

LA EUCARISTIA. PUNTO DE VISTA REFORMADO

I.—FUNDAMENTACION BIBLICA

Una reflexión sobre la eucaristía realizada en el plano de consideraciones ontológicas sobre substancia-forma, realismo-simbolismo, sacramentalismo-espiritualismo, sujeto-objeto, no aportaría ninguna superación de estas posturas dilemáticas ni haría surgir en el orden de la fe nuevas posibilidades para superar las diversas y opuestas posiciones doctrinales. La problemática de la eucaristía debe ser abordada en la perspectiva de la historia de la salvación, la cual se realiza en la vida. La reflexión debe seguirse en la línea de esta realidad viviente y humana que se halla más allá de nuestras endurecidas dialécticas, cuyas consecuencias han cristalizado en la esclerosis de nuestras posiciones dogmáticas. Por otra parte, si bien en esta misma línea, tendríamos que tener en cuenta que, el kerygma de la eucaristía es proclamado en unas categorías antropológicas y lingüísticas profundamente diferenciales de las del mundo occidental. En el pensamiento hebreo el hombre es un ser psicofísico en el que lo natural y lo inmaterial, lo concreto y lo abstracto forman una unidad indisoluble: la persona. Otra realidad que hay que tener muy en cuenta es que el pensamiento hebreo no se concentra tanto en el hombre considerado en sí mismo como en el hombre encarnado en la vida de su pueblo; de ahí que tenga que andarse con mucha cautela en no confundir constataciones existenciales con definiciones de naturaleza. Respecto al lenguaje, el hombre hebreo puede decir que una cosa es lo que no es, ya que al moverse en los que podemos llamar una antropología derivada (= teo-antropología), busca un sentido más profundo en el objeto. El pensamiento griego, por el contrario,

dice de las cosas lo que realmente son. Ello no significa que el hebreo no tenga en cuenta el sentido real de una cosa, sino que al relacionarla con la voluntad de Dios ve en esta cosa el acontecimiento que ella traduce, pues el término hebreo *dabar* (=palabra) es también «cosa, acción acontecimiento»).

A) LA CENA PASCUAL JUDIA

El acontecimiento liberador, la revelación de la voluntad de Dios (= *torah*) y las marchas del pueblo de Israel por el desierto bajo la guía de Yahvé hasta su llegada a la tierra prometida, son realidades que Israel ha tenido en cuenta en el curso de los siglos como el acontecimiento central de su encuentro con el Dios vivo. La fe de Israel se anclaba no tanto en los mitos relacionados con los orígenes, como de los grandes acontecimientos del pasado, de las justicias de Yahvé (= *sidoqôth Yahvé*) que se habían manifestado en la historia. En efecto, Israel no parte de la prehistoria ni del mito para justificar sus orígenes y su existencia, sino del acontecimiento que tuvo lugar en el contexto histórico del siglo XIII a.C., cuando Egipto estaba gobernado por la XIX Dinastía: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído su clamor contra sus opresores, me he fijado en sus sufrimientos» (Ex 3,7). Este acontecimiento fue para los israelitas de una tal importancia y tuvo una tal carga teológica que, subrayaron su significado y perpetuaron su memorial por medio de un acto litúrgico, el más solemne del calendario litúrgico de Israel: la cena pascual, designada por el término *pesah*, cuyo significado es el de «paso, viático», y también el de acción de «borrar, perdonar». ¿No hubiera bastado que el recuerdo de la intervención salvífica de Dios cerca de su pueblo hubiera sido perpetuado por la tradición? ¿Por qué este memorial debe ser celebrado por medio de una comida? El ritual de una comida permitía a los participantes vivir inmersos en el acontecimiento salvífico del pasado por medio de los alimentos y de la acción dinámica que caracteriza este acto litúrgico (Ex 12,8.11). Una tal forma de celebración no quedaba circunscrita al recuerdo de una acción liberadora de Dios que tuvo lugar en un determinado tiempo y espacio, sino que actualizaba un acontecimiento. El rabino Gamaliel, maestro del apóstol Pablo, dice: «Cada año, cada uno debe representarse que él mismo ha sido liberado de Egipto, pues se dice: «Y lo contarás en aquel día a tus hijos: Se hace esto con motivo de lo que

Yahvé hizo conmigo cuando me sacó de Egipto» (*Talmud, Trat. Pesahim X,V*). La pascua es la celebración de la confianza en Dios, el cual no ha cesado de conducir a su pueblo a lo largo de los siglos. Verdaderamente es Dios quien pasa en aquel día a través de la historia. Pero no sólo en aquel día; cuando en el A.T. se dice «Acuérdate de la salida de Egipto todos los días de tu vida», no es para que la mente de los fieles retenga en la memoria un acontecimiento único, sino para mostrar el paso personal de Dios en la historia. No es el acontecimiento pasado el que se celebra, sino la acción permanente de Dios. La historia, concebida bajo este ángulo, deja de ser la imagen de un pasado cumplido para convertirse en el testimonio viviente de la presencia de Dios en el mundo. El ritual de la pascua subsiste a través de las generaciones en un sentido que, después de haber sido empírico se ha convertido en interior y espiritual y, por consiguiente, más real todavía. La perpetua actualidad de la Biblia por la aplicación del pasado al presente y de éste al futuro, es uno de los rasgos más permanentes del pensamiento del hombre bíblico.

B) EL FESTIN Mesianico

En el mensaje deuterisaiano, convergencia de las líneas del kerygma del A.T., el Señor reconoce el pacto davídico por la conclusión de un pacto eterno y, cumplirá, más allá de toda esperanza, la promesa de un imperio formado de nuevos pueblos (Is 55,4-5). La celebración gozosa de la fiesta real de Sión es el banquete del pacto de la *hesed* (=gracia) eterna (Is 55,1-3), invitación que nos recuerda la sabiduría personificada invitando a los hombres a comer y beber de sus frutos (cf. Pr 9,5; Eclo 24,19). En todo el contexto veterotestamentario no se expresa una invitación a escuchar la buena nueva de la gracia y de la salvación de una manera tan maravillosa y con una perspectiva de testimonio universalista como lo hace en el contexto de Is 55 el profeta del exilio. Ello nos lleva al mismo corazón de la nueva dimensión que la fiesta real de Sión tomará en el Evangelio del Nuevo Pacto.

La teología mateana pone de relieve la incapacidad por parte de los discípulos de Jesús de poder subsistir por sí mismos, de ahí que solo sea en el relato que esta teología presenta de la eucaristía (Mt 26,17-35) donde se mencione la expresión «para la remisión de los pecados» (v. 28), estable-

ciéndose una nueva dimensión entre los sacrificios expiatorios del Antiguo Pacto y el don que Jesús hace de sí mismo por todos los hombres. En Mateo no se habla del «Nuevo Pacto» sino de la «sangre del nuevo pacto», expresión que se halla en el pasaje de Za 9,11, texto que sigue a la promesa del rey que viene a Sión. En Jesús de Nazaret, Mesías del Reino, se cumple el pacto culminante de la profecía jeremiana (Jer 31, 31-34) en la que se proclama no una renovación del pacto, sino un *b'rith hadasah* (=nuevo pacto) que será escrito en el corazón (=leb) del hombre, es decir, en la sede de su afectividad, de su voluntad, en lo que Pablo llama su «ser interior» (Ef 3,16); se cumple el anuncio gozoso zacariano del establecimiento de la realeza del Señor en Sión (Za 9,9).

