

ECLESIOLOGIA, MINISTERIOS Y ADMISION DE LAS MUJERES A LA ORDENACION

El diálogo católico-ortodoxo y su relación
con los diálogos interconfesionales de anglicanos,
luteranos y veterocaticos

I.—RELANZAMIENTO DEL DIALOGO POR JUAN PABLO II Y DEMETRIO I EN 1979

El diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxia bizantina ¹ sólo tardíamente se pudo poner en marcha. A pesar del célebre «diálogo de la caridad», que se remonta a 1958 y cuyos textos están recogidos en el llamado en griego *Tomos Agapis* ², sólo con la visita, en 1979, de Juan Pablo II al Patriarca Demetrio I de Constantinopla pudo darse curso definitivo a la formación de la

1 Para una aproximación al estado actual del diálogo católico-ortodoxo, entre otras referencias véase: J. Sánchez Vaquero, 'El diálogo ecuménico entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa', *Diálogo ecuménico* 20 (1985) 33-68; Metropolita G. Ch. Zaphiris, *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland* (extracto de *Theologia*: Atenas 1982); W. Hryniewicz, 'Le dialogue orthodoxe-catholique', *Unité chrétienne* 97-98 (1990) 89-112; M. M^a Garijo-Guembe, 'Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche', *Una sancta* 45 (1990) 305-20.

2 Ed. original: Roma y Estambul 1971; ed. española: *Al encuentro de la unidad. Documentación de las relaciones entre la Santa Sede y el patriarcado de Constantinopla 1958-1972* (Madrid 1973).

«Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa». Fue esta visita, que no todos entendieron en su momento, la que desbloqueó la situación de *impasse* de las relaciones entre la Ortodoxia y la Iglesia Católica. Situación a la que se había llegado después de los gestos llenos de coraje y de inteligencia y pasión por la unidad del Papa Pablo VI y del Patriarca Atenágoras I. La puesta en escena del diálogo se había confiado a la Comisión Preparatoria en 1976, con el objetivo de programar un plan para el mismo, cuyo principio metodológico habría de ser el de contar con la unidad real existente entre ambas Iglesias, para avanzar desde ella hacia metas que salvaran la desunión de ambas.

II.—EL TRABAJO DE LA COMISION MIXTA INTERNACIONAL CATOLICO-ORTODOXA

La Comisión Mixta Internacional ha celebrado hasta el presente las siguientes sesiones plenarias preparadas por las reuniones pertinentes de las subcomisiones, creadas a efectos de estudio de los diversos problemas teológicos en litigio:

1.^a Patmos/Rodas (Grecia) 1980: sesión de apertura en Patmos, seguida de la sesión de trabajo en Rodas.

2.^a Munich (República Federal de Alemania) 1982. Dio a luz el primer documento teológico: *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*³.

3.^a Creta (Grecia) 1984.

3 Cf. texto griego: *Sincrona Vinna* 44 (1982) 195-206; texto francés: *Service d'information* 49 (1982/II-III) 115-20; texto español: *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 85-107 = A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum* (Salamanca 1986) nn. 1.152-1.173 (pp. 504-16) [en adelante = GM].

4.^a Bari (Italia) 1986 y 1987. Pudo aprobar el segundo texto teológico: *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* ⁴.

5.^a Nuevo Valamo (Finlandia) 1988, que aprobó el tercer documento teológico: *El sacramento del orden en la estructura sacramental de la Iglesia* ⁵.

6.^a Freising (República Federal de Alemania) 1990. Con el tema propuesto en Valamo («Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la estructura sacramental de la Iglesia: Conciliaridad y autoridad primacial en la Iglesia» ⁶, esta asamblea se vio desbordada por la crisis que en las relaciones entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa ha provocado de nuevo el uniatismo, tras el cambio en los países del Este, y sobre todo a causa de la reactualización de la «cuestión ucraniana».

III.—«ECLESIOLOGIA EUCARISTICA» Y TEOLOGIA DE LA IGLESIA LOCAL COMO PUNTO DE PARTIDA DEL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO

Cabe en primer lugar hacer alusión a la exploración teológica de la Iglesia local punto de partida para una eclesiológica de consenso, que ha sido objeto de la reflexión de la Comisión Mixta Internacional en una primera etapa, de la que emanó la bella relación de Munich *El misterio de la*

4 Texto francés: *Service d'information* 64 (1987/II) 86-91 y *Episkepsis* 390 (15-12-1987). Para el texto griego véase la ed. griega de esta última revista. Texto español: *Diálogo ecuménico* 23 (1988) 383-94.

5 Texto francés: *Service d'information* y *Episkepsis* 404 (1-9-1988) 10-18. Los tres documentos han sido publicados en francés en *Irenikon* 55 (1092) 350-62; 60 (1987) 336-49; y 61 (1988) 347-59. Texto griego en la edición en esta lengua de esta revista. texto español: *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 191-202.

6 El tema, sin embargo, ha podido ser afrontado por el foro norteamericano católico-ortodoxo. Cf. 'The USA RC/Orthodox Statement on Primacy and Conciliarity', en *Ecumenical Trends* 19 (1990) 89-91; véase el comentario de B. Daley SJ, 'Roman Catholics and Orthodox Discuss Authority Structures in recent Statement', *ibid.*, 86-89.

Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad (1982).

Se trata de un documento doctrinal fundamentalmente deudor de la tradicional *eclesiología eucarística* de la Ortodoxia, según la cual la Iglesia se comprende como tal en la misma medida en que se realiza en la celebración eucarística que preside el obispo. Una *eclesiología* dependiente fundamentalmente de la teología de la Eucaristía como expresión perfecta de la naturaleza sacramental de la Iglesia⁷, a la cual sirve de forma propia el ministerio episcopal. No todos los teólogos ortodoxos se manifiestan plenamente de acuerdo con esta *eclesiología*, que siendo fundamentalmente válida plantea algunos problemas si se desarrolla únicamente como legitimación de la Iglesia local no sólo como expresión propia de la Iglesia, sino como la expresión acabada de la misma excluyente de otras. El desarrollo de esta *eclesiología* se debe a N. Affanasiéff⁸ y a

7 Cf. H. J. Schulz, 'Iglesia local y Eucaristía en el documento de consenso de la Comisión Internacional para el diálogo católico-ortodoxo', *Diálogo ecuménico* 20 (1985) 69-91.

8 He aquí este texto de Affanasiéff, en el cual pretende dar por fundada la autonomía de la Iglesia local en la perspectiva de la *eclesiología eucarística*: «la Iglesia de Dios en Cristo posee la plenitud de la existencia, fuera de la cual no existe nada, ya que fuera de Cristo nada puede existir (...). Cada iglesia local manifiesta toda la plenitud de la Iglesia de Dios, porque es la Iglesia de Dios y no tan sólo una parte». N. Affanasiéff *et alii*, *la primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* (Neuchâtel 1960) 28. Por su parte en esta misma obra A. Schmemmann agrega intentando aclarar el pensamiento teológico ortodoxo: «En tanto que organismo sacramental, y don de Dios a los hombres la Iglesia local no es una parte, un miembro de un organismo más vasto: es la Iglesia» (p. 129). Cf. además: N. Affanasiéff, 'L'apôtre Pierre et l'évêque de Rome', *Theologia* (Atenas) 36 (1965) 465-75; 620-42. De Affanasiéff también 'La doctrine de la primauté à la lumière de la ecclésiologie orthodoxe', *Istina* 4 (1957) 401-20, donde dice de forma contundente: «La noción de parte no es una noción *eclesiológica*: en efecto, en *eclesiología* o existe toda la Iglesia o no existe. La Iglesia de Dios existe allí donde está la *asamblea eucarística*, y donde está la plenitud eucarística está la plenitud de la Iglesia» (p. 408). Cf. asimismo su artículo: 'L'Eglise de Dieu dans le Christ', *Pensée orthodoxe* 2 (1986) 1-38, trabajo que pretende demostrar que en san Pablo no hay otro concepto posible de Iglesia local que no sea el de una *eclesiología eucarística*.

Teniendo en cuenta la perspectiva ecuménica, desde una perspectiva católica cf. P. McPartlan, 'Eucharistic Ecclesiology', *One in Christ* 22 (1986) 314-31; M. M^a Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche* (Düsseldorf)

sus discípulos y seguidores (A. Schmemmann y J. D. Zizioulas).

Hay que tener en cuenta que, de hecho, no sólo en la eclesiología católica sino también en la misma eclesiología ortodoxa se da por supuesta una teología de la Iglesia universal ⁹. Por lo que se refiere a la teología católica, y para poder valorar de modo justo el verdadero alcance del diálogo teológico en curso, debe recordarse aquí la definición que de diócesis diera el último concilio Vaticano, con los problemas de su hermenéutica. El Decreto *Christus Dominus* (n. 11a) habla de la diócesis como de una «porción del pueblo de Dios» (*Populi Dei portio*), puesta bajo el cuidado pastoral del obispo y de su presbiterio, a la cual llama además «iglesia particular». De ésta dice:

«Unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una *iglesia particular, en que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica*» ¹⁰.

1988) 109-17. También de Garijo-Guembe sus lecciones (en ed. de ciclostil) de *Teología oriental* (Salamanca 1970-71), a las cuales debo importante información. Todavía sobre la eclesiología eucarística y el problema ecuménico que plantea, cf.: A. Rauch - P. Imhof (ed.), *Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie: Perspektiven und Grenzen* (Munich 1982).

⁹ Cf. G. Florovskij, *Le corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Église universelle* (Neuchâtel-París 1948); J. Zizioulas, 'La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église', *Istina* 14 (1969) 67-98; Id., *L'ère ecclésial* (Ginebra-París 1981). Affanasiéff incluso admite que cabe hoy una justificación teológica para esta eclesiología universal, que de hecho legitimaría el primado (*La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, 18), pero contrapone a esta eclesiología universal, que habría extendido san Cipriano (p. 61), la que él considera eclesiología primitiva, esto es, la «eclesiología eucarística». Parecida postura es la de A. Schmemmann, que dialoga con las tesis de *Cristianos desunidos* (1937; versión española: Barcelona 1967) del P. Congar (véase su colaboración en esta obra sobre el primado de Pedro). También (I. Karmiris, entre otros): *Église locale et Église universelle*. Ed. por le Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecuménique bajo la dirección del Metropolita D. Papandreou (Chambésy-Ginebra 1981).

¹⁰ He aquí el texto latino del n. 11a: «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur, ita ut, pastori suo adhaerens

El concepto de *Iglesia particular*, como bien es sabido, lo atribuye el concilio también a las iglesias orientales patriarcales, asentadas ya realmente en el Oriente o en el Occidente, denominación que —del contexto se deduce— el concilio quiere aplicar por igual a la Iglesia latina en las mismas condiciones, la asentada en Occidente igual que la asentada en el Oriente u otras latitudes ¹¹. Ahora bien, el problema se plantea a propósito de su identificación con la *Iglesia local*, una denominación que connota una cierta referencia geográfica o territorial sin permitir se agote en ella. No se trata, en realidad, de definir la Iglesia local por lo accidental sino por su realidad teológica y misterio. En tal sentido escribe Ghirlanda que la noción conciliar de Iglesia particular (recogida en el c. 369), salvadas las acotaciones accidentales, es aplicada por el nuevo Código (CIC 1983) tanto a la diócesis como a la prelatura territorial y a la abadía territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica, así como la administración apostólica erigida de manera estable (c. 268), ya que en todos estos casos se hallaría en juego tanto el elemento personal (*portio populi Dei*), como la referencia al elemento de gobierno que encarna la autoridad del que la preside; para concluir enseguida:

«Finalmente debemos decir claramente que una porción del pueblo de Dios se considera Iglesia cuando está formada a imagen de la Iglesia universal [cf. LG n. 23a], es decir, cuando se encuentran en ella todos los elementos esenciales a la naturaleza misma de la Iglesia y algún elemento de especificación como una porción particular del pueblo de Dios, el rito, el

ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia».

¹¹ Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 3 y 7b.

territorio, los organismos de gobierno. Por eso *en las Iglesias particulares* existe y *por ellas* queda constituida la una y única Iglesia católica [cf. n. 23a]»¹².

En estas cita, que quiere seguir de cerca al concilio, parece suponerse por una parte que la Iglesia particular tiene, en efecto, en sí misma («a imagen de la Iglesia universal») aquellos elementos esenciales que hacen en ella presente en plenitud la Iglesia única (*in quibus*); por otra parte, empero, que en la misma medida en que ella por sí misma no está sola, aislada en su propia singularidad numérica, constituye con las otras iglesias particulares la Iglesia universal (*ex quibus*). Pero ha de buscarse la razón profunda de la doble afirmación, y ésta se halla sin duda en la teología del episcopado y de la colegialidad, que para el punto de vista ortodoxo de J. D. Zizioulas, por ejemplo, no es una teología suficientemente clara, induciendo a ciertas ambigüedades que impedirían a un ortodoxo entender bien el punto de vista católico. Para la teología ortodoxa la condición autónoma de la Iglesia local (particular) se funda en la propia plenitud de medios de salvación, de modo que no cabe otra referencia a la Iglesia universal que la que parte de la «comunidad de las iglesias» que le da fundamento¹³. Por eso para el teólogo ortodoxo sólo es comprensible la colegialidad episcopal como comunión de

12 G. Ghirlanda, 'La Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico', en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca 1989) 629-50 (aquí 638). El texto citado de la *Lumen Gentium*, n. 23a, es un texto deliberadamente matizado: «*in quibus et ex quibus* [=Ecclesiis particularibus] una et unica Ecclesia catholica existit». Subrayados míos aquí y en la cita.

13 Para la eclesiología ortodoxa: D. Papandreu, 'Kirche', EKL 2 (1989) 1067-69 [3.1. *Orthodoxe Ekklesiologie*]; A. Kallis, 'Kirche', TRE 18 (1989) 252-62 [V. *Orthodoxe Kirche*], con importante y muy completa referencia bibliográfica. Entre las dogmáticas ortodoxas más conocidas: P. Trembellas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, vol. 2 (Chevetogne 1967); D. Staniloae, *Theologia dogmatica ortodoxa*, vol. 2 (Bucarest 1978) [hay trad. alemana].

iglesias en el sínodo legítimo de obispos *synodus episcoporum*: en propiedad, todos los obispos residenciales, no los titulares, al menos en lo que a tomas de decisión vinculante se refiere. En tal caso cabría considerar a cada obispo sucesor de todo el colegio apostólico. Zizioulas agrega enseguida:

«Si, por el contrario, se responde que la colegialidad se refiere a la Iglesia universal, la perspectiva entonces completamente diferente, cada obispo es parte de ese colegio universal. En este caso, tenemos que vérnoslas con una eclesiología universalista y, al mismo tiempo, de un modo muy interesante, con una visión de la conferencia episcopal concebida como una reunión de *obispos* y no de iglesias: los obispos se reúnen en virtud de su autoridad en cuanto miembros del colegio apostólico o episcopal a fin de decir a sus iglesias lo que es preciso hacer o creer»¹⁴.

¿Está el problema insuficientemente clarificado en la eclesiología católica? En favor de una respuesta afirmativa hablan las reticencias ante las conferencias episcopales igual que la apasionada defensa de las mismas en nuestros días, a los veinticinco años de la clausura del II Concilio Vaticano. Las acotaciones por parte del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal Ratzinger¹⁵, a la recepción de la teología conciliar de la colegialidad y algunos significados estudios, como el afrontado por el *Coloquio Internacional de Salamanca* (1988) citado, abonan, en efecto, esta respuesta. En realidad, después del re-

14 J. D. Zizioulas, 'Las conferencias episcopales: reacciones ecuménicas. *Causa nostra agitur?* Punto de vista ortodoxo', en H. Legrand, J. Manzanares y A. García y García, ed.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca (3-8 enero 1988)* (Salamanca 1988) 461-70 (aquí 465).

15 Cf. Card. J. Ratzinger - V. Messori, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 67-78.

descubrimiento teológico y pastoral de la Iglesia local, la pregunta ineludible por la verdad no ya teológica, sino dogmática de la Iglesia universal se ha hecho inevitable.

Dos parecen ser los elementos que piden una clarificación mayor con miras a las iglesias particulares igual que a la iglesia universal: de una parte, el verdadero alcance de la colegialidad episcopal; y de otra, el del ministerio petrino o primado universal¹⁶. Ambos elementos están íntimamente relacionados y para evitar extrapolaciones parece que halló su justificación propia la célebre *Nota explicativa* de la Comisión Doctrinal, que sigue al texto conciliar de la *Lumen Gentium*. La teología ortodoxa no rechaza el primero, sino que busca entenderlo desde su propia perspectiva teológica¹⁷. Partidaria de una eclesiología de comunión (*koinonía*) de las iglesias, apela a la Iglesia antigua, pero, ¿es obvia de manera suficiente la cuestión dogmática de fondo? Es decir, ¿puede responder plenamente en qué medida es el ministerio del primado un elemento *interno* y no externo a la verdad profunda de la iglesia particular?, ¿en qué medida lo es, de hecho, aunque de otra forma, la realidad misma del colegio episcopal con su cabeza? Si no puede separarse la realización sacramental en plenitud de la Iglesia de la plenitud de los medios de salvación, ¿cómo condiciona esa plenitud en la Iglesia particular una y otra

16 Cf. M. M^a Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, 215 ss. (XIII. *Papstamt und Kollegialität*), sobre todo el epígrafe 2. sobre los problemas que la teología católica plantea a las Iglesias ortodoxas y evangélicas (pp. 227 ss.). Cf. asimismo las referencias bibliográficas que el autor ofrece para cada tema.

