

¿NINGUN IMPEDIMENTO TEOLOGICO PARA EL RECONOCIMIENTO DE LOS MINISTERIOS?

Significado y límites del Memorandum de los Institutos ecuménicos universitarios alemanes.

Durante el primer semestre del curso 1969-70 los Institutos ecuménicos de las dos Universidades de Teología de la Universidad de Munich emprendieron un trabajo de reflexión teológica en común sobre «El Ministerio en la Iglesia». Como resultado de estos encuentros se publicó a finales de ese curso un resumen, donde se plantean las principales cuestiones sobre las que gira este problema y se insinúan las líneas básicas que debieran presidir su solución¹. Los resultados de esta cooperación sirvieron de reto o de estímulo para que los institutos ecuménicos de otras universidades alemanas estudiaran también el mismo tema. Para ello tomaron como base los puntos más importantes de este escrito, añadiendo un análisis de la situación de los ministerios en las iglesias católica y evangélica. En 1971 cada uno de los institutos ecuménicos de las universidades alemanas se encargó de estudiar uno de estos temas. El sistema de trabajo fue el típico de esas instituciones: tomando como base un escrito anterior de su director o elaborando un borrador previo, todos los miembros «asistentes de cátedra, doctorandos, etc.» participaron en una serie de diálogos y discusiones con vistas a corregir, perfilar o precisar los términos de su escrito. En algunos casos se intercambiaron las redacciones finales con otros institutos para lograr una

1. Cf. 'Das Amt in der Kirche', *Una Sancta* 25 (1970) 107-15.

formulación más aceptable para todos. Los temas estudiados fueron los siguientes:

1. *Crisis del ministerio eclesial en la Iglesia católica* (elaborado en la Universidad de Múnster, bajo la dirección de Peter Lengsfeld).
2. *Crisis del ministerio eclesial en una perspectiva evangélica* (elaborado en la Universidad de Bochum, que encargó su redacción al Dr. Yorick Spiegel).
3. *Sucesión apostólica y comunidad de ministerios* (Elaborado en la Universidad de Heidelberg, a partir de un escrito anterior de su director Edmund Schlonk², profesor en la Facultad de Teología Evangélica).
4. *Esencia y forma³ del ministerio eclesial⁴* (elaborado en la Universidad de Tubinga bajo la dirección de Hans Küng, profesor en la Facultad de Teología católica).
5. *Ordenación y sacramentalidad* (elaborado conjuntamente por los institutos ecuménicos de la Universidad de Munich, bajo la dirección de Heinrich Fries y Wolfhart Pannenberg, desarrollando notablemente la última parte de su escrito anterior).

Como resumen de todos estos trabajos todos los participantes redactaron de mutuo acuerdo un *Memorandum* que, en 23 proposiciones, pretende recoger los principales puntos de coincidencia en la teología del ministerio. El *Memorandum*, junto con los trabajos que habían preparado su redacción, fue publicado a principios de 1973⁵. La aparición del libro

2. Cf. E. Schlink, 'La sucesión apostólica', en *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia. Aportaciones para el diálogo entre las Iglesias separadas* (Alcoy 1969) pp. 248-304. Un comentario crítico de este trabajo puede verse en H. Küng, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965) pp. 191-202.

3. Traducimos por «esencia» y «forma» las palabras originales «Wesen» y «Gestalt», siguiendo la versión de Daniel Ruiz Bueno, puesto que los términos tienen exactamente el mismo significado, cf. H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1968) pp. 13-16.

4. Este trabajo fue posteriormente enriquecido y publicado como libro con el título: H. Küng, *Sacerdotes ¿para qué?* (Barcelona 1972).

5. *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute* (Mainz 1973). La publicación de las tesis, independientemente de los estudios previos, en la revista *Oekumene am Ort* 1 (1973) 17-28 es probablemente la explicación del carácter negativo de las primeras reacciones. Traducción castellana de las proposiciones, en *Diálogo Ecuménico* 9 (1974) 125-41.

suscitó inmediatamente un aluvión de reacciones, sobre todo desde el campo católico. La diversidad de eco en las dos Iglesias se explica, en última instancia, por la diversa relevancia que cada una de ellas reconoce al ministerio dentro del organismo eclesial. Es preciso reconocer además que las primeras tomas de posición por parte católica fueron de carácter más bien negativo⁶. No obstante son muchos los elementos positivos que pueden encontrarse y creemos que su publicación debe ser saludada, sin ningún género de reticencia, como un paso verdaderamente significativo en el diálogo ecuménico. En nuestra reflexión sobre el Memorandum prescindiremos de todo juicio sobre los análisis de la situación en las dos Iglesias, no por considerarlos irrelevantes o inadecuados⁷, sino porque, desde un punto de vista estrictamente teológico, tiene un valor más relativo por referirse directamente a una iglesia local y no recoger, por tanto, la situación de la iglesia universal.

I.—SENTIDO Y ALCANCE DEL MEMORANDUM

En estos últimos años hemos visto surgir varias declaraciones que quieren expresar un acuerdo entre dos enfoques del ministerio eclesial, orientado a lograr un reconocimiento mutuo por las iglesias correspondientes. Por eso es muy posible que este documento de los Institutos ecuménicos alemanes sea interpretado como uno más de la serie, semejante a los anteriores por su contenido y por su intención. Para evitar posturas extremistas de desacuerdo absoluto o de aceptación incondi-

6. Cf. K. Schuh (ed.), *Amt im Widerstreit* (Berlin 1973) pp. 139-57.

7. Se ha criticado el análisis sociológico de la Iglesia católica por su falta de diferenciación entre clero secular y regular y por el carácter fragmentario de los datos utilizados, ya que se basa principalmente en encuestas llevadas a cabo en ambientes muy concretos y deja prácticamente fuera de consideración los resultados de la encuesta general promovida por el Episcopado alemán en 1971. Cf. A. Klein, 'Von der Krise zur Anerkennung des kirchlichen Amtes', en K. Schuh, o. c., pp. 105-9. Los resultados de esta encuesta han sido presentados de manera científica por G. Schmidtchen, *Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriester in der Bundesrepublik Deutschland* (Freiburg-Basel-Wien 1973). Estos resultados dieron lugar a una reflexión teológica ulterior: cf. K. Foster (ed.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertungen und Kommentare zu der im Auftrag...* (Freiburg-Basel-Wien 1974).

cional es necesario, desde el primer momento, tener una idea exacta de las peculiaridades que lo hacen diferente de todos los demás hasta ahora conocidos.

