

MINISTERIO Y APOSTOLICIDAD EN ALGUNOS TEÓLOGOS RECIENTES DE LENGUA ALEMANA¹

Con motivo del quinto centenario del 31 de octubre de 1517, cuando supuestamente Lutero colgó las 95 tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg, algunas comunidades luteranas han pedido la «hospitalidad eucarística» con la Iglesia católica². Mientras el diálogo oficial católico-luterano sobre eucaristía, ministerio y eclesiología ha dado abundantes frutos, los teólogos de ambas confesiones profundizan en las respectivas doctrinas sin llegar a un pleno acuerdo. Aquí sin embargo las posturas no son tan claras y nítidas, y ofrecen por el contrario una interesante escala de matices, que iremos viendo a lo largo de estas páginas. A pesar de todo, no nos guía en este momento un deseo de exhaustividad, sino tan solo tomar el pulso a las declaraciones de algunos teólogos, para poder hacernos cargo de los

1 En la redacción de estas líneas me han sido de gran utilidad las consideraciones de los ponentes en la mesa redonda de ecumenismo, celebrada el 18 de octubre de 2013 en la Universidad de Navarra. En ella participaron los profesores Gunther Wenz, de la Facultad evangélica de teología de la *Ludwig Maximilians Universität* de Munich; Nicu Dumistrascu, de la Facultad de teología ortodoxa *Episcop Dr. Vasile Coman* de la Universidad de Oradea (Rumanía) y José Ramón Villar, profesor de Teología sistemática en la Facultad de teología de la Universidad de Navarra.

2 Puede verse por ejemplo H. Breyer, «„Ökumene 2017“: Offener Brief an Papst Franziskus», *WAZ* (31.10.2013).

problemas que siguen existiendo en el diálogo ecuménico. Con estas páginas tan solo pretendemos continuar y ampliar los estudios realizados en otras ocasiones. Para ello seguiremos una exposición en orden cronológico, dejando la síntesis sistemática para más adelante³.

A. GUNTHER WENZ

La apostolicidad de la Iglesia es uno de los temas más debatidos en el diálogo católico-luterano. Tras él está la concepción que se tenga del ministerio y de la sucesión apostólica. En el presente artículo estudiaremos este aspecto en varios autores. Siguiendo las sugerencias de la eclesiología eucarística, Joseph Ratzinger (n. 1927) propuso la Iglesia como comunidad eucarística y una eclesiología de comunión donde los conceptos de ministerio, episcopado y primado desempeñan un papel central. Wolfhart Pannenberg (n. 1928) profundizó en este mismo sentido, al intentar encontrar una solución a la cuestión del *defectus ordinis* (cf. UR 22). Walter Kasper (n. 1933) indagó también sobre el significado de estos mismos conceptos. La necesidad de compatibilizar una Iglesia carismática con una jerárquica, tal como propone la doc-

3 Sobre este tema, puede verse: P. Blanco Sarto, *La cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Eunsa («Colección Teológica», 119), Pamplona 2009; id., «La Eucaristía en el actual diálogo católico-luterano», *Diálogo ecuménico* 42 (2007/133-134) 257-298; «El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático», *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776; id., «El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del Concilio Vaticano II», *Diálogo ecuménico* 136-137 (2008) 169-232; id., «Fundamento y sacramento. Cuestiones de teología del ministerio ordenado en algunos teólogos luteranos y católicos alemanes de nuestros días», *Revista española de teología* 49 (2009/3) 331-381; id., «En torno al *defectus ordinis* (UR 22). Un debate en las teologías católica y luterana actuales en lengua alemana», *Scripta Theologica* 41 (2009/2) 539-583; id., «Eucaristía y ecumenismo. A propósito de algunas publicaciones recientes», *Pastoral ecuménica* 80 (2010/1) 69-67; traducción al italiano: «Eucaristía ed ecumenismo. A proposito di alcune recenti pubblicazioni», *Rivista liturgica* (2010/4) 631-659; id., «*Communio sanctorum*: aspectos de la comprensión de la Iglesia en Martín Lutero», *Diálogo ecuménico* 46/144 (2011) 49-88.

trina católica, es el gran problema subyacente a todos estos desarrollos.

a) *Communio ecclesiarum*

En su *Teología de los escritos confesionales de la Iglesia evangélico-luterana* (1996-1997), una obra ya de cierta madurez donde son expuestos los principales puntos de los escritos fundacionales luteranos, el catedrático de Múnich titulaba un largo capítulo: «La Iglesia y su ministerio»⁴. Parte allí de la idea de la Iglesia como *congregatio sanctorum* y *congregatio fidelium*, tal como recuerda la tradición de Wittenberg⁵. Estos términos son intercambiables –según Wenz– por la expresión *communio sanctorum* recitada en el credo, pues Lutero establece como razón última constitutiva de la Iglesia no un criterio meramente sociológico sino algo profundamente teológico y cristológico⁶. Recuerda de igual modo el origen bíblico y sacramental de la Iglesia, como lugar donde se predica la palabra de Dios y se administran sus sacramentos, al mismo tiempo que postula –como una de sus dimensiones fundamentales– una universalidad que trasciende toda estructura limitadamente local⁷. Acoge así la definición de la Iglesia como «una comunidad de personas que encuentran al Señor presente en la palabra y en los sacramentos, y permanecen con él»⁸.

La palabra y los sacramentos son así propuestos como fundamento de la Iglesia en Cristo. También en una ponencia pronunciada en 2001 y que lleva como título un significativo *Communio ecclesiarum*⁹, recordaba una vez más el profesor de Múnich el principio eclesiológico reformado de la Iglesia

4 G. Wenz, *Teologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* 2, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996, 237-464.

5 Cf. *ibid.*, 242.

6 Cf. *ibid.*, 257.

7 Cf. *ibid.*, 247-252.

8 *Ibid.*, 258.

9 G. Wenz, «Sanctorum ecclesiarum. Die theologische Relevanz der ökumenischen Verständigung: Bestimmung und Beleuchtung einer protestantischen Zielperspektive», en U. Rieske-Braun (Hrsg.),

como *congregatio sanctorum-Versammlung aller Glaubigen* fundada en la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos¹⁰. Después, tal como reza el título, se la define como *communio ecclesiarum*, en la que «se conjugan individualidad y sociabilidad», que a su vez tiene como modelo la celebración en la comunidad (*die konkrete Gottensdienstgemeinschaft*)¹¹. «La Iglesia en el sentido eclesiológico del término se fundamenta en Jesucristo, el Crucificado resucitado, el Dios revelado. El Espíritu –que procede del Dios revelado en el Hijo– elige y reúne, por medio del poder de la presencia real de Cristo, la comunidad de la fe y la distingue como el pueblo de Dios de la nueva alianza»¹². Pero al hacer referencia al *consentire de doctrina evangelii* de la *Confesión de Augsburgo* (7,2), define la comunión de Iglesias como una «comunidad de consenso»¹³ en la fe, congregada por Cristo y el Espíritu.

Recordaba de igual modo Wenz la habitual doctrina luterana sobre el sacerdocio común y ministerial¹⁴, el ministerio episcopal¹⁵, el ministerio universal de unidad¹⁶ y la sucesión apostólica¹⁷. Más adelante exponía de modo breve la concepción de comunidad eclesial según la Concordia de Leuenberg (1973), aunque a la vez hacía notar su falta de homogeneidad al dar un protagonismo prioritario a la comunidad¹⁸. En lo que se refiere al mutuo entendimiento entre católicos y protestantes –hasta alcanzar una *communio Ecclesiarum*– abogaba el profesor de Múnich por un protestantismo sin un «complejo antirromano» (*antirömischen Ressentiment*), a la vez que

Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach 'Dominus Iesus', Evangelische Verlags-Anstalt, Göttingen 2001, 75-89.

10 Cf. CA 7,1: BSLK 61,4-7.

11 Cf. G. Wenz, «Sanctorum ecclesiarum. Die theologische Relevanz der ökumenischen Verständigung: Bestimmung und Beleuchtung einer protestantischen Zielperspektive», 77-78.

12 Ibid., 79.

13 Ibid., 80.

14 Cf. *ibid.*, 80-81.

15 Cf. *ibid.*, 81-82.

16 Cf. *ibid.*, 82-83.

17 Cf. *ibid.*, 83-84.

18 Cf. *ibid.*, 85-87.

sugería una postura semejante por parte católico-romana¹⁹. Por último, afirmaba que la verdadera Iglesia se compone de ambos elementos, visible e invisible, lo cual supone un avance respecto a la tradicional postura luterana: «Así como el Espíritu no se puede separar del Crucificado resucitado en la pascua y sentado después a la derecha del Padre, la verdadera esencia de la Iglesia radica en el pleno cumplimiento de los señas, que la tradición llama *notas Ecclesiae*»²⁰. Esta Iglesia visible una, santa, católica y apostólica realiza en la tierra el poder salvador de Cristo en el Espíritu.

b) *El problema del ministerio*

De manera parecida, en un artículo publicado en 1998 en el que se abordaba a fondo la cuestión eclesiológica central más debatida respecto a las relaciones entre la Iglesia católica y las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma²¹, Gunther Wenz se refería –como es lógico– a la cuestión del *subsistit* en *Lumen gentium*, n. 8, poniéndolo en relación con lo afirmado sobre la Iglesia en el capítulo séptimo y octavo de la *Confessio augustana*. Este estudio comparativo resulta interesante pues, por un lado, se propone a la Iglesia como «comunidad reunida en la palabra y en el sacramento» –el famoso *satis est* de la *Confesión de Augsburgo*–, al mismo tiempo que se pone en relación con la doctrina augustana sobre el ministerio. También el ministerio –según Wenz– tiene una clara dimensión eclesial y comunal. Sin embargo, la carta magna de la Reforma definía a la Iglesia sin más como *congregatio sanctorum* o *Versammlung der Gläubigen*, teniendo ambas expresiones –como hemos visto– un significado sinónimo para nuestro teólogo²².

19 Cf. *ibid.*, 87-88.

20 *Ibid.*, 89.

21 G. Wenz, «*Est autem... Lumen gentium* un die Kirchenartikel der *Confessio Augustana*», *Cath* 25 (1998) 24-43.

22 CA VII,1: BSLK 61,4-7; cf. G. Wenz, «*Est autem... Lumen gentium* und die Kirchenartikel der *Confessio Augustana*», 28. «*La ecclesia proprie dicta* en la mayor parte de la *Confesión de Augsburgo* se presenta como una realidad espiritual en el sentido de una *civitas platónica*, de manera que no figura la forma externa de la Iglesia» (*Ibid.*, 29). El ministerio y la visibilidad de la Iglesia ocupan por tanto un claro segundo plano. Sin

Satis est?: es la pregunta que el profesor Wenz se hace a continuación: ¿basta con *consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*?²³. Está claro que la CA establece el evangelio y los sacramentos como criterio cierto de unidad. Por eso, la predicación del evangelio con la palabra y los sacramentos sería un «criterio suficiente de unidad eclesial»²⁴, según Wenz. La visibilidad de la Iglesia se reduciría a la comunidad reunida en torno al evangelio predicado en la palabra y celebrado en los sacramentos por un ministro que realice tales funciones. En efecto, en el capítulo quinto de este mismo documento, titulado *De ministerio ecclesiastico*, se propone a este como «ministerio que dispensa la gracia (*Gnadenmittelamt*), como servicio a la predicación de la palabra y a la administración de los sacramentos»²⁵. Por tanto, el ministerio participaría no solo de la evidente visibilidad, sino también de la condición de eclesialidad, concluye Wenz: no como algo añadido a la palabra y a los sacramentos, sino puesto al servicio de estos. «En este sentido se ha de entender el ministerio ordenado como *iure divino*»²⁶. En este punto coincidiría el profesor de Múnich de modo pleno con el planteamiento católico.

Por último, se planteaba Wenz el modo en que el ministro ordenado representa a Cristo, que por otra parte pertenece a todos los bautizados. En efecto, esta representación *in persona Christi* por parte de los ministros ordenados se realiza cuando *cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt*²⁷.

embargo, al encontrarse también los pecadores en el seno de la misma Iglesia, esta requiere del auxilio de los sacramentos (cf. CA VIII,1: BSLK 62,3s). A la vez, esta Iglesia existirá *bis an der Welt Ende*, «hasta el final de los tiempos» (CA VIII,1: BSLK 61,20s), con lo que resulta evidente que esta misión en el mundo le da también una evidente visibilidad. A la vez, toda comunidad que celebra la palabra y los sacramentos tiene también una dimensión universal. «Universalidad y concreción constituyen desde el principio una unidad de pensamiento. Esto es lo que se desprende de la eclesiología de la *Confessio augustana*» (G. Wenz, «*Est autem... Lumen gentium* un die Kirchenartikel der *Confessio Augustana*», 32).

