

VALORACION DE LA SITUACION ACTUAL DEL DIALOGO LUTERANO-CATOLICO SOBRE EL MINISTERIO DE LA IGLESIA

(I) LAS CUESTIONES ECLESIOLOGICAS EN EL DIALOGO ENTRE LUTERANOS Y CATOLICOS

I.—¿DE LA SOTERIOLOGIA A LA ECLESIOLOGIA?

Es frecuente decir que la impugnación, el alejamiento y finalmente la división entre las Iglesias de la Reforma y la Iglesia Católica reunida en torno a Roma se hicieron en el siglo XVI a propósito de la cuestión de la salvación: ¿es ésta don entero de la gracia de Dios a los hombres que se encierran en su pecado, o es el coronamiento por Dios de las obras producidas por el hombre y suscitadas en él por la gracia inicial? En una palabra, ¿la gracia es realmente gracia sólo cuando no tiene ningún mérito, sin dejar de ser poderosa y fecunda en el hombre, quien da gracias a Dios por su vida eucarística, es decir, de acción de gracias? Tal es, creo yo, la cuestión determinante en el plano ecuménico, o dicho de forma simple cristianamente universal, que debe colocarse siempre delante; grada Escritura, que contiene los testimonios sobre la obra de gracia de Dios en Jesucristo, delante también de la asamblea, y congregación de agraciados en la Santa Iglesia, que es el pueblo en marcha que procede de la gracia, vive en la gracia, cuenta con la gracia.

Se ha realizado ya lo esencial en el trabajo ecuménico si nosotros aquí vivimos más que un *consensus*, aplicado siem-

pre a liquidar los efectos de un contencioso del pasado, una común aclamación: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos en la esperanza y en la gloria de Dios» (Rom. 5, 1-2). Hay salvación para el hombre, es decir, verdad y curación, libertad y felicidad cuando se otorga a la gracia, y no a la virtud humana ni al deber religioso, ni a la historia pretenciosa, ni al oscuro destino, el centro y la cima de los cielos y la tierra. Esta es la buena nueva de Dios en la creación, la reconciliación y la redención.

Si hemos alcanzado realmente este soporte común, podemos considerar nuestras divergencias aún existentes como relativas, o, al menos siempre en relación con esta cuestión primordial de la gracia cuyo alcance profundo debemos y podemos evaluar. Pues el catolicismo sigue preguntándose si carencias («defectus») en el orden de la eclesiología no inducen a error en la plenitud de la transmisión de la gracia en las iglesias de la Reforma, mientras que éstas se preguntan paralelamente si no son las garantías eclesiológicas católicas al contrario, las que inducen a error en la libertad de la llegada de la gracia. Así pues nos honramos recíprocamente cuando, como Iglesia, nos interrogamos recíprocamente sobre lo esencial, sobre la gracia.

Hoy día, pues, se dice que las dificultades ecuménicas no están ya en la soteriología sino en la eclesiología. Naturalmente a primera vista es cierto. El reciente documento de Fe y Constitución, «Bautismo, Eucaristía, ministerio» propuesto en Lima en 1982 a las Iglesias miembros del Consejo ecuménico para reflexión, reacción y recepción, es enteramente eclesiológico, lo mismo que lo son por otra parte los diversos documentos producidos de 1972 a 1982 por la Comisión Mixta Luterano-Católica, a diferencia de las confesiones de fe de la Reforma y también de los grandes símbolos de la Iglesia antigua, creación en la historia de la humanidad de la acción de Dios, única y trinitaria.

Hay una ventaja en esta concentración sobre la eclesiología. Se tiene la sensación de acometer las últimas cerraduras que impiden aún la manifestación visible de la unidad sobre la doctrina. Sin duda se responde también a un mundo que se asombra y se decepciona de que puedan existir varias Iglesias

cristianas con barreras entre ellas, para servicio y alabanza del único Señor Jesucristo, enviado por el único Dios, su padre, para abatir todas las barreras con el poder del único Espíritu Santo.

Hay también un riesgo: sobrevalorar la cuestión de la Iglesia, que se convertiría en una especie de cerrojo previo al acceso de la gracia. En este sentido los conflictivos debates del siglo XVI son más centrales más apasionantes que los diálogos ecuménicos del siglo XX, porque son más totales, menos eclesiocéntricos, porque todo hombre, cristiano o no, puede sentirse concernido por la naturaleza de Dios, que su fe o su duda colocan en el centro del mundo, mientras que un compromiso entre tradiciones de historia de Iglesia tiene forzosamente un menor relieve: no se trata de como elegir un traje nuevo sino de cómo remendar los desgarrones de un traje viejo. Así pues será mi propósito siempre, en cada ocasión eclesiológica, ir también, si es posible, hasta el fondo de la cuestión soteriológica, que está detrás de ella.