1. La primera característica que salta a la vista, en una elemental comparación con otros documentos semejantes, es que el Memorandum *no va* dirigido a los dos Iglesias directamente afectadas por sus afirmaciones. Sus autores se mueven única y exclusivamente en el campo de la reflexión teológica, perfectamente conscientes que la teología no es el único factor que ha de contar para la solución completa del problema⁸. Su llamativa y, para muchos, sorprendente afirmación que «para un mutuo reconocimiento de los ministerios no existe ya ningún impedimento teológico decisivo»⁹ no resultaría tan escandalosa, si se hubiese tenido en cuenta esta limitación metodológica. Lo que se ha pretendido no ha sido otra cosa que «preparar teológicamente este reconocimiento y hacer progresar la discusión sobre este tema», teniendo siempre presente «que el reconocimiento oficial de los ministerios debe resultar de la oprobación de las respectivas autoridades de la Iglesia»¹⁰. Los resultados de un estudio teológico no pretenden ser automáticamente elevados a la categoría de dato normativo para las dos Iglesias. Teología e Iglesia no son realidades coincidentes, ni por su significado ni por su extensión: los postulados y afirmaciones teológicas tienen un carácter parcial dentro de la totalidad de la Iglesia y necesitan de su refrendo; pero, por otra parte, el papel de la teología no se reduce al del funcionario que ejecuta ordenes superiores, sino que ejerce con toda legitimidad una función crítica del presente y del pasado y preparatoria del futuro¹¹; por eso «ha de existir en ella el camino del experimento y de la osadía»¹². El olvido de esta tensión dialéc-

8. Cf. H. Fries, 'Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Wort zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute', *Catholica* 27 (1973) 192-94.

9. *Memorandum*, 23.

10. 'Declaración de los Institutos ecuménicos universitarios a propósito de las críticas hechas al Memorandum «Reforma y reconocimiento de los ministerios»' (14-II-1973), n. 2: *Diálogo Ecuménico* 9 (1954) 139.

11. Cf. E. Schillebeeckx, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968) pp. 158-161; W. Kasper, 'Verständnis der Theologie damals und heute', en *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) pp. 21-27; H. Küng, *La libertad del cristiano* (Barcelona 1975) pp. 99-112.

12. W. Kasper, *Unidad y pluralidad en Teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969) p. 45.

tica entre Teología e Iglesia ha podido inducir a engaño a muchos críticos, haciéndoles ver en las proposiciones del Memorandum una pretensión de universalidad y validez, totalmente ajena a la mente de los redactores. La ausencia de impedimentos teológicos puede ser (y, de hecho, es) compatible con la existencia de obstáculos eclesiales de índole más general; la solución de un problema puede haber alcanzado un alto grado de maduración teológica y, sin embargo, no estar todavía en condiciones de imponerse en toda la Iglesia.

2. A la «intención» de permanecer circunscritos al ámbito de la Teología debe sumarse una 'limitación' en el mismo valor teológico de los asertos del Memorandum. Los trabajos que han servido de base para su elaboración no son exponente de *la* teología (católica o evangélica), sino sencillamente expresión de *una* teología. Quizá habría que añadir que ni siquiera está reflejada aquí la mentalidad más extendida y aceptada como explicación teológica del ministerio eclesial. Nos encontramos sólo con el pensamiento de algunos teólogos, muy relevantes y significativos, que incluso han logrado hacer escuela, pero sin conseguir, al menos hasta este momento, un verdadero refrendo universal. Esto no significa en modo alguno despreciar o minimizar su aportación, pero sí relativizarla hasta su justa medida y significación. Las críticas que se hagan sin tener esto presente corren el riesgo de convertir la discusión en un diálogo de sordos. Creo que los mismos autores presentan su obra con bastante más humildad¹³ que lo han hecho algunos de sus más duros opositores. El desacuerdo con su posición teológica no debiera llevar consigo la afirmación de su falsedad; las diversas teologías no se oponen como verdaderas y falsas, sino como distintas realizaciones posibles de la reflexión sobre la fe¹⁴. Con estos presupuestos me parece necesario reivindicar desde el primer momento la legitimidad del esfuerzo teológico llevado a cabo por estos grupos de teólogos. La labor de crítica no puede reducirse a una refutación de tesis pretendidamente falsas, sino que debe tender a profundizar aspectos insuficientemente desarrollados y sobre todo a ofrecer otras visiones teológicas que, desde diferentes presupuestos, obliguen a una superación dialéctica de las actuales divergencias en una

13. Cf. *Reform und Anerkennung...*, pp. 7-9.

14. Cf. A. Marranzini, 'Unità di fede e pluralismo teologico', en *Correnti teologiche post-conciliari* (Roma 1974) pp. 265-91 (con abundante bibliografía).

síntesis superior que integre los elementos que cada una ha ido adquiriendo.

3. Una tercera característica del Memorandum es su relativa y fácilmente comprensible falta de homogeneidad. A pesar de la comunicación entre los distintos grupos, cada uno de ellos asume únicamente la responsabilidad de su propio trabajo¹⁵, lo cual explica una cierta —a veces profunda— diversidad de enfoques y soluciones. De esta diversidad se resienten incluso las proposiciones del Memorandum, ya que cada uno de ellas está inspirada en alguno de los trabajos previos y no siempre puede encontrarse entre ellas una línea uniforme de pensamiento ni un desarrollo progresivo de una doctrina. Como es natural, las 23 proposiciones no pueden recoger toda la riqueza de detalles ni la precisión de matices de los estudios anteriores. En este sentido pudieran dar a veces la impresión de superficialidad o insuficiente información, acusación que se torna a todas luces injusta, si se hace extensiva a todo el material utilizado. Para lograr un acuerdo entre todos los colaboradores se han visto obligados a ceñirse a un mínimo en el cual todos podrían coincidir, «intentando resumir en las tesis los resultados comunes más importantes»¹⁶. Es decir, ni siquiera recoge *todos* los puntos comunes, sino sólo los más importantes. Esto implica que el propio Memorandum resulte difícil de captar en toda su profundidad sin un conocimiento detallado de los estudios previos y lo hace presentarse con una redacción más insatisfactoria que otros documentos de idéntica temática, a pesar de poseer una riqueza teológica quizá muy superior.

