

DOCUMENTO DEL «GRUPO DE DOMBES»: PARA UNA RECONCILIACION DE LOS MINISTERIOS

Elementos de acuerdo entre Católicos y Protestantes

Introducción general

Se me ha encargado presentar y analizar el documento del llamado «Grupo de Dombes», que lleva como título «Para una reconciliación de los ministerios. Elementos de acuerdo entre católicos y protestantes». El documento consta de dos partes claramente diferenciadas. La primera, de carácter doctrinal, cuidadosamente elaborada y que según el parecer de los mismos redactores «debería ser objeto de un amplio debate a nivel teológico». La segunda, de carácter práctico, es sólo un ensayo en el que se propone un camino concreto para andar hacia el reconocimiento y la reconciliación de los ministerios todavía divididos. «Se resiste esta segunda parte —según el juicio de los mismos redactores de la rapidez con que ha sido establecida el final de una sesión particularmente agitada». La parte doctrinal del documento es, pues, la más elaborada y la que se ofrece de modo particular a la consideración de los teólogos. Por eso voy a dedicar la mayor parte de mi estudio a la primera parte. Pero antes de comenzar el análisis de ella he creído indispensable recordar, aunque sea muy brevemente, el carácter y significación del llamado «Grupo de Dombes» dentro del movimiento ecuménico.

El grupo interconfesional de «Dombes» o «Les Dombes» debe su origen a aquel apóstol y pionero del «ecumenismo

espiritual» que fue Paul Couturier. Después de algunos contactos con ortodoxos y anglicanos, comienza sus relaciones con protestantes reformados de Francia y Suiza cuando en 1936 algunos miembros de estas iglesias deciden participar en las oraciones que por la unidad de todas las iglesias cristianas había organizado Couturier en Lyon. Los primeros contactos no fueron fáciles en el ambiente de suspicacias de aquel entonces, tanto en la iglesia católica como en las iglesias protestantes. Pero la colaboración decidida de algunos sacerdotes católicos y de algunos pastores protestantes de la Suiza alemana consiguió que en 1937 se tuviera la primera reunión interconfesional en la trapa de Les Dombes, a unos 20 kms. de Lyon, lugar que dio el nombre a este grupo ecuménico. Fueron tres días de conversaciones sobre temas de interés mutuo y sobre todo de oración intensa. El programa de estudio no fue unitario. Su finalidad principal era conocerse y realizar un primer sondeo sobre los puntos de contacto y de fricción que se consideraban más importantes. No deja de ser sintomático que el mismo año 1937 en que nace este grupo de diálogo se publica el primer libro católico verdaderamente importante sobre el diálogo ecuménico: «Chrétiens désunis. Principe d'un Oecumenisme catholique», con el que el P. Congar inicia la colección «Unam Sanctam» de temas eclesiológicos y que ocasionaría el autor no pocos sinsabores por defender una doctrina que 27 años más tarde ratificaría plenamente el Vaticano II.

Podemos considerar como primera serie de reuniones las que trascurren entre 1937 y 1942. Se planeó que cada año se tuvieran dos reuniones, una en un local de la iglesia católica y otra en un lugar de la iglesia reformada. Desde sus comienzos hasta nuestros días las primeras se han tenido siempre en la trapa de Dombes. Las segundas comenzaron en el presbiterio de Erlenbach en la Suiza alemana. No siempre se pudieron tener las dos reuniones anuales programadas —no olvidemos que comienza muy pronto la segunda guerra mundial—. Los temas de estudio en este período están todavía poco sistematizados. La atmósfera de oración es intensa y se ora en el intercambio máximo que es posible en aquel tiempo.

Desde 1942 ya se establecen temas unitarios para estudio. Comienza lo que podemos llamar la segunda época de las reuniones de Dombes. Es imposible seguir ahora todas las vicisitudes y dificultades por las que pasaron estas reuniones. Pero sí quisiéramos sintetizar los temas tratados en los últimos

quince años en los diálogos interconfesionales de Dombes, nos encontraremos con que una gran mayoría de ellos se ocupa de temas sobre sucesión apostólica, ministerios y autoridad pastoral de la Iglesia. La razón de esta insistencia no puede ser otra que la gran importancia que tiene este tema en el diálogo ecuménico. Varias de estas reuniones las podemos considerar como preparación de la que hemos de analizar nosotros del año 1972 y nos serán muy útiles para conocer lo que podríamos llamar la prehistoria de nuestro documento.

Para terminar este breve introducción me ha parecido interesante transcribir unas líneas del pastor Herbert Roux, uno de los participantes más asiduos a estas reuniones de Dombes, que nos dan en pocas palabras una idea muy completa de su carácter: «El grupo nació de una iniciativa privada y carece de mandato oficial. Compuesto, a partes iguales, por católicos y protestantes franceses y suizos ha logrado conservar una relativa homogeneidad, favorable al desarrollo del conocimiento y comprensión mutuos, asegurando una cierta continuidad en sus tareas y guardando al mismo tiempo una completa libertad en la elección de los temas de estudio y en los métodos de trabajo. En el curso de cada sesión se redactan generalmente unas «tesis comunes» a partir de las exposiciones bilaterales que han sido objeto de los debates. Estas tesis así como las etapas de investigación que se habrán de seguir no comprometen más que a los participantes y en principio se destinan al uso interno; sin embargo han logrado una cierta difusión en los últimos años»¹.

Y ahora podríamos ya pasar, sin más, *al análisis del documento*. Pero antes de emprender esta tarea he creído necesario enfrentarme con una dificultad previa y fundamental: en todos los diálogos ecuménicos y en concreto en estos diálogos del «grupo de Dombes» se habla de «acuerdos». Pero cabe preguntar: estos acuerdos (o «elementos de acuerdo», para el caso es lo mismo) ¿son auténticos o están expresados mediante unas proposiciones ambiguas o equívocas que pueden admitir las dos partes en diálogo —aquí protestante y católica— porque admiten dos interpretaciones posibles y cada una de las partes da a la proposición el sentido de su propia iglesia con-

1. H. Roux, 'Diálogo Interconfesional sobre el ministerio. C) Diálogo interconfesional en Francia (Les Dombes)', *Concilium* n. 74 (1972) 120. Cf. también M. Villain, 'Histoire du groupe interconfesional des Dombes', *Verbum Caro* 18 (1964), n. 70, pp. 4-17.

fesional? Si los acuerdos ecuménicos fueran de esta clase, la metodología de tales diálogos sería defectuosa, porque fallaría la sinceridad indispensable. El P. Dumont en un amplio comentario conjunto a los acuerdos de Dombes sobre la Eucaristía de 1971 y sobre los ministerios de 1972 lo cree así:

«El carácter general —escribe— de las afirmaciones del documento ya sé que responde a un plan bien preciso de los autores: avanzar progresivamente yendo de lo general a lo particular. Es éste uno de los elementos característicos del método de diálogo familiar al grupo de Dombes. Sería también una actitud legítima a la que no habría nada que objetar si mediante su silencio sobre las dificultades más profundas no se apresurasen a concluir un acuerdo, cuando en realidad todavía no se ha llegado a él. Y no basta, para justificarse, hablar solamente de «elementos de acuerdo». La expresión es engañosa, porque los desacuerdos pasados en silencio no tocan a otros elementos del problema que no se hubieran todavía tomado en consideración, sino que versan sobre *el sentido mismo, la significación concreta y precisa, el contenido sobre el cual se dice haberse puesto de acuerdo*. La misma imprecisión, fuente de la misma confusión continuará hasta el final del texto: no se pueden aceptar como un real acuerdo las fórmulas generales enunciadas, sino a condición de unas precisiones que todavía no se han dado». Hasta aquí el P. Dumont que recoge una dificultad bastante frecuente con palabras claras y precisas².

No será, pues, de maravillarse que uno de los teólogos católicos del grupo de Dombes, el P. Sesboué, recogiera la dificultad e intentara contestar a ella en un artículo aparecido en la revista «Etudes»: «La segunda dificultad es la más grave, ya que pone en cuestión el valor ecuménico del documento. La he oído tanto de parte católica como de parte protestante. —Vuestro acuerdo, se nos dice, emplea un vocabulario tan vago e impreciso que cada uno se lo puede aplicar dando al texto la lectura que le conviene. Pero entonces, ¿qué contenido, o mejor, qué compromiso se da en realidad en tales expresiones habilidosamente escogidas?—. Tal modo de hablar no es en manera alguna sorprendente; plantea un problema delicado: ¿no es éste el riesgo propio de todo documento de acuerdo, dar lugar a interpretaciones paralelas cuando se re-

2. C. J. Dumont, 'Eucharistie et ministères. A propos des «Accords des Dombes». Essai de critique constructive', *Istina* 18 (1973) 156-229; las palabras citadas en pp. 189-90.

producen en lenguaje confesional y según la sensibilidad de cada uno? Distingamos en este punto el caso de los redactores y el de los lectores. Yo puedo afirmar contundentemente que en los redactores católicos y protestantes no hay una doble lectura del texto. Y la prueba es que los puntos sobre los que todavía no hay acuerdo se han enunciado con toda claridad. También el comentario dado en el folleto es único, fruto de una colaboración de católicos y protestantes. En la redacción hemos conservado los vocablos familiares a una y otra parte siempre que nos ha sido posible y oportuno, aun con el riesgo de hacer pensar al lector protestante que hay demasiados términos católicos y viceversa al lector católico (y este riesgo se ha hecho realidad). Pero hemos ensayado también emplear un vocabulario nuevo, cuando hemos querido superar una posición antigua de oposición en una perspectiva de auténtica reconciliación. A estos términos todavía en rodaje es inevitable que se les reproche una cierta ambigüedad y que cada uno busque conducirlos a su modo propio de expresión. Estos términos exigirán ser todavía más elaborados, pero no habrá progreso en la unidad sin este esfuerzo de reconciliación en el lenguaje»³.

Estas dos posiciones son ciertamente opuestas en lo que se refiere al valor real de estos acuerdos, pero coinciden en reconocer la gran dificultad del tema. Creo conveniente intentar profundizar un poco más en él.

Incluso dentro de una misma confesión cristiana es muy difícil distinguir el núcleo de una verdad revelada de lo que son sus condicionamientos histórico-temporales de expresión, del ropaje propio de la época en que se expresa y de mil factores más que serán accidentales, pero que no será nada fácil muchas veces ver que son accidentales. Y así puede suceder que dos expresiones muy distintas quizá en su formulación digan exactamente lo mismo en su núcleo fundamental o también puede ocurrir lo contrario, que dos proposiciones iguales en la expresión digan en realidad cosas distintas por haber variado el sentido de algún término en diversos tiempos o lugares. Suele citarse como ejemplo clásico de esto que la misma palabra «omousios» fue condenada como herética en un Sínodo de Antioquía en 268 y aceptada como muy apta para expresar la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo

3. Bernard Sesboué, 'Pour une réconciliation des ministères', *Etudes* 338 (1973) 739-61; las palabras citadas en p. 749.

en Nicea en 325. Este es el gran problema de la teología actual, el problema de distinguir lo que hay de perenne o de transitorio y accidental en las proposiciones concretas con que se quieren expresar las verdades reveladas. Sabemos que éste es quizá el problema más importante que planteó Küng en su libro *¿Infalible? Una pregunta*⁴; y la Congregación por la doctrina de la fe en la declaración «*Mysterium Ecclesiae*» rechaza las conclusiones del teólogo de Tubinga de que las proposiciones de la Iglesia no puedan manifestar infaliblemente la verdad revelada, pero admite con bastante amplitud la influencia de los condicionamientos históricos en el modo de expresar dicha verdad revelada y la necesidad de reformular muchas veces con una proposición nueva algún dogma⁵.