Esta es por otra parte la manera de no escamotear la cuestión de la verdad en provecho de la de la unidad. La grandeza de la unidad trinitaria es que cada persona divina combate su propio camino, el Padre por la bondad no caótica de la creación, el Hijo por la liberación de las soledades y de las enemistades en la reconciliación, el Espíritu por la vitalidad, el sosiego y la glorificación de la redención. La unidad trinitaria es modelo para nosotros por la intensidad convergente de este triple combate por la verdad.

Así pues hemos sido invitados a manifestar al mundo en la Iglesia el poder gozoso de la salvación para todo hombre y llamados a preguntarnos cómo nuestras Iglesias respectivas testimonian y practican esta gracia. Hay entre nosotros acentos polémicos con el fin de que dejemos que el otro saque provecho de este combate por la verdad en el cual cada uno se sabe comprometido. Si la polémica se refiere a una mayor claridad de la gracia, deja de ser una acrimonia confesional hereditaria se transforma en una escucha y ayuda mutuas. Y hay también, detrás de nosotros, por encima de nosotros y antes de nosotros, una celebración ontológica que no se ha atenuado nada por nuestras polémicas en la historia, pues somos un pueblo en marcha que no ha alcanzado todavía el Reino. Lo mismo que la condición crucificada del discípulo del

Señor resucitado no es sobre la tierra más grande que la de su maestro, así la condición itinerante de la Iglesia no es mayor que la del pueblo de Israel, alimentándose de la gracia del maná y las codornices, del pan y del vino, en dirección a Canaán y al Reino.

La eclesiología está al servicio de la soteriología, que está incluida en la gran obra de creación, de recreación y de realización del Dios trinitario para los hombres, entre los hombres y en los hombres. La conciencia permanente de estas inclusiones respectivas da solidez y profundidad a nuestras consideraciones particulares. En una palabra, la Iglesia enuncia y manifiesta la obra que Dios da. Quizá uno de los acentos propios de la Reforma sea el haber querido ordenar todo lo que la Iglesia es al servicio de la gracia y el haberse rebelado en el momento exacto en que le parecía que la gracia podía llegar a estar ordenada al poder de la Iglesia. Nosotros tenemos que pensar ahora nuestros diálogos ecuménicos en este punto preciso del basculamiento interno posible, evitando naturalmente toda caricatura que haría considerar al catolicismo romano como un aparato de poder clerical a los ojos de un protestante tradicional y a las Iglesias de la Reforma como dispersiones individuales a los ojos de un católico tradicional. Pues la comprensión doctrinal es ciertamente el sol que disipa las brumas de las caricaturas.

1. Un observador reformado.

He sido invitado aquí como teólogo calvinista. Antes de abordar las diversas cuestiones del diálogo entre luteranos y católicos, pienso que es bueno subrayar aquí algunos puntos. El calvinismo vive absolutamente de la insistencia luterana sobre la salvación por la gracia, aunque haya desarrollado más que el luteranismo tres puntos afines: la totalidad del criterio escrituario, la santificación disciplinada de la vida cristiana y también el secreto consejo de Dios en la libertad incomprensible y benéfica de la predestinación. Pero se trata de subrayados que no cambian nada el fondo central del mensaje.

Otros tres puntos me parecen más importantes para nuestro diálogo:

- a) El calvinismo ha sido y es a menudo más radical que

el luteranismo contra los signos corporales que le parecían correr el riesgo de alimentar más la superstición que la fe: riesgos de sedimentos mágicos, de ritos operatorios, de pasado pagano, en los que la veneración de los signos podría ocultar la escucha de la palabra viva. Instintivamente un calvinista desconfiará de todo lo que es indeleble, indisoluble, infalible, no porque dude de la fidelidad de Dios para con los suyos, sino porque quiere reservar la libertad soberana del amor de Dios para intervenir donde y cuando le parezca bueno. La misma objetividad del Dios altísimo, a cuya derecha se sienta desde hoy en los cielos Cristo glorificado, hace imposible su objetivación en cosas que dejarían de ser dinámicamente sacramentales para convertirse en estáticamente sagradas. ¿Hay ahí riesgo de espiritualización y olvido de la encarnación? Naturalmente un calvinista no lo creerá así. Pero ustedes encontrarán este acento de libre y permanente trascendencia a través de todas las observaciones eclesiológicas que siguen.