Si la comida pascual veterotestamentaria era la actualización de la liberación histórica y la participación del don anticipado de la liberación escatológica, los fieles que permanezcan en las pruebas con Jesús reciben la promesa de participar en el banquete en el que Jesús transmite la plenitud y la perfección del pacto de Dios: «Yo pues, os asigno un reino, como mi padre me lo asignó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc 22,29). La esperanza gozosa de comer y de beber en el reino de Dios (Lc 14,15) va unida a una acción material: una comida. Las realidades del futuro eón son presentadas en estrecha analogía con las realidades del eón presente. Los mismo que el festín presente expresa la imagen pura del festín escatológico, éste proyecta sobre la comida presente la imagen de la comunión futura en el gozo del Señor. Las palabras de Mt 26,29 orientadas hacia la promesa del Reino de Dios, vienen a recordar a los discípulos que la realidad última que permanece ante ellos, como una promesa futura, es el Reino. Todos los textos del N.T. que hablan de la eucaristía hacen de esta celebración el anuncio de una comunión perfecta en el acontecimiento último. Jesús acentúa la realidad presente de su sacrificio y del don que hace de sí mismo: «esto es mi cuerpo», pero como una participación del don anticipado de la plenitud del Reino de Dios.

II.—LA CENA DEL SEÑOR

La celebración secular de la comida pascual veterotestamentaria, había preparado el marco litúrgico en el cual Jesús

insertó su último pensamiento antes de dejar a los suyos. Este rito fue escogido *ad hoc* por Jesús para celebrar la comida tradicional de la Pascua. Jesús ha celebrado la Pascua del 14 de Nisán. Sin embargo, Jesús introduce en este marco litúrgico una tal innovación que, la celebración de esta Pascua por Jesús con los suyos tiene como fin partir del marco litúrgico tradicional de la Pascua para darle una nueva y total profunda dimensión. Esta nueva dimensión la da a conocer al insertar en el antiguo y tradicional rito un elemento completamente nuevo, cuando al tomar el pan, dice: «esto es mi cuerpo». Jesús se designa como la víctima sacrificada por la liberación del hombre. El Hijo del Hombre ha venido no para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos. El cordero pascual es sustituido por Jesús (=cordero de Dios); la antigua víctima que el rito pascual recordaba y representaba, es reemplazada por una víctima nueva. El padre de familia o el que ostentaba su representación, tenía la misión de dar una explicación, a los que participaban en la comida pascual, acerca de los alimentos que en la noche del memorial la familia tenía que consumir. Este rito pascual ilustra lo que en la parte de la fundamentación bíblica hemos dicho respecto a la dimensión que las cosas toman en el plano de la fe hebrea. Los alimentos que se consumían eran simplemente alimentos, pero tomaban un nuevo sentido al relacionarlos con el acontecimiento liberador. De ahí la fórmula judaica referente al pan del rito pascual: «Esto es el pan de la aflicción que nuestros padres comieron cuando salieron del país de Egipto». En el momento en que Jesús tenía que hablar del cordero pascual nombra su propio cuerpo. A la liberación del pueblo de Israel de Egipto responde la liberación para todos los hombres. A los que participan de este pan, Jesús afirma que participan de su cuerpo. Su presencia entre ellos no está condicionada a la memoria que los discípulos guarden de él. La voluntad de Jesús es que este pan proclame que él está allí, lo mismo que su cuerpo al estar todavía con ellos les dice que él está en su presencia. Esta presencia de Jesús irá, desde aquella celebración pascual, unida a un gesto: el de partir el pan y darlo a sus discípulos, y a un objeto: el pan partido, órgano de su presencia y de su manifestación. La teología lucana, parte de una comida corriente como fue la de Cristo con sus dos discípulos en Emmaús, pues el partimiento del pan y la bendición era el gesto propio del padre de familia, pero la presenta en categorías de banquete euca-

ristico al reconocer los discípulos por el gesto de Jesús al Señor resucitado (Lc 24,30; cf. 22,10). En la eucaristía, Cristo es la presencia redentora, actual y operante del mensaje de la reconciliación del hombre con Dios, del hombre con el hombre y del hombre con la creación. El es el salvador presente para los que se reunirán en su nombre, para todos los que se arrepientan y crean en el Evangelio de la salvación.

La institución de la eucaristía se halla entre la comida pasual y la comida mesiánica. Es recuerdo y esperanza, memorial y anticipación, pero también realidad presente. No se trata de un retorno al pasado por medio del memorial, ni de una proyección al futuro por la esperanza. El misterio de la salvación celebrado en el memorial del Señor, reside en el cumplimiento de la voluntad de Dios por Cristo, quien en su obediencia, su vida entre los hombres, su muerte vicaria y redentora y su resurrección, hace partícipes de los que viven, confiesan y celebran este misterio de comunión en la gozosa acción de gracias en el presente con aquel que era, que es y que ha de venir.

III.—LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA EUCHARISTIA

Los textos sinópticos, juaninos y paulinos expresan la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía: «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». ¿En qué sentido interpretamos que el pan es el cuerpo de Cristo y el vino es su sangre? La interpretación ultra-realista o fisicista da al *esto es mi cuerpo* el sentido de una tal identidad entre el pan y el cuerpo de Cristo que éste es confundido con el pan. La interpretación ultra-simbólica rechaza por completo la idea de una relación directa entre el cuerpo de Cristo y el pan.

Al instituir Jesús la eucaristía tiene en su mano su trozo de pan. Si se trata de pan, ¿puede decirse que este pan es su cuerpo? dicho de otra manera, ¿puede decirse de una cosa (=el pan) que es lo que no es (=cuerpo de Cristo)? El «esto es» (=d^enah hû') de la expresión aramea, puesto que se estima que el verbo *ser* no fue empleado, lo que no impide la presencia del verbo en la expresión, no tiene el mismo sentido que cuando un griego o una persona influenciada por la cultura griega dice *touto estin* (=esto es), lo mismo que la expresión aramea d^enah hû' b^esari (=esto es mi cuerpo) no

pan que, es su cuerpo, no lo dice en categorías semánticas del mundo occidental, sino en categorías que la fe puede percibir. Para Jesús, el pan es pan, pero este pan lo convierte Jesús en el vehículo de su presencia para aquellos que *ven más allá* de la simple realidad empírica. En esta expresión no se da una total identidad, como lo estima el ultra-realismo, como tampoco se da en otras expresiones de Jesús (cf. Jn 14,6; 10,7; 15,1 etc.). Por otra parte, cuando Jesús instituye la eucaristía su persona está todavía entre sus discípulos, lo que excluye toda idea de cambio de substancia en otra.

El hecho de no hallarnos ante una transmutación de la materia, no significa que «esto es mi cuerpo» deba ser interpretado en el sentido de «esto significa mi cuerpo», ya que al poner de relieve por medio de esta interpretación el carácter simbólico de la eucaristía, quedaría completamente debilitada la unión que Jesús establece entre su persona y los elementos del pan y del vino que traducen su presencia. Es verdad que no podemos confundir en una identidad el cuerpo y el pan, la sangre y el vino, pero es también una realidad el hecho de que no podemos establecer una disociación entre Cristo y el pan que Jesús ofrece a sus discípulos. Jesús instituye la eucaristía en el marco del ritual pascual y en la hora en que va a ser entregado. Él quiere que, después de su prendimiento y de las consecuencias que seguirán al mismo, su presencia tenga una dimensión tan activa como la que antes había tenido. La última razón de ser del pan y del vino no será la de alimentar el cuerpo, sino que la fe hará de estos elementos el sacramento de la presencia de Cristo.

