

### (III) LAS CUESTIONES ECLESIOLOGICAS CENTRALES EN EL DIALOGO TEOLOGICO LUTERANO-CATOLICO

#### INTRODUCCION

Tras el Vaticano II se ha desarrollado un fructífero diálogo entre la Iglesia Católica y las comunidades eclesiales luteranas. Como fruto de este diálogo comisiones oficiales han ofrecido los documentos «El Evangelio y la Iglesia», «La Cena del Señor», «El ministerio espiritual en la Iglesia». Los estudios sobre la Confesión de Augsburgo han permitido también un amplio intercambio y diálogo. Todos estos estudios permiten situar hoy de forma *a veces novedosa* el problema entre la Reforma y el Catolicismo.

Es sintomático el hecho de que el diálogo católico-evangélico se haya centrado en la pregunta sobre la Iglesia y más en especial en la pregunta sobre el ministerio. Se ha podido escribir que «en la pregunta sobre el ministerio se experimenta de forma especial y concreta la diferencia entre la Iglesia Evangélica y la Romano-Católica»<sup>1</sup>. Temas como la justificación por la (sola) fe han quedado en la retroscena, pues se acepta que en medio de vocabularios y lenguajes diferentes no hay diferencias fundamentales que impedirían la comunión eclesial. El documento de Malta dice al respecto que «hoy se dibuja un amplio consenso en la interpretación de la Justificación» (nr. 26).

No se debe olvidar, sin embargo, que la doctrina de la justificación resulta para la Reforma «el criterio desde el que surge la legitimidad o ilegitimidad en la proclamación de los

1 H. Meyer en H. Fries (ed.), *Das Ringen um die Einheit der Christen* (Düsseldorf 1983) 90.

otros artículos de la fe»<sup>2</sup>. De hecho «es característico para la CA el que las formas de vida de la Iglesia se sometan al evangelio de la justificación como al criterio central teológico»<sup>3</sup>. El mismo documento de Malta (nr. 28) advierte que el problema es si «las consecuencias [de la doctrina de la justificación] para la vida y enseñanza de la Iglesia son apreciadas de la misma forma por ambas partes». Si se atiende a la posición del Concilio de Trento, se observa que su actitud fue la de no aceptar nada que amenazara las estructuras y las formas de vida eclesiológicas tradicionales, de modo *fundamental*. Por eso no podía reconocer como árbitro el artículo de la justificación.

De hecho la Reforma resulta un todo. Con ocasión de los estudios sobre el posible reconocimiento por parte católica de la CA se insistió con razón en que el reconocimiento de la CA sería mal enfocado, si no fuera visto en la perspectiva de totalidad que implica la Reforma.

Sin duda alguna el análisis de la problemática eclesiológica conduce a situar de forma clara las diferencias entre la concepción evangélica y la romano-católica con respecto a la esencia de la vida cristiana.

En nuestra exposición tratamos tan sólo de los, a nuestro parecer, temas fundamentales. Tomamos en consideración al Luteranismo tal como él se entiende a partir de sus momentos generadores. Queda fuera de nuestra perspectiva las posibles diferencias en acentuaciones en el mismo Lutero o en las confesiones de fe luteranas.

A la hora de los estudios ecuménicos es importante que cada parte se dé cuenta de la impresión que sus expresiones teológicas producen en la otra. Tan sólo así se podrá salvar los dos mundos configurados tras la ruptura.

## I.—SOBRE LA NATURALEZA Y EL SER DE LA IGLESIA

### 1. *Palabra y Sacramento como elementos estructurales de la Iglesia.*

Como punto de partida sobre el ser de la Iglesia tomemos la descripción de la CA (nr. 7): «*Congregatio sanctorum, in qua*

<sup>2</sup> Véase Garijo M., *La Confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy* (Salamanca 1981) 317 y nota 45 (referencias).

<sup>3</sup> *Lutherische Monatshefte* 18 (1979) 434.

evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta». La CA añade que estos elementos son suficientes (*satis est*) para fundar la unidad de la Iglesia. Importante para entender esta suficiencia es atender a lo que se considera como no necesario (*nec necesse est*): no es necesario que haya en todos partes las mismas tradiciones o ritos *humanos* («Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas»). El problema surge cuando una parte considera elementos *de jure divino* aspectos que la otra tan sólo considera como realizaciones humanas contingentes.