b) Por otra parte, y parece todo lo contrario, el calvinismo insiste más que el luteranismo en la *disciplina* que avisa y mantiene a la Iglesia. Así Calvino no dudó en elaborar una doctrina estable de los cuatro ministerios (pastores, ancianos, doctores y diáconos) a partir de la variedad de las listas del Nuevo Testamento, pero diferente del triple ministerio, más o menos jerárquico a partir del siglo IV, en la Iglesia antigua: obispos, sacerdotes, diáconos. De buena gana el calvinismo que, lo hemos visto, no sacraliza, sin embargo organiza, instituye, estructura. Pues la Iglesia es el «regimiento» visible de los que se alistan en la compañía de Jesús y cuyas banderas llevan a la vista del mundo. Así pues la eclesiología es un asunto muy importante, porque constituye en cuerpo lo que si no permanecería como duda (nicodemismo) e interioridad dispersa (iluminismo). Hay pues en la tradición calvinista una fuerte insistencia sobre el orden en la Iglesia, entendido en el sentido de orden dado por Dios para que la Iglesia esté verdaderamente instituida y constituida. Pero este orden es más funcional y ministerial que ontológico y fundador. Pues sólo la transcendencia de Dios tiene omnipotencia en su libertad, lejos del alcance del poder, del saber y del querer humanos.

c) En fin, históricamente, la mayor parte de las Iglesias salidas de la corriente calvinista de la Reforma, han tenido, a

diferencia de las Iglesias luteranas clásicas, que vivir en situación de *minoría confesante* y no de mayoría establecida. Aunque, en el fondo, las posiciones doctrinales son semejantes en eclesiología, se ve que el luteranismo hereda más una Iglesia de territorio, mientras que el calvinismo moviliza una Iglesia de cuerpo confesante, en medio de los adversarios y los indecisos del mundo. De ahí que exista sin duda entre los reformados una cierta mezcla de exigencia y rigidez, mientras los luteranos estarían más inclinados a no legalizar nada dejando solo a Dios la preocupación y el cuidado de conocer su verdadera Iglesia en el seno del cuerpo mezclado de la cristiandad. Esta tercera diferencia es, sin embargo, de naturaleza histórica y accidental, mientras que las dos primeras diferencias son más originales y constitutivas.

Así yo pienso que luteranismo y calvinismo son eclesiológicamente muy próximos y que no se puede situar el luteranismo a medio camino entre la tradición católica romana y el radicalismo calvinista. Los dos han centrado todo sobre la libre gracia de Dios, al servicio de la cual se encuentra la Iglesia servidora. Los dos han valorado el sacerdocio universal de todos los cristianos. «Puesto que nosotros somos todos sacerdotes... y tenemos una sola fe, un evangelio, una sola clase de sacramentos, ¿por qué no habríamos de tener también el poder de apreciar y de juzgar lo verdadero y lo falso en el terreno de la fe? ... Por eso conviene que cada cristiano haga suya la causa de la fe, que comprenda la fe, la defienda y condene todos los errores». Esto podría ser de Calvino. Es de Lutero en el «Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana»¹.

Pero el luteranismo ha conservado más que el calvinismo en el estado anterior de la Iglesia todo lo que podía ser conservado sin inducir a error en la unidad y la suficiencia de la gracia por la complementariedad y el tormento de los méritos. Inversamente el calvinismo más que el luteranismo ha reconstruido y fijado una nueva estructura eclesiológica que deseaba enlazar con la del Nuevo Testamento, particularmente con la igualdad primitiva de los diferentes ministerios entre ellos, más allá de la jerarquía que se estableció entre ellos en los siglos posteriores. A este respecto el calvinismo ha seguido la misma evolución de Lutero, que Marcos Lienhard describe

1 WA 6 412, 20.

así en su notable obra: «en líneas generales se puede decir que hasta 1525 en el marco del combate contra Roma, Lutero subraya, ante todo, el sacerdocio universal. A continuación la lucha contra los iluministas le impulsa a subrayar más la especificidad del ministerio»².