Ahora bien, si aun dentro de una misma confesión cristiana puede ser muchas veces difícil reconocer si se expresa o no una misma verdad con tal o cual fórmula, ¡cuánto más grave será el problema entre católicos y protestantes separados desde hace más de cuatro siglos, con líneas divergentes de metodología y sobre todo en ambientes distintos y durante muchos siglos enrarecidos por la polémica! Católicos y protestantes quieren adherirse al genuino Evangelio de Jesucristo. Católicos y protestantes estudian la palabra de Dios y buscan su genuina interpretación y aplicación al mundo de hoy. Católicos y protestantes admiten que Cristo quiso una sola Iglesia. Y sin embargo, ¡católicos y protestantes se encuentran divididos! Ante este drama la única solución posible será procurar avanzar juntos, partiendo de los puntos en que se dé un acuerdo fundamental. Y es evidente que este acuerdo fundamental será más fácil cuando abordemos temas más generales y amplios y más difícil cuando lleguemos a lo más concreto y específico, como pasa en todas las cosas humanas. Pero lo primero es ya un valor positivo, previo e indispensable para progresar hacia lo segundo. Los casos concreto los vamos a ver enseguida, cuando analicemos el documento de Dombes.

4. Trad. castellana en Herder (Buenos Aires 1971). Esta problemática la plantea sobre todo en su cap. IV, titulado *Una respuesta*.

5. Véase el número 5 de la declaración de la Congregación por la doctrina de la fe *Mysterium Ecclesiae* de 24 junio 1973. Traducción castellana en *Ecclesia* del 14 julio, pp. 14-19 o (880)-(885) de la paginación del volumen de 1973. Original latino en AAS 65 (1973) 396-408.

ANÁLISIS DEL DOCUMENTO DE DOMBES

El documento que vamos a analizar⁶ consta de una introducción —los cuatro primeros números—; una primera parte doctrinal: Elementos de acuerdo sobre el ministerio —del número 5 al 37, distribuidos en cinco capítulos—; y una parte segunda, de carácter práctico: Propuesta para un reconocimiento y reconciliación de los ministerios —del número 38 al 48.

Sobre los cuatro números de la *introducción* poco habrá que decir, ya que no ofrecen dificultad para el diálogo ecuménico: nos dan una mirada de conjunto a la historia de la salvación en sus tres etapas fundamentales: Pueblo escogido del Antiguo Testamento, Jesucristo, Señor y Salvador, la Iglesia enviada en misión por el Espíritu Santo. Se acentúa al aspecto de *servicio* que caracteriza a cada una de estas etapas: «Un pueblo servidor, enviado para ser siempre y en todo lugar un signo de esperanza en el camino de los hombres» (n. 1); «el Hijo, enviado por Dios como el servidor de sus hermanos... quien dando su vida a los hombres les llama con su servicio a descubrir el sentido de su existencia y la plenitud de una nueva humanidad» (n. 2); «la misión de la Iglesia compromete al pueblo de Dios entero en un servicio que exige de él fidelidad, perseverancia y eficacia» (n. 3).

Este servicio a los hombres es toda la razón de ser del ministerio y los ministerios de la Iglesia —no olvidemos que ministerio etimológicamente significa servicio—; así se explica que un documento sobre los ministerios haya comenzado acentuando este aspecto de servicio que impregna toda la historia de la salvación.

A continuación, en el número 4, una afirmación muy importante prepara los primeros párrafos de la parte primera: «En la búsqueda ecuménica, en particular sobre el ministerio de la Iglesia y los ministerios en la Iglesia, el criterio fundamental debe ser la *apostolicidad* como enraizamiento [es decir, la Iglesia fundada en los apóstoles] y como misión [es decir, la Iglesia tiene que ser enviada en misión a semejanza de los apóstoles]».

6. Original francés, Groupe des Dombes, *Por una reconciliación de los ministerios. Elementos d'accord entre católicos y protestantes* (Les Fresses de Taizé, 1973). Traducción castellana en *Diálogo ecuménico* 9 (1974), n. 33, pp. 85-96 y en *Phase* 14 (1974) n. 81, pp. 147-60.

Parte 1.ª: ELEMENTOS DE ACUERDO SOBRE EL MINISTERIO

I.—CRISTO, SEÑOR Y SERVIDOR, MINISTRO UNICO DE LA IGLESIA

Ninguna dificultad para el acuerdo católico-protestante en este tema. El ministerio o servicio que realizó una vez para siempre Jesucristo por su vida, muerte y resurrección lo prosigue hoy día en y para la Iglesia (n. 5); y esto en el doble sentido de ser la norma de toda doctrina y de toda práctica del ministerio cristiano (n. 6) y una continua interpelación mediante su Palabra y su Espíritu para que la Iglesia se examine a sí misma y permanezca fiel a su vocación y a su misión. De aquí se deduce un primer elemento integrante de la sucesión apostólica: seguir a Cristo y conformarse más y más con él (número 7).

II.—LA IGLESIA DE CRISTO, IGLESIA DE LOS APOSTOLES

Este capítulo segundo ha de ser objeto de particular atención, porque es uno de los más fundamentales de todo el documento ⁷, ya que en él se nos da el concepto de sucesión apostólica, punto crucial y no exento de dificultades en el diálogo ecuménico.

El tema de la sucesión apostólica se desarrolla así: Apostolicidad de toda la Iglesia (números 8 al 10); sucesión apostólica en el ministerio (n. 11); elementos que implica la plenitud en la sucesión apostólica de toda la Iglesia (n. 12); elementos que implica la plenitud de la sucesión apostólica del ministerio (número 13).

La apostolicidad de la Iglesia la deduce ante todo nuestro documento de la misión trinitaria: «La Iglesia, cuerpo de Cristo es apostólica en su mismo ser, porque Cristo, el enviado del Padre, la envía a su vez al mundo en la potencia del Espíritu (número 8).

Misión trinitaria en su origen, pero misión para los hombres en su fin: «La Iglesia entera, convocada por Cristo, es enviada para convocar a los hombres a la asamblea escatológica de salvación. Hay por este hecho misión y por tanto ministerio de toda la Iglesia». Pero este ministerio de la Iglesia, que se realiza primero en los apóstoles convocados por Cristo y que en los apóstoles recibe la apostolicidad, implica dos aspectos insepa-

7. «Est une charnière du document» (Sesboué, a. c., en nota 3, p. 742).

rables y al mismo tiempo irreductibles el uno al otro: la sucesión apostólica de toda la Iglesia (n. 10); la sucesión apostólica del ministerio (n. 11).

Antes de reflexionar sobre los diversos aspectos de este punto tan crucial, una palabra sobre la terminología misma. Antonio Javierre, especialista en el tema de la sucesión apostólica, prefiere que se reserve el término «sucesión apostólica» a la sucesión en el ministerio y nos avisa del peligro a que puede llevar «reducir la sucesión apostólica a una genérica sucesión de toda la Iglesia, que escamotea el problema con grave secuela de equívocos»⁸. Seguramente Hans Küng camina demasiado por estos derroteros cuando, en el libro antes citado *¿Infalible?*, reduce la sucesión especial del servicio apostólico «en cuanto a imitación de los apóstoles, fundan y dirigen iglesias» e insiste en un sentido que parece demasiado exclusivista en la sucesión de toda la Iglesia⁹. Pero el documento de Dombes que ahora comentamos distingue claramente los dos aspectos diferentes e inseparables de sucesión de toda la Iglesia y sucesión del ministerio, y con esta distinción la sucesión apostólica de toda la Iglesia es el primer aspecto que se había de tener presente en el acuerdo católico-protestante. Y aun diría que los católicos conviene que insistamos especialmente en este aspecto, ya que, a causa de la polémica anti-protestante, quizá la habíamos olvidado un poco. En el Vaticano II se ha insistido con razón en esta sucesión de los apóstoles de toda la Iglesia, es decir de todos los cristianos, clérigos y laicos. Y así habla del apostolado de los laicos como «participación de la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo, en virtud del bautismo y confirmación» (LG 33). Y en otro lugar: «Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión. Los seglares, al haber recibido participación en el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión total del pueblo de Dios» (AA 2). Las citas podrían multiplicarse. Sobre este primer aspecto de la apostolicidad o sucesión apostólica de toda la Iglesia, se da una fundamental coincidencia de pareceres entre protestantes y católicos.

8. A. Javierre, 'Doctrina clásica sobre la sucesión apostólica', en *Concilium* n. 34 (1968) 25.

9. Véase H. Küng, o. c., en nota 4, pp. 93-94.

Acabo de decir que se da una *fundamental* coincidencia de pareceres. Sin embargo, cabe preguntar: ¿se da también esta coincidencia al especificar los elementos constitutivos de esta sucesión apostólica de toda la Iglesia? Nos encontramos ya ante un caso particular del problema general de que hemos hablado ampliamente en la introducción. Vamos a estudiarlo a la luz de una ulterior explicación que da sobre la sucesión apostólica el mismo documento de Dombes.

En el número 12 se especifican «los caracteres esenciales de la Iglesia que han de darse en continuidad con los apóstoles para la plenitud de la sucesión apostólica de toda la Iglesia». Y estos caracteres son: «el testimonio de la fe, la comunión fraternal, la vida sacramental, el servicio de los hombres, el diálogo con el mundo y la participación de los dones que el Señor concede a cada uno». Dando por buena esta enumeración de caracteres esenciales para la plenitud de la sucesión apostólica, nos podemos preguntar: ¿Se da realmente un testimonio común de fe, una misma vida sacramental, una auténtica comunión fraternal entre católicos y protestantes? Y si esto no fuera así, ¿nos encontraríamos ante unos desacuerdos que, como nos decía Dumont, vician «el sentido mismo, la significación concreta y precisa, el contenido sobre el cual se dice haberse puesto de acuerdo»? Vale la pena que reflexionemos sobre este punto.