Esta descripción de la Iglesia es fundamental para la concepción evangélica sobre la Iglesia. Según las tesis del Instituto de Estrasburgo pertenece «a las convicciones fundamentales teológicas luteranas «la acentuación del anuncio de la Palabra y de la administración de los sacramentos como medios necesarios de salvación, a través de los cuales Cristo en el Espíritu Santo crea, conserva y envía a su Iglesia» (Tesis 4).

Lutero subrayó siempre que la Iglesia es «creatura verbi»: «Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei». La Iglesia es, como dicen los artículos de Esmalcalda, «el rebaño que oye la voz de su Señor»<sup>4</sup>. A veces se ha caracterizado a la Iglesia Evangélica como Iglesia de la Palabra, mientras que la Católica sería Iglesia de los Sacramentos. No cabe duda de que esta caracterización, aunque inexacta presenta gráficamente los acentos diversos que ambas comunidades han ofrecido. Para una recta comprensión de la Reforma no se puede olvidar, por otro lado, que ésta, en dependencia de Agustín, entiende *al sacramentum* como *verbum visibile*.

La Iglesia viene estructurada desde la audición de la Palabra y desde la celebración de los Sacramentos. Tanto la Reforma como el Catolicismo establecen esta afirmación, si bien se dan acentuaciones distintas en la vivencia de esta afirmación. La conexión del Sacramento con la Palabra, la dimensión comunitaria de la celebración de los sacramentos y la conexión central entre Eucaristía e Iglesia son aspectos desde los que hay que entender por ambas partes la afirmación.

Es sistemático que la Reforma pueda describir a la Iglesia,

4 WA 6 560 ss.; 7 721, BSLK, 459.

sin necesariamente mencionar a la vez al ministerio. Hay muchos ejemplos de ello en las diversas descripciones que de la Iglesia ofrece Lutero, así como el artículo citado de la CA sobre la Iglesia (*De Ecclesia*). Esto sería poco menos que impensable en el Catolicismo, donde el ministerio es presentado como el elemento por excelencia de la Iglesia como institución.

De momento digamos que también para la Reforma es el ministerio el elemento fundamental de la naturaleza de la Iglesia. Si bien el artículo 7 de la CA no enumera al ministerio como uno de los elementos necesarios para la unidad de la Iglesia, en el artículo 5 se indica que el ministerio ha sido instituido precisamente como función por medio de la cual se pueden dar los elementos que son necesarios, a tenor del artículo 7, para la unidad de la Iglesia: «ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta». *El ministerio queda, pues, implicado*. H. Meyer ha subrayado la existencia de dos formas reformadas de hablar, que resultan altamente elocuentes a este respecto: Melancthon habla en la Apología de la CA del «ministerio de predicación o Evangelio» y Lutero afirma que Dios ha establecido «el ministerio de predicación o la Palabra oral, esto es el Evangelio»<sup>5</sup>.

Esencial en la perspectiva de la Reforma es subrayar la soberanía del Evangelio en la Iglesia, Evangelio que es anunciado y proclamado en la Predicación y en los Sacramentos. No es que el ministerio no sea elemento necesario en la Iglesia. Lo que trata la Reforma de subrayar es que toda la comunidad está bajo la soberanía de la Palabra de Dios y, por tanto, también lo debe estar el ministerio. Esta soberanía de la Palabra implica la relativización de las dimensiones humanas de la institución eclesial, así como la no aceptación de una comprensión y praxis del ministerio que condujera a que los portadores del ministerio tuvieran una posición «sobre» el pueblo de Dios.

También el Catolicismo afirma que la Iglesia está bajo la Palabra y que el ministerio magisterial está bajo la Palabra. La «*Dei Verbum*» nr. 10b dice al respecto que el Magisterio no está sobre la Palabra de Dios («*non supra Verbum Dei*»), sino que la sirve, enseñando tan sólo lo que ha sido transmitido

5 Indicación de H. Meyer, l. c. en nota 1, p. 180.

(«docens non nisi quod traditum est»). Sin embargo, es claro de que hay acentuaciones bien distintas por ambas partes.

## 2. Naturaleza sacramental de la institución eclesial.

La CA describe a la Iglesia como «congregatio fidelium», como «congregatio vere credentium». Lutero usa varias veces la expresión «sancta fidelium congregatio».

Otra de las expresiones es «congregatio sanctorum», que corresponde al «communio sanctorum» del credo, expresión también usada por la Reforma para caracterizar a la Iglesia. Si bien la expresión del credo puede indicar tanto comunión en las cosas santas, especialmente en los sacramentos como comunidad de los santos, Lutero y la CA subrayan de forma especial el aspecto personal. La Iglesia es la comunidad de los santos.