17 Cf. la colaboración de Meyendorff sobre el problema del primado de Pedro y de su sucesión según la teología ortodoxa, en: N. Affanasiéff *et alii*, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, 93-115 [originalmente: 'La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcedonic', *Istina* 4 (1957) 463-82]; V. von Aristi *et alii*, *Papsttum. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* (Ratisbona 1985) en esp. 46-64 (A. Kallis); B. Bobrinskoy *et alii*, (ed.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek f. orthodoxe Theologie u. Kirche 1, 1961).

realidad de la Iglesia universal, esto es, el colegio episcopal y el primado? ¹⁸.

No podemos entrar en el desarrollo de estas cuestiones, pero nos era precisa su formulación para poder evaluar el alcance del diálogo católico-ortodoxo y la repercusión del mismo sobre otros diálogos o al menos la relación que guardan unos y otros, habida cuenta de la identidad de los protagonistas.

IV.—EL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO Y SU RELACION CON EL DIALOGO DE CATOLICOS Y ORTODOXOS CON LAS OTRAS CONFESIONES CRISTIANAS

A) EL DIALOGO CATOLICO-ORTODOXO Y LOS OTROS DIALOGOS DE LA IGLESIA CATOLICA

El diálogo entre católicos y ortodoxos bizantinos estaba llamado a tener un eco amplio. No sólo por cuanto a la relación entre ambas Iglesias se refiere, sino porque este diálogo condiciona de manera comprensible el diálogo que ambas comuniones mantienen con otras iglesias cristianas. Es bien sabido que la Comunión Anglicana y los Veterocatólicos han tenido un particular interés en el diálogo con la Ortodoxia. Al diálogo de ésta con ambas comuniones cristianas me referiré después brevemente. Es mi interés principal mostrar aquí la relación y repercusión que el diálogo católico-ortodoxo guarda con el trabajo de las comisiones católico-luterana y anglicano-católica.

18 Un intento de respuesta a estos interrogantes desde el punto de vista católico: contribuciones del *Coloquio de Salamanca* de H. Müller, 'La conferencia episcopal y el obispo diocesano', cit., 139 ss. y de P. Krämer, 'Las conferencias episcopales y la Santa Sede' (pp. 167 ss.); con las subsiguientes respuestas de H. Legrand (pp. 163 ss.) y de A. Acerbi (pp. 183 ss.). Un tratamiento sistemático ha querido hacer J. M. Tillard en sus dos obras: *L'évêque de Rome* (París 1982) [versión española: *El obispo de Roma* (Santander 1986)] y *Église d'églises. L'éclesiologie de communion* (París 1987).

1) *El diálogo católico-ortodoxo y el diálogo entre Católicos y Luteranos*¹⁹: *la teología de la Iglesia local y la cuestión del episcopado*

Sea cual sea el grado de aceptación de la eclesiología eucarística, la relación de Munich, sin embargo, ha hecho de ella la instancia obligada de encuentro católico-ortodoxo, pero también el diálogo anglicano-ortodoxo, al que después me referiré, parte de esta misma eclesiología. ¿Cuál es la razón teológica profunda de esta decisión ecuménica? Sin duda que esta eclesiología facilita mucho las cosas con miras a encontrar un marco eclesiológico integrador de la realidad eclesial de la que parten las comuniones en diálogo. La referencia eclesiológica común no es otra que la de la iglesia local, como acabamos de ver, siempre que sobre este supuesto se haga posible el diálogo sobre la naturaleza de la Iglesia en su realidad sacramental.

Un punto de partida así no deja de plantear, ciertamente, algunos problemas a la eclesiología católica, e incluso yo diría que fuerza a una interpretación de la misma doctrina conciliar sobre la Iglesia local y la colegialidad episcopal que ha de encontrar el justo equilibrio de todas las dimensiones de la realidad de la Iglesia en juego. Mas se trata de un punto de partida que, correctamente asumido (y de hecho así ha sucedido en el diálogo que hasta ahora se ha dado entre ambas Iglesias), puede resultar fructífero para la unidad de las dos Iglesias, Católica y Ortodoxa. Católicos igual que ortodoxos cuentan con un desarrollo sacramental de la eclesiología recibido de la Antigüedad cristiana y de la Teología medieval, que se ha enriquecido en los últimos tiempos. La evolución teológica ha encon-

19 Para una aproximación al *iter* del diálogo católico-luterano: F. Fleiner-Jensen, 'Le dialogue luthéro-catholique', *Unité chrétienne* 97-98 (1990) 69-88 [= 'El diálogo católico-luterano', *Boletín informativo* (Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales) 32 (1990) 7-13.

trado en el n. 21 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, del último concilio, una importante sanción, al afirmar la asamblea conciliar la sacramentalidad del episcopado ²⁰.

Es verdad que, por otra parte, este punto de partida sólo con dificultad puede ser asumido por las Iglesias protestantes, pero no ha dejado de mostrarse también útil para la reflexión que ha venido desarrollando la Comisión Mixta Católico-Luterana. No, ciertamente, en primer lugar por la relación que sería preciso establecer entre Iglesia y Eucaristía, aunque es importante esta cuestión, sino sobre todo por la relación que con la naturaleza de la Iglesia que celebra la Eucaristía guarda la acción del ministerio de la unidad en ella. De esta manera se ha planteado la restauración plena del episcopado y —conscientes de la función del Papado para la unidad de la Iglesia universal— se ha pretendido avanzar hacia la comunión eclesial buscada, al tiempo que se pretende evitar, gracias a la teología de la Iglesia local con la que se trabaja, la absorción de una confesión por otra como salida en falso hacia la unidad. La relación católico-luterana *Ante la unidad* (1984/1985) ha podido ver incluso en el modelo de unidad del primer milenio (y en la misma propuesta que hiciera el concilio de Florencia ²¹) un camino transitable para la tradición luterana hacia un restablecimiento de la comunión con Roma.

Es preciso mencionar aquí la relación americana *El primado del Papa* (1974) ²² del Grupo de Católicos y Lu-

20 Cf. H. J. Schulz, 'La sacramentalidad del episcopado y su significación ecuménica', en A. González Montes (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988) 173-87.

21 *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 247-313. Citamos por la ed. posterior: Comisión Mixta Católico Romana/Evangélico Luterana, *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*. Ed. a cargo de A. González Montes (Salamanca 1988) [=Bibliotheca Oecumenica Salamanticensis, n. 13] nn. 35-40 (pp. 26-27).

22 Texto español: GM Anexo II, I-C/2, pp. 745-81.

teranos de los EE.UU., que explícitamente reconoce que «es voluntad de Dios que la Iglesia tenga los medios institucionales necesarios para la promoción de la unidad en el Evangelio» (n. 42). Si es así, la forma de unión queda supe-
ditada a esa función que se atribuye al primado como vo-
luntad divina para su Iglesia. Aunque a los ortodoxos la si-
guiente referencia no pueda satisfacerles (no entramos aquí
en esta cuestión y nos limitamos a poner un ejemplo), sobre
todo en las circunstancias en que la evolución de las cosas en
el Este ha venido a enfrentar a uniatas y ortodoxos, alu-
diendo a la etapa final del proceso de la unidad, dicha re-
lación afirma:

«Se trata de una forma de la Iglesia local [la que
ha de reconocérsele a las Iglesias luteranas hipotética-
mente unidas a Roma], en la que nuestras Iglesias, sin
ser absorbidas, son realmente una sola, como ocurre
por ej., en las Iglesias Unidas Orientales» (n. 127) ²³.

El camino hacia la unidad pasa, en efecto, por el forta-
lecimiento de la Iglesia local, pero es preciso indicar que
la «comunidad de iglesias locales», tal como lo ha recono-
cido el mismo J. D. Zizioulas, incluye el concepto de
primado como elemento propio del concepto de «Iglesia
universal» ²⁴. Se excluye siempre la tentación de entender
esta última como resultado de la comunión de las prime-
ras. Tal error imposibilita a la Iglesia Católica para in-
cluir un elemento en orden a la «unidad en el Evangelio».
Se trata de incluir un elemento en orden a la «unidad en el
Evangelio» que pertenece a la voluntad divina para la Igle-
sia y que, por tanto, no puede ser ajeno a la verdad profunda
de la Iglesia que se expresa en su misma sacramentalidad.

²³ Ibid., p. 68.

²⁴ Cf. *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, 466 ss.

Ahora bien, excluida la tentación que llamamos «federativa», el diálogo ecuménico, atento a la teología de la Iglesia local y a sus limitaciones, quiere afrontar el proceso de reconocimiento de los ministerios y de recepción recíproca de la condición de «iglesias cristianas» que asiste a las mismas. Condición que permite aceptar que en ellas activa su presencia viva y vivificadora la *una sancta* Iglesia de Cristo, plantada por la predicación apostólica. Toda la exploración de los «modelos de unidad» que hace la relación *Ante la unidad* obedece a este propósito: sentar el fundamento de la unidad buscada, para alcanzar sobre él la triple comunión de *fe*, de *sacramentos* y de *ministerio* (servicio) estudiada en la segunda parte.

Citaré aquí la convergencia de criterio en este punto manifestada en la Consulta sobre *La apostolicidad de la Iglesia* (Estrasburgo 1988), organizada por los institutos de investigación ecuménica de Estrasburgo y Salamanca. En la declaración final se recogen estas palabras:

«La Iglesia Luterana en ningún momento puede renunciar a reivindicar la validez y legitimidad de su práctica de ordenación mantenida hasta ahora. Es claro, sin embargo, que un eventual reconocimiento de la misma sólo puede darse bajo el supuesto de que ambas partes hayan alcanzado un acuerdo conjunto acerca del ministerio y la ordenación en sus elementos esenciales. *En este contexto se expresó la idea de una Iglesia Luterana autocéfala reconocida por Roma.* Con ello se trataba, entre otras cosas, de evitar la impresión de que las Iglesias protestantes debieran proceder en su día a integrarse sin más en la Iglesia Católica» (n. 8) ²⁵.

25 'Relación del Congreso Católico-Luterano sobre la «apostolicidad de la Iglesia» (Estrasburgo, 1-6 de junio de 1988)', *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 203-7 (aquí 205, subrayado mío).

Supuesto el punto de partida del diálogo católico-ortodoxo, es claro que el diálogo católico-luterano tiene la grave cuestión de los sacramentos y de los ministerios como un obstáculo de difícil superación por el momento. A ella sirve sin duda la teología del episcopado que la eclesiología del documento católico-ortodoxo de Munich presenta. La relación católico-luterana *Ante la unidad* ha prestado una atención grande a la *episkopê* como ministerio de institución divina y objeto de reconocimiento recíproco en sus diversas formas en ambas tradiciones, pero no parece haber afrontado de modo suficiente, aunque sí de forma importante, la difícil cuestión del «sujeto de la *episkopê*» en sí mismo según las exigencias que la tradición católica y ortodoxa entienden que emanan de ser el episcopado «institución divina», es decir, no ya su práctica colegiada sino su atribución al obispo. De ahí que merezcan atención, aunque puedan no resultar aceptables, algunas de sus observaciones:

«Hay, por tanto, varias razones para el principio tradicional de la existencia de un solo obispo en una iglesia. Sin embargo, en una situación —como la nuestra—, en la que se trata de realizar una comunión eclesial entre iglesias hasta ahora separadas, son posibles formas de iglesias locales que garanticen y testimonien su unidad, catolicidad y apostolicidad, sin que tengan que ser dirigidas en cada caso por un solo obispo (n. 129)».

«Esto no excluye la pregunta de si, después de conseguido un ministerio común hacia el que conduciría la *episkopê* ejercida conjuntamente, no pueden o no deben darse otras formas de práctica común de la *episkopê* y no sólo la colegial (n. 130)»²⁶.

26 *Ante la unidad*, cit., p. 69.

Para la dogmática católica y ortodoxa esta propuesta no dejará de plantear, sin duda, serias objeciones. No obstante, la relación católico-luterana abre la reflexión convergente hacia esas exigencias cuando afirma en el n. 116:

«En relación con esto hay que colocar la creciente conciencia que se observa en el ambiente luterano de la importancia de la *episkopê*, entendida no como una mera función administrativa, sino como un servicio a la palabra y los sacramentos y especialmente como ministerio del *pastor pastorum*, que sirve a toda la comunidad universal de la Iglesia, y a la que puede eficazmente representar»²⁷.

Es posible que la teología eucarística que se esboza en la relación católico-ortodoxa de Munich obligue, aún contando con sus limitaciones, a nuevas reflexiones. Si es cierto que una eclesiología eucarística es insuficiente, dicha teología de la Iglesia toca, empero, al núcleo de la eclesialidad; de modo que el documento de Munich obliga, en efecto, a una más satisfactoria aproximación a la teología del episcopado que insta a pasos ulteriores en el camino que recorren juntos católicos y luteranos. El documento sobre fe y sacramentos (Bari 1987), y el ulterior sobre el sacramento del Orden (Nuevo Valamo 1988), vienen a convertirse en criterios de convergencia entre la Iglesia Católica y la Ortodoxa que difícilmente podrán ser ignorados en el diálogo de las Iglesias luteranas con la Iglesia Católica.

27 Ibid., 64.

2) *El diálogo católico-ortodoxo y el diálogo entre Anglicanos y Católicos*²⁸: *la naturaleza sacramental de la Iglesia y el reconocimiento de las órdenes anglicanas*

Tampoco la Comunión Anglicana puede obviar algunas de sus dificultades con Roma más que si atiende a esta convergencia sacramental entre católicos y ortodoxos, que aporta mucha luz a la cuestión de las órdenes anglicanas. En mayo de 1990 se aprobaba en el foro de diálogo anglicano-católico de los EE.UU. de América la relación *Anglican Orders: The evolving context of their evaluation in the Roman Catholic Church* (Long Branch, Nueva Jersey, 8 de mayo de 1990)²⁹. Hemos dicho más arriba, sin embargo, que también el diálogo anglicano-ortodoxo parece haberse desarrollado teniendo en cuenta el alto listón puesto por la tradición eclesiológica de la Ortodoxia. Vistas las cosas desde una perspectiva católica, está claro que la aproximación a ese modelo sacramental de eclesiología pasaría inevitablemente por la solución de la gran cuestión pendiente: la de las órdenes anglicanas. ¿Por qué? Porque lo que resultaba de imposible aceptación para la tradición católica (igual que ortodoxa) era la doctrina anglicana sobre la Eucaristía, que de hecho condicionaba también la teología del ministerio sacerdotal, afectando gravemente a la naturaleza sacramental de la Iglesia. Sin una solución adecuada a estos puntos parecería de difícil solución el mismo punto de partida del diálogo anglicano-ortodoxo: la eclesiología sacramental eucarística. Se puede comprender que en las observaciones a la *Relación Final* de la ARCIC-I llevadas a cabo por la Congregación para la Fe se pueda adivinar

28 Para una aproximación y evaluación del diálogo anglicano-católico: R. Gree-nacre, 'Le dialogue anglican-catholique', *Unité chrétienne* 97-98 (1990) 7-43.

29 Cf. el texto inglés: *Ecumenical Bulletin* (The Episcopal Church Center, Nueva York) 100 (1990) 3-15 (a 3 cols.); también *One in Christ* (1990).

cierto temor a que no sea tenida suficientemente en cuenta la concepción sacramental de la Iglesia. Por ello se precisa que la doctrina católica sobre la Eucaristía exige como elemento que le es propio la asociación de la Iglesia al sacrificio redentor de Cristo, realizado de una vez para siempre, mediante la acción sacramental del sacrificio. Merece la pena citar aquí las palabras exactas de las *Observaciones*:

«Para permitir a los Católicos que vean su fe expresada plenamente a este respecto, hubiera sido útil precisar que esta presencia real del sacrificio de Cristo realizada por las palabras sacramentales, es decir, por el ministerio del sacerdote que pronuncia “*in persona Christi*” las palabras del Señor, incluye una participación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en la acción sacrificial de su Señor, de modo tal que ella ofrece sacramentalmente en él y con él su sacrificio. Más aún, el valor propiciatorio que el dogma católico atribuye a la Eucaristía y que la ARCIC no menciona, es precisamente el de esta ofrenda sacramental (cf. Concilio de Trento: DS 1743, 1753; Juan Pablo II, Carta *Dominicae Coenae*, n. 8, parág. 4)»³⁰.

