

Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico-luterano

Pablo Blanco Sarto

Facultad de Teología. Universidad de Navarra

Resumen: El problema de la intercomuni3n entre cat3licos y luteranos es una cuesti3n recurrente en 3mbito ecum3nico. Los mutuos acercamientos entre ambas confesiones han sido afrontados de modo detallado tanto por el di3logo teol3gico como por distintos autores, cat3licos y protestantes. Junto a una notable aproximaci3n en cuestiones doctrinales, quedan sin embargo todav3a pendientes algunas cuestiones relativas a la eucarist3a, el ministerio y la eclesiolog3a. Apreciamos as3 los puntos de convergencia y de todav3a divergencia, los avances y las cuestiones pendientes en dos niveles: la doctrina en estos tres puntos enunciada por Lutero y la Iglesia cat3lica, y las aproximaciones que a estos debatidos temas hacen algunos te3logos, cat3licos y luteranos (Pannenberg, Ratzinger, Kasper, Wenz, Garijo-Guembe, Meyer...). La profundizaci3n teol3gica en tales puntos proporciona una puerta abierta al futuro y la esperanza.

Palabras-clave: Cena del Se3or, *defectus ordinis*, eclesiolog3a eucar3stica, Reino, sacramentalidad.

Abstract: The problem of the intercommunion between Catholics and Lutherans is a recurrent question in ecumenical field. The reciprocal approach of both confessions has been faced with detail by the theological dialogue as well as by different Catholic and Protestant authors. Together with a remarkable agreement in doctrinal questions, there remain in study some aspects related to the Eucharist, the ministry and the ecclesiology. We notice here the convergence points and the still durable divergence, the progresses and the remaining aspects in two levels: the doctrine of these three points described by Luther and the Catholic Church, and the studies of this discussed topics confronted by some theologians, Catholics and Lutherans (Pannenberg, Ratzinger, Kasper, Wenz, Garijo-Guembe, Meyer...). The theological deepening of such points offers us an open door to future and hope.

Key-words: eucharistical ecclesiology, *defectus ordinis*, Kingdom, Lord's Supper, sacramentality

Con motivo del quinto centenario de aquel 31 de Octubre de 1517, en que Lutero supuestamente 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 católica¹. Mientras el diálogo oficial católico-luterano sobre eucaristía, ministerio y eclesiología ha dado abundantes frutos en los años posteriores al Vaticano II, los teólogos de ambas confesiones profundizan en las respectivas doctrinas sin llegar a un pleno acuerdo en todos y cada uno de los puntos. En efecto, para algunos cristianos, la mediación sigue resultando algo problemático: afirman por ejemplo que no todos creen que deben obedecer al obispo que representa a Cristo, o que no es necesario un profundo consenso en estos puntos doctrinales para llegar a la intercomunión². Existe en efecto una sacramentalidad que no es sacramentalismo, ni una identificación entre Iglesia visible e invisible. Los sacramentos fueron considerados por los padres de la Iglesia huellas de la encarnación del Verbo y una continuación de esta. Lejos de este «pensar sacramental», Dalferth afirmaba que hasta que el ecumenismo no deje de hablar de Iglesia, ministerio y sacramento, «no habrá llegado la modernidad»³.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

No, la dimensión sacramental de la Iglesia y de toda la salvación constituye una de las dimensiones irrenunciables del cristianismo y de todo verdadero diálogo ecuménico: «Los judíos y los cristianos –concluye el citado profesor de Bonn– no se contentan con la pregunta sobre el verdadero significado de lo fáctico, sino que ven de un modo empírico en todo lo que se encuentran una palabra que les dirige el Creador»⁴. Heinz Schütte, en su clási-

¹ Puede verse por ejemplo H. Breyer, “Ökumene 2017: Offener Brief an Papst Franziskus”, *WAZ* (31.10.2013): <http://www.derwesten.de/staedte/ennepetal/oekumene-2017-offener-brief-an-papst-franziskus-id8619385.html>.

² Sobre este particular, puede verse K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholicismus*, Pustet, Ratisbona 2012; tr. cast.: *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid 2014.

³ I.U. Dalferth, *Auf den Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglicanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung*, Leipzig 2002, 257.

⁴ K.-H. Menke, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, 354; sobre este tema, puede verse R. Vázquez Jiménez, “La Iglesia como “sacra-

ca obra sobre el protestantismo de 1966, recordaba cómo para Lutero los sacramentos han de ser entendidos a partir de la palabra de Dios («la fuerza de la alianza divina está unida a los signos»), así como la necesidad de la fe para recibir los efectos de los sacramentos⁵. El sacramento es «solo una manifestación de la palabra; la palabra misma obra de un modo sacramental», afirma para destacar su valor cuasisacramental. En este sentido, el sacramento ha de ser comprendido desde la palabra y, de hecho, la predicación tendrá eficacia como la palabra en el sacramento. Por eso algunos autores –sostiene Schütte– mantienen que la eficacia de los sacramentos para los protestantes no es la misma que la que les conceden los católicos y los ortodoxos: «Lutero antepone la palabra al sacramento», lo cual no es fácil de entender para un católico, sobre todo si se habla de la eucaristía⁶.

Estas líneas dan a entender que nos encontramos ante comprensiones convergentes en muchos casos, pero también al mismo tiempo con algunas diferencias, sobre todo en el modo de vivir la fe. En lo que se refiere a la comprensión del «ministerio espiritual», recuerda Schütte la vinculación de igual manera de la Iglesia a la palabra: es *creatura Verbi*. Junto al recordatorio del sacerdocio bautismal de todos los fieles (1P 2,9), Lutero veía la necesidad del ministerio eclesial, si bien con algunas matizaciones como la separación de este de la figura de Cristo. Enfatiza así más la función ministerial que la unión con el sacrificio de Cristo; más la vocación que la consagración; más la predicación que la administración de los sacramentos; más la misión que la ordenación. «Y ¿cómo predicarán si no son enviados?» (Rm 15,1): el fundamento del ministerio está en el envío por parte de Jesucristo, el cual es a su vez enviado del Padre. Sin embargo, se trata más de un acento que de una exclusión. A la vez, el reformador no concebirá el ministerio como uno de los elementos visibles de la unidad de la Iglesia. Por eso no será requerida una sucesión apostólica entendida en sentido histórico, sino tan solo el mandato del Señor y la continuidad de la fe de los apóstoles⁷.

mento”. Categoría irrenunciable para la elaboración de una eclesiología ecuménica”, *Diálogo ecuménico* 148-149 (2012) 237-300.

⁵ H. Schütte, *Protestantismus. Selbsterständnis – Ursprung – Katholische Besinnung*, Essen-Werden 1966, 339.

⁶ H. Schütte, “Protestantismus. Selbsterständnis...”, 356-357.

⁷ Véase, H. Schütte, *Protestantismus. Selbsterständnis – Ursprung – Katholische Besinnung*, 438-444.

En el *Handbuch der Ökumenik* publicado unos años después por el Instituto de ecumenismo Johann Adam Möhler, es recordado que la pregunta sobre el ministerio tiene que ver con la cuestión de la salvación, pues la condición de mediación de la gracia le otorga una especial importancia en la economía salvífica. La palabra y los sacramentos vienen fundamentalmente a través del ministerio. El origen apostólico del ministerio garantizará no solo la dimensión horizontal de la comunión eclesial, sino sobre todo la vertical, por medio de la continuidad que se da con el colegio apostólico presidido por Pedro, enviado por el mismo Jesucristo «a todo el mundo» (Mt 28,18)⁸.

Según Harald Wagner, la cuestión estaría en la mutua implicación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, tal como preconiza LG 10, a la vez que lo pone en relación con una comprensión sacramental de la Iglesia. Por medio de ese ministerio tiene lugar una mediación de la gracia salvadora, con lo que este tendrá un origen sobrenatural y no tan solo en la comunidad. En este sentido, parece que el diálogo teológico ha dado sus buenos frutos, pues el esquematismo con que a veces se veía la doctrina de otras confesiones ha alcanzado así sus justos matices. El ministerio eclesial será desempeñado pues *in persona Christi capitis*, si bien podremos advertir cómo la teología de origen reformado tenderá a subrayar más la discontinuidad que la continuidad. Además, queda pendiente –como iremos viendo– la diferente concepción en ambas confesiones de los distintos grados del ministerio, a lo que se uniría los distintos matices que se presentan a la hora de comprender la praxis del ministerio. En fin, en lo que se refiere a los efectos del sacramento del orden, ¿supone tan solo un envío o además se entra a formar parte de un *ordo*?⁹

El ecumenista y buen conocedor del pensamiento luterano Adolfo González Montes aborda también la cuestión de un modo contextualizado. En un escrito de 1983 se ocupaba de la eclesio-logía de Lutero, «tan mal comprendida». Según nuestro autor, el reformador entiende la Iglesia como «lugar objetivo de la vivencia y realización de la fe justificante». La concepción de Lutero

⁸ H. J. Urban, “Die Problematik des Amtes”, en H. J. Urban – H. Wagner (Hg.), *Handbuch der Ökumenik* III/2, Paderborn 1987, 108-109.

⁹ H. Wagner, “Das Amt in der ökumenischen Diskussion”, en H. J. Urban – H. Wagner (Hg.), *Handbuch der Ökumenik* III/2, Paderborn 1987, 120-129.

sobre la Iglesia está tan lejos de una divinización de la Iglesia (que pueda incluso llegar a hacer sombra al mismo Cristo) como de un «subjetivismo ácrata», totalmente ajeno a toda institución. Por otra parte, queda planteada la cuestión sobre la condición sacramental de la Iglesia: esta no será solo *communio sanctorum* o *creatura Verbi* sino también *corpus Christi mysticum*, sostiene el teólogo salmantino. Sin embargo, como indicó Congar, se dará una merma del carácter orgánico y sacramental de la Iglesia: se trata de una «eclesiología profesada» que margina el carácter institucional de la Iglesia. La *communio sanctorum* no será una *communio hierarchica*, y por eso contrapone el sacerdocio común al ministerial¹⁰.