Hay que decir que la terminología usada por la Reforma no es nueva. En el mismo Tomás de Aquino encontramos una terminología semejante: «Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta est idem quod congregatio fidelium»<sup>6</sup>.

Parece que Lutero no conoció el concepto *Corpus Christi* para la Iglesia. Congar cree poder describir la eclesiología de la Reforma de la siguiente manera:

«No una Eclesiología de la institución sacramental y jerárquica, sino más bien una Eclesiología de la vida cristiana y por tanto de la fe en la gracia salvadora de Dios, donada en Cristo y comunicada por medio del Espíritu Santo. La Iglesia aparece mucho menos en continuidad con la Encarnación, que continúa su obra por medio de una institución, sino más bien en dependencia de Cristo resucitado y del Espíritu Santo. De ahí la insistencia en el aspecto de la actuación de la gracia, de la intervención del Espíritu, que no se verifica por medio de la institución. De ahí la insistencia en la fe y por tanto en la Palabra más que en el Sacramento»<sup>7</sup>.

Autores tan distintos como Harnack o K. Barth han pensado que la eclesiología protestante llevaba al congregacionalismo. Esta posición descansa sobre el principio fundamental del protestantismo según el cual el fiel está vinculado a Cristo

6 *In Symboloum Apostolorum Expositio*, art. 9.

7 *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (HdD III, 3d, Freiburg 1971) 43.

glorioso no en y por la institución eclesial, sino a título directo y personal. Encontraríamos de esta forma en la Reforma al menos una alergia para con la dimensión institucional.

En la eclesiología católica anterior al Vaticano II se encontraba al menos ya usada por algunos, la distinción entre la Iglesia como comunidad de salvación y como sacramento e institución de salvación. La Iglesia es, como comunidad de fieles, la *realidad* misma de la salvación; es también el conjunto de medios de la vocación a la salvación; podríamos decir tomando la palabra en sentido amplio, el *sacramento* de esta realidad. Un grupo de teólogos protestantes y católicos alemanes establece en este mismo sentido que la Iglesia es medio de salvación y fruto de salvación.

Conocida es la dificultad de K. Barth ante la concepción de Möhler de entender a la Iglesia como continuación de la Encarnación. K. Barth rechaza que se pueda aplicar a la Iglesia el término sacramento, pues ello implicaría que la Iglesia tiene una cierta autonomía de la gracia con relación a Cristo. La dificultad de Barth ha sido también subrayada por otros autores protestantes. La «Lumen Gentium» usa como categoría básica para describir a la Iglesia la categoría «sacramento». Se subraya la dimensión sacramental de la Iglesia como elemento básico para entender la relación entre lo visible y lo invisible en la Iglesia. No se debe olvidar que el denominar a la Iglesia sacramento se hace por analogía con el misterio del Verbo encarnado («ob non mediocrem analogiam»):

«Como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como órgano de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la unión social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica para el incremento del Cuerpo (cf. Ef. 4, 16)» (nr. 8a).

P. Meinhold es de la opinión de que esta comprensión del misterio de la Iglesia en analogía con la Encarnación del Logos divino corresponde a lo que Lutero ha afirmado del aspecto histórico de la Iglesia.

Me parece con todo que se debe establecer que en cuanto a la importancia de lo ministerial, sacramental y comunitario hay diferencia de perspectivas entre el Luteranismo y el Catolicismo. La pregunta sobre el ministerio expresa de forma muy típica el problema, sobre todo si se tiene en cuenta que el ministerio es presentado en el Catolicismo muchas veces como el

elemento por excelencia de la Iglesia como institución. Por eso resulta alarmante para teólogos de la Reforma «la tendencia de la Iglesia católica de vincular estrechamente la fidelidad de la Iglesia a la presencia y a la permanencia de su estructura jerárquica», en el sentido de que «la Jerarquía garantiza en una medida más o menos grande la autenticidad de la Iglesia»<sup>8</sup>.

La eclesiología católica anterior al Vaticano II ya había sentido la necesidad de reconsiderar la clesiología, que estaba polarizada en una jerarquiología, desde una perspectiva de comunión de personas. Congar había escrito a este respecto con razón que era «necesario y urgente insertar las afirmaciones doctrinales de la «jerarquiología» clásica en la «eclesiología» más clásica de la tradición patristica y medieval», o sea, en una eclesiología de comunión<sup>9</sup>.