En esta relación de Nueva York se apunta certeramente a lo que representa la nueva forma de plantear las cosas, que se debe al hecho de poder contar con una solución para esa cuestión pendiente. La relación, en efecto, se refiere a la formulación actual de la teología de la Eucaristía, a su valor sacrificial y la función que en ella cumple el ministerio; y apela con acierto a la autoridad del Cardenal Willebrands. En este sentido cabría aludir aquí a la significativa

³⁰ *Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicana/Católica Romana*: original inglés en AAS 74 (1982) 1063-73 [versión española: GM: Anexo V: Iglesia Católica, pp. 955-65; aquí 958].

influencia que sobre el consenso anglicano-católico general acerca de la teología eucarística pudiera haber ejercido en su momento el documento de acuerdo con el «Grupo de EE.UU. de América de Luteranos y Católicos en Diálogo», aparecido con el título *La Eucaristía como sacrificio* (1967) ³¹. Un documento que representa un modo nuevo de plantear la doctrina eucarística, deudor de las modernas investigaciones sobre la naturaleza del memorial bíblico, que subyacen de hecho a todos los nuevos textos de acuerdo de los distintos foros de diálogo teológico interconfesional ³².

En carta a los copresidentes de la ARCIC-II, el 13 de julio de 1985, el Cardenal Willebrands daba razón cumplida del cambio de perspectiva, y decía:

«Además, el Secretariado conoce y comparte la visión de la Comisión de que este estudio [el del reconocimiento posible por parte católica de las ordenaciones anglicanas] no puede ser un estudio puramente histórico, sobre los acontecimientos del siglo XVI o las circunstancias históricas en las que la Bula de León XIII *Apostolicae Curae* fue preparada y promulgada. La historia no puede ser ignorada, pero, como su predecesora, la ARCIC-II debe ocuparse de “descubrir cada uno la fe de otro tal como ella es hoy y de no apelar a la historia sino para iluminar” (cf. ARCIC-I, *Relación Final*, Prefacio)» ³³.

Se trata, por tanto, de saber cuál es la fe real de cada iglesia en la actualidad, habida cuenta no sólo de las

31 Cf. versión española: *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 315-28.

32 Cf. la Introducción al *Enchiridion oecumenicum*, p. XXX (nota 34).

33 'Dossier epistolar sobre el reconocimiento recíproco de los ministerios ordenados y la cuestión de la ordenación sacerdotal y episcopal de las mujeres en el diálogo teológico anglicano-católico', *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 473-501 (aquí 496).

vicisitudes de la historia de la ruptura, sino de la reconstrucción doctrinal llevada a cabo. Reconstrucción que ha permitido de hecho a cada comunión cristiana, después de la ruptura y los siglos de controversia, un mejor conocimiento de la tradición de la Iglesia una mejor explicitación de la misma. Justamente, en lo que al diálogo anglicano-católico se refiere, es la nueva situación doctrinal sobre la naturaleza de la Eucaristía y del ministerio reflejada en los acuerdos de la ARCIC-I el punto de partida del camino hacia el reconocimiento de los ministerios. Añade Willebrands:

«La decisión de León XIII se apoyaba en una base doctrinal, un juicio según el cual la doctrina relativa a la Eucaristía y al sacerdocio expresada en la comprensión del ritual anglicano de órdenes de 1552, y sin duda dominándola, era tal que llevaba a *defectos en la forma sacramental y en la intención* que el rito mismo expresaba. A causa de esto, mantuvo que el ritual de órdenes no podía ser considerado un medio adecuado para conferir el Sacramento del Orden. Así, su decisión de que las órdenes conferidas de esta forma no fueran válidas se apoyaba sobre todo en lo que él describió como “nativa indoles ac spiritus” del ritual como un todo»³⁴.

Es, pues, el contenido dogmático objetivo (la *fides quae* en términos de la tradición escolar católica) la cuestión de fondo de las órdenes anglicanas. Esta fe objetiva es ahora considerada de modo convergente por católicos y anglicanos en lo que se refiere al misterio de la Eucaristía (ARCIC-I: *Declaración de Windsor* 1971 y *Aclaración de*

34 Ibid., 496-97 (Subayado mío).

Salisbury 1979) ³⁵; y en lo que hace a la controvertida cuestión de la naturaleza teológica del ministerio en la Iglesia y a su articulación en la comprensión dogmática de la salvación sacramentalmente ofrecida por Dios en la Iglesia (*Declaración de Cantorbery* 1973 y *Aclaración de Salisbury* 1979) ³⁶. Esta fe es, en consecuencia, el horizonte hermenéutico objetivo a cuya luz deben ser considerada la práctica ritual anglicana de las ordenaciones ministeriales.

Esto supuesto, es menester añadir ahora que precisamente el diálogo católico-ortodoxo viene a situar en su contexto eclesiológico propio la fe eucarística y la comprensión teológica del ministerio al que se confía por institución divina la confección de la Eucaristía. Esta es la razón por la cual el diálogo católico-ortodoxo no puede ser ignorado por el foro de diálogo que representa la ARCIC-II a quien se ha confiado por parte de Roma y de Cantorbery analizar la cuestión del reconocimiento recíproco de los ministerios ordenados. En este sentido entra aquí en juego el alcance verdadero del esbozo eclesiológico básico de convergencia, que la ARCIC-I ofreció en sus dos relaciones sobre *La autoridad en la Iglesia* (Venecia 1976 y Windsor 1981) más la *Aclaración de Windsor* (1981) a la primera de estas relaciones ³⁷.

No sólo están afectadas las dos grandes cuestiones que hacían particularmente dificultoso a la *Apostolicae Curae* el reconocimiento de los ministerios anglicanos; esto es, el carácter sacrificial de la Misa y las consecuencias que de ello se derivan para la comprensión del sacerdocio católico ³⁸. Hay algo más, se trata de la fundamentación de ambos elementos en la naturaleza *sacramental* de la Iglesia,

35 GM nn. 31-43 y 44-58.

36 GM nn. 59-76 y 77-86.

37 GM nn. 87-119; 120-32 y 133-65 respectivamente.

38 'Dossier epistolar', *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 497.

de la cual emana la estructura septiforme de sus acciones sacramentales. La relación católico-ortodoxa *Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia* (Bari 1987) ³⁹ lleva adelante la doctrina eucarística y eclesiológica de la relación de Munich (1982), poniendo de relieve algunas observaciones de primer orden:

— que la comunión sólo es posible «entre las iglesias que tienen en común fe, sacerdocio y sacramentos» (n. 21);

— que «en la celebración de los sacramentos cada iglesia local traduce su naturaleza profunda» y por eso, «en la celebración sacramental de una iglesia local, las otras iglesias locales reconocen la identidad de su fe con la suya [propia]» (n. 23);

— y que, en consecuencia, «la identidad de fe se manifiesta en la celebración eucarística entre representantes de diferentes iglesias locales» (n. 24); de modo que «la identidad de la fe es, pues, un elemento esencial de la comunión eclesial en la celebración de los sacramentos» (n. 25).

Es fácil comprender a la luz de estas observaciones que la diferencia de criterios a la hora de considerar la naturaleza de los sacramentos separe a unas iglesias cristianas de otras, ya que la unidad de la Iglesia sólo podrá darse sobre la convergencia sacramental de todas las iglesias. La razón espasa católicos y ortodoxos clara: los sacramentos no sólo expresan la fe de la Iglesia, sino que en virtud de su naturaleza sacramental, la Iglesia vive de la celebración de los sacramentos. Únicamente mediante ella la Iglesia alcanza a expresar aquello que la hace existir y que transmite a los demás (nn. 6 y 7). Discrepar, entonces, sobre la estructura sacramental de la Iglesia pone en riesgo la vida y el testimonio sobre la salvación en que dicha salvación se realiza en ella.

³⁹ Cf. 'Atti VI Colloquio Cattolico-ortodosso (18-19 Ottobre 1985)', en *Nicolaus* 12 (1985) 2.

Es evidente que existe una significativa proximidad entre la teología del ministerio ordenado, fundamento de la comunión eclesial, de ambas relaciones anglicano-católicas sobre la autoridad en la Iglesia y la teología del episcopado de la relación católico-ortodoxa de Munich, pero hay una distancia importante entre las perspectivas en que se sitúan los dos diálogos. Mientras el foro anglicano-católico parece tener como objetivo la reconstrucción de la estructura histórica de la autoridad del ministerio ordenado en la Iglesia, en orden a la confesión de fe y al gobierno pastoral de la comunión universal de pastores y fieles, el foro católico-ortodoxo se mueve en otra perspectiva. Se trata en él, ante todo, de poner en relación el ejercicio del ministerio episcopal con la naturaleza sacramental de la Iglesia que en él se expresa y a la cual sirve. Por esta razón, lo que no se consideraba objetivo primero de las relaciones de la ARCIC-I ha comenzado a serlo necesariamente para la ARCIC-II. Así, la declaración *La salvación y la Iglesia* (1986) se coloca en un punto de mira que ha avanzado notablemente en la eclesiología tanto católica como ortodoxa, lo cual le permite afrontar la tesis reformada de la justificación por la sola fe de manera que resulte aceptable para la tradición católica, tanto ortodoxa como romana. Se trata de un documento que quiere poner en relación, entre otras cosas, *justificación y mediación eclesial* de la salvación, y logra hacerlo apelando a la condición instrumental de la Iglesia como *sacramento de la salvación* que en ella es vivida y otorgada. Así, la relación anglicano-católica, tras recordar la Introducción de la *Relación Final* de la ARCIC-I apelando a la íntima conexión que se da entre la doctrina de la salvación y la doctrina de la Iglesia ⁴⁰, formula su punto de vista doctrinal sobre el misterio de la Iglesia como sigue:

40 *La salvación y la Iglesia*, n. 25.

«La Iglesia es por sí misma un *signo* del Evangelio, puesto que su vocación es encarnar y revelar el poder redentor contenido en el Evangelio. Lo que Cristo realizó por su cruz y resurrección es comunicado por el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia. En su vida la Iglesia significa el designio gracioso de Dios para su creación y su poder para realizar este plan para la humanidad pecadora. De este modo es signo y anticipo del Reino de Dios» (n. 26).

Esto supuesto se comprende que la declaración añade enseguida que la Iglesia es «*instrumento* para la realización del designio eterno de Dios, la salvación de la humanidad», y que como tal instrumento la Iglesia «está llamada a ser una expresión viva del Evangelio» (n. 28). Consecuentemente concluye:

«Por consiguiente, la Iglesia está llamada a ser, y por el poder del Espíritu actualmente lo es, *un signo, administradora e instrumento* del designio de Dios. Por esta razón puede ser definida como *sacramento* de la obra salvadora de Dios» (n. 29).

Con este avance en la común profundización de la tradición de fe anglicanos y católicos han aproximado su convergencia al criterio que el diálogo católico-ortodoxo expone como director de esta convergencia hacia la unidad: que a la normatividad del símbolo de la fe siga la misma concepción del ministerio sacerdotal y la misma vida sacramental, a las cuales sirve el ministerio sacerdotal (*Fe, sacramentos y unidad de la Iglesia*, n. 21). *La autoridad en la Iglesia* se entendió como una aproximación a la norma que el criterio de autoridad magisterial, en cuanto referencia permanente a la Tradición, representa en orden a la fe profesada. A su vez, la declaración *La salvación y la Igle-*

sia, aún situándose en una perspectiva propia como lo es de hecho la del diálogo anglicano-católico sobre la justificación, *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* al decir de los reformadores, no ha podido menos de contar con la verdad teológica que católicos y ortodoxos predicán de la Iglesia: que ella media, por designio divino, la salvación del justificado, que se expresa en su propia vida como sacramento de gracia y salvación. De todo lo cual se han de extraer algunas conclusiones ineludibles.

Se comprenderá que el problema fundamental que la concepción reformadora del ministerio ordenado plantea a los católicos tiene que ver, principalmente, con la relación que este ministerio guarda con la naturaleza sacramental de la Iglesia como «instrumento de la salvación». Fue esta relación la que alimentó históricamente la intención teológica de los católicos al defender como principio de salvación la unidad de fe y sacramento ⁴¹; unidad ahora felizmente aclarada y liberada del peligro que la Reforma, no sin fundamento, vio en la práctica sacramental de la baja Edad Media. El Círculo Stählin/Jäger de Trabajo Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos de Alemania da por superada la interpretación polémica unilateral tanto del *ex opere operato* de la tradición católica como del principio protestante *sola fide* ⁴².

¿En qué medida asumió la Iglesia Anglicana la tesis de la Reforma sobre la justificación y la práctica sacramental? Esta es una cuestión que interesa ciertamente menos, en orden a la unidad que se debe perseguir hoy, que,

41 Trento se expresó con claridad: «Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel justitiae, et notae quedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: an. s.» (*Canones de sacramentis in genere*, c. 6: DS 1606).

42 Cf. K. Lehman - W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*, vol. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Friburgo de Brisgovia-Gotinga 1986) 81-84.

conforme al objetivo propuesto, saber con seguridad cuál es la fe anglicana hoy profesada, después de los procesos históricos de recepción de unas y otras apreciaciones teológicas de las iglesias ya separadas. Al diálogo católico-ortodoxo se debe haber contribuido a aclarar esta verdad de fe católica al poner en relación la profesión del símbolo con la realidad sacramental, condicionando la unidad de la Iglesia a la convergencia plena en ambos, símbolo y sacramentos, tal como antes indicaba. También la relación católico-luterana *Ante la unidad* cuenta con esta perspectiva de la unidad, de forma que el reconocimiento recíproco de los ministerios sólo puede plantearse sobre la base de un «consenso básico en cuanto a la fe, a la vida sacramental y al ministerio ordenado» (n.123) ⁴³.

Por todo lo cual, se comprenderá, en fin, que la cuestión del «defectus ordinis» en lo que afecta al reconocimiento pleno de los ministerios anglicanos, tal y como está formulado en la carta del cardenal Willebrands, exija colocar en el terreno adecuado la postura de la Iglesia católica ante el contencioso histórico sobre las órdenes anglicanas. Lo que importa es la unidad de fe y práctica sacramental como referencia de validación de los ministerios que la Comunión Anglicana confiere mediante el Ritual de Ordenes (*Ordinal*), históricamente impugnado por la Iglesia Católica, no por la literalidad de su texto sino por el alcance que al mismo habría podido dar la comprensión teológica que emana de los *Treinta y Nueve Artículos*. Aunque es verdad que la cuestión del «defectus ordinis» afecta también a la transmisión histórica del ministerio, en lo que a la sucesión apostólica se refiere; y ha de buscarse en el orden práctico, con miras a una posible unión, el modo

43 Cf. todo el epígrafe 5 («Hacia un ministerio de la comunión ejercido en común») del documento cit. (pp. 64-65), y su desarrollo posterior en los epígrafes 6-10 (pp. 65-73).

de resolverla. Como la transmisión histórica del ministerio, por causa del grave «defectus ordinis» que arrastran las ordenaciones luteranas, está también en la mira del diálogo entre la Iglesia Católica y la Federación Luterana, la Comisión Mixta Católico-Luterana ha hecho una ambiciosa propuesta al respecto en la relación *Ante la unidad*, propuesta que, sin embargo, no parece sea viable antes de que se pueda llegar a un acuerdo pleno sobre la naturaleza del episcopado de forma plenamente satisfactoria para ambas partes, católica y luterana ⁴⁴.

B) EL DIALOGO DE LOS ORTODOXOS CON OTRAS IGLESIAS

Para que pueda medirse mejor el alcance del diálogo católico-ortodoxo conviene tener en cuenta los diálogos que la Iglesia Ortodoxa bizantina viene desarrollando con otras confesiones cristianas.

1) *El diálogo ortodoxo-veterocatólico*

El diálogo de los Viejos Católicos con la Ortodoxia bizantina se puede dar por concluido. Sus textos en alemán (original), francés e inglés han sido recientemente publicados en un suplemento del órgano teológico más cualificado de esta Iglesia ⁴⁵. Algunos de estos textos fueron incluidos

44 La Declaración de los Institutos ecuménicos de Estrasburgo y Salamanca (1988) dice al respecto, como anotación específicamente luterana: «La Iglesia Luterana en ningún modo puede renunciar a reivindicar la validez y legitimidad de su práctica de ordenación mantenida hasta ahora. Es claro, sin embargo, que un eventual reconocimiento de la misma sólo puede darse bajo el supuesto de que ambas partes hayan llegado a un acuerdo conjunto acerca del ministerio y la ordenación en sus elementos esenciales» (n. 8). *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 205.

45 U. von Arx (ed.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Textes des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987, mit französischer und englischer Übersetzung. Beiheft zu Internationaler Kirchlichen Zeitschrift* 79 (1989-4). Cf. también los últimos textos de acuerdo ortodoxo-veterocatólicos de Kavala en 'Textes communs de la Commission mixte, de dialogue orthodoxe-vieux catholique (Kavala, 1-9 october 1987)', *Episkepsis* 19, n. 34 (1988) 5-14.

en ediciones diversas de la documentación teológica ecuménica ⁴⁶. He aquí los temas doctrinales de acuerdo: I. *Doctrina sobre Dios* (Chambésy-Ginebra 1975); II *Cristología* (Chambésy-Ginebra 1975 y 1977); III. *Eclesiología* (Chambésy-Ginebra 1977, Bonn 1979 y Moscú 1981 ⁴⁷); IV. *Soteriología* (Chambésy-Ginebra 1983); VI. *Escatología* (Kavala 1987).