23 CA VII,2: BSLK 61,8.

24 Cf. G. Wenz, «*Est autem... Lumen gentium* un die Kirchenartikel der *Confessio Augustana*», 34.

25 Ibid., 35.

26 Ibid., 36.

27 Apol VII,28.

No se refiere pues a la función de representación de la capitalidad de Cristo. Por todas estas razones, consideraba Wenz que no le es lícito a la Iglesia católica arrogarse en exclusiva el ministerio ordenado, y por tanto el monopolio en torno a él; y de este modo la conocida fórmula del *subsistit* (LG 8) le parece de una exclusividad que no responde a la naturaleza teológica de la situación eclesial actual²⁸. En fin, define la Iglesia «en su esencia como la comunidad en la fe y en el amor que se hace eficaz, por medio del evangelio de los apóstoles, bajo los signos de la palabra y los sacramentos, y trasciente los límites del espacio y del tiempo y reúne a todos en una unidad católica, y después los santifica»²⁹. Además, se refiere a la necesidad de la apostolicidad como nota de la Iglesia, entendida como una «representación apostólica de Cristo»³⁰.

B. WALTER KASPER

En un artículo publicado en 2002 con el título *Un Señor, una fe, un Bautismo*³¹, tras los significativos documentos de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) y la declaración católica *Dominus Iesus* (2000), el ya entonces cardenal Kasper recordaba el impulso en las relaciones ecuménicas entre luteranos y católicos que tuvo lugar en los campos de concentración del régimen nacionalsocialista. La unidad en la verdad y en el amor –ante el sufrimiento– había

28 Cf. G. Wenz, «*Est autem... Lumen gentium* un die Kirchenartikel der *Confessio Augustana*», 38.

29 *Ibid.*, 38-39.

30 En este sentido, tiene cabida el concepto de sucesión apostólica (no concreta más aquí este concepto), a la vez que propone una «diferencia específica» entre el sacerdocio común de todos los fieles y el ordenado de los ministros, quienes tienen la misión del *publice docere*, aunque no excluye el ejercicio del ministerio por parte de otros miembros «en caso de necesidad». No se trata sin embargo de una diferenciación jerárquica, sino de las «exigencias internas del ministerio ordenado» (cf. *ibid.*, 41-42). El episcopado quedaría fundamentado en la necesidad de dar un significado institucional y universal «en un orden supralocal y/o transregional» a la propia comunidad reunida para la celebración (cf. *ibid.*, 42).

31 «Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenischen Perspektiven für die Zukunft», *Stimmen der Zeit* 220 (2002/2) 75-89.

aportado interesantes frutos ecuménicos por ambas partes. Tras la guerra, católicos y evangélicos convivían en paz: «El movimiento ecuménico es un proceso irreversible desde el punto de vista práctico y espiritual»³². Realizaba además un recorrido por la historia del ecumenismo en la Iglesia católica –de Pío XI a Juan Pablo II, pasando por el Vaticano II–, hasta llegar a la significativa declaración conjunta firmada en Augsburgo a finales del siglo XX, en concreto en 1999. Después vendría el Gran jubileo del año 2000, con la declaración *Dominus Iesus*³³.

a) Comunidad y ministerio

Analizaba también por otra parte los distintos modelos eclesiológicos en los que se busca una «unidad en la diversidad y una diversidad en la unidad». El perdón y la reconciliación ocupan un lugar básico y fundamental en este orden de cosas, a pesar de que quedan importantes pasos todavía por dar: «Tras los avances en los fundamentos sobre el contenido del evangelio, sobre Jesucristo y la doctrina de la justificación, quedan pendientes las preguntas sobre la Iglesia y sus ministerios, como testigo, signo e instrumento (*Zeugin, Zeugen und Werkzeug*) de este mensaje»³⁴. Así como con las Iglesias nacidas de la ortodoxia existe un acuerdo sustancial en lo que se refiere al ministerio, con las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma se tiene en común el mismo Bautismo y la misma palabra de Dios. Tras la declaración con que se empezaba el nuevo milenio, se identifica a estas últimas tal como había hecho el concilio. «No se afirma que no sean Iglesia, sino que no son Iglesia en el mismo sentido en que lo es la Iglesia católica: son otro tipo de Iglesias»³⁵, y por eso se les denomina «comunidades eclesiales», pues presentan no solo elementos cristianos sino también verdaderamente eclesiales, sobre todo los mencionado del Bautismo

32 Ibid., 76.

33 Cf. *ibid.*, 79-82.

34 *Ibid.*, 83.

35 *Ibid.*, 84.

y de la predicación de la palabra³⁶. Esto es, la primacía del «ecumenismo espiritual» propuesto por el Vaticano II.

También en un breve texto de 2003³⁷, recordaba el cardenal Kasper que, en la cuestión del ministerio, «el principio de la Escritura y el de la sucesión [apostólica] han de apoyarse de modo recíproco»³⁸. Tras analizar de modo crítico algunas reacciones por parte de ciertos teólogos luteranos respecto a la declaración *Dominus Iesus* (2000) y tras reconocer que los mayores aciertos y hallazgos de la Reforma protestante se encuentran ya incorporados a la doctrina católica, el entonces responsable del ecumenismo en la Iglesia católica concluía del siguiente modo: «Me permito decirles por último que la unidad no se ha de alcanzar como una hermenéutica de la convergencia, que con frecuencia es una convergencia un tanto acrobática, sino que se alcanza por medio de la conversión y la reforma. El ecumenismo *ad extra* requiere un ecumenismo *ad intra* en primer lugar ¡en nosotros mismos!»³⁹.

36 Así, a su modo de entender, quedan pendientes todavía importantes cuestiones, como la cuestión del ministerio, tal como se había señalado con anterioridad. «Por eso la discusión sobre el ministerio episcopal cobra ahora en el diálogo ecuménico especial actualidad» (ibid.). La respuesta por parte de las iglesias luteranas alemanas había aparecido al año siguiente con el título *La comunidad eclesial desde el punto de vista evangélico*, en la que rechazaba el primado y exigía la admisión de mujeres al ministerio eclesial. Todas estas circunstancias –a juicio de Kasper– hacían desaconsejable el ejercicio de la *Eucharistiegemeinschaft*, tal como había sido manifestado en las consultas con vistas al *Kirchentag* de Berlín en 2003 (cf. ibid., 84-85). Cada uno debía comulgar en la propia comunidad. Mientras se encuentra respuesta a todas estas preguntas fundamentales, los cristianos pueden hacer casi todo juntos: deben por eso seguir rezando juntos, y promover juntos el amor y la verdad de la participan. «La esperanza bíblica está unida en la palabra *hypomene*, que se suele traducir como “paciencia”. No en vano afirmaba Charles Péguy que la paciencia es la hermana pequeña de la esperanza» (ibid., 87-88).

37 «“Einheit durch Bekehrung und Reform erreichen”. Bemerkungen zu dem Ökumenischen Studienheft ‘Amt’ von Reinhardt Freiling», Bensheim 54 (2003/2) 37-38.

38 Ibid., 37.

39 Ibid.

De igual manera, en un estado de la cuestión realizado ese mismo año de 2003⁴⁰, tras reconocer los distintos logros y dificultades ecuménicos en el siglo XX, el cardenal alemán volvía a hacer un llamamiento a la conversión y a seguir caminando hacia Jesucristo⁴¹. La conversión es un paso previo necesario a la plena comunión. Señala así Kasper la confluencia en la comprensión de la Iglesia como *creatura verbi* y «comunidad de los creyentes», en la que se predica la palabra y se administran los sacramentos, al mismo tiempo que la diferencia eclesiológica sobre la función del ministerio –especialmente del episcopal *divina institutione*– y la dimensión universal de la Iglesia⁴². «Las preguntas sobre la comprensión de la Iglesia y del ministerio son una cuestión importante tras el *Kirchentag*»⁴³, que no deben ser en ningún momento obviadas. La eclesiología y la teología del ministerio suponen unas claras premisas a la hora de abordar la cuestión sacramentaria. Para resolver esta difícil cuestión, vuelve a proponer el concepto de *communio* en los términos anteriormente expuestos⁴⁴.

b) *Episcopado y primado*

En un texto aparecido en alemán en 2011⁴⁵, el cardenal Kasper recordaba que, según la concepción protestante, las notas de la Iglesia han de entenderse como «la esencia de la Iglesia oculta, solo captable en la fe». Por eso Lutero establece las *notae externae* de la Iglesia: el ministerio, la oración y la cruz, junto a la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos. La eclesiología apolológica de la teología posttridentina cayó en ocasiones en un triunfalismo que sus adversarios trataban de desmontar con datos concretos. La doctrina del Vaticano II de la Iglesia como signo e instru-

40 «Gegenwärtige ökumenische Situation und künftige Perspektiven der Ökumene», *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 54 (2003/4) 68-75.

41 Cf. *ibid.*, 69-70.

42 Cf. *ibid.*, 72.

43 *Ibid.*, 73.

44 Cf. *ibid.*, 73-75.

45 W. Kasper, *Iglesia católica. Esencia, realidad, misión*, Sígueme, Salamanca 2013.

mento ofrece una visión más realista esta en sí misma, que podría traer interesantes consecuencias en el futuro⁴⁶. Sin embargo, esto no debe llevar a aplicar el modelo federalista en lo que se refiere a la unidad de la Iglesia. «La unidad de la Iglesia no resulta de la libre reunión de sus miembros o de varias Iglesias. El principio y fundamento radical de la unidad y unicidad es el Dios uno, que congrega a su pueblo y lo reúne en Jesucristo en el Espíritu Santo único»⁴⁷. El origen y el modelo de la Iglesia seguirá siendo la Trinidad. El evangelio habla así de la *ekklesía* en singular (Mt 16,18; 18,17), y cuando Pablo habla en sus cartas de «Iglesias» en plural se refiere a las Iglesias locales como realización de la única Iglesia universal⁴⁸.

Por otra parte, entiende la apostolicidad como «fundamento dado de una vez y tarea siempre nueva». Esta *nota Ecclesiae* –que aparece de Ignacio de Antioquía en adelante–

46 Cf. *ibid.*, 227-228.

47 *Ibid.*, 229.

48 Cf. *ibid.*, 230. La existencia de la variedad en la Iglesia no puede ir en detrimento de su unidad. «¿Es que Cristo está partido?» (1Co 1,13), reacciona Pablo con decisión. Tal unidad interna no implica sin embargo uniformidad. El modelo de la unidad-diversidad eclesial sigue siendo la «unidad relacional del amor» que existen en la *communio* de la Trinidad (cf. LG 4, UR 2). «Las tesis de que Dios es uno y único, de que el Redentor y el Mediador es uno y único, y de que, en consecuencia, también la Iglesia es una, tienen consecuencias en la unidad de la humanidad» (*ibid.*, 233). La Iglesia debe ser también signo e instrumento de unidad en el género humano (cf. LG 1). Las divisiones en la Iglesia no son sin embargo solo obras humanas, sino que constituyen también testimonios escatológicos. A la vez, hace notar Kasper la distinta concepción de la unidad de la Iglesia entre católicos y protestantes. Para los católicos, la unidad parte de la misma encarnación del Verbo, que constituye a la Iglesia como institución divino-humana. Por otra parte, para la unidad visible, se requiere –además de la predicación y los sacramentos– la comunión con los sucesores de Pedro y los apóstoles (cf. LG 8, 14). Lutero no hablaba de una Iglesia invisible, sino oculta (cf. Apol. VII: BSELK 238; WA 18,652). Sin embargo, el *satis est* de la predicación y los sacramentos excluye otros elementos en la unidad visible. Por eso la doctrina del *subsistit in* (LG 8) sigue siendo una piedra de escándalo, a la vez que tema insoslayable de diálogo ecuménico con nuestros hermanos separados. «Contiene *in nuce* toda la doctrina sobre el ecumenismo», concluye Kasper (*ibid.*, 239). Sin embargo, recuerda a la vez que la autocomprensión como Iglesia es distinta entre católicos y protestantes.

tiene su origen en el fundamento cristológico de la Iglesia: aquella tiene sentido en función de este, que constituye su propio modo de prolongación histórica (cf. Lc 10,16; Jn 20,21; 14,16; 17,18; Ef 2,20). «La apostolicidad expresa la autoconciencia que constituye la base de la Iglesia: la de ser la Iglesia de Jesucristo, en la que puede escucharse a Cristo mismo por boca de los apóstoles»⁴⁹. Sin embargo, esta nota de la Iglesia no constituye una concesión al conservadurismo, pues al mismo tiempo contiene una «dimensión escatológico-misionera». «Apostolicidad no quiere decir solo continuidad sino identidad: es la historia en la historicidad. Cabría hablar de memoria que hace presente (*anamnesis*), que es al mismo tiempo *memoria futuri*: un hacer presente proléptico el reino de Dios que viene»⁵⁰. Tal vez occidente –señala Kasper– ha perdido esta percepción anticipadora. Por eso al sentido habitual de la apostolicidad –sobre el fundamento de los apóstoles– se une el carácter dinámico y creativo de ir a todo el mundo para predicar el evangelio (cf. Mt 16,15). Pero esta dinamicidad y creatividad no cae sin más en arbitrariedad e improvisación, pues existe el principio común y vinculante de la *koinonía*⁵¹.