La «Lumen Gentium» ha asumido este aspecto de la Iglesia como comunión. La Iglesia es el nuevo pueblo de Dios peregrino (cap. 3), una comunidad de personas, donde se da una complementaridad de carismas (nr. 7 y 12). Como paradigma del ser de la Iglesia es presentada la Trinidad (nr. 4b). Se puede afirmar que la categoría «comunión» ofrece un correctivo a la polarización de considerar a la Iglesia tan sólo desde el elemento jerárquico. No todo viene automáticamente de arriba. La sabiduría de la jerarquía consiste también en escuchar los impulsos que surgen de la comunidad. Hay una conexión orgánica entre el Magisterio y el «sensus ecclesiae».

Es interesante a este respecto el juicio del teólogo calvinista J. Bosc. Indica que «el primer capítulo de la *Lumen Gentium* pretendía aportar una corrección muy notable al institucionalismo y que sin duda alguna lo ha conseguido». Sin embargo el mismo autor es de la opinión de que al hablarse en el mismo capítulo, en concreto en el nr. 8c, de la jerarquía, «resurge el problema de la institución», cuyo alcance a su juicio aparecerá realmente en el capítulo sobre la jerarquía<sup>10</sup>.

Creemos que es sintomático que la concepción católica sobre la Jerarquía provoque en teólogos protestantes la sensación de institucionalismo. Hay en las Iglesias de la Reforma

8 J. Bosc, *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II* (Madrid 1969) p. 21.

9 *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1963) p. 335.

10 J. Bosc, l. c. en nota 8, 21.

y en la Iglesia Católica dos formas de comprensión del aspecto institucional de la Iglesia. Surge así la cuestión del sentido y lugar de la autoridad en la Iglesia, «una de las más difíciles y que actualmente nos separan». A juicio del documento de Malta es en el problema de la función del ministerio eclesial donde se concretiza la pregunta por el lugar del Evangelio en y sobre la Iglesia (nr. 47).

## II.—MINISTERIO Y COMUNIDAD

J. Ratzinger ha podido escribir que la pregunta nuclear en la disputa entre el Catolicismo y la Reforma es la pregunta sobre la tradición y la sucesión apostólica. Creemos que tiene razón, pues siempre al final reaparecen estos dos problemas. Desde el punto de vista de la vida en la Iglesia es la relación entre el ministerio (Jerarquía-Magisterio) y la comunidad la cuestión central.

La Reforma afirma la necesidad de una sucesión de vocaciones por medio de ministros, que, originándose en los apóstoles, alcanza hasta el presente y que se ha de continuar. Sin embargo hay en la Reforma una desconfianza ante la función ministerial (Jerarquía-Magisterio) que no habría impedido que se introdujera el error en la Iglesia. Típico al respecto es este texto de Lutero:

«Successio ad evangelium est alligata... Ubi verbum, ibi ecclesia... Credendum est episcopo, non quia succedit episcopo hujus loci, sed quia docet evangelium... Sunt agnoscendi episcopi non ratione successionis, sed puritatis evangelicae... Ecclesia non est conservata per episcopos» (WA 39 II 176, 5; 177, 1 ss.).

Un pensamiento correlativo hallamos en la CA al hablar de la función episcopal. Según la CA es función episcopal el rechazar la doctrina no concorde con el Evangelio en ella. El texto latino habla de que en esos casos se les debe obediencia *de jure divino*. Pero a continuación se añade que, si enseñan algo contra el *Evangelio*, hay que desobedecerles: «At cum aliq[ui]d contra evangelium docent aut constituunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod prohibet oboedire».

Hay en la Reforma desconfianza ante el ejercicio del ministerio (magisterial). Por eso primó la tradición reformada la su-



cesión en la doctrina. La pregunta que surge es *cómo se podrá resolver el problema en una tensión concreta entre ministerio y comunidad* (para no quedarnos en un puro subjetivismo individualista) *en orden a llegar a saber la verdad del Evangelio*. Se podría añadir la siguiente pregunta: *¿Es la coincidente (y unánime) opinión de los miembros de la sucesión ministerial (en teología católica: del cuerpo episcopal) un signo de que la Iglesia se mantiene en la fe apostólica?* O preguntando de otra forma: *¿se podrá decir que aunque se diera la unanimidad en el ministerio no se da eo ipso una segura garantía de que la Iglesia se mantiene en la doctrina apostólica?* Las preguntas nos conducen al tema del ministerio en su relación con la comunidad.