El acuerdo alcanzado parece, sin embargo, no ser suficientemente representativo de sus propios interlocutores, ya que mientras asienten al mismo sus protagonistas más directos, los ortodoxos y los veterocatólicos suizos, los de otras latitudes (holandeses sobre todo y alemanes) parecen no estar conformes. Los primeros fuertemente marcados por un «afecto antirromano» son deudores de un conciliarismo muy pronunciado, los demás parecen hallarse de hecho más cercanos a la tradición católica romana —con la cual han hecho trechos en común muy importantes en la reciente historia de las iglesias en Europa—, que a la misma tradición ortodoxa, a pesar de la separación de ambas Iglesias de Roma. El conciliarismo de la eclesiología acordada entre ortodoxos y veterocatólicos, si se mantuviera tal como el texto lo afirma de manera obligada para

46 Cf. H. Meyer, H. J. Urban y L. Vischer (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf der Weltebene 1931-1982* (Paderborn-Francfort del Meno 1983) 23-53. Hay traducción inglesa de esta ed. alemana: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level* (Nueva York-Ginebra 1984). También italiana: S. J. Voicu y G. Cereti (ed.), *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 1: *Dialoghi internazionali* (Bologna 1986) nn. 1570-1659 (pp. 1213-1247); esta edición recoge además las declaraciones comunes de Chambésy (1983); «El Jefe de la Iglesia», «La obra de la salvación de Cristo», «La obra del Espíritu Santo en la Iglesia y la apropiación de la Salvación» (nn. 2643-2659; pp. 1247-1254).

47 Versión española de estos tres acuerdos: *Diálogo ecuménico* 20 (1985) 93-124. No se han incluido aquí las últimas declaraciones comunes del acuerdo sobre eclesiología (Moscú 1981).

la parte ortodoxa ⁴⁸, haría muy difícil el acuerdo de los primeros con los católicos sobre el primado. Por eso se puede preguntar si la eclesiología que subyace al documento de acuerdo, antes citado, entre católicos y ortodoxos en los EE.UU. de América sobre primado y conciliaridad resulta del todo coincidente con la del diálogo entre ortodoxos y veterocatólicos ⁴⁹.

La observación resulta oportuna por cuanto la III Conferencia Panortodoxa Preconciliar, celebrada en Chambésy (1986) expresaba algunas reservas en sentido parecido. Se refería la Conferencia a la relativización de las exigencias que emanan de la eclesiología compartida entre ortodoxos y veterocatólicos, cuando se establece la intercomuni6n con iglesias cristianas que no participan de los supuestos y exigencias normativas de una eclesiología com6n. Los ortodoxos cuestionaban as6 indirectamente la eclesiología anglicana y particularmente la luterana, ya que con ambas comuniones anglicana y luterana les es a ellos imposible establecer la pr6ctica de la intercomuni6n ⁵⁰.

2) *El di6logo anglicano-ortodoxo*

a) El *iter* del di6logo

El di6logo anglicano-ortodoxo ha avanzado de manera muy notable en nuestros d6as sobre su propia trayectoria hist6rica. Un camino que comenz6 su andadura ya en el mismo siglo XVI ⁵¹. Algunos de estos textos han sido in-

48 Véase una opini6n ortodoxa sobre el acuerdo ortodoxo-veterocat6lico: D. Pappandreu, 'Der orthodox-alkatholische Dialog', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 78 (1988) 79-98.

49 Cf. precedente nota 6.

50 III Conferencia Panortodoxa Preconciliar (28 octubre - 6 noviembre 1986); 'Documentos preconciliares ortodoxos', *Di6logo ecum6nico* 22 (1987) 443-72, aqu6 454.

51 Para el *iter* de estas relaciones: V. T. Istaridis, *Orthodoxy and Anglicanism* (Londres 1966). Trad. del original griego por C. Davey. Para una visi6n general del curso del di6logo anglicano-ortodoxo: G. Limuoris, 'L'orthodoxie et l'anglicanisme: Un dialogue d'unit6 en difficult6, ou non?'. *Unit6 chr6tienne* 100 (1990) 43-56.

cluidos también en diversas ediciones de los documentos. Es el caso de las ediciones alemana e inglesa (traducción de la primera) de la que puede ser considerada *primera fase* de este diálogo que podemos llamar «actual», y cuyos textos han sido recogidos por las distintas colecciones documentales ecuménicas. Comprende: *Declaración de Moscú* (1976); *Declaración de Atenas* (1978); *Declaración de Llandaff* (1980) ⁵².

La *segunda fase* ha dado como resultado la «*Relación de Dublín*» ⁵³, de contenidos parcialmente convergentes con la orientación eclesiológica del diálogo anglicano-ortodoxo. Se ha ocupado de los puntos siguientes: 1) el misterio de la Iglesia; 2) la fe en la Trinidad; 3) y, finalmente, el culto y la Tradición. Esta preocupación eclesiológica se prolonga en el encuentro posterior en Nueva Valamo (Finlandia), en 1989 ⁵⁴. El último encuentro de Toronto (Canadá), en 1990, ha vuelto sobre la teología de la Trinidad ⁵⁵.

El diálogo entre anglicanos y ortodoxos tiene, además del foro internacional, otros importantes foros en Rusia y en los EE.UU. de América. Un texto de gran significado

52 H. Meyer, J. Urban, L. Vischer (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 80-101. Trad. inglesa: *Growth in Agreement*. Versión italiana: S.J. Voicu - G. Cereti (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, nn. 388-434 (pp. 199-214); edición que incluye además: «Declaración conjunta» (Fonar 1977) y «Declaración sobre la Eucaristía» (Bucarest 1835): nn. 559-561 (pp. 263-264) y 562-567 (pp. 265-266). Versión española de las tres declaraciones: *Diálogo ecuménico* 12 (1977) 447-54; 14 (1979) 124-29, y 20 (1980) 257-61.

53 Anglican-Orthodox Dialogue. *The Dublin Agreed Statement 1984* (Londres: SPCK 1984). Versión italiana: S. J. Voicu - G. Cereti (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, nn. 435-558 (pp. 213-60).

54 Cf. 'Comuniqué of the meeting held in New Valamo, Finland, 20-26 June 1989', *Ecumenical Bulletin* 97 (1989) 11-12; 'Reunion de la Commission Internationale Anglicaine-Orthodoxe', *Unité des chrétiens* 77 (1989) 28; 'L'ecclésiologie à l'ordre du jour du dialogue entre anglicans et orthodoxes', *Service oecuménique de presse et d'information* 56 (1989) 21. Sobre las relaciones anglicano-ortodoxas véase también *Irenikon* 62 (1989) 227-30.

55 Cf. 'Anglicans, Orthodoxin Dialogue on the Trinity', *Ecumenical Press Service* 57 (1990) 10 r 28.

para comprender la postura ortodoxa en el diálogo ecuménico es, sin duda el reciente sobre la Eucaristía (Nueva York, 16 de enero de 1986) ⁵⁶. Conviene, no obstante, tener en cuenta la valoración del diálogo entre anglicanos y ortodoxos que hiciera la III Conferencia Panortodoxa Preconciliar. En 1986 la Conferencia hacía las siguientes observaciones: 1º) la supresión del *Filioque*, decidida en Moscú (1976) no habría encontrado entre los anglicanos el eco deseado por los ortodoxos; 2º) las declaraciones y reconvencción de los ortodoxos a los anglicanos en Atenas (1978) a propósito de la ordenación de las mujeres habría sido desatendida, advirtiendo por ello de su peligrosa influencia negativa en el curso del diálogo; 3º) la observación que considera de importancia mayor: ciertos presupuestos eclesiológicos que están detrás no sólo de la introducción de la ordenación de las mujeres en la práctica eclesiástica, sino detrás también de la relativización del mismo contenido teológico de los textos firmados en común por anglicanos y ortodoxos, ya que afectan a cuestiones de fe, la cual sería puesta en peligro por declaraciones de prelados anglicanos; 5º) finalmente, se subraya el consenso logrado en cuestiones dogmáticas y otras anotaciones sobre la temática del curso futuro del diálogo ⁵⁷.

b) Una dificultad grave: la ordenación de las mujeres

Un momento difícil para este diálogo igual que para el diálogo anglicano-católico lo ha venido a protagonizar la decisión de la Comunión Anglicana sobre la admisión de las mujeres a las órdenes sagradas ⁵⁸. Decisión que para

⁵⁶ *Ecumenical Bulletin* (Episcopal Center, Nueva York) 90 (1988) 15-25; *Ecumenical Trends* 17 (1988) 81-84; y *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988) 255-59.

⁵⁷ 'Documentos preconciliares ortodoxos', cit., 453-54.

⁵⁸ Cf. el 'Dossier epistolar' entre Roma y Cantorbery de *Diálogo ecuménico* 22/74 (1987) 473-501 (citado *supra* en notas 33 y 38); y además el ofrecido por el mono-

la Ortodoxia es cuestión de orden dogmático y representa una mutación inaceptable de la Tradición. Por lo demás, la postura ortodoxa era bien conocida por la Comunión Anglicana, ya que ambas comuniones cristianas se expresaron sobre la cuestión en la *Declaración de Atenas* (1978). He aquí los textos de entonces:

Texto ortodoxo:

«(...) La ordenación sacerdotal de las mujeres es una innovación arbitraria que no encuentra apoyo en la sagrada Tradición. La Iglesia Ortodoxa sostiene con respecto al mandato del apóstol Pablo, quien dos veces dice con énfasis: *Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio distinto del que os hemos anunciado, ¡sea anatema!* (Gál 1, 8-9). A partir del tiempo de Cristo y de los apóstoles la Iglesia ordena tan sólo a hombres para el sacerdocio. Todavía hoy nosotros los cristianos debemos permanecer fieles al ejemplo de nuestro Señor, al testimonio de la santa Escritura y a la práctica dos veces milenaria y sólidamente establecida de la Iglesia. Es a través de esta práctica sólidamente establecida como descubrimos la voluntad de Dios y el testimonio del Espíritu Santo, y sabemos que el Espíritu Santo no se contradice» (n. 3).

«(...) El Espíritu no nos conduce hacia una nueva revelación, pero nos hace capaces de revivir la verdad revelada de una vez por todas

Texto anglicano:

«Los anglicanos miembros de la Comisión son unánimes en su deseo de recibir y de perseverar la tradición del Evangelio, del cual dan testimonio los profetas y los apóstoles, y de permanecer fieles en la vida de la Iglesia. Están, sin embargo, divididos en cuanto a los medios de que dispone la Tradición para responder a las presiones del mundo, en lo que se refiere a las posibilidades de ampliación y de transformación de esta Tradición y en cuanto a los criterios que determinan si es o no deseable tal o cual evolución. En el caso de la ordenación de las mujeres las diferencias son particularmente pronunciadas y decisivas en el presente en nuestra Comunión Anglicana, porque los partidarios de la ordenación ya han pasado a los hechos en algunas iglesias nacionales» (n. 1).

«(...) hay quienes creen que la ordenación presbiteral y episcopal no está de acuerdo del todo con la catolicidad y apostolicidad de la Iglesia bien comprendidas, sino que distorsionan la fe y el orden de la Iglesia (...) Hay con todo otros que

‘Anglicanos y católicos ante la ordenación de mujeres al presbiterado y episcopado’, *Pastoral ecuménica* 7 (1990) 186-209.

en Jesucristo y que permanece siempre presente en la Iglesia. De ahí la necesidad de distinguir entre las innovaciones arbitrarias y la perpetuación creadora de la Tradición. Nosotros no vemos que la ordenación de mujeres para el sacerdocio forme parte de esta perpetuación, la vemos, antes bien, como una violación de la fe apostólica y del orden eclesial» (n. 4).

«La ordenación sacerdotal de las mujeres no es una simple cuestión de disciplina eclesiástica, dependiente del derecho canónico, sino que se refiere a la base misma de la fe cristiana tal cual se expresa en los ministerios de la Iglesia. Si los Anglicanos persisten en ordenar a mujeres para el sacerdocio, será un elemento nefasto para el reconocimiento de las órdenes anglicanas. Aquellas Iglesias que han reconocido, parcial o condicionalmente las órdenes anglicanas, lo han hecho considerando que la Iglesia Anglicana ha preservado la sucesión apostólica. Ahora bien esta sucesión no implica simplemente la continuidad exterior por la imposición de manos, sino la perseverancia en la fe apostólica y en la vida espiritual. Ordenando a mujeres los Anglicanos se separan de esta continuidad. Por ello los Ortodoxos han de repensar todo acto de reconocimiento por su parte» (n. 5).

«*Si un miembro sufre todos los miembros sufren con él* (1 Cor 12, 26). Nosotros los Ortodoxos no podemos considerar las proposiciones anglicanas relativas a la orde-

cren que las decisiones tomadas constituyen una ampliación bienvenida del ministerio tradicional de la Iglesia, y una respuesta esencial y profética a las circunstancias cambiantes de ciertas iglesias» (n. 2).

«La crisis actual en nuestras conversaciones con los Ortodoxos nos ha obligado a repensar la manera como conviene tomar las decisiones en nuestra Comunión sobre cuestiones tan graves y fundamentales. ¿En qué medida el acuerdo debe preceder a los hechos y en qué medida la experiencia misma de tales hechos puede llevar a un nuevo acuerdo?; ¿qué métodos son los indicados para los debates y las decisiones? Pueden los sínodos provinciales decidir libremente sobre cuestiones que no sólo implican a toda la Comunión Anglicana sino también sus relaciones con todas las otras iglesias? ¿No tienen el riesgo semejantes conductas de reducir a la nada la pretensión tradicional de los Anglicanos de que, en lo que a la Escritura, los símbolos, los sacramentos y el sacerdocio se refiere, no tienen nada propio fuera de lo que la Iglesia de los concilios ecuménicos tiene? ¿Cuál es el alcance eclesiológico de este estado de hecho en el que tenemos un sacerdocio no reconocido en todas partes en el seno de nuestra propia Comunión? ¿Quién expresa la autoridad de la Iglesia sobre tales cuestiones? No anticipamos las respuestas a estas cuestiones, pero creemos que afrontarlas y responder a ellas es de primera importancia» (n. 3).

nación de las mujeres como simple problema interno que no tiene nada que ver con los Ortodoxos. En nombre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo suplicamos a nuestros hermanos Anglicanos se abstengan de un gesto que desde ahora divide ya a la Comunión Anglicana, y que desmentirá de forma catastrófica todas las esperanzas de unidad entre Ortodoxos y Anglicanos. Es evidente que si el diálogo se viera continuado su carácter se vería completamente falseado» (n. 6).

«(...) Creemos que es responsabilidad nuestra hacia el Evangelio y de nuestra obediencia a nuestro Señor Jesucristo, el único Señor de la Iglesia, continuar el diálogo conjuntamente con otros, con todos nuestros hermanos cristianos prestos a dialogar con nosotros. Estamos reconocidos a nuestros hermanos Ortodoxos por su aportación a nuestras reflexiones sobre este tema y tenemos el proyecto de continuar nuestras conversaciones con ellos (...)» (n. 4).

La teología ortodoxa ha vuelto sobre este «hierro candente» para ratificarse en su postura. Ha sido tarea de una consulta panortodoxa, organizada en Rodas ⁵⁹, a propuesta de la Tercera Conferencia Panortodoxa Preconciliar (preparatoria del Santo y Grande Sínodo o concilio de la Iglesia Ortodoxa bizantina). La decisión anglicana obliga al teólogo Limouris a expresarse de forma pesimista sobre el curso del diálogo anglicano-ortodoxo ⁶⁰, que sin embargo ha recorrido un trecho tan importante del camino hacia la plena comunión. Los textos citados no dejan lugar a dudas, la Comunión Anglicana no ha tomado en cuenta la postura ortodoxa, todo parece indicar que sobrepasada por los hechos, como lo prueba el que la Comisión Anglicano-Ortodoxa apelara ya en 1978 a la necesidad de discernir si el acuerdo ha de preceder a los hechos o éstos al acuerdo (*Texto anglicano*, n. 3). Los interrogantes de los miembros

59 Texto francés [entre otros lugares]: *Episkepsis* 412 (1-2-1989) 8-17 y *Contacts* 41 (1989) 94-108. Versión española: Congreso Teológico Interortodoxo, 'El puesto de la mujer en la Iglesia Ortodoxa y la cuestión de la ordenación de las mujeres', *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 321-32. Para una presentación y evaluación del congreso desde el punto de vista crítico, aunque ortodoxo: É. Behr-Siegel, 'La consultation interorthodoxe de Rhodes (30 octobre - 7 novembre 1988). Presentation et essai d'évaluation', *Contacts* 41 (1989) 81-93.