49 Ibid., 272.

50 Ibid., 274.

51 Cf. *ibid.*, 276-277. En este sentido, Kasper recuerda que –para Ignacio de Antioquía– la sucesión apostólica no es una mera sucesión histórica, sino la presencia de Cristo en el obispo. «La sucesión apostólica como sucesión es un acontecimiento espiritual, inmensamente alejado de cualquier automatismo» (*ibid.*, 279). Aboga así por una comprensión pneumatológica y sacramental de la sucesión apostólica, tal como se dio en la Iglesia antigua. Tras hacer referencia a la polémica entre Sohm y Harnack (*ibid.*, 281-282), alude a la discusión con los reformadores, quienes proponían una recta comprensión del mismo ordenamiento apostólico de la Iglesia. Lutero estaba convencido de estar en comunión con la Iglesia antigua, mientras acusaba a la Iglesia romana de romper con la tradición apostólica. Por otra parte, la modernidad entiende el ministerio de modo aislado, rompiendo así la unión existente entre la *traditio* y la *successio*. El Vaticano II propone la doctrina del *sensus fidei* como una cierta garantía en la apostolicidad de la doctrina (cf. LG 12; DV 1.8-10). Tras esta estela, el diálogo ecuménico aborda como interés prioritario la cuestión de la apostolicidad en relación con el ministerio apostólico y la sucesión ministerial, es decir, si la apostolicidad pertenece a la Iglesia invisible o la visible. Es esta cuestión lo que Kasper llama la «punta del iceberg» (*ibid.*, 291).

«La sucesión apostólica en sentido estricto pertenece a la figura esencial de la Iglesia», afirma de modo inequívoco⁵². Más adelante aborda las cuestiones referidas a los ministerios como «servicios a la comunión». Tras escudriñar de modo detenido el sentido de la *diakonía* en el nuevo testamento, Kasper concluye con las siguiente afirmación: «instituir pastores de las comunidades no solo tiene una dimensión “horizontal” [...]: su último fundamento es cristológico y pneumatológico»⁵³. De manera que, ya desde un principio, en la Iglesia se aprecian ambas dimensiones por ser a la vez carisma e institución, también en la figura del ministerio. Al analizar la constitución del episcopado en la Iglesia antigua, el teólogo alemán aprecia los tres grados del ministerio junto al episcopado monárquico. En la Edad media se obrará una transformación profunda en el ministerio, con influencias que venían también del sistema político entonces vigente. Los reformadores suprimieron todos los ritos que tuvieran que ver con la transmisión de una potestad para celebrar el sacrificio de la misa. Además, está presente la cuestión del *defectus ordinis*, acontecimiento producido por motivos históricos, y el rechazo del carácter sacramental consecuente de la ordenación. En el Vaticano II el episcopado fue definido como la cumbre del sacramento del orden, al mismo tiempo que se recuerda la doctrina de la colegialidad en armonía con el primado. Además, era propuesta una «imagen del obispo apostólica y misionera»⁵⁴.

52 Ibid., 291.

53 Ibid., 329.

54 Ibid., 341. Tras esto Kasper desarrolla la complementariedad entre el episcopado y el presbiterado: por importante que sea el episcopado, ¿qué sería de un obispo sin presbíteros? Una cabeza sin brazos ni piernas» (ibid., 342). Pero en el desempeño de su ministerio, dependen del obispo. Alude también a la «crisis de identidad» de los presbíteros en el primer posconcilio, y ofrece una solución: «solo son lintentosl realmente convincentes si se entiende al presbítero partiendo del núcleo de su llamada y su misión, o sea, desde Jesucristo y de la conformación sacramental con él» (ibid., 344). Reclama de igual modo la perspectiva cristológica y escatológica para explicar la conveniencia del celibato, tal como recomienda el Vaticano II (cf. PO 16). En la cuestión de la ordenación de mujeres, el cardenal alemán invoca la autoridad de la Escritura y la tradición bimilenaria, al mismo tiempo que la referencia – una vez más– del fundamento cristológico. A la vez, reclama la necesidad

Al afrontar el ministerio petrino, Kasper destaca el «servicio a la unidad» que podría paliar las objeciones al primado en el diálogo: «ecuménicamente, el ministerio petrino es, sin duda, el punto más delicado y difícil de la eclesiología»⁵⁵. Aparte de abordar profusamente el fundamento bíblico y la historia del papado, el teólogo de Tubinga afirma que –como consecuencia de la controversia por la Reforma– «el primado se resaltó más que nunca»⁵⁶. Con el concilio Vaticano I, el *romanus pontifex* es el sucesor de Pedro, el vicario de Cristo, la cabeza de toda la Iglesia, el padre y maestro de todos los fieles, y le corresponde la potestad ordinaria, episcopal e inmediata sobre toda la Iglesia (cf. DH 3059). El concilio Vaticano I rechaza también la idea de que los obispos sean meros funcionarios del papa. El primado respeta y apoya la jurisdicción de cada obispo en su diócesis. En cuanto a la infalibilidad pontificia, «hay que tener en cuenta que el concilio, adrede, no habla de la infalibilidad del papa, sino del ministerio magisterial infalible del papa»⁵⁷. Este significa que, a él y a sus sucesores, se le ha otorgado un especial carisma para interpretar la revelación y el depósito de la fe (además, como es bien sabido, esta infalibilidad se da solo en determinadas condiciones). La doctrina sobre el episcopado que no pudo desarrollar el evento conciliar por la guerra francoprusiana fue después expuesta por el Vaticano II: este integró el primado y la infalibilidad papal en el horizonte de la eclesiología de comunión. El poder y la jurisdicción de los obispos dimana de la misma dignidad el sacramento del orden: «El concilio

de dar mayor cabida al carisma de las mujeres en la Iglesia. En lo que respecta al diaconado permanente, recuerda que no ha de ser ni un presbítero «sustituto» ni «inhibido», ni un «diácono laico», ni un «trabajador social ordenado»; sino que tiene su *ministerium* propio que ha de ejercer: se requiere «comprender el diácono desde la diaconía» (cf. *ibid.*, 352). En lo que se refiere a la relación entre ministerio y laicado (o ministerio y comunidad), Kasper recuerda la doctrina paulina de diversidad de carismas y ministerios, junto con la diferenciación y complementariedad entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. LG 10). Junto a una nueva concepción del episcopado sobre todo en el luteranismo, nuestro teólogo recuerda la necesaria relación de la teología del ministerio con la eclesiología (cf. *ibid.*, 361).

55 *Ibid.*, 362.

56 *Ibid.*, 375.

57 *Ibid.*, 377.

sostiene que el portador de la potestad plena y suprema en la Iglesia es el colegio de los obispos con su cabeza, el obispo de Roma, pero nunca sin ella»⁵⁸.

C. HARDING MEYER

En un importante artículo sobre la apostolicidad de la fe y de la doctrina⁵⁹, el profesor de Estrasburgo partía del mandato misionero de Jesucristo (Mt 28,18ss.), donde son combinados los elementos divino y humano de la transmisión de la fe. La conjunción de ambas dimensiones se da precisamente en el concepto de apostolicidad: «La transmisión de

58 Ibid., 383. En el documento de la Congregación para la doctrina de la fe titulado *El primado del sucesor de Pedro en el ministerio de Iglesia* (2002), se afirmaba que el ministerio petrino ha de ser ejercido conforme a las circunstancias históricas cambiantes. En la época de la globalización, el primado puede ofrecer una voz común al pluralismo dominante: «desde el Vaticano II se encuentra en el inicio de una nueva época e irá cobrando más importancia» (ibid., 384). La colegialidad y la sinodalidad podrían cooperar con este ministerio de unidad, si son ejercidas en espíritu de comunión. En la encíclica *Ut unum sint* (1995) Juan Pablo II propuso ejercer el primado tal como fue vivido durante el primer milenio. En este sentido, en el diálogo ecuménico, se ha de plantear el equilibrio entre la Iglesia universal y las locales, el primado y la colegialidad-sinodalidad. Kasper ofrece aquí una fórmula, en la que el sucesor de Pedro ejerciera una potestad doctrinal en las Iglesias orientales, pero no disciplinar. Con las comunidades surgidas a partir de la Reforma, aparte del reconocimiento de una estructura sacramental y episcopal en la Iglesia, el obispo de Roma podría también ejercer un ministerio de unidad y un primado en la caridad. Sin embargo, el concepto de sinodalidad es distinto en las Iglesias ortodoxas del que surge sobre todo a partir del siglo XIX en el ámbito reformado, donde el sacerdocio común y la estructura democrática tendrán un papel preponderante. La teología católica ejercita la colegialidad y la sinodalidad en comunión con el obispo de Roma. Estos sínodos, según CD 27 y 37, no pueden ser sustituidos por las conferencias episcopales. De igual manera, sugiere que el colegio cardenalicio actúe como «senado del papa». «Reforzar el principio sinodal en el plano universal –concluye– sería una importante aportación en torno a un nuevo modo de ejercer el ministerio petrino», con interesantes consecuencias en el plano ecuménico (ibid., 401).

59 H. Meyer, «La apostolicidad de la fe y la doctrina», DiEc 80 (1989) 393-410.

la revelación de Cristo, o es la transmisión del testimonio apostólico o no es transmisión de la revelación de Cristo. “Apostolicidad” es, pues, el criterio por excelencia para la cristianía de la fe, predicación, doctrina y vida de la Iglesia»⁶⁰. Así, la tradición será siempre *apostólica* o *ab apostolis*. Sobre este punto están de acuerdo todas las Iglesias. El problema es cuál de ellas representa de verdad la Iglesia de los apóstoles. En primer lugar, el equívoco surge ante el término *apóstol*, que es entendido de modo distinto ya en el nuevo testamento. No es solo una referencia al origen, sino también una proyección hacia la misión: apostolicidad y apostolado deben estar mutuamente unidos. La conservación de la fe verdadera debe estar íntimamente vinculada a su difusión. «Una comprensión primordialmente “dinámico-histórica” de apostolicidad significaría deshacer aquella tensión esencial entre misión encomendada y mensaje entregado, entre lo histórico y lo permanente, entre cambio y continuidad»⁶¹.

a) *El episcopado histórico*

Si esta apostolidad es tratar de Cristo según lo que se contiene en la Escritura (como sostiene la teología evangélica), será necesario profundizar en las relaciones entre Escritura y tradición. A partir de 1950, con motivo del dogma de la ascensión de María, ha habido un acercamiento en las posturas hermenéuticas entre católicos y luteranos, sostiene Meyer. Por un lado se abandona la tesis de la suficiencia material de la *sola Scriptura*, mientras por otro los católicos han descubierto la continuidad existente entre los términos Escritura-tradición-Iglesia (cf. DV 10). La tradición y el ministerio eclesiales son «co-inherentes», y están enmarcados por una eclesiología pneumatológica, que han de remitir a su vez a la Iglesia de los apóstoles. La Escritura debe constituir la norma y criterio supremo de la apostolicidad⁶². Tras todo este desarrollo convergente en la teología sobre la revelación en ambas confesiones, Meyer ensaya una «definición material» de la apostolicidad de la fe y de la doctrina. En primer lugar,

60 Ibid., 394.

61 Ibid., 397.

62 Cf. *ibid.*, 399-405.

constata la importancia y el peso de la doctrina del *solus Christus* en los desarrollos de la teología evangélica. Dicho con palabras de Lutero: «en esto coinciden todos los libros realmente sagrados, en que todos predicán a Cristo y hablan de él»⁶³. Por lo que concluye que «la definición “material” de la apostolidad de fe y doctrina, tal como la sostiene la Reforma luterana, no resulta tan extraña al pensamiento católico sino más bien familiar y susceptible de aprobación»⁶⁴. Ahora “solo” quedaría la aplicación de este principio material y el establecimiento de un principio formal que sea aceptable por los principios fundamentales de ambas confesiones.

En un artículo sobre el ministerio, la continuidad y la sucesión apostólicas⁶⁵, el teólogo de Estrasburgo comenzaba considerando la dimensión escatológica del *ephapax* (Hb 7,27). De igual manera recordaba la «continuidad histórica» en el proceso de transmisión de la fe, que se da lógicamente por medio de la apostolicidad: «la transmisión del acontecimiento cristiano o es apostólico, o no hay tal transmisión». Esta apostolicidad es escatológica el testimonio de los apóstoles es definitivo e insustituible. «La Iglesia o es apostólica, o no es Iglesia»⁶⁶. Este es un principio fundamental también para los reformados, aunque la comprensión de tal sea distinta. Con lo que la transmisión de la fe será la transmisión de un testimonio apostólico. Con la concisión y pertinencia que le caracterizan, Meyer describía el ministerio eclesial como *repraesentatio Christi* y *ex institutione divina*, que no se opone a la justificación *propter Christum sola gratia per fidem*. Se trata pues de un ministerio *extra nos et pro nobis*⁶⁷. En lo que se refiere a la sucesión apostólica, Meyer lo entiende como vínculo de unión entre la acción salvífica de Cristo, el testimonio apostólico y el ejercicio del ministerio. De igual manera concede valor continuador al acto litúrgico de la ordenación. Por lo que la *successio fidei, testium et testimoniorum* es un hecho eclesiológico, aunque no eclesial⁶⁸.

63 WA 7,384.

64 Ibid., 409.

65 H. Meyer, «Apostolic Continuity, Ministry and Apostolic Succession from a Reformation Perspective», *Lovain Studies* 21 (1996) 169-182.