En los estudios y acuerdos ecuménicos se parte de la intelección del ministerio en el seno de la comunidad y en su función como representante de Cristo frente a ella. Toda la Iglesia es apostólica y está a la escucha de la transmisión apostólica. «Todos son llamados y enviados a dar testimonio profético del evangelio de Jesucristo»<sup>11</sup>. Hay en la Iglesia, como dice el Decreto sobre los Laicos (nr. 2b), una diversidad de ministerio o ministerios, pero unidad de misión («Est in ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis»). La doctrina sobre la diversidad de carismas asumida por «Lumen Gentium»<sup>12</sup> tiene que ser el punto de partida de la reflexión sobre el ministerio. Toda la comunidad es la portadora de la Revelación (Dei Verbum 7 y 8) y no tan sólo el elemento ministerial o jerárquico. Con ello se está tomando en serio el sacerdocio común de los fieles, aspecto este tan querido para la Reforma.

¿Podrá decirse que el ministerio apostólico en el sentido más amplio (es decir, sea el del ministerio de los mismos Apóstoles, sea el de sus sucesores los Obispos, sea en fin el de sus colaboradores, los presbíteros, de segundo rango) no tiene sentido, ni aun realidad primera sino en la comunidad de los fieles? Así lo creemos en unión de un teólogo nada sospechoso de progresismo malsano como L. Bouyer. Congar por su parte indica que en la cuestión de la apostolicidad hay un problema de *Sobornost*, o sea de conciliaridad eclesial.

No cabe considerar al ministerio sino en su conexión orgánica con la comunidad. En el seno de una comunidad toda

<sup>11</sup> Gemeinsame römisch.-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Das geistliche Amt in der Kirche* (Paderborn-Krankfurt am Mein 1981) Nr. 13.

ella corresponsable *a su nivel* es donde hay que situar la función del ministerio. Es desde este punto de vista como cabe el diálogo entre el Catolicismo y la Reforma.

La discusión conciliar sobre el actual texto de «Lumen Gentium» nr. 12 da luz sobre el problema desde el punto de vista católico. El actual texto dice:

«La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo no puede fallar en su creencia y ejerce esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando "desde los obispos hasta el último de los seglares" manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres».

Los opositores al actual texto decían que el sentido de la fe lo opera la jerarquía y que es recibido *pasivamente* por los fieles. Esto les parecía necesario para preservar la función de la jerarquía. La actual redacción de la «Lumen Gentium» parte de la realidad de la responsabilidad de todo fiel en la misión de la Iglesia, para luego situar ahí la función del ministerio jerárquico.

La discusión en el seno de la teología católica versaba en si hay que colocar en primer lugar la «infallibilitas activa» de la jerarquía, con lo que la comunidad de los fieles tendría un (mero) *sentido pasivo*, o si hay que colocar en primer lugar la infalibilidad del «sensus fidelium», o sea de toda la comunidad.

Resulta interesante el constatar que la Comisión técnica fundamentaba el actual texto, en el que se coloca en primer lugar el sentido de la fe de la comunidad toda (incluida por tanto la Jerarquía) en la postura tradicional de la Escolástica, *aún después de la crisis de la Reforma*.

Estas posturas conciliares muestran, en mi opinión una fundamental coincidencia con los postulados y planteamientos de la Reforma. Se trata de situar al ministerio en su conexión orgánica con la comunidad («in»). Se podrá y se deberá hablar de la dimensión de conciliaridad entre ministerio y comunidad.

Pero el ministerio no es (simple) delegación de la comunidad sino que ha sido instituido por Cristo y ejerce en su nombre una función ante y para la comunidad. El *in persona ecclesiae*

debe ser completado por el *in persona Christi* y tal vez releído desde éste. El documento «El ministerio espiritual» dice a este respecto:

«El ministerio, en cuanto que es ejercido de parte de Cristo y como su presencialización, está frente a la comunidad. Por eso el poder del ministerio no puede ser entendido como delegación de la comunidad» (nr. 23).

Tal vez sobre este aspecto de la función del ministerio hay puntos oscuros en la actitud de la Reforma o en las posteriores teologizaciones. Esta es la impresión que recibe el teólogo católico, si bien es verdad que la CA da por supuesto que el ministerio actúa por mandato de Cristo. En la Apología, Melancthon indica (7, 28) que los ministerios representan a Cristo («repraesentant Christi personam»).