II.—VALORES DE UNA TEOLOGIA DEL MINISTERIO

En modo alguno puede considerarse irrelevante o carente de todo significado el hecho que un grupo de teólogos de distintas iglesias cristianas hayan logrado un acuerdo, siquiera mínimo, en cuestión tan importante como es la concepción teológica del ministerio. Tal acuerdo no puede menos de suscitar un moderado optimismo, ya que con toda verosimilitud puede considerarse como un signo de superación de las divergencias confesionales

15. Cf. *Reform und Anerkennung...*, p. 8.

16. Cf. *Ibid.*

y de progreso en el diálogo ecuménico. La teología del ministerio, reflejada en el Memorandum, nos presenta algunos elementos que se van imponiendo con creciente aceptación y que son justamente los que han hecho posible este acuerdo. Entre estos aspectos, que ya pueden considerarse como una adquisición irrenunciable, merecen citarse principalmente los siguientes:

1. La primera aportación positiva sería, sin lugar a duda, la opción metodológica para encontrar una fundamentación del ministerio, es decir, la razón de su existencia en la Iglesia. «La llamada fundamentación 'cristológica' del ministerio eclesial —leemos en el estudio de la universidad de Tubinga—, que, pasando por encima de la comunidad cristiana, aísla al jefe de la Iglesia como 'otro Cristo', se opone al concepto neotestamentario de sacerdocio común, según el cual los creyentes participan del sacerdocio de Cristo y todos han sido separados del mundo mediante la fe y el bautismo para entregar su vida al mundo y a los hombres en conformidad con el Evangelio»¹⁷. El rechazo de esta fundamentación supone elegir la llamada «eclesiológica»: «Junto a los otros servicios cada *comunidad o Iglesia necesita* la dirección, ejercida de forma individual o colectiva»¹⁸. Este cambio no puede entenderse más que dentro de la profunda transformación que ha experimentado el concepto teológico de Iglesia por obra sobre todo del Concilio Vaticano II. Hasta finales del primer cuarto de nuestro siglo la Iglesia era generalmente presentada como una sociedad organizada, constituida por el ejercicio de los poderes jerárquicos, de modo que «la eclesiología consistía casi exclusivamente en un tratado de derecho público»¹⁹; por lo cual fue acertadamente caracterizada, con un término acuñado por el P. Congar²⁰, como una «jerarcología». Pero, a partir del Concilio Vaticano II, ya nadie duda en presentar a la Iglesia con una estructura 'carismática'²¹,

17. *Reform...*, p. 172.

18. *Memorandum*, 12 (los subrayados son nuestros).

19. Y. Congar, 'Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios', en *Ministerios y comunión eclesial* (Madrid 1973) p. 12.

20. Cf. Y. M. J. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) p. 62.

21. Cf. H. Küng, 'La estructura carismática de la Iglesia', *Concilium* n. 4 (1965) 44-65; H. Schürmann, 'Los dones espirituales de la gracia', en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, I (Barcelona 1966) pp. 579-602; W. Kasper, 'Kollegiale Strukturen in der Kirche', en *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) pp. 356-61.

destacando sobre todo «las conexiones transversales»²² y avivando el sentimiento de *comunidad entre*, como correctivo y completo de la *comunidad con*²³. «La predicación del Evangelio exigió desde el principio diversidad de servicios: apóstoles, profetas, doctores, presidentes, obispos, diáconos, etc. Todas estas funciones fueron interpretadas en el Nuevo Testamento como llamadas y dones de Dios, es decir, como carismas»²⁴. Por eso «los servicios o ministerios canónicamente establecidos deben ser considerados en conexión con los demás servicios»²⁵.

Cada uno de estos esquemas eclesiológicos da origen a una fundamentación distinta del ministerio eclesial. Una concepción de la Iglesia centrada en la jerarquía necesariamente tiene que sobrevalorar el ministerio (jerárquico), ortogándole a veces una cuasi-divinización. Una expresión característica de esta mentalidad la encontramos todavía en S. Pío X, en unos términos quizá entonces explicables, pero difícilmente imaginables e inteligibles en nuestros días: «los pastores y la grey se distinguen de tal manera que en la sola jerarquía residen el derecho y la autoridad para mover y dirigir a todos los miembros hacia el fin señalado a la sociedad, y la función de la comunidad es dejarse gobernar y seguir dócilmente a sus pastores»²⁶. El ministerio venía a ser considerado como algo exterior (y anterior) a la comunidad²⁷, directamente instituido por Cristo como fundamento de su Iglesia. Esta idea «quedaría traducida en un esquema lineal de este género: Cristo → la jerarquía → la Iglesia como comunidad de fieles»²⁸.

22. Cf. J. Ratzinger, 'Implicaciones pastorales de la doctrina sobre la colegialidad de los obispos', en *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1972) p. 241.

23. Cf. Y. M.-J. Congar, *Jalones...*, p. 404.

24. *Memorandum*, 8.

25. *Memorandum*, 11.

26. «Atque hi ordines (pastores et grex) ita sunt inter se distincti, ut in sola hierarchia ius atque auctoritas resideat movendi ac dirigendi consociatos ad propositum societati finem; multitudinis autem officium sit, gubernari se pati, et rectorum sequi ductum obedienter», Enc. *Vehementer Nos*, 11-2-1906, AAS 39 (1906) 8-9.

27. Una muestra característica de esta concepción la encontramos en el esquema que presentaba el ministerio jerárquico como causa instrumental de la Iglesia, cf. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative. I: La hierarchie apostolique* (Bruges 1941), pp. 68 ss., donde llega a afirmar que la potestad de orden actúa como «puro instrumento» y la de jurisdicción como «causa segunda» (pp. 132-35).

28. Y. Congar, *Mi camino...*, p. 18.

Por el contrario una concepción carismática de la Iglesia pone fundamentalmente de relieve el servicio y la obediencia en reciprocidad, puesto que no existe sólo una obediencia vertical, sino también una obediencia horizontal. «Ninguno puede poseer todos los carismas y nadie deberá pretender serlo todo en la Iglesia; cada uno habrá de escuchar a los demás y necesitará de los otros como correctivo y complementación. Esto es válido también para el carisma de gobierno (I Cor 12, 8), es decir, para el ministerio eclesiástico. Tampoco éste puede concentrar en sus manos todos los demás carismas; su función no es la acumulación, sino la integración de todos los carismas. El es el responsable de la unidad y la colaboración ordenada de todos los carismas, y por ello su servicio se centra de manera especial en la unidad de la Iglesia. De este modo le compete, en la Iglesia, un servicio esencialmente distinto de los otros servicios. Pero se trata de un servicio o ministerio entre otros ministerios; es un ministerio para los otros ministerios»²⁹. El esquema lineal anteriormente citado quedaría sustituido por este otro: Espíritu Santo → Iglesia como comunidad encargada corporativamente de la misión → ministros. Creemos que este nuevo enfoque ha sido plenamente aceptado por el Concilio Vaticano II y se va imponiendo cada vez con mayor fuerza en la teología actual³⁰. Sería muy prolijo tratar de justificar detalladamente esta afirmación, pero una primera aproximación al tema podría obtenerse mediante una simple comparación entre las sucesivas redacciones del Decreto conciliar sobre el ministerio y vida de los presbíteros, que nos llevaría a constatar la evolución desde una idea del *sacerdocio* como participación en el sacerdocio de Cristo hasta un concepto de *ministerio*, que surge en la Iglesia de Cristo, como garantía de su unidad. Sin embargo es importante notar que estas dos fundamentaciones no pueden entenderse en clave de contradicción, sino más bien de mutuo correctivo y complementariedad. La eclesiología conciliar ha sido acertadamente caracterizada como una recentralización hacia lo alto en Cristo y una descentralización del sacerdocio jerárquico hacia todo el pueblo de Dios. Por eso el recentramiento sobre Cristo y su Espíritu es el que posibilita

29. W. Kasper, 'Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal', *Concilium* 5 (1969/1) 380.

30. Cf. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester»* (Frankfurt 1972) pp. 186-94.

una consideración más exacta de la Iglesia³¹. «El ministerio está unido a la misión de la Iglesia en su conjunto y debe ser entendido como participación en la misión de Cristo»³².