66 Ibid., 170.

67 Cf. *ibid.*, 172-173.

68 Cf. *ibid.*, 173-175.

Así, Meyer retoma la deficiencia de Congar de la Reforma como *fait ecclésiologique*. Lutero intentó a) establecer un «episcopado evangélico», en el que el episcopado histórico no podía desempeñar un papel de igual importancia que el canon bíblico y la *regula fidei*. Por eso el Reformador llega a pensar que aquél no es indispensable, puesto que en el fondo procede *humana auctoritate*. b) El episcopado histórico es el elemento más dinámico, pero a la vez el más vulnerable. c) «El vínculo del ministerio episcopal y quienes lo detentan con el canon bíblico y la *regula fidei* debe ser necesariamente verificable»⁶⁹. d) El *ex divina institutione* y el *in persona Christi* se refieren al ministerio en general, y no solo al episcopado, y esta no procede solo por vía de sucesión apostólica. Con lo que nuestro teólogo establece una serie de «conclusiones ecuménicas conclusivas». En primer lugar, el problema no se encuentra solo en tener o no tener el episcopado histórico, sino también –y sobre todo– la apostolicidad de la fe. Esta no es solo una realidad eclesial, sino también eclesiológica. En segundo lugar, «la idea central es que uno puede participar de una realidad de modo gradual, pero a la vez valorar esa realidad de modo claro»⁷⁰. En fin, propone una «unidad en la diversidad» en la que sea incluso posible diferenciar entre el *esse*, el *plene esse* y el *bene esse*. Por eso la propuesta concreta de Meyer va sobre todo en la línea de la alianza de Porvoo⁷¹.

En un artículo de 2005 sobre el episcopado histórico en ámbito evangélico⁷², nuestro teólogo comenzaba planteando la relación entre las palabras diálogo, consenso y comunicación, en el marco de la teoría del «consenso diferenciado», más allá de las posibles «aproximaciones» y «convergencias». Este sería por ejemplo el modelo propuesto por la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, en la que se establecía un acuerdo en las «verdades fundamentales» sobre esta, o en las declaraciones conjuntas de la Iglesia católica con las llamadas Iglesias monofisitas. Se trata pues de alcanzar una «unidad en la diversidad», que aleje toda

69 Ibid., 177.

70 Ibid., 180.

71 Cf. *ibid.*, 181-182.

72 H. Meyer, «Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat?», *Stimme der Zeit* 223 (2005) 244-256.

posible búsqueda de una falsa comunión uniforme. Este tipo de acuerdos doctrinales tendrían que ser también objeto de los diálogos sobre el ministerio y la eucaristía⁷³. Por eso, en la cuestión del ministerio (petrino, episcopal, presbiteral), es donde hemos de establecer las semejanzas y las diferencias doctrinales, para de verdad avanzar en el diálogo ecuménico. En concreto sobre la «forma espiritual-eclesial» de este ministerio. «La pregunta es todavía si tenemos o no este ministerio en común»⁷⁴. Por concretar todavía más, Meyer propone una declaración aclaratoria para ver si de verdad tenemos una «comprensión común» en torno al ministerio episcopal.

En el luteranismo existe el ejercicio del llamado «ministerio episcopal-sinodal» (*sinodales Bischofantes*), «¡sin continuidad institucional y sucesión con el ministerio episcopal de la Iglesia antigua». Así, propone una equivalencia entre el episcopado histórico de la Iglesia católica y el sinodal de la luterana, que llevaría a un «reconocimiento mutuo», que no llevaría de modo necesario a la participación del episcopado histórico por parte de las comunidades surgidas a partir de la Reforma. Tampoco las convertiría de modo necesario en realidades intercambiables. A pesar de estas patentes diferencias, el teólogo de Estrasburgo propone una diferenciada «comunión en el ministerio episcopal», entre las Iglesias católica, ortodoxa, anglicana y luterana⁷⁵. Según explica más adelante, esta forma del episcopado que se ha desarrollado en las comunidades surgidas a partir de la Reforma tienen lógicamente que ver con los principios del *solus Christus* y de la *sola gratia*. Por eso sería necesario prolongar la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación a las cuestiones referidas al episcopado, de manera que fuera planteada la cuestión de hasta qué punto es necesario el episcopado histórico, cuando los términos de la primacía de la gracia y de la acción salvífica de Cristo son propuestos de modo claro por este histórico documento⁷⁶.

Esto ofrecería una gradación de matices y acentos: permitiría una diferenciada valoración de ambos ministerios

73 Cf. *ibid.*, 244-247.

74 *Ibid.*, 248-249.

75 Cf. *ibid.*, 249.

76 Cf. *ibid.*, 251-152.

episcopales. Esto conllevaría también una «diferenciada participación» de sendos ministerios. No será por tanto necesaria una participación común entre ambos ministerios, sino un recíproco reconocimiento del valor de cada uno de ellos. Con lo que llegamos a la propuesta final: «común participación en el ministerio episcopal de la Iglesia antigua, sino el valor mutuo de este ministerio»⁷⁷, como propone la *Confesión de Augsburgo* (n. 14). Transpone de igual modo al episcopado la propuesta de Ratzinger en Graz en 1976, cuando sugirió un ejercicio del primado petrino tal y como había sido ejercido en el primer milenio. En este sentido, Meyer vuelve a proponer –también en diálogo con la valoración que hace el anglicanismo del episcopado histórico– una gradación entre el *esse*, el *bene esse* y el *plene esse* en el ámbito del ministerio episcopal. En este sentido, se podría destacar al mismo tiempo una unidad, a la vez que pueden ser reconocidas las diferencias, «de las que el hombre de hoy parece no hablar, pero que siguen existiendo todavía de modo evidente»⁷⁸.

b) La cuestión del primado

En 1983, el teólogo de Estrasburgo abordaba por primera vez la cuestión del papado, desde el punto de vista evangélico⁷⁹. Combate en primer lugar la idea de que toda la vida del Reformador consistiera en combatir el papado. Para Lutero, la justificación de no pocos males se encontraban en el papado. La tríada «papa, demonio, mundo» y las invectivas contra los papistas resultan bastantes explícitas en este sentido. Sin embargo, Meyer insiste en que tales descalificaciones han de ser contextualizadas y explicadas. El Reformador se confesó en su juventud un «papista fanático», «dispuesto a matar a los que en una sílaba negaran la obediencia al papa»⁸⁰. Sin embargo, según nuestro teólogo, su retractación de estos inicios fanáticos no supone ni «una crítica al papado» ni a la estructura jerárquica de la Iglesia. De las 95 tesis, cinco proponen limitar el poder del papa. Toda-

77 Ibid., 254: «gemeinsam Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt, aber bei unterschiedlicher Bewertung dieses Amtes».

78 Ibid., 255.

79 H. Meyer, «El ministerio del papa», DiEc (1983) 499-520.

80 WA 54,179.

vía en 1518, Lutero afirma que «reconocerá» la voz del papa «como la voz de Cristo que reina en él»⁸¹, lo cual sería compatible con sus deseos reformadores. El título de «anticristo» dedicado al papa procedía de los husitas, y Lutero toma esta «herencia peligrosa», a juicio de Meyer⁸². Lutero radicaliza su juicio contra el papado a partir de 1520, cuando llama así al papa si no se retracta de la bula de excomunión. A partir de ese momento será «un elemento constante en los escritos de controversia teológica», hasta llegar a su *Contra el papado de Roma, fundado por el demonio* (1545)⁸³.

Nuestro teólogo cree ver al mismo tiempo en los escritos de Lutero un «reconocimiento incondicional del primado papal». «Si conseguimos –escribía Lutero en 1535– que sea reconocido que solo Dios justifica por la sola fe mediando Cristo, entonces no solo querríamos llevar al papa en brazos, sino también besarle los pies»⁸⁴. Meyer lo interpreta del siguiente modo: «si el papa acepta el principio de la Reforma, si se somete a la Sagrada Escritura, si permite y adopta la predicación del evangelio de la Reforma, entonces queremos someternos a él»⁸⁵. Así, el Reformador no niega la posibilidad de un papado renovado, que sea sobre todo «honorífico y de vigilancia». Según el teólogo de Estrasburgo, la crítica se dirige más bien a papas individuales –al papado de su tiempo– que a la misma institución pontificia. El papa es el anticristo si a) se arroga el derecho exclusivo de interpretar la Escritura; si b) añade nuevas reglas y exigencias a la palabra de Dios, y las equipara a ella y a los mandamientos; y si c) «el papa no quiere “permitir que los cristianos se hagan santos sin su poder” y sin “su obediencia”». En fin, el teólogo de Estrasburgo propone que estos principios sean revisados en el diálogo católico-luterano, para solucionar «la solución de la problemática del papa»⁸⁶.

81 WA 2,32.

82 H. Meyer, «El ministerio del papa», 506.

83 Ibid., 510.

84 WA 40, I,181.

85 H. Meyer, «El ministerio del papa», 514.

86 Cf. *ibid.*, 516-520.

Volvía sobre esta cuestión en un artículo de 5005⁸⁷. Harding Meyer planteaba la posibilidad de que el tema del primado no fuera visto como un tema polémico (*Streit-Thema*), sino como un «tema cercano» en el pensamiento, la teología y la piedad del luteranismo. Podría así convertirse en un *Gesprächs-Thema*. Tras la retirada del título de «anticristo» dedicado al papa y la formulación sobre el modo de ejercicio del primado en la *Ut unum sint* (1995) –que coincide esencialmente con la mencionada propuesta de Ratzinger en 1976–, es posible un diálogo abierto sobre el ministerio petrino también en ámbito protestante, sostiene el teólogo de Estrasburgo. Es por tanto un «tema posible» en el diálogo católico-luterano⁸⁸. Para analizar este tema, el autor recorre en primer lugar las afirmaciones sobre el papado en tiempo de la Reforma. Junto a claras descalificaciones de la figura del sucesor de Pedro que pueden ser disculpadas (sobre todo después de los inicios de la Reforma en territorios suizos), existe una insistencia en la primacía de la Escritura por encima de la autoridad pontificia y en la necesidad de un «poder espiritual» del papado, sin que este se inmiscuya en cuestiones humanas. Meyer ofrece algunos textos de la «fundamental apertura» de Lutero a la cuestión del primado entendido del modo antes descrito⁸⁹.

Por eso la profundización de los verdaderos motivos de la crítica de Lutero al papado –más allá de las palabras, duras e inaceptables en algunas ocasiones– puede ofrecer nuevas luces a la cuestión del ministerio petrino y al diálogo ecuménico entre ambas confesiones. La calificación del papa como anticristo se debe a su presunta supremacía por encima de la autoridad de la Escritura, de manera que propone un «papado renovado» que elimine todas las adherencias históricas que ha ido adquiriendo a lo largo de los siglos. Este ejercicio del ministerio petrino –según Meyer– podría ser aceptado por parte evangélica⁹⁰. Lutero critica además el origen de la potestad del primado en el *ius divinum*, puesto que

87 H. Meyer, «Das Papstamt – ein mögliches Thema evangelischer Theologie?», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005) 42-56.

88 Cf. *ibid.*, 42-44.

89 Cf. *ibid.*, 45-46.

90 Cf. *ibid.*, 47-49.

se trataría tan solo de una institución de origen humano. Esta sería una cuestión que habría que también aclarar en sus justos puntos. En este sentido, el diálogo católico-luterano puede esclarecer que el rechazo protestante no es a la figura del primado, sino a su modo de comprensión y a su ejercicio. Así, al entender el primado como «un servicio a la unidad de la Iglesia universal», podría haber un claro acercamiento de posturas teológicas. En este sentido, el ministerio petrino sería no solo un «tema posible», sino un «importante», puesto que el ministerio podría ser incluso «necesario para la unidad». La cuestión es: ¿es necesario o desempeña «una posible función fundamental»?; se pregunta Meyer⁹¹.

D. WOLFHART PANNENBERG

En un texto de 1996 sobre el significado actual del Bautismo y la cena para la espiritualidad, el profesor Pannenberg –poco antes de su jubilación– señalaba que, en la última mitad de siglo, se ha intensificado la piedad eucarística entre los protestantes, hasta el punto de aumentar el número de las celebraciones dentro de la misma Iglesia evangélica en Alemania. Se descubre así que la celebración se constituye en el centro de la comunidad, en términos parecidos a los ya mencionados⁹². «La comunidad eclesial, que puede representarse por medio de la comunión entre los que forman parte de esa cena, no está limitada a la comunidad que celebra, sino que es idéntica con toda la Iglesia cristiana, la cual está formada por todos aquellos unidos en Cristo. Esta comunidad “católica” se manifiesta en cada comunidad local, cuando se celebra la cena»⁹³. La eucaristía hace a la Iglesia y, por tanto, la mayor o menor eclesialidad dependerá también de la intensidad con que se posea este don del Señor.