Hemos de reconocer, con el Vaticano II, que «por discrepancias existentes de varios modos entre ellos [los cristianos no católicos] y la Iglesia católica, tanto en materia doctrinal y a veces también disciplinar, como en lo referente a la estructura de la Iglesia, se oponen no pocos obstáculos, a veces bastante graves, a la plena comunión eclesial» (UR 3, 1.). Pero, por otro lado, podemos y debemos reconocer con alegría que el testimonio fundamental de fe, contenido en los símbolos apostólicos y en el símbolo niceno-constantinopolitano es común a protestantes y católicos; y dentro del «orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica» de que habla el decreto de Ecumenismo (UR 11), coincidimos en los dogmas más fundamentales sobre Dios trino y uno, Jesucristo Dios y hombre verdadero y redentor del género humano. Finalmente la Congregación por la doctrina de la fe nos advierte que «todos los dogmas por el hecho de haber sido revelados han de ser creídos con la misma fe divina para mantenerse en la plena unidad

eclesial»¹⁰ ¿Cómo conciliar estos textos entre sí y con la afirmación del documento de Dombes sobre un acuerdo en la apostolicidad de la Iglesia? Quizá se podría concretar esta conciliación a partir de las siguientes proposiciones: 1.º, no hemos llegado todavía a un acuerdo pleno en el testimonio de la fe, en la vida sacramental, en la comunión fraternal; y por tanto prescindiendo —no negando— del derecho que pueda tener alguna Iglesia concreta dentro de la pluralidad de Iglesias cristianas a creer que ella tiene una plenitud en la sucesión apostólica que no tienen las otras (tal es el caso de la Iglesia católico-romana y ortodoxa), hemos de confesar que *toda la Iglesia de Cristo* —en la cual con más o menos perfección están todos los bautizados que creen en Cristo (cf. LG 3)— no tiene la plenitud en la sucesión apostólica que Cristo quiso para su Iglesia. Y 2.º, todas y cada una de las iglesias cristianas, también la católica, partiendo de la base común de fe, vida sacramental y estructura esencial que nos une, deberán reflexionar sobre la posible existencia de condicionamientos espacio-temporales conflictivos que no pertenecen a la doctrina de Cristo o a la estructura de la Iglesia tal como él la quiso. Y de este modo partiendo de unos acuerdos reales sobre la sucesión apostólica de la Iglesia trabajaremos para buscar reconciliarnos en lo que todavía nos falta para poder hablar de una plenitud de la sucesión apostólica en toda la Iglesia.

Los números 11 y 13 hablan de acuerdos sobre *la sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor* y sobre la plenitud de esta sucesión. Antes de analizar estos dos números creo necesario recordar —no ciertamente en plan polémico, pero sí para no faltar a la sinceridad debida y sumamente necesaria en el diálogo ecuménico— que tradicionalmente se ha considerado este punto como uno de los más característicos de la discrepancia entre las iglesias salidas de la Reforma y las Iglesias «católicas» (entendiendo con este nombre no sólo a la Iglesia católico-romana, sino también a las iglesias ortodoxas). Para situar pues, el documento de Dombes en su contexto histórico en este aspecto de la sucesión apostólica en el ministerio, veremos primero, a través de algunos testimonios de la década de los 50, cómo este punto se consideraba especialmente conflictivo en las relaciones entre católicos y protestantes., En segundo lugar nos daremos cuenta de los

10. *Mysterium Ecclesiae*, n. 1.

progresos que en orden a un acercamiento en la manera de concebir la sucesión apostólica en el ministerio se dieron en la década de los 60, década de tanta importancia para todas las iglesias cristianas por haber ocurrido en ella hechos tan trascendentales como el concilio Vaticano II y un gran florecimiento del ecumenismo en casi todas las iglesias cristianas. Con estos pasos previos nos será más fácil analizar los acuerdos de Dombes en 1972 sobre este punto.

Antonio M^a. Javierre escribía en una ponencia de la semana teológica española sobre la sucesión apostólica en 1956: «La dogmática protestante se opone a la hipótesis de la sucesión de manera irreconciliable»¹¹. Y dos testimonios también de la misma década de teólogos reformados nos confirmarán en la misma idea: «La protesta del protestantismo —escribía Karl Barth en el primer volumen de su «Dogmática»— en esta cuestión de la sucesión, se levanta pura y simplemente contra el hecho de que el Tu es Petrus se haya trasferido mecánicamente desde el primer Pedro a todos los obispos romanos siguientes... La sucesión apostólica no puede tener para la Iglesia más que una sola significación: la sumisión al canon, es decir, el reconocimiento efectivo de la palabra de los profetas y de los apóstoles como regla de toda palabra en la Iglesia»¹². Aunque en este pasaje se hable directamente de la sucesión petrina, es evidente que el argumento vale para K. Barth también en la sucesión de cualquier otro obispo. Y otro teólogo reformado, Roger Mehl, en un libro escrito en 1957: «En ninguna parte de la Sagrada Escritura encontramos vestigios de la institución de sucesores en el cargo apostólico. La época apostólica es un período único en la Iglesia... Nosotros no podemos admitir la idea de una sucesión apostólica»¹³.

Con el Vaticano II y los diálogos ecuménicos, hechos capitales de los años 60, se fue profundizando en el concepto de sucesión apostólica y se pudo ver con más claridad que se podía llegar a un acuerdo, por lo menos en muchos aspectos, del concepto de sucesión apostólica. Como los diálogos del grupo de Dombes de este período tocaron expresamente este tema, en los años 1960 y 1968, vamos a ver cómo en ellos se

11. 'Problemas actuales sobre la sucesión apostólica', publicada en XVI *Semana española de teología* (Madrid 1957) p. 13.

12. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/1 (Zollilam, Zürich 1952) 106.

13. Roger Mehl, *Du catholicisme romain. Approche et interprétation* (Neuchâtel-Paris 1957) 63.

aclararon muchos malentendidos de una y otra parte y se pudo llegar a un acuerdo fundamental en varios aspectos de la sucesión apostólica en el ministerio.

Traduzco literalmente las tesis 2, 3 y 4 de la reunión sobre la apostolicidad de la Iglesia de 1960:

2ª. Esta apostolicidad [de la Iglesia] se funda sobre la misión de los apóstoles de Cristo. Comprende un elemento intrasmisible y un elemento transmisible.

3ª. Elemento intrasmisible: los apóstoles fueron escogidos por Cristo para ser los testigos oculares autorizados del acontecimiento redentor, y constituir el fundamento sobre el cual el Señor edifica su Iglesia. Su testimonio queda consignado en los escritos del Nuevo Testamento.

4ª. Elemento transmisible: el encargo de anunciar el Evangelio y edificar la Iglesia. Más allá del tiempo apostólico el ejercicio de este encargo se continúa siempre en la Iglesia sobre el fundamento puesto por los apóstoles y debe permanecer plenamente fiel al «depósito» transmitido por ellos. Se da, pues, sucesión apostólica¹⁴.

Comparando estas tesis con las afirmaciones que hemos aducido de los dos teólogos reformados, Karl Barth y Roger, se ve cómo se contesta a la negación rotunda del segundo, «No podemos admitir la idea de una sucesión apostólica», matizando el sentido verdadero que puede tener —existe un «efapax» apostólico— con el sentido también verdadero de la transmisible del encargo apostólico, que ciertamente admite Mehl y entonces puede quedar reducido el desacuerdo a una cuestión de palabras, admitir o no el nombre de «sucesión apostólica» para esta transmisión del encargo apostólico. Y en cuanto al aspecto de la permanencia en la doctrina de la Sagrada Escritura que acentuaba Karl Barth en la idea de la apostolicidad como contrapuesta a una sucesión mecánica, el documento de acuerdo de Dombes acepta sin reservas la necesidad de esta fidelidad al «depósito» transmitido por los apóstoles, precisamente para evitar un concepto mecanicista (y falso) de la sucesión apostólica.

La última de estas tesis de 1960, la sexta, reconoce como elemento de acuerdo la existencia de ministros que cumplan el encargo apostólico; pero se añade con toda sinceridad, que

14. Estas tesis pueden verse en su original francés en *Verbum Caro* 18 (1964) n. 70, p. 50.

quedan abiertos cuatro aspectos sobre lo que todavía no había llegado el acuerdo: la relación de estos ministerios con la sucesión apostólica; el aspecto colegial de los ministerios; su aspecto sacerdotal y finalmente su carisma de infalibilidad.

En la sesión de 1968 y dentro del tema de la «intercomunión» se volvió a tratar de la sucesión apostólica y se concluyeron cinco tesis de acuerdo¹⁵. Se vuelve a hablar de los elementos transmisibles e intransmisibles de la misión apostólica y se da un paso adelante en alguno de los aspectos que en 1960 se consideraban todavía carentes de acuerdo. Dejando el aspecto sacramental y el punto de la ordenación, por tratar más adelante de ellos el documento de Dombes de 1972, es muy interesante ver cómo en la tesis 2ª. se armoniza la continuidad en la sucesión ministerial con la fidelidad a la enseñanza apostólica. Esta tesis 2ª. dio origen al número 13 del documento de 1972 aunque con alguna variante, como tendremos ocasión de estudiar muy pronto. Y con lo dicho baste para darnos cuenta de la evolución y acercamiento a la doctrina católica sobre la sucesión apostólica que se da en unos documentos que pudieron ser aprobados conjuntamente por teólogos católicos y protestantes. Por el lado católico se da también un progreso al poner más a plena luz el aspecto doctrinal en dicha sucesión. Sobre este aspecto escribirá por estos años de la década de los 60 uno de los mayores eclesiólogos católicos, el P. Congar: «La primera condición de la sucesión apostólica es la identidad de la fe»¹⁶.

Pasemos ya a analizar los números 11 y 13 de este documento que tratan de la sucesión en el ministerio para ver qué continuidad y qué progreso hay en él con respecto a los documentos anteriores.

En el número 11 encontramos tres afirmaciones de las que se deduce la existencia de una sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor: 1ª., misión de los apóstoles como embajadores de Cristo; 2ª., continuación 3ª. pertenencia a la estructura esencial de la Iglesia de este ministerio. A la primera afirmación se añaden tres razones, que valen evidentemente también para la segunda, supuesta la continuidad apóstoles-

15. Estas tesis pueden verse en traducción castellana en el apéndice del libro: Grupo de Dombes, *¿Hacia una misma fe eucarística?* («Controversia», n. 16) (Barcelona 1973).

16. En *Mysterium salutis*, IV/1, *La Iglesia* (Cristiandad, Madrid 1973) 569, pero original francés escrito antes de 1970.

Iglesia: a) atestiguar la iniciativa de la gracia de Cristo; b) garantizar la trascendencia del mensaje evangélico; c) asegurar el cumplimiento de la misión en la Iglesia. De las tres afirmaciones principales tiene especial valor ecuménico la tercera, ya que es sin duda alguna un gran paso adelante en el camino de la unidad el reconocimiento, por parte de una Iglesia protestante, que «este ministerio, don de Dios para el servicio de toda la Iglesia, pertenece a la estructura de ella». Sobre este punto había escrito, ya antes de dichos acuerdos, un teólogo reformado, Jean-Jacques von Allmen: «El primer elemento de una doctrina reformada del ministerio pastoral es la convicción que el NT nos da el esquema fundamental de la estructura de la Iglesia y que consiguientemente una lectura atenta del NT permite cómo Cristo ha querido que su Iglesia esté estructurada... El primer elemento que constituye la doctrina reformada del ministerio pastoral es que este ministerio entra a formar parte de la revelación. Este ministerio, esta estructura de la Iglesia forma parte de la eclesiología propiamente dicha»¹⁷.

Sobre el valor de «acuerdo» en este número 11 podríamos repetir bastantes cosas de las que hemos dicho de la sucesión apostólica de toda la Iglesia. Es evidente, por ejemplo, que un acuerdo que afirma «El ministerio apostólico se continúa siempre en la Iglesia, después de los apóstoles» debe mantenerse en una línea general, porque si se bajara a determinar cómo se establece tal continuidad llegaríamos ya a puntos de desacuerdo, como el aspecto sacramental. Pero de este último punto hablará el capítulo VI y creo perfectamente legítimo un acuerdo sobre un contenido real como es la continuidad en el ministerio, aunque haya divergencias en el modo como se da esta continuidad en la Iglesia.

La dificultad serán sin duda mayor en el acuerdo que establece el número 13 sobre las condiciones que se requieren para la plenitud en la sucesión apostólica en el ministerio¹⁸. Se ponen estas tres: «La continuidad en la trasmisión de la

17. *La doctrine reformée du ministère pastoral*, citada por Sesboué, a. c., en nota 3, pp. 744-45.