2. Nadie puede negar que las categorías jurídicas procedentes del derecho romano constituyen uno de los pilares de nuestra civilización, que ha logrado imprimir su sello característico en el cristiano occidental. A partir de Gregorio VII el juridicismo prevalece en la Iglesia occidental, dando lugar a un tránsito de la eclesiología agustiniana de comunión a unos criterios de validez más o menos formales³³. Sería ingenuo por nuestra parte hacer tabla rasa de los valores transmitidos y conservados con estos esquemas, pero tampoco podemos pretender que sean la única forma (ni la más apta) de abordar las realidades teológicas. Intentar resolver todos los problemas que plantea la economía sacramental en términos de validez o invalidez jurídicas es una empresa prácticamente abocada al fracaso, ya que nos valen perfectamente para las situaciones en que todos los elementos concurren en perfecta armonía, pero nos conducen a aporías insolubles apenas se rompe ese equilibrio³⁴. Un ejemplo característico lo tenemos en la doctrina de la sucesión apostólica. Las preocupaciones apologéticas han intentado muchas veces explicarla como un simple problema de validez sacramental, como si la continuidad histórica fuese el único principio legitimador de los actos eclesiales.

El Memorandum no plantea la cuestión de la sucesión con la intención de resolver inmediatamente el problema de la validez de los ministerios en las distintas iglesias cristianas; «la cuestión decisiva no es la de unos criterios para la transmisión válida del ministerio, sino la de un consenso fundamental en la teología del ministerio»³⁵. Pero precisamente por esta amplitud de perspectivas se hace necesario un enraizamiento del ministerio dentro de la vivencia de la apostolicidad de la Iglesia. «El ministerio

31. Cf. E. Schillebeeckx, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (Le Puy-Lyon 1964) pp. 122-35.

32. *Memorandum*, 15.

33. Cf. Y. Congar, *L'Eglise de Saint Agustin à l'époque moderne* (Paris 1970) pp. 102-12.

34. Una exposición de estas aporías puede encontrarse en un libro, escrito precisamente con ocasión del *Memorandum*, por K. Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (Freiburg-Basel-Wien 1974).

35. W. Kasper, 'Reconocimiento mutuo de los ministerios. G) Convergencias y divergencias en la cuestión de los ministerios', *Concilium* 8 (1972/II) 111.

de los Apóstoles, como testigos originales y primeros enviados de Jesucristo, conserva un significado fundante e irrepetible para la Iglesia de todos los tiempos y lugares. Por estar el Evangelio de Jesucristo destinado a todos los pueblos, la Iglesia ha de seguir a los Apóstoles en el servicio de la predicación de su unidad (...) El mandato del seguimiento apostólico vale no sólo para los dirigentes, sino para la Iglesia entera y por tanto para cada miembro individual para el servicio en que ha sido colocado por el don del Espíritu»³⁶. Leyendo estas frases podría sacarse la impresión de que, en gran medida, se sacrifica lo más característico de la sucesión apostólica ministerial en aras de una sucesión apostólica general³⁷. Sin embargo el contenido del estudio de Heidelberg es extraordinariamente más matizado, ya que distingue con toda claridad entre Apostolicidad y Sucesión apostólica³⁸: «Generalmente el tema del seguimiento apostólico se trata bajo dos conceptos distintos: el de la sucesión apostólica del ministerio y el de la Apostolicidad de la Iglesia. Ambos conceptos no tienen en el cristianismo el mismo contenido, ya que cada uno de ellos se interpreta a veces más restringido y otras más amplio que el otro, o incluso se ponen en contraposición»³⁹. Es cierto que más adelante no tiene inconveniente en hablar de la sucesión apostólica de la Iglesia⁴⁰, pero con una serie de matizaciones que hacen del vocablo más una concesión terminológica que otra cosa: «El concepto de sucesión apostólica no puede limitarse al ministerio eclesial. Cuando Pablo exhorta a las comunidades: «Sed imitadores míos» (Lutero traducía: «seguidores», I Cor 4, 16; cfr. 1

36. *Memorandum*, 9.

37. Esta idea es típica de la eclesiología de H. Küng: «Por razón, pues, de la misión apostólica permanente, hay en el servicio apostólico una *sucesión* apostólica, una sucesión apostólica en la obediencia. Intencionadamente no hablamos de *apostolica successio*. Los problemas teológicos no deben obnublarse con ideas secundarias, jurídicas y sociológicas. Nuestra pregunta, en cambio, es: ¿Quién sucede a los Apóstoles?... La respuesta fundamental sólo puede ser una: la Iglesia. No algunos particulares: la Iglesia entera sucede a los Apóstoles», *La Iglesia*, pp. 423-24.

38. El texto original utiliza dos términos, cuya diferenciación terminológica no es muy fácil en español: «apostolische Nachfolge» y «apostolische Sukzession». El primero incluye la idea de sucesión, pero connotando el contenido neotestamentario de seguimiento; el segundo, en cambio, está cargado de contenido confesional (y apologético). Las proposiciones del *Memorandum* utilizan siempre el término «Nachfolge», que nosotros traduciremos por «seguimiento».

39. *Reform...*, pp. 137-38.

40. *Reform...*, p. 147.