91 Cf. *ibid.*, 50-56.

92 Cf. W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene*, 76-77.

93 H. Meyer, «La apostolicidad de la fe y la doctrina», 78.

a) *Communio sanctorum*

De igual manera, en un texto de ese mismo año de 1996 con el título *La Iglesia como comunidad de creyentes*, el profesor de Múnich volvía a una cuestión que ya había planteado con anterioridad: confesamos en el credo la *communio sanctorum* que la Reforma tradujo como «comunidad de los creyentes» (cf. Rm 1,7; 1Co 1,2). Según Pannenberg, esta interpretación de la Iglesia como *congregatio fidelium* ya ha la había hecho célebre Tomás de Aquino, «aunque no ha sido una interpretación que estuviera en el centro del concepto de Iglesia»⁹⁴. De esta manera, tras la profundización en el último siglo en el concepto de Iglesia, se impone una comprensión más profunda de esta *congregatio fidelium*. Así, el modelo de la *communio* en torno a la eucaristía (Afanassiev, Elert, Brunner, Ratzinger, Kasper) remite necesariamente a la teología del cuerpo místico de Cristo propuesta por Pablo (cf. 1Co 10,16s.). «La expresión *koinonía*, comunión, se refiere a tomar parte en el cuerpo y la sangre de Cristo. Ha de ser considerada como una deficiencia de Iglesia»⁹⁵.

Sin embargo, proponía allí Pannenberg completar esta teología de la *communio* con la teología de la fe propuesta en otros textos paulinos. De este modo, junto a la del cuerpo de Cristo, se ha de tener en cuenta otras imágenes empleadas por el apóstol, como por ejemplo la de “esposa de Cristo”. Recordaba ahí que el cuerpo de Cristo es también una comunidad de creyentes que se reúnen en torno a la mesa del Señor: «En primer lugar, por medio de la comunión con Cristo, los fieles están reunidos también como comunidad del pueblo de Dios, de manera que de la idea de la Iglesia como pueblo de Dios –en el sentido que le da el apóstol como concepto eclesial– ha de entenderse como cuerpo de Cristo»⁹⁶. De esta manera, la Iglesia como comunidad estaría integrada por los que creen en un mismo Señor a través de la fe en el evangelio (cf. Fil 1,4), del Bautismo en la muerte de Cristo y de recibir el cuerpo de Cristo. Es decir, se constituye la Iglesia por el agua, la palabra y el pan, sostiene Pannenberg; será una comunidad fundada en la fe, el evangelio y la eucaristía,

94 W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene*, 11.

95 *Ibid.*, 13.

96 *Cf. ibid.*, 13-14.

tal como recuerda el concilio Vaticano II⁹⁷. Sin embargo, en este texto conciliar se alude también a la necesaria presencia e intervención de los pastores: *pastores suis adherentes*⁹⁸.

Al mismo tiempo, recordaba el profesor de Múnich que esta *communio fidelium* incluye también a los cristianos de todos los tiempos. «Cada celebración eucarística se realiza –junto con el verdadero cuerpo de Cristo– no solo con toda la Iglesia de aquel momento, sino también con los primeros cristianos del tiempo de los apóstoles y con la antigua Iglesia de los mártires»⁹⁹. La comunión con Cristo en la eucaristía es lo que da actualidad y eternidad al mismo tiempo a ese cuerpo místico y eucaristizado. Esta «contemporaneidad» con Cristo en la eucaristía es lo que confiere también unidad y cohesión a cada una de las partes, y a estas entre sí. Es también el principio que da unidad con Cristo a todos los creyentes. «La presencia de Cristo –con cualquier organismo central eclesial– es algo constitutivo para la eucaristía. Pero la presencia de Cristo en la cena implica la unión de los cristianos unidos a él en su cuerpo y, por tanto, de la Iglesia entera»¹⁰⁰. De este modo, la concepción de la Iglesia como comunión de Iglesias en las que hace cabeza un obispo sería también una propuesta ecuménica, acogida no solo por ortodoxos sino también por católicos.

b) Primado, episcopado e Iglesias particulares

El problema se encuentra en la relación de esta eclesiológia con el ministerio y, más en concreto, con el primado, sigue diciendo. «El primado universal no puede llamarse –en una visión de la Iglesia como *communio* fundada en la eucaristía– *principium et fundamentum*, tal como afirma una de las expresiones menos afortunadas de la Constitución sobre la Iglesia»¹⁰¹, como tampoco pueden ser los obispos “principio y fundamento” de unidad. «El principio y fundamento de la Iglesia y de su unidad es –según 1Co 3,11– solo Jesucristo. No

97 Cf. LG 26.

98 Cf. W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene*, 13-14.

99 Ibid., 15.

100 Ibid., 16.

101 Ibid., 17; cf. LG 18 y 23.

se puede establecer ningún otro fundamento»¹⁰². Los obispos serán por tanto «manifestación» (*Bewahrung*) de este único fundamento, tal como se entendía el ministerio episcopal en la época patristica. Por eso el obispo no solo representa a la Iglesia particular frente a la Iglesia universal, sino que ocurre también al revés: es el representante de la Iglesia universal en su Iglesia particular. De aquí nace también la importancia de la celebración de la eucaristía para que la construcción de la unidad por parte del obispo esté bien fundamentada, sigue diciendo Pannenberg¹⁰³.

Por eso a la hora de la celebración, se pondrá en acto toda esa eclesiología de la Iglesia particular, en la que cada párroco ha de manifestar esta unidad no solo con Cristo, sino también con su propio obispo. Esta es la postura propuesta por ortodoxos y –con ciertos matices– por católicos, pero no de igual modo por parte de los luteranos¹⁰⁴. De esta forma, el problema se encuentra en la comprensión de la Iglesia particular: ¿es sin más un lugar donde tiene lugar la celebración, o existe además un principio ministerial, a cuya cabeza se encuentra el obispo?, se pregunta. Tras un estudio exegético en torno a la palabra *epískopos* en el nuevo testamento¹⁰⁵, acaba concluyendo Pannenberg que ambas instancias casi se identificaban en la Iglesia primitiva. De manera que «el ministerio del obispo es de hecho el de un párroco, y no el de un gobierno regional»¹⁰⁶, tal como ha propuesto siempre la teología luterana. De manera que no estaba clara la diferencia entre obispo y presbítero. De modo análogo, la doctrina conciliar sobre el *defectus ordinis* y sus consecuencias en relación con el misterio eucarístico no tendría –en su opinión– gran valor ni demasiada validez. No sería tan importante la vinculación entre la celebración eucarística y el ministerio episcopal. «La validez del ministerio se debería abordar en el diálogo ecuménico no según la legitimidad formal del ministerio, sino sobre todo si puede llevar a cabo de modo cierto y

102 W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene*, 17.

103 Cf. *ibid.*

104 Cf. *ibid.*, 18.

105 Cf. *ibid.*, 18-20.

106 *Ibid.*, 20.

fehaciente (*tatsächlich und sachgemäß*) la expresión clásica del ministerio episcopal en la Iglesia primitiva»¹⁰⁷.

En el fondo de toda esta argumentación está un interesante principio teológico: «ministerio episcopal y ministerio presbiteral han de ser vistos teológicamente como idénticos»¹⁰⁸. Se insiste por tanto en que el ministerio de cualquier sacerdote es idéntico al del obispo en la antigüedad (la pregunta que se podría plantear entonces es: ¿qué antigüedad, es decir, qué siglo?, ¿y qué obispo, qué diócesis?, pues no todas eran idénticas, al igual que no son idénticas las parroquias o diócesis). Se confirma pues en este punto en las tesis luteranas. Por otra parte, según afirma Pannenberg, el concilio Vaticano II no ha explicado convenientemente si existe una diferencia sacramental entre el ministerio episcopal y el sacerdotal, pues la explicación sobre la «plenitud del orden» conferida al obispo le parece insuficiente. Por eso sigue pensando que la postura luterana al respecto de identificar el obispo con el presbítero, y no mantener los tres grados del orden sacerdotal, le parece la más adecuada: «La doctrina luterana encuentra por tanto una gran sintonía (*Überstimmung*) con la tradición católica de la Iglesia»¹⁰⁹.

E. JOSEPH RATZINGER

Las implicaciones de la eclesiología eucarística con respecto al ministerio son evidentes e inevitables al mismo tiempo. La mayoría de nuestros autores no eludirán este escollo dogmático y efectuarán los oportunos acercamientos a la teología del ministerio. Hagamos una breve alusión a estos. Así, por ejemplo, en el contexto de estos temas, en un artículo titulado *Teología del concilio* (1961), un joven profesor Ratzinger insistía en la presencia viva de la palabra de Dios en el mundo que se alcanza por medio de la Iglesia, «tabernáculo de la palabra» y dispensadora de los sacramentos¹¹⁰. Hará también alusiones y comparaciones con la eclesiología

107 Ibid., 21.

108 Ibid.

109 Ibid., 22.

110 *El nuevo pueblo de Dios*, 166.

eucarística. Por un lado, según la tradición multiseccular, «toda congregación eucarística se llama y es *ekklesía*; toda Iglesia local se llama y es *ekklesía* porque tiende siempre a reunirse en la comunión de la “fracción del pan” (lo cual es mucho más que un mero acto litúrgico). Pero al concilio no se le llama *ekklesía* en sentido propio –sigue precisando–, sino *sinérgion*: no representa a la Iglesia y, por tanto, no es la Iglesia como lo es, en cambio, toda celebración de la eucaristía, sino que está únicamente destinado a servir a la Iglesia» como asamblea deliberante y legislativa¹¹¹. El concilio estará así al servicio de la eucaristía y en la misma dirección de la unidad que promueve la palabra de Dios. La palabra mejor para definir la Iglesia será *communio*, y no solo un mero *concilium*.

a) Primado y colegialidad

Según el Vaticano I, junto al magisterio extraordinario del concilio y del papa cuando habla *ex cathedra*, es también infalible el magisterio ordinario y universal, el cual se expresa en lo que atestiguan en común *todos* los obispos, incluido el de Roma¹¹². Queda así claro también el origen divino de la autoridad conciliar: «El concilio no es un parlamento y los obispos no son unos diputados con un poder y un mandato que les viene de un pueblo que les ha elegido. Los obispos no representan al pueblo sino a Cristo, de quien reciben la consagración y la misión. Por eso, cuando se trata de lo más propio de la Iglesia (es decir, de mantener la palabra que ha venido de Dios) no hablan tampoco en lugar o por mandato del pueblo, sino en lugar y por mandato de Jesucristo»¹¹³. El papa no es en este sentido un monarca absoluto: en primer lugar porque está sometido a Cristo y, además, por su continua referencia al episcopado. Pero tampoco los principios del primado y el episcopado constituyen una aristocracia, frente a la cual al pueblo le correspondería el papel pasivo de obedecer y ejecutar órdenes. No: «ambas instancias son órganos

111 Ibid., 178.

112 Cf. DS 1972.

113 J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, p. 188.

en el cuerpo vivo de Cristo, que como tal es el tabernáculo de la palabra en el tiempo y en el mundo»¹¹⁴.

Rahner y Ratzinger señalaban que ese escrito no contenía lógicamente la enorme riqueza del texto conciliar. Ratzinger ofrecía ahí sin embargo, con un estilo inconfundiblemente histórico, un breve ensayo ya publicado en 1959, en el que se proponía una “tercera vía” entre dos extremos: «Cuando se dice “católico”, se establece una delimitación de un cristianismo de la Escritura aislada, poniendo en su lugar la profesión de la *auctoritas* de la palabra viva, es decir, del ministerio de la sucesión apostólica. Cuando se dice “romano”, se da al ministerio su norte y su centro estables: la potestad de las llaves del sucesor de Pedro en la ciudad que fue regada con la sangre de los dos apóstoles. Finalmente, cuando se unen ambos términos en la fórmula “católico romano”, se expresa la completa dialéctica que media entre primado y episcopado, en la que uno no puede estar sin el otro. Una Iglesia –concluye Ratzinger– que quiere ser solo

114 Ibid., 189. Por otra parte, se trata –añade en otro lugar– de que los obispos no solo vivan una «colegialidad vertical» con Pedro, sino también la «horizontal» con los demás obispos e Iglesias particulares (cfr *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Bachem, Köhln 1964, citado en n. 23, 32-33). La promoción de la colegialidad no solo supone un síntoma de renovación, sino tender «un puente con las iglesias orientales». «La catolicidad no solo mirar al centro, hacia Roma, sino también hacia la periferia (*Nachbarn*)» (cfr. *ibid.*, 35-36). En opinión de Nichols, «Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las Iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica –sin por esto quedar absorbidas– como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra» (A. Nichols, *Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 106; cfr. también T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997, citado en n. 2, 183-191). De hecho, uno de los temas que más interesaron a Ratzinger y del se había ocupado con anterioridad: la colegialidad de los obispos. Estaba reciente la publicación –de nuevo junto con Karl Rahner– de un breve estudio titulado *Episcopado y primado* (1962). En fecha temprana, estos dos autores fundamentaban una enseñanza que después sería proclamada por el Vaticano II, así como la importancia de considerar la Iglesia como «comunidad eucarística» (cfr. K. Rahner – J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965, 9-13).

“católica” sin tener parte con Roma, pierde precisamente por ello su misma catolicidad»¹¹⁵.