En la comprensión católica –añadía en 2008–, la Iglesia será «sacramento de salvación en la doctrina de la fe»: la salvación invisible es dispensada en una comunidad visible, pero nunca de un modo inmediato y ajeno a la iniciativa de cada cristiano¹¹. La Iglesia es la prolongación histórica de la humanidad gloriosa de Jesucristo (Col 1,15; Ef 1,22-23); «la divinidad del Resucitado ilumina la faz de la Iglesia»¹². La esposa de Cristo será pues una realidad visible que trae la gracia invisible que solo puede ser dispensada por Jesucristo. Es este el verdadero sentido de la palabra «sacramental»: que es vehículo de la gracia y, por medio del cual, se obra una «transfiguración ya comenzada, en la fe misma, de la carne»¹³.

Según recordaba por su parte Walter Kasper en su libro de 2009 sobre los frutos del diálogo ecuménico¹⁴, en las conversaciones teológicas en torno a la doctrina del ministerio, todavía hace falta un esclarecimiento sobre la sucesión apostólica en la fe y en el sacramento del orden. A esto se unen las cuestiones referentes a la eclesiología: «Conforme a la concepción católica –añade–, la Iglesia es una realidad compleja formada por un elemento humano y otro divino; y por esta razón es comparada, con una analogía

¹⁰ “Coordenadas histórico-dogmáticas de la eclesiología de Martín Lutero y las líneas estructurales de la eclesiología católica”, *Diálogo ecuménico* (1983) 243-260; después en: *Reforma luterana y tradición católica*, Universidad Pontificia de Salamanca 1987, 231-244.

¹¹ A. González Montes, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Madrid 2008, 53ss.

¹² A. González Montes, “Imagen de Iglesia...”, 65.

¹³ A. González Montes, “Imagen de Iglesia...”, 68.

¹⁴ W. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander 2010, 178.

en absoluto débil, al misterio del Verbo encarnado»¹⁵. A lo que añade más adelante, constatando lo que veremos de un modo más pormenorizado en las siguientes páginas: «Por lo que concierne al sacramento de la eucaristía, son necesarias aclaraciones más detalladas sobre el carácter sacrificial de la misa, sobre la naturaleza del cambio obrado en el pan y el vino, y sobre la presencia real de Jesucristo en la eucaristía»¹⁶. Con lo que concluye respecto a la cuestión de la intercomuni3n y de la llamada «hospitalidad eucarística»: «Solo cuando se alcance un sólido acuerdo sobre estas cuestiones irresueltas se podrán solucionar los problemas que plantean la hospitalidad eucarística y la celebraci3n com3n de la eucaristía; eso puede ser, de hecho, un incentivo para continuar e intensificar nuestros diálogos»¹⁷.

Tambi3n el documento de la Comisi3n fe y constituci3n de 2012 titulado *La Iglesia. Hacia una visi3n en com3n* recuerda que algunas Iglesias creen que existe un ministerio ordenado distinto del sacerdocio bautismal de todos los fieles, y que se encuentra a su servicio. Sin embargo reconoce a la vez que, en este punto, no existe todavía el debido acuerdo (n. 45): «Desde la 3poca de la Reforma, algunas Iglesias han adoptado modelos de ministerio diferentes» (n. 46). Tambi3n constata que las Iglesias siguen divididas sobre si el «episcopado hist3rico» o la sucesi3n apost3lica del ministerio ordenado es algo querido por Cristo para su Iglesia, si los tres grados del ministerio constituyen de verdad una garantía para la apostolicidad de la fe (n. 47). M3s adelante afirma que «el ejercicio fiel del ministerio del *episkop3* de acuerdo con el evangelio por parte de personas elegidas y reservadas para tal ministerio es un requisito de importancia fundamental para la vida y misi3n de la Iglesia» (n. 52). Sin embargo, aparece de nuevo el posible desacuerdo en el origen de este ministerio episcopal, así tambi3n como en el modo concreto de tal ministerio y en la autoridad que realmente detentan¹⁸.

En fin, ajeno a todos estas profundizaciones teol3gicas, el documento de 2013 de la Confederaci3n luterana mundial titulado *Del conflicto a la comuni3n*¹⁹ recordaba que «la disciplina de ser una *Ecclesia semper reformanda* constituye una llamada a la hu-

¹⁵ W. Kasper, «Cosechar los frutos...», 190.

¹⁶ W. Kasper, «Cosechar los frutos...», 230.

¹⁷ W. Kasper, «Cosechar los frutos...», 231.

¹⁸ *La Iglesia. Hacia una visi3n com3n*, Geneva 2013.

¹⁹ Lutheran World Federation, «From conflict to communion». Strengthening our Common Witness, Globally and Locally»: <http://www.lutheran->

mildad. En la medida en que nos acercamos a las celebraciones de 2017, hemos de revisar nuestros compromisos fundacionales, incluidos los sacramentos del bautismo y la comunión». El diálogo debe pues por tanto continuar en torno a estas materias.

Abordé en otra ocasión la cuestión sobre la eucaristía en el diálogo católico-luterano²⁰. En las páginas que siguen, veremos la situación del diálogo teológico en torno a las cuestiones entrelazadas de la eucaristía, el ministerio y la eclesiología. Apreciaremos así los puntos de convergencia y de todavía divergencia, los avances y las cuestiones pendientes. Para ello, lo abordaremos en tres niveles: tras una primera aproximación exegética, la doctrina en estos tres puntos enunciada por Lutero y la Iglesia católica, la situación de estos temas en los diálogos doctrinales, y las aproximaciones que a estos temas debatidos hacen algunos teólogos, católicos y luteranos, elegidos de manera no exhaustiva pero sí significativa. El resultado será un rico cuadro, lleno de luces y sombras, en cualquier caso siempre esperanzadoras.

2. APROXIMACIÓN EXEGÉTICA

Veamos en primer lugar algunos testimonios de la Escritura y su comprensión teológica. Junto a la institución del sacramento de la eucaristía, en la enseñanza católica suele fundamentarse de modo habitual el ministerio sacerdotal en el mandato de Cristo en la última cena: «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1Co 11,24), situado en el contexto de la sucesión en la más amplia misión de los doce. El exégeta católico Rudolf Schnackenburg se refería al incontrovertible hecho de la fundación de la Iglesia por parte de Jesucristo, sobre todo en relación con el envío de los apóstoles por parte del Señor resucitado²¹. De esta forma, euca-

world.org/sites/default/files/Bishop%20Dr%20Younan%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf

²⁰ P. Blanco Sarto, *La cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Pamplona 2009.

²¹ R. Schnackenburg, "Vom Jüngerkreis zur Urkirche. Entstehung und Entfaltung des kirchlichen Amtes im Neuen Testament", AA.VV., *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Regensburg, 1983, 13ss; véase también F. Hahn, "Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum", *ibid.*, 41-42; Conferencia episcopal alemana, *El ministerio sacerdotal*, Salamanca 1971.

ristía, ministerio, Iglesia y misión estarían íntimamente unidos desde su mismo origen. Según este autor, el núcleo del ministerio de los apóstoles estaría sin embargo sobre todo en la predicación y en el anuncio de la buena nueva: «El testimonio de los discípulos de los hechos y dichos de Jesús fue muy importante para la posterior predicación del evangelio»²².

a) *Cena y comunión*

El anuncio de Jesús crucificado y resucitado constituye de esta forma el núcleo esencial de su ministerio, mientras que la dimensión eucarística parecería quedar en un segundo plano. Se trataría de una misión «postpascual» de los apóstoles, tal como relata Mt 28,16-30²³, a lo que se unen los sucesos, acontecimientos y fundaciones del apostolado paulino y de la época postapostólica²⁴. Además, «el ministerio eclesial en sentido propio (cuya recepción se realiza en las cartas pastorales por medio de la imposición de las manos, es decir, en la ordenación) ha sido traído a colación por los documentos ecuménicos (*Konvergenzpapieren*) para ilustrar la estructura de la Iglesia que ha de permanecer»²⁵. El ministerio –junto con la eucaristía– se constituye de este modo en un elemento central de la estructura de la Iglesia, tal como han destacado también numerosos teólogos. La última cena supone también un claro momento fundacional de la Iglesia.

Así, por ejemplo, en un artículo de 1971 el teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg (†) afirmaba que la exégesis del pasaje neotestamentario de la última cena era decisiva para la comprensión

²² R. Schnackenburg, “Vom Jüngerkreis zur Urkirche”, 15; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978, 112-125. Sobre la exégesis de la «cena del Señor», puede verse lo estudiado en P. Blanco Sarto, *La cena del Señor. La eucaristía en el diálogo católico-luterano después del concilio Vaticano II*, 28-33.

²³ R. Schnackenburg, “Vom Jüngerkreis zur Urkirche...”, 16-18.

²⁴ R. Schnackenburg, “Vom Jüngerkreis zur Urkirche...”, 19-28; F. Hahn, “Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum”, 48-54.

²⁵ R. Schnackenburg, “Vom Jüngerkreis zur Urkirche...”, 29. Sobre los testimonios de los Padres y de los maestros medievales sobre el misterio eucarístico, puede verse: J. Schröter, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*, passim; A. García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul misterio eucaristico*, Roma 2006, 109-262.

profunda del misterio eucarístico. De la idea que uno se haga sobre la naturaleza de esa cena pascual judía (que ahora adquiere un nuevo significado), así como de cómo la vivían y la actualizaban los primeros cristianos, dependerá el tipo de celebración que se proponga para nuestros días²⁶. También en sus breves *Tesis sobre la cena* (1991), el profesor de Múnich se refería a la centralidad del misterio eucarístico –y no solo de la palabra de Dios– y así sostenía que «la cena del Señor ha sido desde el principio de la Iglesia el centro de su celebración. Esto no fue cuestionado por la Reforma luterana, sostiene. Esta promovió sin más la relación entre la celebración de la cena y la predicación, así como la obligada ofrenda instituida –pan y vino– para todos los comensales (*Abendmahlgäste*) y la consideración de la misa como una ofrenda hecha a Dios por el sacerdote»²⁷.