Thes. 1, 6), su exhortación se dirige a todos los miembros de la comunidad y afecta no sólo a su comportamiento ético, sino también a su testimonio de Cristo. Esta y semejantes exhortaciones no pueden prescindir del presupuesto que todo bautizado ha sido asumido por Cristo para un servicio mediante un carisma. Y esto significa que los servicios carismáticos deben realizarse en el seguimiento apostólico. En el reconocimiento mutuo del ministerio eclesial todos los miembros de la Iglesia, cada uno según el carisma, participan de la responsabilidad en el mensaje de Cristo, en la dirección y fundación de nuevas Iglesias. Si en la función del ministerio se incluye la misión de otros miembros de la comunidad, precisamente en este oficio pastoral, toda la Iglesia tiene en esto una corresponsabilidad, como quiera que ella después se estructure canónicamente. La apostolicidad de la Iglesia no puede reducirse al fundamento de los Apóstoles ni al reconocimiento de la sucesión apostólica del ministerio; más bien se trata de la sucesión del ministerio y de la Iglesia —de la Iglesia y del ministerio. La Iglesia y el ministerio son apostólicos, porque ambos tienen su origen en el servicio de los Apóstoles. Apostolicidad y sucesión apostólica se interfieren y son inseparables tanto para el ministerio como para la totalidad de la Iglesia. En el futuro tendrán gran importancia para la Iglesia particular un concepto del seguimiento apostólico, integrador de la Iglesia y del ministerio, en el seno del cual puedan distinguirse dogmática y canónicamente las funciones propias del ministerio y las de los demás miembros de la comunidad»⁴¹. En realidad la apostolicidad de la Iglesia no se reduce al problema de la sucesión, pero la sucesión es inseparable de la apostolicidad, de modo que ambas se condicionan y se garantizan mutuamente. Por eso «abordar el problema de la sucesión en la perspectiva de la apostolicidad es ir al fondo del problema»⁴², pero «reducir la sucesión apostólica a una genérica sucesión de toda la Iglesia se nos antoja escamotear el problema», porque «son cuestiones íntimamente articuladas, pero específicamente distintas. Tanto que mientras una es artículo de fe, la otra constituye auténtica piedra de escándalo en el mundo ecuménico»⁴³.

41. *Reform...*, pp. 147-49.

42. Y. Congar, 'Propiedades esenciales de la Iglesia', en *Mysterium salutis*. IV/1: *La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana* (Madrid 1973) p. 556.

43. A. Javierre, 'Orientación en la doctrina clásica sobre la sucesión apos-

La apostolicidad de la Iglesia constituye, por tanto, el marco adecuado de la sucesión ministerial. Con este encuadre se hace posible la integración de dos elementos no siempre tenidos en cuenta de manera equilibrada y coherente: «El seguimiento apostólico de toda la Iglesia se concreta especialmente allí donde se conserva la tradición de los apóstoles y se continúa el servicio apostólico... la imposición de manos episcopal en el sentido tardío no es la condición exclusiva para el reconocimiento de una sucesión apostólica. Con todo, la continuidad de la imposición de manos es una ayuda para la conservación de la tradición apostólica y debe ser apreciada como SIGNO de unidad y continuidad»⁴⁴. Es verdaderamente importante el carácter de «signo» que se reconoce a la imposición de manos; pero como signo no puede arrogarse la pretensión de totalidad. El signo debe evocarnos una realidad más importante y nunca servir de pretexto para olvidarla o de obstáculo para verla; la apostolicidad de la doctrina condiciona la apostolicidad del ministerio. La tradición católica no ha olvidado nunca este aspecto, haciendo inseparables la continuidad en la verdadera fe y la legitimidad de la sucesión ministerial, hasta llegar a negar la legitimidad al obispo que se aparta de la fe verdadera (Ireneo, Agustín, etc.). No es suficiente la legitimidad formal o jurídica, sino que se requiere necesariamente la conformidad con la fe apostólica⁴⁵.

Esta doctrina ha estado, a pesar de su raigambre tradicional, bastante preterida en las elaboraciones manualísticas posttridentinas. El tomar en serio esta concepción más amplia hace que en nuestra mente se agolpen un sin número de preguntas, cuyo sólo planteamiento hace ya concebir ilusiones de una nueva solución al problema del reconocimiento de los ministerios. Estamos acostumbrados a creer en la consagración y sucesión válida sobre la base de una validez de imposición de manos, olvidando muchas veces toda referencia a la gracia y al carisma. La claridad jurídica de la forma no nos ha hecho sensibles ante el misterio del contenido. ¿Está con ello resuelto el proble-

tólica', *Concilium* 4 (1968/II) 25-26. El mismo E. Schlink considera justa esta advertencia, por el peligro de confusión entre los distintos niveles y de resolución del ministerio en el sacerdocio común, cf. *Reform...*, p. 148, n. 16.

44. *Memorandum*, 10.

45. Cf. Y. Congar, 'Apostolicidad del ministerio y apostolicidad de doctrina. Ensayo de explicación de la reacción protestante y de la tradición católica', en *Ministerios y comunión eclesial*, pp. 51-91.

ma de los ministerios de manera definitiva? ¿Qué pensar de los casos en los que se da continuidad en el contenido con ruptura de la sucesión histórica de la imposición de manos? «No basta con definir la sucesión apostólica como una continuidad puramente jurídica, aunque ello atañe ya a lo esencial pues que implica la identidad de oficio que permanece en la sucesión de las personas, y esta identidad de oficio es la del testimonio y de la enseñanza apostólicas; sino que habrían de considerarse los elementos éticos como el objeto del *espíritu* en el que la función habrá de ser ejercida. Hay que introducir esos elementos éticos en la ontología misma del cargo recibido. Incontestablemente nuestra teología usual había separado en demasía y privilegiado el aspecto jurídico, tratándolo casi como suficiente para definir la ontología de las cosas. Nos hace ahora falta, no eliminarlo —claro que no—, sino seguir la crítica del «juridicismo», característica en Vaticano II, para tender a una teología más integral. El concilio, desde el principio hasta el fin, ha tratado de hallar, más allá de lo jurídico, la plena ontología sobrenatural de las cosas»⁴⁶.

3. Una visión muy extendida en la teología y espiritualidad del ministerio (sacerdocio) ha sido su vinculación y referencia a la Eucaristía, de manera que incluso ha llegado a definirse el sacerdocio ministerial por la capacidad de consagrar (y perdonar los pecados). La adquisición de esta doctrina fue fruto de un estrechamiento progresivo en la concepción del ministerio, hasta quedar reducido o concentrado en las funciones sacramentales⁴⁷. La sistematización escolástica fue el primer factor decisivo de esta visión, transmitida posteriormente y hasta nuestros días por los tratados de la escuela francesa y los modelos de santidad sacerdotal vigentes desde el Concilio de Trento. El Memorandum rompe este esquema de dependencia absoluta entre ministerio y Eucaristía cuando afirma que con el mutuo reconocimiento de los ministerios «se ha superado un obstáculo importante para la plena comunidad en la Cena del Señor»; se ha superado uno, pero no todos los obstáculos: es necesaria todavía «una fe común en la presencia de Jesús en

46. *Ibid.*, pp. 89-90.