Esta presencia sacramental halla su máxima expresión en el marco del acontecimiento pascual de la teología juánica (Jn 6), en la cual aparece un elemento nuevo en el texto de 6, 51: «Yo soy el pan vivo que bajó del cielo; si alguno come de este pan, vivirá eternamente, y el pan que yo daré es mi carne, por la vida del mundo». Los que le escuchaban se preguntan, ¿cómo puede ser esto? La respuesta de Jesús no aclara la dificultad, pero pone más de relieve la paradoja: «Os aseguro que, si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no debéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6, 53). Sin embargo, en 6, 60 ss. la explicación es presentada en una nueva perspectiva: la incompreensión en el plano de la fe de muchos les impedía que les fuera revelado el misterio de aquellas palabras. Los discípulos podrán comprender las pala-

puede expresar lo mismo que la expresión griega *touto estin to soma mou* (=esto es mi cuerpo). Cuando Jesús dice del bras difíciles de Jesús por el don del Espíritu, cuando el Hijo del Hombre haya sido elevado al lugar donde estaba antes. Pero cuando vuelva, no podrá ser localizado como se hace con un cuerpo carnal, de ahí la declaración: «es el Espíritu el que da vida, la carne no sirve para nada. Las palabras que os he hablado son espíritu y vida» (Jn 6, 63). La carne no puede dar la comprensión de las palabras de Jesús, no puede aportar el conocimiento verdadero del que tiene que volver. El Espíritu es el que dará la comprensión, lo mismo que en la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3, 1-12) respecto al Reino de Dios. La observación juanina sobre el espíritu que da vida y la carne que de nada sirve, es una clara exhortación a no adentrarse en dialécticas sobre las substancias y a no intentar forzar explicaciones de algo que pertenece al dominio del Espíritu. Según una reflexión condicionada por parámetros griegos de pensamiento, la substancia de una cosa es lo que la cosa es en sí misma, de ahí que según esta línea de pensamiento, el pan deba convertirse en otra cosa de lo que era, y es aquello en lo que se ha convertido. Pero, si la substancia es tenida en cuenta no en la cosa en sí misma sino en lo que Dios la convierte, entonces, entre el pan y el Espíritu surge la vida eucarística. El pan se convierte en cuerpo de Cristo cuando el creyente ve en él la actualización de la presencia de Cristo. La expresión paulina (1 Cor 11, 23-26) la más antigua que habla de la institución de la Santa Cena, está en la misma línea de esta presencia. En 1 Cor 5, la pertenencia al cuerpo de Cristo es para Pablo una realidad ontológica. Si la gracia tiene como fin penetrar en las profundidades de nuestra naturaleza, entonces se comprende que el sacramento de la palabra vaya unido al sacramento de la eucaristía. El Espíritu opera a través de los elementos del pan y del vino, la comunión en el cuerpo y en la sangre de Cristo, en el sentido de la actualización en el creyente y en la Iglesia de la historia de la salvación, cumplida en la muerte, la resurrección y la manifestación de Cristo.

IV.—LA EUCARISTIA Y LA IGLESIA

Desde los primeros tiempos de la Iglesias, los creyentes se reunían entre ellos para celebrar una comida, en la cual

el que presidía pronunciaba una acción de gracias (=eucaristía), partía el pan y distribuía la copa del vino a los que se habían reunido, conforme al mandato dado por Jesús. La importancia de la celebración de la eucaristía entre los miembros de la primitiva Iglesia está claramente atestiguada (Hech 2, 42; 20, 7). Cuando la iglesia celebra la eucaristía obra de nuevo, por medio de la obediencia de la fe, en el nombre del que ofrece el sacrificio, y está unida a él en el llamamiento a los hombres al arrepentimiento. No se trata de un nuevo sacrificio bajo el punto de vista material; sin embargo, el sacrificio de Jesucristo halla de nuevo la expresión de su viviente actualidad. Al reunirse una iglesia para celebrar la eucaristía lo hace en el nombre del Señor y en obediencia al mandato de hacerlo en memoria de él, y el Señor, en cumplimiento de su promesa, está allí en medio de ellos. Esta presencia se hace realidad porque Cristo establece con el pan y con el vino la relación expresada en sus palabras: «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». La celebración de la eucaristía es el eje alrededor del cual gira la vida y la estructura de la Iglesia, y el medio por el cual Cristo establece la comunión con los miembros de su cuerpo. Este cuerpo está llamado a proclamar el kerygma de la reconciliación, por la comunión de muchos en un mismo pan (=cuerpo de Cristo), comunión que engendra una comunidad fraternal (1 Cor 10, 16-17), llamada a ser una sola cosa (Jn 17, 20-21) en Cristo para que los hombres puedan creer en el mensaje que se le ha encomendado proclamar: Jesucristo es el Señor que ha venido y viene a salvar la historia. La Iglesia puede mirar con gozo el futuro, porque puede confiar en la presencia de Cristo: «esto es mi cuerpo», en la promesa del Señor: «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 18-20).

GABRIEL CAÑELLAS
Prof. de Sgda. Escritura en el
Seminario Evangélico
Unido de Madrid

REFLEXIONES EN TORNO A LA VISION QUE DEL MINISTERIO OFRECE EL DOCUMENTO «LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO»

La comisión oficial católico-reformada ofrece en este documento las conclusiones a las que han llegado en el tema, *históricamente vidrioso*, del ministerio. Una lectura atenta del documento ofrece la constatación de que la comisión distingue entre la doctrina común, que en su opinión hay entre la visión católica y la reformada, y toda una serie de cuestiones que todavía no quedan suficientemente resueltas, como son las cuestiones que denominan abiertas y que «interpelan a las dos tradiciones "en orden" a una comprensión más completa del ministerio» (n. 108).

Se hace, además, una indicación de suma importancia, cuando se dice que «las divergencias existentes provienen frecuentemente menos de concepciones objetivamente diferentes que de diferencias de mentalidad, que llevan a acentuar de distinta manera elementos que forman parte de una tradición común» (n. 105).

Hacer un juicio valorativo de un documento de esta clase exige *primordialmente* tomar en cuenta las líneas maestras del documento y valorarlas. Por ello en un primer punto trataremos de descubrir sus líneas maestras y en un segundo momento las valoraremos. En un tercer punto haremos algunas reflexiones sobre el documento, para terminar en un cuarto punto por resumir los principios de base que afectan a la problemática del documento. Concluiré el artículo con unas breves conclusiones.

1.—*Líneas maestras del documento.*

1.1. *El ministerio en el seno de una comunidad apostólica.*

Lo que vertebra toda la concepción del ministerio en el documento es la idea de que el ministerio debe ser entendido como una función especial en el seno de una comunidad *toda ella apostólica* y en consecuencia *portadora de la misión de Cristo*:

«Pertenece a todos los miembros del cuerpo de Cristo la prolongación del ministerio de Cristo, incluido su oficio sacerdotal» (n. 96).

«En el marco general de la apostolicidad hay un ministerio especial, al que se le ha confiado la administración de la Palabra y el Sacramento» (n. 97).

«La expresión "sucesión apostólica"... en el sentido que habitualmente se le da y que la refiere a la continuidad del ministerio especial, es claro que se sitúa dentro de la apostolicidad que pertenece a toda la Iglesia» (n. 100).

Estas tres citas ponen bien en claro la línea vertebral del documento. Este trata de situar la especificidad del ministerio, la sucesión apostólica ministerial, en el ámbito de la apostolicidad general de toda la Iglesia. Esta línea hoy no es nueva sino más bien tradicional en varios acuerdos ecuménicos¹. De esta forma se intenta superar el *impasse* que ya desde la Reforma había entre ambas partes sobre la forma de entender la sucesión apostólica².

1 Así por ejemplo, *Luterano-Católicos USA* nn. 10-15, 44, en *Diálogo Ecu­ménico* 9 (1974) 60-3. 76. 7; *Memorandum de los Institutos ecuménicos alema­nes*, nn. 9-10, *Ibidem* 130. 1; *Grupo de Dombes*, nn. 8-13, *Ibidem*, 88-9; Fe y Constitución, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, nn. 2-11-15, en *Diálogo Ecu­ménico* 10 (1975) 377. 9. 80.