Las diferencias de acentos entre tradición luterana y tradición calvinista se encuentran aún hoy en nuestras respectivas Iglesias, los luteranos más apegados a la ordenación ministerial, al realismo y sacramental y a las funciones supra-parroquiales y múltiples, hacia celebraciones eucarísticas presididas por el mismo que predica a la asamblea y que dirige el culto, y dudando más por reacción histórica de minoría, ante la llamada episcopal de los presidentes de región. Reacciones interesantes, pues nuestras diversidades de reacciones recientes vienen de largas tradiciones. Reacciones, sin embargo, sin divergencias profundas entre ellas, cuando ahora abordamos el diálogo doctrinal fundamental.

2. La Iglesia, una comunidad incorporada a Cristo, pero sin mediatizarlo.

Todas las Iglesias de la Reforma insisten sobre la Iglesia, pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, fruto del Espíritu Santo. Dios llama un pueblo. El individualismo religioso es un desconocimiento de esta voluntad divina. Actúa como si la conciencia solitaria contase más que la vocación comunitaria. Se retira a parte, cuando Dios convoca. En este sentido, aísla el destino individual de la elección eterna, que obra para la tierra entera.

De esta manera la Iglesia es el verdadero testimonio de que hemos llegado a ser por Cristo miembros los unos de los otros: «imagen del Dios invisible primogénito de toda criatura... cabeza del Cuerpo que es la Iglesia, El es el principio, el primogénito de entre los muertos. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo todas las cosas en El pacificando con la Sangre de su cruz así las de la tierra como las del cielo» (Col. 1, 15-20). La Iglesia no es segunda, es coextensiva a Cristo que es El mismo, como decía Bonhoeffer, persona comunitaria. La Iglesia existe no porque los hombres hayan tenido que inventarse un sustituto

2 Marc Lienhard, *Martin Luther* (Paris 1983) 166.

paar la tardanza del Reino, sino porque Jesús es Cristo, es decir la humanidad recreada, reconciliada, rescatada, reunida. «Porque a los que antes conocí, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su hijo, para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó a éstos también llamó; y a los que llamó a éstos los justificó; y a los que justificó a éstos también los glorificó» (Rom. 8, 29-30).

En este sentido hay reciprocidad de presencia entre Cristo y la Iglesia, como dicen muy bien Mt 28, 30: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos», y Mt 18, 20: «allí donde dos o tres se encuentran reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». Allí donde Cristo vive, la Iglesia se reúne y donde la Iglesia se reúne, Cristo viene. Hay un misterio de la Iglesia en la medida en que en el Nuevo Testamento misterio significa comunicación a los hombres del designio eterno de Dios, designio anterior a la creación del mundo, escondido durante siglos, iniciado en Abraham, realizado en plenitud en Jesucristo, destinado a ser manifestado a la tierra entera al final de los tiempos. El misterio de la comunicación divina es el soporte de la comunión humana en la Iglesia.

Sin embargo yo vacilo en llamar este misterio sacramento, vacilo en hablar de la Iglesia como sacramento. Vacilo por dos razones.

Una es formal. Estamos acostumbrados a llamar sacramentos a los actos visibles en que habita la palabra de una promesa de Dios y que la fe del hombre pide y recibe. Si se extiende demasiado esta denominación a la totalidad de lo que es la Iglesia ¿no corremos el riesgo de diluir lo que ha sido siempre específico en un sacramento?: la acción visible, habitada por una palabra invisible y consumada, también ella, según una fe invisible. El sacramento toma el sentido global de comunión y de comunión. Encuentro este sentido insulso por generalización, como si por otra parte se llamara a la Iglesia predicación. Pues en uno y otro caso me parece que no se respeta suficientemente la dualidad de la comunicación de Dios en la Biblia, y tampoco la dualidad de las actividades de Jesús en su ministerio: hablar, enseñar, profetizar, discurrir y también mostrar, hacer visible, golpear, sanar. Nosotros estamos incorporados a Cristo cuando escuchamos esos discursos y cuando repetimos en el sentido fuerte de la palabra,

esas acciones visibles. El segundo riesgo formal me parece que es el de situar las acciones sacramentales como fuente y como cumbre de la comunicación divina, como si todo lo demás no fuera más que una preparación pedagógica para esta realización iniciática. Me da miedo que la palabra misterio pierda su sentido neotestamentario de comunicación y entre, más o menos, en otro registro pagano, aquel en que ritos y absorciones sagradas sitúan en inmediatez con la presencia silenciosa de la divinidad.