47. Cf. J. Ratzinger, 'Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche', *Catholica* 26 (1972) 108-25; W. Beinert, 'Amt und Eucharistiegemeinschaft', *Ibid.*, 154-71; P. Blaeser, 'Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollung der Eucharistie', *Ibid.*, 86-107.

le Eucaristía»⁴⁸. Si el ministerio no es la clave del misterio eucarístico, empieza a resultar inadecuado definir el uno por el otro. En realidad, en las 23 proposiciones del Memorandum, es ésta la única referencia explícita a la Eucaristía, de manera que la celebración de los sacramentos aparece simplemente como un elemento más (fundamental, por supuesto, pero tan fundamentales son la predicación y el compromiso activo) dentro de una visión global del ministerio⁴⁹. «El nuevo Testamento y las exigencias de la sociedad democrática actual postulan una fundamentación *funcional* del servicio de dirección, a partir de una función que no puede entenderse de forma sacramental-consecratoria, sino de manera socio-ecclesial, independientemente de lo que pueda decirse sobre la función del presidente en las celebraciones sacramentales»⁵⁰. Esta superación de la concepción eucarístico-sacramental del ministerio debe considerarse como una firme adquisición desde el Concilio Vaticano II. El punto de partida de su teología ministerial no es ya la celebración de la Eucaristía, sino la misión de la Iglesia; y por tanto no hay que buscar su especialidad en el poder sobre el Cuerpo eucarístico, sino en la acción en nombre de Cristo-Cabeza⁵¹.

4. ¿Cómo debemos formular entonces lo específico, constitutivo y diferenciador del ministerio dentro de la comunidad eclesial? Adoptado el esquema de constitución carismática de la Iglesia, la función ministerial debería expresarse en términos de «responsabilidad de la unidad de la Iglesia»: su misión no es otra que «dirigir con continuidad, sobre la base de una vocación particular, la comunidad cristiana en el espíritu de Jesucristo, es decir, animarla, coordinarla, integrarla y representarla tanto hacia fuera como ante sus miembros. Fundamentalmente esto se realiza por el anuncio de la palabra, junto con la celebración de los sacramentos y el compromiso activo en la comunidad y en la sociedad»⁵². Nos encontramos extraordinariamente próximos a la idea del Concilio en el Decreto sobre el ministerio de los presbíteros: «El mismo Señor, con el fin de que los fieles formaran un solo cuerpo, en el que *no todos los miembros desempeñan la misma función* (Rom 12, 4), de entre

48. *Memorandum*, 23.

49. Cf. *Memorandum*, 12.

50. *Reform...*, p. 175.

51. Cf. H. Denis, 'La Teología del presbiterado desde Trento al Vaticano II', en Vaticano II, *Los Sacerdotes* (Madrid 1969) pp. 233-48.

52. *Memorandum*, 12; cf. *Reform...*, pp. 178-81.

los mismos fieles instituyó a algunos por ministros»⁵³; y acto seguido estructura su misión sobre las tres funciones referidas, hasta en el mismo orden de preferencia que en el Memorandum.

Ahora bien: la unidad eclesial se realiza en distintos niveles. Encontramos ya una primera realización en la comunidad o Iglesia local, que no debe entenderse como una simple filial de la Iglesia universal, sino como presencia de la Iglesia en un lugar determinado. Y desde este nivel se va ascendiendo hasta llegar a la unidad de la Iglesia universal. Y dado que los niveles de unidad no son autónomos, sino que deben vivirse en comunión con las demás Iglesias surgen distintos planos en la práctica de esta comunión: local, regional, universal. En todos ellos se necesita un ministerio responsable que garantice la unidad⁵⁴. Este es el sentido de la distinción de grados en el ministerio, cuyo origen se debe en gran medida a condicionamientos históricos muy concretos y cuyo contenido dista mucho de estar determinado definitiva y dogmáticamente: «los obispos de la primitiva comunidad no dirigían todavía una región con distintas iglesias particulares, y la diferencia entre obispos y presbíteros sólo se impuso muy progresivamente»⁵⁵. Finalmente conviene tener en cuenta que no es éste el único principio de diversificación en el ministerio: la unidad de la Iglesia, que no sólo es compatible, sino que necesariamente debe realizarse en el pluralismo, exige también un ejercicio pluralista del mismo ministerio en todos sus niveles: «La concreta configuración de los servicios eclesiales debe realizarse teniendo en cuenta la función que desarrollan dichos servicios, por tanto debe ser flexible. Una determinada configuración histórica debe ser renovada, si no corresponde ya a la función del servicio correspondiente. Los ministerios eclesiásticos pueden ser ejercidos, según especiales tareas, circunstancias y

53. Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 2 b.

54. Cf. W. Kasper, 'Die Funktion des Priesters in der Kirche', en *Glaube und Geschichte*, pp. 381-87.

55. *Memorandum*, 10. La diferencia de expresión entre el concilio Tridentino y el Vaticano II es, en este punto, muy significativa; mientras aquél afirma que la jerarquía consta de tres grados (cf. DS 1776), éste se limita a afirmar que «el ministerio eclesiástico, de institución, divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos» (*Lumen gentium*, 28). Esta afirmación no dista mucho de la del *Memorandum*: «La diferencia entre ordenación episcopal y presbiteral, ha sido resultado de un desarrollo histórico, que no puede fundamentarse en el derecho divino». *Memorandum*, 22 a.

aptitudes, en forma de dedicación exclusiva o junto a otra profesión, temporalmente o por toda la vida, por hombres o por mujeres, por casados o por solteros, por personas con estudios superiores o sin ellos. La cual disolución del estado clerical no significa la desaparición del servicio eclesial de dirección»⁵⁶.

Con lo dicho queda claramente establecida la raíz de distinción entre ministerio eclesial y sacerdocio común de los fieles. Lo mismo que los Apóstoles «fueron colocados por Cristo frente a los otros miembros de la Iglesia»⁵⁷, «los que dirigen están frente a los otros miembros de la comunidad»⁵⁸. Lo cual quiere decir que el ministerio debe ser considerado en una doble perspectiva:

a) como un servicio entre los demás servicios de la Iglesia: como los Apóstoles «ejercían su servicio en comunión con los otros miembros»⁵⁹, en la Iglesia debe existir «un control mutuo constante de la comunidad y los que dirigen»⁶⁰.

b) pero al mismo tiempo el ministerio está también frente a la comunidad. Por no brotar simplemente de ella, testimonio que la Iglesia en su totalidad no puede ser comprendida desde abajo, sino que está constituida por algo que está fuera y frente a ella. El ministerio es signo del «extra nos» de la salvación; signo y representación del «Gegenüber» de Cristo respecto a la comunidad.

III.—PUNTOS OSCUROS Y CUESTIONES PENDIENTES

La aceptación de los planteamientos doctrinales expuestos en el apartado anterior no puede convertirse en euforia u optimismo exagerado, como si todo estuviese ya definitivamente aclarado y todos los problemas resueltos. Se encuentran también en el Memorandum zonas oscuras, lo cual no es exactamente sinónimo de error teológico. En estos casos, sin abandonar la valoración positiva aceptada desde el primer momento, es necesario poner al menos un signo de interrogación, como expresión de un deseo —y, si cabe, de una exigencia— de una ulterior profundización esclarecedora. Es posible que los

56. *Memorandum*, 13; cf. 18, 19, 20.