18. Dumont advierte que en este número 13 la primera condición es «la continuidad en la trasmisión», mientras que en el número paralelo sobre la plenitud de la sucesión en toda la Iglesia, en el número 12, se pone «una continuidad en los caracteres esenciales» y se lamenta que no se explique por qué en un lugar pone «una continuidad» y en el otro «la continuidad» (a. c., en nota 2, p. 185). ¿No se fija excesivamente este autor en pequeños detalles en su «ensayo de crítica constructiva»?

tarea ministerial, la fidelidad de la predicación a la enseñanza apostólica, la conformidad de vida con el evangelio y las exigencias de la misión». Finalmente se añade que «estos tres elementos son normalmente inseparables». Y en un segundo párrafo se da la razón de esta inseparabilidad: «Esta sucesión, por su condición de signo ministerial, atestigua el carácter apostólico de la Iglesia y abre la comunidad a la venida y a la acción del mismo Señor».

Este número 13 está tomado, casi a la letra, de la tesis 2ª de los acuerdos de 1968, que antes hemos mencionado. Hay sólo dos variantes: donde se decía que estos aspectos son inseparables unos de otros en 1968, en 1972 se ha añadido el adverbio «normalmente»: «son normalmente inseparables» y en donde se decía en el último párrafo: «Esta sucesión por su condición de signo visible...», se ha cambiado el adjetivo *visible* por *ministerial*. Comprendo la segunda corrección, ya que «ministerial» dice «visible» y algo más; pero no conozco las razones para el primer cambio. El P. Dumont en un comentario, quizá excesivamente duro, sobre este documento, dice: «¿Qué significa aquí *normalmente*? ¿Que pueden estar eventualmente separadas, sin perjuicio de esta plenitud? Sería una manera cómoda de fundamentar que esta plenitud existe efectivamente a la vez en unos porque estas condiciones se encuentran realmente todas y en otros aunque no estén todas a la vez. Y, de hecho, como se verá en la segunda parte, los protestantes del grupo de Dombes afirman que solamente les falta el *signo* de plenitud de esta sucesión, no la sucesión misma (n. 43)»¹⁹. También le parece a Dumont poco clara y demasiado minimista la razón que se da de esta inseparabilidad de los tres caracteres que implica la plenitud de sucesión apostólica, cuando se afirma: «Esta sucesión, por su condición de signo ministerial [¿sólo es un signo?], testimonia el carácter apostólico de la Iglesia y abre la comunidad a la venida y a la acción del mismo Señor [¿sólo es éste el papel de la sucesión apostólica?]]»²⁰.

De todas maneras, a pesar de las ambigüedades que pueda presentar este texto —¿ambigüedades o sólo elementos comunes de carácter general?— es interesante constatar un acuerdo por lo menos doctrinal en el que los teólogos protestantes comparten con los católicos que la plenitud de la sucesión

19. Dumont, p. 185.

20. Id., p. 186.

apostólica en el ministerio implica la continuidad en la transmisión de la función ministerial y que todos afirmamos que no puede darse la plenitud de la sucesión apostólica, si no se da la fidelidad a la predicación apostólica y la conformidad de la vida al evangelio y a las exigencias de la misión. Las consecuencias de orden teológico-pastoral que todos, obispos, sacerdotes y laicos podemos y debemos sacar de aquí son muy interesantes. ¿Podemos quedar tranquilos con una sucesión material de personas y aun formal en el sentido sacramental-católico, si la predicación y la vida de los ministros está alejada o quizá incluso en contradicción con el evangelio que nos transmitieron los apóstoles?

En resumen, creo que, permaneciendo puntos de desacuerdo que después ya se especificarán, los acuerdos católico-protestantes manifestados en este documento son reales y en gran manera esperanzadores para el futuro.

III.—EL MINISTERIO DE TODA LA IGLESIA Y LA DIVERSIDAD DE LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA

Este tercer capítulo de la primera parte contiene seis números —del 14 al 19— y en ellos se expone lo que podríamos llamar el papel activo que compete a todo cristiano en la misión de la Iglesia. En el número 14 el origen de este papel activo, que es el bautismo en el agua y el Espíritu y la participación en la Eucaristía. En el número 15 se concreta en qué ha de consistir esta actividad en la misión eclesial: vivir la fe y dar testimonio de ella en medio de los hermanos por el servicio del amor y de la justicia y por la irradiación de la esperanza. En el número 16 cómo este pueblo de Dios es, a pesar de su miseria, un «sacerdocio real» según el texto de 1ª. Pedro, cap. 2º. Los números 17 al 19 tocan la pluralidad de ministerios y carismas —permanentes momentáneos, espontáneos o institucionales— que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia de modo que el servicio de la misión no es, en modo alguno, monopolio de algunos, sino corresponsabilidad de todos los cristianos.

Podríamos citar multitud de pasajes de Vaticano II que coinciden en todo con la doctrina expuesta en este capítulo. Léase, por ejemplo, el número 10 de la Constitución sobre la Iglesia acerca del sacerdocio común, el 12 sobre la pluralidad de carismas —ambos números del cap. 2º. sobre el pueblo de Dios— y todo el capítulo 4º. sobre los laicos en que se habla de su

misión apostólica en la Iglesia, del testimonio de vida cristiana que deben dar en el mundo y de su oficio de impregnar del espíritu cristiano las estructuras humanas (sobre todo los números 33 al 36). La coincidencia es no sólo de fondo, sino incluso muchas veces en las palabras. Ninguna dificultad, por tanto, presenta este capítulo en orden a un auténtico acuerdo católico-protestante. Otra cosa será la dificultad de realizar este papel activo, de salir de cierta pasividad a la que un exceso de clericalismo, lo mismo en las iglesias católicas que en las protestantes, había conducido, en la práctica, a los laicos cristianos. Así escribe muy acertadamente el P. Sesboué: «El ministerio de toda la Iglesia y la diversidad de ministerios en la Iglesia no constituye un punto ecuménico delicado. Pero el problema tiene hoy actualidad, porque la Iglesia quiere aparecer como una comunidad solidariamente responsable y no como un grupo pasivo en el que la totalidad de sus miembros debiera solamente actuar respondiendo a las iniciativas de los sacerdotes o de los pastores, posición que se había dado tanto por parte protestante como católica»²¹.

En esta línea de actividad los dos últimos números del capítulo III acentúan que la acción del Espíritu Santo suscita en el pueblo de Dios hombres y mujeres que asuman ministerios diversos y complementarios que testimonian la fidelidad de Dios a sus promesas y la riqueza de sus dones (n. 18) y que el testimonio de Cristo y el servicio de la misión no constituye monopolio de nadie, sino la corresponsabilidad de todos los cristianos (n. 19).

IV.—MINISTERIO PASTORAL Y COMUNIDAD: SU DEPENDENCIA CON RESPECTO A CRISTO

Los tres últimos capítulos de la primera parte se refieren al ministerio pastoral y constituyen el punto más difícil de acuerdo entre católicos y protestantes. El capítulo cuarto estudia la viculación del ministerio a Cristo y a la comunidad, lo que equivale a decir, el sentido del ministerio pastoral. El capítulo quinto su ejercicio y el sexto la ordenación de los ministros. Podríamos decir que estos capítulos constituyen la concreción de la conclusión a que se había llegado al estudiar la sucesión apostólica. «Hay, pues, sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor» (n. 11). En una nota que se

21. Sesboué, art. cit., nota 3, p. 746.

pone al primer número de esta sección se dice expresamente que «designaremos desde ahora por *ministerio pastoral*, dando a esta expresión el alcance más fuerte, el ministerio cuyo fundamento ha sido indicado en el número 11». «La expresión del ministerio pastoral —añade— comprende la diversidad de ministerios ordenados», es decir el o los ministro(s) que cada confesión cristiana tenga por tales. Y con estas breves palabras de introducción vamos ya al análisis de los 5 números que comprende el cap. IV.

El número 20, primero del capítulo, dice así: «Cualquiera que sean en una comunidad cristiana la diversidad y multiplicidad de carismas y funciones, lo propio del ministerio pastoral es asegurar y significar la dependencia de la Iglesia para con Cristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad».

Dos afirmaciones claras contiene este número. La primera, secundaria, da por supuesto que en las diversas comunidades cristianas hay diversidad de ministros y carismas. Sabemos en efecto que en las primeras comunidades paulinas había una gran pluralidad de ministerios y carismas, como se ve en el capítulo 12 de la primera carta a los corintios (7-11 y 28-31), en la carta a los romanos también en el cap. 12 (6-8), y en la carta a los efesios (4, 11-12). Que en las cartas pastorales encontramos ya sólo obispos, presbíteros (no bien diferenciados de aquellos) y diáconos; que desde San Ignacio de Antioquía se va imponiendo en toda la Cristiandad la constitución en cada iglesia de un obispo con un colegio de presbíteros y otro de diáconos²². Sabemos también que actualmente en las iglesias «católicas» encontramos obispos, presbíteros y diáconos; en las protestantes ordinariamente sólo pastores y diáconos, aunque Calvino admitió cuatro ministerios: los pastores como ministros principales; los doctores, ministros de sana doctrina; los ancianos o presbíteros, ministros de disciplina y los diáconos, ministros de la caridad²³.

La segunda afirmación de este número, la más importante, expone qué es lo propio de todo ministerio pastoral: «asegurar y significar la dependencia de la Iglesia respecto a Cristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad». En otras palabras

22. Cf. para este tema, I. Riudor, *Iglesia d eDios, Iglesia de los hombres*, vol. II (Madrid 1974), cap. III, Pluralidad de carismas y ministerios en la Iglesia del NT; y bibliografía allí citada, p. 74.

23. A. Ganoczy, *Calvin et Vatican II* (Cerf, Paris 1968) pp. 90-107.

podríamos decir que lo propio del ministerio pastoral es manifestar y realizar (ser instrumento) la unión de los cristianos con Jesucristo. Encontramos en estas palabras una definición de gran valor teológico del ministerio pastoral. El P. Sesboué comenta a este propósito: «Una definición de este género seguramente no era corriente en la catequesis católica, que cometió la equivocación de pasar demasiado aprisa a considerar las tareas del ministerio, en lugar de preguntarse sobre un sentido y sobre el ministerio del que era portador. Pero una definición así es el resultado de las investigaciones de la exégesis y de la teología»²⁴. Que esta definición sea un fruto de las intuiciones del Vaticano II, aparecerá claramente si reflexionamos que el Vaticano II repite muchas veces que la Iglesia es «sacramento de salvación», «como un sacramento o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» y frases parecidas (LG 1, 9, 48; GS 42, 45; AG 1, 5...) y que este concepto de Iglesia, según el parecer de varios teólogos, es «la clave que abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica», «el jalón más importante del Vaticano II en el terreno de la teología dogmática», etc.²⁵. Y si toda la Iglesia es Sacramento de salvación, de un modo particular deben ser este signo e instrumento de Cristo los ministros de la Palabra y de los sacramentos. Así puede decir el Vaticano II que «en la persona del obispo el Señor Jesucristo está presente en medio de sus fieles» (es decir, que son «signo de Cristo») que son los ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios (cf. 1 Cor 4, 1), es decir, que son «instrumentos de Cristo» (LG 21). Y textos parecidos podríamos citar sobre el ministerio de los presbíteros (cf. LG 28; PO 2 y 3).