2 *Bibliografía fundamental*. De la amplia bibliografía se seleccionan algu­nas obras donde el lector puede encontrar una más amplia bibliografía:

a) *Por parte católica*: Y. M. Congar, 'Apostolicité du ministère et apostoli­cité de doctrine', en R. Bäumer - H. Dolch (ed.), *Volk Gottes. Zum Kirchen­verständnis der Katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie* (Freiburg 1967) 84-111, texto ampliado y reelaborado en su obra *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) 51-94; *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (Mysterium Salutis 15; Paris 1970) 205-16 (las obras de Congar ofrecen una visión global magnífica sobre el tema, amén de una muy buena bibliografía tanto católica como protestante); M. M.^a Garijo-Guembe, 'La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica. Problemática al respecto entre las teologías católica y protestante', en *Miscelánea José Zúñunegui (1911-1974)*, vol. IV, *Estudios filosóficos y teológicos* (Victoriensia 38; Vitoria 1975) 125-96; H. Küng, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 422-28. 522-23; 'Algunas tesis sobre la naturaleza de la sucesión apostólica', *Concilium* n. 34 (1968)

Para el documento es claro que el problema de la diversa forma de entender la sucesión apostólica es lo que ha dividido a ambas partes. Por ello indica que la sucesión apostólica consiste *al menos* en la continuidad de la doctrina apostólica y que esto no se opone a que se dé una sucesión por medio de la continuidad de un ministerio ordenado (n. 101).

Esta opción le lleva al documento a ofrecer una visión del ministerio *desde su conexión orgánica con la comunidad*. Dicho de otra forma, se subraya que lo que está en juego es una visión total de la Eclesiología. La referencia al concepto ortodoxo de *sobornost* (n. 102) pone de relieve que la visión que quiere ofrecer es la de una colegialidad y corresponsabilidad de todos los miembros eclesiales. En el seno de esa comunidad toda ella corresponsable existe la función especial del ministerio.

Sin que se den demasiadas referencias se indica con claridad el fundamento de esta visión: la Iglesia tiene un carácter carismático (n. 94) y cada miembro contribuye a su manera en ella («de manera diferente a este ministerio global» n. 96) y todo ello en razón de los distintos dones y carismas que da el Espíritu de acuerdo con 1 Cor. 12, 4 ss. (n. 94 y 96).

1.2. *Cristología y Pneumatología.*

Hay un segundo aspecto de gran importancia en el documento, al afirmar que una visión equilibrada del ministerio tan sólo se consigue desde una visión teología trinitaria completa (n. 94 y 98). A este respecto ya indicaba Congar a propósito de la afirmación protestante de que los ministerios se legitiman por sus frutos, que lo que entra en juego en esta cuestión es la perspectiva pneumatológica³. Catolicismo y protestantismo podrían ser caracterizados en sus líneas maestras

31-9; W. Kasper, 'Zur Frage der Anerkennung der Aemter in den lutherischen Kirchen', *Theologische Quartalschrift* 151 (1971) 97-109 (directe 104 ss.).

b) *Por parte reformada*: J. J. von Allmen, *Ministerio sagrado* (Salamanca 1968) 113-36. (La continuidad de la Iglesia según la doctrina reformada) = *Prophetisme sacramental* (Neuchâtel 1960) 109-38; M. Thurian, *Sacerdoce et ministère* (Taizé 1970) 260 ss.; J. Bosch, 'La constitución dogmática *Lumen Gentium*', en *Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Vaticano II* (Madrid 1969) 32-3; E. Schlink, 'La sucesión apostólica', en *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia* (Alcoy 1968) 248-304 = *Kerigma und Dogma* (1961) 79-114; el mismo estudio algo reformado en *Reform und Anerkennung kirchlicher Aemter* (Munich-Mainz 1973) 123-62.

3 Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) 61-2.

como privilegiando el primero la perspectiva cristológica a la hora de establecer una teología del ministerio y en general de la eclesiología y el segundo la visión pneumatológica.

La indicación del documento es muy acertada. No hace sino recuperar algo puesto muy bien de relieve por la teología ortodoxa ⁴.

Se indica que la Iglesia enviada por Cristo vive bajo la acción del E. S. (n. 94). La acción histórica de Jesucristo al crear el ministerio enviando a los apóstoles se continúa hoy por medio del E. S. (n. 98-99).

La cuestión abierta planteada en el n. 108 referente a la tensión entre ministerio y carisma deberá ser resuelta desde aquí. La opción del documento tiene especial importancia para que la temática de la sucesión apostólica ministerial sea bien entendida. Testimonio de lo que decimos es el siguiente párrafo:

«Tanto para todos los aspectos del ministerio de la Iglesia como para el caso particular de la sucesión apostólica se exige a la vez una continuidad histórica con los primeros Apóstoles y una acción contemporánea, gratuitamente renovada, del Espíritu Santo. La Iglesia vive de la continuidad del don libre del Espíritu Santo conforme a las promesas de Cristo, lo que excluye a la vez una concepción ritualista de la sucesión, la concepción de una continuidad mecánica y una sucesión aislada de la comunidad histórica» (n. 101).

Los Reformadores subrayaron todos que la apostolicidad radica en que la Iglesia se mantiene en la enseñanza apostólica. Basten dos citas de Lutero y Calvino:

Lutero: «Successio ad Evangelium est alligata... Sunt agnoscendi episcopi non ratione successionis sed puritatis evangelicae» ⁵.

Calvino: «Sed in quo sita est successio nisi in perpetuitate doctrinae?» ⁶.

Modernamente K. Barth ha escrito que la sucesión no puede ser profana, histórico-jurídica, o mecánica sino pneu-

⁴ Se encontrarán referencias fundamentales en mi artículo 'La conciliaridad eclesial. Aspectos sobre el «Pueblo de Dios» en la Teología ortodoxa actual', *Lumen* 19 (1970) 438-63.

⁵ WA 39 II, 176.

⁶ *Vera Ecclesiae reformandae ratio* 1549, en *Corpus Reformatorum, Calvini Opera* 7, 611. Sobre la doctrina de los reformadores véanse las referencias en Congar, *Ministères*, 52 ss., y en mi artículo citado en nota 2.

mática⁷. Nótese que en n. 101 arriba citado se indica que la sucesión no puede ser entendida simplemente como continuidad mecánica. En orden a que la sucesión pneumática no sea mal entendida, se advierte que la sucesión no puede ser aislada de la comunidad histórica.

El documento hace una afirmación importante al indicar que la sucesión apostólica consiste al menos en la continuidad en la doctrina y que esto no se opone a una sucesión por medio de la continuidad de un ministerio ordenado (n. 101). Esto conduce a la temática de la función del ministerio en la permanencia de la Iglesia en la doctrina apostólica, punto sobre el que volveremos. Baste de momento el haber mostrado la conexión que hay entre la temática de la sucesión apostólica y la problemática que denominamos *tensión entre cristología y pneumatología* para una adecuada visión sobre el ministerio.

El asumir el punto de vista pneumatológico conduce en lógica a la valoración de la epiclesis en el acto de la ordenación, como se hace en el n. 98. Aquí el documento se coloca claramente en la línea de otros documentos ecuménicos recientes⁸.

2. Valoración de las líneas maestras del documento.

A la hora de valorar el documento el teólogo católico debe tener en cuenta *ante todo* las líneas maestras del documento. La posibilidad de un acuerdo con las líneas maestras del documento no significa, como es obvio, que no queden problemas pendientes. El mismo documento lo afirma.

El punto de partida del documento es el de entender la apostolicidad del ministerio en el seno de la apostolicidad de toda la Iglesia y el de subrayar la conexión orgánica entre

7 «La protesta protestante en esta cuestión de la sucesión se eleva pura y simplemente contra el hecho de que el Tu es Petrus sea transferido mecánicamente del primer Pedro a todos los obispos romanos siguientes... como si la sucesión de este Pedro... pudiera ser otra que pneumática, es decir como si en tanto que pneumática pudiera estar vinculada a una sucesión totalmente profana de obispos». *Dogmatique*, vol. 1 (Ginebra 1953) 100. M. Thurian, o. c. en nota 2, 264, indica que «una sucesión puramente histórica o mecánica de los ministros... no significaría ipso facto la verdadera sucesión apostólica de toda la Iglesia».