La dialéctica aquí indicada entre el «frente a la comunidad» y el «en» vale para todo ministerio eclesial y *también para el primado papal*. Es sintomático a este respecto que en las Bulas de las definiciones sobre la Inmaculada Concepción y sobre la Asunción tanto Pío IX como Pío XIII hayan apelado al «sensus ecclesiae» como justificación de las definiciones. Habría de esta forma una coincidencia fundamental en las perspectivas de ambas partes<sup>12</sup>.

Sin embargo, la cláusula de la definición del Vaticano I «ex sese, non ex consensu ecclesiae», asumida en Lumen Gentium (nr. 25c) parece hacer una gran dificultad. Otra objeción se puede formular desde la afirmación del documento «Mysterium ecclesiae» de que la función del Magisterio «no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos [los fieles] sino que incluso, al interpretar la Palabra de Dios escrita o transmitida puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo»<sup>13</sup>.

Con relación al texto del Vaticano I hay que afirmar que el texto del Cardenal Guidi, que tan duramente fue atacado por la Diputación de la fe en el Vaticano I, vuelve a tener entre

12 Sobre la temática puede verse mi artículo 'Der Begriff «Rezeption» und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie', en Lengsfeld P. - Stobbe H. G., *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung* (Stuttgart 1981) 97-109.

13 Nr. 2, 5º: L'Osservatore Romano 6.6.1973. Para justificar el «prevenir y exigirlo» se apela a la condena del Modernismo por el decreto *La mentabilis*: DS 3406.

los teólogos profunda actualidad. En él se ponía de relieve la dependencia del Papa para con el «sensus ecclesiae». Es sintomático además que el volumen conmemorativo del Vaticano I editado en el Vaticano haya incluido el artículo de (mi profesor) G. Dejalíve, quien establece que tomando el término en el sentido patristico y tradicional, y no en el jurídico en el que lo toma el Vaticano I, se puede dar la vuelta a la cláusula vaticana: «se podría afirmar dando la vuelta a la frase que el Papa no está habilitado para definir una verdad sino en la medida en que la Iglesia la testimonia por la fe o se adhiere a ella ya confusamente»<sup>14</sup>. Se trata de situar la relación ministerio-comunidad en la perspectiva de la ontología.

La afirmación del documento «Mysterium ecclesiae» presupone la dinamicidad de la función ministerial. Junto al error de creer que el ministerio es el único carisma en la Iglesia, cabe el error de negar la especificidad del carisma ministerial, haciendo de él simplemente un delegado del sentir comunitario.

Hay que reconocer que la concepción católica se encuentra inmersa en una aporía: el Magisterio es el garante puesto por Cristo para enseñar a la comunidad creyente y, sin embargo, él mismo *depende* del sentido de la fe, del que es portadora la totalidad de la comunidad. Una parte es colocada como discernidora de aquello de lo que la totalidad vive y que la totalidad trasmite.

La «De Verbum» (nr. 10c) resuelve el problema desde el criterio de la mutua conexión entre Tradición, Escritura y Magisterio bajo la acción del Espíritu Santo: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia están unidos y ligados de modo que ninguno pueda subsistir sin los otros y cada uno según su modo («singula suo modo») bajo la acción del Espíritu Santo contribuyen eficazmente a la salvación de las almas. No se deberá olvidar que se dice «cada uno según su modo». De otra forma el párrafo contradiría al anterior de la misma *Dei Verbum*, en que se establece que el Magisterio «no está sobre la Palabra de Dios» (nr. 10b). Sin embargo las críticas de los teólogos de la Reforma a este párrafo del Vaticano II sitúan la dificultad real subyacente en la cuestión.

<sup>14</sup> Dejalíve G., 'Ex sese non autem ex consensu Ecclesiae', *De doctrina Concilii Vaticani primi* (Vaticano 1969) 518-19.

Desde esta intelección del ministerio «en» y «frente» a la comunidad se entiende el litigio pendiente entre la Reforma y el Catolicismo en cuanto a la sucesión apostólica. El punto de partida debe ser, como indica el documento «El ministerio espiritual» (nr. 60). Es la totalidad de la Iglesia en cuanto *ecclesia apostolica* la que se encuentra en sucesión apostólica. La sucesión en el sentido de sucesión de ministerio se ha de considerar en el contexto de la sucesión de la Iglesia universal en la fe apostólica» (ibid. 61).