57. *Memorandum*, 7.

58. *Memorandum*, 9.

59. *Memorandum*, 7.

60. *Memorandum*, 14.

autores del Memorandum hayan pecado de un cierto reduccionismo, obviando o suavizando notablemente algunos temas especialmente conflictivos en el diálogo ecuménico y que no afectan exclusivamente al ministerio eclesial. Con todo son temas que condicionan inexorablemente cualquier tipo de planteamiento que pueda hacerse en este problema. En casi todos ellos se ha alcanzado una cierta coincidencia, pero de momento resulta todavía insatisfactoria.

1. Un primer aspecto, siempre conflictivo, es el recurso a las fuentes y su valoración a la hora de ponerse a hacer teología. Aquí nos sorprende un deseo constante de estar en conexión con la Sagrada Escritura, descuidando u olvidando casi por completo todos los demás elementos. «Si se ha de elaborar un concepto *cristiano* de ministerio, debe justificarse a partir del testimonio original cristiano, tal como se encuentra en el Nuevo Testamento. Esto no significa que deban imitarse las estructuras ministeriales dibujadas en el Nuevo Testamento. Más bien se trata de conservar y hacer valer los elementos neotestamentarios decisivos bajo circunstancias distintas. Ni la caída hacia el servicio institucional puede reivindicar una normatividad exclusiva, ni tampoco todo cambio frente al origen es una apostasía»⁶¹. Evidentemente estas frases pueden considerarse casi como un modelo de equilibrio teológico, sin embargo no se acierta a saber hasta qué punto estos principios se mantienen a lo largo de todos los estudios, porque el puesto privilegiado de la Sagrada Escritura —en lo cual estamos todos de acuerdo— se convierte prácticamente en exclusivo lo cual no todos podrían suscribirlo. Es cierto que la Iglesia actual no es una reproducción institucional del estadio y la organización del siglo I y no puede, por tanto, interpretarse en este sentido la normatividad del Nuevo Testamento. Pero la historia posterior se ha desarrollado también bajo la moción del Espíritu, a pesar de todas las deficiencias, de manera que la Escritura debe ser necesariamente leída en la Iglesia. En este sentido no se ha alcanzado todavía un acuerdo definitivo en todas las Iglesias sobre la valoración de la Sagrada Escritura y la tradición⁶². Para llegar a un acuerdo en este punto,

61. *Reform...*, p. 167.

62. Un ejemplo de diversas valoraciones de la Sagrada Escritura y la tradición puede verse en la recensión que Congar hizo de la eclesiología de Küng y en la respuesta de éste a las críticas de aquél, cf. Y. Congar, 'L'Eglise de Hans Küng', *RSPT* 53 (1969) 693-706; H. Küng, 'Die Kirche des Evangeliums',

al que creemos habernos acercado, aún hallándonos todavía bastante lejos, hay que evitar dos extremos: no es legítimo identificar antiguo y auténtico, interpretando toda evolución posterior como un falseamiento, pero tampoco es lícito aceptar indiscriminadamente cualquier estadio de la evolución histórica como dogmáticamente significativo e irreversible.

2. Acercándonos ya un poco más a la temática específica del Memorandum, los primeros interrogantes se nos abren ya a propósito de la idea de sucesión apostólica. Se da por supuesto que en el ámbito neotestamentario «el servicio de dirección y fundación de las comunidades fue diversamente ejercido, según las diferentes tradiciones y situaciones, es decir, no exclusivamente en virtud de una entronización expresada por la imposición de manos de los apóstoles o sus delegados. Tuvo lugar también con motivo del envío por parte de comunidades y carismáticos, así como por el libre ejercicio de un determinado carisma en orden a la misión»⁶³. No creemos que esté totalmente claro que en el Nuevo Testamento existan estas tres posibilidades de llamada para una *misma* misión. Por eso no vemos plenamente fundada la afirmación derivada de este —todavía discutible— dato neotestamentario: «Siguen siendo todavía válidas las siguientes formas de sucesión apostólica y su concreción en la ordenación:

- el envío para el ministerio se realiza por medio de miembros ya ordenados, pero con el reconocimiento o la participación de las comunidades:
- el envío para el ministerio es realizado por las comunidades bajo el reconocimiento o con la colaboración para ello de los portadores del ministerio eclesial.
- el reconocimiento de un servicio eclesial aparecido y desarrollado en la libertad del Espíritu, especialmente en situaciones de necesidad y excepción, se realiza conjuntamente mediante la intervención de los ministros y los miembros de la Iglesia»⁶⁴.

¿Qué significa este *reconocimiento* de que se halla en los tres casos? Resulta un concepto bastante ambiguo, porque

en H. Häring - J. Nolte (ed.), *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»* (Freiburg-Basel-Wien 1971) pp. 175-221.

63. *Memorandum*, 8; cf. *Reform...*, pp. 131-36.

64. *Memorandum*, 22 e.

reconocimiento no es lo mismo que una mera legitimación extrínseca, ni tampoco puede identificarse con una simple aceptación, incondicional e indiscriminada ⁶⁵.

3. Existen también afirmaciones que parecen comprometer la diferencia entre ministerio y sacerdocio común de los fieles: «Su función (del ministerio) es, en el plano local, regional o universal, la responsabilidad pública de la cuestión de todos» ⁶⁶, expresión tomada del estudio elaborado en la Universidad de Tübinga y que parece debe interpretarse en el sentido de un ejercicio oficial y habitual de lo que, en rigor, todos podrían hacer. «El director de la comunidad asume la responsabilidad pública, por lo demás compartida por todos hacia dentro y hacia fuera, de que la iglesia permanezca fiel a la palabra... Aunque todos los cristianos tienen poder para celebrar el bautismo y la eucaristía, es el presidente de la comunidad quien asume la responsabilidad de ello... Aunque todos los cristianos deben confirmar su fe con la caridad, es el presidente de la comunidad, en razón de su especial vocación, quien asume la responsabilidad pública de que la vida de la comunidad se desarrolle con ordenada libertad y que los fieles formen, entre sí y frente al mundo, a pesar de todos los defectos, una comunidad de caridad comprometida» ⁶⁷. Si la distinción entre ministerio y fieles sólo es una diferencia entre responsabilidad pública y privada, nos resulta un criterio bastante insatisfactorio ⁶⁸. En la misión evangelizadora, por ejemplo, el ministro no sólo asume una función pública y oficial, sino que sobre él recae además la responsabilidad de la unidad en los aspectos fundamentales de la fe. Lo específico de su carisma ministerial consiste en ser expresión del convencimiento comunitario y poder articularlo en el momento oportuno y de forma adecuada. También el ministerio debe ejercer funciones especiales en las realizaciones sacramentales de la unidad (sobre todo la Eucaristía), por lo cual una celebración eucarística al margen o en contra de todo ministerio nos resulta una incoherencia teológica, por correr el riesgo de convertir en causa de sepa-

65. Cf. H. Fries, 'Was heisst Anerkennung?', en K. Schüh, *Amt im Widerstreit* (Berlín 1973) pp. 110-21.

66. *Memorandum*, 12.