Eran estos, según Pannenberg, los principales puntos de la reivindicación luterana: la predicación y la cena se convierten así en momentos constitutivos de la Iglesia. En su *Teología sistemática* (1993) recordaba de nuevo el profesor múnichés que, en esa última cena, fue instituida la Iglesia: «En el hecho de la última cena se encuentra la solución para hallar la unidad entre las obras de Jesús y la fundación de la Iglesia. Los discípulos de Jesús eran ya el grupo surgido de la vocación de los doce (Mc 3,13ss.), constituido como una comunidad distinta a la del antiguo pueblo de Dios, pues más bien los doce se constituían como representantes de las doce tribus de Israel»²⁸. Luego el mismo origen de la Iglesia coincide con la institución de la eucaristía y del ministerio. El título de la Iglesia como «comunidad eucarística» cobra aquí su verdadera razón de ser: «Allí donde se encuentra la celebración de la cena del Señor, ahí está la Iglesia de Cristo»²⁹. Evidentemente habría que completar este estudio con la teología del ministerio que aparece en los textos paulinos, aunque aquí tan solo pretendemos establecer un breve marco introductorio³⁰.

²⁶ Véase W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 294-297.

²⁷ W. Pannenberg, *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie* 3, Göttingen 2000, 86.

²⁸ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 322.

²⁹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, 324.

³⁰ Véase por ejemplo, en M. Hasitschka, "Herrenmahl und Amt. Neutestamentliche Perspektiven", en S. Hell – L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Innsbruck-Wien 2004, 37-44.

También Joseph Ratzinger sitúa el origen de la Iglesia precisamente en la última cena, junto con una larga serie de exegetas como A. Schlatter, T. Schmidt, F. Kattenbusch, K.H. Schelkle. Todos ellos han mostrado que la última cena ha de concebirse como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús. Es cierto que a esta precedieron la vocación de los once y la de Pedro; pero ni una ni otra cosa se suprimen en la cena, sino que se dan por supuestas y adquieren con ella su verdadero y propio sentido. El primado y la sucesión apostólica se encuentran implícitas también en la eucaristía, según Ratzinger: «Porque solo con la cena da Jesús a su futura comunidad un punto específico de apoyo –afirmaba en 1957–, un acontecimiento aparte, que solo a ella le conviene, la destaca de manera inconfundible de toda otra comunidad religiosa y la reúne con sus miembros y con su Señor para formar una nueva comunidad»³¹. De esta forma se ve la continuidad originaria del acto fundacional de Cristo en la sucesión eucaristía-ministerio-Iglesia.

El profesor bávaro insistió de modo repetido en esta misma idea: que la última cena de Jesús se reconoce como el auténtico acto de fundación de la Iglesia: Jesús ofrece a los suyos esta liturgia de su muerte y su resurrección, y les entrega así la fiesta de la vida. En la última cena, la alianza del Sinaí o, mejor dicho, lo que antes había sido tan solo un presagio en forma de signo, se convierte ahora en algo completamente real: la comunión de sangre y de vida entre Dios y el hombre³². Al decir esto, «resulta claro –continuaba Ratzinger– que la última cena anticipa la cruz y la resurrección y, al mismo tiempo, las presupone de modo necesario, pues de otro modo todo se quedaría en un gesto vacío. Por este motivo, los padres de la Iglesia pudieron decir, con una bella imagen, que la Iglesia ha brotado del costado abierto del Señor, del que manó sangre y agua. Cuando afirmo que la última cena es el principio de la Iglesia, digo en realidad lo mismo, pero desde otro punto de vista»³³.

³¹ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiológica*, Barcelona 1972, 90.

³² Véase J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de ecclesiológica*, Madrid 1987, 10.

³³ J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, 10-11.

b) *Ecclesia de Eucharistia*

De esta forma, cena, muerte, resurrección por un lado y fundación de la Iglesia por otro estarían íntimamente unidos en el misterio y en la celebración de la eucaristía. En este mismo sentido, comentaba un exegeta evangélico al referirse al pasaje de la última cena: «Al reunirse una Iglesia para celebrar la eucaristía, lo hace en el nombre del Señor y en obediencia al mandato de hacerlo en memoria de él, y el Señor –en cumplimiento de su promesa– está allí en medio de ellos. [...] La celebración de la eucaristía es el eje alrededor del cual gira la vida y la estructura de la Iglesia, y el medio por el cual Cristo establece la comunión con los miembros de su cuerpo»³⁴. La misma comida pascual judía tenía ya un claro carácter comunitario, es decir, que fundaba una comunidad a la vez que conmemoraba un sacrificio. «Según una antigua concepción oriental –concluye Jeremias–, la comida en común unía a los comensales entre sí en una comunidad de mesa. Esta comunidad de mesa tenía un carácter religioso. Ahí estribaba su carácter vinculante. La ruptura de la comunidad de mesa era un crimen especialmente detestable (Sal 41,10). De aquí el profundo dolor de Jesús en Mc 14,20 par. La cena pascual, más que ninguna otra expresaba este carácter religioso de comunión»³⁵.

Así, a modo de síntesis, podríamos citar las palabras con que el teólogo de Múnster Miguel María Garijo-Guembe se refería a la última cena como uno de los momentos fundantes de la Iglesia. «El banquete de despedida de Jesús con sus discípulos, con el círculo prepascual de los doce, “apunta a la institución de la comunidad salvífica y escatológica tras la consumación de Jesús”. Que ese banquete podían y debían repetirlo los discípulos en recuerdo de Jesús (1Co 11,24-25; Lc 22,19), se dedujo cuando Jesús se les apareció como resucitado»³⁶. De este modo, el significado y la realidad del único sacrificio de Cristo se prolongaba en el tiempo. La pascua explica y representa cómo la vida entera de Jesús estuvo referida al plan salvífico de Dios.

³⁴ G. Canellas, “La eucaristía, punto de vista reformado”, *Diálogo ecuménico* (1979) 267.

³⁵ J. Jeremias, *La Última cena. Las palabras de Jesús*, Madrid 1980, 326.

³⁶ M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona 1991, 50; la cita es de L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche und ihre Geschichte 1, A)*, Göttingen 1966², 9, n. 21.

El significado soteriológico de la muerte de Jesús se expresa con el concepto de *ekklesía*. En la medida en que el banquete de despedida de Jesús manifiesta su idea de conectar su propia muerte con el plan salvífico de Dios, bien puede considerarse esta cena como “símbolo” de la nueva comunidad de Dios, fundada en la muerte de Jesús. Así, más adelante añadía Garijo que «el banquete de despedida de Jesús adquiere una importancia capital para la vinculación de la realidad pospascual de la Iglesia con el Jesús histórico. *La Iglesia debe ser entendida como una comunidad cultural*: en la celebración de la cena del Señor, la nueva comunidad experimenta su identidad como el nuevo Pueblo de Dios, fundado en la muerte y resurrección de Jesús [...]. *Por eso, en la cena del Señor se puede ver lo que es la Iglesia*»³⁷.

Para adentrarnos en la cuestión exegética –explicaba Ratzinger–, debemos ver el problema en toda su amplitud y profundidad. Para esto, se requiere más bien verlo a «vista de pájaro»³⁸. Podríamos descubrir, a lo largo de la historia de la exégesis, tres grandes grupos: la exégesis liberal, la exégesis cultural posterior a la primera guerra mundial y, tras el segundo conflicto bélico del siglo XX, un neoliberalismo en clave escatológica. La segunda de estas tendencias (en ámbito escandinavo, anglosajón y alemán), ya no ve a Jesús como crítico al culto, sino que entiende el culto como el «espacio vital interior de la Biblia», tanto del antiguo como del nuevo testamento³⁹. La última cena constituía así uno de los momentos fundantes de la Iglesia: por medio de ella, Jesús había dado comienzo a una nueva comunidad. En este sentido, protestantes y ortodoxos confluían alrededor de la eclesiología de cuño ortodoxo. Sin embargo, con el neoliberalismo de corte escatológico, se vuelve a recordar que Jesús proclama el fin de las instituciones. Resultan realidades contrapuestas profeta y sacerdote, carisma e institución, libertad y culto; no cabe síntesis alguna entre ellos. El mensaje escatológico de Jesús invitaría a pasar de lo institucional a lo carismático, dando así fin a las religiones. Por eso no se podría hablar en sentido propio de una fundación de la Iglesia⁴⁰.

³⁷ M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos*, 51-52.

³⁸ En estas líneas, seguiremos en un primer momento sobre todo a J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, 7-26.

³⁹ Esta tendencia aparece bien explicada en F.M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia 1943.

⁴⁰ Una buena exposición de estas tesis aparece en R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1958.

c) *La Iglesia y el reino de Dios*

Por síntesis de contrarios, esta orientación en principio neo-liberal alcanzó su entendimiento con la exégesis de origen marxista, con la que convivía en el tiempo. La contraposición entre profetas y sacerdotes puede ser asimilada como la lucha de clases. Jesús sería un revolucionario que murió por las fuerzas de la opresión; con esto se convirtió en un símbolo de la lucha del pueblo. El carácter escatológico del mensaje se refiere ahora al final de la sociedad de clases. «Jesús predicó el reino, y vino la Iglesia», había resumido antes Loisy. Casi nunca habló de la Iglesia. El reino es la sociedad sin clase y la meta de la lucha del pueblo. La eclesiología adquiere de este modo un lenguaje dialéctico, con la contraposición entre profetas y sacerdotes, carisma e institución, culto y predicación. El pueblo es lo contrario de la institución y la jerarquía; se contraponen el reino a la Iglesia, y la «Iglesia del pueblo» a la «Iglesia oficial» o Iglesia-institución. Esta polarización no puede ser resuelta más que con la destrucción de la instancia contraria: la síntesis siempre será destructiva; solo luchando contra la Iglesia surgirá una nueva sociedad libre que será el reino⁴¹.

El método de acercamiento a los textos revelados debe evitar esta orientación ideológica, que podría violentar la naturaleza de las cosas en más de una ocasión. Al mismo tiempo que procedemos a esta des-ideologización de estas visiones eclesiológicas, hemos de proceder también con un criterio objetivo, que consiste en conectar con la «memoria fundamental de la Iglesia». Así, en esta se aprecia que no hay contraposición entre reino e Iglesia, a pesar de que la primera expresión es mucho más frecuente en las palabras de Jesús. «Precisamente porque consideraba que se acercaba el final, Jesús debía querer congregarse al pueblo de Dios del tiempo de la salvación»⁴², había escrito un exegeta luterano. Así, por ejemplo, Juan el Bautista, al anunciar el reino, funda también una comunidad de seguidores. En este sentido, es también necesario identificar el reino con la misma persona de Je-

⁴¹ Véase J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 10; H. Schlier, "Eclesiología del nuevo testamento", J. Feiner – M. Löhrer, *Mysterium salutis*, IV/1: *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, 142-151.