Esta razón me lleva a mi segunda objeción sustancial contra la denominación de la Iglesia como sacramento. El cristianismo vive y cae con la afirmación central: Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres. Es la correlación de la otra afirmación también central: el verdadero Dios ha venido realmente una sola vez en carne en el verdadero hombre Jesús de Nazaret, quien a causa de esto es el único Cristo de la historia y del universo. La Iglesia vive y cae con esta doble afirmación de la única mediación y de la única encarnación, que rinden honor a la unicidad de Dios y a su proximidad plenaria. La Iglesia remite sin cesar a estos acontecimientos fundantes que son el testimonio del don de la gracia. Esto está muy claro en las acciones que habitualmente llamamos sacramentos y que remiten siempre a acciones salvadoras históricas de Dios: la salida de Egipto, el bautismo en el Jordán, la cruz y la resurrección de Jesucristo. Esta estructura de remisión ¿permanece tan clara si la misma Iglesia es llamada sacramento? De medio de remisión el acontecimiento de la gracia, ¿la Iglesia no corre el riesgo de convertirse ella misma en mediadora de esta gracia? En el juego estas dos palabras: medio y mediación tenemos que encontrar el estatuto justo de la Iglesia.

No hay más que una sola Iglesia, santa, apostólica y católica, porque no hay más que un sólo mediador, Jesucristo, que haya sido entregado por Dios a los hombres para realizar toda reconciliación. La Iglesia debe velar constantemente para respetar este orden. Si se apropiara para sí misma de la menor parcela de mediación, perdería sus medios haciendo en ellos canales o condiciones. De estructura de remisión permanente se convertiría en estructura de posesión y de instalación. Me parece que el acento fundamental de las Iglesias de la Reforma en eclesiología se encuentra ahí: no una protesta profética de

la conciencia individualista contra los aparatos institucionales, sino el reflejo bíblico de que la Iglesia es institución comunitaria de remisión hacia la única mediación de Jesucristo, decidida antes del tiempo, realizada en mitad de los tiempos, universalmente glorificada al final de los tiempos.

Los católicos temen que al considerar a la Iglesia solamente como medio, la Reforma pierda la plenitud de su condición ontológica de Esposa de Cristo y los protestantes preguntan a los católicos si ellos mantienen a la Iglesia en su condición preescatológica de novia, anunciadora, enviada apostólica del único mediador, que es Cristo, si no cae ella en la tentación de equiparar sus medios (los de la Iglesia) a su mediación (la de Cristo). Entonces los poderes de la Iglesia oscurecen la gracia de Dios. Digamos al menos que esta ha sido siempre una de las tentaciones de la eclesiología en nuestras respectivas Iglesias y que el diálogo entre Reforma y catolicismo romano encuentra ahí su mayor acento, determinante para las cuestiones particulares que siguen.

3. En memoria, en presencia y en espera personal de la gracia, no de la sustancia.

He insistido en el carácter comunitario de la Iglesia, coexistente a la persona, sustitutiva e incorporante a Cristo. Quisiera insistir ahora sobre el carácter personal de la participación en los sacramentos, que son la expresión del compromiso de nuestra fe hacia la gracia propuesta. Participamos en los sacramentos respondiendo a los mandamientos imperativos de Cristo: bautizad, haced, comed, bebed. Hay aquí imperativo para provocar una decisión, así como Jesús en su predicación decía: sígueme, levántate y anda. En la misma medida en que es acción silenciosa y visible, la participación en los sacramentos es el signo dado a Dios de que su palabra al mundo no ha quedado sin efecto, de que provoca una elección y suscita una comunidad.

Hay siempre una triple orientación en una acción sacramental: hace memoria del acontecimiento de gracia en que la salvación de Dios se mostró sobre la tierra; participa de la presencia de aquel que viene hoy, por el poder del Espíritu Santo, a visitar y habitar en los suyos; mira finalmente hacia adelante, hacia el momento glorioso en que la vista remplazará a la fe. Una acción sacramental también recuerda, participa y espera.

Por otra parte están también aquí las tres dimensiones de cada vida humana, que recuerda, vive y espera, pero lo propio del sacramento es remitir estas dimensiones comunes de toda vida al único mediador entre Dios y los hombres. El acento es tanto más personal cuanto que Jesucristo no es anónimo, medio divino, energía trascendental, esfera sagrada, sino que fue y es eminentemente persona. En este sentido la participación en los sacramentos personaliza a todo el que viene y toma. Incorpora su individualidad insegura a esta persona elegida por la fe. No se trata de que el hombre tenga dignidad suficiente para poder entrar en contacto con Dios, sino de «discernimiento» de la persona de Cristo encontrada en la acción de este comer y este beber (I Cor. 11,29).

