en un mundo que se dice adulto es siempre fermento, levadura en la masa. No puede contentarse con el anuncio de un más allá platónico. El anuncio del Evangelio y del Reino

<sup>50</sup> Todos estos problemas se agudizaron en los años posteriores al Concilio. De ahí la abundante literatura en parte antes mencionada (v. supra n. 42) y el Sínodo de 1971.

<sup>51</sup> La teología evangélica estará influenciada tal vez por los mismos acontecimientos. Todo ello cristalizaría en Upsala 1968.

comportan también la proclamación de la justicia que brota de la fe<sup>52</sup>. La Iglesia en cuanto comunidad concreta debe tomar opciones que prácticamente son muchas veces opciones políticas. Y el no optar es otra forma de opción. Pero estas opciones son muchas veces discutibles y se deben dejar al arbitrio de la decisión individual.

En una eclesiología de la *Martyria*, *Leiturgia* y *Diakonia*, como la esboza el documento, la función principal del ministro ordenado que actúa «in persona Christi Capitis» es mantener la *koinonia* de esa comunidad concreta. Sólo así se podrá anunciar auténticamente el Evangelio (*Martyria*), se servirá a la humanidad (*Diakonia*) y al mismo tiempo se mantendrá la fraternidad en torno a la Cena del Señor (*Leiturgia*).

El fiel cristiano puede y debe hoy tomar parte en opciones políticas en su labor de evangelización. El ministro ordenado normalmente *no*, ya que debe mantener a la comunidad en la unidad (*koinonia*).

Todo esto en su realidad práctica es mucho más complejo de lo que pudieran reflejar estas líneas. Los ministros ordenados deberán también orientar proféticamente a los fieles de acuerdo con la función profética de Cristo y el testimonio apostólico. Y deberán hacerlo colegialmente. Pablo apela a la *unidad* del testimonio apostólico<sup>54</sup>. Ireneo arguye contra las sectas gnósticas la enseñanza unánime de las Iglesias y, sobre todo, la de Roma<sup>55</sup>. De igual manera, procede Agustín contraponiendo la *Catholica* frente a la *pars Donati*<sup>56</sup>.

Para los problemas de nuestro mundo actual este actuar colegialmente habría que interpretarlo ecuménicamente. Si no es posible esto en el orden de la elaboración de las orientaciones sí debería serlo en el orden de la recepción, de la mutua

52 Rom 9, 30. Cf. González Faus, Vives y otros, *La justicia que brota de la fe* (Santander 1982).

53 Tal parecen ser las conclusiones que se desprenden del Sínodo de 1974 sobre la Evangelización y de la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) Es tarea del laico la evangelización de lo temporal (Ibid. 70). De lo dicho en su número 2 y en la allocución y cartas de Pablo VI a los jesuitas en 1974-75 (v. nota 28), se deduce claramente cuál es la actitud del sacerdote: «ni se ha de olvidar que es propio del sacerdote inspirar a los laicos católicos, puesto que son ellos los que tienen el papel principal en la promoción de la justicia; no deben confundirse los papeles de cada uno».

54 I Cor 15, 11.

55 Adv. Haer. I, 10, 2.

56 Contra ep. Parm. III, 4, 24; Contra Cresc. III, 67, 77.

lectura y escucha. Las Iglesias y confesiones cristianas no pueden permitirse ya una pluralidad radical en la interpretación de lo cristiano respecto p. ej. a la guerra atómica, tercer mundo, hambre, etc.

### III.—¿DEMASIADO ROMANO O DEMASIADO LUTERANO?

Los autores del documento se interrogan en el prólogo si a los lectores les parecerá éste demasiado romano o demasiado luterano.

Por mi parte ya he dicho de entrada que lo encontraba poco patrístico. Hay que recuperar un pasado común. De lo contrario no somos fieles a todo ese pasado e incidimos de nuevo en el confesionalismo. En los Padres de la Iglesia —*Padres*, no lo olvidemos de la Iglesia *una e indivisa*— el texto de la Escritura, como decía Claudel, respira, da vida. Una vida que tal vez no tienen los acuerdos ecuménicos. La *ratio theologica* debe pagar ahora un tributo necesario para aunar inteligencias. Ello es necesario, mas por eso no pueden quedar olvidadas las nuevas limitaciones impuestas por la realidad.

Esto supuesto, es forzoso reconocer antes de nada el largo camino recorrido en común por ambas confesiones. Una anécdota desde España puede ayudar a la valoración de todo este proceso. Acabándose ya el Concilio, un profesor de ecle-siología de una Facultad española, con amplios conocimientos de la Historia del Dogma, perito conciliar desde primera hora en los tiempos de Juan XXIII, hablaba en Madrid ante un grupo de intelectuales. Ante ciertas preguntas expresó su convicción de que los documentos conciliares tal como iban quedando podrían ser suscritos por el mismo Lutero. Y esto lo decía no por afán ecuménico, sino para que Dios lo remediara<sup>57</sup>. Los documentos, efectivamente, fueron promulgados. No sabemos si los hubiera suscrito Lutero, pero este profundo conocedor de la tradición católica postridentina percibió la radicalidad, que tuvo vértigo.

Sólo así se ha podido escribir hoy en este documento que nuestras Iglesias pueden decir conjuntamente cuál es la función

57 El lector español habrá adivinado obviamente que se trata del P. Joaquín Salaverry S.J. El filósofo Xabier Zubiri durante su estancia en Bilbao contó esta anécdota al autor de estas líneas.

esencial del ministerio eclesial. De ahí la seriedad de la pregunta:

¿Dicen *exactamente lo mismo* ambas confesiones?

Desde luego, lo dicen *conjuntamente*. Mas, de acuerdo con lo que nos dice la filosofía de las ciencias y la revolución axiomática antes mencionadas, creo que *no* pueden decir lo mismo. Parten de dos mundos de valores, presupuestos e historia bastante diferentes.

Por eso, yo preguntaría también si Lutero hubiera podido firmar los documentos del Vaticano II —un futurible, desde luego—, al como decía el citado profesor español. Creo que *tampoco*.

Con todo, estas dos negaciones no expresan totalmente mi punto de vista. No soy tan pesimista. Se ha recorrido un largo camino. Estoy persuadido de que ese camino *racionalmente* es «asintótico», pero es necesario recorrerlo.

Hace no muchos años, en las grandes controversias de la teología española y católica, lo que excitaba la agudeza dialéctica, era todavía la «scientia media» de la controversia *de auxiliis*. Los otros eran realmente adversarios, o al menos así se les llamaba: desde luego nuestros profesores, los libros que leíamos, *sí* parecían considerarlos como verdaderos adversarios. Hoy en España molinistas y bañecianos, tomistas y suarezianos, o al menos sus sucesores, sin haberse puesto jamás de acuerdo, discuten juntos (o dialogan) otras cosas frente a luteranos con los que antes ni siquiera se hablaban. Mañana católicos y evangélicos, sin haberse puesto tampoco de acuerdo en sus diferencias, dialogarán sobre otras cosas también frente a hindúes, budistas y musulmanes. Y así *usque ad infinitum*.

JOSE MARIA LERA, SJ  
Facultad de Teología  
Universidad Católica de Deusto (Bilbao)