⁴² J. Jeremias, *Teologia del nuovo testamento. I: La predicazione di Gesù*, Brescia 1972, 197.

sús y con su acción salvadora. Podemos así entender la expresión «el reino de Dios ha llegado» con «Dios o el mesías han llegado». Ratzinger modifica la frase de Loisy en este sentido: «se prometió el reino, y vino Jesús»⁴³.

Pero además Jesús ha venido a reunir a su pueblo (Jn 11,52, Mt 12,30); toda su obra se resume en reunir un nuevo pueblo de Dios. Todos caminan juntos hacia él: el punto de encuentro de todos estos seguidores será siempre la persona de Cristo: es él quien llama y a quien respondemos. Una de las imágenes bíblicas que tienen más fuerza y expresividad es la de la familia: Dios es el padre, Jesús es el dueño de la casa, nosotros somos los hijos. Lo que los convoca a todos ellos es la oración como «signo distintivo de la comunidad»; a través de ella accedemos a Dios⁴⁴. En esta comunidad primigenia, advertimos enseguida el núcleo íntimo de los doce, a los que rodean a su vez los 72, que simbolizan a todos los pueblos del mundo. Expresa la voluntad salvífica universal de Cristo, que quiere fundar una nueva comunidad salvífica. Los doce recibieron solo después de la resurrección el nombre de apóstoles; antes simplemente se les llama «los doce». Este número es tan importante –como continuación de las doce tribus de Israel–, que ante la traición de Judas, deben de escoger alguien que le sustituya en su ministerio. «Jesús eligió a los doce» (Mc 3,14), y añade dos funciones principales: «para que estuvieran con él y enviarlos a predicar». «Aquí es ya posible reconocer –afirma Ratzinger– también el tema de la unidad y la diversidad donde, en la indivisible comunidad de los doce, que solo en cuanto tales realizan su simbolismo –su misión–, domina ciertamente el punto de vista del nuevo pueblo en su unidad»⁴⁵.

d) *Pueblo, cuerpo, templo*

Al igual que Israel que tenía en la pascua y en el rito de la alianza sináutica sus eventos fundantes, Jesús también establece una nueva pascua y una nueva alianza, sobre las cuales va a fundar su Iglesia. El nexo cultural originario se mantiene: como el pueblo judío tenía su templo, la nueva alianza va a tener un

⁴³ J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 13.

⁴⁴ J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento. I: La predicazione di Gesù*, Brescia 1972, 196-197.

⁴⁵ Véase J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 14; H. Schlier, “Eclesiología del Nuevo Testamento”, 108-121.

templo distinto, que no está hecho de piedra: el cuerpo de Cristo, que es el centro del banquete del Señor, el único nuevo templo que congrega en unidad a los cristianos más de lo que lo pueda hacer un templo de piedra. Jesús establece un nuevo culto más elevado, cuyo centro es su propio cuerpo glorioso. La última cena no va a ser un hecho aislado, sino uno de los principales momentos fundacionales de la Iglesia. Llama a sus discípulos a participar de su cuerpo y de su sangre: «estos discípulos se convierten en “pueblo” a través de la comunión con el cuerpo y la sangre de Jesús, que es al mismo tiempo comunión con Dios. Se le puede llamar pueblo de Dios porque por la comunión con Cristo se abre la relación con Dios, que el hombre no puede establecer por sí mismo»⁴⁶.

La Iglesia se denominará a sí misma como *ekklesía*, heredera de la hebrea *qahal*: asamblea litúrgica que dará después lugar a una entidad jurídica. Esta institución ya existía en el mundo judío. Sin embargo, la expresión «pueblo de Dios», referida originariamente al pueblo de Israel, ha de ser compatible con la de «cuerpo de Cristo», como la nueva comunidad nacida de la obra de Jesús. La Iglesia nacería pues a partir de esta oración en torno a la persona de Jesús, alrededor de su cuerpo y de su sangre. Cristo, muerto y resucitado, es el Sinaí vivo; quienes se acercan a él, constituyen la asamblea elegida y definitiva del pueblo de Dios (Hb 12,18-24). Esta nueva comunidad está originada por Cristo y sostenida por su Espíritu. La autodesignación como *ekklesía* define al nuevo pueblo como continuación de la alianza sinaítica, a la vez que establece la novedad de surgir a partir del misterio de Cristo. La nueva ley, el amor conquistado en la cruz, se convierte en el centro decisivo. *Ekklesía* será pues asamblea cultural, comunidad local y universal a la vez, Iglesia de Jesucristo en definitiva. El Señor con su único sacrificio es el que reúne en torno a sí a su único pueblo. La asamblea de los bautizados que se reúnen junto a la palabra y el cuerpo de Cristo forman «una sola cosa en torno a Cristo Jesús» (Ga 3,16.26-29): es hacerse «uno» con el Hijo, entrar en la unidad del mismo Dios para que Dios sea todo en todos (1Co 15,28)⁴⁷.

⁴⁶ J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 16.

⁴⁷ Véase R. Schnackenburg, *Die Kirche in neuen Testament*, Freiburg 1961; J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 17-19; H. Schlier, “Eclesiología del Nuevo Testamento”, 160-185.

La noción neotestamentaria de pueblo de Dios ha de pensarse unida a la cristología, que se concreta en los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Al llamar a la Iglesia «cuerpo de Cristo», Pablo ha explicitado lo que era característico de la Iglesia. La idea paulina de la unidad en sus miembros del cuerpo de Cristo (1Co 12,16ss.) tiene su origen netamente intrabíblico y constituye la expresión de lo vivido en las primeras comunidades cristianas. También hoy aparece en el pensamiento la dimensión relacional y comunitaria, pero en el centro de la realidad de la Iglesia se encuentra el mismo Cristo. Más en concreto, su cuerpo y su sangre: «puesto que solo hay un pan, formamos todos un cuerpo, pues todos participamos del mismo pan» (1Co 10,17). La última cena es el lugar del nacimiento de la Iglesia: es la eucaristía la Iglesia en su modo más intenso. En ella somos constituidos en «una sola carne» (Gn 2,24); la dimensión sponsal y femenina entra en el núcleo de la misma eclesiología, tal como se desprende de la metáfora paulina de Cristo y su Iglesia. La esclava ha sido convertida en esposa. Esto se da sin confusión ni separación: la Iglesia –el cuerpo– es distinta e inseparable de Cristo, su cabeza. A su vez, esta eclesiología cristológica y eucarística está abierta desde su origen a la Trinidad y a su simultánea dimensión pneumatológica: «El Señor es el Espíritu» (2Co 3,14). «El que se une al Señor forma con él un solo espíritu» (1Co 6,17); la epiclesis eucarística es la figura de la venida del Espíritu sobre la Iglesia. Solo en él podemos decir en Cristo «*abbá*», pues hemos sido constituidos en hijos de Dios (Rm 8,15; Ga 4,5). En el núcleo de la Iglesia –decíamos– está el amor, por lo que queda evidenciado el carácter relacional y pneumatológico de la esposa de Cristo⁴⁸.

En los *Hechos de los apóstoles*, aparece una «eclesiología narrativa», es decir, se nos habla sobre su naturaleza por medio de la narración de una serie de hechos. El primer núcleo en torno al cual surge la Iglesia será la reunión de los apóstoles –junto con María, las hermanas y los hermanos– «en oración y en la fracción del pan» (Hch 2,42). Los números de los 120 que forman este *qahal*, esta *ekklesía* originaria permite reconocer el número de los doce, con su carácter estructurante. Pedro ocupa un lugar dentro de esa asamblea primigenia como guía y portavoz, que «confirma a los hermanos en la fe» (Lc 22,32). La elección

⁴⁸ J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 19-23; H. Schlier, «Eclesiología del Nuevo Testamento», 123-140.

de Matías restituirá el número de los doce, tras el abandono de Judas; también allí la Iglesia se reúne y permanece «en oración» (Hch 1,12-14). La palabra y los sacramentos se constituyen en las columnas fundamentales del edificio vivo de la Iglesia. Al final del segundo capítulo se añade la asiduidad en la enseñanza de los apóstoles, que constituye ya una apertura a la doctrina de la sucesión apostólica. En la representación lucana de pentecostés, aparece el viento y el fuego del Espíritu, que convierte Babel en una unidad en la diversidad. Mientras el espíritu del mundo comporta división, el Espíritu significa unidad y apertura. Aquí vemos prefigurada la estructuración de la Iglesia universal en Iglesias locales. Esta Iglesia naciente, que ya era universal, se va a convertir también –poco a poco– en las distintas Iglesias locales. «La prioridad cronológica y ontológica pertenece a la Iglesia universal que, de no ser católica, no sería simplemente Iglesia...», concluye Ratzinger⁴⁹.

e) *El ministerio apostólico*

¿Qué lugar ocupa el ministerio en este acto fundacional de la Iglesia? Es el mismo Espíritu el que constituye a los obispos (Hch 20,28) y la imposición de manos lo único que hace es conferir este don sobrenatural: el Espíritu de la fuerza, del amor y de la sabiduría (2Tm 1,6s.; 1Tm 4,14). Se trata por tanto de un ministerio espiritual. En el fondo es el mismo Señor glorioso quien constituye a los pastores en la Iglesia (Ef 4,11) y a actuar por medio de ellos, hasta el punto que el apóstol pudo incluso hablar de colaboradores (*synergói*) de Dios (1Co 3,9; 1 Ts 3,2; 2Co 1,24). Por lo tanto en el Nuevo Testamento encontramos una concepción sacramental del ministerio eclesial; en él se unen las dimensiones carismáticas y de gobierno (1Co 12,28; 16,16-18; Hb 13,7.17). Esta diversidad de carismas, tareas y ministerios constituyen el organismo del cuerpo místico de Cristo (1Co 12,4-27) y, al ser el Espíritu el alma de la Iglesia, los obispos y presbíteros deben desempeñar su ministerio de modo espiritual (Rm 8,9): «Cuidad de las ovejas de Dios que os han sido confiadas; hacedlo con buena voluntad, como Dios quiere, y no como a la fuerza o por ambición de dinero. Realizad vuestro trabajo de buena gana, no comportándoos como

⁴⁹ J. Ratzinger, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, 26; H. Schlier, "Eclesiología del Nuevo Testamento", 123-140.

si fuerais dueños de quienes están a vuestro cuidado, sino procurando ser un ejemplo para ellos» (1Pe 5,2-3)⁵⁰.