Este carácter personal de la participación en los sacramentos nos hace difícil entender todo lo que podría estar comprendido como una permanencia sustancial, que se mantiene incluso cuando no hay nadie que venga a comulgar, o a hacerse bautizar, pues entonces el acontecimiento de la gracia, captado por la fe, nos parece en peligro de ser recubierto por el relicario de algo sagrado que permanece tal, incluso cuando no lo frecuentan ni memoria, ni presencia, ni espera. Volviendo a tomar mi vocabulario, me parece entonces que elementos mediadores rempazan los medios de remisión de la fe personal hacia Cristo.

Conozco los peligros contenidos en esta palabra personal, como si fuera la fe del creyente la que constituyera la densidad propia de los sacramentos. Ciertamente, la fe no es nunca autoprodutora de su fervor. Es siempre respuesta decidida y vacilante, a la propuesta de la gracia. Nosotros somos siempre los invitados a una mesa presidida por el Señor. Recibimos no engendramos. Por eso la Iglesia no detenta la Eucaristía cuya validez y exclusividad legitimaría. La Iglesia recibe la Eucaristía, que la alimenta, la pone en memoria del Cristo crucificado y resucitado, la pone en presencia de Cristo, elevado a la derecha del Padre y la pone en espera de Cristo, para quien, por quien y en quien son todas las cosas.

En tanto que invitada, la Iglesia también naturalmente invita. No mediadora, es seguramente embajadora. Conmueve y mueve a todos los que quieren alimentarse en la misma mesa, como Cristo murió y resucitó por todos. Como en toda situación de invitación hay una total libertad personal. Ninguna obligación

preside el banquete del amor ofrecido y compartido. Ninguna reserva rodea esta acción, donde se manifiesta la libertad de discernir y de consentir. La comida del Señor, la Eucaristía de los creyentes deberían ser los momentos en los que se manifiesta y se respeta más la libertad de la persona humana puesto que no se trata de ninguna manera de preservarse del contacto con las sustancias sagradas, sino todo lo contrario, de abrir la invitación a todo el que se descubra libre de venir en su fe.

Sé bien que yo eludo aquí las dificultades eclesiológicas que hacen que hoy si no es así, dificultades en cuanto al sentido no repetitivo del sacrificio realizado por el único mediador, en cuanto a la expresión elegida para atestiguar la presencia de Cristo invitador y sobre todo en cuanto a la presidencia ministerial del banquete. Pero he querido ir a lo esencial que podemos afirmar en común hasta que este mismo esencial traspase nuestras barreras: participar en los sacramentos es normalmente responder por el libre discernimiento de la fe personal a una invitación dirigida a todos. La comunidad de la Iglesia recuerda que la falta de discernimiento del Cuerpo del Señor se convierte en fuente de condenación para nosotros mismos (1 Cor 11, 29). Así como en las parábolas de los Evangelios sobre los invitados, hay en la sala de las bodas algunos que no deberían estar ahí (Mt 22, 11-12). Se trata, pues, de un banquete en que la invitación universal no suprime la tarea exhortadora del discernimiento. Pero ¿de qué trata el discernimiento? Esta es sin duda la cuestión más ardiente en el diálogo ecuménico entre el catolicismo y las Iglesias de la Reforma. Llegamos a la cuestión de los ministerios y a la de la presidencia Eucarística.

4. Ministerios, dados por Dios y ordenados a la edificación de la comunidad, sin diferencia de grado ontológico.

Esta cuestión de los ministerios, que han sido dados por Dios para que todos los diferentes miembros de la Iglesia participen del mismo Cuerpo, se ha convertido en el mayor obstáculo para la incorporación ecuménica de todos en Cristo. Hay ahí una inversión de destino inquietante. Antes de volver a escuchar algunas razones, releamos para confortarnos este versículo de Ef. 4, 16: «Cristo, por quien todo el Cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando medida-

damente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad».