60 'L'orthodoxie et l'anglicanisme', *Unité chrétienne* 100 (1990) 54.

anglicanos de la Comisión evidencian los problemas de fondo de la Comunión ⁶¹:

— falta claridad sobre los criterios de discernimiento en lo que se refiere al proceso histórico de explanación de las materias de fe, para poder objetivar cuáles sean éstas de hecho y cuál su posible evolución histórico-dogmática;

— falta saber cuál es el alcance de las relaciones sinodales provinciales en tales materias, es decir, cuál es la organicidad real de la expresión de la fe por aquellos medios que sirven a la misma ⁶²;

— falta, en última instancia, un acuerdo fundamental en la propia Comunión Anglicana sobre el sujeto de la autoridad en la Iglesia, que resuelva la aporía existente en la tensión mantenida entre autoridad sinodal y autoridad episcopal y primacial, y salvaguarde la unidad de la Iglesia de modo eficaz ⁶³.

Estas afirmaciones deben matizarse, claro está, con una hermenéutica adecuada de lo acordado ya en el diálogo anglicano-católico sobre la autoridad en la Iglesia, sobre todo después de la ratificación de la *Relación Final* (1981) de la ARCIC-I por la última Conferencia de Lambeth (1988). En ese sentido el diálogo anglicano-ortodoxo se complementa con el diálogo anglicano-católico, permitiéndonos una más precisa delimitación de la fe anglicana. Ahora bien, lo

61 Cf. el monográfico dedicado a la discusión e *iter* del problema en la Comunión Anglicana, con la reflexión de B. Dupuy sobre la duodécima Conferencia de Lambeth y la toma de postura de B. Horne (angl.) ante la «Segunda Relación» de la Cámara de Obispos de la Iglesia de Inglaterra: *Istina* 34 (1989) 119-28 y 129-32.

62 Cf. R. Greenacre, 'Las conferencias episcopales: *Causa nostra agitur?* Punto de vista anglicano', en H. Legrand, J. Manzanares y A. García y García, *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, 478-82 (sobre las estructuras sinodales en la Comunión Anglicana y sus problemas teológicos y canónicos).

63 Greenacre ve en ello la mayor amenaza para la Comunión Anglicana y confiesa: «Hemos aprendido [los Anglicanos] a ocultar púdicamente nuestra desnudez hablando de la autoridad "dispersa"» (en alusión a la relación *La autoridad en la Iglesia* II, n. 33 = GM n. 165, pp. 71-72), al mismo tiempo que hace suyo el interrogante de muchos anglicanos: «¿Qué credibilidad puede tener una Comunión de iglesias que no posee ninguna estructura de autoridad suficientemente fuerte para mantener la unidad y que parece en definitiva impotente ante la amenaza de su propia desintegración?». *Ibid.*, 481-82. Cf. además R. Beckwirth (angl.), 'Crise imminente dans la Communion anglicaine?', *Istina* 34 (1989) 133-38.

sucedido con la ordenación de las mujeres es muy esclarecedor de la situación, no sólo canónica, sino dogmática de la Comunión Anglicana. Es preciso tomar conciencia de que, al margen de la decisión última que sobre la ordenación de las mujeres hubiera de arbitrarse los hechos acaecidos en la Comunión Angliana evidencian en ella una grave falta de articulación real de la autoridad de fe. Así lo expresan voces autorizadas dentro de la misma Comunión, como la del citado canónigo R. Greenacre: «Si la Conferencia de Lambeth ha dado una acogida positiva y calurosa al trabajo de la ARCIC-I, ha dejado ver al mismo tiempo su impotencia ante un problema que pone en cuestión la unidad y la coherencia de la Comunión Anglicana»⁶⁴.

C) EL PUNTO DE VISTA ORTODOXO Y CATOLICO ANTE
LA INNOVACION ANGLICANA AL ORDENAR A MUJERES

Aunque acabamos de señalar la clara oposición ortodoxa a la ordenación de mujeres para el ministerio sacerdotal, conviene que nos detengamos ante los problemas teológicos de fondo que dicha ordenación plantea a ortodoxos y católicos

1) *El principio de Tradición como criterio dogmático*

Los ortodoxos dejaron planteados algunos extremos, obligados para todo diálogo teológico que ellos pudieran emprender, en la declaración de su postura a propósito de la ordenación de las mujeres iniciada por los anglicanos, tal como acabamos de mostrar en el texto citado más arriba. Resumiendo esa postura, los extremos por ellos establecidos coinciden sustancialmente con la fe católica y son los siguientes:

—Que la Tradición de fe no puede ser comprendida como explanación histórica discrecional de la predicación apostólica, susceptible de cambios de libre determinación eclesial. La Tradición es obra del Espíritu Santo y tiene un

64 R. Greenacre, *Unité chétienne* (1990) 41.

sujeto histórico (la Iglesia) sometido al sujeto trascendente (el Espíritu Santo), para decirlo con terminología católica acuñada por Congar y bien conocida ⁶⁵. No se trata sólo de la objetivación doctrinal de la predicación apostólica en la tradición que representa de hecho la fe creída (*fides quae*), sino de esa otra objetivación de la misma en la *vida de la Iglesia y en sus instituciones*, en cuyo marco hay que colocar el ministerio ordenado.

— Que esa objetivación institucional del ministerio ordenado, en cuanto obra del Espíritu Santo en la historia de la Iglesia, no puede ser alterada con «innovaciones arbitrarias» (*modernismos*), pues representa un elemento adquirido en la síntesis inalterable que la Tradición es de la comprensión de la fe y de su objetivación en la vida de la Iglesia. Esta es la razón profunda por la cual ortodoxos y católicos no ven de qué forma pueda la Iglesia proceder a modificar el sujeto del ministerio ordenado. Juntos afirman en el documento de Nuevo Valamo (1988) que

«nuestras dos Iglesias permanecen fieles a la tradición histórica y teológica según la cual sólo ordenan a hombres para el ministerio sacerdotal» (n. 32) ⁶⁶

— La ordenación, en consecuencia, de las mujeres no es una cuestión «de simple disciplina eclesiástica, dependiente del derecho canónico, sino que se refiere a la base misma de la fe cristiana tal cual se expresa en los ministerios de la Iglesia» (*supra*: *Texto ortodoxo*, n. 5).

2) *La sacramentalidad de la redención como criterio de admisión a la ordenación sacerdotal.*

a) El planteamiento de la cuestión

Resulta significativo que la negativa de la Ortodoxia a la ordenación de la mujer haya sido tomada por la Iglesia

⁶⁵ Cf. Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, t. II: *Ensayo teológico* (San Sebastián 1964) 138 ss. (cap. III. El sujeto de la Tradición).

⁶⁶ Comisión Mixta Internacional, 'El sacramento del Orden en la estructura sacramental de la Iglesia', *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 197.

Católica como expresión de la vinculación de ambas Iglesias a una práctica que les resulta imposible de modificar por la fidelidad a una Tradición que ambas interpretan como normativa. La Iglesia Católica viene afirmándolo así desde que el problema comenzó a preocuparle seriamente, desde que en los años cincuenta el Parlamento sueco, por razones enteramente extrateológicas y extrapastorales, iniciara un proceso de presión legal que abriría el ministerio pastoral a la mujer como reivindicación estrictamente social y ciudadana, en razón de la igualdad de todos ante el trabajo y la exclusión de cualquier discriminación en razón del sexo⁷. El Consejo Ecuménico de las Iglesias tardó en aceptar la cuestión en el orden del día, y sólo en la Asamblea de Nueva Delhi se encomendó a Fe y Constitución, en colaboración con el Departamento para la «Cooperación entre hombres y mujeres en la Iglesia, la familia y la sociedad» el estudio pertinente. Pronto se vería, como dice *Istina*, que «la admisión de las mujeres a la función de pastor no es una cuestión teológica irremontable para las Iglesias que han rechazado el carácter sacramental de la ordenación desde el día en que se separaron de la Iglesia Católica»⁶⁸.

Esta autorizada opinión de la revista católica ecumenista resulta analíticamente certera, el problema de la admisión por parte de las Iglesias protestantes guarda una relación directa con la falta de consideración sacramental del Orden, si bien gracias al diálogo teológico interconfesional la sacramentalidad de las sagradas órdenes ha vuelto a ser reconsiderada por algunas iglesias, entre ellas por la Comunión Anglicana y por ciertos foros luteranos (EE.UU. de América, Círculo alemán Stählin-Jaeger) que han influido sobre el diálogo internacional católico-luterano de forma importante. Este replantamiento llega sin duda tarde, pues la

67 Cf. J. E. Havel, «La question du pastorat féminin en Suède», *Archives de sociologie des religions* 4 (1959) 207-49. Cf. la Declaración del Sínodo de Suecia (1957): *Istina* 34 (1989) 144.

68 Cf. la presentación histórico-teológica de la cuestión a propósito del problema en la Comunión Anglicana: 'L'ordination des femmes, pierre d'achoppement de l'anglicanisme', *Istina* 34 (1989) 113-18, aquí 115.

admisión de la mujer al ministerio pastoral se ha transformado en una realidad sociológica antes que haya podido ser afrontada teológicamente en el marco del diálogo interconfesional, de tal manera que el estudio del problema se ha visto fuertemente presionado por razones de orden extrapastoral y teológico. La Iglesia Católica no dejó de manifestar su punto de vista ya desde la publicación del «Motu proprio» *Ministeria quaedam* en 1972 ⁶⁹, aunque sólo se decidió a argumentar en favor de la misma con voluntad normativa en 1976, en la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Inter signiores* ⁷⁰. Desde entonces ha propiciado de manera acorde con la postura ortodoxa argumentos que afrontan este *déficit* de origen que la cuestión arrastra en el protestantismo, como es que el Orden fuera excluido por la Reforma de la consideración sacramental. La importancia de la argumentación en favor de la consideración sacramental del Orden no escapará a quien esté familiarizado con el diálogo ecuménico, al margen de cuál sea su postura personal, y de ninguna manera minimizará las cosas. Ortodoxos y católicos han insistido en la necesidad de considerar teológicamente en profundidad la sacramentalidad de la redención celebrada y administrada en la Iglesia. Juntos, ortodoxos y católicos ven esta sacramentalidad mediada en la condición masculina y femenina de la especie humana, en la que aquí no podemos entrar con la amplitud requerida.

Digamos que dicha teología simbólico-sacramental desarrolla algunos importantes elementos de la antropología cristiana, como la condición sexuada del ser humano, de varonía y feminidad, en la cual se realiza la imagen de Dios, según el Génesis. Esa condición del hombre se hace, por voluntad del Creador, lugar de personalización de valor sacramental para la mediación y representación del ministerio redentor. En este sentido, la teología de la sacramentalidad

69 «Motu proprio» del 5 de agosto de 1972: AAS 64 (1972) 529-34.

70 Declaración sobre la cuestión de la ordenación de las mujeres para el sacerdocio ministerial (del 15 de octubre de 1976): AAS 69(1977) 98-116.

del ser humano en su dual condición personal no puede aparecer como una reflexión discrecional, como si pudiera ser enteramente resultado de la circunstancia cultural, cosa que podría deducirse de su misma dimensión simbólico-representativa. Se enraíza, más bien, en la naturaleza creatural del hombre dada en su misma verdad corpórea como determinación de la doble forma personal de ser hombre ⁷¹.

Para la teología ortodoxa, el puesto de la mujer en la Iglesia se fundamenta en consecuencia en el orden de la creación, en el cual y desde el cual se constituye su peculiar modo de ser persona. Modo en el cual se revela, igual que en la condición personal del varón, la verdad personal del mismo Dios. En el que es propio de la mujer se media una dimensión del misterio divino y redentor que sólo en ella alcanza significatividad, y su paradigma absoluto está dado en la *Théotokos* ⁷². La mariología es inseparable en la teología ortodoxa de la cristología y de la pneumatología, y en ella se expresa el alcance de la *ley de la analogía* que rige la sacramentalidad de la salvación. Aunque, como veremos a continuación, se dé cierta diferencia entre ortodoxos y católicos en algunos puntos, el planteamiento es fundamentalmente convergente. El documento citado de Rodas dice a este respecto:

«La imposibilidad de ordenar mujeres para el sacerdocio específico, imposibilidad fundada en la tradición de la Iglesia, ha sido demostrada por los siguientes ejemplos, arraigados en la eclesiología: [entre otros] (...)

71 «Para los occidentales, la naturaleza humana comprende la vida intelectual y la vida animal; y la vida espiritual (lo sobrenatural) es lo que se sobreañade y, en cierta medida, se sobrepone, a la economía puramente humana. Para los orientales, en cambio, el hombre "a imagen de Dios" define exactamente lo que es el hombre por naturaleza. La imagen comprende la vida intelectual y la vida espiritual, une el *noûs* y el *pneuma*, y la vida animal es lo que se le sobreañade». P. Evdokimov, *La mujer y la salvación del mundo. Estudio de antropología cristiana sobre los carismas de la mujer* (ed. española: Barcelona 1970).

72 P. Evdokimov, cit., 226-42 (La *Téotokos*, arquetipo de lo femenino). En relación con esa clave mariológica de significación elabora la teología ortodoxa la hermenéutica de lo femenino en la Iglesia, su función ministerial propia. Cf. E. Behr-Siegel, *Le ministère de la femme dans l'Église* (París 1987).

b) el ejemplo de la *Théotokos* que no ejerció ninguna función sacerdotal en la Iglesia, aunque fuera juzgada digna de ser la madre del Verbo y del Hijo de Dios encarnado; (...) e) el criterio de analogía, según el cual, si hubiera estado permitido a las mujeres ejercer un ministerio sacerdotal, la Virgen habría debido ejercer esta función la primera» (n. 14) ⁷³.

Este punto de vista es recogido por la declaración, anterior a la de la Congregación para la Fe, del metropolitano Atenágoras de Tyatira y arzobispo de Gran Bretaña en 1975 ⁷⁴. Apreciación, en efecto, coincidente con la de la Declaración católica, la cual recoge la doctrina de Inocencio III y la ofrece documentada teológica (santo Tomás) y canónicamente (Glosa a las Decretales):

«Ipsa Mater eius, Filii mysterio tam arcte sociata, cuius partes eximiae in Luccae et Ioannis Evageliis extolluntur, apostolico non est affecta ministerio. Quod Patres induxit, ut Mariam in exemplum proponerent Christi hac in re voluntatis: eandemque doctrinam, saeculo ineunte XIII, abduc confirmavit Innocentius Pp. III, scribens: Licet beatissima Virgo Maria dignior et excellentior fuerit Apostolis universis, no tamen illi, sed istis dominus claves regni, caelorum commisit» (*Epist.* 11 decembris 1210) ⁷⁵.

Dios se ha servido de uno y de otro orden de creación, del propio del varón y del que corresponde a la mujer, como campo de significación y mediación de la gracia de la redención en el misterio sponsal de Cristo y de la Iglesia ⁷⁶,

⁷³ Véase *supra* nota 59. Cf. sobre la relación que María dice al ministerio sacerdotal en esta perspectiva ortodoxa: F. Jenlin, «La Mère de Dieu et le sacerdoce hiérarchique», *Contacts* 41 (1989) 145-58.

⁷⁴ Cf. *Istina* 34 (1989) 146-47

⁷⁵ Cf. *Inter signiores*, cit., 193, nota 11.

⁷⁶ Este punto de vista, aunque muy desarrollado por la teología simbólico-sacramental católica, es igualmente compartido por los ortodoxos, pues hunde sus raíces en la antropología bíblica, y en nada disminuye el énfasis mariológico puesto por la Ortodoxia en la significatividad femenina de la "maternidad", en su alta significación espiritual, como

testimoniado por el nuevo Testamento y vivido por la Iglesia a lo largo de los siglos. En esta comprensión de las cosas funda la Ortodoxia (y está de acuerdo en ello la tradición católica romana) la exclusión de la mujer del sacerdocio ministerial, ya que atentaría contra la significatividad propia de su ser personal, sin la cual el ministerio de la redención no alcanzaría a darse en la forma sacramental que de hecho tiene en la Iglesia, y que es conforme a la revelación. Antes, empero, de ofrecer los textos ortodoxo y católico, en los que se da razón de esta postura que avala la tradición de fe y la práctica sacramental de ambas Iglesias, dejaré constancia de la fuerza de los argumentos, y de su alcance real, de los partidarios de la ordenación sacerdotal de las mujeres.

b) Los argumentos en favor de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal y sus posibles límites.

Algunos teólogos, en efecto, han planteado ciertos interrogantes a propósito del alcance vinculante de dicha concepción, que aparece sin embargo muy fundamentada. Aludiré aquí al punto de vista de K. Rahner, crítico con la argumentación de la Declaración *Inter signiores*; y al coloquio de Palermo (1989) ⁷⁷, por la competencia en el diálogo

carisma y función de la mujer, es antes bien su propio presupuesto. Más aún, 'maternidad' incluye en una determinada forma "esponsalidad": cf. P. Evdokimov, *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición bíblica* (ed. española: Barcelona 1966) en esp. 15-63. La teología ortodoxa, sin embargo, privilegia la consideración de la maternidad como referencia fundamental de lo femenino. La relación que feminidad y diaconía guardan en la teología ortodoxa, lleva al Congreso de Rodas (nn. 32-26) a postular la restauración del diaconado femenino en la Iglesia, como expresión de la solicitud maternal de la Iglesia mediada en los carismas de la mujer: *Diálogo ecuménico*, cit., 330-31. Cf. E. Theodorou, 'L'institution des diaconesses dans l'Église orthodoxe', *Contacts* 41 (1989) 124-44 [cf. referencia al coloquio de Palermo (1989); *infra* nota 75].