Jesucristo se constituye como el Buen Pastor (Jn 10), el Pastor supremo (1Pe 2,25; 5,4), a la vez que promete enviar a otros pastores: «El que bajó es el mismo que también subió a lo más alto del cielo para llenarlo todo con su presencia. Y él mismo concedió a unos ser apóstoles, y a otros, profetas; a otros anunciar el evangelio, y a otros ser pastores y maestros» (Ef 4,10-11). Es el mismo Cristo quien envía a los apóstoles a predicar el evangelio (Mt 10,7; 28,19s.; Mt 16,15; Lc 9,2.6; 24,47; Hch 1,8 y *passim*). Pablo se reconoce como «el apóstol elegido para anunciar el evangelio de Dios» (Rm 1,1; Hch 9,15; 1 Ts 1,9) y exhorta a predicar la buena doctrina (*didaskalía, didach* : 1Tm 1,10; 2Tm 4,2s.), hasta el punto de entenderlo como una dimensión indispensable del ministerio: «¡Ay de mí, si no evangelizara!» (1Co 9,16). La razón de esta obligación se encuentra en que la eficacia de la palabra viene por sí misma y por su origen: «La palabra de Dios tiene vida y poder. Es más aguda que cualquier espada de dos filos; penetra hasta lo más íntimo de la persona, y somete a juicio los pensamientos y las intenciones del corazón. Nada de lo que Dios ha creado puede esconderse de él: todo está claramente expuesto ante aquel a quien tenemos que rendir cuentas» (Hb 4,12-13)⁵¹.

Este acercamiento a la Escritura en el tema de la consagración y de la misión, que el Vaticano II ha puesto de relieve, esclarece al mismo tiempo el ejercicio del ministerio: el ministerio apostólico, si se examina bien la doctrina del Nuevo Testamento especialmente desde las cartas de San Pablo, manifiesta en armonía dos caras del sacerdocio de los presbíteros, que en algún momento aparecen como contrapuestas. En efecto, el verdadero apostolado y la verdadera adoración al Padre están íntimamente unidos entre sí: son inseparables e indisolubles de manera que uno de estos aspectos no puede existir sin el otro. El mismo san Pablo declara que, anunciando el Evangelio, él está dando adoración a Dios: en alabanza «en medio de las naciones», canta «a

⁵⁰ Véase M. Ponce Cuéllar, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona 2001, 79-97; J. Delorme, "Diversidad y unidad de los ministerios según el nuevo testamento", en J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 263-318.

⁵¹ Véase M. Ponce Cuéllar, "Llamados a servir...", 79-97; J. Delorme, "Diversidad y unidad de los ministerios...", en J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios ...*, 263-318.

la gloria de su nombre» (Rm 15,9). Todo esto deja claro al mismo tiempo uno de los deberes fundamentales de aquellos que participan de esta misión especial de la consagración y del mandato de Cristo: si la imposición de las manos procura a aquellos que la reciben un «don espiritual», que les capacita a cumplir su misión, ellos tienen el deber de «revivir el don que Dios ha depositado en ti» (1Tm 1,6) por medio de la formación permanente⁵².

El apóstol ha de predicar también la conversión, el bautismo de penitencia de Juan (Mc 1,9-11). De aquí procede la llamada y la convocatoria al *metanoëite* pronunciado por Jesús. «¡No pequéis más!» (Jn 5,14; 8,11). El perdón viene expuesto de modo elocuente en las parábolas de la misericordia (Lc 15). En la carta a los hebreos se establece la mediación sacerdotal de Jesucristo para poder recibir el perdón por los pecados: «Nuestro sumo sacerdote puede compadecerse de nuestras debilidades, porque él también estuvo sometido a las mismas pruebas que nosotros; solo que él jamás pecó. Acerquémonos, pues, con confianza al trono de nuestro Dios lleno de amor, para que tenga misericordia de nosotros y en su bondad nos ayude en la hora de la necesidad» (Hb 4,15-16). Según los *Hechos*, los apóstoles predicaron la conversión y el perdón de los pecados (Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). La Iglesia apostólica estaba convencida de que el perdón de los pecados se concede por medio del bautismo (Hch 2,38; Rm 6,1-11 y *passim*)⁵³.

Jesús entrega a los apóstoles el poder de atar y desatar: «Os aseguro que todo lo que atéis en este mundo, también quedará atado en el cielo; y todo lo que desatéis en este mundo, también quedará desatado en el cielo» (Mt 18,18). En el cenáculo, confió a los doce allí reunidos (Mc 14,17; Mt 26,20), denominados por Lucas «apóstoles» (22,14), esta misión junto con el poder de convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo: «Haced esto en memoria mía» (1Co 11,24; Lc 22,19). Esta última cena no fue una «cena con pecadores», pues en ella tomaron parte solo los doce y era una cena distinta a todas las demás. Según esto, se ve también que esta tarea compete no a todos los discípulos, sino solo a los apóstoles (Lc 22,14). El «haced esto en memoria mía» significa que los ministros estarán siempre junto a Jesús, celebrarán su pasaje de la muerte a la resurrección y la venida del reino. El Resucitado

⁵² M. Ponce Cuéllar, «Llamados a servir...», 79-97.

⁵³ Véase A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 197-245

estará junto a los suyos de modo permanente en la forma del banquete (Lc 24,13-35.36-43; Jn 21,9-13). De esta forma la celebración de la eucaristía se constituye en el centro y la cumbre de toda la vida de la Iglesia pospascual, así como núcleo central de la vida del ministro. Por eso Pablo se denomina a sí mismo «ministro de Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1Co 4,1)⁵⁴.

3. CUESTIONES PENDIENTES

El planteamiento de la llamada «intercomuni3n» entre cat3licos y luteranos nos lleva a reflexionar sobre la cercan3a y a la vez distancia entre ambas doctrinas sobre la eucarist3a, el ministerio y la eclesiolog3a. La posici3n de Lutero y de los dem3s reformadores sobre la eucarist3a tiene, como transfondo, la idea de la incapacidad del hombre para cooperar activamente al acontecimiento salv3fico. El creyente es sobre todo un receptor pasivo de la gracia por la sola fe en Cristo, 3nico Salvador, seg3n los principios de la *sola fides, sola gratia, solus Christus*. Este punto de partida de la teolog3a protestante produjo de modo indirecto una crisis de fe en el misterio eucar3stico con consecuencias pr3cticas en el orden del culto y de la pr3ctica sacramental⁵⁵.

a) *Eucarist3a*

En 3mbito te3rico, los luteranos no se planteaban tanto el hecho (*was*) de la presencia, que era en general aceptado, sino el modo de presencia (*wie*). Sin embargo, al margen de las disputas entre los l3deres reformadores sobre la presencia del cuerpo y la sangre del Se3or, Lutero, Calvino y Zwinglio coincidieron en el rechazo de la doctrina cat3lica sobre el car3cter sacrificial y propiciatorio de la misa, en las cr3ticas dirigidas a la recepci3n de la comuni3n bajo la sola especie del pan (*Laienkilch*) y contra la llamada misa «privada»⁵⁶.

⁵⁴ Véase J. Delorme, «Diversidad y unidad de los ministerios...», en J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios ...*, 263-318.

⁵⁵ Véase P. Blanco Sarto, «La eucarist3a en el actual di3logo cat3lico-luterano», *Di3logo ecum3nico* 42 (2007/133-134) 257-29.

⁵⁶ Garijo-Guembe, *La comuni3n de los santos*, 40; Wenz, G. Wenz, *Einf3hrung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988, 158-177;

Siglos más tarde, el Concilio Vaticano II reafirmaba la comprensión de la misa como memorial del sacrificio único de Cristo en la cruz. El primer capítulo de la constitución *Sacrosanctum Concilium* cita el decreto de Trento sobre la misa, a la vez que propone su celebración como memorial del misterio pascual de pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor (SC 5, 7, 47; LG 3, 10, 12, 34). Gracias al concepto de memorial, la polémica parece felizmente superada, a la vez que se presentan también armonizadas igualmente las dimensiones sacrificial y convival⁵⁷.

En cuanto a la presencia eucarística, la posición luterana clásica afirmaba una presencia «sacramental», «sobrenatural» y «espiritual»⁵⁸. Sin embargo, Trento define la naturaleza de esa presencia de esta manera: verdadera, real y sustancial (*vere, realiter, substantialiter*, DS 1636). El sentido de esos términos en Trento resulta claro: hay un «cambio» en el pan y en el vino, de los que solo permanece la apariencia material (las «especies»), pues con la acción del Espíritu y las palabras de la consagración las especies sacramentales se convierten –en sentido ontológico– en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ello, en cuanto al modo de la presencia, Trento propuso el término «transustanciación» como «muy adecuado» (*aptissime*) para reflejar ese cambio (DS 1652).

Los esfuerzos en el diálogo ecuménico entre católicos y luteranos sobre el misterio eucarístico no han resultado inútiles. Han proporcionado, en primer lugar y por ambas partes, una comprensión más profunda de la eucaristía. Al mismo tiempo, han probado que es posible un acercamiento sobre la eucaristía. Los progresos y avances alcanzados hasta el momento son significativos y esperanzadores.

Hay una mayor disponibilidad de parte evangélica a considerar el misterio eucarístico no sólo como don, sino también como ofrenda de Cristo y de la Iglesia. La noción de *memorial* lleva de la mano a la cuestión de la presencia eucarística de Cristo, superando la separación entre *sacramento* y *sacrificio*: Jesucristo hace sacramentalmente presente su ofrenda personal. Sin

Garijo-Guembe, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* 1, Berlin-New York 1996, 660-662.