Tenemos un acuerdo total sobre estos dos puntos: el sacerdocio universal de todos los creyentes, una vez que Cristo ha realizado, consumado y abolido las mediaciones sacerdotales del Antiguo Testamento, una vez que su Cuerpo, que es la Iglesia, no incluye ya lugares del santo y del santo de los santos, como el templo de la primera alianza. Por eso todas las denominaciones ministeriales del NT y de toda la historia de la Iglesia cristiana tendrán un origen profano o sinagoga (*episcopos, presbiteros, diakonos, poimen*, etc.), nunca un origen sacerdotal, ni judío, ni pagano. Tal es el primer punto de nuestras comunes convicciones que conviene recordar cuando resurgimientos lingüísticos (por ej. «sacerdote» relacionado con *iereus* etimológicamente y no con *presbiteros*) podrían hacer olvidar que la mediación sacerdotal ha sido terminada por Cristo y en adelante compartida por todos los creyentes: «vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, el pueblo que Dios se ha adquirido» (I Pedro 2, 9). Así pues no está ya por una parte un clero y por otra un laicado. Existe el laicado sacerdotal de todos. Este sacerdocio universal no suprime en nada el don, es decir la ordenación por Dios de los ministerios particulares, que no mediatizan la gracia, sino que construyen y estructuran el Cuerpo de Cristo. Los ministerios no constituyen la Iglesia, sino que la ordenan según la voluntad de Dios, pues la universalidad de la gracia no se debilita, se fortifica según la diversidad de los dones y las ordenaciones correspondientes a esos dones. La Iglesia recibe los ministerios igual que recibe la Eucaristía.

Veamos ahora las cuestiones con las que tropezamos en nuestro diálogo ecuménico. Para las Iglesias de la Reforma los ministros difieren por ordenación funcional, pero no por esencia ontológica, de los laicos, miembros del cuerpo de Cristo. Si ya no hay mediación sacerdotal, es preciso que la especificidad ministerial no la restituya. Por el contrario para el catolicismo permanece entre clero y laicado una «diferencia de esencia» (Vaticano II, *Lumen gentium* 10) ¿cómo precisar esta esencia, sin volver a caer en la mediación? Pregunta de las Iglesias de la Reforma. Y ¿cómo mantener una función que sea de ordenación divina y no sólo de eventualidad y

conveniencias humanas? Pregunta del catolicismo a las Iglesias de la Reforma.

Resultan otras tres preguntas:

a) ¿Es necesario que exista un ministerio ordenado para que haya Iglesia y más particularmente celebración eucarística posible? La lógica de la eclesiología de las Iglesias de la Reforma vuelve la pregunta: es necesario que haya una comunidad creyente para que haya ministerios y celebración de la Cena del Señor. En efecto ¿qué sería un ministro sin pueblo, un pastor sin rebaño? Lutero escribía en su «Manifiesto a la nobleza»: «un ministerio es confiado a los pastores con el consentimiento de los cristianos (...) el sacerdocio no es más que un ministerio (...) el sacramento del orden no podría ser más que una cierta manera de elegir al predicador en la Iglesia». Es Dios quien da los ministerios a la comunidad, pero sin la comunidad el ministerio se convertiría en el privilegio de una mediación y no sería ya el servicio de una vocación.

b) Esta preeminencia de la función sobre la mediación en la ordenación ministerial hace que las Iglesias de la Reforma no hablen de carácter indeleble o inamisible. Cuando la función no se mantiene ya, no hay ya perduración del ministerio, convetirido en sí en extra-comunitario. En este punto se vinculan todas las cuestiones actuales sobre las fórmulas litúrgicas que conciernen la ordenación. No parece más bíblico ir en el sentido de un compromiso con todo el corazón, como dicen el Deuteronomio y los Evangelios a propósito del amor de Dios, que insistir en la duración total de la vida, lo que causa tormentos para el día de mañana, contrarios al mensaje predicado y prometido por Jesucristo.

c) En fin, la apostolicidad de la Iglesia ¿depende de la conexión con la sucesión ininterrumpida de las ordenaciones episcopales, el colegio de los obispos y no del laicado sacerdotal en conjunto, que sería entonces el sucesor de los apóstoles? Evidentemente chocamos ahí contra la que me parece hoy la más bloqueada de las cuestiones ecuménicas. Recordaré sobriamente que ningún obispo se unió a la Reforma luterana³.

3 Marc Lienhard, cit., 126.

Pero yo quisiera ir más lejos de esta seca observación. Evidentemente, por su parte las Iglesias de la Reforma se quieren y se creen en la sucesión apostólica, en la sucesión de los apóstoles que constituyen un ministerio no repetible puesto que fueron los primeros testigos del carácter histórico único de la encarnación y de la mediación sacerdotal realizada por Jesucristo. ¿Podemos, pues, avanzar sobre esta singularidad fundacional vinculándola a una sucesión anunciadora? Esta es sin duda la cuestión en que las aclaraciones recíprocas sobre el por qué teológico de nuestras prácticas eclesiales son más útiles. La pregunta de la Reforma al catolicismo incide sobre la sobrestimación dogmática de la función episcopal en el origen; y la garantía de la apostolicidad y la pregunta del catolicismo a las Iglesias de la Reforma incide sobre las funciones ministeriales que testimonian la pertenencia de las comunidades locales a la Iglesia universal.