⁷⁷ K. Rahner, 'Priestertum der Frau?', *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 291-301 = *Schriften zur Theologie*, vol. XIV (Einsiedeln 1980). Llama la atención la toma de postura de Rahner más si se tiene en cuenta que se había situado, no mucho tiempo antes de la Declaración *Inter signiores*, en la perspectiva simbólico-sacramental del misterio de Cristo y de María para iluminar la vida de la Iglesia y el puesto teológico de la mujer en ella: 'Maria und das christliche Bild der Frau', *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 795-800 = *Schriften zur Theologie*, vol. XIII (Einsiedeln 1978). Véase una crónica del *iter* del coloquio de Palermo y de sus ponencias: D. Salachas, 'Palermo: colloquio di studi ecumenici. Donne e ministero, un problema aperto?', *Il Regno (Attualità)* 22) 34, n. 629 (15 dicembre 1989) 632-33. Intervinieron entre los relatores: P. Sorci y C. Valenziano (de la Facultad teológica de Sicilia); E. Theodorou (Universidad de Atenas) y E. Behr-Siegel (Instituto ruso-ortodoxo

ecuménico de sus participantes. Rahner se muestra reticente ante la Declaración de la Congregación, considerando que tanto la actitud de Jesús como la de la Iglesia apostólica no podían ser otras, habida cuenta de la determinación sociológica que las condiciona. Una argumentación muy insuficiente y falta de análisis teológico de la tradición de fe dada objetivamente en la vida de la Iglesia. Formal en su planteamiento, la hipótesis de Rahner ha encontrado respuesta explícita en la encíclica *Mulieris dignitatem* (n. 26), como más adelante se verá, viéndose reforzada la argumentación de la Declaración de 1976. Por su parte, alguno de los teólogos católicos presentes en el coloquio de Palermo, como el P. H. Legrand⁷⁸, relator en el mismo, que no dejó de plantear mesuradamente algunas observaciones críticas respecto a la práctica de ordenación actual de la Iglesia Católica, manifestando su esperanza en una maduración amplia del problema.

Reconoce Legrand que en la práctica católica de admitir sólo a hombres a la ordenación sacerdotal estamos ante una tradición «consolidada», pero precisa al mismo tiempo que esta tradición no es tal en el *sentido fuerte* del término; es decir, 'Tradición' como manifestación de la verdad cristiana, por oposición a 'tradiciones', según la expresión puesta en

«San Sergio», de París); los anglicanos canónigo Ch. Hill (Asuntos ecuménicos del Arz. de Catorbery) y la diaconisa M. Guite (Cambridge); y los católicos H. Legrand, del Instituto católico de París, y K. E. Borrensen, del «Center of Theological Inquiry», de Princeton.

En este coloquio la Profa. E. Behr-Siegel, exponiendo su postura personal, se inclinaria moderadamente a favor de la ordenación, postura no compartida por ninguno de sus colegas ortodoxos presentes: E. Behr-Siegel, 'L'ordination des femmes: un problème œcuménique. Développements récents dans la sphère de l'Église orthodoxe', *Contacts* 42 (1990) 101-27. El punto de vista de E. Theodorou favorable a la restauración del diaconado femenino: *ibid.*, 124-44 (cf. *supra* nota 74). Cf. también el punto de vista de la organizadora del coloquio de Palermo, de la Facultad de Teología de Sicilia, la Profa. Cetina Militello, 'La donna nella Chiesa: Problemi aperti', *Studi ecumenici* 6 (1989) 59-102.

Entre los teólogos que han venido manifestando también una moderada postura afirmativa está el ecumenista católico, buen conocedor de los problemas de la Iglesia Episcopaliana de Norteamérica, G. Tavard, 'The Ordination of Women', *One in Christ* 23 (1987) 200-11. También la teóloga anglicana Mary Tanner, 'The Ministry of Women: an Anglican reflection', *One in Christ* 21 (1985/4) 284-92.

78 H. Légrand, 'Traditio perpetua servata? La non-ordination des femmes: tradition ou simple fait historique?', en P. de Clerck y E. Palazzo (dir.), *Rituels. Mélanges offerts au Père Gy OP* (París 1990) 393-416. Cf. la crónica *pro domo sua* que de la ponencia del P. Legrand hace el valdense italiano P. Rica, 'Taccuino Romano: Donna e sacerdozio: che cosa dice la tradizione', *Protestantesimo* 45 (1990) 120-22.

uso por el P. Congar. Este, sin embargo, parece mostrarse con apreciaciones diversas del problema en contra de esta interpretación, convencido del carácter tradicional fuerte de la ordenación de sólo varones para el ministerio sacerdotal ⁷⁹. No deja de ser indicativo que Congar se distancie en este punto de un discípulo tan fiel a su propio magisterio teológico. Para Legrand la ordenación de sólo varones en la Iglesia Católica podría obedecer a un condicionamiento temporal. Dicha práctica de ordenación estaría por tanto desprovista de alcance dogmático. Comprometido con el diálogo católico-luterano, argumenta en favor de la posibilidad de ordenar mujeres del siguiente modo: 1º) la subordinación de la mujer al varón, aunque tenga algunos textos bíblicos en su favor, es dato histórico de la sociología cristiana, dato histórico-cultural que afecta a por igual a la Escritura que a la tradición de la Iglesia, y por tanto no puede ser fundamentada en el «orden de la creación»; y 2º) la teología no es competente para definir la «naturaleza» del varón y de la mujer, hipotecando —viene a decir— la revelación en una discutible metafísica de los sexos.

Veamos el alcance de estas observaciones, pues de lo que trato aquí es de mostrar en qué medida la postura de católicos y ortodoxos cuenta con un fundamento sólido en su favor. Esto sólo se puede saber si se presta atención a su intención teológica fundamental y la de las observaciones críticas que a la misma se vienen haciendo. Por ello mi intención es la de alcanzar y exponer la razón teológica de las argumentaciones que asisten a la práctica ortodoxa y católica, y atender a la fuerza argumentativa del magisterio cuando la defiende.

Como puede constatarse, Legrand tiene delante fundamentalmente la argumentación de santo Tomás (STh Supl. q. 39 a. 1) en contra de la ordenación de las mujeres. Según el santo la razón por la cual la mujer no puede acceder a la

⁷⁹ Y. M. Congar, *La Tradición y las tradiciones* (vers. española: San Sebastián 1964) 2 vols. Para una mejor aclaración de la postura de Y. Congar, véase: J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (Maguncia 1989).

ordenación se debe a la imposibilidad de que en la mujer pueda significarse sacramentalmente el don que la ordenación confiere, cuya dignidad es incompatible con el «estado de sujeción [al varón]» en que está la mujer. Legrand observa que dicha sujeción es dato histórico-cultural, más no debido a una supuesta naturaleza u orden de la creación. Soslaya, sin embargo, la intención teológica que alimenta la argumentación de santo Tomás verdaderamente importante: qué pueda o no expresar sacramentalmente la condición de ambos sexos, sin la cual no es posible plantear de ningún modo la cuestión el sujeto receptor del sacramento. En este sentido, es verdad que el Antiguo Testamento no parece escapar al condicionamiento histórico-cultural que determina la sujeción de la mujer al varón, según el relato del Génesis (v. 3, 16b: «*hacia tu marido será tu tendencia y él te dominará*»); pero el autor sagrado apunta a algo más: a la causa religiosa de esta sujeción de quien antes de la caída era vista por el varón como compañera (vv. 2, 18b.23: «*ayuda similar a él (...) hueso de mis huesos y carne de mi carne (...) varona, porque del varón ha sido tomada*», único ser creado capaz de paliar su soledad, porque ésta no es buena para el hombre (v. 2, 18a). Entre una y otra manifestación bíblica ha mediado el pecado, introductor del desorden en la relación entre los sexos.

Como dice Von Rad, el relato J es ineludible en su enjuiciamiento de las cosas: «no habla de nimiedades tomándolas a la ligera. Aquí interviene la culpa original (*Urschuld*); la fe ve en todo ello un castigo impuesto por Dios». Si la maldición divina no alcanza propiamente ni a la mujer ni al varón, puesto que no hay una tal maldición para el ser humano —la maldición de Dios es para la serpiente (v. 3, 14)— el pecado introduce como castigo divino la pérdida de aquella armónica existencia de los sexos, que afecta a la totalidad del hombre, al ser y a las facultades del mismo. Hasta tal punto que esa situación en que queda el hombre incluye la misma maldición de la tierra (v. 3, 17: «*maldito sea el suelo tu causa*»). El pecado introduce tanto en la mujer

como en el hombre aquel trastorno de lo creado que llega «hasta el fundamento más profundo del existir humano, hasta el ámbito más elemental del actuar humano, hasta la misma tierra»⁸⁰.

Fijémonos bien en que aquello de lo que el relato J da cuenta es del estado postlapsario del ser del hombre y de las relaciones entre el varón y la mujer, y las del hombre y la creación, pero la relación que la narración establece entre algunas propiedades de los sexos y la actividad que les corresponde no es resultado de la caída, sino de la creación que los constituye. Lo que el pecado modifica es la vivencia de esa condición y actividad que a cada sexo le es propia. Me parece del todo claro que de ahí no se debe deducir, con ánimo de prolongar una concepción sociocultural históricamente superada, una distribución de tareas laborales domésticas entre el hombre y la mujer; ni tampoco la oposición ideológicamente interesada a la promoción sociolaboral y pública de la mujer. La revelación divina, empero, no termina en el Génesis.

En Cristo recibe el hombre su verdadera identidad, también en su dimensión sexuada. Esa identidad se descubre en la armonía que la redención devuelve a los sexos, y que el Nuevo Testamento da a conocer gracias a la revelación de la dimensión sacramental de la existencia humana; y de la relación que la peculiar condición de cada uno establece entre los sexos. En Cristo, el nuevo Adán, alcanza el creyente a descubrir aquello que respecto a la relación entre el hombre y la mujer no podría alcanzar en la relación viciada que el pecado ha traído consigo. En Cristo entonces se le descubre al hombre la verdad profunda sobre sí mismo. Así lo ha afirmado el Vaticano II al decir que el «misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁸¹.

Gracias a lo que la afirmación neotestamentaria de la sacramentalidad del ser y de la relación entre el hombre y la

80 G. von Rad, *El libro del Génesis* (versión española: Salamanca 1982, 2 ed.) 112-13.

81 *Gaudium et Spes*, n. 22a.

mujer descubre acerca de la identidad del hombre, «imagen y semejanza de Dios», la revelación divina desvela al creyente el lugar de significación propia de uno y otra sexo. Revelación que vemos ya preparada en la antigua Alianza por el lazo de unión entre Dios y su pueblo y las imágenes que la alimentan y significan; sin ellas no sería comprensible la nueva Alianza. La referencia mutua entre Tradición y Escritura, objetivada en la vida de la Iglesia, no tiene otro contexto que la unidad de la revelación. La reciprocidad del hombre y de la mujer sirve sacramentalmente, por voluntad de Cristo, a la revelación del misterio de Dios en el vínculo que une a Cristo y la Iglesia, fundamento de la unidad de cristología y pneumatología y eclesiología.

La postura católica igual que la ortodoxa implica en la representación del ministro varón la función que Cristo cumple para toda la humanidad redimida como quien se entrega por ella, según Efesios: la carta que ve en Cristo la cabeza de la Iglesia y el Salvador de todo el cuerpo (v. 5, 23b). De ahí que una lectura cultural de la afirmación paulina de la primera a Corintios 11, 3 induzca a una comprensión incorrecta —que no toma cuenta de su alcance teológico y sacramental— de la enseñanza teológica de Efesios (v. 23a: «*el marido es cabeza de la mujer como...*»); y, atribuyendo la relación de marido y mujer al estado de sujeción de la que habla el Apóstol, a un condicionamiento histórico superado. No es la relación de igualdad o desiigualdad ni en la dignidad ni en la justicia lo que aquí se ventila, sino el misterio de la relación que entre los dos sexos se da. De modo que cuando se apela al otro texto, citado una y otra vez a favor de la ordenación de las mujeres, el de Gálatas 3, 28 («*Ya no hay (...) ni hombre ni mujer*»), se olvida que justamente este texto confirma lo que a propósito de Efesios acabamos de ver. Además, ¿cómo podría argumentarse con Pablo contra Pablo? ¿Consideró acaso Pablo, o cualquiera que sea el editor último de las cartas pastorales que recogen la enseñanza paulina (cf. 1 Tim 2, 11-11 ss.), que lo que en ellas leemos sobre el protagonismo

permitido de la mujer en la Iglesia contradice la enseñanza de Gálatas? Lo que de cultural tienen algunas afirmaciones aludidas es claro que no obstaba a la enseñanza sobre la fundamental dignidad e igualdad sobre el varón y la mujer.

Caben estas observaciones, porque no deja de parecer poco fundada la argumentación que Cantorbery presenta ante Roma para legitimar la ordenación de las mujeres. Afirma con acierto el Arzobispo Runcie que es cierto que no basta para tomar la determinación de ordenar a mujeres que nada haya en contra, sino que se dé en su favor una argumentación doctrinal suficiente que la justifique. Esta argumentación la encuentra en lo que sigue:

«El principio fundamental de la economía cristiana de la salvación —sobre el que no existe desacuerdo entre Anglicanos y Católicos— es que la Palabra eterna se ha revestido de nuestra carne humana, de modo que por la Pasión, Resurrección y Ascensión del Señor, esta misma humanidad pueda ser rescatada y asumida en la vida del Dios en tres personas (trino) (...) la humanidad asumida por la Palabra, y la humanidad del Señor desde toda la creación hasta el presente resucitada y elevada al cielo, *debe ser una humanidad que integre a la mujer, si se quiere que la mitad de la raza humana comparta la Redención que él obtuvo para nosotros en la Cruz (...)* Porque la humanidad de Cristo, nuestro Sumo Sacerdote, comprende al hombre y a la mujer, resulta que el sacerdocio ministerial debería estar hoy abierto a las mujeres y así representar más perfectamente el supremo sacerdocio de Cristo ⁸².

La debilidad del argumento y la aporía a la que conduce es tan notoria que el propio Arzobispo no deja de verlo, al reconocer a renglón seguido que el ministerio del varón representa a la totalidad del cuerpo, a la humanidad asumida

82 'Dossier epistolar', *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 478-79 (cf. *supra* notas 33 y 38). Subrayado mío.

por Cristo y glorificada, compuesta de hombres y mujeres. Si así no fuera estarían en cuestión dos mil años de cristianismo. La representación de Cristo en el ministerio del varón es la de Cristo para toda la Iglesia, hombres y mujeres, como el paradigma eclesial ofrecido por Dios en María, imagen de la Iglesia y representación de su verdad teológica —tal y como insisten los ortodoxos— es la de la totalidad del pueblo de Dios, hombres y mujeres.

Así, pues, volviendo al razonamiento de santo Tomás, parece necesario resumir el resultado de estas acotaciones, aclarando la implicación recíproca que en la enseñanza neotestamentaria y en la tradición cristiana se da de elementos revelados y condicionamientos culturales. El estado de sujeción de la mujer al que se refiere la argumentación tomaziana, estado propio de la situación caída, por la redención de Cristo está llamado a conformarse con la relación que el nuevo Adán funda con su Iglesia. Esta relación es ofrecida por el Nuevo Testamento a la Iglesia como paradigma del estado en que el hombre, en su dual condición de varón y mujer, fue creado por Dios (cf. Mt 19, 8b: «*no fue así desde el principio...*») y llamado a la vida eterna; y aún más, con Cristo aquel estado primero, después de perturbado por el pecado (v. 8a: «*por vuestra dureza de corazón*») no sólo ha sido devuelto a la voluntad divina primera, sino ofrecido por Dios como signo sacramental del misterio de su amor redentor revelado en Jesucristo. De modo que destruir la sacramentalidad de dicha relación sería tanto como atentar contra la «naturaleza», esto es contra el «orden de la creación» que Dios restaura en Cristo, al mismo tiempo que en él revela su divino misterio y el misterio del hombre.