En el seno de la apostolicidad de toda la Iglesia existe una dimensión esencial: la sucesión apostólica ministerial. La pregunta es qué función ha de atribuirse a esta función apostólica ministerial. La teología católica se encuentra identificada con la siguiente posición del documento de Lima:

«Dentro de la Iglesia el ministerio ordenado ejerce la tarea peculiar de preservar y actualizar la fe apostólica. La transmisión institucional del ministerio ordenado es, por tanto, una expresión eficaz de la continuidad de la Iglesia través de la historia; subrayando asimismo la vocación del ministerio ordenado como guardián de la fe» (nr. 35).

Veamos lo que el mundo de la Reforma estaría dispuesto a aceptar a tenor de los documentos recientes:

*Malta* nr. 57: los luteranos afirman que pueden admitir la importancia de la sucesión ministerial especial

«con tal de que se reconozca la primacía a la sucesión en la doctrina y con tal que la cadena ininterrumpida de la transmisión del ministerio no deba ser entendida como siendo *ipso facto* una garantía cierta en la predicación exacta del Evangelio».

*Presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* nr. 101:

«La sucesión apostólica consiste por lo menos en la continuidad de la doctrina apostólica y no está en oposición a una sucesión, en cuanto que enuncia la continuidad de un ministerio ordenado. La continuidad en la enseñanza auténtica viene asegurada por el recurso a la Sagrada Escritura y es transmitida por la función enseñante de un ministerio especial».

La teología de la Reforma insiste en que, si bien no se puede minimizar la importancia dada a la sucesión apostólica ministerial, con todo no es una garantía de la continuidad y

de la fidelidad de la Iglesia. No se puede afirmar según la Reforma que la unanimidad del ministerio sea *ipso facto* un signo cierto de la permanencia de la Iglesia en la tradición apostólica. Aquí hay una diferencia fundamental con el Catolicismo.

Nos parece que las cartas pastorales evidencian claramente la función del ministerio como guardián de la fe. No sin razón se ha denominado a este estadio del Nuevo Testamento como «Frühkatholizismus». La solución de la Iglesia ante la crisis gnóstica, la concepción de los sínodos antes de Nicea así como la de los primeros concilios ecuménicos, lo mismo que la conciencia de la Iglesia, que aceptó unos libros como pertenecientes al canon, subrayan la función del ministerio como guardián de la fe. A estos datos hay que hacer fidelidad en la cuestión de la sucesión apostólica ministerial y de la función del ministerio. Desde estos datos es como queda justificada —por así decir— la tesis católica.

### III.—LA CONCRECIÓN DE LAS ESTRUCTURAS MINISTERIALES: ¿ESTRUCTURAS CONTINGENTES?

La temática de la sucesión apostólica ministerial está directamente vinculada con la afirmación de la valoración del hecho del Episcopado. Es este otro de los temas de litigio entre el Luteranismo y el Catolicismo.

La parte luterana en el documento USA indicaba que «la estructura y organización episcopales de la Iglesia católico-romana no constituye en sí mismos un problema». Pero añadía que vale «cualquier forma de organización que sirva a la proclamación del Evangelio»<sup>15</sup>. *Instituido por Cristo ha sido el ministerio en cuanto tal*. Todo lo demás, como la distinción obispo y pastor (presbítero), son concreciones humanas «distinciones de derecho humano». Melancthon en la Apología indica que ellos quisieran conservar la administración eclesiástica con sus grados, pero que estos son de valor humano («gradus in ecclesia facti etiam humana auctoritate») <sup>16</sup>.

15 Lutherans and Catholics in Dialogue. IV *Eucharist and Ministry* (Washington-New York 1970) Nr. 28.

16 Apología 14, 1 (BSELK, 296). Sobre la cuestión pueden verse mis artículos: 'El ministerio ordenado en el documento de Lma 1972', *Diálogo*

La concepción católica habla de «una jerarquía instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros» (Trento: DS 1776), de «un ministerio eclesiástico instituido divinamente, ejercitado según diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo (ab antiquo) se llamaron obispos, presbíteros, diáconos» (*Lumen Gentium* nr. 28a).

¿Qué valor tiene la distinción entre Obispo y Presbítero para la concepción católica? Una teología clásica hablaría de distinción *jure divino*. El documento *El ministerio espiritual* (nr. 48) advierte que Trento evita con toda intención la expresión *de jure divino*. No se debe olvidar que la *Lumen Gentium* ha asumido el punto de vista de la Iglesia antigua, presente siempre a lo largo de la historia en los formularios litúrgicos tanto de Oriente como de Occidente: el *analogatum princeps* del ministerio es el Episcopado. Los otros grados son participación en la totalidad del ministerio, que como don de Dios posee el Obispo. En este sentido y con las debidas diferencias al colegio apostólico sucede el colegio episcopal. Entender al pastor evangélico como a un obispo es algo que no cuadra con la evolución de la Iglesia antigua.