8 Significativos al respecto son Fe y Constitución nn. 44-47 y Grupo de Dombes, n. 35 (citados en nota 1).

el ministerio y la comunidad. En el mismo Vaticano II hay suficientes datos para decir que es una opción, que puede y debe ser aceptada.

Ya el hecho de colocar en la *Lumen Gentium* el capítulo sobre el pueblo de Dios antes de tratar de la Jerarquía indica que para comprender el ministerio se puede y debe partir de la Iglesia comunidad de creyentes. La orientación del capítulo es claramente la de situar los dones ministeriales en el seno del conjunto de carismas de todo el pueblo de Dios. El n. 12 es bajo este aspecto digno de ser subrayado. Sobre todo debe ser tenida en cuenta la razón por la que se justificaba la opción de la temática: en la teología postridentina se parte de los fieles a la jerarquía, de la «infallibilitas in credendo» a la «infallibilitas in docendo»⁹.

Por otro lado es afirmación clave de la enseñanza del Vaticano II el que toda la Iglesia participa en los tres oficios de Cristo (*Lumen Gentium* n. 10-12; 33-35; *Apostolicam Actuositatem* n. 2)¹⁰. Digna de ser subrayada es la expresión del decreto *Apostolicam Actuositatem* n. 2: «Existe en la Iglesia diversidad de ministerio pero unidad de misión». El cumplimiento de la misión propia de cada miembro en la Iglesia es un ministerio. A continuación, como paso para indicar que los laicos, participando del triple «munus» de Cristo, tienen su parte en la misión de la Iglesia, indica que Cristo dió a sus Apóstoles y a sus sucesores el triple *Munus*. Con ello indica

9 Al texto actual se le objetaba que el sentido de la fe es realizado por la Jerarquía y es recibido pasivamente por los fieles («sensus fidei efficitur per Magisterium et passive accipitur a fidelibus»). La respuesta que se daba es que en la misma teología postridentina se parte de la infalibilidad in credendo («modus progrediendi eorum in expositione et argumentatione saepe explicite est a fidelibus ad hierarchiam, seu ab infallibilitate in credendo ad infallibilitatem in docendo; neque ullum in hoc vident periculum por hierarchia», *Schema Constitutionis De Ecclesia* (Vaticano 1964) 46. Se basaron en el trabajo de G. Thils, *L'infallibilitate du peuple chrétienne «in credendo»*. *Notes de théologie post-tridentine* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 21; Paris-Lovaina 1963). Sobre la *Dei Verbum* n. 7.8 véase el comentario de A. Antón, 'La comunidad creyente portadora de la revelación', en L. A. Schökel (dir.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* (BAC 284; Madrid 1969) 316 ss. Las repercusiones eclesiológicas de poner en primer lugar la infalibilidad in docendo las había indicado ya Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1963) 350, nn. 77 y 78.

10 Véase el comentario de J. Perarnau, *Decreto sobre el apostolado de los laicos* (Barcelona 1968) 65 ss.

que todo el pueblo cristiano participa en la misión de Cristo, habiendo eso sí una misión especial que es la del ministerio.

La afirmación sobre el sentido de la fe del pueblo de Dios (Lumen Gentium n. 12a, cf. Dei Verbum n. 7, 8) indica la conexión orgánica entre el ministerio (especial) y la totalidad del pueblo de Dios.

Estos datos del Vaticano II nos parecen suficientes en orden a aceptar la línea directriz del documento, que comentamos. Dicho de otra forma, aceptamos el comprender la sucesión apostólica del ministerio en el seno de la sucesión apostólica de toda la Iglesia. De esta forma se consigue integrar, al menos fundamentalmente, las dos posturas tantas veces antagónicas sobre la sucesión apostólica. Se puede aceptar, como dice el documento, que la sucesión apostólica consiste, al menos, en la continuidad en la doctrina (n. 101).

Pero ahí surge la pregunta: ¿cómo queda «asegurada» la continuidad en la enseñanza? La respuesta del documento es: «viene asegurada por el recurso a la Sagrada Escritura y está transmitida por la continuidad de enseñanza del ministerio especial» (n. 101). La frase ofrece sin duda alguna la posibilidad de una intelección católica, pero el documento no permite entenderla desde la *óptica general católica*, ya que se indica que para algunos de entre los reformados no es evidente la fidelidad de la Iglesia en la transmisión (n. 104). Que hay una ambigüedad en el párrafo se constata por la comparación con los números 29 y 30, que hablan de la Iglesia. Es suficiente la siguiente referencia de M. Thurian para ver dónde se sitúa el problema por parte reformada:

«No se puede minimizar la importancia dada a esta sucesión apostólica ministerial. Con todo no es una garantía de la continuidad y de la fidelidad de la Iglesia»¹¹.

11 O. c. en nota 2, 264. Por su parte J. J. von Allmen, o. c. en nota 2, 118 afirma que «la sucesión jurisdiccional sola no garantiza la eclesialidad auténtica y plena de la Iglesia en que se ejerce». En cuanto a la posición histórica añade: «Para las confesiones de la Reforma, la *successio perpetua episcoporum* no es automáticamente una garantía de autenticidad eclesial. Se sabía que dos cosas debían ir juntas: la sucesión doctrinal y la pastoral, pero parecía que no podían coincidir más... La Iglesia se encontraba, según la opinión de los reformadores, obligada a elegir una de las sucesiones con detrimento de la otra: la doctrinal con perjuicio de la pastoral, porque eligiendo la primera tenían la certeza de poder restaurar la segunda» (119. 121. 2).

Este número del documento es importante ya que *muestra que la teología del ministerio es subsidiaria de una eclesiología total.*

También el n. 103 es signo de los mismos. Dos posturas se tipifican que afectan directamente a una visión total del ministerio: la *primera* ve una oposición entre el Espíritu y la estructura, mientras que la otra considera la institucionalización como ejemplo de la gracia de Cristo mediada por instrumentos humanos. La incidencia de ambas posturas en la intelección de la sucesión apostólica ministerial es clara. Tiene sin duda también repercusiones en la intelección de la sacramentalidad eclesial. El n. 107 es claro al respecto. Hay que volver a hacer referencia al documento sobre la Iglesia en sus números 41 y 42.

Desde una perspectiva católica es claro que la gracia tiene una mediación eclesial, lo que no significa que no quepan tensiones entre la acción libre del Espíritu y la estructura jerárquica eclesial. La valoración que asigna el n. 12 de la «Lumen Gentium» a la jerarquía en cuanto al sentido de la fe de la comunidad creará sin duda alguna dificultad a la parte remada.

Estas reflexiones me llevan a hacer la siguiente *valoración: las concepciones maestras del documento son aceptables para una teología católica; pero, sin embargo, debe quedar bien en claro que esas mismas líneas maestras son concebidas por ambas partes desde presupuestos eclesiológicos distintos. Ahí radica la dificultad básica.*

Una adecuada visión teológica del ministerio es subsidiaria de una completa eclesiología. La dificultad radica en poder llegar a un acuerdo sobre la visión eclesiológica de fondo. Las indicaciones que ofrece el documento en las dos secciones sobre los diferentes énfasis deben ser muy tenidas en cuenta. De especial significación en cuanto a la temática ministerio y sacramentalidad por un lado y carisma y libertad por otro es el siguiente párrafo:

«Cuando se trata de la relación entre ministerio y sacramento los católico-romanos encuentran que los reformados minimizan el alcance con que Dios en su plan de salvación se ha vinculado a sí mismo, a la Iglesia, al ministerio y a los sacramentos. Los reformados encuentran que frecuentemente la teología católico-romana minimiza el modo como la Iglesia, el ministerio y los sacramentos están vinculados a la libertad y la gracia del Espíritu Santo» (n. 107).