⁵⁷ S. Congregación de Ritos, Instr. *Eucharisticum mysterium*, n. 3: AAS (1967) 541; Garijo-Guembe, "La comunión de los santos...", 49-50.

⁵⁸ Véase *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976⁷ (=BSLK) 799, 1006, 1013.

embargo, no siempre cabe constatar un amplio acuerdo sobre la *presencia real* del Señor por la *conversión* del pan y del vino⁵⁹.

Quedan además pendientes las relaciones entre Iglesia y eucaristía. Como hemos visto con anterioridad, siguiendo las sugerencias de la eclesiología eucarística de origen francés, Joseph Ratzinger (n. 1927) había propuesto la Iglesia como comunidad eucarística y al mayor de los sacramentos como el «centro de la Iglesia». Wolfhard Pannenberg (n. 1928) profundizó por su parte en las relaciones entre eucaristía, bautismo y penitencia. Walter Kasper (n. 1933) indagó también sobre el significado de la afirmación *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia*. Garijo-Guembe (n. 1935) añade por su parte la necesaria vinculación de la eucaristía con el ministerio eclesial, cosa que estudia también el mismo Gunther Wenz (n. 1949). La comunidad eclesial es previa a la comunidad eucarística. En fin, Lothar Lies (1940-2008) hizo un desarrollo en clave trinitaria del misterio de la Iglesia, y establece una continuidad «perijorética» entre la Trinidad, la Iglesia y la eucaristía⁶⁰.

La teología evangélica tiene en la actualidad una conciencia eucarística acrecentada, que aspira a profundizar los elementos de separación que todavía persisten. Quedan, en efecto, por clarificar algunas cuestiones de fondo, como la duración de la presencia real, o la transignificación y transfinalización fundamentadas en el plano ontológico, o las consecuencias de la doctrina del *defectus ordinis* mencionado en el Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22⁶¹. En la celebración luterana de la cena acontece algún tipo de presencia de Jesucristo, pero habrá que analizar con detenimiento el diferente significado teológico de la eucaristía católica y de la cena luterana. Por eso, resulta todavía fundada la recomendación de comulgar cada uno en su comunidad propia. Con todo, los diálogos llevados a cabo en estas décadas muestran que existe por parte del luteranismo un mayor consenso hacia la posición católica, y a la vez una mayor apertura católica a las legítimas preocupaciones luteranas, lo cual denota un esfuerzo digno de reconocimiento.

⁵⁹ Véase P. Blanco Sarto, “La eucaristía en el actual diálogo católico-luterano”, 288-298.

⁶⁰ P. Blanco Sarto, “Iglesia y eucaristía. Cuestiones teóricas y prácticas en algunos autores de lengua alemana”, *Salmanticensis* 61 (2014) 273-300.

⁶¹ Véase H. Meyer, “Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005), nota 91, 182.

En resumen, al mismo tiempo que existen confluencias y claros puntos de convergencia en lo que a la doctrina sobre la eucaristía se refiere, quedan todavía algunas cuestiones pendientes, como la doctrina sobre la transustanciación, el culto eucarístico o el estilo celebrativo que preside las distintas comunidades. Por un lado, la doctrina luterana sobre el misterio eucarístico ha planteado algunas problemáticas que han servido para aclarar estas cuestiones, sobre todo lo referido a sus dimensiones eclesial, convival y sacrificial. Volver a los orígenes y fundamentos del misterio eucarístico –comprenderlo como *anámnesis*, *epiclesis*, *koinonía* y *prósphora*– podría contribuir a continuar el diálogo teológico en torno a estos temas.

b) *Ministerio*

Quedan también pendientes las mencionadas cuestiones en torno al ministerio ordenado y las respectivas auto-comprensiones eclesiológicas. La Reforma luterana abordó el ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico. Lutero fundamentó el ministerio en Cristo y en la comunidad, a la vez que insistió en el sacerdocio común de todos los bautizados, recordado después por el Vaticano II.

La doctrina católica insiste en fundamentar el ministerio también en la Iglesia por vía sacramental: mientras la teología reformada afirmaba que para el ministerio eclesial o especial basta con la vocación, los católicos sostienen la necesidad de una ordenación sacramental. El problema aquí expuesto culmina con el tema de la sucesión apostólica (UR 22), pues mientras las comunidades luteranas sostienen que basta con una sucesión en la fe apostólica, la Iglesia católica ha insistido además en la necesidad de una cadena ininterrumpida en la imposición de manos a partir de los apóstoles⁶².

Gracias en parte a los estudios bíblicos, patrísticos e históricos, así como a los movimientos ecuménico y misionero, la eclesiológica del siglo XX presentó algunas novedades. El movimiento litúrgico ayudó a descubrir el valor del bautismo –origen del sacerdocio común de los fieles–, la eucaristía como centro de la Iglesia y la dimensión misteriosa y sacramental de esta. El laicado

⁶² Véase P. Blanco Sarto, “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *Scripta Theologica* 40/3 (2008) 733-776.

y las Iglesias locales más jóvenes introdujeron también una nueva conciencia eclesial, además de una renovada visión del lugar del ministro en la Iglesia. «En la tradición postridentina el ministro era visto sobre todo como quien era llamado para administrar los sacramentos, lo cual traía consigo una sacramentalización de la población con una evangelización muy superficial. Ahora se redescubren la tarea prioritaria de la evangelización y del servicio a la comunión: el sacerdote es antes ministro de la palabra que de los sacramentos, y tiene como misión el servir a la *koinonía* de la Iglesia»⁶³.

Lutero insistía así en que Cristo es el único sacerdote, pues solo él carga con nuestros pecados y nos justifica⁶⁴, a la vez que se refiere una y otra vez a la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados. El fundamento de la Iglesia es precisamente el sacerdocio de Cristo, que da lugar al de todos los cristianos⁶⁵. Sacerdocio común quiere decir tratar a Dios, pedir por los demás, ofrecerse a sí mismo a Dios y predicar su palabra⁶⁶.

Esto no significa rechazar cualquier mediación entre Dios y los hombres, sino la comprensión de la comunidad como *communio*, en la que se fundamenta este sacerdocio común. «El cuidado de la comunidad y el desempeño de las distintas tareas no competen tan solo al ministro», señala Führer⁶⁷: se pasa sin embargo casi directamente de la comunidad al individuo, evitando así otras mediaciones o instancias intermedias. Tan solo queda apenas el ministro local: «Sacerdocio quiere decir: comunidad; el sacerdocio es la forma interior de la comunidad como *communio sanctorum*»⁶⁸. La Reforma abordará la dimensión local de la Iglesia, a la que sirve el ministro, pero deja menos clara la dimensión universal.

⁶³ G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Bologna 1997, 34.

⁶⁴ *Weimarer Ausgabe* (=WA): M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Weimar 1983-2005 (=WA), Br 1,61,24.

⁶⁵ Véase P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 270; K. Bornkamm, *Christus – König und Priester*, 215-237.

⁶⁶ Véase WA 7,28,6; 57,24; K. Bornkamm, *Christus – König und Priester*, 192-198.

⁶⁷ W. Führer, *Das Amt der Kirche: das Reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, Neuendettelsau 2001, 182.

⁶⁸ P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 271. Véase también V. Gummelt, “‘Amt und Gemeinde’ bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie”, U. Kern (Hrsg.), *Kirche – Amt – Abendmahl. Beiträge aus heutiger lutherischer Sicht*, Münster 2004, 57-72.

Existe en la doctrina católica una confrontación y una actualización de las justas intancias del pensamiento reformado sobre el ministerio. En cierto modo se ha ampliado y completado –sin negar nada de lo anterior– lo afirmado previamente. En el Concilio Vaticano II se prefirieron los términos *ministerium* y *presbyterium* al veterotestamentario *sacerdos*, al mismo tiempo que se subrayaba no solo la dimensión cultual-sacrificial junto con el ministerio de la palabra⁶⁹. En *Lumen gentium* y *Presbyterorum ordinis*, precisamente para evitar malos entendidos a nivel ecuménico, no se habla del *sacrificium visibile* ni del *externum sacerdotium*, tal como había formulado el tridentino (DS 957), al mismo tiempo que subraya la dimensión cristológica, pneumatológica y eclesiológica⁷⁰. El ministro será al mismo tiempo e inseparablemente pastor, predicador y sacerdote *in persona Christi capitis*, mientras que la comunidad constituirán los miembros de su mismo cuerpo (PO 2b). Por eso para la eclesiología del Vaticano II la *communio sanctorum* –que refleja muy bien la dimensión escatológica de los últimos capítulos de la LG– ha sido incoada en la *communio hierarchica*, por lo que no pueden verse ambas comuniones como realidades contrarias.

Lutero no habló en absoluto de un sacramento ni de una ordenación en un primer momento. De hecho, entendió las excesivas diferencias que existían en la Iglesia como un despropósito sacramental, de manera que propuso el bautismo como fundamento de la igualdad fundamental de todos los cristianos, hasta hablar de un *solches Amt* para todos los bautizados⁷¹. Al suprimir la dimensión sacramental del sacerdocio se pretendía desclericalizar la Iglesia. Esto explica en parte qué les ha llevado a las comunidades luteranas a centrarse de modo especial en la predicación del evangelio, y por ello se mantiene una distinción en el orden ritual entre católicos y protestantes⁷².

⁶⁹ Véase LG 21a, 25a; A. Ganoczy, “Zur Sakramentalität des Dienstamtes”, AA.VV., *Der Streit um das Amt in der Kirche. Erntesfall der Ökumene*, Regensburg, 1983, 74.

⁷⁰ Véase LG 10, 28a, PO 1, 4a, 12a, 2c; A. Ganoczy, “Zur Sakramentalität des Dienstamtes”, 74-75.

⁷¹ Véase por ejemplo, WA 6,408.

⁷² Sobre la visión luterana del ministerio, puede verse W. Lohff, “Gegentwärtige Lehre vom kirchlichen Amt”, en W. Danielsmeyer – C.-H. Ratschow (Hgrs.), *Kirche und Gemeinde. Festschrift H. Thimme*, Witten 1974, 219-229.