Esta definición del ministerio pastoral tiene también unos antecedentes, anteriores al Vaticano II, en las tesis que sobre la mediación de Cristo y el ministerio de la Iglesia se propusieron como resumen de los acuerdos de la reunión del grupo de Dombes de 1957. He aquí las dos primeras de estas tesis: «1ª. No hay más que un solo Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (1 Tim 2, 5). 2ª. El ministerio de la Iglesia consiste en conectar (*rapporter*) todos los hombres

24. Sesboué, a. c., en nota 3, p. 746.

25. Las frases citadas son de P. Smulders y H. Mühlen, cf. I. Riudor, *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres*, vol. I (Madrid 1972), cap. XII, La Iglesia, Sacramento universal de salvación, pp. 195-207.

a esta única mediación. La mediación de Cristo y el ministerio de la Iglesia son los dos aspectos inseparables del acto por el que Dios se pone en contacto con nosotros (*nous atteint*) en Jesucristo. Podemos hablar de mediación de la Iglesia en la medida en que expresamos por esta frase su papel de instrumento»²⁶.

Los números siguientes del documento de 1972 que estamos comentando especificarán lo que un modo genérico se ha expresado en el número 20.

El número 21 nos dice que, por un lado, el ministro o pastor no está fuera de la comunidad cristiana, ya que es un miembro de la misma; pero que, por otra parte, es ante ella «un enviado», que ella recibe de Cristo. Sobre la primera frase se dará un acuerdo claro entre católicos y protestantes. Si alguna vez se había hablado quizá en un sentido un poco ambiguo en la Iglesia Católica de la separación o segregación del ministro con relación a la comunidad, el Vaticano II aclara que «los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y ordenación, son en realidad segregados, en cierto modo, en el seno del pueblo de Dios; pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra para la que el Señor les llama» (PO 3). En cuanto a la segunda frase quizá sea menos unívoco el sentido, según el cual entienden que «el ministro es un enviado que reciben de Cristo» los cristianos de la línea «católica» y los protestantes. Un sentido que podríamos llamar «maximalista» de esta frase sería que este ser «enviado» les viene de Cristo a través del sacramento del orden, ya que a través del sacramento del orden les viene la sucesión apostólica con los tres poderes de enseñar, santificar y ser pastor (cf. LG 21). En este sentido sólo coincidirían los cristianos de la línea «católica». Pero puede tomarse la frase también en un sentido «minimalista», es decir, entendiendo que la comunidad recibe el ministro como «enviado» de Cristo, porque en dicho ministro se cumple su voluntad de que el ministerio de la Palabra y de los sacramentos, que El dio a los apóstoles, continúe en la Iglesia a través de los ministros, sin más especificaciones; y en este sentido sí que se da un acuerdo, a partir del que vimos al comentar el número 11.

A continuación indica el documento tres caracteres que

26. *Verbum Caro* 18 (1964) n. 70, pp. 46-47.

las funciones del ministerio marcan (= señalan, determinan) en la existencia eclesial: a) la prioridad de la iniciativa y de la autoridad de Dios; b) la continuidad de la misión en el mundo; c) el vínculo de comunión establecido por Cristo entre las diversas comunidades en la unidad de la Iglesia. Los dos primeros caracteres no ofrecen dificultad en el acuerdo ecuménico. En cambio ofrece mayor dificultad señalar cómo las funciones de los ministros marcan el vínculo de comunión establecido por Cristo entre las diversas comunidades en la unidad de la Iglesia. El documento de Dombes añade una explicación sobre este «cómo». Veámoslo: «Esto implica la unión del ministro con los de otros tiempos y lugares en el seno del mismo colegio surgido de los apóstoles». En una nota se explica la palabra «colegio»: «Tomemos la palabra *colegio* no en un sentido jurídico o clerical, sino como la expresión de la *comunión ministerial*». Juzgamos que este punto es fundamental para ver hasta dónde llega el acuerdo ecuménico y así hemos de investigar con toda sinceridad el sentido y consecuencias de estas palabras.

En el trasfondo de estas líneas está presente un hecho histórico de capital importancia en la Iglesia al que sin duda el documento de Dombes quiere aludir y es que la historia de los primeros siglos del cristianismo muestra con toda evidencia que la comunión de los diversos obispos de la Cristiandad entre sí era una de las señales más claras de la permanencia en la unidad con la Iglesia de los Apóstoles²⁷. Fundado en este hecho histórico el acuerdo de Dombes expone que «el vínculo de comunión establecido por Cristo entre las diversas comunidades en la unidad de la Iglesia implica la unión del ministro con los de otros tiempos [dimensión vertical] y lugares [dimensión horizontal] en el seno del mismo *colegio* [es decir, como aclara en la nota], de la misma *comunión ministerial*.

Adviértase, de paso, una analogía y al mismo tiempo una profunda diferencia entre el Vaticano II y este documento de Dombes, cuando quieren aclarar el sentido del término *colegio*. También el Vaticano II dijo que no tomaba el término *colegio*

27. Inmensa bibliografía sobre el particular. Véase, por ejemplo, Y. Congar, 'Conscience ecclésiologique en Orient et Occident', *Istina* 6 (1959) pp. 187-236 y los estudios históricos con ocasión de la colegialidad como J. Hajar, 'La colegialidad episcopal en la tradición oriental'; G. Dejaifve, 'La colegialidad episcopal en la tradición latina', en la obra colectiva G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1966) vol. II, pp. 831-70.

en el sentido *jurídico*, pero entendía así el término: «no como si se tratara de una asamblea de iguales que delegan su autoridad en su propio presidente» (LG, Nota explicativa previa, 1ª) En cambio en Dombes *jurídico equivale a clerical*, término que no es muy claro, pero que por lo que afirma —«no clerical, sino como expresión de la comunión eclesial», parece que excluye el sentido de colegio de tal o cual clase de «clerigos» como serían los obispos, y se quiere quedar con un sentido más vago que se indica con el término *comunión ministerial*.

Pero aquí radica uno de los puntos más difíciles del acuerdo. Esta comunión ministerial, si no es una comunión sacramental, ¿en qué consiste? ¿Qué comunión ministerial se da entre los obispos católicos y ortodoxos (entre los cuales existe ciertamente una comunión sacramental) y los pastores protestantes? A mi parecer éste es uno de los puntos más difíciles y quizá haya sido arriesgado ponerlo entre los puntos de acuerdo. De todas maneras podrán dar alguna luz al problema los números de los párrafos siguientes en que se habla del ejercicio del ministerio pastoral y de la ordenación de ministros.

Si este n. 21 presenta serias dificultades para el acuerdo católico-protestante, ninguna ofrece en cambio, los tres últimos de este capítulo.

En el n. 22 se pone de relieve la interdependencia entre comunidad y ministro y le dependencia de una y otro del único Señor y Salvador y se saca la consecuencia evidente en teoría, pero que ha de ser motivo de seria reflexión para nosotros, los católicos, que ni la Iglesia es dueña de la Palabra y los Sacramentos ni el ministro existe por sí mismo ni para sí mismo y nunca puede disponer a su capricho del pueblo cristiano.

El n. 23 acentúa el sentido profético que debe tener el ministerio pastoral, siempre abierto hacia el futuro que anuncia.

Y el n. 24, adentrándose en la profundidad del ministerio, nos dice que «las relaciones que se dan entre ministerio y comunidad en la Iglesia una reflejan las relaciones de las personas de la Trinidad en la unidad divina: ministerio y comunidad hallan la fuente de la autoridad en la persona del Padre, del servicio en la persona del Hijo, de la libertad y de la comunión en la persona del Espíritu Santo». Los cristianos «católicos» desearían seguramente que se hubiese ido más allá: no sólo *reflejo*, sino misteriosa, pero real *participación* trinitaria.

V.—EJERCICIO DEL MINISTERIO PASTORAL

Este capítulo con sus ocho números (del 25 al 32) resulta el más largo de todos. El número 25, partiendo de la existencia de elementos trasmisibles de la tarea apostólica, tema fundamental del capítulo segundo, afirma que la tarea o ministerio pastoral se concreta en tres funciones o misiones: anunciar la Palabra, celebrar los sacramentos, reunir la comunidad.

Los números 26, 27 y 28 tratarán sucesivamente de cada una de estas tres funciones, mientras en los números del 29 al 32 se expondrán aspectos comunes a las tres.

«Por ministerio de la Palabra —se nos dice en el n. 26— Cristo alimenta a la Iglesia del evangelio del que deberá vivir. Le hace descubrir constantemente su riqueza para que ella la lleve a todos los hombres. Este ministerio no se limita a repetir lo que fue dicho en otro tiempo, sino que lo interpreta y lo actualiza, guiado por el Espíritu Santo, en la comunión de toda la Iglesia. Se esfuerza también por indicar los puntos de encuentro y de tensión entre el mensaje de Jesucristo y los problemas, las situaciones y la cultura del mundo contemporáneo».

Esta actividad la realizarán los ministros «guiados por el Espíritu Santo, en la comunión de toda la Iglesia».

La primera parte de esta frase la admitirán todos los cristianos, aunque la especificación de hasta dónde llega esta guía del Espíritu conduciría al problema del magisterio y su posible infalibilidad, tema en el que ya no reinará el mismo acuerdo unánime. Pero quizá sea más problemático el acuerdo sobre el sentido que deba darse a la frase «en la comunión de toda la Iglesia». «Toda la Iglesia» ¿equivale a «todas las iglesias cristianas»? En este caso la interpretación y actualización de la Palabra quedaría restringida a aquellos puntos en que coinciden todas las iglesias cristianas. «Toda la Iglesia» ¿equivale a todo el Pueblo de Dios? En este caso esta afirmación coincidiría con la del Vaticano II en el n. 12 de la Constitución «Lumen Gentium»: «El pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo... La totalidad de los fieles que tiene la unción del Santo (cf. 1 Jn 2, 20, 27) no puede equivocarse cuando cree... Con el sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (Jud 3), penetra más profundamente en ella con juicio

certero y le da más plena aplicación a la vida». Y nos recordaría una verdad a la que no siempre se había dado el suficiente relieve en la teología católica, a saber, que el ministerio pastoral (papa, obispos) nunca puede proponer una interpretación o actualización de la palabra de Dios que no esté de alguna forma «in consensu Ecclesiae», en la fe de toda la Iglesia.

Sin embargo hemos de confesar que aun insistiendo, por parte católica, en los límites que el consenso de la Iglesia pueda poner al ministerio pastoral, existen profundas divergencias en el papel que se atribuye a este ministerio en la Iglesia católica o en las confesiones protestantes, sobre todo en el papel que dicho ministerio tiene en la interpretación de la palabra de Dios. «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al magisterio de la Iglesia» ha repetido el Vaticano II²⁸; y los protestantes rechazan unánimemente esta posición²⁹. Y lo mismo cabe decir en la doctrina del magisterio universal e infalible del obispo de Roma definido en el Vaticano I.