No nos consta de forma histórica clara cómo se ha dado el paso de la función apostólica a la función episcopal. En el mismo Nuevo Testamento el proceso en cuanto a la organización eclesial está en germen, sin haberse concluido. La evolución tan sólo es constatable de forma universal con posterioridad al último escrito neotestamentario. Una metodología del *sola Scriptura* sería fatal en esta cuestión. Hay que eliminar la concepción de una Iglesia fixista donde nada de esencial habría de desarrollarse o donde los desarrollos tan sólo fueran válidos, si se dan desde los primeros estratos del Nuevo Testamento. El desarrollo *creativo* de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo ha continuado tras el Nuevo Testamento.

Nos parece que Congar ha formulado bien la cuestión al escribir:

«La Iglesia ha vivido en continuidad con sus orígenes en la obra del Espíritu Santo, bajo la venida y acción del Espíritu. Tan solo con el tiempo, aun sobre puntos que consideramos

*Ecuménico* 18 (1983) 123 ss.; 'Los diálogos interconfesionales sobre el reconocimiento de los ministerios: problemas y perspectivas', *Communio. Revista Católica internacional* 6 (1981) 661 ss.

decisivos ha precisado y relativamente uniformado sus estructuras: esto no deja de imponernos una noción flexible y sutil del derecho divino aplicado a estas cosas»<sup>17</sup>.

En cuanto a las estructuras ministeriales es claro que se da un desarrollo histórico ya comenzado en el Nuevo Testamento bajo la guía del Espíritu Santo. Pero no se trata de un mero desarrollo histórico de una mera concreción humana y contingente. *Se trata más bien de un «desarrollo dogmático»*. Así concebimos la lógica de la concepción católica.

Creemos que se puede aceptar por parte católica la afirmación de Malta (nr. 31) de que «el *jus divinum* no se distingue jamás adecuadamente del *jus humanum*. Nosotros poseemos el *jus divinum* tan solo en formas «históricas de mediación». Es claro, reconoce el mismo documento que tales formas no deben ser entendidas tan sólo como producto de un proceso de crecimiento sino que tienen que ser experimentadas en razón de la naturaleza pneumática de la Iglesia como fruto del Espíritu.

Estando de acuerdo en estos principios formulados en el documento de Malta tenemos, sin embargo, católicos y luteranos dos posiciones distintas. La teología católica subrayará más que se trata de un desarrollo *dogmático*, y por tanto su carácter de definitividad, mientras que la teología luterana acentuará más la perspectiva de *desarrollo*, y por tanto su carácter de contingencia e historicidad.

Metodológicamente creemos necesario insistir en un dato fundamental y que ha sido subrayado por el grupo de Dombes. A propósito del ministerio episcopal afirma el citado documento que «son Iglesias presididas por Obispos las que poco a poco han recibido el canon de las Escrituras». De ahí se puede concluir según este grupo que «las Iglesias que se han referido definitivamente a la Escritura estimaban que ésta fundaba el ministerio de sus obispos»<sup>18</sup>.

Hay que relacionar la evolución del dato ministerial con el proceso evolutivo de la concienciación eclesial de qué libros pertenecían al canon a una Iglesia que creía que de su estruc-

17 Y. M. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Paris 1970) 184.

18 Groupe de Dombes, *Le ministère episcopal. Reflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière* (Taizé 1976).



tura era el ministerio tripartito, con la diversidad de funciones entre episcopado, presbiterado y diaconado. «El canon de las Escrituras y el Episcopado son desarrollos y sería completamente arbitrario tomar uno de ellos y tenerlo por esencial, rechazando e ignorando el otro. Sería más razonable ver en uno y otro, por su estrecha conexión y su lugar en la vida del Cuerpo único, la expresión de la palabra de Dios».

El dato del episcopado, pensamos, es mucho más que una contingencia histórica remodelable a gusto de la Iglesia en los diversos momentos. Con la liturgia de la Iglesia indivisa debemos ver el ministerio instituido por Cristo realizado en el episcopado y participado de forma derivada en el presbiterado y diaconado.

MIGUEL M.º GARIJO GUEMBE  
Facultades católicas de Teología  
de Salamanca y Münster