El párrafo es profundamente esclarecedor del problema. La eclesiología y la sacramentología de fondo es lo que diferencia posturas sobre el ministerio, que externamente y a primera vista pudieran parecer concordantes. La temática indicada en 1. 2 sobre *Cristología y Pneumatología* es aquí de una importancia suma. Aquí radica también la dificultad en torno al concepto «sucesión apostólica».

3. Otros puntos del documento.

3.1. Naturaleza del ministerio.

Ya a través de lo indicado en el primer punto se ve la visión que el documento ofrece sobre el ministerio. Hay que advertir que el que se de una conexión orgánica entre ministerio y comunidad no quiere decir que para el documento sea «la comunidad, la que crea el oficio y la que le da autoridad» (n. 98). Esto se rechaza y se afirma que quien lo crea es Cristo y, *por tanto*, cabrá hablar de que el ministro actúa en la persona de Cristo y desde su autoridad. Aquí se hubiera deseado una expresa explicitación.

El ministerio es descrito con la expresión típica de la Reforma como *ministerio de la Palabra y del Sacramento* (n. 97, 99). Al ministerio corresponde la presidencia de la eucaristía y el ejercicio de las llaves (n. 99). La expresión sobre el ejercicio de las llaves es harto genérica y en cuanto a la presidencia de la eucaristía el documento reconoce que la cuestión no está completamente resuelta, al indicar en el n. 107 que la cuestión de si la celebración de la Eucaristía necesita miembros portadores del oficio se aborda de forma distinta en ambas tradiciones¹².

Como cuestión abierta a ser profundizada se ofrece la de la relación entre ministerio y sacerdocio (n. 108), una de las grandes discusiones históricas entre Catolicismo y Reforma¹³.

¹² Significativo es lo que al respecto dice el sector protestante del Grupo de Dombes, n. 45: «Proponemos que sea puesta en cuestión la práctica en ciertas Iglesias reformadas de la delegación pastoral dada para la predicación y para la celebración de la Santa Cena a los fieles que no están ordenados, de suerte que no sea velada la diferencia de carismas entre ministerio ordenado y sacerdocio universal» (l. c. en nota 1, 95).

¹³ La postura de Calvino en la *Institutio* IV, XIX, 28. De Interés su expresión «el mandamiento que les ha dado es que prediquen el Evangelio y que apacienten el rebaño, y no que sacrifiquen». En realidad el ataque de los reformadores no iba contra la ordenación como tal, sino contra la ordenación

Por parte católica hay que subrayar al respecto la diferencia de impostación entre los concilios de Trento y el Vaticano II. Trento partía de la relación entre el sacrificio y el ministerio, mientras que el Vaticano II parte del concepto de misión¹⁴. Desde aquí se matiza y se perfila el problema que nos afecta *de otra manera*, sin que se niegue la conexión entre ministerio sacerdotal y eucaristía.

El hecho claro es que, si bien el N.T. no usa expresamente el vocabulario sacerdotal para el ministerio, éste se le aplica rápidamente en la tradición de la Iglesia, como constata el documento de Fe y Constitución (Accra n. 20). A no ser que se quiera ver aquí más traición que transmisión, como insinúan algunos de los Reformados como posibilidad en cuanto a la fidelidad de la Iglesia (n. 104), este dato deberá conducir a una profunda reflexión.

Por otro lado la aplicación del vocabulario sacerdotal al ministerio es algo en correlación con la naturaleza sacramental de la economía eclesial. La afirmación de Calvino en la *Institutio* IV, III, 1 de que Dios se sirve del ministerio de los hombres debiera ser desarrollada en toda su dimensión sacramental.

3.2. ¿Sacramento?

Esta es otra de las cuestiones que el documento considera no resueltas: «en qué medida la imposición de las manos acompañada de la invocación puede ser llamada "sacramento"»? El problema ya había sido tratado por el grupo de Dombes. Este, tras denominarla signo sacramental, apela al texto de Calvino en la *Institutio* IV, XIX, 28, texto en el que Calvino indica que no se opone a que se la tenga por sacramento, ya que es una ceremonia tomada de la Escritura, que como dice S. Pablo (en 1 Tim. 4, 14) es signo de la gracia espiritual de Dios. El Grupo de Dombes termina diciendo que «queda por realizar una investigación sobre la sacramentalidad»¹⁵.

en cuanto ordenación para un sacerdocio sacrificial. Cf. L. Ott, *Das Weihesakrament* (Handbuch der Oogmengeschichte IV, 5; Freiburg 1969) 115 ss.

¹⁴ Cf. H. Denis, 'La teología del presbiterado desde Trento al Vaticano II', en J. Frisque - Y. Congar (ed.), *Los sacerdotes* (Madrid 1969) 223 ss.; J. M. Castillo, 'El ministerio sacerdotal en el Magisterio', en J. M. Castillo - R. Rincón (ed.), *Al servicio del Pueblo de Dios. La singularidad del sacerdocio* (Madrid 1974) 177 ss.

¹⁵ Lugar citado en nota 2, 92. La afirmación de Melancthon en la Apología, a. 13, nn. 7-13 va en la misma línea que la de Calvino.

No obstante el lector católico deberá tomar nota de lo que el documento dice que es la ordenación:

«La validación litúrgica del acto de ordenación incluye la invocación del E. S. ("epiclesis") y la imposición de las manos por otros ministros ordenados... La imposición de manos es un signo eficaz que introduce y confirma al fiel en el ministerio» (n. 98).

Aunque se considere cuestión abierta y sin resolver la sacramentalidad de la ordenación, lo que se afirma de ella es a nuestro entender básicamente lo mismo que lo que el Catolicismo quiere entender por sacramento¹⁶.

A juicio de J. J. von Allmen el punto real de discusión entre católicos y reformados al respecto es «la posibilidad de llegar a una definición del sacramento que permita dar este nombre a otras instituciones y otros acontecimientos además del bautismo y la eucaristía»¹⁷.

3.3. *Lo histórico en la concreción del ministerio.*

De entre las cuestiones abiertas, que el documento dice que deben ser profundizadas, quisieramos asumir la primera: «¿en qué medida las diferencias de grado dentro del ministerio son esenciales? ¿cómo valorar teológicamente la diferencia entre obispo, presbítero y diácono? ¿puede decirse que en muchos casos el pastor ordenado ejerce el ministerio de los obispos?» (n. 108).

Por las circunstancias históricas el protestantismo se vió privado del episcopado. Según J. J. von Allmen en el siglo XVI los reformados «pretendían tranquilamente poseer ese ministerio [la sucesión ininterrumpida en el ministerio] pero negaban que su expresión sociológica más normal y sana fuera el episcopado diocesano»¹⁸. Hoy la temática del episcopado ha entrado de lleno en los planteamientos ecuménicos¹⁹ y se

16 A. Ganoczy, *Calvin Théologien de l'Eglise et du ministère* (Unam Sanctam 48; Paris 1964) afirma que Calvino «rechaza el sacerdocio ministerial», pero, sin embargo pone como puntos de reencuentro en la doctrina del ministerio sus afirmaciones sobre el ministerio de institución divina, la diakonía pastoral y el ministerio como orden sagrada (413. 423 ss.).

17 J. J. von Allmen, 'La ordenación, ¿es un sacramento? Respuesta protestante', *Concilium* n. 74 (1972) 52-3.

18 O. c. en nota 2, 58 nota 40.

19 Cf. Fe y Constitución, nn. 34-37 (l. c. en nota 1, 386). El Grupo de

apela a que los pastores protestantes realizaron ordenaciones según una teología aceptada en aquel momento en la Iglesia católica²⁰.