El n. 27 nos habla del ministerio de los sacramentos y ya *a priori* se podrá sospechar que el acuerdo en esta materia no puede ser fácil, ya que la sacramentología fue uno de los temas más polémicos que la Reforma presentó a la Iglesia católica, como lo demuestra bien a las claras el hecho de que temas sobre Sacramentos fueran claves en cada una de las tres épocas del Concilio de Trento³⁰. Los acuerdos de Dombes en este punto intentan el acercamiento a base de corregir posibles abusos o exageraciones en el modo de concebir los sacramentos o en algunas expresiones polémicas a que dio origen la controversia católico-protestante. En este sentido se presentan los sacramentos en este n. 27 como medios por los que Cristo comunica el don de su persona y de su vida; y contra una falsa oposición entre Palabra y Sacramento a que podría dar lugar una exageración del ministerio de la Palabra (posición protestante) o del valor de los sacramentos (posición

28. DV 10.

29. O. Cullmann pone como ejemplo de las divergencias que aún quedan en pie entre católicos y protestantes este párrafo del Vaticano II en *Vrai et faux Oecuménisme* (Neuchâtel 1971) 15.

30. Bajo Pablo III en la sesión VII de los sacramentos en general y del bautismo y confirmación; bajo Julio III en las sesiones XIII y XIV de los sacramentos de la Eucaristía, Penitencia y Extremaunción; finalmente bajo Pío IV sobre la administración de la Eucaristía, de la Misa, Orden y Matrimonio en las sesiones XXI, XXII, XXIII y XXIV.

católica), se insiste en que el valor de los sacramentos como medios eficaces de la gracia proviene no de una fuerza mágica de los ritos, sino de Cristo a quien significa el ministro. Pero por otra parte contra la separación entre Sacramentos y Palabra de Dios se acentúa que la palabra evangélica está actuando en los sacramentos, cumpliendo lo que ella anuncia. He aquí íntegro este n. 27 sobre el ministerio de los sacramentos: «Por el ministerio de los sacramentos Cristo comunica el don de su persona y de su vida. Celebrando los sacramentos, el ministro significa que es Cristo mismo quien los preside y les da la eficacia prometida. Manifiesta también que la palabra evangélica está actuando en los sacramentos, cumpliendo lo que ella anuncia. Así son fundadas y renovadas la comunión de la Iglesia en el Espíritu Santo, su vida de Cuerpo de Cristo, su fidelidad a Dios». De extremada sobriedad calificaría yo lo que se dice en este número sobre los sacramentos, con lo que implícitamente se deja entender que existe una dificultad y no pequeña en el tema de los sacramentos para llegar a un acuerdo en el diálogo ecuménico católico-protestante.

Tampoco podía ser fácil un acuerdo católico-protestante en aquel ministerio que en la Iglesia católica corresponde a la potestad de regir, ya que los protestantes nos hablan de un ministerio de la palabra y de los sacramentos, pero no de un ministerio de gobierno, más aún, parecen rechazar abiertamente: «Es necesario que las iglesias reconozcan por su Rey un solo Cristo, su Libertador y que sean gobernadas por la sola ley de la libertad, que es la palabra del evangelio» nos dice un teólogo reformado, Roger Mehl³¹. En los acuerdos de Dombes se habla en el número 28 sólo del «ministerio de la reunión de la comunidad» y se dice que «por él Cristo restaura y construye sin cesar la unidad de su pueblo en marcha hacia el Reino. Este ministerio se cumple en el respeto de la libertad del Espíritu Santo y en la corresponsabilidad efectiva de los cristianos». Y nada más se nos dice de este tercer aspecto del ministerio pastoral. Acuerdo real sin duda, pero mínimo.

Después de habernos hablado el documento de Dombes en tres números sucesivos de las tres funciones o tareas del ministerio —palabra, sacramentos, reunión de la comunidad— los cuatro números que siguen hasta el final del capítulo nos hablarán de nuevo del ministerio en su totalidad relacionándolo

31. *Du catholicisme romain*, p. 43.

con la comunidad a la que sirve. El número 29 recordará que la autoridad de los ministros es un servicio de Cristo, el cual, como Señor que es y Cabeza de todo el Cuerpo, la edifica en el poder del Espíritu. El número 30 habla de la mutua vinculación de fieles y ministros en relaciones diferenciadas de interdependencia y reciprocidad. Ninguna dificultad en estos números para un acuerdo.

El n. 31 merece un mayor comentario porque toca un punto que fue especialmente debatido en tiempo de la Reforma: el sentido del ministerio pastoral dentro del sacerdocio común de todos los bautizados. Por una parte se reconoce que el ministerio pastoral pertenece, dentro del sacerdocio de todos los bautizados, a la estructura de la Iglesia: «En el interior del sacerdocio de los bautizados, Cristo estructura a su Iglesia por el ministerio pastoral». Es evidentemente una afirmación muy importante, paralela a la que ya hemos comentado del número 11: «Este ministerio, don de Dios para el servicio de toda la Iglesia), pertenece a la estructura de ella». Ahora se repite la misma idea, pero relacionando el ministerio pastoral con el sacerdocio común y muy acertadamente, ya que si el sacerdocio común consiste esencialmente en ofrecer la vida de todos los bautizados como un sacrificio espiritual, unido al de Cristo, en el testimonio que dan del mismo Cristo y en el servicio de los hombres, «Cristo a través del ministerio pastoral conduce a los bautizados al sacrificio espiritual, al testimonio y al servicio por múltiples caminos, de los que la eucaristía es como la encrucijada». ¿Cuáles son estos «múltiples caminos»? Nos encontramos de nuevo ante una expresión que necesariamente ha de ser genérica, pues su especificación llevaría a la diversidad de opiniones existentes entre católicos y protestantes sobre varios sacramentos. Por lo menos una afirmación fundamental, aunque ciertamente muy modesta, en que se da un acuerdo: la Eucaristía es como el centro o la encrucijada de los múltiples caminos por los que los pastores sirven a los fieles. Muchos católicos hubieran deseado que se dijera algo más acerca de la Eucaristía...

Y este número termina con la frase siguiente: «En este sentido se dice que el ministerio es sacerdotal». Con ella se pretende, seguramente, justificar ante los protestantes una terminología católica que no es de su agrado y que ciertamente no se encuentra en ningún pasaje del NT, ya que nunca se llama en él a los ministros de la palabra y de los sacramentos

«sacerdotes». Aquí se justifica esta terminología por una relación a la Eucaristía y con toda razón: el hecho de ser la Eucaristía el memorial que hace místicamente presente el único sacrificio de Cristo dio origen a que en el siglo III comenzaran a llamarse sacerdotes a los ministros que en nombre de Cristo presidían la celebración de la Eucaristía. Dice a este propósito el P. Tillard: «Si Jesús históricamente ha sido el sacerdote del sacrificio de la Pascua, en el memorial de este sacrificio, cuando los ministros harán propios los gestos de Jesucristo y su significación profunda, se podrá introducir una referencia a este sacerdocio. Sus palabras y sus gestos, repetidos por el presidente, serán percibidos como palabras y gestos sacerdotales. ¿No será entonces cuando se llegará a hablar de una cualidad sacerdotal del Ministerio?»³².

El último número de este capítulo dice así: «Dios expresa su fidelidad a la Iglesia por la asistencia que da al ministerio, sin limitar su acción a la sola intervención de los ministros. Estos, por su parte, deben testimoniar a Dios su fidelidad sirviendo a sus hermanos como 'buenos intendentes de los misterios de Dios' (cf. 1 Cor 4, 1-2)». Ninguna dificultad en el acuerdo ecuménico sobre este número 31.

VI.—LA ORDENACION DE MINISTROS EN LA TAREA PASTORAL

Llegamos al último capítulo de la parte doctrinal del documento de Dombes de 1972. Para no repetir ideas ya expuestas ampliamente antes, diremos que para aquellos que creen que unos acuerdos en un orden puramente genérico son equívocos, los que se exponen en este capítulo entran de lleno en dicha clasificación: «Una vez más —dice Dumont— nos encontramos a propósito de la ordenación sólo rasgos generales, que puedan ser considerados como comunes al catolicismo (y ortodoxia) y el protestantismo. Ninguna alusión directa se hace a lo que constituye la diferencia fundamental que nos divide en este punto»³³.

Uniéndome al parecer de otros teólogos, creo que vale la pena acentuar estos aspectos comunes de acuerdo real, aunque sean genéricos, que podrán servir de punto de partida para el diálogo subsiguiente de los puntos en que diferimos

32. J. M. R. Tillard, 'La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien', *NRT* 95 (1973) 511.

33. Dumont, a. c. en nota 2, pp. 191-92.

y que se expresan, aunque quizá de un modo excesivamente vago, en el último número de esta parte.

Estos puntos de acuerdo son:

1°. Se admite la *existencia de una ordenación*, es decir una acción —de momento no se habla de «sacramento» pero más adelante se dará también un acuerdo sobre el aspecto «sacramental» de la ordenación (cf. n. 35)— en el seno de la comunidad cristiana conferida por ministros insertados en la comunión apostólica y significando la acción de Cristo, quien no cesa de enviar a su Iglesia servidores del evangelio: tal es la ordenación (n.33).

2°. Se da también acuerdo en que la ordenación *es un don del Señor resucitado*. Por eso «la ordenación de ministros lleva consigo la oración que pide los dones del Espíritu Santo y la imposición de manos que la significa. Atestigua que la Iglesia está vinculada a los actos de Cristo y de los apóstoles» (n. 34).

3°. Acuerdo también en *cuatro elementos esenciales* que implica la ordenación: «a) Invocación de Dios para que dé los dones del Espíritu Santo en vista del ministerio. b) El signo sacramental de la acogida favorable de esta oración por el Señor que da los carismas necesarios. c) La acogida por parte de la Iglesia de un nuevo servidor y su agregación al colegio de ministros. d) El compromiso del ministro, que se entrega al ministerio que le es confiado».

A las palabras «signo sacramental» se adjunta una nota con un texto de Calvino en el que el reformador de Ginebra afirma: «En cuanto a la imposición de manos que se hace para introducir a los verdaderos sacerdotes y ministros de la Iglesia en su estado, yo no me opongo a que se la tome por sacramento, pues en primer lugar es una ceremonia tomada de la Escritura y no es vana, sino que, como dice San Pablo, es un signo de la gracia espiritual de Dios (1 Tim 4, 14). Que no la haya tomado en cuenta junto con los dos otros [sacramentos] es porque no es ordinario ni común entre los fieles sino para un oficio particular»³⁴.

Según este texto Calvino sólo llamaría sacramentos en sentido estricto a aquellos ritos que tienen como destinatarios al común de los fieles. La cuestión, pues, sería más de terminología que de fondo entre los católicos y Calvino y los protes-

34. *Institución Cristiana* IV, XIX, 28.

tantes reformados que le siguen. Por otra parte la teología sacramentaria católica va reconociendo que el hombre de «sacramento» se aplica a acciones de carácter muy diverso, como son, por ejemplo, la Eucaristía y el Matrimonio. Con toda razón, pues, prosigue la nota indicada, después de haber citado el texto de Calvino: «Queda por realizar una investigación sobre la sacramentalidad, supuesta la importancia de esta noción en el diálogo ecuménico».

El último número de este capítulo —y digo último porque el número 37 aunque no figure en capítulo aparte se refiere a otro tema, el de las divergencias que persisten en todo el problema de los ministerios y no sólo en la ordenación —no ofrece dificultad para un diálogo ecuménico; Se refiere a estos cuatro puntos: a) el ministerio ordenado es definitivo; b) no es iterable, aunque se haya interrumpido su ejercicio; c) la ordenación es un signo de la diferencia entre el carisma del ministerio pastoral y el carisma del sacerdocio común; d) la ordenación no separa, no constituye en una «casta» clerical, sino que inserta más profundamente en la vida de la Iglesia. Sobre estos puntos encontramos sus correspondientes lugares paralelos en el Vaticano II ³⁵.