De manera que encontramos paralelismos entre la doctrina luterana y la católica, si bien con interesantes e importantes matices. El problema se encuentra sobre todo en la distinción de las funciones ministeriales: sí se puede afirmar que existe una relación clara entre el ministerio y el sacrificio de reconciliación que actualiza la cena. Esta misión se reserva en la Iglesia católica al ministerio ordenado y, de un modo menos claro y uniforme, en las comunidades luteranas. Pero en la eucaristía participa todo el pueblo de Dios: resulta necesario articular en sus términos propios la diferencia entre sacerdocio común y ministerial, pues el sacrificio es uno y el único para ambos casos. Rehm afirma que «se presenta la cuestión del ministerio como núcleo problemático para conocer la cuestión del carácter sacrificial»⁷³.

Es el sacerdote el que ofrece el memorial de la pascua del Señor. Sin embargo, la distinción de funciones solo implica un modo diferente del participar del mismo y único misterio eucarístico. Todos los fieles bautizados «al participar del sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y a sí mismos juntamente con ella; y así, tanto por la oblación como por la sagrada comunión, todos toman parte activa en la acción litúrgica, no confusamente, sino cada uno según su condición» (LG 11).

Un mismo sacramento en tres grados: a la vez que habla de un mismo *ordo*, la Iglesia católica ha mantenido siempre la existencia de tres grados en el ministerio eclesial *ab antiquo*, como ha sostenido también la Iglesia ortodoxa y que ha sido corroborada por las enseñanzas del último concilio (LG 18). Esta unidad en la diversidad de grados puede tener interesantes consecuencias ecuménicas, pues se encuentra en sintonía parcial con la evolución histórica en el seno del luteranismo. Las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma solían hablar de un solo ministerio del párroco o del pastor (*Pfarramt*), aunque esta disposición no es rígida y ha admitido distintas evoluciones según los lugares y las épocas, que recuerdan al diácono y al obispo de los católicos y ortodoxos⁷⁴.

⁷³ J. Rehm, *Das Abendmahl*, 243. Véase también A. Ganoczy, "Zur Sakramentalität des Dienstamtes", 63-89; también en W. Pannenberg (Hgrs.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III, Freiburg im Br.-Göttingen 1990, 216-236.

⁷⁴ Véase LG 25-27; PO 4,6.

La apostolicidad de la Iglesia constituye además una de las notas esenciales de esta, tal como confesamos en el credo. La Iglesia, cuyo fundador es Cristo, está fundada «sobre el fundamento de los apóstoles» (Ef 2,20). Es una verdad confesada por todas las Iglesias, de modo que el problema oscila en cómo se interpreta dicha apostolicidad. Los cristianos reformados no entendieron desde un principio esta sucesión de modo formal, sino más bien como un signo más genérico, tal como era la predicación auténtica del evangelio realizada por los mismos apóstoles.

La Iglesia –para la Reforma– solo es apostólica porque enseña según predicaron los apóstoles. A partir de ese momento, la ordenación presbiteral no quedó en un primer momento reservada de modo exclusivo a los obispos. El presbiterado (*Pfarraramt*) tuvo para ellos el mismo valor que el episcopado (*Bischofamt*), tal como entendían que había ocurrido en las comunidades de la primitiva Iglesia⁷⁵.

En la Iglesia católica la sucesión apostólica se concreta en la figura del obispo, que es quien va difundiendo el carisma del ministerio en la Iglesia: «El obispo representa la unidad, que se realiza de modo pleno en la celebración de la eucaristía»⁷⁶. *Ubi Eucharistica et episcopus, ibi Ecclesia*, vendría a sostener la postura ortodoxa-católica. De manera que, si se interrumpe esta sucesión apostólica, no solo se da una ruptura histórica, sino sobre todo una discontinuidad teológica y sacramental. Por eso la Iglesia católica habló en el Vaticano II del *defectus ordinis* (UR 22), de las ordenaciones inválidas por no conservar esta línea de sucesión histórica, sacramental y ontológico, por un lado, y en la transmisión de la integridad del evangelio, por otro.

La apostolicidad de la Iglesia no se concentraría de modo exclusivo en el canon del nuevo testamento, sino que debe encontrar su continuidad en un ministerio fundado en la sucesión apostólica. Es decir, en el ministerio se encontraría en parte la explicación de la relación entre Escritura y tradición. Así, mientras la teología luterana insistía en el contenido objetivo de la tradición apostólica, la católica indica que esta se encuentra también en la continuidad de las estructuras ministeriales, las cuales

⁷⁵ Véase J. Oeldemann, “Das kirliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?”, 164-166; W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 85-91, 253-260.

⁷⁶ L. Lies, “Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen romisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche”, 184.

hacen posible que se continúe tal tradición. Esta contraposición tan radical admite sus matices y sus debidas gradaciones⁷⁷.

Tanto en Trento (DS 957) como en el Vaticano II (LG 20) se habla con claridad de la necesidad de esta sucesión apostólica en los presbíteros y en los obispos: «Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (Mt 28,20), puesto que el evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores» (LG 20).

La necesidad de un «ministerio especial o eclesial» (*besondere Amt*) aparece tanto en la teología católica como en la luterana más clásica. El sacerdocio ministerial estará al servicio del común, para predicar la palabra administrar los sacramentos. Los autores aquí vistos (Wenz, Lies, Kasper, Garijo-Guembe, Meyer, Pannenberg y Ratzinger) insisten en el fundamento cristológico y pneumatológico del ministerio, mientras no todos se refieren al eclesiológico y a un sentido sacramental más concreto⁷⁸.

La fundamentación del ministerio será por tanto de origen divino, excepto en el caso del episcopado para los teólogos luteranos. La sacramentalidad de la ordenación aparece en la *Confessio augustana* (se habla ahí del *sacramentum ordinis*), si bien los luteranos la entienden en sentido lato, a la vez que se insiste en la necesidad de la ordenación: *nisi rite vocatus*, afirmaba este mismo documento luterano. Los autores católicos insistirán una y otra vez en la dimensión apostólica del ministerio.

Sobre la relación entre vocación y ordenación en el ministerio, se ocuparán también los mencionados teólogos actuales. Se plantean así varias preguntas. ¿Se trata de una manera institucional

⁷⁷ Véase A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa*, 238-239; puede verse también L. Bouyer, "Ministère ecclésiastique et succession apostolique", *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 241-252; A. Javierre, "Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession", *Concilium* 4 (1968) 242-247; H. Küng, "Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession", *Concilium* 4 (1968) 242-247; W.A. Quanbeck, "A contemporary view of apostolic succession", *Lutherans and Catholics in Dialogue IV* 178-188; C. Böttigheimer, "Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft", *Catholica* 51 (1997) 300-314.

⁷⁸ Véase P. Blanco Sarto, "El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del concilio Vaticano II", *Diálogo ecuménico* 136-137 (2008) 169-232.

que actúa a través del ministerio, o existe también una asistencia directa e inmediata sobre cada creyente y cada comunidad? El fundamento de este ministerio, ¿es meramente funcional o tiene al mismo tiempo una base ontológica-sacramental?⁷⁹. Por eso – puntualizaba el luterano Wenz en 1984– no se ha de entender el ministerio «como una simple delegación de la comunidad»⁸⁰, sino que se recibe directamente de Jesucristo por medio de un rito⁸¹.

Superadas las polémicas de antaño, las teologías católica y luterana –al menos las analizadas en las citadas páginas– ven la necesidad de un «ministerio especial o eclesial», que resuelva satisfactoriamente la relación entre el sacerdocio común y el ministerial. Ampliada de igual modo la presunta visión ritualista del ministerio de tiempos pasados en ámbito católico, este se ocupa en el servicio a la comunidad, la predicación de la palabra y la celebración de los sacramentos, especialmente la eucaristía.

Respecto al mencionado tema de la sucesión apostólica, Neumann recordaba que no es una especie de tubería u oleoducto (*pipeline*) que nos une con los momentos dorados y originarios de la Iglesia, sino que nos encontramos ante un concepto teológico, eclesiológico y sacramental a la vez. Para una recta comprensión de la sucesión apostólica se requieren por tanto dos condiciones: permanecer en la fe de los apóstoles y en la estela de la cadena del rito sacramental de imposición de manos invocando del poder del Espíritu: «La sucesión “histórica” está al servicio de la verdadera sucesión apostólica, principalmente de la permanencia de toda la Iglesia en la verdad del evangelio»⁸².

Junto a esto, en las Iglesias ortodoxa y católica la sucesión apostólica ha de entenderse rectamente como la unión de estos tres elementos de *treditio*, *successio* y *communio*. El ordenado entra a formar parte también de la comunión con los demás ordenados, de un *collegium* con el que ha de contar en todo su ministerio. La sucesión no se daría solo a nivel individual, sino sobre todo de un modo colegial y comunal. En esta comunión

⁷⁹ Véase G. Wenz, “Herrenmahl und Amt. Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil”, 106-107.

⁸⁰ G. Wenz, “Herrenmahl und Amt. Zum Stand...”, 107.

⁸¹ G. Wenz, “Herrenmahl und Amt. Zum Stand...”, 107-108.

⁸² B. Neumann, “Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen”, *Katholischen Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information* 41 (11.10.2005) 9.

se entrega (*traditio*) la doctrina de Jesucristo, con lo que se establece la *successio*. Por eso, estos distintos modos de sucesión, se encuentran inseparablemente unidos, a la vez que la dimensión universal del ministerio episcopal se pondría en directa relación con el ministerio petrino.

Lo examinado en las páginas anteriores nos invita a una conclusión que es más un sumario que un juicio: mientras algunos autores proponen una eclesiología pneumatológica sin mediaciones (Sattler), otros insisten en la sacramentalidad de la Iglesia y su necesaria prolongación en la apostolicidad y la ministerialidad (Neumann, Rodríguez, Kasper, Ratzinger). La mayoría de los autores aquí analizados advierte que la apostolicidad y el *ministerium unitatis* pertenecen a la misma esencia de la Iglesia, aunque los autores luteranos aquí vistos (Wenz, Meyer, Pannenberg) no la ven en la misma línea de necesidad que el evangelio y los sacramentos recordados en la *Confessio augustana*. Rompen así la continuidad entre ministerio y apostolicidad en el plano ontológico-sacramental.