Volvemos a encontrar aquí, en uno de sus desenlaces eclesiológicos, la pregunta inicial: ¿cómo puede la Iglesia de Jesucristo testimoniar la plenitud de la gracia que le sobreviene y que la hace ser, sin llegar a ser poseedora de esta gracia, de la cual no sería ya el medio anunciador, sino el mediador depositario? Pero ¿cómo también funcional, ministerialmente, testimoniar que somos todos miembros diversos del mismo Cuerpo del único Señor, sin romperlo en particularidades confesionales, autónomas y aisladas?

5. La libertad de confrontarse y la libertad de reconciliarse en la permanencia doxológica.

La libertad de confrontación teológica ha existido siempre en la Iglesia, comenzando por la relación entre San Pedro, San Pablo y Santiago. Como toda libertad testimonial el servicio a la verdad, permite la respiración de aquellos que esperan en el Espíritu Santo y que deliberan sobre la doctrina que hay que confesar y sobre la práctica que hay que mantener. La palabra diálogo tiene su sentido más fuerte cuando esta libertad ha sido no sólo autorizada, sino buscada, para que cada uno sea escuchado en sus convicciones más fundadas sobre el acontecimiento salvífico de Jesucristo. Allí donde se da la gracia aparece también la libertad. Pues sin libertad sólo queda la obligación y a veces el miedo.

Pero hay igualmente libertad (en griego *exousia*, posibilidad, poder) de reconciliarse. La Iglesia es comunidad de reconciliación, de cara al mundo y dentro de sí misma. La reconciliación necesita con seguridad conciliaciones. Pienso a este respecto que el documento de Lima sobre «Bautismo, Eucaristía, Ministerio» es un ejemplo de conciliación ecuménica particularmente adelantado, puesto que a la vista del reconocimiento mutuo de los ministerios entre las Iglesias insiste mucho en la triple forma del ministerio ordenado en la Iglesia antigua: episcopado, presbiterado, diaconado; mientras que, lo hemos visto, el luteranismo insiste esencialmente en un ministerio central, el ministerio de la predicación⁴ y no precisa la lista de los ministerios ordenados. El calvinismo por su parte ha elaborado y precisado una figura eclesial de cuatro ministerios coordinados. Toda conciliación que acerque doctrinas, liturgias y usos es buena, cuando repara en la historia los alejamientos producidos por la historia.

Sin embargo, no se puede efectuar la conciliación cuando la libertad de la gracia aparece amenazada, ya sea por la incredulidad del mundo o por la influencia de la Iglesia. He interpretado la eclesiología de la Reforma no como una ruptura separatista con la tradición de la Iglesia, ni como particularismo individualista, sino como una protesta, una afirmación de la gracia demasiado cautiva de una Iglesia, que se ha convertido ella misma en mediadora y no sólo anunciadora de la gran obra de Dios en Jesucristo.

¿Dónde estamos hoy cuando cada uno se ha aproximado al nivel de la soteriología, pero también se ha alejado del de la eclesiología? ¿Qué conciliaciones podemos dar con vistas a la reconciliación y también en que conciliaciones no debemos consentir a causa de la soberanía y de la libertad de la gracia?

Estas dos libertades, la de confrontación y la de reconciliación, no nos privan nunca de la libertad doxológica, por la cual los apóstoles comienzan y terminan sus epístolas, aunque fuesen las más combativas. Pues es Dios solo el que lleva a aquellos que lo anuncian. Pues Dios ha manifestado y realizado ya para siempre, su misterio de amor para todos nosotros, en Jesucristo. La doxología es así la celebración común de Dios

4 Confesión de Augsburgo. Artículo V: Del ministerio de la predicación.

que sobrepasa nuestras formulaciones y nuestras instituciones. Nosotros somos sus medios. El es nuestro misterio. Nuestras divergencias teológicas siguen incluidas en nuestra aclamación doxológica, así como Dios incluye nuestras expresiones y nuestras estructuraciones en la soberanía concedida de su gracia.

[Traducción de Rosa Herrera]

ANDRE DUMAS

Facultad Evangélica de Teología
París