Roma y el mundo entero (el primado definido por el Vaticano I, y la colegialidad que se promoverá en el Vaticano II) han de encontrar un buen entendimiento entre sí, pedía nuestro teólogo. La redacción de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocupar la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones. El teólogo belga Gérard Philips había preparado un esquema alternativo sobre la Iglesia, que coincidía solo en parte con el trabajado por los obispos alemanes en una reunión previa en Múnich. Ratzinger apreció este esquema redactado por los belgas, que reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos y españoles por un lado, y francófonos y alemanes por otro¹¹⁶. El esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia, que le parecían de gran importancia. En primer lugar, trata del misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios al mismo tiempo, y «habla elocuentemente sobre la condición cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y sobre su estructura sacramental y carismática»¹¹⁷.

Sin embargo, la atención sobre el primado y el episcopado ocupará la atención de otros de sus escritos. En una relación transmitida en Tubinga en 1964, comienza con un recorrido histórico del problema en la Iglesia antigua, tanto pre- como postnicena, en la que subsistían las tres sedes primadas de Roma, Alejandría y Antioquía con la común refe-

115 Ibid., pp. 67-68.

116 Cfr *Das Konzil auf dem Weg*, 25.

117 Ibid., p. 27. El esquema tomaba en serio la historicidad de la Iglesia, así como la Iglesia de los pobres, fundada por «el siervo de Dios», que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores» (ibid., p. 30). Además, esa Iglesia era también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión de todos los hombres y mujeres (cfr ibid., 42). «Cuando la Iglesia es sacramento, es signo de Dios entre los hombres, por lo que no es nunca para sí misma, sino que su tarea está más allá de ella misma. Es como una ventana, que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás» (ibid., 31; puede verse también T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, 210-234). De aquí se desprende, en última instancia, la condición de necesidad del ministerio.

rencia de Pedro¹¹⁸. «Podría también decirse que los primados de Alejandría y Antioquía son primados regionales; sin embargo, el obispo de Roma posee un primado regional y un primado sobre la Iglesia universal de carácter distinto»¹¹⁹. Por el contrario, en la Edad media el papado se unió a la monarquía carolingia, separándose de esta manera del oriente. Después, en los concilios de Basilea y Constanza, salen a relucir la tensión entre el primado y la colegialidad¹²⁰. Así, según algunas interpretaciones, el Vaticano I no significaría sin más una victoria aislada del primado, sino también un equilibrio con el episcopado, recordado además por el Vaticano II¹²¹. Las conclusiones resultan de este modo claras: a) «En la unidad de la *ecclesia una* debe quedar lugar para el plural de las *ecclesiae*: solo la fe es indivisible; a ella se debe la función unificante del primado»¹²²; b) el centralismo romano se debe a un ejercicio patriarcal del primado¹²³; c) la infalibilidad papal no va en contra de una función consultiva del episcopado¹²⁴; d) «El colegio episcopal y otras formas de colegialidad ofrecen la posibilidad de combinar entre sí las exigencias de la pluralidad y de la unidad»¹²⁵.

De un modo parecido, en un artículo publicado en 1965 en el primer número de *Concilium*¹²⁶, el joven perito Ratzinger se refería en primer lugar a la «colegialidad» de los apóstoles en la Escritura y en la Iglesia antigua¹²⁷. Así, todo obispo debe mostrar la *koinonia* con sus hermanos en el episcopado que experimentó el mismo día de su ordenación, al ser consagrado por al menos tres obispos. «El redescubrimiento del concepto de colegialidad por la teología y por la Iglesia congregada en el concilio supone ciertamente un gran avance, porque nos hace ver de nuevo la estructura fundamental de

118 Cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 138-152.

119 *Ibid.*, 148.

120 Cf. *ibid.*, 152-157.

121 Cf. *ibid.*, 157-159.

122 *Ibid.*, 160.

123 Cf. *ibid.*, 160-161.

124 Cf. *ibid.*, 161-163.

125 *Ibid.*, 163.

126 J. Ratzinger, «Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe», *Concilium* 1 (1965) 16-29.

127 Cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 125-135.

la Iglesia –todavía indivisa– de la época de los Padres»¹²⁸. Este principio de la colegialidad tiene sin embargo su complemento ideal en el primado petrino. La colegialidad episcopal «significa que, dentro de la red de iglesias que comulgan entre sí y con las que se edifica la única Iglesia de Dios, hay un punto fijo obligatorio: la *sedes romana*, a la que debe orientarse la unidad de fe y comunión»¹²⁹.

También en un texto publicado en 1966 sobre la doctrina de la colegialidad en el concilio Vaticano II, el que había sido perito conciliar recuerda las declaraciones al respecto contenidas en la *Lumen gentium*. Afirmaba allí que la esencia de la unidad de la Iglesia se estructura en torno a los cuatro principios de *communio – collegium – caput – membra*. «La comunión en su pleno sentido eclesial [ha de entenderse] como sociedad en el cuerpo y por el cuerpo del Señor, que ha de realizarse como *communio hierarchica*, en la forma obligatoria de la comunión jerárquicamente ordenada de la Iglesia»¹³⁰. El colegio episcopal será a su vez sucesor del colegio apostólico y, por tanto, la relación Pedro-apóstoles con la que se establece entre el papa y los obispos. No se trata pues de una relación de igualdad, sino de proporcionalidad¹³¹. «El papa sucede al apóstol Pedro y recibe así el oficio de Pedro de servir a la Iglesia universal; el obispo, en cambio, no sucede a un apóstol particular, sino –con el colegio de los obispos y por él– al colegio de los apóstoles»¹³². El problema radicará sobre todo en conciliar la *plena y suprema potestas* del colegio episcopal sobre la Iglesia universal con la del papa. Además,

128 Ibid., 235.

129 Ibid., 236. Las consecuencias de esta doctrina con un doble foco es la conjugación del “yo” y del “nosotros” en la Iglesia, sigue explicando. Será importante ir articulando en medidas concretas este principio de colaboración (ibid., 238-241). Tras hacer una nueva referencia a la eclesiología eucarística –con su triple referencia al pan, al obispo y al papa– (ibid., 238-241), alude a la necesaria «unidad en la variedad» de la Iglesia, tanto en las espiritualidades, en el mutuo apoyo entre las iglesias, en iniciativas como las conferencias episcopales, etc. «La colegialidad de los obispos expresa que en la Iglesia debe haber una variedad ordenada, bajo la unidad y en la unidad garantizada por el primado» (ibid., 248).

130 J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 200.

131 Cf. ibid., 204-205.

132 Ibid., 205.

«el colegio no es ni siquiera colegio sin el obispo de la *prima sedes* y solo puede, por consiguiente, actuar con él y nunca contra él»¹³³. Y viceversa: «el papa nunca podrá dejar de atender la voz de los obispos y, con ellos, la voz de la Iglesia universal»¹³⁴.

En fin, en un artículo de 1978 Joseph Ratzinger presentaba el primado como un ministerio de unidad al servicio del pueblo de Dios, y a la colegialidad como la expresión del “nosotros” de la fe, que a su vez fundamenta en el dogma de la Trinidad¹³⁵. Tras esto establece el «fundamento interior del primado» en la fe entendida como testimonio personalmente responsable. Junto a una «teología de la colegialidad» se ha de desarrollar una «teología de la personalidad», igualmente basada en fuentes bíblicas. «El “nosotros” no supone la disolución del “yo” y del “tú”, sino su confirmación y fortalecimiento en el sentido de plenitud definitiva»¹³⁶. De este modo se une aquí la doctrina trinitaria con una teología en clave personalista, para explicar de este modo la importancia del principio petrino: «La unidad de los cristianos en el “nosotros” (unidad fundada por Dios, mediante el Espíritu Santo, en nombre de

133 Ibid., 209.

134 Ibid., 209-210. Respecto a la conocida *Nota explicativa praevia* (1964), afirmaba el perito Ratzinger que se trata no de un texto conciliar, sino de una nota aclaratoria emitido por la comisión conciliar, aprobada después por el papa (cf. *ibid.*, 213-214). Se recuerda allí que el origen de la potestad del obispo procede no solo por la participación ontológica a partir de la ordenación episcopal, sino también por la determinación jurídica por parte de la suprema autoridad. Se unen así los principios de sacramento y jurisdicción (cf. *ibid.*, 215-216). «El segundo punto de la *Nota* ofrece además una aclaración de la expresión *communio hierarchica*» (*ibid.*, 217). La *communio* está vinculada a una expresión jurídica obligatoria, que a su vez está anclada en el ámbito sacramental. Según el mencionado documento, «el sentido de la colegialidad no puede efectivamente ser el constituir algo así como un parlamento en lugar de una monarquía, sino hacer valer y dejar obrar a las *ecclesiae* dentro de la *Ecclesia*» (*ibid.*, 219). De este modo, se concluye que la *Nota* contiene «una no escasa obligatoriedad del texto, cuya materia se sitúa en el terreno dogmático y cuya dicción mantiene un decidido tono magisterial y autoritativo» (*ibid.*, 223), a pesar de que no se contenga ahí ningún dogma nuevo, como resulta evidente.

135 Cf. J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, 35-38.

136 Ibid., 39.

Jesucristo y de su testimonio, que la muerte y resurrección han hecho creíble) se sostiene a su vez gracias a los que son personalmente responsables de la unidad, y se presenta ahora personalizada en Pedro»¹³⁷.

b) La comunión eclesial

En un texto de 1970 titulado *¿Democracia en la Iglesia?*¹³⁸, el profesor Ratzinger –recién llegado a la universidad de Ratisbona– se preguntaba si la estructura democrática era la que mejor se adaptaba al principio de la colegialidad. Cuestionaba allí los conceptos de libertad, democracia y manipulación, con los cuales establecía la diferencia entre la autoridad civil y la eclesiástica. Mientras que el interés en el Estado se identifica en gran parte con el interés de las instituciones, el fin de la Iglesia –bien entendido– no apunta a sí misma, sino a aquello por y para lo que existe. Por decirlo con palabras de la *Confesión de Augsburgo*, su misión es anunciar la palabra de Dios en toda su pureza y sin falsedad y celebrar rectamente el culto divino (cf. CA VII,1). «La cuestión de los cargos y la autoridad es importante solo en la medida en que suponen una condición previa para esto. Dicho de otra manera: el interés de la Iglesia no lo constituye ella misma, sino el evangelio»¹³⁹.

137 Ibid., 42. Relaciona también el primado con la teología del martirio –siguiendo el pensamiento de Reginald Pole (1500-1558)–, quien lo explicaba a su vez en clave cristológica. «La fuerza con la que el vicario de Cristo debe hacerse semejante a su Señor es la fuerza del amor, pronto a llegar hasta el martirio» (ibid., 49). De esta manera, une el vínculo personal que constituye el núcleo de la doctrina del primado con la teología de la cruz y la *humilitas* cristiana (cf. Mt 16,16; Jn 21,15-19), pues esta unión a la cruz le llevará a la unidad con el “nosotros” de la Iglesia (cf. ibid., 51-52). «Para el papado y para la Iglesia católica, la crítica al papado por parte de la cristiandad no católica es un aguijón que la impulsa a buscar una realización del servicio petrino, que sea cada vez más conforme a Cristo. Para los cristianos no católicos, a su vez, el papado es un permanente reto visible hacia la unidad concreta, que constituye una tarea de la Iglesia y que debería ser un carácter distintivo por el que el mundo la reconociera» (ibid., 52-53).

138 J. Ratzinger – H. Maier, *¿Democracia en la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 2005².

139 Ibid., 27-28. Ratzinger se mostraba entonces escéptico respecto a la eficacia del intenso clima de discusión y reivindicación en la Iglesia,

Todo lo anterior lleva consigo una serie de consecuencias para la Iglesia, seguía explicando. En primer lugar, a) «la delimitación del radio de acción de la autoridad eclesial»: los límites se encuentran circunscritos por el credo y el evangelio, por lo que la Iglesia no ha de comprometerse de modo innecesario con estructuras auxiliares, ni creer que debe gobernarse por un sistema de partidos¹⁴⁰. En segundo lugar, recuerda que b) «en la Iglesia no se da únicamente la jerarquía por una parte y los numerosos fieles por otra –con cada parte con sus propios derechos–, sino que la Iglesia como tal, concretada en cada una de las comunidades, es el sujeto propio del derecho al que se remite todo lo demás»¹⁴¹. Es carismática y jerárquica al mismo tiempo. El modelo propuesto vuelve a ser el de la asamblea litúrgica, como su «forma primera y fundamental». Es lo que el Vaticano II llama *communio hierarchica* (LG 22)¹⁴².

«de igual manera que nadie se convierte en deportista por mucho que forme parte del comité olímpico» (cf. *ibid.*, 29). Se remitía en primer lugar a los conceptos de fraternidad –como iremos viendo–, que él funda en la filiación al Padre en Jesucristo, el de carisma como «principio pneumático» –y no democrático o político– y el de pueblo de Dios, entendido no solo como la igualdad de todos los bautizados, sino sobre todo como la asamblea de los cristianos para celebrar el memorial de la muerte y la resurrección del Señor. La Iglesia es *ekklesia*, no un simple *laos*: «tiene su modelo de constitución en esa asamblea conmemorativa, y no en cualquier idea o concepción de pueblo» (*ibid.*, 39). Se trata de seguir el modelo del concilio de Jerusalén: fue escuchada la voz de toda la *ekklesia*, pero la decisión correspondió a «los apóstoles y los presbíteros» (Hch 15,6; 15,22): cf. *ibid.*, 40-41. Por eso la idea de un sínodo nacional permanente se le presenta Ratzinger como una traslación trasnochada de conceptos que proceden de instancias ajenas a la teología. El resultado final sería –como a veces ocurre en la vida política– el dominio de las minorías más activas (cf. *ibid.*, 42-45).