Es aquí donde se descubre el límite de toda fenomenología que las ciencias humanas pueden hacer de la realidad del hombre. Sólo Dios, en rigor absoluto, sabe quién es el hombre. En este sentido, la teología tiene la misión de evidenciar y aclarar los supuestos de la revelación, que iluminan la naturaleza del hombre. Es verdad que la revelación no puede hipotecarse en sistema metafísico alguno, pero

a la reflexión teológica le resulta imposible soslayar no sólo afirmaciones de alcance ontológico respecto al hombre, sino incluso respecto a Dios. No es posible diluir el discurso teológico, resignando cualquier tentativa de especulación cómodamente instalados en un discurso narrativo o meramente histórico-salvífico, salvo riesgo de anular la teología en sí misma. Y esto que ya está dicho con toda competencia ⁸³, es así por dos razones:

— 1ª. Porque nadie escapa a la cosmovisión que alimenta su discurso (se hace metafísica negándola, como lo ha puesto de relieve la filosofía hermenéutica, crítica con la filosofía neopositivista, sin que ahora pueda yo entrar en explanar estas apreciaciones), y sólo se puede afirmar o negar mediante la toma de una decisión que se quiere acorde con la objetividad de las cosas, de manera «decisionista» (como lo ha puesto de manifiesto el racionalismo crítico de K. Popper). Esto es, poniendo en juego la libertad como referencia permanente del conocimiento; ambos se implican recíprocamente, como queda planteado en toda «crítica del juicio» que sea consciente de la síntesis cognoscitiva que éste representa.

— 2ª. Porque lo impide la realidad de la revelación en cuanto tal, que implica un cierto conocimiento del misterio de Dios y del hombre; al menos, aquel conocimiento requerido para que la predicación de la salvación en Cristo tenga sentido (extremo mínimo y que tampoco puedo ahora explicar).

Lo más llamativo, sin embargo, del plantamiento del problema que nos ocupa, en lo que se refiere a la consideración social y cultural del argumento tomasiano, es que olvida lo que de más importante hay en la postura de santo Tomás. Esta es la afirmación de que el signo sacramental se da sobre la realidad significante que los signos representan; en el caso

83 G. Söhngen, 'El «saber de Dios en el misterio» de que habla Pablo, fundamento y origen espiritual de toda teología cristiana', en J. Feiner y M. Löhrer (ed.), *Mysterium salutis* 1/2 (Madrid 1969) 988-1029.

del ministerio sacerdotal, la capacidad de significación del varón. Si se desbloquea el planteamiento actual de las cosas, liberándolo de la presión emancipatoria y social que el movimiento de promoción de la mujer lleva hoy consigo, se podrá llegar mucho mejor al núcleo del argumento tomasiano. Si la significación sacramental del varón dice relación a la representación de Cristo, cabeza de la Iglesia, esa significación se da, no como sanción teológica de una sujeción de la mujer al varón social y culturalmente periclitada, sino como expresión de la primacía del amor que se entrega fundando amor, y pide en la fuerza misma de la entrega la correspondencia. La referibilidad amorosa entre el hombre y la mujer expresa sacramentalmente la verdad profunda de la revelación divina, a la cual sirven los textos como expresión sacramental del mismo misterio divino.

Esta manifestación ha recibido un apoyo importante de la moderna filosofía de la corporeidad y de la afirmación de la unidad psicosomática del ser humano, que ha evidenciado la investigación bíblica, respaldada en ello por la antropología y la psicología. La moderna unificación de la vida y la tendencia actual al unisex implica no sólo la funcionalización de la procreación, reducida prácticamente a su etapa biológica, sino también la negación del desarrollo de las facultades psíquicas de la persona enraizadas en su propio sexo, que entra en contradicción grave con los datos de las mismas ciencias humanas. Como implica también la renuncia a la vivencia propia de la realidad personal en aras del sistema social en sí mismo, concebido fundamentalmente como sistema de producción. En este sentido, la incorporación de la mujer al trabajo —cuya consecuencia más palmaria es la caída de la natalidad en las sociedades desarrolladas— está gravemente amenazada por ambos factores, pues apenas si se diferencian los modos personales de ser y hacer del varón y de la mujer, sacrificados al sistema y a la primacía de la producción. Si el compromiso laboral de la mujer es irreversible, debe sin embargo ser reconducido de modo acorde con su condición antropológica, pues en ello se

le va a la especie su propia salud. Y todo esto además cuando, al mismo tiempo que se exalta el principio el placer como exaltación irracional de la corporeidad, se cae esquizofrénicamente en la negación de la diferencia que, enraizada en la corporeidad, representa la condición sexuada de la especie. ¿Acaso estamos ante una forma de neognosticismo, superador de la diferencia que establece el cuerpo, al tiempo que se ve en él la referencia de felicidad inmediata para el hombre, atrapado en las contradicciones de nuestra sociedad?

Se me excusará esta digresión reflexiva que me viene impuesta por la naturaleza de las observaciones mencionadas a la práctica de la tradición eclesial católica de ordenar sólo a hombres. Doy paso a los textos católico y ortodoxo, que expresan la sacramentalidad de la relación entre los sexos y que en ellos se entiende como clave hermenéutica de la realidad humana que fundamenta la práctica eclesial de la ordenación, por entender que ésta se enraíza en la revelación del Nuevo Testamento.

c) Los textos más recientes y su alcance

La postura teológica de ortodoxos y católicos encuentra una expresión clara y firme en dos recientes documentos: el mencionado del Congreso panortodoxo de Rodas (1988) y la encíclica *Mulieris dignitatem* del Papa Juan Pablo II (1988). He aquí paralelas algunas de sus afirmaciones más representativas de la postura común de católicos y ortodoxos:

*Texto ortodoxo*⁸⁴:
[Reflexión única: desarrollo de la argumentación tipológico-sacramental, fundamentada en el paradigma Adán-Cristo/Eva-María como referencia cristológica y

*Texto católico*⁸⁵:
[Primer grado de la reflexión: desarrollo de la argumentación tipológico-sacramental, fundamentada en el paradigma esponsal Cristo/Iglesia, como referencia

⁸⁴ *Diálogo ecuménico* 24 (1989) 322-26.

⁸⁵ Cf. original latino de la encíclica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988): AAS 80 (1988) 1653-1729. Aquí versión española de la Políglota Vaticana, según la ed. de Paulinas (Madrid 1988).

mariológica del misterio de la redención. Se sirve de datos de la antropología bíblica, desarrollada por la patrística, en la cual ve mediada la teología ortodoxa toda la soteriología cristiana y su celebración sacramental].

«El sacerdocio sacramental o “específico” es uno de los numerosos dones del Espíritu Santo para la vida de la Iglesia. Otorgado por el Señor mismo, guía, alimenta y edifica el cuerpo de los fieles. Fue dado por el Señor a los Apóstoles y a sus sucesores en el ministerio apostólico de la *episkopê* para el bien del pueblo de Dios. Este sacerdocio sacramental, que representa simbólicamente a Cristo, como Cabeza del cuerpo, ha sido otorgado a la Iglesia por la gracia del Espíritu Santo, en el sacramento de la ordenación, por la cual los ordenados son promovidos como *servidores de Cristo y dispensadores de los misterios divinos* (1 Cor 4, 1)» (n. 6).

«Jesucristo concede este sacerdocio específico a los Apóstoles y a sus sucesores. La conciencia de la Iglesia desde sus orígenes ha excluido la participación de las mujeres en este sacerdocio. Para ello se ha fundado en el ejemplo del Señor, de la Tradición y de la práctica apostólica; y ha actuado a la luz e la enseñanza paulina sobre la relación entre el hombre y la mujer en la nueva realidad de Cristo (Gál 3, 27-29)» (n. 7).

crisológica y soteriológica. Se sirve de datos antropológicos relativos al orden creatural, en el cual ve mediada la redención].

«En el vasto trasfondo del “gran misterio”, que se expresa en la relación esponsal entre Cristo y la Iglesia, es posible también comprender de modo adecuado el hecho de la llamada de los “Doce”. *Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres*, lo hizo *de un modo totalmente libre y soberano*. Y lo hizo con la misma libertad con que todos sus comportamientos puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse a la tradición avalada por la legislación de su tiempo. Por tanto, la hipótesis de que ha llamado como apóstoles a unos hombres siguiendo la mentalidad difundida en su tiempo, no refleja completamente el modo de obrar de Cristo. *Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza ...*, “*porque no miras la condición de las personas*” (Mt 22, 16). Estas palabras caracterizan plenamente *el comportamiento de Jesús de Nazaret*; en esto se encuentra también una explicación a la llamada de los “Doce”. Todos ellos estaban con Cristo durante la última cena y sólo ellos recibieron el mandato sacramental: *Haced esto en memoria mía* (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), que está unido a la institución de la Eucaristía. Ellos, la tarde del día

«Para comprender esta distinción entre el hombre y la mujer en el terreno del sacerdocio sacramental, distinción establecida “según el orden de la naturaleza”, es necesario en primer lugar intentar comprender mejor y en toda su extensión, el funcionamiento de las relaciones entre hombre y mujeres en el plano de la salvación en Cristo. Hay que decir, no obstante, que esta distinción no ha sido nunca considerada en la Tradición ortodoxa como una forma de minimizar el puesto de las mujeres en la Iglesia. En el misterio de la economía divina de la salvación, quedó establecido que las mujeres participan igual que los hombres de *la imagen de Dios* y que son iguales a éstos en dignidad. Las mujeres tienen, pues, que representar su propio papel en el seno de la Iglesia para el restablecimiento de la *imagen de Dios* que el pecado ha corrompido» (n. 8).

«El puesto distinto de las mujeres se expresa en la correspondencia tipológica “Eva-María”; y en la relación específica que las mujeres tienen con la obra propia del Espíritu Santo en el plano de la salvación en Cristo» (n. 9).

«Este ministerio de la mujer debe su cumplimiento al descenso creador del Espíritu Santo sobre la

de la resurrección recibieron el Espíritu Santo para perdonar los pecados: *A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviérais, les serán retenidos* (Jn 20, 23)».

[Detrás de estas palabras está el documento *Inter signiores: Christus Iesus nullam mulierem inter Duodecim adscribit. Si ita se gessit, id non propterea evenit, quod sui temporis moribus cedebat, nam ipsius cum mulieribus ratio modo civium suorum prorsus dissimilis erat, et ab eorum observantia ille voluntarie audacterque se remove-rat*. AAS 69 (1977) 102.

Ese documento invoca la práctica usual del sacerdocio femenino entre los griegos y en las religiones de la Antigüedad pagana⁸⁶ como prueba de la “diferencia” cristiana no explicable sólo por la práctica judía (cf. pp. 104-105), para establecer el criterio: “*Quae Christus et Apostoli fecerunt, norma sunt perpetua*” (pp. 105 ss.).

«Nos encontramos en el centro mismo del misterio pascual, que revela hasta el fondo el amor esponsal de Dios. Cristo es el esposo, porque “se ha entregado a sí mismo”: su cuerpo ha sido “dado”, su sangre ha sido “derramada” (cf. 22, 19-20). De este modo *amó Dios hasta el extremo*

⁸⁶ Aunque no todos estarán de acuerdo con algunas apreciaciones del autor, sobre este punto véase: M. Guerra Gómez, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos)* (Toledo 1987).

Virgen María (...) Así la Virgen María, la *Théotokos*, en la Anunciación, se convirtió en receptora de la manifestación del Espíritu Santo, para el acabamiento “del movimiento de María a Eva” y para la encarnación del nuevo Adán que recapitula todo en él. Esta relación entre la Virgen María y la obra específica del Espíritu Santo, y la correspondencia tipológica del viejo y nuevo Adán en la historia, ofrece a la Iglesia elementos importantes para abordar el problema de la distinción entre hombres y mujeres en lo que se refiere a la ordenación para el sacerdocio sacramental» (n. 11).

«La Virgen nos ha sido propuesta como modelo (*typos*) de la Iglesia. Como la Virgen María, la Iglesia recibe el Espíritu Santo; por la energía del Espíritu Santo nace Cristo, pero igualmente todos los hijos de la nueva humanidad. Así la tradición patristica presenta la correspondencia tipológica entre la *maternidad* de la *Théotokos* y la *maternidad* de la Iglesia. Esta relación funcional más específica entre el papel de la *Théotokos* y la obra del Espíritu Santo en el momento de la encarnación se prolonga y se vive en el tiempo de la Iglesia» (n. 12).

«Basada en el ejemplo de la *Théotokos*, esta correspondencia tipológica funda todo el contenido de la conciencia de la Iglesia sobre la imposibilidad de la asociación de

(Jn 13, 1). El “don sincero”, contenido en el sacrificio de la cruz, hace resaltar de manera definitiva el sentido sponsal del amor de Dios. Cristo es el esposo de la Iglesia, como redentor del mundo. *La Eucaristía es el sacramento de nuestra redención. Es el sacramento del esposo, de la esposa.* La Eucaristía hace presente y realiza de nuevo, de modo sacramental, el acto redentor de Cristo que “crea” la Iglesia, su cuerpo. Cristo está unido a este “cuerpo”, como el esposo a la esposa. Todo esto está contenido en la carta a los Efesios. En este “gran misterio” de Cristo y de la Iglesia se introduce la perenne “unidad de los dos”, constituida desde le “principio” entre el hombre y la mujer».

[He aquí el tenor del *Inter signiores: Sic Sacramentum Eucharistiae non est mere fraternum convivium, sed simul memoriale praesens et actuale denuo faciens Christi sacrificium, necnon eius ab Ecclesia facta oblatio; sic ministeriale sacerdotium non est tantum pastorale munus, sed continuationem infert eorum munerum, quae ab Apostolis Christus concredidit potestatumque, quae ad ea munera pertinent. Aptatio ergo ad formas ad id extendit nequit, ut solvatur quoad substantiam hoc sacramentale vinculum cum iis eventibus, qui christianam religionem fundaverunt, et cum Christo ipso. Ibid., 107-108].*

las mujeres al sacerdocio sacramental cristocéntrico (...) Sucede, sin embargo, que esta conciencia eclesiológica se altera y surgen graves problemas, como sucedió en el pasado y sucede también en nuestros días. Estos problemas aparecen claramente en la eclesiológica de los partidarios de la ordenación de las mujeres para el sacerdocio específico, precisamente porque esta reivindicación atenta contra la enseñanza —corroborada por la tradición patristica— sobre relación equilibrada en la Iglesia entre cristología y pneumatología» (n. 13).

«Jesucristo es el salvador de todos, hombres y mujeres. Igualmente según la experiencia tipológica figurativa (*eikonistikên*) del culto y de la vida pastoral de la Iglesia, Cristo, como Sumo Sacerdote, se nos presenta necesaria y exclusivamente bajo forma masculina en la imagen del Sumo Sacerdote. Paralelamente la *Théotokos* representa a toda la humanidad, es decir, lo masculino y lo femenino, en la obra divina de la encarnación, dando al Hijo de Dios su forma humana. Ella es la madre de todos los seres humanos, miembros del cuerpo de la Iglesia. La *Théotokos* como tal, en la experiencia tipológica y figurativa del culto y del conjunto de la experiencia de la vida cristiana, nos representa ante el trono del Señor hablando de manera única a nuestro favor

«Si Cristo, al instituir la Eucaristía, la ha unido de una manera tan explícita al servicio sacerdotal de los apóstoles, es lícito pensar que de este modo deseaba expresar la relación entre el hombre y la mujer, entre lo que es “femenino” y lo que es “masculino”, querida por Dios, tanto en el misterio de la creación como en el de la redención. Ante todo *en la Eucaristía* se expresa de modo sacramental *el acto redentor de Cristo esposo en relación con la Iglesia esposa*. Esto se hace transparente cuando el servicio sacramental de la Eucaristía —en la que el sacerdote actúa “*in persona Christi*”— es realizado por el hombre. Esta es una explicación que confirma la enseñanza de la declaración *Inter signiores*, publicada por disposición de Pablo VI para responder a la interpelación sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial» (n. 26).

[*Grado segundo*: acorde con el Vaticano II, que introduce la mariología en la eclesiológica, y ve en María el paradigma de la Iglesia, la lógica de la encíclica papal apela ahora a la fundamentación mariológica de su postura sacramental].

«La santidad (...) se mide según el “gran misterio”, en el que la esposa responde con el don del amor al don del esposo, y lo hace “en el Espíritu Santo”, porque *el*

en cuanto criaturas de Dios» (n. 15).

«(...) en la tipología del culto divino, la Tradición ininterrumpida de la Iglesia no confió nunca el servicio del altar más que a determinadas personas del sexo masculino, sin excepción: éstos, como sacerdotes, representan figuradamente en el cuerpo de Cristo a su cabeza y su Señor, es decir, al Sumo Sacerdote Jesucristo. De la misma manera la figura femenina de la *Theótokos* es la representación tipológica del conjunto del pueblo de Dios. El papel de la *Theótokos*, que representa a la humanidad e intercede a su favor, encuentra su expresión en el ciclo iconográfico fijado por la arquitectura de las iglesias ortodoxas; según este ciclo, la imagen de la *Theótokos* “sosteniendo al Niño” (*platytéra*) domina, en efecto, el espacio litúrgico por encima del altar. Así, en el marco figurativo y tipológico del culto divino, la figura femenina de la Virgen representa venturosamente a la Iglesia para todos los miembros del cuerpo» (n. 17).

«No examinamos aquí simplemente nociones o ideas teológicas. Nos encontramos en la esfera de la experiencia profunda y casi indescriptible del *ethos* innato de la verdad cristiana en su dimensión salvadora y secular» (n. 18).

amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado (Rom 5, 5). El concilio Vaticano II, confirmando la enseñanza de toda la tradición, ha recordado que en la jerarquía de la santidad *precisamente la “mujer”*. María de Nazaret, es “figura” de la Iglesia. Ella “precede” a todos en el camino de la santidad; en su persona la “Iglesia ha alcanzado ya la perfección con la que existe inmaculada y sin mancha” (cf. Ef 5, 27). En este sentido se puede decir que la Iglesia es, *a la vez*, “mariana” y “apostólico-petrina” (n. 27).