67. *Reform...*, pp. 179-80.

68. Cf. H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche* (Düsseldorf 1974) pp. 408-9.

ración lo que debiera ser signo de unidad. En resumen, el ministro no se limita a hacer oficialmente lo que todos hacen: ordenar, inspirar y armonizar las actividades de los cristianos al servicio de los hombres y del mundo es algo bastante distinto de esas actividades.

4. Quizá los problemas más serios y que necesitan todavía mayor reflexión residan en la cuestión de la sacramentalidad del ministerio. «Que la ordenación deba ser descrita como sacramento o no, es una cuestión de lenguaje. Cuando la ordenación se expresa hoy con la categoría de sacramento, se sigue a los Padres griegos («mysterion» como participación en el Misterio de Cristo), o a San Agustín (signo como acción sensible que promete el don del Espíritu para el ejercicio del ministerio). Pero allí donde el mandato dado por Jesús de imponer las manos para el ministerio es considerado como constitutivo del concepto de sacramento, la ordenación no puede ser descrita como sacramento. De todos modos, las distintas formulaciones, acuñadas en las Iglesias a lo largo de la historia, no pueden ser ya consideradas hoy como motivo de separación»⁶⁹. Es cierto que las declaraciones magisteriales de la Iglesia son en primer lugar regulaciones del modo de hablar: enseñan cómo no es lícito o cómo se debe hablar de los misterios de fe. Pero son algo más que palabras; quieren decir algo sobre una realidad⁷⁰. Es innegable que de un concepto más o menos amplio de sacramento brota la posibilidad de incluir en él más o menos realidades; pero el problema no se centra sobre el concepto genérico de sacramento o sobre el número septenario. La auténtica dificultad es que la afirmación de la sacramentalidad de la ordenación conlleva un contenido teológico, que está ausente en la mayoría de las concepciones que se niegan a admitir esta sacramentalidad. Si este contenido fuese idéntico, podríamos admitir que el llamarlo o no sacramento sería simple cuestión terminológica⁷¹. La muestra más evidente de esta diversidad objetiva se da en la distinta valo-

69. *Memorandum*, 16; cf. 22 b.

70. Cf. H. Jedin, 'Eine Frage der Sprachregelung?', en K. Schuh, o. c., pp. 26-29. No estaría aquí fuera de lugar la célebre y tan citada expresión del Aquinate: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem» (II-II, 1, 2, 2um).

71. Cf. K. Lehmann, 'Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis', *Catholica* 27 (1973) 248-62; E. Iserloh, 'Amt und Ordination', en K. Schuh, o. c., pp. 67-76.

ración del signo sacramental, su eficacia, su evolución histórica, etc. Cuando el Memorandum afirma que «dado que la ordenación sigue siendo aún hoy la forma adecuada para la transmisión del ministerio, no puede ser sustituida por una investidura para el servicio de dirección de la comunidad»⁷², parece sugerir que es posible (o, al menos, no se excluye) que un día dejé de serlo y entonces podría —¿debería?— ser automáticamente sustituida por otra más adecuada. La afirmación que «en un caso particular la ordenación puede significar para el miembro ordenado y para la comunidad ratificación de un carisma o una llamada acompañada de la promesa de un carisma»⁷³ parece introducir una disyuntiva entre dos aspectos que deben ir siempre juntos. Creemos que en todo esto subsisten todavía profundas diferencias teológicas y confesionales, que no es oportuno disimular o silenciar. Algo parecido pudiera decirse de la doctrina del carácter sacramental que no parece quedar precisamente muy bien parada: «el concepto tradicional de carácter indeleble ha llevado no pocas veces al convencimiento de que el ministro es superior al resto de los cristianos; este falso desarrollo ha de superarse teórica y prácticamente»⁷⁴. Es cierto que el carácter no debiera convertirse en principio de discriminación o de constitución de casta. Pero, a pesar de todos los malentendidos que ha sufrido esta doctrina, sigue siendo expresión teológica de que «la ordenación... compromete la totalidad de la existencia»⁷⁵.

En el Memorandum se adapta un silencio muy elocuente de todas las implicaciones del carácter y el estudio previo correspondiente insiste demasiado en las interpretaciones deficientes e insatisfactorias del mismo⁷⁶. Pero no debe olvidarse que este 'teologúmenon' ha dado expresión a la tensión entre la llamada irrevocablemente fiel de Dios y la respuesta libremente defectible del hombre y ha servido como vehículo transmisor de la doctrina de la no vinculación absoluta de la gracia de Dios a los cauces y esquemas institucionales. Y estos valores no deben perderse para la teología del ministerio.

72. *Memorandum*, 22 d.

73. *Memorandum*, 15.

74. *Memorandum*, 22 c.

75. *Memorandum*, 17.

76. Cf. *Reform...*, pp. 199-206.

Con cuanto llevamos dicho creemos suficientemente presentado el Memorandum de los Institutos ecuménicos alemanes. Los pasos de acercamiento hacia el reconocimiento de los ministerios son verdaderamente significativos. Quizá el más decisivo haya sido la aceptación del carácter eclesial de otras comunidades cristianas⁷⁷. Aquí debiera comenzar toda reflexión, puesto que con esta afirmación se esfuma definitivamente la alternativa: o todo o nada. A una aceptación del carácter eclesial de una comunidad, debiera seguir un reconocimiento proporcional de sus elementos esenciales. En cualquier caso creemos ya definitivamente superada la etapa de negar todo valor a los ministerios de otras iglesias. El primer paso a dar será ver si algunas de las diferencias, actualmente existentes, son compatibles con la unidad, esencialmente pluralista, de los cristianos. Si no han desaparecido todos los obstáculos teológicos para un reconocimiento mutuo, al menos se han borrado los prejuicios para buscar un nuevo enfoque del problema.

GONZALO GONZALEZ, O.P.
Instituto Teológico San Esteban
Apdo. 17. Salamanca.

77. El Concilio Vaticano II ha afirmado que la Iglesia de Cristo «*subsiste* en la Iglesia católica» (*Lumen gentium*, 8), sustituyendo «*est*» por «*subsistit*» precisamente para dar cabida a las demás iglesias. Cf. G. Baum, 'La realidad eclesial de las otras Iglesias', *Concilium* n. 4 (1965) 66-89.