140 Cf. *ibid.*, 51-53.

141 *Ibid.*, 54.

142 Sin embargo, cada comunidad tiene sentido pleno y eclesial –es Iglesia– en la medida en que está unida a la Iglesia universal. Así, por ejemplo, en la provisión de cargos se deberían tener en cuenta la comunidad concreta como la Iglesia universal (cf. *ibid.*, 54-60). También en lo que se refiere a la estructura colegial se entiende como una estructura fundamental de la Iglesia: «la comunidad, el presbiterado y el episcopado están enlazados entre sí y cada uno de ellos relacionado de un modo especial por ambos lados hacia el otro» (*ibid.*, 60). En cada una

Volvió a abordar este problema en otras ocasiones. En una conferencia pronunciada en Graz (Austria) en 1976¹⁴³, el profesor Ratzinger se refería a las críticas a la eclesiología católica del momento. «Desde el punto de vista ortodoxo –al menos desde una corriente de opinión–, la *monarchia papae* implica una destrucción de la estructura eclesial en cuanto tal, tras lo que aparece algo nuevo y distinto en sustitución de la forma paleocristiana»¹⁴⁴. Después, el énfasis en el primado y su contrario fue separando cada vez más a las Iglesias de oriente y occidente, a lo que añade Ratzinger: «aunque occidente pueda reprochar a oriente la existencia del ministerio de Pedro, debe –por su parte– admitir que en la Iglesia de oriente se han mantenido ininterrumpidamente vivos el contenido y la figura de la Iglesia de los santos Padres»¹⁴⁵. Existe también un proceso positivo de progresiva espiritualización de la Iglesia, que fue inaugurado por Agustín, auspiciado por el cisma de Avignon y consumado por Lutero. En este sentido, se reaccionaba contra una unilateral concepción de la Iglesia como mera institución: «La Iglesia auténtica, la auténtica garantía de salvación, había que buscarla más allá de la institución»¹⁴⁶.

de estas instancias se da a su vez una responsabilidad propia respecto al evangelio. De este modo, Ratzinger propone la conjugación del *nihil sine episcopo* con el *nihil sine consilio vestro* –referido a los sacerdotes– *et sine consensu plebis*, propuesto por san Cipriano (Ep 14,4: CSEL III 2,512, 16-20). La Iglesia se ha apoyado en la voz del pueblo, también para sustraerse del poder de los príncipes y los poderosos, así como hoy de los políticos, intelectuales y distintos grupos de presión (cf. *ibid.*, 62-65).

143 J. Ratzinger, «Prognosen für die Zukunft der Ökumenismus», *Bausteine für die Einheit der Christen* 17, 65 (1967) 6-14.

144 J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, Herder 1985, 233.

145 *Ibid.*, 235.

146 *Ibid.*, 235-236. Se trataba por tanto de centrar la atención en Cristo y en los aspectos más espirituales de la fe cristiana. Por eso para Lutero la salvación no estará en la Iglesia, sino en la comunidad, a la que se trasladan modelos políticos sacados de la sociedad civil. Al mismo tiempo, apreciaba que la posible unión futura no debe tener exigencias desproporcionadas, sino que habrá que encontrar un justo equilibrio entre ambas exigencias, sin traicionar la esencia y la misión de Cristo, es decir, su voluntad fundacional. Sería una exigencia maximalista de la Iglesia católica frente a la Reforma declarar nulos los ministerios eclesiales protestantes y exigir, simple y llanamente, la conversión al catolicismo.

Por otra parte, Ratzinger apreciaba el valor de la *Confessio augustana* como texto no solo luterano, sino que está también dotado de una mayor universalidad: «Fue concebida desde una convicción íntima, como búsqueda de la catolicidad evangélica, como un esfuerzo por depurar la tumultuosa imagen del movimiento reformista de la primera hora, de tal manera que pudiera entenderse como una reforma católica»¹⁴⁷. De este modo se trata –sostiene Ratzinger– de un mutuo movimiento de respeto y búsqueda de lo esencial, de conseguir «una actitud para la que la unidad es un bien de primera clase, que pide sacrificios»¹⁴⁸. Sin embargo, se requiere a la vez una asunción crítica del texto¹⁴⁹.

El ir a los orígenes comunes le pareció al cardenal Ratzinger de gran interés a la hora de recordar los puntos fundamentales de la eclesiología del Vaticano II. En una conferencia pronunciada en 1990 en Río de Janeiro y publicada con el título *Origen y naturaleza de la Iglesia*, comenzaba

«Y sería también una exigencia maximalista del protestantismo a la Iglesia católica pedirle el reconocimiento –sin limitaciones– de todos los ministerios y que los aceptara, por consiguiente, el concepto de ministerio y la concepción de la Iglesia protestante, renunciando así –en términos objetivos– a la estructura apostólica y sacramental» (ibid., 237).

147 Ibid., 242.

148 Ibid., 243.

149 Así, en una apostilla del año 1978 («Anmerkungen zur Frage einer Annerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche», *Munchener Theologische Zeitschrift* 29 (1978) 225-237), afirmaba el recién nombrado arzobispo de Múnich que existían a su vez cuatro obstáculos fundamentales: a) la posición de la *Confessio* dentro de los escritos confesionales luteranos («Hay que preguntarse hasta qué punto puede considerarse la CA expresión válida de la fe y de la vida de las comunidades eclesiales de impronta luterana»: J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 265). Además, b) habrá que ver qué autoridad normativa tiene este texto, pues se trata de un texto teológico tan solo compartido por una serie de comunidades (cf. ibid., 267-269). Por otra parte, c) el texto augustano presenta algunas incompatibilidades con la fe católica, por lo que se ha de tener en cuenta también la *Confutatio pontificia* (1530), ya que las disidencias con la Iglesia católica en materia sobre sacramentos –especialmente sobre la Eucaristía–, el ministerio y la eclesiología no son insignificantes (cf. ibid., 269-273). Por último, d) quedaría por ver el alcance del término «reconocimiento», pues el documento de Augsburgo no tendría correspondencia real con una verdadera situación eclesial (cf. ibid., 273-275).

haciendo referencia a la exégesis y al renacimiento de la idea de Iglesia en ámbito protestante y el descubrimiento del ámbito sacramental, tras el derrumbamiento de la exégesis liberal en el periodo de entreguerras. «Con el cambio a favor de los sacramentos, se le reconoció a la última cena de Jesús un significado fundante respecto a la comunidad y se formuló la tesis de que, a través de la cena misma, Jesús había dado vida a una nueva comunidad, de modo que la cena constituía el origen de la Iglesia y su criterio permanente»¹⁵⁰.

Sin embargo, la primera célula de la Iglesia será la comunidad de oración y misión de los setenta y dos (cf. Lc 10,1-20), reunida en torno a Jesús y los doce, en la que se simboliza a la vez la unidad y la multiplicidad. Tras esta primera convocatoria y misión, viene la nueva alianza sellada con las palabras de la institución de la eucaristía. El cuerpo de Cristo es el nuevo templo sobre el que se funda la nueva comunidad. «El pueblo de la nueva alianza se convierte en pueblo a partir del cuerpo y de la sangre de Cristo, y solo a partir de este centro es pueblo»¹⁵¹. Tras esto viene la autodenominación de la Iglesia como *ekklesia*, que se sitúa en la clara novedad del misterio de Cristo y de la institución por él fundada¹⁵². Por eso se da también la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en la que se une la eclesiología con la cristología

150 J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 9. A esto se unió la mencionada eclesiología eucarística desarrollada en el ámbito de la teología ortodoxa. Sin embargo, por otra parte surge la idea de origen individualista y liberal, por la que Jesús suprime las instituciones, al interpretar en clave escatológica su mensaje. En la interpretación marxista, se oponen los profetas a los sacerdotes, y la Iglesia del pueblo a la institucional, la carismática a la jerárquica (cf. *ibid.*, 9-11). Para esto se dirige Ratzinger a la irrenunciable exégesis, con la que intenta rebatir la supuesta oposición entre Iglesia y reino de Dios. En primer lugar, se afirma que el reino es el mismo Jesús, que a su vez no quiere venir en solitario, sino que busca la compañía y la colaboración de los apóstoles y de los primeros discípulos. «Además, el punto de reunión íntimo del nuevo pueblo es Cristo; por otra parte, se convierte en un solo pueblo a través de la llamada de Cristo y de la respuesta a la llamada, a la persona de Cristo. [...] Dios es el padre de la familia, Jesús es el dueño de la casa, por lo cual resulta que se dirija a los miembros de ese pueblo –aunque sean adultos– como niños (cf. Mc 10,13-16)» (*ibid.*, 13).

151 *Ibid.*, 16.

152 Cf. *ibid.*, 17-19.

y la doctrina trinitaria. No se trata pues sin más una imagen sociológica de origen estoico, sino más bien se desarrolla en la línea de la mencionada eclesiología eucarística (cf. 1 Co 10,16s.), en la que todos los cristianos se unen en comunión con el cuerpo eucarístico y, por tanto, entre sí. «De este modo, la eucaristía edifica la Iglesia, abriendo los muros de la subjetividad y agrupándonos en una profunda comunión existencial»¹⁵³.

En otra conferencia ante el mismo auditorio abordaba la cuestión del primado y de la unidad de la Iglesia. Realizaba el profesor bávaro de nuevo una serie de acercamientos exegéticos, en el que sitúa la misión de Pedro en la tradición neotestamentaria –el primer testigo de la resurrección del Señor (cf. 1Co 15,3-7)– al que Pablo va a ver en Jerusalén (cf. Ga 1,18), y al que Juan (21,15-19) y Lucas (22,32) consideran también cabeza de la Iglesia¹⁵⁴. En la tradición sinóptica, también ocupa un lugar destacado y prioritario¹⁵⁵. Tras esto, se ocupa de lo dicho sobre el ministerio petrino en Mt 16,17-19, y sobre el origen jesuano y el transfondo aramaico de estas palabras¹⁵⁶. A su vez, esto lo relaciona con el poder de atar y desatar entregado por el Señor a los apóstoles. «En el centro mismo del nuevo ministerio, que quita energías a las fuerzas de la destrucción, está la gracia del perdón. Esta es la que constituye la Iglesia. La Iglesia está fundada en el perdón. Pedro mismo presenta en su propia persona este hecho: el

153 Ibid., 21. Al ser la Eucaristía el sacramento de amor, la dimensión esponsal y pneumatológica se prolonga y concentra en esta imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo. «Cristo y la Iglesia son un cuerpo en el sentido en el que marido y mujer son una sola carne [...]. La Iglesia no se hace simplemente Cristo: sigue siendo la esclava que él –en su amor– ha elevado a la condición de esposa que busca su rostro hasta el fin de los tiempos» (ibid., 22-23). En fin, el grupo en pentecostés de los once, junto con María y otras mujeres y hermanos, que constituye todo un *qahal* compuesto por ciento veinte cristianos. Estos perseveran «en la oración y en la fracción del pan» (Hch 2,42). «La escena de pentecostés en los *Hechos de los apóstoles* presenta el entramado de unidad y multiplicidad» (ibid., 25). Después, sigue diciendo Lucas, la Iglesia se continúa de Jerusalén a Roma, para llegar «hasta los confines de la tierra» (1,8): cf. ibid., 26.

154 Cf. ibid., 28-31.

155 Cf. ibid., 31-33.

156 Cf. ibid., 33-35.

que ha caído en la tentación, ha confesado y recibido el perdón puede ser el depositario de las llaves»¹⁵⁷.

c) Sacramentalidad y apostolicidad

La concepción de la Iglesia como sacramento está relacionada con su dimensión apostólica entendida como una de sus notas. En 1982, a propósito de la intercomuni3n propuesta para la vida de la Iglesia, Joseph Ratzinger realizaba una reflexi3n sobre el concepto de comunidad y la catolicidad. La pregunta planteada al principio era: ¿tiene derecho la comunidad a la eucaristía? Acuden allí temas prácticos como los llamados ministerios laicales y las celebraciones dominicales a la espera del sacerdote, seg3n las posturas formuladas entonces por Blank y Schillebeeckx¹⁵⁸; proponían –seg3n decían– una imagen sacramental, pero no sacral del ministerio. Formulaba así Ratzinger el problema del siguiente modo: «Cuando se reclama la eucaristía como un derecho de la comunidad, se deduce inmediatamente que –en principio– la misma comunidad se la puede conceder y que, por consiguiente, no está necesitada de un sacerdocio que puede recibir en virtud de la consagración en la *successio apostolica*, es decir, desde “lo cat3lico”, desde la Iglesia universal y su

157 Ibid., 38. Tras esto se refería al concepto de la continuidad entre los ap3stoles. «La contraseña de la continuidad de la sucesi3n apost3lica se concentra en las tres sedes petrinas de Roma, Antioquía y Alejandría, siendo Roma –como lugar del martirio– la preeminente de las tres sedes petrinas, la verdaderamente decisiva» (ibid., 41). Al final de este recorrido exegético e hist3rico llega a la conclusi3n: el primado romano no es una invenci3n de los papas, sino un elemento esencial de la unidad de la Iglesia, que se remonta al mismo Se3or y que se desarroll3 con toda fidelidad en la Iglesia naciente. Pero el nuevo testamento nos muestra algo m3s que los aspectos formales de su estructura; esto es, su esencia íntima. «Nos indica la tensi3n entre [Pedro entendido como] roca y la piedra de escándalo; justamente en la desproporci3n entre capacidad humana y disposici3n divina, Dios se da a conocer como el que est3 verdaderamente presente y operante» (ibid., 43). Esto no quitaría para que acoja tambi3n entre sus ideas eclesiol3gicas algunas sugerencias procedentes del ámbito protestante.