Insisten además en el ministerio único y en la indiferenciación entre episcopado y presbiterado. Pannenberg recuerda a Cristo como único fundamento, lo cual –según él– excluiría el que los obispos puedan serlo de verdad. Los autores católicos irán en otra línea: mientras Müller recordaba este vínculo entre eucaristía y apostolicidad, Garijo-Guembe veía la situación del ministerio en analogía con la del canon bíblico: la sucesión en la fe está en la misma línea de complementariedad que la sucesión apostólica. Oeldemann y Kasper por su parte proponen la correlación entre *successio*, *traditio* y *communio*, para entender la sucesión apostólica y la cuestión del *defectus ordinis*, la cual es interpretada como una carencia relativa en la línea de LG 8. En las comunidades eclesiales procecentes de la Reforma veía Kasper «elementos de verdadero ministerio», mientras Ratzinger relacionaba apostolicidad, primado, colegialidad y ministerio con las dimensiones cristológica y pneumatológica de la Iglesia: no son elementos excluyentes y contradictorios, sino complementarios.

Como consecuencia, la eucaristía se ha celebrado siempre según la fe de los apóstoles y según la sucesión iniciada por ellos mismos: «La misión pastoral de los obispos se funda sobre el colegio apostólico instituido por Cristo. Esto implica necesariamente el sacramento del orden, es decir, la serie interrumpida

que se remonta hasta los orígenes, de ordenaciones episcopales válidas»⁸³. De este modo, según Müller, también la sucesión apostólica es esencial y constitutiva, para que se dé una Iglesia en sentido propio y pleno y, por tanto, para que esté presente en plenitud la eucaristía. Es esta la posición expresada –como hemos visto– por el mismo Concilio Vaticano II (LG 15, 26; UR 15).

«Ninguna comunidad, ningún sacerdote puede celebrar la eucaristía contra el poder del obispo. Apostolicidad, sucesión y eucaristía están relacionados los unos con los otros y no se pueden separar unos de otros»⁸⁴. La sucesión eucarística está ligada a la sucesión apostólica. Se entiende así la importancia que la Iglesia da a la apostolicidad, a la sucesión apostólica y al ministerio (a ellos está condicionada la presencia de la eucaristía, verdadero centro de la Iglesia), y que le llevará en el Vaticano II a la formulación del principio del *defectus ordinis*.

c) *Iglesia*

Sin embargo, el reconocimiento de la validez de la ordenación pasa por el reconocimiento de una determinada comunidad como verdadera Iglesia. La teología del ministerio dependería de esta forma de la eclesiología. Por tanto, la cuestión pasaría de la cuestión del *defectus ordinis* de UR 22 a la del *subsistit* de LG 8. Aquel no podría ser entendido como una ausencia total, sino como una presencia incompleta del signo sacramental. ¿Podría además en este caso el principio de la *Ecclesia supplet* colmar esas carencias que se pudieran dar en las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma? ¿Podría darse así una «continuidad pneumatológica» complementaria a la apostólica y sacramental?⁸⁵

Lutero entendió la Iglesia sobre todo en clave cristológica: como *creatura Verbi*, una continuación de la encarnación del Verbo, donde la *communicatio idiomatum* se prolonga en la relación entre Cristo-cabeza y Cristo-cuerpo⁸⁶. Ahora bien, ¿cabe una comprensión de la realidad eclesial propia de la eclesiología

⁸³ G. L. Müller, “La apostolicidad de la Iglesia y de la eucaristía”, en: http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/

⁸⁴ G. L. Müller, “La apostolicidad de la Iglesia...”, 2

⁸⁵ G. L. Müller, “La apostolicidad de la Iglesia...”, 105-106.

⁸⁶ Véase WA 12, 530.

eucarística en el pensamiento del reformador sobre la Iglesia? Al guiarse el reformador por los principios emanados de la *theologia crucis* y de la doctrina de la justificación, la Iglesia será «una realidad dialéctica» en la que combate lo divino y lo humano, mientras el Espíritu convierte todo en gracia⁸⁷.

Al principio Lutero no tenía un concepto concreto y claro de Iglesia, pero su doctrina sobre la fe y los sacramentos, el papa y la jerarquía, le llevaron a formular una nueva eclesiología. Nació aquí un concepto habitualmente considerado espiritualista y anti-jerárquico de Iglesia: la «comunidad de los que creen en Cristo», fundada tan solo en una fe invisible. No habrá pues ni un estatuto jurídico, ni autoridad, ni penas ni excomuniones. *Abcondita est Ecclesia, latent sancti*⁸⁸. En la eclesiología de cuño protestante existe siempre una deriva espiritualista y antiinstitucional, amparada a veces por una unilateral y en principio paradójica orientación pneumatológica, que hemos de considerar a la hora de estudiar la realidad eclesial.

Esta es la cuestión planteada, pero que ha de ser vista también en relación con los desarrollos propios de la teología del ministerio, y las afirmaciones formuladas en UR 22. Para las Iglesias católica y ortodoxa, ya desde un principio, la eucaristía “hace” también la Iglesia, con las consabidas raíces en la eclesiología eucarística expuesta por los Padres⁸⁹. Podría parecer que esta afirmación se presenta también, como hemos visto, en el último Lutero. Ahora bien, ¿es este un planteamiento simétrico al desarrollado en la Iglesia en los años anteriores a la Reforma? *Ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes in omnibus*⁹⁰, escribió Lutero en un texto temprano, anterior a la ruptura con Roma. Pronto se da sin embargo una concepción eclesiológica distinta.

Según Gherardini, la expresión «*communio sanctorum* resulta por mucho preferida frente a *Corpus Christi mysticum*»⁹¹, de carácter más marcadamente sacramental. Sin embargo, tam-

⁸⁷ Véase WA 12, 65-66.

⁸⁸ WA 18, 652; véase B. Gherardini, *Creatura verbi*, 20; H. Schütte, *Protestantismus*, 85-86.

⁸⁹ Véase H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Milano 1996.

⁹⁰ WA 4, 289.

⁹¹ B. Gherardini, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Torino 1969, 28.

bién los reformados conciben la Iglesia como instrumentos de Dios y de su reino. En la palabra anunciada y en los sacramentos celebrados, es Dios mismo quien está presente, suscita la fe y concede la gracia. Según Maffei, «las Iglesias de la Reforma no conciben la Iglesia como sacramento: esta, a diferencia del bautismo y de la cena, no puede ser nunca fuente de salvación. Ya que la salvación viene por la gracia, la Iglesia debe ser siempre una causa segunda, transparente del todo respecto a Dios que es la causa primera»⁹².

Sin embargo, a la vez, la Iglesia entendida como *communio sanctorum* no es solo *congregatio fidelium*, sino sobre todo la comunión de las cosas santas, sobre todo la palabra y los sacramentos. Hemos visto cómo Wenz propone el ministerio como el tercer elemento visible para la comunión eclesial, junto con la palabra y los sacramentos ya propugnados por la *Confessio augustana*, aunque mantiene en gran parte las diferencias doctrinales en torno al ministerio y la eclesiología. A la vez postula una eclesiología sacramental que, por el marcado tono pneumatológico, sigue manteniendo un cierto tono espiritualista. Persiste a su vez entre los protestantes la crítica al ministerio petrino como principio universal, a la vez que reproponen la complementariedad entre *communio sanctorum* y *communio ecclesiarum*, según también los presupuestos eclesiológicos protestantes.

Kasper presenta por su parte una eclesiología donde el misterio de la *communio* intratrinitaria fundamenta la comunión eclesial, la *communio ecclesiarum et sanctorum*, que se constituye en una *communio hierarchica*, al dar especial vigencia a la función estructural del episcopado y del primado. Insiste sin embargo en la prioridad ontológica y cronológica de las Iglesias locales, de lo que ya había hablado la declaración *Communiois notio* (n. 9). Garijo-Guembe ofrece una eclesiología católica con una acentuada sensibilidad ecuménica, en la que el concepto de comunión –tal como lo entiende teológicamente el Vaticano II– ocupa un lugar central.

Pannenberg recuerda la necesidad de la Iglesia para la salvación frente a un cristomonismo de cuño protestante, en parte superado en la actualidad. Desarrolla pues una eclesiología de comunión similar en parte a la propuesta por el Vaticano II, pero a veces se mantienen inalterados los principios teológicos

⁹² A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa*, Milano 1991, 299.

luteranos. Ratzinger en fin desarrolla también una eclesiología trinitaria (cristológica y pneumatológica a la vez) y, a otro nivel, femenina y mariana, con una fuerte insistencia en el ministerio y en la apostolicidad expresada en los principios irrenunciables y complementarios del episcopado y del primado. Así, en la línea de la UR, el papa emérito planteaba una diferenciación entre Iglesias y comunidades eclesiales, a la vez que sostenía la prioridad cronológica y ontológica de la Iglesia universal sobre las particulares. La Iglesia universal es la comunión entre estas y las distintas comunidades eclesiales, a pesar de que presenten un diferente grado de comunión.

La eclesiología propuesta por el Vaticano II –no solo en la UR, sino también en la LG– presenta así una intensa actualidad ecuménica. De lo anterior podemos deducir que, a pesar del descubrimiento de la Iglesia y posterior acercamiento a la eclesiología de comunión por parte de algunos autores luteranos, quede pendiente todavía resolver algunas cuestiones como la de la presencia eucarística y el lugar otorgado a la celebración litúrgica en la vida de las comunidades; la solución plena del problema del *defectus ordinis*, ampliado además ahora con la cuestión de la ordenación de mujeres y personas homosexuales; la concepción diversa de la apostolicidad por parte de católicos y protestantes; el ámbito de la autoridad episcopal y petrina en cada comunidad eclesial; la condición sacramental de la eclesiología, sin haber cedido a principios unilateralmente espirituales; en fin, numerosas cuestiones prácticas sobre cómo vivir y desarrollar tal condición eclesial. Los avances apreciados en estos años mueven a seguir trabajando –también teológicamente– sobre los temas enunciados.