«Un reflejo de la misma analogía —y de la misma verdad— lo hallamos en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. *María es la figura” de la Iglesia*. “Pues en el misterio de la Iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo tanto de la Virgen como de la madre (...) Engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre (...), a quien Dios constituyó primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8, 29), esto es, los fieles, a cuya generación y educación coopera con amor materno” [*Lumen Gentium*, n. 63]. “La Iglesia, contemplando su profunda santidad e imitando su caridad y cumpliendo fielmente la voluntad del padre, *se hace también madre* mediante la palabra de Dios aceptada con fide-

lidad, pues por la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios". Se trata de la maternidad "según el espíritu" en relación con los hijos y las hijas del género humano. Y tal maternidad (...) es también la "parte" de la mujer en la virginidad. La Iglesia "es igualmente virgen, que guarda pura e íntegramente la fe prometida al Esposo". Esto se realiza plenamente en María. La Iglesia, por consiguiente, "a imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera" [cf. *Lumen Gentium*, n. 64]» (n. 22).

Como puede observarse, ambos textos corroboran una concepción del ministerio sacerdotal, según la cual para católicos y ortodoxos no es posible desligar la cuestión del sujeto sacramental del Orden de la que podemos llamar *razón sacramental* de la eclesialidad de la salvación, y como tal esta concepción orienta la reflexión de los teólogos. Las razones antes expuestas en favor de la ordenación sacerdotal de las mujeres que me he esforzado por mostrar en sus propios límites, no parecen hacer justicia al planteamiento católico-ortodoxo. No es la subordinación de la mujer al varón referencia alguna de carácter normativo en tanto que dato sociológico histórico.

De la doctrina expuesta por ortodoxos y católicos se deducen algunos extremos que vienen a cuestionar seriamente ciertas opiniones vertidas sobre el problema en la actual discusión teológica:

— No se puede afirmar sin más que nada hay en la Escritura que impida la ordenación de las mujeres, si es que

la Escritura ha de ser leída *in Ecclesia*. La esencia teológica de la Iglesia, en efecto, está determinada por el conjunto de significaciones del misterio salvífico que ella proclama, encarna y celebra. Se trata de un conjunto de significaciones que se hacen operativas en la sacramentalidad de la Iglesia, como objetivación del testimonio apostólico del Nuevo Testamento sobre la mediación de la salvación en la Iglesia.

— En este sentido, no es que el misterio salvífico se pueda expresar con mayor o menor acierto mediante imágenes discretionales, como si éstas no tuvieran otro alcance que el meramente simbólico. Al contrario, cuando las imágenes que la ley de la salvación en las realidades sacramentales, entonces no son simples metáforas de estas últimas, sino que se hallan vinculadas a ellas como la única posibilidad de expresar el misterio en su realidad y eficacia salvíficas. Por esta razón no es posible modificar el signo de un sacramento, y tal posibilidad ha sido excluida por la autoridad magisterial de la Iglesia, como lo recuerda la declaración *Inter signiores*, cuando cita la Constitución apostólica de Pío XII *Sacramentum Ordinis* (30 nov. 1947):

«*Ecclesia nulla competit potestas in substantiam Sacramentorum, id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo Sacramenti servanda statuit*»⁸⁷.

Es éste un texto que apoya la argumentación sobre la vinculación de ciertas imágenes a la realidad sacramental de la Iglesia, y que la declaración de la Congregación teniendo en cuenta la doctrina del Concilio de Trento⁸⁸.

— Esto supuesto, no parece que se pueda decir que la antropología cristiana nada opone al respecto, ni mucho menos que la tradición ortodoxa es de difícil extensión a la teología católica en aquello que se refiere a la teología

87 AAS 40 (1948) 5-7; cf. *Inter signiores*, cit., 107.

88 Cf. el texto de la sesión 21 de Trento, de 1562, que ofrece la argumentativamente la *Inter signiores*: «*Hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum Sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum veritate, magis expedire iudicaret*» (DS 1728).

tipológico-sacramental. Las imágenes no están vacías sino que expresan realidades del orden creatural, en este caso unidas a la condición de varonía y de feminidad, que fundamentan funciones o carismas. Esta verdad de fondo es la que da apoyatura a la hermenéutica de Efesios que en los nn. 23 al 27 hace la encíclica *Mulieris dignitatem*. El Nuevo Testamento, ciertamente, da fe de que la teología simbólico-sacramental se fundamenta en la revelación divina como revelación de “lo que fue en el principio” (Mt 19, 8 [Gn 1, 27; 2, 24]; Ef 5, 31), y encuentra su expresión en el marco de significaciones que se hallan objetivadas en la vida de la Iglesia: en el modo de entender y vivir el sacramento del matrimonio y la virginidad, y en el modo de entender y vivir el ministerio sacerdotal.

VI.—REFLEXION FINAL SOBRE EL CURSO DEL DIALOGO DE LAS DIFICULTADES DEL PRESENTE A LAS PERSPECTIVAS DE FUTURO PARA CATOLICOS Y ORTODOXOS

A) A PROPOSITO DE LA COMPRESION COMUN DEL MINISTERIO SACERDOTAL

Hemos visto el paralelismo de ambas posturas, católica y ortodoxa, cuya razón última es el común fundamento apostólico de la comprensión sacramental de la salvación activa en la Iglesia y clave de su ministerio. Sé muy bien que esta exposición opera con un tipo de ontología y no con otro, pero no toda filosofía simbólica puede conciliarse con la tradición de fe. No es posible hacer teología sin una determinada opción metafísica de fondo, como no es posible tampoco hablar de la revelación sin una cierta teología natural o teodicea, aunque sean unos los supuestos que la alimentan y no otros. Es claro que aquí no es posible entrar en el análisis de las diversas opciones filosóficas de fondo, pero sí creo preciso indicar que estas reflexiones obedecen a una concepción ontoteológica que ha acompañado la tradición católica, aunque se haya podido expresar en sistemas

escolares diferenciados, que van de la filosofía medieval a las corrientes modernas trascendental y fenomenológica.

La quiebra de esta ontoteología por la Reforma, separó históricamente la tradición católica de las iglesias a que dio lugar el protestantismo. Esa quiebra, que sólo parcialmente y con dificultad ha visto recompuesta la relación entre razón «natural» y fe que se fundamentaba en dicha ontoteología, separa de hecho a católicos y ortodoxos de las Iglesias de la Reforma. El célebre «conflicto de significaciones» del que ha hablado Paul Ricoeur lo que expresa es la contraposición de concepciones de la realidad alternativas a la que emana de la fe, en pugna por sustituirla. Así, pues, la sustitución de concepciones de la realidad alternativas a la que emana de la fe, en pugna por sustituirla. Así, pues, la sustitución de la imaginación simbólica por la imaginación instrumental —razón de sustentación de todo esquema funcional de relaciones interhumanas— sólo queda el oscurecimiento de la realidad como fuente de significaciones entregadas a la inteligencia por el entendimiento divino, origen y fundamento de la verdad de la criatura, de la verdad de las cosas en su mundanidad y objetiva consistencia.

Vivir enraizados en esa realidad implica estar atentos a restaurar el equilibrio biológico, psíquico y sociológico, que la razón simbólica confiere a la vida humana ⁸⁹. La actual uniformación de la especie humana lejos de hacerla avanzar puede arriesgar su misma condición de alteridad y hacer del todo inviable el acceso a Dios y a su Trinidad santa, fuente de la pluralidad de significaciones que determinan la existencia histórica del hombre. Entre Dios y el hombre está lo que le une a él y el hombre sólo puede alcanzar por las mediaciones que a él lo ligan (*re-ligan*) como a su fundamento trascendente, según la expresión feliz de Zubiri. ¿Cómo no recordar aquí aquellas palabras de san Gregorio Palamas: «Si suprimes lo que está entre lo Imparticipable y los que participan —¡qué vacío!— nos separas de Dios, al

89 Cf. G. Durand, *La imaginación simbólica* (Buenos Aires 1971) 124-40.

destruir el vínculo y establecer un abismo enorme e infranqueable»⁹⁰. Para el santo bizantino son las energías divinas las que alimentan aquella «luz tabórica»⁹¹ que emana de la presencia de Dios en la constelación de significaciones que alimenta la imagen de la verdad divina.

Se comprenderá que la ordenación de la mujer venga a ser una cuestión grave, porque en el fondo y en la forma lo que aquí entra en juego es una comprensión funcional de la estructuración carismática y sacramental de la Iglesia, conforme a la opción de las Iglesias protestantes; o bien una comprensión del misterio de la Iglesia sometida a la ley de la analogía que tiene su razón de ser en la encarnación del Hijo de Dios, y que a la Iglesia no le está permitido alterar. En la obediencia a esta ley, la Iglesia no sólo sigue a su Señor, sino que confirma en su fidelidad la eterna importancia del mundo para Dios, es decir, la eterna importancia de la mundanidad e historicidad de la existencia humana como lugar de la representación eficaz de la salvación. Llamada a la transformación escatológica, la existencia humana no puede ser desprovista de su verdad diferenciada en la vida eterna, sino transformada allende su condición temporal y terrena. Dios ha hecho irrevocablemente suya la humanidad de Cristo, sancionando así que lo que fue creado en el principio, «estaba muy bien» (Gn 1, 3) en su misma y diversa verdad, imagen de su divina realidad.

La Comunión Anglicana no ha dejado de acusar el impacto de esta argumentación y, aunque se ha esforzado por neutralizarla, intentando justificar ante Roma y ante la Ortodoxia la decisión de algunas iglesias de la Comunión de ordenar a mujeres para el presbiterado y el episcopado, nada convincente ha podido aportar para fundamentar esta decisión que la ha llevado a sumarse al camino emprendido

90 *Défense des saints hesychastes, Triade* III, 2, 24. Cit. aducida por G. Durand, cit., 124.

91 'La lumière thaborique est un des modes de la manifestation, de la révélation de Dieu dans le monde, une présence de l'Incréé dans le créé, *présence non pas allégorique, mais réellement révélation et contemplée par les saints comme une gloire divine et une beauté indecible*'. L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Paris 1980) 211; subrayado mío.

por las Iglesias protestantes. Así parece desprenderse de la correspondencia entre Roma y Cantorbery a propósito de ese espinoso asunto ⁹².

No entro en otras dificultades. No obstante bien está aludir además al hecho de que la argumentación que la teología ortodoxa hace partiendo del carácter vinculante de la Tradición, a la cual nos hemos referido ya, es preciso relacionarla con la difícil cuestión de la naturaleza normativa que la «síntesis católica» representa para la evolución de la conciencia dogmática de la fe. Es decir, la teología del ministerio sacerdotal está estrechamente vinculada a la síntesis católica de la conciencia dogmática de la Iglesia en los siglos II y III. Parece difícil, en efecto, desvincular la comprensión del ministerio como uno de los elementos que vienen a constituir, junto con el canon de la Escritura y el símbolo de la fe el fundamento de la objetivación de la predicación apostólica en la vida de la Iglesia. Como hemos dicho ya, en la realidad viva de la tradición como forma de vida institucional y espiritual normativa de la existencia cristiana.

B) ANTE LA HORA PRESENTE Y LA AMENAZA DEL UNIATISMO

Con ánimo de concluir estas reflexiones, y en otro orden de cosas, evaluando la situación del diálogo católico-ortodoxo en el presente, hay que prestar atención a otro espinoso asunto. Se trata del «uniatismo». Este problema, en efecto, es sin duda el contencioso más grave de los existentes hoy entre católicos y ortodoxos. La Comisión Mixta Interconfesional lo vio así y quiso encomendarlo a una subcomisión, que se reunió en Viena a principios de 1990. El uniatismo desplazó el programa de estudio propuesto en Nuevo Valamo para el encuentro de la comisión proyectado para el pasado año en Freising, bloqueando el proceso de diálogo teológico recorrido hasta ahora. La Comisión se esfuerza por superar los obstáculos planteados al diálogo ca-

⁹² Cf. precedente nota 33.

tólico-ortodoxo, y es de esperar que así sucederá y que se hallarán soluciones adecuadas.

En la nueva perspectiva del diálogo entre católicos y ortodoxos, se ha entrado en la lógica que establece contactos en búsqueda de unidad de dos iglesias que se saben y reconocen recíprocamente como «iglesias hermanas». Se trata de una expresión que encontró acogida en el último concilio, que, ateniéndose a la aspiración de las Iglesias ortodoxas, apeló a la historicidad de las relaciones entre las iglesias particulares (de forma especial las iglesias patriarcales) hasta la separación entre Oriente y Occidente ⁹³. Es, sin embargo, el Papa Pablo VI quien dirigiéndose al Patriarca Ecuménico Atenágoras I, después de apelar a la expresión antes citada del concilio, se manifestaba en el tenor siguiente:

«Durante siglos hemos vivido esta vida de Iglesias hermanas, celebrando juntos los concilios ecuménicos, que defendieron el depósito de la fe contra toda alteración. Ahora, después de un largo período de división y de recíproca incomprensión, el Señor nos permite redescubrirnos como Iglesias hermanas, a pesar de los obstáculos que desde entonces se alzaron entre nosotros. En la luz de Cristo vemos cuán urgente es la necesidad de superar estos obstáculos para llevar a su plenitud y a su perfección la comunión tan rica que existe entre nosotros» ⁹⁴.

Al analizar este modelo de relación entre iglesias, el documento de la Comisión Mixta Católico-Luterana *Ante la unidad*, que pasa revista a los distintos modelos de unificación propuestos en el diálogo teológico ecuménico, lo califica de «comunión en la diversidad» ⁹⁵. Sin embargo, conviene no cometer el error de equiparar esa «diversidad» a

⁹³ *Unitatis Redintegratio*, n. 14.

⁹⁴ Breve *Anno ineunte* (25 de julio de 1967), en *Tomos Agapis* = vers. española: *Al encuentro de la unidad cristiana*, 156.

⁹⁵ Comisión Mixta Católico Romana/Evangélico Luterana, *Ante la Unidad*, nn. 44-45 [cf. *supra* nota 21].

la que representa de hecho como «diferencia dogmática» el mismo Luteranismo respecto a la tradición católica histórica, de la cual participan tanto la Ortodoxia como el Catolicismo romano. Precisamente el reconocimiento de esa «fraternidad» entre iglesias, aplicado a la relación entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica, implica ciertamente el reconocimiento de la unidad original. Esta unidad, invocada permanentemente por la Ortodoxia, marcó el primer milenio de la Iglesia indivisa, de la cual de hecho se separaron en grados diversos las tradiciones eclesiales surgidas de la Reforma protestante. Esta peculiar connotación permite entender la naturaleza de la relación posible en la fraternidad indicada por el Decreto de Ecumenismo, a la cual se refiere el *Breve* de Pablo VI citado.

Concluiré estas reflexiones citando las palabras de este Papa, apenas un lustro después del mensaje pontificio, que en virtud de esa relación entre iglesias que se reconocen como hermanas, dice que la Iglesia Católica se siente en comunión «casi perfecta» con la Iglesia Ortodoxa ³⁶. Se trata de una relación de fraternidad que se fundamenta, en palabras de Pablo VI, sobre los bienes comunes de la fe y los sacramentos de la Iglesia:

«Dios permite que recibamos en la fe lo que los Apóstoles vieron, oyeron y nos anunciaron. Por el bautismo *somos uno en Cristo Jesús* (Gál 3, 28). En virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía nos unen más íntimamente; participando de los dones de Dios a su Iglesia, comulgamos con el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Hechos hijos en el Hijo en toda la realidad (cf. 1 Jn 3, 1-2), nos hemos convertido real y misteriosamente en hermanos unos de otros. En cada Iglesia local se opera este misterio del amor divino. y ¿no es ésta la razón de la expresión tradicional tan bella según la cual las Iglesias locales se llaman Iglesias hermanas? (UR, n. 14)» ³⁷.

96 Alocución durante la Semana de oración por la unidad: *Osservatore Romano* (21-1-1971) p. 1, col. 1.

97 *Al encuentro de la unidad*, 156.

Si ortodoxos y católicos, en consecuencia, superan las tensiones presentes podrán afrontar esperanzados, fiados en la gracia de Dios y en la común herencia de la fe, un futuro que unos y otros desean de unidad para la Iglesia. El uniatismo no puede arriesgar el camino recorrido ni arruinar las energías con que han de afrontarse las etapas que restan. Se requiere tacto para darle una solución acertada, pero ante todo fidelidad a la verdad de fe profesada, con la decisión de alcanzar un programa común de evangelización para los nuevos tiempos. La convergencia de ortodoxos y católicos será un impulso decisivo en la trayectoria de las iglesias cristianas hacia la convergencia en la fe y el servicio de los cristianos al mundo.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Facultad de Teología.
Universidad Pontificia de Salamanca