158 Cf. J. Blank – P. Hünemann – P.M. Zulehner, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Trier 1978; E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», *Concilium* 153 (1980) 395-438.

plenitud de poder sacramental»¹⁵⁹. Hasta el concilio –seguía explicando– se desconocía el concepto de comunidad en la teología católica. Según el Vaticano II, existían los tres niveles de la Iglesia universal, la local (patriarcado o comunidades con un rito propio) y la particular (diócesis o comunidad presidida por un obispo). Sin embargo, todas las comunidades locales se inscriben, por medio de la sucesión apostólica en la Iglesia universal, lo cual le proporciona su condición de legitimidad, según LG 26¹⁶⁰. «Lo constitutivo de la Iglesia local no es tanto el lugar, el aspecto físico o geográfico, cuanto la comunión con el obispo, es decir, el aspecto teológico; y este aspecto es contemplado una vez más en conexión con la realidad de la “sucesión apostólica”, en la que se encuentra el obispo»¹⁶¹.

Ratzinger pensaba que el ser uno con los demás es el fundamento íntimo de la eucaristía, sin el que esta no podría ser nunca realidad. Celebrar la eucaristía significa entrar en la unidad de la Iglesia universal, es decir, de un solo Señor y de un solo cuerpo. «El signo externo de esta indivisibilidad y esta eclesialidad universal de la eucaristía es la *successio apostolica*: significa que ningún grupo tiene poder por sí mismo de convertirse en Iglesia, sino que solo *se hace* Iglesia en cuanto que es aceptado como Iglesia desde la Iglesia universal»¹⁶². Así el contenido de la catolicidad es la apostolicidad, mientras a su vez esta a de ser de modo necesario también católica, valga la mutua implicación. Por eso la eucaristía es más valorada donde se tiene una mayor catolicidad. De este modo supera y trasciende los simples modelos

159 *Teoría de los principios teológicos*, 347.

160 Cf. *ibid.*, 349-350.

161 *Ibid.*, 350. Está claro que el origen del término ‘comunidad’ (*Gemeinde*) es claramente luterano, que lo empleaba en oposición al término ‘Iglesia’. Para Lutero la Iglesia ha perdido su contenido teológico y no es entendida como *successio*, estructurada como unidad personal-sacramental. En este sentido, para él solo la comunidad es Iglesia. A esto se suma la influencia de la eclesiología eucarística de origen oriental, por lo que la pequeña comunidad se constituye en la comunidad eucarística esencial, entre cuyos derechos se encontraría el de poder acceder a la Eucaristía siempre que se quisiera. Se perdería además la visión universal.

162 *Ibid.*, 354.

sociológicos basados en ideologías modernas, como puede ser el democrático¹⁶³.

El nuevo concepto de comunidad debe ser purificado para poder ser asumido en la Iglesia católica: debe estar fundada no solo en la palabra, sino también en el ministerio jerárquico y en los sacramentos, especialmente en la eucaristía, «sin la que no puede haber ni Iglesia ni comunidad, entendidas en sentido teológico»¹⁶⁴. Así, intentar constituir una comunidad al margen del ministerio supone un contrasentido, pues esta se constituye precisamente en comunidad gracias a la sucesión. Por eso la eucaristía –podríamos decir– tiene una «estructura católica». La *Ecclesia* es tal cuando se estructura a su vez de modo sacramental y, por tanto, en la sucesión apostólica. Las distintas comunidades locales son tan solo una célula, no todo el organismo, podríamos decir. La comunidad es un término teológico, no sin más antropológico o sociológico¹⁶⁵.

De igual manera –sostiene Ratzinger– la escasez del clero no lleva de modo directo a la renuncia del celibato sacerdotal, pues este se apoya en motivos teológicos. Si se sigue este itinerario teológico, «a partir de estas células, las que están esencialmente marcadas por el doble mandamiento de amor de Dios y al prójimo y, en consecuencia por un cultivo de la oración y la diaconía cristiana, puede crecer de nuevo la Iglesia»¹⁶⁶. En este sentido, en la intervención del *meeting* de Rímíni de 1990, el cardenal Ratzinger se planteaba la reivindicación de si era posible una Iglesia más humana, activa y democrática, y se refería al adagio luterano: *Ecclesia semper reformanda*. «La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa, y con él también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo»¹⁶⁷. Se trata por tanto de devolverle a la Iglesia su verdadero rostro, no de agitarse ni tener que formar parte de una determinada sociología eclesiástica: «Lo que necesitamos

163 Cf. *ibid.*, 354-356.

164 *Ibid.*, 357.

165 Cf. *ibid.*, 355-358.

166 *Ibid.*, 360.

167 J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 85.

no es una Iglesia más humana, sino una Iglesia más divina; solo entonces será también humana de verdad»¹⁶⁸.

Con todos los elementos enunciados procede a una síntesis que, en el fondo, se resumen en las enseñanzas conciliares. Así, en un artículo en *Die Tagespost* del año 2000 titulado *La eclesiología de la Lumen gentium*, el cardenal alemán volvía a referirse a la centralidad de la eucaristía y del anuncio de la palabra. «Por su propia naturaleza, la eclesiología tiene que ver con la liturgia. Y por eso también es lógico que tercera Constitución hable de la palabra de Dios que convoca a la Iglesia, y que en todo tiempo crea cosas nuevas»¹⁶⁹. Así, recuerda una vez más la dimensión vertical que ha de estar presente también en el concepto de “pueblo de Dios”¹⁷⁰. Alude también a los recientes desarrollos de la eclesiología de comunión (a pesar de ser el término *communio* de escaso uso en los textos conciliares), según el testimonio de 1 Jn 1,3, donde se unen de modo unitario ambas dimensiones horizontal y vertical¹⁷¹.

168 Ibid., 87. Por eso no se trata de burocratizarla y multiplicar las estructuras, sino de dejar más espacio para el Espíritu. Propugnaba así en primer lugar un «centro personal de la reforma», centrado en la ética, el perdón y la expiación (cf. *ibid.*, 88-91). Esto ha de acabar de este modo, a imitación de Cristo, en el sufrimiento, el martirio y el gozo de la redención (cf. *ibid.*, 91-94). Tras hacer referencia a la necesidad de la comunidad y del ministerio en la Iglesia, se refería también a la *Ecclēsia caelestis*, «mayoría auténtica y decisiva». En toda esta compañía, se debe sin embargo buscar sobre todo la cercanía de Cristo. «Entonces la Iglesia crece como compañía en la verdadera vida y entonces se renueva de día en día. Se convierte en la casa grande con muchas moradas; la multiplicidad de dones del Espíritu puede obrar en ella» (*ibid.*, 94).

169 Ibid., 132.

170 Cf. *ibid.*, 132-135.

171 Cf. *ibid.*, 136-139. Respecto a la debatida cuestión de la prioridad ontológica y cronológica de la Iglesia universal, Ratzinger lo explica acudiendo a la imagen de la esponsalidad entre Cristo y su Iglesia: «Cristo y la Iglesia serán “los dos una sola carne”, un cuerpo y, así, Dios será “todo en todas las cosas”. Esta precedencia ontológica de la Iglesia universal, de la Iglesia una y del cuerpo uno, de la novia una de la que dimanar las realizaciones empíricas concretas en las iglesias particulares, me parece tan evidente que me cuesta trabajo comprender las críticas dirigidas a ella» (*ibid.*, 140; remite aquí curiosamente a la autoridad de R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 141-412). Lo

En fin, Ratzinger proponía de nuevo al inicio del milenio que el discurso sobre la eclesiología sea el discurso sobre Dios, al anclarse sobre todo en los principios de la cristología y la doctrina sobre la Trinidad. Sin embargo, esto le lleva también a recalcar en la dimensión sacramental: en el Bautismo, en la eucaristía y en el orden –junto con la predicación de la palabra–, como realidades fundantes y estructurales de la realidad eclesial¹⁷². Así, afirma que «la Iglesia de Cristo no se puede ocultar tras las múltiples formas humanas, sino que existe realmente como Iglesia que se manifiesta en el credo, en los sacramentos y en la sucesión apostólica»¹⁷³. Divinidad y apostolicidad en la Iglesia van íntimamente unidas. No se puede dar un relativismo eclesiológico a partir de la fórmula del *subsistit*, pues lo que ahí se afirma es que existe de verdad la Iglesia de Jesucristo. Además, el término “subsistir” ha de interpretarse en clave ontológica: como designación de una realidad hipostasiada y como «un caso especial del *esse*». Es el ser en la forma de un sujeto independiente. «Con el término *subsistit* el concilio quería expresar lo específico e irrepetible de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica»¹⁷⁴. La Iglesia subsiste y está ahí donde estén los apóstoles.

* * *

Tras este recorrido por los diferentes itinerarios teológicos, vemos la continua referencia a temas eclesiológicos, de teología del ministerio y lógicamente los relacionados con la doctrina sobre los sacramentos, de modo especial en torno al Bautismo y la eucaristía. Gunther Wenz llega a afirmar que el ministerio está instituido *iure divino* y constituye algo

contrario supondría eliminar la Iglesia como instancia y tema teológicos –piensa Ratzinger–, así como el abandono de la eclesiología bíblica y patrística. Lo importante es que, desde el principio, la Iglesia de los doce ha nacido del Espíritu para todos los pueblos y, precisamente así, a ser un solo pueblo de Dios: no es una comunidad local la que se extiende poco a poco, sino que «la levadura está ordenada hacia la totalidad y, por ello, lleva en sí la universalidad desde el primer momento» (J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 143). La apostolicidad se muestra de este modo en perfecta correlación con la acción del Espíritu.

172 Cf. *ibid.*, 145-149.

173 Cf. *ibid.*, 151-152.

174 *Ibid.*, 152.

esencial en la Iglesia, afirmación no compartida por la totalidad de los protestantes. Walter Kasper afronta los problemas existentes en torno a los conceptos de ministerio, comunidad, episcopado y primado con una evidente sensibilidad ecuménica. Wolfhart Pannenberg parte del concepto de *communio sanctorum* e intenta aproximarlos a la eclesiología eucarística, a la vez que propone abrir en el horizonte protestante los conceptos de primado y episcopado. Joseph Ratzinger reúne todos los elementos anteriormente enunciados, y los integra en una eclesiología eucarística de cuño católico, en el que el primado como ministerio de unidad desempeña un papel central pero no único. De esta manera, queda diferenciada esta eclesiología de comunión respecto a los desarrollos ortodoxo y protestante, como iremos viendo en otra ocasión.

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

SUMARIO

En los autores estudiados se advierte la relación entre los temas eclesiológicos, teología del ministerio y doctrina sobre los sacramentos, de modo especial en torno al bautismo y la eucaristía. El luterano Gunther Wenz afirma que el ministerio está instituido *iure divino* y constituye algo esencial en la Iglesia. Walter Kasper afronta los problemas existentes en torno a los conceptos de ministerio, comunidad, episcopado y primado con una evidente sensibilidad ecuménica. Wolfhart Pannenberg parte del concepto de *communio sanctorum* y pretende aproximarlos a la eclesiología eucarística, a la vez que propone abrir en el horizonte protestante los conceptos de primado y episcopado. Joseph Ratzinger reúne todos los elementos anteriormente enunciados, y los integra en una eclesiología eucarística de cuño católico, en el que el primado como ministerio de unidad desempeña un papel central pero no único.

ABSTRACT

In the studied authors it can be seen the relationship between ecclesiological topics, and the ones related with theology of ministry and doctrine of the sacraments, specially around

basptism and eucharist. The lutheran Gunther Wenz asserts that ministry was established *iure divino* and constitutes something essential to the Church. Walter Kasper confronts the problems that exists around the concepts of ministry, community, episcopate and primate with an evident ecumenical sensibility. Wolfhart Pannenberg departs from the concept *communio sanctorum* and tries to approach it to the eucharistical ecclesiology, at the same time that propouses to open in the protestant horizon the concepts of episcopate and primate. Joseph Ratzinger puts together all the aforesaid elements, and integrates them in a catholic eucharistical ecclesiology, in which the primate as ministry of unity has an important but not unique role.