Los desacuerdos que permanecen sobre el ministerio pastoral.

En un número único, el 37, último de esta primera parte, se trata el tema de los desacuerdos que permanecen.

Este número comienza con las siguientes palabras: «El texto que precede manifiesta entre nosotros un acuerdo fundamental sobre las naturaleza y la significación del ministerio pastoral en el ministerio de la Iglesia».

El P. Dumont, tantas veces citado, critica esta afirmación y dice que si se puede hablar de un «cierto» acuerdo sobre *la significación* del ministerio pastoral, de ninguna manera se puede decir lo mismo sobre un acuerdo que pueda llamarse «fundamental» acerca de *la naturaleza* de este ministerio ³⁶.

Prosigue el número 37 del documento afirmado que permanecen dificultades y que las principales son de dos órdenes: «La primera y más importante reside en una interpretación y un discernimiento diferentes de las figuras concretas e histó-

35. Cf. LG 10; PO 2 y 3.

36. Dumont, a. c. en nota 2, p. 193.

ricas tomadas por la sucesión apostólica de los ministerios desde el hecho de la separación. La segunda concierne a la diversidad de organización y de repartición de los ministerios, tal cual existe por una y otra parte».

En reuniones anteriores de los teólogos del grupo de Dombes, que habían tratado ya este tema del ministerio, se habían concretado más y quizá con más claridad estas dificultades que subsisten. Así en el año 1959 se trató de «la autoridad pastoral de la Iglesia» y después de seis tesis en que se concretó un acuerdo católico-protestante, se añadieron otras proposiciones que expresaban los puntos que todavía quedaban abiertos, sin un acuerdo ecuménico y pueden servir, a mi juicio, para concretar las excesivamente vagas de 1972, pues, aunque hayan pasado 13 años entre ambas reuniones, persisten los desacuerdos que entonces se indicaron: «Las relaciones exactas de la autoridad ministerial con la Escritura y el poder del Orden; las formas diversas del ministerio y su relación con el ser mismo de la Iglesia; la necesidad de un ministro que represente la universalidad de la Iglesia; la existencia de un magisterio y su relación con la autoridad pastoral»³⁷.

Termina esta parte afirmando que «estas dificultades no parecen necesariamente un obstáculo a una eventual reconciliación ministerial sobre la base del acuerdo realizado» afirmación que prepara la parte segunda o práctica para un reconocimiento y reconciliación de los ministerios.

Parte 2ª.: PROPUESTA PARA UN RECONOCIMIENTO Y RECONCILIACION DE LOS MINISTERIOS

Consta esta parte de una introducción (n. 38-39); una proposición dirigida a los católicos en orden a un reconocimiento de los ministerios de los protestantes (n. 40-42); una proposición a los protestantes para el reconocimiento de los ministerios católicos (n. 43-45); un cuarto capítulo sobre posibles actuaciones prácticas que manifestarían esta reconciliación (n. 46-47); y finalmente en un último capítulo de un solo número (el 48) una insinuación, lanzada en modesta forma interrogativa, de cómo esta reconciliación podría tener aplicaciones inmediatas

37. Cf. en *Verbum Caro* 18 (1964) n. 70, pp. 49-50.

que ayudarían a solventar una serie de problemas prácticos planteados en las relaciones entre cristianos de diversas confesiones.

Al comentar esta segunda parte dice el P. Sesboué: «Lo reconozco: esta proposición que quisiera ser operativa es el punto delicado del texto, el que ya ha provocado y provocará todavía más reacciones. Y éstas vendrán de los dos lados, católico y protestante»³⁸.

Es evidente, pues, que si en la primera parte se nos presentaban no pocos interrogantes, éstos serán todavía más numerosos en la segunda.

I.—EL CAPITULO INTRODUCTORIO

La idea fundamental de los dos números introductorios es ésta: La conversión que pide el abrirse a los ministerios del otro —los católicos al ministerio de los protestantes y viceversa— no puede reducirse a un acuerdo teológico (objeto de la primera parte), sino que debe significarse por actos eclesiales. Porque sólo «éstos serían capaces de crear una situación nueva en la que los problemas relativos a las celebraciones comunes serían resueltos, al ser superados» (n. 38). A continuación el n. 39 comienza recordando los resultados obtenidos en el acuerdo teológico en «una crítica mutuamente ejercida y aceptada como llamada a la reforma de la Iglesia». Y otro resultado: «hemos descubierto una complementariedad que pide ser ejercida en la unidad; pues tenemos necesidad unos de otros para ser más plenamente Iglesia». Si en la aceptación del primer resultado no puede haber ninguna dificultad, no puede decirse lo mismo del segundo. Esta complementariedad y mutua necesidad puede entenderse en un sentido que los católicos podemos aceptar plenamente; el sentido en el que habló el P. Roberto Tucci, observador oficial de la Iglesia católica en la IV Asamblea mundial del Consejo ecuménico de las iglesias en Upsala, julio, 1968 —y nótese la importancia del momento, ya que era la primera vez que un católico tomaba la palabra en una Asamblea del Consejo ecuménico de las iglesias— cuando afirmó que la «unidad aumentará a medida que todos estemos convencidos que hemos de aprender los unos de los otros, puesto que la acción del Espíritu de Dios

38. Sesboué, a. c. en nota 3, p. 752.

no conoce barreras infranqueables... y ninguno de nosotros, individuos o comunidades [por tanto tampoco la Iglesia católico-romana] tiene una comprensión total y definitiva de la verdad y la vida cristiana, de modo que no se posible añadir o quitar algo»³⁹. Pero puede recibir también un sentido típicamente protestante, distinto del católico, que tiene, o por lo menos puede tener, aquí —y resultaría de nuevo la ambigüedad de los sentidos y de dos interpretaciones— y sería tomar «completariedad» como «yuxtaposición» de comunidades en el seno de una Iglesia, en un sentido amplio, como la suma de todas las comunidades cristianas⁴⁰.

«Desde este momento —prosigue el número 39— el esfuerzo de conversión de las Iglesias debe concluir en una palabra de reconocimiento mutuo y en decisiones que hicieran posible un acto de reconciliación de alcance sacramental y eclesial».

Estos dos números tienen una importancia capital para preparar las propuestas de orden práctico que a continuación se harán a cada una de las partes, católica y protestante.

II.—LAS PROPOSICIONES PARA LA PARTE CATOLICA

De los puntos de conversión que se proponen a los católicos para llegar a una reconciliación en los ministerios, la que se contiene en el número 40 es la que puede ofrecer más dificultad. Voy a comenzar con un brevísimo comentario de las dos siguientes, las de los números 41 y 42, para detenerme un poco más en la primera, más fundamental.

El número 41 propone un ejercicio del ministerio jerárquico más colegial y con mayor corresponsabilidad entre obispos, sacerdotes y pueblo todo. Es sin duda uno de los más positivos valores del Vaticano II el haber propuesto ya esta colegialidad y corresponsabilidad. Baste recordar los números 22 y 23 del capítulo III de la «Lumen Gentium» sobre la colegialidad obispos-papa y el número 37 del capítulo IV de la misma Constitución sobre la corresponsabilidad pastores-laicos⁴¹. Cumpliendo mejor

39. *La Documentation Catholique* 65 (1968) 1477-89, texto íntegro del discurso en francés, lengua en que habló el P. Tucci.

40. Dumont, a. c. en nota 2, p. 196.

41. Citemos por lo menos parte de este último número: «Los sagrados Pastores... recurran gustosamente a su prudente consejo [de los laicos], encomiéndenles con confianza cargos en servicio de la Iglesia y dénles libertad

con lo prescrito en estos números de la Constitución de la Iglesia del Vaticano II se satisfará al mismo tiempo a las propuestas del documento de Dombes para el reconocimiento de los ministerios en el diálogo católico-protestante. Y lo mismo cabe decir del número 42 de este documento que coincide con lo que se prescribe en varios lugares del Vaticano II. Porque si en este número se nos dice «proponemos que se subraye en la vida de la Iglesia los diversos ministerios o carismas fundados en el sacerdocio de los fieles y la responsabilidad cristiana, por la recepción del bautismo, la confirmación y la eucaristía», el Vaticano II nos habla también de los carismas derivados del sacerdocio común en los números 10, 11 y 12 del capítulo dedicado al Pueblo de Dios de la «Lumen Gentium» o en los números 33 al 36 del capítulo sobre los laicos; o en el decreto «Apostolicam actuositatem» sobre el apostolado de los laicos en casi todos sus números.

El número 40 en cambio, del documento que comentamos, presente quizá la dificultad más seria para la práctica del reconocimiento de los ministerios de los protestantes por parte de los católicos. Para poder leer este número con espíritu de comprensión, sin que, por otra parte, faltemos a la sinceridad indispensable, es necesario recordar que para llegar a un auténtico diálogo ecuménico hemos de substituir *el diálogo de controversia* en el que cada uno defiende sus derechos e impugna los fallos del otro por *el diálogo de reconciliación* en el que cada uno reconoce sus propios defectos y los derechos y virtudes del otro. Esto no quiere decir, como es evidente, que sólo hemos de ver nuestros defectos y las virtudes del otro, que sería un extremo tan falso como ha sido falsa la posición contraria de cargar toda la culpa en «los otros». Pero ¿no será conveniente que los católicos, después de haber insistido durante siglos sólo en nuestros derechos y virtudes y en los defectos y faltas de los protestantes, pensemos un poco más en nuestros propios defectos y en todo lo bueno que tienen ellos? Y esto es lo que se pretende hacer en este número 40 que intentaremos leer con estos ojos de reconciliación.

La proposición principal, que después se especificará y fundamentará es: «Proponemos que sea reconocida la consistencia real del ministerio suscitado en las Iglesias de la Reforma».

y oportunidad para actuar; más aún, ánimesles incluso a emprender obras por propia iniciativa» (LG 37).

«Consistencia real» que equivale sin duda a «valor real», «algo que permanece realmente», aunque el término un tanto impreciso haya sido escogido con toda intención, según anota uno de los teólogos católicos que tomaron parte en el diálogo⁴².

Esta proposición se apoya en primer lugar en el reconocimiento del estado deplorable a que habían llegado en muchas partes los ministerios de la Iglesia católica en el siglo XVI; hecho que fue sin duda una de las causas de la toma de posición de la Reforma. Por eso los católicos reconocemos «las lagunas y las desviaciones sobrevenidas en el ejercicio de los ministerios tradicionales...». No es necesario recordar hechos concretos sobre el estado de corrupción nada infrecuente de clérigos, obispos inclusive, de la época. Pablo VI en el primer discurso que tuvo al inaugurar la segunda sesión del Vaticano II⁴³ y el mismo Concilio en el decreto del ecumenismo⁴⁴ nos dan ejemplo de un arrepentimiento saludable de las faltas pasadas.