Resulta de interés el indicar la forma como la teología católica reflexiona al respecto²¹. Por falta de fuentes no se ve con claridad cómo se ha efectuado el paso de la función propiamente apostólica a la función episcopal, cual se evidencia en la segunda mitad del siglo segundo²². Pero también es cierto que la sucesión lineal Cristo→Apóstoles→Obispos, tal cual la ha presentado normalmente la teología católica, tiene serias dificultades históricas. Dos párrafos de Congar son bien significativos al respecto:

«La lección que da el N. T. es: en el cuadro de su apostolicidad esencial, la Iglesia se ha dado (o ha recibido) los ministerios de que ella tenía necesidad»²³.

«La Iglesia ha vivido en continuidad con sus orígenes en la obra del Verbo encarnado bajo la venida y acción del E. S. Solamente con el tiempo incluso en puntos, que nos parecen decisivos, precisó y relativamente uniformó sus estructuras, lo cual no deja de imponernos una noción amplia y elástica del derecho divino aplicado a esos puntos»²⁴.

A subrayar en el primer texto la expresión «se ha dado» y entre paréntesis «o ha recibido» y en el segundo la forma de matizar el derecho divino dada la historicidad del paso al episcopado. Y *todo esto en razón de los datos, que nos ofrecen las fuentes.*

Atendiendo a los datos históricos hay que afirmar que es la misma Iglesia la que dijo que tales libros y no otros forman el canón escriturístico y la que creía como de su ser un ministerio de tres grados. Por eso se ha señalado y con razón que el estatuto del ministerio puede ser comparado con el del

Dombes lo ha tratado en 1976: *Le ministère episcopal. Reflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Eglise particulière* (Taizé 1976). Cf. nuestro artículo 'El ministerio episcopal. Reflexiones en torno al Documento del Grupo de Dombes (1976)', *Diálogo Ecueménico* 12 (1977) 377-402.

20 Sic. Grupo de Dombes, n. 40, nota 6.

21 El análisis histórico de los tres primeros siglos lo hemos presentado en nuestro artículo 'La «sucesión apostólica» en los tres primeros siglos de la Iglesia', *Diálogo Ecueménico* 9 (1974) 625.

22 Lo indican L. Bouyer, *art. cit.* en nota 26 y la Comisión teológica internacional.

23 Y. M. Congar, *Ministères et communion ecclesiale* (Paris 1971) 49.

24 Y. M. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (*Mysterium Salutis* 15; Paris 1970) 184. Ed. castellana *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1974) 549.

canon de las Escrituras²⁵. Por tanto atendiendo a la historia se ve que la Iglesia ha tenido una cierta «creatividad». Esta creatividad se ve atestiguada también en el seno del N.T.

De esta forma el problema del desarrollo en la división del ministerio remite a la temática de la tradición, que es lo mismo que decir que en la cuestión una metodología de la *sola Scriptura* es fatal al respecto. A este propósito cabe citar un párrafo fundamental de L. Bouyer en su respuesta a la objeción de que no se puede establecer el hecho de una sucesión histórica desde los apóstoles del N.T. a los obispos de la antigua Iglesia.

(Una tal objeción) «no se sostiene sino en la perspectiva de una Iglesia fixista, donde nada esencial habría de desarrollarse, o, donde los solos desarrollos legítimos deberían estar acabados no sólo en el interior del N. T. sino desde los primeros estratos de éste»²⁶.

Desde la segunda mitad del siglo II se ve que la Iglesia (local) queda estructurada con una jerarquía en tres grados: obispo, presbíteros y diáconos. La transmisión del orden jerárquico ha sido competencia natural del presidente de la Iglesia local, el obispo. Sin embargo a lo largo de la historia hay algunos datos que muestran que excepcionalmente el presbiterado y el diaconado han sido conferidos por simples sacerdotes²⁷. La solución, que se da a esta cuestión, repercutirá, como es lógico, en la respuesta a la cuestión abierta, que plantea el documento, de si en muchos casos el pastor ordenado ejerce el ministerio de obispo (n. 108).

Reconocida la legitimidad de las bulas pontificias medievales

25 Sic. B. Dupuy, '¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?', *Concilium* n. 34 (1968) 88. A. M. Ramsey, *The Gospel and the Catholic Church* (Londres 1936) 63, ha escrito acertadamente: «el canon de las Escrituras y el Episcopado son desarrollos, y sería completamente arbitrario tomar uno de ellos y tenerlo por esencial, rechazando e ignorando el otro. Sería más razonable ver en uno y otro, por su estrecha conexión y su lugar en la vida del Cuerpo único, la expresión de la palabra de Dios».

26 L. Bouyer, 'Ministère ecclésiastique et succession apostolique', *N.R.T.* 95 (1973) 247.

27 Los recopila P. Fransen, 'Ordenes sagradas', *Sacramentum Mundi V* (Barcelona 1974) 46-5. Las bulas medievales completas las ofrece H. Lennerz, *De Sacramento ordinis* (2 ed., Roma 1953) 145-53; la temática teológica que plantean y las soluciones que se han dado en 139-44. Cf. también L. Ott, *Das Weihesakrament* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 5; Freiburg 1969) 196.7. Cf. también nota 28.

les se podrá decir con Lennerz y otros que por concesión papal el presbítero puede ser ministro del diaconado y del presbiterado²⁸. Pero lo que puede ser considerado como una *excepción* o un *privilegio* ¿da base para hablar de una sucesión presbiteral *legítima*? *Esta es la cuestión*²⁹.

Mirando las cosas desde la Iglesia como organismo sacramental, el obispo es el presidente de la comunidad y los presbíteros ejercen su ministerio como *ayuda* del ministerio episcopal. La excepción que ofrece la historia es excepción en comunión jerárquica. *Posiblemente* se pudo dar en la antigüedad que el obispo delegara en el presbítero el conferir las ordenaciones. Pero el posible dato debe ser repensado desde las categorías de la Iglesia antigua. *Primitivamente la administración sacramental en su totalidad correspondía a los obispos*; los presbíteros actuaban tan sólo con carácter de suplencia o de delegación. El caso de la presidencia de la eucaristía es evidente: de una única asamblea local con una única eucaristía presidida por su presidente se pasó después con

28 *Ibiden* 144: «ergo ex concessione Summi Pontificis presbyter potest esse minister ordinationis diaconatus et presbyteratus». Su razón es que no cabe pensar en un error de los tres Papas en una cosa tan grave como es la ordenación sacramental. De opinión distinta es M. Nicolau, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden* (BAC 322; Madrid 1971) 224-34. Nicolau acepta en el caso de conferir el diaconado ya que «estuvo en práctica durante casi tres siglos» y niega («probable pero no cierta») y luego añade que «en el orden práctico sacramental, en el cual no basta la mera probabilidad y es menester proceder con certeza en lo tocante al ministro capaz) con respecto a conferir el presbiterado, ya que «no se ha advertido generalmente en los Papas la conciencia de que puedan autorizar a un simple presbítero» (233.4). Por su parte Y. M. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 269, afirma: «estos hechos, si se los acepta como algo excepcional, pero normativo en su grado, me parece que nos obligan a admitir que el sacerdocio recibido por el simple sacerdote le hace apto para llegar a ser, *positis ponendis*, el ministro, no sólo de la confirmación, sino de la ordenación de diáconos y aún de sacerdotes». G. Phillips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, vol. 1 (Barcelona 1968) 331-5 hace suya la opinión de E. Schillebeeckx: «el episcopado es la plenitud del sacerdocio. Llamados a secundar el orden episcopal, los sacerdotes participan de ésta plenitud de una manera que les permite comunicar su sacerdocio a otros, pero sólo excepcionalmente y mediante mandato de la autoridad suprema de la Iglesia (333). Cf. E. Schillebeeckx, *Síntesis teológica del sacerdocio* (Salamanca 1959) 67, 83 ss.

29 El tema ha sido tratado por W. Kasper, 'Zur Frage der Anerkennung de Aemter in den lutherischen Kirchen', *Theologische Quartalschrift* 151 (1971) 97-102 (*directe* 99-104 con buena bibliografía). Cf. también Y. M. Congar, *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 245-70 (Hechos, problemas y reflexiones a propósito del poder de orden y de las reacciones entre presbiterado y episcopado).

la expansión de la Iglesia eucaristías en diversas zonas presididas por los presbíteros.