Después de esta confesión humilde de nuestras faltas, reconozcamos los valores que tienen los protestantes en sus ministerios. Estos valores proceden de la fidelidad de Dios a su Iglesia, ya que no podemos olvidar los católicos la doctrina del Vaticano II sobre una pertenencia, aunque imperfecta, real a la Iglesia, de todos los cristianos bautizados en otras confesiones: «Los que creen en Cristo y recibieron debidamente el bautismo están en cierta comunión con la Iglesia católica, aunque no perfecta» (LG 3, 1º). Por eso sigue este número 40: «Dios, siempre fiel a su Iglesia, ha dado a sus comunidades que continuaban viviendo de una sucesión apostólica en la fe, un ministerio de la Palabra y de los sacramentos, cuyo valor viene atestiguando por sus frutos». En una nota se remite como prueba de esta líneas al decreto del ecumenismo n. 3 y 20-23.

Sobre esta sucesión apostólica del ministerio en las iglesias

42. Sesboué, a. c. en nota 2, p. 756.

43. «Si alguna culpa se nos puede imputar por esta separación, nosotros pedimos perdón a Dios humildemente y rogamos también a los hermanos que se sienten ofendidos por nosotros que nos excusen». Discurso de Pablo VI en la inauguración de la 2ª sesión del Vaticano II, 3 ed., p. 966, n. [36].

44. «A las faltas contra la unidad se pueden aplicar también las palabras de san Juan: *Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros* (1 Jn 1, 10). Humildemente, por tanto, pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido» (UR 7, 2º).

protestantes y en concreto del ministerio de la Palabra y los sacramentos hemos hablado ampliamente en el comentario a la primera parte, capítulo II y V y me remito a lo dicho allí. Aceptar todo lo verdaderamente válido en la sucesión apostólica y en los ministerios, esté donde esté, es la única posición auténticamente cristiana. El Vaticano II ha llegado en los números citados a afirmaciones muy notables como es, por ejemplo, el reconocer la estructura sacramental de las comunidades separadas, no en cuanto separadas, pero sí en cuanto cristianas: «De ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el ministerio de la salvación. Porque el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica» (LG 3, 4^o)⁴⁵. Pero, al mismo tiempo no podemos menos de indicar, en atención a la sinceridad debida al diálogo ecuménico, que el mismo Vaticano II habla de deficiencias esenciales en el ministerio. Así en uno de los números incluidos en la cita que hace del decreto del ecumenismo el documento de Dombes, en el n. 22, se dice que «sobre todo por la carencia del sacramento del orden no han conservado la genuina e íntegra sustancia del ministerio eucarístico». Es verdad que este mismo número termina diciendo que «la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto del diálogo». En este espíritu han trabajado y siguen trabajando los teólogos del grupo de Dombes y creen que hoy se puede llegar más adelante de lo que se dijo en el Vaticano II. Por eso termina así este número 40: «En consecuencia, para acabar este reconocimiento y habilitar este ministerio junto a sus fieles, correspondería a los obispos el vincularlo al signo normal de la sucesión episcopal, indispensable en doctrina católica a la plenitud perfectamente significada del ministerio; realidad y signo se reclaman mutuamente en el ministerio de la Iglesia. Con ello afirmarían la necesaria docilidad de la Iglesia a las libres iniciativas del Espíritu»⁴⁶.

45. Adviértase que estas últimas palabras nada quitan del valor real sacramental de las comunidades cristianas no católicas. Véase I. Ruidor, 'Estructura sacramental de las iglesias y comunidades cristianas no católicas', *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967) 207-16.

46. He omitido citar dos líneas y media que se encuentran en este número 40 inmediatamente antes del párrafo que acabo de indicar: «En consecuencia...». Estas líneas dicen así: «Este ministerio surgido fuera de una

Según las palabras que acabamos de citar, esta acción simbólica, que debería ser sin duda la imposición de manos, serviría para pasar de «una consistencia real» que ya se había reconocido a los ministerios protestantes a una «plenitud perfectamente significada del ministerio». Comenta así este gesto el P. Sesboué: «Se propone discernimiento eclesial a los obispos católicos: ¿pueden reconocer el ministerio reformado, comunicándole el signo que le falta y que le constituiría en una plenitud visible? El gesto de imposición de manos haría coincidir entonces reconocimiento y reconciliación. Sería en definitiva un acto de obediencia al Espíritu»⁴⁷. Pero hay que hacer notar que esta acción no sería una «ordenación», porque no se trataría de dar algo que de ninguna manera existía antes, sino conferir un signo complementario a aquellos a quienes ya se ha reconocido un don del Espíritu, una «consistencia» en el ministerio.

Creo sinceramente que el único camino práctico para llegar a un reconocimiento mutuo de ministerios ha de ir por este o parecidos caminos. Pero también creo que falta todavía profundizar mucho más en la teología sacramentaria y en particular en todo lo que atañe a la ordenación para que esta proposición del número 40 sea aceptada por la jerarquía oficial de la Iglesia católica. Quedan todavía demasiados puntos oscuros.

III.—LAS PROPOSICIONES PARA LA PARTE PROTESTANTE 93 47

Tres números también que se corresponden sustancialmente con los tres en que se proponían los puntos para la reconciliación a la parte católica. El número 43 expresa la proposición fundamental, más clara y diáfana que la correspondiente del número 40 de la parte católica: «Proponemos que sea plenamente reconocido por todo el pueblo de nuestras iglesias la realidad del ministerio de la Palabra y de los sacramentos en la Iglesia Católica. En consecuencia corresponderá a las

sucesión episcopal puede, en un cierto número de casos, apoyarse al menos sobre el signo de una continuidad presbiteral». Y en nota se explica esta afirmación: «Queremos decir por ello que sacerdotes católicos pasados a la Reforma han ordenado a pastores. Podían apoyarse para ello en una de las concepciones teológicas de la época». A mi juicio el reconocimiento y reconciliación de los ministerios se ha de apoyar en motivos más intrínsecos y menos eventuales que el indicado aquí.

47. Sesboué, a. c. en nota 2, pp. 757-58.

autoridades de nuestras Iglesias, sobre la base del acuerdo en cuanto a la naturaleza del ministerio, habilitar a los ministros católicos ante sus fieles». Una proposición de este tenor es realmente admirable y muestra cómo ha cambiado la posición de los protestantes, por lo menos en una gran parte de ellos en sus puntos de vista respecto a la Iglesia católica.

El segundo párrafo de este número es una confesión de las propias deficiencias, paralela a la confesión que vimos en la parte católica: «En razón de la situación creada por la ruptura del siglo XVI, reconocemos que estamos privados no de la sucesión apostólica sino de la plenitud del signo de esta sucesión. Resulta una dispersión la constitución de diversas iglesias nacionales, la pérdida del sentido de la unidad universal de la Iglesia en el tiempo y en el espacio. En vistas a la unidad de la Iglesia y de sus ministerios reconocemos que es necesario alcanzar la plenitud del signo de la sucesión apostólica».

Esta confesión para algunos católicos resulta insuficiente. Es cierto que los protestantes no están privados totalmente de la sucesión apostólica en el ministerio; pero lo que les falta ¿es sólo *plenitud del signo* de esta sucesión, o también *plenitud de la realidad misma* de la sucesión? Ya comentamos este punto en la primera parte de nuestro trabajo. Sin embargo no deja de tener especial valor esta confesión de la falta de plenitud en el signo de la sucesión y de la pérdida de unidad por la dispersión de sus iglesias.

En los números 44 y 45 se propone la revaloración del ministerio episcopal (n. 44) y del ministerio de los ordenados en general, poniendo en cuestión la práctica de ciertas iglesias reformadas de una delegación pastoral concedida a fieles no ordenados (n. 45).

IV.—EL SIGNO DE LA RECONCILIACION Y EL MINISTERIO DE LA UNIDAD ⁻⁴⁶⁻⁷

Este capítulo no lleva título en el documento pero el que he puesto responde al contenido de los dos números del mismo. En el número 46 se propone una forma práctica de realizar y significar el reconocimiento y reconciliación de los ministerios, mediante una imposición de manos mutua, es decir realizada a la vez por ministros protestantes y católicos, ministros que, por lo menos en algún número, deberán ser ministros cualificados, por tanto en la Iglesia católica, obispos. Se es-

coge esta acción concreta de la imposición de manos por tres razones: [1ª.] «gesto apostólico y tradicional que expresa la acción de Cristo y del Espíritu en el cuerpo visible de la Iglesia» [2ª.]. «Su carácter polivalente le permitiría tomar por un lado la significación de un acto penitencial de reconciliación donde cada uno reconocería ante el otro lo que le falta; sería, por otro lado, acompañada de la invocación del Espíritu y ordenada al envío en misión». Finalmente [3ª.] «daría una investidura ampliada y completa con relación a las Iglesias interesadas».

La primera y segunda razón creo que son suficientemente claras; no así la tercera: ¿cómo daría la imposición de manos «esta investidura ampliada y completada»? No puede ser una ordenación propiamente dicha, pues se reconoce de antemano la «consistencia» real del ministerio de la otra parte... Es a mi parecer otro punto oscuro de estas proposiciones de orden práctico.

γ. Si se llega a esta reconciliación será más necesario que nunca un principio de unidad entre estas Iglesias ya reconciliadas, pero que han vivido tanto tiempo separadas. Por eso se añade en el número 47: «Tenemos igualmente conciencia de que la deseada reconciliación de los ministerios pondrá de manera más inmediata la cuestión del ministerio de la Iglesia universal. Nos proponemos poner esta cuestión en el programa de nuestros próximos encuentros, con la participación de nuestros hermanos ortodoxos, si fuera posible».

Con estas palabras se pone sobre el tapete el grave problema del primado, problema que ya ha sido tratado en otras reuniones ecuménicas y en otros documentos actuales. Problema a cuya resolución puede cooperar mucho la Iglesia católica liberando la figura del primado de todo aquel conjunto de elementos accidentales que han oscurecido más que iluminado el auténtico primado, como han sido excesivo autoritarismo, centralismo, intervencionismo, curialismo, burocracia, pompa externa...

V.—CUESTION DE ORDEN PRACTICO-PASTORAL

El número 48, último del documento, expresa, en una modesta forma interrogativa que equivale a la afirmativa, la confianza de que esta reconciliación podrá solventar muchos «problemas pastorales urgentes acualmente planteados: ciertas consiliarias, situaciones de diáspora, pastoral de hogares mixtos,

grupos ecuménicos, etc.». Es evidente el beneficio que en todos estos campos de pastoral reportaría una reconciliación entre todas las iglesias cristianas.

EPILOGO

El documento de Dombes que se ha distinguido por su sencillez, la muestra una vez más poner sólo como epílogo esta línea y media: «En este espíritu hemos trabajado. Sometemos esta cuestión a los responsables de nuestras Iglesias».

Y con la misma sencillez quiero acabar yo este comentario manifestando dos sentimientos que experimento al terminar de leer, meditar y comentar con toda sinceridad este documento. Uno es de agradecimiento a Dios, que ha inspirado todo este movimiento ecuménico, y a los cristianos que trabajan y luchan en medio de tantas dificultades para lograr que se cumpla el deseo de Cristo «Que todos seamos uno». Y el otro sentimiento es el de confianza; pero una confianza a lo Abrahán, de quien dice san Pablo que «esperó contra toda esperanza». Es difícil el camino del ecumenismo, ¡qué duda cabe! Pero, ¿quién hubiera imaginado, hace sólo 30 años, que se llegaría a donde estamos? Y siempre será verdad que el ecumenismo se llevará adelante según aquella frase del gran pionero del ecumenismo espiritual Paul Couturier: «cuando Dios quiera y como Dios quiera».

I. RIUDOR, S.J.
Facultad Teológica de S. Cugat.