Esto conduce a afirmar que la sucesión presbiteral de *por sí* como se ha dado en las comunidades de la Reforma es una cosa totalmente impensable para la Iglesia de los primeros siglos. Habrá que apelar al *Ecclesia supplet* para valorar la sucesión presbiteral y esto en cuanto que el principio ha tenido una importancia básica en otros casos de la temática sacramental.

A través de su historicidad la Iglesia ha tenido un desarrollo en su estructura jerárquica. El desarrollo lo ha realizado bajo la guía del Espíritu. A nuestro entender la opción histórica de la Iglesia, aunque no se halle directamente fundada de forma expresa en el N.T., podrá ser considerada como normativa para la posterioridad y en ese sentido de derecho divino³⁰.

4. Principios de base.

Por último quisieramos, aunque pueda parecer una excesiva insistencia, poner de relieve los principios que enmarcan toda la cuestión y desde los cuales surgen las diferencias fundamentales.

La cuestión fundamental es el modo de entender la sucesión apostólica, cuestión conexas con una opción por la cristología o por la pneumatología como principio metodológico de eclesiología. Pero esta cuestión a la postre deriva en todo el problema de la valoración de la sacramentalidad³¹.

30 Me baso en K. Rahner, 'Sobre el concepto de «jus divinum» en su comprensión católica', *Escritos de Teología*, vol. V, 243-73. Ha sido rechazado el carácter irreversible que da Rahner a la opción histórica por J. Neumann, *Orientierung* 31 (1967) 5-8; E. Schillebeeckx, *La misión de l'Eglise* (Bruselas 1969) 355-6. La distinción entre episcopado y presbiterado para B. Dupuy, *Concilium* n. 34 (1968) 94, no es simplemente del registro del derecho divino ni tampoco del derecho eclesiástico sino que «se apoya en ambos registros jurídicos, sin pertenecer exclusivamente a ninguno de ellos». Por su parte P. Fransen (lugar citado en nota 26, 33) indica que no hay que considerar «ni como institución divina en sentido estricto ni como institución de la Iglesia apostólica» el hecho de «la jerarquía de orden (obispo monárquico, colegio de presbíteros y diáconos)».

31 El fondo de este planteamiento reaparece constantemente en la obra de Y. M. Congar. Sic. en *Verdadeas y falsas eformas* (Madrid 1953) 268-394; 'Regards et reflexions sur la christologie de Luther', en A. Grillmeier - J. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. III (Würzburg

En la economía del Señor resucitado éste opera a través de su Espíritu. Y esta acción la realiza *serviéndose de la mediación humana* como lo hizo en su vida histórica. El movimiento de la Reforma ha menospreciado la dimensión de la mediación humana, o sea de la *sacramentalidad*. Congar considera exacta la descripción de Schleiermacher sobre la oposición entre protestantismo y catolicismo: «el primero hace que la relación del individuo con la Iglesia dependa de su relación con Cristo, mientras que el segundo, inversamente, hace que la relación del individuo con Cristo dependa de su relación con la Iglesia»³². En su opinión tendríamos «en vez del encadenamiento *Verbo Encarnado, Iglesia institución, vida cristiana e Iglesia comunidad*» propia del Catolicismo «el encadenamiento: *Cristo celeste, vida cristiana e Iglesia-comunidad*»³³. En la reforma hay un desconocimiento profundo de la Iglesia como institución sacramental y todo aquello por lo que se realiza la vida cristiana se halla referido y reducido a la acción del sólo Cristo por medio del E.S. El fiel está ligado al Cristo glorioso no *en* y *por* la institución eclesial, sino a título directo y personal. Queda, pues, sacrificada la Iglesia como institución³⁴. *El lugar teológico que corresponda al ministerio será, en lógica, básicamente distinto.*

La incompreensión de la Reforma ante el *opus operatum* de los sacramentos es otro signo del mismo problema. El *opus operatum* no significa otra cosa que la afirmación de que Dios se ha comprometido con su don ante el hombre, ofreciéndose a éste al modo humano y por tanto sacramental. El sacramento no compromete la libertad de Dios, ya que es Dios mis-

1959) 457-86 (*directe* 465, 474-6); *La tradición y las tradiciones*, vol. II (San Sebastián 1964) 422 ss.; *Die Lehre von der Kirche, Von Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte III, 3d; Freiburg 1971) 43: «*Eclesiología confesada*. No una eclesiología de la vida cristiana, es decir de la fe en la gracia salvífica de Dios dada en Jesucristo y comunicada por el E. S. ... La Iglesia aparece menos en continuidad con la encarnación que realiza sus efectos por medio de una institución, sino en dependencia del Cristo glorificado y del Espíritu Santo».

³² *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* § 24 (6 ed., Berlin 1884) vol. I, 125.

³³ *Verdaderas y falsas reformas*, 324. Para lo que sigue nos inspiramos en Congar.

³⁴ J. A. Möhler, *Symbolik*, cap. XLVIII final indica que «si (Lutero) hubiera comprendido del todo la encarnación del Hijo de Dios, habría reconocido en la Iglesia una institución permanente destinada a educar al género humano».

mo quien libremente se ha comprometido con la humanidad en Cristo ³⁵.

A menudo las dificultades por parte protestante ante la forma católica de explicar la sucesión apostólica ministerial surgen de la problemática, que acabamos de esbozar. La interrelación entre lo cristológico y lo pneumatológico como principios metodológicos de la eclesiología y de una teología del ministerio o, dicho bajo otro prisma, la conexión entre la eclesiología y la sacramentalidad son las cuestiones de fondo para una intelección total en torno al ministerio. *El documento las deja vislumbrar suficientemente.*

5. Conclusión.

A lo largo del trabajo he dejado entrever que estoy de acuerdo con la opción y líneas maestras del documento. Pero tampoco he dejado de subrayar que estas líneas maestras dan pie a intelecciones diversas desde las ópticas protestante y católica.

En el fondo de la cuestión ministerial subsiste el grave problema de la relación concebida de forma distinta por ambas partes entre la Iglesia y la Palabra de Dios (y en concreto el problema de la relación Escritura y Tradición), que a la postre nos conduce al problema del magisterio. En el documento, sobre todo en los números sobre la Iglesia, se trasluce claramente la problemática eclesiológica al respecto.

La teología católica ha necesitado replantearse el lugar del ministerio en el seno de una Iglesia toda ella apostólica con sus incidencias lógicas para la interrelación de la apostolicidad de la doctrina con la de ministerio ³⁶. La opción de

35 E. Schillebeeckx, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (Lex Orandi 31; Paris 1960) 101 indica con razón que «en medio de esa edad media despreciada aparecen muy claramente el profundo sentido, cristológico, de la eficacia sacramental *ex opere operato*».

36 Creemos significativas las tesis de Congar, *L'Eglise une...*, 205 ss., sobre los componentes de la sucesión apostólica: «a) *Lo que no es la sucesión apostólica.* No es la simple ininterrupción en la ocupación de una sede... La sucesión apostólica no es un puro hecho de la validez sacramental... La sucesión apostólica es sucesión en la carga, consiste formalmente en la identidad de la función; su primera condición es la identidad de fe... b) *Ciertamente la sucesión apostólica se opera por la consagración y la imposición de manos...* c) *Con todo la sucesión apostólica está constituida, como apostolicidad formal, por la conservación de la doctrina transmitida desde los Apóstoles.*».

la Reforma por la apostolicidad de doctrina llevaba consigo un juicio de valor sobre la permanencia de la Iglesia en la verdad a lo largo de la historia. La incidencia de esta problemática en la del ministerio es clara en el documento analizado.

MIGUEL M.º GARIJO-GUEMBE
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca