



## W. PANNENBERG, INTÉRPRETE DEL CONCILIO VATICANO II

Estas páginas quieren sumarse al homenaje a Monseñor Adolfo González Montes, al maestro y amigo de ayer y hoy, al teólogo y al obispo, que en el tránsito del *magisterium cathedrae magistralis* al *magisterium cathedrae pastoralis* ha desplegado una importante actividad como ecumenista. Tomo, pues, como punto de partida esta faceta de su personalidad intelectual para poner de relieve un aspecto de las reflexiones eclesiológicas de Wolfhart Pannenberg —«el más católico de los teólogos protestantes»— vertidas en el tercer tomo de su *Systematische Theologie*; ahí late un diálogo permanente con los textos del Concilio Vaticano II, muy en particular con la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (LG). Con ello dejo ya señalados los límites a los que se circunscribirá este estudio<sup>1</sup>. Ahí nos salen al paso sugerencias, reflexiones críticas, pero sobre todo, una cuidadosa interpretación de los textos y algunos estímulos para seguir avanzando en el camino ecuménico.

### I. INTRODUCCIÓN

Si dejamos indicados cuáles son las orientaciones básicas y las ideas principales de LG, habremos marcado igual-

---

<sup>1</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie, III* (Göttingen 1993) [= STI].

mente las rutas por las que va a discurrir dicho diálogo. Una primera orientación básica de la Constitución conciliar es la *comprensión sacramental* de la Iglesia y su entroncamiento en el misterio trinitario, es decir, su referencia constituyente al *misterio*, esto es, al designio divino de salvación. En segundo lugar, hay que recordar que la categoría *misterio* forma un díptico con la noción de *pueblo de Dios*. La categoría de pueblo, antepuesta a la constitución jerárquica de la Iglesia, que aparece en el capítulo III, pone en primer plano los elementos sacramentales, proféticos y místicos de la vida cristiana, que son primarios, esenciales y comunes a todos. Son las afirmaciones sobre el sacerdocio común de los creyentes. Ninguna diferencia posterior podrá anular la fundamental fraternidad cristiana, que nace de la idéntica vocación, del idéntico Espíritu, de los mismos sacramentos, de la misma llamada a la santidad. De ahí derivan importantes consecuencias para una teología del *laicado*. La teología del *episcopado* representa, igualmente, un capítulo teológico innovador, pues esclarece la *sacramentalidad* y la *colegialidad* del mismo; como contrapunto a las definiciones del Concilio Vaticano I, resitúa el primado del Obispo de Roma en el horizonte de la colegialidad; aparecen también planteadas las relaciones dentro del colegio apostólico, así como la relación con los otros miembros partícipes del *ministerio apostólico*: presbíteros y diáconos. Las ideas de sacramentalidad y colegialidad son expresión particular de una noción más honda que, subyaciendo a los textos conciliares, no fue explicitada en ninguna parte: la comprensión de la Iglesia como *comunidad*. A imagen de la comunión trinitaria, se da entre todos los miembros de la Iglesia una comunión entre Dios y los hombres, una comunión entre los obispos en el colegio episcopal y con el obispo de Roma, una comunión entre las diversas Iglesias locales. El concepto de comunión está llamado a superar tanto una comprensión individualista de la fe y de la salvación como una consideración de la Iglesia meramente societaria y jurídica. Finalmente, hay que añadir otra idea clave, que acabo de mencionar, pero que en los textos conciliares aparece poco explicitada en sus contenidos y que no ha sido fijada rigurosamente en la terminología, la idea de *Iglesia local*. Este concepto aglutina varios elementos decisivos de la eclesiología conciliar: el papel del obispo

como sucesor de los apóstoles, la significación de la eucaristía que, celebrada en cada comunidad local, hace presente aquellas realidades de las que la Iglesia vive y para las que existe. Este es el lugar real donde la Iglesia aparece y las personas se sienten vinculadas en comunidad viva; se entra a formar parte de la Iglesia por el bautismo y la confirmación, se crece en la fe por la celebración de la Palabra y la eucaristía; desde ahí se desarrolla la evangelización y el testimonio de la caridad en favor de los más pobres. En esta perspectiva se invierte la visión piramidal de la Iglesia derivada del Vaticano I, según la cual las Iglesias aparecen como submúltiplos de la Iglesia universal. El primado papal no convierte en meros administrativos a los episcopados locales; la infalibilidad papal no hace superfluo el magisterio episcopal, del mismo modo que el sacerdote no hace pasivo al seglar ni el religioso devalúa la acción apostólica del laico. La Iglesia, en definitiva, se comprende como la construcción divina en medio de la historia de la libertad y ambivalencia humanas; es el pueblo de Dios que, caminando en la historia de la salvación, reasume la anterior historia del pueblo de Israel elegido por Dios para proclamar su gloria en medio de este mundo. Pueblo que no se identifica con ningún pueblo, sino que, recibiendo su cualificación última de ser cuerpo de Cristo y templo del Espíritu, está orientado a todos los pueblos para mostrar el destino último del reino al que Dios convoca a la entera humanidad.

Con ello ha quedado anticipada, a grandes rasgos, la materia de este diálogo. Esta lectura del tercer y último volumen de la *Teología sistemática* de W. Panneberg, que adopta como hilo de Ariadna su confrontación con los textos del Concilio Vaticano II, pasará correlativamente por estos núcleos temáticos: a) la comprensión sacramental de la Iglesia y la noción de *misterio salvífico*, es decir, la interpretación de LG I,1,3; b) La determinación de la realidad de la *comunidad* eclesial, con un especial acento en la temática de la *Iglesia local*, releyendo LG III,26, y en la problemática del *sacerdocio común de los fieles* formulada en LG II,10; c) Estas dos líneas se abren a la problemática del ministerio eclesial, que pone en el centro el capítulo III de LG: desde la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial se plantea el problema del origen histórico y de la

fundamentación teológica del ministerio en su tripleta clásica (episcopado, presbiterado y diaconado), su sacramentalidad, la homología o distinción entre episcopado y presbiterado. De fondo, Pannenberg toma postura sobre la afirmación contenida en *Unitatis redintegratio* 22, según la cual las Iglesias de la Reforma «*propter sacramenti ordinis defectum genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse*»; y, d) Finalmente, esta reflexión analiza el valor eclesiológico de la noción de *pueblo de Dios*, desde LG II,9, explicitando la conexión de esta idea con la noción de misterio salvífico, es decir, la relación entre los capítulos que componen el primer díptico de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, el *misterio de la Iglesia* (I) y el *pueblo de Dios* (II). El resultado final permitirá, por un lado, perfilar la interpretación que W. Pannenberg ha hecho del Concilio Vaticano II y, por otro, esbozar las convicciones fundamentales de una eclesiología en perspectiva evangélica.

## II. LA COMPRENSIÓN SACRAMENTAL DE LA IGLESIA, MISTERIO DE SALVACIÓN EN CRISTO: LG I,1.3

El concepto eclesiológico fundamental de la Constitución dogmática sobre la Iglesia es el de misterio de salvación: «El carácter de signo (*Zeichenhaftigkeit*) de la Iglesia ha sido expresado por el Concilio Vaticano II mediante la descripción de su esencia como misterio de salvación o sacramento»<sup>2</sup>. LG I,1 afirma exactamente: «*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*». Pannenberg considera que la fórmula conciliar que describe la Iglesia como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» es, en el fondo, una descripción del concepto de reino de Dios. Por tanto, el contenido de la afirmación conciliar apunta en esta dirección: la Iglesia es «signo sacramental del reinado de Dios». La interpretación que Pannenberg hace del primer párrafo de la Constitución,

<sup>2</sup> Cf. ST, 51-62: «Die Kirche als Heilsmysterium in Christus»; aquí: 51.

tomando postura respecto de la cuestión de la «sacramentalidad» de la Iglesia, pone en el centro la relación entre reino/reinado de Dios e Iglesia. Una de sus convicciones básicas es, por tanto, la prioridad del concepto de reino sobre el de pueblo de Dios a la hora de determinar el contenido teológico de Iglesia<sup>3</sup>.

La referencia de la noción de Iglesia al concepto de reino de Dios, bajo el aspecto de la función «sínica» de la Iglesia, no aparece expresamente en el primer párrafo de LG, sino en el tercero y en estos términos: «*Christus... regnum caelorum in terris inauguravit*» (LG I,3); esta formulación que, exegéticamente, no le parece correcta, se completa con una descripción de la Iglesia como «reino de Cristo» mucho más matizada: «*Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit*». Si se considera que la expresión *mysterion* es el equivalente griego para la noción latina de *sacramentum* utilizada en LG I,1, entonces LG I,3 remite a la idea indicada en el párrafo inicial para expresar mediante el concepto de *misterio* la relación de la Iglesia respecto del futuro reino de Dios que en ella «ya» se hace presente. A la luz de esta afirmación, parece estar justificada la interpretación de la expresión *sacramentum*, contenida en LG I,1, en el sentido de «sacramento del reino de Dios».

A la descripción conciliar de la Iglesia le subyace, en primer término, la idea de Cipriano que considera a la Iglesia como «sacramento de la unidad» (Ep 69,6), pero esta fórmula se llena de contenido recurriendo a las afirmaciones de la carta a los Efesios, que hablan del *mysterion* del plan salvífico de Dios (Ef 3,3-9) y apuntan en último término a la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,9s). Aunque el texto conciliar no menciona expresamente estos pasajes de la carta a los Efesios<sup>4</sup>, son —a juicio de Pannenberg— de capital importancia como soporte bíblico de la noción de Iglesia del Vaticano II.

Son de sobra conocidas las reservas y la crítica que la teología evangélica eleva frente a una designación de la

<sup>3</sup> Cf. ST, 37-38.

<sup>4</sup> No es del todo precisa esta valoración de Pannenberg, pues LG I,3 recurre a Ef 1,4-5; 10.

Iglesia como sacramento<sup>5</sup>. Esta crítica emana no sólo de la comprensión evangélica de la Iglesia como Iglesia de la Palabra opuesta a una interpretación primariamente sacramental de la vida eclesial, que corre el peligro de desembocar en una sacramentalización de la noción de Iglesia; esta crítica obedece, sobre todo, al hecho de que la carta a los Efesios vincula el concepto de «misterio» con Cristo (Ef 3,4; también Col 2,2), pero no —o, al menos, no explícitamente— con la Iglesia. De donde resultaría la impresión de que la postura católica atribuye a la Iglesia lo que en realidad corresponde a Cristo. Desde el presupuesto de la aplicación neotestamentaria del *mysterion* o *sacramentum* a Cristo, la Reforma luterana reservará su uso limitado a Cristo, mientras que bautismo, cena y penitencia se entienden como meros signos sacramentales; en consecuencia, la moderna eclesiología católica bien puede parecer una ampliación ilegítima del concepto de sacramento a la Iglesia, hasta el punto de que G. Ebeling considera que esta divergencia imposibilita la comunión eclesial con la Iglesia romana. ¿Cuál es, entonces, la postura de Pannenberg acerca de la comprensión sacramental de la Iglesia?

A su juicio, hay que precisar la diferencia entre la noción neotestamentaria de *mysterion/ sacramentum* y el significado dogmático posterior del concepto de sacramento. *Mysterion* significa los designios del plan histórico de Dios; esos designios de Dios sobre la meta final de la historia han permanecido ocultos (Ef 3,9; 1,9; Col 1,26) y serán revelados al final de los tiempos (Ap 10,7). A los creyentes les han sido revelados ya estos misterios de Dios (Mt 13,11 y par.; Rom 11,25; 1Cor 15,51; 4,1; 2,7) por medio de Jesucristo (Rom 16,25s). La carta a los Colosenses va más allá, en cuanto que no sólo contempla a Jesucristo como el lugar de la revelación del misterio divino, sino que lo identifica con El (Col 2,2). Es decir, Jesucristo no es sólo signo de la revelación del reinado de Dios, sino que en El irrumpe ya

<sup>5</sup> Cf. E. Jüngel, «Die Kirche als Sakrament?», *ZthK* 80 (1983) 432-457; *cit.* en ST, 52, nota 129. Sobre esta problemática véase: A. González Montes (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*. Actas del III Congreso Internacional de Teología luterano-católico (Salamanca 1984); especialmente, la aportación de E. Jüngel, «¿La Iglesia sacramento?», en ST, 97-124.

ese señorío de Dios (Mt 12,39s). Al anunciar el futuro de Dios y el reino de Dios se convierte en el instrumento mediante el cual Dios erige su señorío en el mundo. Jesucristo es la esencia del plan histórico de Dios. Por eso la carta a los Efesios (3,4), puede considerar a Cristo como la meta del plan de Dios en la historia, ya que en El han de ser recapituladas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,9s). Jesucristo es el *mysterion* de Dios en cuanto que lleva la creación entera hacia su meta, la «herencia» (Ef 1,11.14) del reino de los cielos. Forma parte del misterio de salvación referido en la carta a los Efesios que, «en Jesucristo» también «los gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo y copartícipes de la promesa» (Ef 3,6). En consecuencia, la identificación del misterio salvífico de Dios con Jesucristo ha de entenderse no de forma exclusiva sino inclusiva. El *mysterion* no excluye a los que están «en Cristo», pues el plan de Dios para la historia consiste en la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Pasajes como Ef 3 6 (en conexión con 2,14) hacen comprensible —dirá Pannenberg— que la teología católica entienda la Iglesia como contenido del misterio salvífico de salvación; la postura católica es consciente, por lo demás, del fundamento cristológico de esa sacramentalidad de la Iglesia; ahora bien, le parecen profundamente desafortunadas aquellas designaciones de la Iglesia como «proto-sacramento» (*Ursakrament*) o como «sacramento radical» (*Wurzelsakrament*), pues le confieren una independencia respecto de Cristo que no corresponde a la utilización del término *mysterion* en el Nuevo Testamento. Le parece más acertada la formulación del texto conciliar, cuando afirma que la Iglesia es «*in Christo*» (LG I, 1) como un sacramento de la unidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí.

En su opinión, son esas designaciones las que han provocado la insistencia por parte de la teología evangélica en la afirmación de que, según el Nuevo Testamento, Jesucristo es el sacramento de la unidad y el sacramento por antonomasia, no la Iglesia. Por su parte, matiza su postura en estos términos: ese veredicto conserva su validez en la medida en que la Iglesia sea contemplada como una realidad en sí misma y diferente de Cristo. Pero ahí radica la clave del problema: como cuerpo de Cristo la Iglesia forma parte inseparable de Cristo, si bien Cristo como cabeza se

contradistingue de los miembros. Por eso, una consideración del misterio divino de la salvación sin la Iglesia estaría en contradicción con Ef 3, 4-9, que da curso a la superación de la oposición entre judíos y gentiles operada en la primitiva Iglesia como parte del *mysterium Christi* (3, 4), y en estricta correspondencia con Ef 1, 9s que fija el misterio salvífico divino en la recapitulación de todas las cosas en Jesucristo. Es un proceso no cerrado, que prosigue su marcha. Cuando la carta a los Colosenses identifica el misterio divino de la salvación con Jesucristo (1, 27), viene a subrayar que este misterio radica en la universalidad histórico-salvífica de Cristo como reconciliador del mundo (Col 1, 20), que se manifiesta ya en la vida de la Iglesia con la superación de la división entre judíos y gentiles. En la perspectiva de la carta a los Efesios y a los Colosenses la Iglesia está incluida en el misterio de la salvación, no como una realidad independiente, sino en tanto en cuanto ella está en Cristo y Cristo está presente y actuante en ella. No se puede separar la Iglesia de Cristo. Ahora bien, en este punto le parece problemática la idea de una continuación de ese misterio en la Iglesia, como si la Iglesia completara la obra de Cristo, tal y como aparece formulado en LG VIII, 52: «*salutis divinum mysterium nobis revelatur et continuatur in Ecclesia*». Ello equivale a atribuir a la Iglesia una sacramentalidad que no le corresponde. La interdependencia de Cristo y de su Iglesia inscrita en el concepto de *misterio de salvación* puede entenderse como la expresión de la comunión del Hijo y del Espíritu en la obra de la reconciliación: Jesucristo es, por el testimonio y la acción del Espíritu en su cuerpo, la Iglesia, el único misterio salvífico de Dios, que puede ser designado como «sacramento del reino», ya que así se expresa conjuntamente la obra salvífica del Hijo y del Espíritu, su actuación al servicio de la realización del reino de Dios en su creación.

Podemos cerrar este apartado con unas observaciones finales. La interpretación que Pannenberg hace del capítulo I de LG remite la sacramentalidad de la Iglesia al reino de Dios: su definición primaria de Iglesia es la de «signo sacramental del reinado de Dios», «signo e instrumento del reino de Dios venidero»<sup>6</sup>. Sus objeciones, expresadas respecto del

<sup>6</sup> ST, 58.

pasaje de LG VIII, 52, toman distancia respecto de una forma católica de entender la sacramentalidad de la Iglesia que, partiendo de una correlación entre reino de Dios y pueblo de Dios, llega a considerar a la Iglesia, en la clave de nuevo pueblo de Dios, como «*sacramentum visibile huius salutiferae unitatis*» (LG II,9). Llamativamente guarda silencio respecto de afirmaciones centrales de la Constitución que hablan de la Iglesia como «sacramento universal de salvación»: «*Christus exaltatus a terra omnes traxit ad seipsum; resurgens ex mortuis (Rom 6, 9) Spirituum suum vivificantem in discipulis inmisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit*» (LG VII,48). Otro tanto cabría decir respecto de LG I,8, donde el Vaticano II explícita el título mismo del capítulo I de LG, «el misterio de la Iglesia»; a la luz de la analogía del misterio de la encarnación, presenta la Iglesia como una realidad teándrica, humano-divina, donde se dan cita la dimensión social humana visible y su dimensión divina de comunidad espiritual de salvación, la *realidad* y el *sacramento*.

Me parece, en este sentido, sumamente indicativa esta puntualización crítica de Pannenberg: la teología católica no ha percibido correctamente la relación del «misterio de salvación» y la noción de «signo» cuando interpreta la Iglesia como misterio de salvación en Cristo; pasaría, de forma natural, de la idea de misterio de salvación a la de signo sacramental, probablemente porque entiende el sacramento como signo desde la noción agustiniana de sacramento. A dicha interpretación de la Iglesia como misterio de salvación parece subyacer la afirmación del Vaticano I, del *signum levatum in nationes* (Is 11,12; DS 3014). El punto crítico del concepto bíblico de misterio no se alcanza cuando se considera que la Iglesia entraña un misterio divino oculto inasequible a las ideas y las imágenes humanas. De todos modos, el Vaticano II accede a una determinación más profunda y mejor fundada del concepto de Iglesia en cuanto que utiliza la palabra *mysterion* en un sentido estrictamente neotestamentario, es decir, para designar el plan histórico de la salvación revelado en Cristo, de modo que la Iglesia se configura como cuerpo de Cristo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> ST, 57-58.

### III. EL PRINCIPIO DE LA *KOINONÍA* COMO ESTRUCTURA INTERNA DE LA «COMUNIDAD MESIÁNICA»: LA IGLESIA LOCAL (LG III,26) Y EL SACERDOCIO COMÚN DE LOS FIELES (LG II,10)

Para describir la estructura interna de la Iglesia, Pannenberg prefiere la expresión «comunidad mesiánica» frente a la designación de «pueblo mesiánico» que el Concilio Vaticano II utiliza al comienzo del capítulo sobre el pueblo de Dios (LG II,9). A su juicio, la expresión «comunidad del Mesías»<sup>8</sup> permite considerar a la Iglesia como una comunidad especial dentro de un pueblo de Dios más amplio y sin matices excluyentes<sup>9</sup>. La designación «pueblo mesiánico» parece sugerir que la Iglesia es frente a Israel «un nuevo» pueblo de Dios; no le parece del todo exacta esta forma de hablar, pues, a tenor de LG II,13, ha de quedar abierta la posibilidad de que el concepto de pueblo de Dios sea más amplio que el de Iglesia y, sobre todo, si resulta que el término pueblo de Dios no admite plural. Sobre ello hemos de volver después (cf. apartado 4).

El título «comunidad del Mesías» es, en realidad, una reformulación de la noción más clásica de Iglesia, *congregatio fidelium*, que encierra esta tensión: la realidad previa de una Iglesia que es comunidad de los creyentes en Cristo y, consecuentemente, la anterioridad de la Iglesia frente a los individuos, por un lado, y la inmediatez de la relación de los individuos con Cristo, por otro. Esta tensión inscrita en el mismo concepto de Iglesia atraviesa de parte a parte la reflexión eclesiológica de Pannenberg replanteando aquella diferencia fundamental entre el protestantismo y catolicismo establecida por F. Schleiermacher: mientras el primero hace depender la relación del individuo con la Iglesia de su relación con Cristo, el segundo operaría de forma contraria haciendo depender la relación del individuo con Cristo de su relación con la Iglesia<sup>10</sup>. ¿Qué es, por tanto, la

<sup>8</sup> Este es el título del amplísimo capítulo 13: «Die messianische Gemeinde und der einzelne» (p. 115 ss).

<sup>9</sup> Cf. ST, 116, nota 1. Sobre este título de «pueblo mesiánico», cf. Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps du Christ* (París 1984); dice: «Je suis personnellement responsable de ce terme» (135).

<sup>10</sup> F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830), & 24. Cita-do en ST, 36-37. 118.

Iglesia? ¿Se trata de la mera asociación de individuos creyentes? ¿No hay que pensar la fe del individuo mediada siempre por la Iglesia, de manera que a la Iglesia le corresponde una prioridad frente a los individuos concretos? Ahora bien, ¿qué sería la Iglesia sin la concurrencia de creyentes en Cristo?

Las reflexiones precedentes sobre el misterio salvífico de la Iglesia la han situado en el horizonte de su referencia al reino de Dios y certifican la anterioridad de la Iglesia respecto a la apropiación de la salvación por los individuos. Con todo, en medio de la Iglesia transmisora del Evangelio y del Credo común hay que dar cuenta de la inmediatez de la relación de los individuos con Cristo. Pues bien, a partir de la noción de Iglesia, *congregatio fidelium*, Pannenberg describe la estructura interna de la «comunidad mesiánica» en términos de *koinonía*. La comunión es el entramado de la vida eclesial. En consecuencia, su planteamiento arranca decididamente de la Iglesia o comunidad local, pone en el centro la noción de cuerpo de Cristo y acoge la noción de sacerdocio común de los creyentes como expresión de la inmediatez de la relación del creyente con Jesucristo y con Dios en el Espíritu. Vamos a ver, en dos momentos sucesivos, cómo se armoniza esa tensión para reconciliar la comunión del individuo con Jesucristo y la realidad de la Iglesia como comunidad de creyentes. Los textos conciliares servirán nuevamente de contrapunto.

### 1. *Cuerpo de Cristo, eclesiología eucarística e Iglesia local: LG III,26*

La descripción de la Iglesia como *congregatio fidelium* puede fácilmente conducir al malentendido de que la Iglesia sea el mero agregado de cristianos individuales. A tenor de la *Confessio Augustana* (CA) 7 y 8, que hablan de la *congregatio sanctorum et vere credentium*, la Iglesia no es una asociación arbitraria de individuos creyentes, sino aquella comunidad en la que el Evangelio se enseña con pureza (*pure*) y se administran los sacramentos conforme a su institución (*recte*)<sup>11</sup>. En la Palabra y en los sacramentos se pro-

---

<sup>11</sup> Para esta sección, cf. ST, 117-128.

duce la comunión de los individuos con Cristo, y la comunión con el único Señor por la Palabra y los sacramentos asocia a los creyentes en la comunidad de la Iglesia. *En la Iglesia* se enseña la Palabra y se administran los sacramentos, y sólo en la Iglesia se enseña «con puridad» y se reciben los sacramentos «conforme a su institución». La mediación de la comunidad de los creyentes por la Palabra y los sacramentos vincula el sentido personal contenido en la fórmula *communio sanctorum* con su sentido sacramental, es decir, como participación «en» las cosas santas, en los dones salvíficos de la Palabra y el sacramento. Esta participación en las cosas santas no es sino la participación en Jesucristo presente en los fieles por la Palabra y el sacramento; de este modo los cristianos son reunidos en la comunión del cuerpo de Cristo. Esta relación constitutiva para la Iglesia, que se da entre la congregación de los creyentes individuales con el Señor presente en la Palabra y el sacramento y la comunión entre ellos así fundada, encuentra su mejor representación en la celebración de Cena del Señor.

La comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo sólo se aclara adecuadamente con la explicación de la presencia real de Jesucristo en la celebración de la Cena. Por eso, la designación de la Iglesia como cuerpo de Cristo no es una pura metáfora y una de las imágenes bíblicas para describir la esencia de la Iglesia, sino que el realismo de la indisoluble vinculación de los creyentes con Cristo y entre ellos expresada por la representación del cuerpo de Cristo resulta de capital importancia para la comprensión de la Iglesia como asamblea o comunidad de creyentes y, por eso, también como pueblo de Dios. El significado especial de la Cena para el concepto de Iglesia, recurrente a lo largo de la historia de la Iglesia, encuentra esta justificación: la fundación de la comunidad de los creyentes entre sí se realiza y representa en su común participación en Jesucristo en la celebración de la Cena con una significatividad sacramental<sup>12</sup>.

La comprensión reformada de la Iglesia como *communio* está arraigada en una tradición que se remonta a la Iglesia patristica y al Nuevo Testamento (1 Cor 10, 16s; Ef 4,

<sup>12</sup> ST, 120.

15s), de manera que la Iglesia se realiza primariamente en la celebración del culto divino por la comunidad reunida en un lugar. Donde está Cristo, ahí está la «católica» Iglesia (Ignacio de Antioquía). Dado que todos los cristianos son miembros del Cuerpo de Cristo por la fe y el bautismo y por la recepción de la Cena de Jesucristo, resulta que en toda celebración en la que Cristo se hace presente, y de modo especial en la celebración de la Cena, se hace también presente la cristiandad entera. La Iglesia es una *communio* que consta de una red de Iglesias locales. La Iglesia no es, en primer término, una institución universal con una dirección central, sino que la realidad de la Iglesia se manifiesta en las comunidades locales reunidas en torno a la Palabra y el sacramento, que constituyen una comunión entre ellas.

Esta es una idea central en la eclesiología del teólogo dominico J.-M. R. Tillard, vertida en su obra *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*<sup>13</sup>. En la teología reciente, desde los trabajos de N. Afanassiev y W. Elert, se ha abierto paso la comprensión de la Iglesia como *koinonía*, partiendo de la celebración eucarística de la Iglesia local; hoy por hoy, ocupa el centro de la perspectiva eclesiológica. Esto vale —dice Pannenberg— de modo especial para la teología católico-romana posterior al Vaticano II. Se hace eco, en este sentido, de las reflexiones del cardenal Ratzinger, que considera la eclesiología de comunión como la clave interpretativa de la doctrina conciliar, así como las de W. Kasper, que cifra la tarea de futuro en su plena realización, también en el diálogo ecuménico entre las Iglesias<sup>14</sup>. Una doctrina eclesiológica, que parte de la celebración de la Cena incluye la revalorización de la Iglesia local en cuanto forma básica de realización de la Iglesia. Rahner y Ratzinger ya lo habían indicado en su obra conjunta sobre el primado y el episcopado (1961); este es, además, el presupuesto sacramental de la doctrina de la colegialidad, tal y como lo ha formulado el Concilio Vaticano II.

<sup>13</sup> ST, 122; nota 20.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, «La eclesiología del Vaticano II», en Id., *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 5-33; W. Kasper, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en Id., *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) 376-400.

Estas ideas se encuentran reflejadas en LG III,26.: «*Haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus, quae, pastoribus suis adhaerentes, et ipsae in Novo Testamento ecclesiae vocantur*». A juicio de Pannenberg, lo más específico de la postura católico-romana se cifra en el subrayado de la «adhesión a sus pastores». Así se produce un desplazamiento dentro de la eclesiología eucarística que cristaliza en la idea de *communio hierarchica* (LG III,22), que colorea de forma característica la eclesiología católica de la comunión. Pannenberg asume las afirmaciones de Ratzinger relativas a la eclesiología eucarística, que subrayan que la unidad de las comunidades que celebran la eucaristía no es un aditivo de esta eclesiología, sino su condición de posibilidad. Lamenta, empero, que una comprensión que acentúa el punto de vista de la *communio hierarchica* da curso a una comprensión de la Iglesia que ya no está basada en la celebración de la Iglesia local, sino que pivota sobre la función del ministerio jerárquico. Pannenberg muestra estos recelos hacia la postura católica: parece sugerirse que, dada la situación de las Iglesias separadas, en ninguna de ellas se realizaría plenamente la presencia del Señor en la celebración de la Eucaristía. Está dispuesto a conceder que es cierta la afirmación de Ratzinger, según la cual la comunidad eucarística incluye la comunión con toda la Iglesia y, por eso, también con los ministros representantes de la unidad en diversos niveles de la vida eclesial. Ahora bien, la aclaración de este problema depende de la cuestión aún no resuelta en el diálogo ecuménico referente al puesto del ministerio eclesial en y (no sólo) sobre la comunidad<sup>15</sup>.

Comunión eclesial es siempre una forma aparential derivada de la unidad de la Iglesia, pero no es idéntica con ella. La presencia del Señor en la celebración eucarística de las diversas comunidades locales, esto es, la unidad en el Cuerpo de Cristo, constituye la base de toda forma de comunión entre las Iglesias. Esa unidad subyacente y dada se expresa en los ministros regionales y suprarregionales que están al servicio de la unidad de las Iglesias locales, hasta ese nivel de un ministerio representante de la comu-

---

<sup>15</sup> ST, 124-125.

nión universal de todos los cristianos, tal y como pretende la idea del primado del obispo de Roma de la Iglesia católico-romana, pero cuya figura no resulta aceptable para las otras Iglesias separadas. No se puede afirmar que estos ministerios constituyan por sí mismos el fundamento de la unidad, como hace la teología católica designando al papa *principium et fundamentum* de la unidad de la Iglesia (LG II, 18.23; cf. DS 3051s), o a los obispos en las Iglesias locales. Esta forma de hablar debe ser revisada en el sentido de que deben servir a la conservación de la unidad de la Iglesias y a darle expresión. Sólo el Señor es el fundamento de la Iglesia (1Cor 3,11) y de su unidad como cuerpo de Cristo.

Una última cuestión: ¿qué hay que entender por «Iglesia local» como unidad elemental de la vida eclesial? ¿Se trata de la comunidad reunida en la celebración del culto divino en torno al anuncio de la Palabra y la Cena del Señor, o «Iglesia local» designa la diócesis encargada a un obispo? A juicio de Pannenberg, si se toma como punto de partida para el despliegue del concepto de Iglesia la celebración eucarística, se perfila la tendencia a reconocer la realidad de la Iglesia primariamente en las comunidades locales presididas por sacerdotes o párrocos; toma, pues, distancia de la tradicional constitución episcopal de la Iglesia que sitúa la base de la *communio* eclesial en la diócesis y su obispo (sin perjuicio de la dirección que ejerce el obispo en su Iglesia catedral), a no ser que se subraye nuevamente el carácter episcopal del ministerio del párroco, es decir, la unidad radical de los ministerios del presbítero y del obispo.

Piensa que el Vaticano II no ha aclarado esta problemática, aunando de forma ficticia la tesis de que la Iglesia de Cristo «está presente» (*adest*) verdaderamente en cada comunidad que celebra su eucaristía con la afirmación de que toda eucaristía legítima está presidida por el obispo (LG III, 26: «*omnis autem legitima Eucharistiae celebratio dirigitur ab Episcopo*»). Al tratar del tema del ministerio (cf. apartado 3), retomará estas cuestiones en esta dirección: una eclesiología fundada eucarísticamente debe actualizar la unidad fundamental de los ministerios del obispo y del párroco-presbítero. No le parece suficiente la postura de Rahner, que considera que sólo en el plano del episcopado «se realiza» plenamente y en todas sus dimensiones la Igle-

sia; más bien, piensa que la celebración local de la eucaristía ha de ser el punto de partida del concepto de Iglesia y, por otro lado, el ministerio episcopal se ha convertido de hecho en un ministerio de dirección regional<sup>16</sup>.

## 2. *El sacerdocio común de los fieles (LG II,10a), principio de la comunio*

Estas reflexiones sobre la Iglesia local nos han llevado muy lejos. Volvamos al problema con que abríamos este apartado: conciliar la tensión entre el individuo y la Iglesia inscrita dentro del concepto de *Iglesia-congregatio fidelium*; dicho en otros términos, es el problema de la inmediatez del individuo con Jesucristo en el Espíritu y la Iglesia mediadora del Evangelio. La figura clásica de la inmediatez del creyente con Cristo y con Dios, como la Reforma puso de relieve, es la tesis del *sacerdocio común de los fieles*<sup>17</sup>. Lutero extrajo esta idea de la primera carta de Pedro, que designa a los cristianos no sólo como pueblo de Dios, sino también (con Ex 19, 6) como «sacerdocio regio» (1Pe 2,9), interpretando estas afirmaciones como la participación de los creyentes en el ministerio sacerdotal y regio de Cristo y como expresión de la *libertad cristiana*. Siguiendo la interpretación de P. Althaus, Lutero nunca entiende el sacerdocio común sólo «de forma protestante» como inmediatez con Dios, en el sentido de la libertad del cristiano para ponerse ante Dios sin mediación humana, sino que lo entiende siempre «de forma evangélica», como la plenitud de poderes para interceder ante Dios por los hermanos y por el mundo. Entonces la idea de Lutero «no contiene el individualismo religioso, sino precisamente la realidad de la Iglesia como *communio*»<sup>18</sup>. Sacerdocio común de los fieles significa, según Lutero, que todo cristiano puede ponerse ante Dios para rezar por los otros y que todos se pueden instruir mutuamente acerca de Dios. Por tanto, la idea del sacerdo-

<sup>16</sup> ST, 128.

<sup>17</sup> Para esta sección, cf. ST, 142-155: «Die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Jesus Christus im Heiligen Geist und die Vermittlung des Evangeliums durch die Kirche».

<sup>18</sup> ST, 145ss.

cio común avanza desde la libertad del cristiano, basada en la inmediatez con Dios como independencia interior de toda autoridad o poder terreno, hacia el servicio a los congéneres por amor. La idea de Lutero de la inmediatez de todo cristiano con Dios confiere a la noción de sacerdocio común de los creyentes su rasgo característico y alcanza su punto crítico en el rechazo de la atribución de un papel mediador con carácter exclusivo al sacerdocio ordenado y en contra de las pretensiones de señorío reclamadas por la jerarquía eclesial. El ministro, en su servicio a la Palabra del Evangelio, tiene que conducir a los fieles por el camino de la independencia en su relación con el asunto de la Escritura. Esta es su tarea.

Con el Vaticano II —subraya Pannenberg— la idea de un sacerdocio común de los creyentes ha encontrado un tardío reconocimiento como componente de la doctrina católica (LG II,10a)<sup>19</sup>. Este pasaje conciliar, recurriendo a los pasajes bíblicos utilizados por Lutero (Apoc 1,6; 5,9; 1Pe 2,9), habla de un *sacerdotium commune fidelium* y de un *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*, que participando del sacerdocio de Cristo, se ordenan el uno al otro. Este es uno de los diversos casos donde el Concilio asume temas queridos por la Reforma, sobre todo porque ahí se renuncia conscientemente a diferenciar el sacerdocio ministerial como forma sacramental del sacerdocio (*sacerdotium sacramentale*) del sacerdocio común de los creyentes, pues este último también está fundado sacramentalmente por el bautismo. Sin embargo, el Concilio no asume otros puntos de vista subrayados por Lutero en su idea de sacerdocio común, como son la independencia en la relación con Dios y con el Evangelio frente al ministerio sacerdotal jerárquico, junto con la consecuencia de una capacitación y plenos poderes de los creyentes para un juicio crítico sobre la actuación de los ministros. Con todo, este punto de vista no está del todo ausente si se repara en la afirmación de la recíproca referencia u ordenación entre el ministerio ordenado y la comunidad de los creyentes, que bien podría dar cabida al acompañamiento crítico de la actividad y de la enseñanza de los ministros, así como al proceso de su recepción por la comunidad.

---

<sup>19</sup> ST, 147.

La fundamentación exegética de la idea reformada de la inmediatez del cristiano individual con Jesucristo y con Dios a partir de las afirmaciones neotestamentarias sobre el sacerdocio común de los creyentes le parece problemática. Sin embargo, está justificado que Lutero haya fundado en esas afirmaciones la crítica a una limitación de la designación «sacerdote» (*sacerdos*) reservada a un estamento espiritual especial de la cristiandad. Por otro lado, en 1Pe 2,9 no se trata de una relación del individuo con Dios, sino de la comunidad cristiana como pueblo de Dios y sacerdocio regio, funciones que anteriormente caracterizaron a Israel como pueblo de la alianza. La interpretación reformada avanza sacando la consecuencia de que la función sacerdotal que corresponde a todo el pueblo de Dios compete también a cada uno de sus miembros. Sin embargo, esta consecuencia no se fundaría ni en la perspectiva de la primera carta de Pedro ni en las afirmaciones correspondientes del Apocalipsis (1,6; 5,9s). El verdadero fundamento radica en la conexión establecida por Lutero con las afirmaciones paulinas acerca de la libertad cristiana, como 1Cor 3,21: «todo es vuestro». Desde ahí la idea de esa inmediatez con Dios de cada creyente, su capacitación para un juicio independiente (1Tes 5,21; Flp 1,9s; 1Cor 2,15), goza de propio derecho. Es la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21ss), una libertad sobre el poder del pecado y de la muerte concedida a los creyentes por la comunión con Jesucristo. Su fundamento último hay que buscarlo en la filiación, que Pablo contrapone a la esclavitud bajo la ley (Gál 4,5-7), como estado de libertad. Por la participación en la relación filial de Jesús con el Padre los cristianos tienen libre acceso al Padre y pueden llamarle Padre (*abba*) con las palabras mismas de Jesús (Rom 8,15; Gál 4,6). Libertad e inmediatez van juntas.

Esta reflexión va a encontrar un colofón pneumatológico: la libertad cristiana es la obra del Espíritu Santo, «donde está el Espíritu del Señor, ahí hay libertad» (2Cor 3,17). La libertad de los creyentes es expresión de que el Espíritu de Dios no sólo *actúa* en ellos, sino que les *ha sido dado* con carácter permanente, y esto se sustenta sobre la participación de los creyentes en la relación filial de Jesús con el Padre; pues sólo al Hijo le ha sido dado el Espíritu sin limitación (Jn 3,34). «Si el Hijo os hace libres, entonces seréis

libres de verdad» (Jn 8,36): libres de la esclavitud del pecado, de la esclavitud de la ley (Gál 4,5), y de los poderes de la caducidad y de la muerte (Rom 8,21); pues el Espíritu, como origen de toda vida, garantiza a los creyentes, para los que se convierte en un don permanente, la participación en la vida de Dios y la resurrección de los muertos (Rom 8,11). La verdadera libertad se consigue cuando el hombre se deja reconciliar con Dios, y en esa comunión con Dios alcanza el hombre su plena identidad, libre del miedo hacia su existencia finita o frente a los poderes de este mundo. Esta libertad es regalo del Espíritu, no sólo en cuanto libera a los hombres de la fijación en su propio yo, sacándoles de su propia finitud, sino que les es participado de forma permanente, haciéndoles partícipes de la filiación de Jesucristo (Rom 8,13s). Pero este don del Espíritu no funda solamente la inmediatez del creyente con Dios, funda al mismo tiempo la comunidad de los creyentes en la unidad del Cuerpo de Cristo. Donde el Espíritu gobierna no se puede utilizar la libertad de la fe contra la comunidad de los creyentes y contra la obligación de su conservación, pero tampoco bajo el señorío del Espíritu la transmisión del Evangelio puede adoptar la forma del dominio clerical que mantenga a los creyentes en una dependencia que les impida alcanzar la verdadera libertad de la inmediatez con Dios.

Sobre estos supuestos Pannenberg concluye: la tensión entre comunidad e individuo, inscrita en el concepto de Iglesia, queda superada y reconciliada por la acción del Espíritu<sup>20</sup>. La acción del Espíritu Santo eleva, de forma extática, a los individuos por encima de su particularidad para la participación en la filiación de Cristo, les confiere la libertad cristiana, les otorga la confianza para llamar a Dios padre (Rom 8,15), les constituye en hijos de Dios (Rom 8,16). La acción del Espíritu vincula a los creyentes entre sí para la comunión en el cuerpo de Cristo y constituye, como don presente en ella, a la Iglesia (1Cor 12,13). Con ello no se produce una disolución de la individualidad del cristiano concreto en la unidad social de la Iglesia, sino que la elevación a una existencia fuera de sí mismo en Cristo (*extra se in Christo*) no sólo hace a los individuos conscientes de su

---

<sup>20</sup> ST, 150. 154-155.

libertad, sino que les lleva al lugar de la comunión de los creyentes: no sólo el individuo, también la Iglesia en su vida de culto divino tiene su existencia *extra se in Christo*. Ahí se manifiesta la Iglesia como «comunidad del Espíritu».

Para cerrar este apartado cabe preguntarse: ¿cómo queda, tras estas reflexiones acerca de la Iglesia, *congregatio fidelium* y «comunidad del Mesías», la contraposición fundamental entre protestantismo y catolicismo establecida por Schleiermacher? El acento en la Iglesia local y en la cena, signo sacramental, con las reticencias hacia la *communio hierarquica*, junto con el actualismo de la gracia, del acontecimiento, de intervención del Espíritu, no hecha mediante una institución, parecen seguir apuntando en aquella dirección rubricada por Y. Congar: «no a una eclesiología de la institución sacramental y jerárquica, sino más bien una eclesiología de la vida cristiana, es decir, de la fe en la gracia salvadora de Dios, dada en Cristo y comunicada por su Espíritu Santo. La Iglesia aparece así menos en continuidad con la encarnación, prolongando sus efectos mediante una institución, y más bajo la dependencia de Cristo glorificado y del Espíritu Santo»<sup>21</sup>. Esta perspectiva de fondo se va a manifestar nuevamente en la cuestión del ministerio eclesial.

#### IV. EL MINISTERIO ORDENADO, SIGNO E INSTRUMENTO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA: LG III

La materia específica del capítulo III de LG, «la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado», plantea estas convicciones de la eclesiología católica: la *sacramentalidad* del episcopado como grado supremo del sacramento del orden, la *sucesión* apostólica, la *colegialidad* de los obispos en comunión con el obispo de Roma, el ministerio jerárquico en los grados de *episcopado*, *presbiterado* y *diaconado*. Pannenberg se confronta con estos principios nucleares de la teología del ministerio de dirección eclesial<sup>22</sup>. Paradójicamente, las oposiciones en la doc-

<sup>21</sup> Y. Congar, *Historia de los dogmas*, III, 3cd. *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976) 221.

<sup>22</sup> Para esta sección, cf. ST, 404-472: «Das Leitungsamt als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche».

trina y en la praxis de un ministerio llamado a ser signo e instrumento de la unidad de la Iglesia constituyen un elemento que ha propiciado la división entre las Iglesias. Entre las Iglesias ortodoxas de la cristiandad oriental y la Iglesia católico-romana existe una oposición básica concerniente a la pretensión de dirección universal del ministerio del obispo de Roma. En el caso de las Iglesias reformadas, Roma impugna la validez de su ministerio eclesial. Pannenberg intentará poner de manifiesto que no debe haber en la comprensión de la esencia y de la función del ministerio eclesial oposiciones insuperables entre la concepción reformada y romano-católica. Hará objeto de su reflexión el juicio del Concilio Vaticano II sobre las Iglesias de la Reforma: «*propter sacramenti ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse*» (UR 22). En otras palabras: la oposición básica con las Iglesias de la Reforma depende de la transmisión del ministerio, esto es, de la ordenación. Se discute sobre el significado de la expresión *defectus*, si se trata de una incompletud o si se trata de la afirmación de la falta total del sacramento del orden. ¿En qué consiste esa carencia en la ordenación del ministerio?

Antes de adentrarnos en esta problemática, hay una cuestión previa: la determinación de la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Con ello nos vamos a introducir en la espinosa cuestión del ministerio ordenado desde la teología de Lutero. La dificultad inicial deriva del hecho de que a la doctrina luterana del sacerdocio común de los fieles se le ha imputado la intención de eliminar la ordenación y el ministerio eclesial. Si Lutero, por un lado, atribuye a todo cristiano, la misma *potestas* de cara al anuncio de la Palabra y la administración de los sacramentos, subraya, por otro, que de ahí no se sigue que todos puedan ejercer de la misma manera esos servicios «de forma pública», esto es, en la esfera de la vida comunitaria. Pannenberg repara en el segundo párrafo de LG II,10, que estipula la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárquico en estos términos: «*Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinatur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*». En su

interpretación de Lutero, va a hacer valer que el ministerio eclesial (o sacerdocio jerárquico) no es una derivación del sacerdocio común.

1. *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárquico (LG II,10b)*

En la vida de la Iglesia hay distintos carismas y ministerios (1Cor 12,12ss; 12,27), ordenados a la unidad de la comunidad eclesial. La determinación de *vocaciones* especiales ha de partir de la *vocación de la Iglesia* en su conjunto, de modo que los diversos *ministerios* en la Iglesia tienen como base y presupuesto el único y *común ministerio* de la Iglesia. La vocación común de todos los cristianos consiste en dar testimonio de que Jesucristo es la salvación para todos los hombres<sup>23</sup>. La doctrina de los Reformados sobre el sacerdocio común de los fieles, basada en 1Pe 2,9, está en continuidad con la tradición de la Iglesia antigua y medieval, que describe la participación de todos los creyentes y bautizados en el envío de Jesucristo por el Padre como participación en su ministerio sacerdotal y regio. Para Lutero, así como la participación en el reinado de Cristo se expresa en la libertad espiritual de los creyentes, del mismo modo la participación en el sacerdocio de Cristo significa que todo creyente está capacitado para ponerse en oración ante Dios, para interceder por otros y para anunciarles la doctrina divina. Lutero ponía en conexión la ofrenda del sacrificio con el sacerdocio común de los fieles a través de textos, como Rom 12,1 y 1Pe 2,5, que hablan de la ofrenda de la propia vida en servicio a Dios y a los hombres.

Esta afirmación de la participación de todos los cristianos en el ministerio sacerdotal de Jesucristo no es, en principio, una cuestión debatida confesionalmente. El Concilio Vaticano II ha asumido y subrayado esta doctrina en LG II,10<sup>24</sup>. La Reforma llamaba la atención sobre este punto:

---

<sup>23</sup> ST, 407; remite (en nota n. 820) a los documentos consensuados por la Comisión mixta católico-romana y evangélico-lutera, *El ministerio en la Iglesia* (1981) y el llamado Documento de Lima sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* (1982).

<sup>24</sup> ST, 408.

el sacerdocio no aparece como aquello que contradistingue a los sujetos del ministerio de los laicos, sino que es una «categoría cristiana universal». Todos los cristianos son, por el bautismo, «sacerdotes», pertenecientes a un mismo estamento espiritual; de ahí la crítica a la aplicación exclusiva de la noción «sacerdocio» a los ministros ordenados. Los presbíteros y los obispos se distinguen de los restantes cristianos no por el «sacerdocio», sino por el servicio o ministerio que prestan en la Iglesia. El Vaticano II ha mantenido el término «sacerdocio» para designar el ministerio eclesial y habla de «sacerdocio jerárquico» para distinguirlo del sacerdocio común de todos los bautizados. Con todo, desaparece la afirmación de un estamento espiritual distinto del resto de los cristianos, como estado de gracia que posibilite una mayor cercanía del sacerdote a Jesucristo. Pues, como señala Pannenberg, la utilización por la eclesiología católica del término *sacerdotium* para designar el ministerio ordenado de la Iglesia está acompañado de una descripción de su naturaleza en la clave del servicio (*diakonia*).

Más allá de la terminología, lo decisivo es que no existiría una diferencia entre la comprensión católica y reformada de la relación entre el ministerio eclesial (*ministerium*) y el sacerdocio común de los creyentes. Glosa, entonces, la tan traída y llevada distinción estipulada por el Vaticano II: que el «sacerdocio jerárquico» se diferencia «no sólo en grado, sino esencialmente» (*essentia et non gradu tantum*) del sacerdocio común de los fieles, significa que esa distinción esencial ha de ponerse en el servicio especial que realizan obispos y presbíteros, con sus especiales poderes, no en un estado de gracia especial. Según la teología católica, la gracia dispensada en la ordenación se refiere a la potestad y a la función del ministro, pero no le eleva o catapulta como persona por encima de la común vinculación con Cristo propia de todo cristiano.

La tarea común de todos los cristianos de confesar su fe y proclamar el mensaje del Evangelio por el testimonio de la vida entraña, además, una responsabilidad para que este anuncio acaezca conforme a la unidad de los creyentes en Cristo y, por tanto, de forma comunitaria. Esta comunitariedad, fundada en el Evangelio de Cristo, ha de ser preservada tanto en la celebración de la Cena del Señor como en el testimonio de la fe. Para ello existe una instan-

cia encargada de realizar esa función, referida por un lado a la fe común, pero que representa, por otro lado, la unidad del encargo y de la tarea recibidas de Cristo. Para ello se requiere una vocación especial, que se remonta —según Lutero— a los Apóstoles y a Jesucristo, para el ejercicio público de las funciones de anuncio del Evangelio y de la administración de los sacramentos. Esta autoridad fue traspasada, una vez desaparecidos los Apóstoles, a un ministerio eclesial. Pannenberg recoge la fundamentación del ministerio de dirección eclesial formulada en el Documento de Lima (1982): «Para cumplir su misión, la Iglesia requiere personas responsables de señalar su dependencia fundamental de Cristo de forma pública y permanente y, por consiguiente, de proporcionar, dentro de la multiplicidad de dones, el lugar de convergencia de su unidad»<sup>25</sup>.

La tradición reformada ha situado la especificidad de ese ministerio pastoral en la característica de su carácter público: *publice docere* es, según CA 14, la función para la cual se requiere de una vocación ordenada (*rite vocatus*). Esta referencia a la *publicidad* entraña la relación hacia la totalidad no sólo de la comunidad, sino de la Iglesia. Estas reflexiones se aproximan de nuevo al pasaje de LG II,10b. La afirmación conciliar de un ministerio eclesial, que se distingue del sacerdocio común de los fieles de «forma esencial y no sólo en grado» (*essentia et non tantum gradu*), encuentra su correlato en ese carácter público que la tradición reformada asigna al ministerio de la predicación. A Pannenberg le parece problemática la palabra *tantum* en la formulación conciliar, ya que en el ministerio eclesial no se trata de una diferencia de grado respecto del sacerdocio común de los fieles, como si los ministros participaran de la gracia de Cristo en un grado superior. La peculiaridad del ministerio eclesial no consiste simplemente en el encargo del anuncio del Evangelio, pues tal encargo recae sobre toda la Iglesia; es ese «carácter público» en el ejercicio de esta función la que especifica la peculiaridad del ministerio eclesial. Esta especificidad no se funda simplemente en el hecho de que el ministro actúe en lugar de Cristo (*in perso-*

<sup>25</sup> ST, 422; puede verse este documento en A. González Montes (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, I (Salamanca 1986) 912-930; aquí: 914.

*na Christi*), como afirma la bula de unión con los armenios del Concilio de Florencia (1439) (DS 1321; cf. LG III,21; II,10). Aflora aquí la cuestión de si la *repraesentatio Christi* constituye la razón última de la distinta comprensión del ministerio entre reformados y católico-romanos. No le parece a Pannenberg que sea el punto determinante. Si todo cristiano participa en el sacerdocio y envío de Cristo, Lutero puede escribir en 1520 que cada cristiano puede ser para los otros un Cristo. Ahora bien, lo específico y determinante para el ministerio eclesial es, en cualquier caso, que esa actuación *in persona Christi* acaee públicamente *en nomine de toda la Iglesia*. Así se manifiesta de forma eminente en la presidencia de la celebración eucarística, tal y como el Documento de Lima indica (n. 14). Esta percepción pública del encargo recibido por toda la Iglesia acaee también en el anuncio de la Palabra y en el perdón de los pecados. De ahí concluye Pannenberg: el «carácter público» del ministerio de la predicación y de la dirección, referido a la unidad de la Iglesia en su conjunto y garante de una comunidad local de culto divino, significa que el ministro actúa no en nombre propio, sino en la autoridad del encargo conferido a toda la cristiandad para la enseñanza del Evangelio y, de este modo, por encargo de Cristo mismo. En este sentido específico, los ministros públicos de la Iglesia actúan *in persona Christi* y, simultáneamente, en nombre de la cristiandad y del encargo recibido a través del envío de los Apóstoles. En el ejercicio de su tarea los ministros de la Iglesia actúan en nombre de Cristo y también como representantes de toda la Iglesia que se remonta a los Apóstoles. Los ministros de la Iglesia son, en este sentido, signo y representación de la unidad de la comunidad fundada en Jesucristo (1Cor 3,11). Esa es su función; o, como señala el Documento de Lima, han de servir de «punto de referencia para la unidad de la vida y testimonio de la comunidad» (n. 13). En un *excursus* declara que no ve impedimento para que una mujer realice esta función en la comunidad eclesial<sup>26</sup>.

Esta interpretación del ministerio, al servicio de la unidad de la Iglesia, apunta un acuerdo en la dirección de la formulación que Pannenberg lee en Melanchton (Apol 7,28):

<sup>26</sup> ST, 425-426.

los ministros *repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae*<sup>27</sup>. ¿Dónde emergen, entonces, las diferencias confesionales? Como ya indicábamos, está en juego la comprensión de la ordenación para el ministerio y su razón sacramental. Por otro lado, su tesis de fondo apunta en la dirección de restablecer la unidad radical del ministerio de presbíteros y obispos.

## 2. *El ministerio de unidad de la Iglesia: a propósito de LG III,19.20.21.28*

Retomemos las cuestiones ya anunciadas relativas al significado del *defectus ordinis* (UR 22): ¿se trata de una pura carencia o se trata de la afirmación de la falta total del sacramento del orden? ¿En qué consiste esa carencia en la ordenación del ministerio? Pannenberg detecta una tripleta de problemas: esa falta podría estar fundada en el rechazo reformado de la designación de la ordenación como sacramento, o podría depender de una deficiencia en el acto de la ordenación por diferencias en la comprensión de los efectos de la ordenación o, finalmente, podría afectar a la cuestión acerca de quién está capacitado canónicamente para expender la ordenación. Pannenberg propone una comprensión evangélica del «sacramento» del orden para plantear el problema de la sucesión apostólica que guarda relación con LG III,20 y 21, respectivamente. En este contexto evalúa también las afirmaciones del Vaticano II que hablan de un único ministerio eclesial (*ministerium ecclesiasticum*), que se ejerce en tres grados diversos (*diversis ordinibus*), caracterizados «desde antiguo» con la designación de obispos, presbíteros, diáconos (LG III,28)<sup>28</sup>.

### 2.1. Una comprensión evangélica del «sacramento» del orden

Los Evangelios informan del envío con plenos poderes de los discípulos por Jesús. En este contexto aparecen las

<sup>27</sup> ST, 424, nota 875.

<sup>28</sup> Para esta sección, cf. ST, 428-457.

palabras, «El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16), que, junto con la transmisión del poder de las llaves, han jugado un papel importante de cara a la fundamentación bíblica del poder del ministerio eclesial, también en el protestantismo. Si el Concilio de Trento veía el origen del ministerio presbiteral en el mandato de la última Cena (DS 1764; cf. 1762), el Concilio Vaticano II retrotrae el origen del ministerio eclesial a la llamada de los discípulos por Jesús (LG III,19) y apela a Lc 10,16 (LG III,20) para la institución divina de los obispos como pastores de la Iglesia, como ya hiciera la Confesión de Augsburgo para fundar el ministerio eclesial. Sin embargo, en ese pasaje no se habla propiamente de una distinción entre ministros y los otros discípulos. Sólo bajo el supuesto de esta distinción, por relación a la fundación del Apostolado por el Resucitado, se puede tomar Lc 10,16 como promesa de poderes para los ministros. Pero no se puede establecer ahí la institución de un rito de ordenación por Jesús. Hay que poner el ministerio eclesial de dirección en relación con el misterio de salvación, en el cual la Iglesia está vinculada con Jesucristo, de modo que esta relación puede proporcionar el presupuesto para que a la ordenación para este ministerio le pueda ser atribuida una cierta función «sacramental»<sup>29</sup>.

Lutero rechazó la *designación de la ordenación como sacramento* por falta de fundamentación bíblica: no existe en el NT una *promissio gratiae* ligada a esa acción. Ahora bien, el juicio de Lutero no es acertado si se considera una forma de ordenación por la imposición de manos y la oración testificada en las cartas pastorales (cf. 1Tim 4,14). Con todo, la Reforma ha reclamado ya en el siglo XVI una ejecución de la ordenación conforme a la imagen bíblica de la imposición de manos y de la oración. Su crítica se dirige contra la comprensión y realización de la ordenación como una consagración para un servicio sacrificial análogo al sacerdocio levítico. Todo ello propicia una nueva base para la discusión ecuménica sobre la ordenación. Parece pertinente, entonces, hablar de un sacramento del orden como sacramento de la predicación y del Evangelio y, más aún, cabe aplicar el concepto de sacramento al ministerio. ¿Bajo qué condiciones?

---

<sup>29</sup> Cf. ST, 400.

Esta afirmación presupone que el concepto de sacramento no sea reducido a aquellas acciones que transmiten a su receptor la gracia de la justificación. Pannenberg ha desarrollado estos presupuestos en sus reflexiones sobre el matrimonio<sup>30</sup>, que ve integrado en el misterio de Cristo en razón de Ef 5,32; se trata, por tanto, de determinar el concepto de sacramento desde su participación en el misterio de Cristo abriendo espacio a diferentes formas de integración en el misterio de Cristo. El ministerio eclesial, al igual que el matrimonio, no se puede equiparar con el bautismo y la cena que vinculan al receptor con Jesucristo. La transmisión del ministerio presupone ya la vinculación con Cristo propiciada por la fe y el bautismo. De donde resulta que el testimonio del ministro —como el de cualquier cristiano— se encuentra ya bajo la promesa de Jesús: «el que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16); pero esta promesa (al igual que el mandato de la memoria de Jesús en la Cena, Lc 22,19) vale para todos los cristianos, de modo que no puede ser esgrimida como la institución de la ordenación para el ministerio eclesial de dirección. Esto depende en último término del encargo que los Apóstoles han recibido del Resucitado. Ahora bien, en la medida en que el ministerio eclesial prolonga el servicio apostólico a la unidad de las comunidades queda puesto bajo el mismo encargo del Resucitado y le afecta de manera especial la promesa: «el que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16). El ministro, que actúa con la autoridad de Cristo en el ejercicio de su ministerio, toma parte sin duda en el misterio salvífico de Cristo, pero en relación con la Iglesia entera. Su función especial y su encargo está mediada por la llamada de los Apóstoles y por la Iglesia que crece mediante ese servicio. Lo que distingue al ministro de la Iglesia es que, en razón de su ordenación, está llamado a desempeñar esa tarea en la publicidad oficial de la Iglesia. La llamada para el testimonio personal, propio de todo cristiano, deriva de una acción «súgnica», que la Iglesia designa como sacramento, es decir, por el bautismo o por el acto de la confirmación que, originalmente, estuvo vinculado a aquel. La llamada a participar en el envío apostólico por un servicio especial a la unidad

<sup>30</sup> Cf. ST, 369-404: «Die Mehrdeutigkeit des Sakramentsbegriffs und der Sonderfall der Ehe».

de la Iglesia deriva igualmente de una acción «sínica», la ordenación. Esta acción, en cuanto que es también una concreción del único misterio salvífico que liga a Cristo con su Iglesia, puede ser llamado *sacramento*, sacramento que no transmite a su receptor la gracia justificante, sino que presupone la pertenencia a Cristo y a su Iglesia mediada por el bautismo<sup>31</sup>.

Otro problema ligado a la sacramentalidad del orden afecta a la cuestión del efecto de la ordenación. Respecto del *efecto de la ordenación*, el Concilio de Trento —apelando a 2 Tim 1,6 (cf. 1Tim 4,14)— habla de un don de gracia, de un *charisma* conferido por la imposición de las manos, que es fundamental para designar la ordenación como sacramento (DS 1766). Lutero no va a hablar de *character indelebilis* como efecto de la ordenación. Desde la postura adoptada por el Vaticano II, Pannenberg no ve una dificultad insalvable: el Concilio remite el *sacrum characterem*, permanente y conferido por la ordenación, a la capacitación del ministro ordenado para actuar en persona de Cristo como maestro, pastor y sacerdote (LG III,21). Es decir, la gracia conferida por la ordenación se refiere a la función ministerial, no a un estado personal de gracia. Ya en el Decreto para los armenios de 1439 la doctrina del carácter indeleble era expresión de la irrepetibilidad de la ordenación. En este punto de la irrepetibilidad de la ordenación, como sentido más profundo del *character indelebilis*, vendrían a coincidir la postura luterana y católico-romana.

## 2.2. El ministro de la ordenación y el problema de la sucesión apostólica

Si las diferencias confesionales relativas a la esencia del ministerio eclesial, a la sacramentalidad, a los efectos de la ordenación parecen superables, no ocurre lo mismo respecto a la cuestión de quién está capacitado para expender una ordenación válida. Veamos los términos históricos del problema. La declaración de la Confesión de Augsburgo estipulaba que en la Iglesia podía enseñar públicamente y administrar los sacramentos sólo quien estuviera *rite voca-*

<sup>31</sup> ST, 433.

*tus* (CA 14); de donde surgía la pregunta acerca de si esa fórmula debía ser entendida en el sentido de la *ordenación canónica* reservada a los obispos. La postura reformada se mostraba partidaria de reconocer tanto la superioridad de los obispos sobre los párrocos, es decir, la «graduación» en el ministerio eclesial, como el derecho exclusivo de ordenación para los obispos, si bien en el sentido de una regulación de derecho humano, no de derecho divino. No pudo lograrse un acuerdo en 1530, de modo que el sector luterano optó por la introducción de una propia praxis de ordenación fijada en 1535 por el formulario de ordenación de Lutero. El Concilio de Trento insistió en 1536 en su Decreto sobre el sacramento del orden en la prerrogativa exclusiva de ordenación de los obispos (DS 1768), condenando a quienes atribuyeran a los presbíteros la autoridad para la confirmación y ordenación.

La ruptura de la sucesión episcopal en el ministerio, como consecuencia de la introducción de ordenaciones no episcopales en las Iglesias de la Reforma, parece ser la razón principal por la que el Vaticano II constata una «carencia» (*defectus ordinis*, UR 22) en el ministerio de esas Iglesias. A la hora de juzgar esta ruptura en la cadena de las ordenaciones episcopales en tiempos de la Reforma, Pannenberg argumenta de este modo: el tránsito de la Reforma luterana a una praxis de ordenación propia no significa en modo alguno que les fuera indiferente la unidad de la Iglesia en su ministerio, pues los Reformadores se han esforzado cuidadosamente en justificar la desviación respecto de la regla de la ordenación episcopal recurriendo a los fundamentos de la teología ministerial tradicional. Se trataba, además, de una situación de emergencia: las nuevas comunidades evangélicas debían ser provistas con párrocos para la enseñanza del Evangelio. Esta era la situación de excepción; pero Lutero se atiene, por lo demás, a la regla de la sucesión apostólica en el ministerio sobre la vía de los obispos como portadores del ministerio que procede de los Apóstoles.

Si W. Kasper caracterizaba esta situación como una «sucesión ministerial presbiteral», Pannenberg subraya que esta ordenación «presbiteral» de párrocos por otros párrocos ha sido interpretada, por parte luterana, como una forma —si bien no la forma normal— de la sucesión episcopal en el ministerio bajo la apelación a la unidad original

de los ministerios de los obispos y los presbíteros<sup>32</sup>. Sabido es que Lutero, apelando a la interpretación que S. Jerónimo hiciera de Tit 1,5-7, consideraba que originariamente obispo y párroco eran una misma cosa. Esto pone de relieve que la Reforma no rechazó la idea de una sucesión en el ministerio y que se tomó en serio las consecuencias para la praxis de la ordenación. Así vuelve a ponerse nuevamente de manifiesto que carece de sentido imputar a la Reforma luterana una derivación del ministerio eclesial desde el sacerdocio común de los creyentes. En el caso del ministerio ordenado de la Iglesia se trata de la prolongación de la función directiva de los Apóstoles en la Iglesia. Es cierto que aquel ministerio de los Apóstoles es único e irrepetible en cuanto que reposa sobre su envío inmediato por el Resucitado, conteniendo el mensaje original y decisivo de la Resurrección del Crucificado sobre el que se asienta la fundación de la Iglesia. Ahora bien, la dirección de las comunidades por el anuncio del Evangelio y su expansión misionera requieren una prolongación; en estas funciones el ministerio eclesial prolonga el envío de los Apóstoles.

Cuando las diferencias confesionales pierden peso, las Iglesias reformadas deben poder esperar de la Iglesia católico-romana un reconocimiento de la situación de emergencia con la que se encontraron los Reformadores y, con ello, de la legitimidad de los ministerios de las Iglesias reformadas. Esta situación, sin embargo, sólo es pensable bajo el presupuesto de que las Iglesias evangélicas entiendan su praxis de ordenación en el sentido de los escritos confesionales luteranos como expresión de un derecho de emergencia y no la reconduzcan al sacerdocio común de los fieles como fuente de un poder ministerial fundado por una delegación<sup>33</sup>. Por otro lado, las Iglesias reformadas deberían, no sólo por razones ecuménicas, sino en aras de su misma comprensión de la ordenación, ligar el anuncio público del Evangelio y la administración de los sacramentos con la condición de la realización de la ordenación. La ordenación no puede ser reemplazada por actos burocráticos que capaciten para una «tarea» de dirección eclesial; la ordenación entraña la transmisión de un encargo emanado de Cristo

---

<sup>32</sup> ST, 438.

<sup>33</sup> ST, 440.

mismo, sin olvidar que más allá de la función desempeñada en una Iglesia particular, el ordenado recibe la vocación por Cristo mismo para el servicio a la unidad de su Iglesia, esto es, a la totalidad de los creyentes.

### 2.3. La graduación en el ministerio eclesiástico (LG III,28): obispos-presbíteros-diáconos

La tarea propia del ministerio de dirección eclesial consiste en conservar la unidad de la Iglesia, una tarea que ha de ser considerada en los diferentes niveles o planos de la vida de la Iglesia. En primer término, está el nivel *local* de la comunidad en un lugar con su párroco. Esta tarea de conservar la unidad de la Iglesia se plantea también respecto de las relaciones de las distintas comunidades locales y de sus legítimos representantes en el marco más englobante de la comunión eclesial. A esta tarea se ordenan los sínodos o encuentros de los ministros y de otros representantes de las comunidades particulares. Estos sínodos requieren igualmente una dirección, que garantice además su actividad y su continuidad. La unidad, en este nivel supralocal y en este plano *regional* (al igual que en el plano suprarregional de provincias o países), reclama también una dirección. En la historia de la Iglesia, especialmente desde el siglo IV, esta tarea ha sido atribuida a los obispos, que inicialmente tuvieron una tarea de dirección más bien de tipo local. Al mismo tiempo, la tarea de la dirección de la comunidad local fue encomendada a los presbíteros, una figura que experimentó igualmente una profunda transformación. La distinción entre el ministerio del obispo y el del presbítero que actúa de párroco se convierte en la distinción entre un ministerio de dirección local y regional. La diferencia radica, pues, en el nivel y en la amplitud de la competencia (jurisdicción). Ahora perfila Pannenberg su postura anunciada ya anteriormente: la función del presbítero y del obispos representan distintas manifestaciones de un único ministerio de dirección.

Este es un aspecto subrayado especialmente por la Reforma luterana (CA 28; Apol 14); por otro lado —precisa Pannenberg—, no es un aspecto discutido básicamente por la Iglesia católico-romana, aun cuando insista en la superioridad de los obispos sobre los presbíteros (DS 1768.1776).

El Vaticano II ha hablado expresamente de un único ministerio eclesial (*ministerium ecclesiasticum*), que se ejerce en tres grados diversos (*diversis ordinibus*), denominados «*ab antiquo*» obispos, presbíteros, diáconos (LG III,28). De este modo, el Vaticano II se expresa de forma más matizada que Trento, donde se afirmó que esa graduación del ministerio eclesial en obispos, presbíteros y diáconos constituye una jerarquía de institución divina (*hierarchiam, divina ordinatione institutam*, DS 1776)<sup>34</sup>.

La confrontación con esta postura de la eclesiología católica acaece al hilo de estas consideraciones históricas: el ejercicio del ministerio eclesial de dirección en el plano local y regional, por un lado, y su tradicional distribución triádica, por otro, constituyen propiamente dos temas distintos que se entrecruzan. En razón de la evolución del ministerio episcopal la distinción entre obispos y presbíteros quedó ligada a un ministerio de dirección y supervisión de carácter regional, mientras que el ministerio de los diáconos ha perdido en esta evolución su cercanía original con el ministerio episcopal. La unidad fáctica entre el ministerio pastoral de los obispos y de los presbíteros puede remontarse al tiempo inmediatamente postapostólico. La postura de Pannenberg descansa sobre una relectura del origen histórico del ministerio cifrada en estas dos claves: 1) la autoridad y la figura del episcopado como ministerio de dirección eclesial no puede ser fundado directamente en un mandato de los Apóstoles relativo a la institución de sucesores suyos. Esta idealización de la realidad histórica para dar cuenta del surgimiento del ministerio episcopal en la Iglesia antigua, presente en la carta de Clemente (42,4), subyace —en opinión de Pannenberg— a LG III,28.2 Sin embargo, la unificación de la función directiva y de la autoridad doctrinal en el ministerio episcopal está en correspondencia con un aspecto del ministerio apostólico, a saber, con la función del Apóstol de ser instancia autoritativa para la conservación de las comunidades en la doctrina del Evangelio. Ahí radica el núcleo de la legitimación teológica en el surgimiento del ministerio episcopal más allá de la idealización ahistórica de su surgimiento<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> ST, 453; nota 966.

<sup>35</sup> ST, 414, cf. nota 846.

La primera literatura cristiana, de mediados del siglo II, presenta oscilaciones: la carta de Policarpo a los Filipenses sólo conoce presbíteros y diáconos; la carta de Clemente a los Romanos utiliza indistintamente los títulos de presbítero y obispo; será Ignacio de Antioquía quien sitúe claramente al obispo sobre el colegio de los presbíteros e introduzca la tríada clásica de ministerios en la secuencia obispo-presbítero-diácono que se impondrá desde finales del siglo II. Posteriormente se consolida la distinción entre obispos y presbíteros en razón de la competencia *regional* de los primeros y *local* de los segundos. Se ha conservado, no obstante, el recuerdo de la perspectiva primitiva de unidad del ministerio de obispos y presbíteros, transmitido por Jerónimo a la Edad Media y que ha sido recogido en el *Decretum Gratiani* (I,95,5: *Presbyter idem est qui episcopus, ac sola consuetudine praesunt episcopi presbyteris*). Esta perspectiva, predominante en la Escolástica, fue asumida por Melanchton en su Apología de la CA y en su *Tractatus de potestate papae* (1537) y por Lutero en los Artículos de Esmalcalda. Frente a esta postura de los Reformados, el concilio de Trento ha expuesto la tesis de la superioridad de los obispos sobre los presbíteros: la diferencia entre obispos y presbíteros no es una cuestión de derecho humano, sino que la graduación jerárquica del ministerio eclesial en obispos, presbíteros y diáconos es expresión de una ordenación divina (DS 1776). El Vaticano II no ha renovado esta pretensión, sino que habla de un ministerio eclesiástico ejercido en diversos órdenes que «ya desde antiguo» recibían el nombre de obispos, presbíteros y diáconos (LG III,28a). Resulta, por tanto, que aun cuando el Vaticano II considera el ministerio episcopal como la «plenitud» del sacramento del orden (*plenitudo sacramenti ordinis*: LG III,21), de la que participan los presbíteros «en grado subordinado» (PO 2.7), el Concilio afirma la unidad del ministerio (LG III,28a) sin establecer una diferencia sacramental entre el ministerio episcopal y el de los presbíteros, dejando esta cuestión abierta. El Concilio se aproxima a este hecho cuando indica que los presbíteros «hacen presente de alguna manera a su obispo en las comunidades locales de fieles» (LG III,28b). La diferencia ahí insinuada, entre la actividad ministerial *local* del presbítero o párroco y la competencia *regional* del obispo, fundamenta todo lo más una distinción de las dos funciones ministeriales en la vida de la Iglesia, distinción

que nada tiene que ver con el sentido original del esquema triádico de Ignacio de Antioquía. Por consiguiente, no le parece convincente la recomendación del Documento de Lima que invita a una renovación de la triple graduación del ministerio eclesial en todas las Iglesia cristianas<sup>36</sup>; en su opinión, esta renovación ayuda poco a clarificar la relación del ministerio presbiteral y episcopal en el sentido de si hay que entender ese ministerio de dirección eclesial en el plano local y regional como uno y el mismo ministerio.

Pannenberg concluye con una propuesta en perspectiva ecuménica<sup>37</sup>. Respecto a las designaciones tradicionales del ministerio, debería poder darse un entendimiento entre las Iglesias en esta línea: tanto la forma actual del ministerio (regional) del obispo como el ministerio actual del presbítero-»sacerdote» o párroco tienen carácter episcopal. Resultará, por tanto, secundario que se considere como forma básica del ministerio de dirección eclesial el ministerio local del párroco (o del sacerdote-presbítero), del cual se distingue el ministerio regional del obispo sólo por la ampliación de la competencia para la cura pastoral y la responsabilidad de la unidad (y, dado el caso, por la ordenación para el ejercicio del ministerio en ese nivel); o bien que se considere, a la inversa, como hace el Concilio Vaticano II, que el ministerio del obispo constituye la forma plena del ministerio de dirección eclesial, del cual participan los presbíteros (párrocos). La primera postura corresponde al hecho de que el ministerio del obispo se ha fraguado en el nivel de la comunidad local. La solución del Vaticano II corresponde a la situación de la constitución del episcopado como la forma clásica del servicio a la unidad de la Iglesia; sin embargo, habría que considerar que, originalmente, no se trataba de un ministerio regional sino local, equivalente al actual ministerio parroquial.

## V. EL CONCEPTO ECLESIOLÓGICO DE PUEBLO DE DIOS: LG II, 9

Las últimas referencias de Pannenberg al Concilio Vaticano II se centran en la noción de Pueblo de Dios y plantean la cuestión de cómo la Iglesia peregrina en la his-

<sup>36</sup> ST, 455.

<sup>37</sup> ST, 456.

toria es el «lugar de la salvación escatológica»<sup>38</sup>. El concepto de reino/reinado de Dios le sirvió para expresar el *misterio salvífico* (LG I,1) que es la Iglesia en Cristo, esto es, su ser «signo sacramental del reinado de Dios»; así dio curso a una convicción básica: el concepto de reino es más determinante que el de pueblo de Dios para determinar el contenido teológico de Iglesia<sup>39</sup>. Por otro lado, la descripción de la estructura interna de la Iglesia, a partir de la noción tradicional de *congregatio fidelium*, ponía en el centro la noción paulina de cuerpo de Cristo. De modo expreso dirá ahora que la noción de pueblo de Dios no es la caracterización más fundamental ni la más específica de la esencia de la Iglesia; más bien es la noción paulina de cuerpo de Cristo la que presta ambos servicios; de ahí se derivan las afirmaciones de la Iglesia como pueblo de Dios. Brevemente: «cuerpo de Cristo es el concepto más profundo de Iglesia»<sup>40</sup>. ¿Cuál es el valor y la riqueza eclesiológica de la categoría pueblo de Dios? Estas preguntas se reconcentran en torno al pasaje de LG II,9.

El concepto de pueblo de Dios pertenece a la doctrina de la «elección»; de ahí que la teología de la elección completa la reflexión sobre la Iglesia bajo el aspecto de la concretización histórica de su esencia en el mundo. En esta perspectiva la Iglesia es pueblo de Dios, representación provisional del futuro de una humanidad reconciliada con Dios en su reino y liberada para la comunión de los hombres entre sí, una comunión que se anticipa en la celebración eucarística que nos hace cuerpo de Cristo. La conciencia de elección de la Iglesia está arraigada en la conciencia de elección característica del pueblo de Israel. El pueblo de la alianza ha ido reconociendo su elección de entre los otros pueblos a través de la acción histórica de Dios. Por relación a la designación cuerpo de Cristo, el concepto de pueblo de Dios es, comparativamente, genérico. De hecho ha sido transferido de Israel a la Iglesia. En este proceso es de capital importancia la idea de «nueva alianza». En la

<sup>38</sup> Para esta sección, cf. ST, 501-538: «Die Kirche als Gottesvolk», «Die Erwählung des Gottesvolkes und die Erfahrung der Geschichte».

<sup>39</sup> ST, 37-38.

<sup>40</sup> ST, 469.

cena de despedida, Jesús ha vinculado la comunidad de mesa con El en la figura del cáliz ofrecido y compartido por sus apóstoles sellando la «nueva alianza» (1Cor 11,25; Lc 22,20). El grupo de discípulos, abierto hasta ese momento al pueblo judío en su totalidad, se circunscribirá por la confesión en El a la comunidad de la Iglesia que nace de la pascua. El concepto de nueva alianza legitima, por tanto, la primitiva aplicación de la noción de pueblo de Dios a la comunidad cristiana (Rom 9,24ss; 1Pe 2,10). Así las cosas, la idea de alianza tiene su correlato en la noción de pueblo de Dios, pues con él se pacta la alianza nueva y por ella queda constituido<sup>41</sup>.

¿Qué aporta la descripción de la Iglesia como pueblo de Dios? Frente a un concepto jerárquico de Iglesia, la Reforma imprimió a esta descripción el rango de concepto eclesiológico fundamental. Por su parte, la Contrarreforma reforzó una comprensión jurídica y jerárquica de la Iglesia, que ha perdurado hasta el Concilio Vaticano II. Pannenberg recuerda que el Concilio, en la Constitución sobre la Iglesia, antepuso la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios (capítulo II) al tratamiento de la jerarquía (capítulo III). Por otro lado, con esta renovación del concepto de pueblo de Dios, el Vaticano II ha situado la Iglesia en el marco de la historia de la salvación. Se hace igualmente eco del debate habido en los años previos al Concilio acerca de la prelación de las imágenes de cuerpo (místico) de Cristo y pueblo de Dios para definir la Iglesia. El Concilio, en conexión con el concepto de Iglesia como misterio salvífico y pueblo de Dios, sitúa la imagen de cuerpo de Cristo entre las «imágenes» enumeradas para describir la esencia de la Iglesia (LG I,6), si bien confiriéndole un tratamiento muy especial en LG I,7. En realidad, la encíclica *Mystici corporis* (1943), con la distinción entre el cuerpo «místico» de Cristo y su corporalidad física presente en la eucaristía, presentaba la imagen de la Iglesia como cuerpo místico «social» de Cristo como una metáfora. El Concilio se mueve en esa misma línea en cuanto que sitúa la representación de la Iglesia como cuerpo de Cristo entre las otras imágenes bíblicas; sin embargo, en la descripción bíblica introduce la participación eucarística en el cuerpo de Cristo (LG I,7), de modo

<sup>41</sup> ST, 504.

que ya no se trata de una pura imagen. De ahí, la postura del cardenal Ratzinger que, retomando los estudios históricos de H. de Lubac y los estudios exegéticos de A. Wickenhauser, rechaza la mera consideración de la Iglesia como cuerpo de Cristo en el sentido de una pura imagen. La fundamentación eucarística de la realidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo es fundamental para la forma de entender la Iglesia como pueblo de Dios: «los cristianos son pueblo de Dios en cuanto que son cuerpo de Cristo»<sup>42</sup>.

El concepto de pueblo de Dios es más abarcante que el concepto de Iglesia. En primer término, originariamente, designa no la Iglesia sino el pueblo de Israel. Pannenberg dirige su mirada y comenta el párrafo 9 de *Lumen gentium*. El texto conciliar considera a la Iglesia como el *nuevo* Pueblo de Dios, contradistinto de Israel, el *viejo* Pueblo de Dios. Así, no sólo señala la continuidad histórico-salvífica de la Iglesia con Israel, sino también su diferencia. ¿En qué consiste esa *novedad* del pueblo de Dios de la Iglesia? Parece que el Concilio es consciente de que el concepto de Pueblo de Dios es un concepto de elección, de ahí que ligue este concepto con la noción de alianza. LG II, 9 afirma: «*quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1Cor 11,25) ex judaeis ac gentibus plebem vocans, quae non secundum carnem sed in Spiritu ad unitatem coalesceret*». Es, por tanto, la oposición entre la «carne» y el «espíritu» la que diferencia al nuevo Pueblo de Dios del Pueblo de la antigua alianza. Recurriendo a 1Pe 1,23, esta diferencia expresa que la pertenencia al pueblo de Dios no depende de la procedencia carnal, sino del bautismo por el cual se recibe el Espíritu. Al mismo tiempo, la elección de este nuevo pueblo mesiánico queda referida al futuro de una humanidad reunida y reconciliada en el Reino de Dios. La Iglesia es, según LG I,9, germen de ese futuro de la humanidad (*pro toto tamen genere humano firmissimum est germen unitatis, spei et salutis*). Con ello se retoma la determinación fundamental de la esencia de la Iglesia expuesta en el capítulo I de *Lumen gentium*, según la cual, «en Cristo», la Iglesia es «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de los hombres entre sí» (LG I,1). Desde LG II,9 se pone, entonces, de relieve que esta fun-

<sup>42</sup> ST. 507.

ción de la Iglesia para la entera humanidad está fundada en la perspectiva teológica de la elección y queda conectada con el concepto de Iglesia como pueblo de Dios.

¿Cuál es, por tanto, la riqueza de una comprensión de Iglesia como pueblo de Dios? Las siguientes afirmaciones de Pannenberg responden *in recto* a esta pregunta y, al mismo tiempo, expresan perfectamente la conexión entre los capítulos primero y segundo de la Constitución vaticana: «La descripción de la Iglesia, como expresión y componente del misterio salvífico de Dios en Jesucristo, se hace reconocible en la perspectiva de la elección histórica inscrita en el concepto pueblo de Dios que, por su misma dinámica histórica, nos lleva más allá de las fronteras internas de la Iglesia»<sup>43</sup>. La reunión de entre los pueblos y el envío del pueblo de Dios escatológico acontece en la historia y apunta al futuro escatológico de la humanidad para su comunión con Dios. Por consiguiente, la descripción de la Iglesia como pueblo de Dios aporta un rasgo importante para la comprensión de su esencia, que si bien no va más allá de la designación de cuerpo de Cristo, explícita empero qué significa ser el cuerpo de Cristo, del Mesías de la humanidad. Así se pone de manifiesto no sólo la figura externa de la Iglesia como asamblea de los creyentes, sino también su función en el marco de la economía de la salvación. El concepto de elección «pueblo de Dios» pone en relación la descripción de Iglesia, como asamblea de creyentes, con la función de la Iglesia para la orientación de la humanidad a su comunión con Dios en el banquete del reino.

Estas reflexiones sobre el concepto de pueblo de Dios reclaman una clarificación de la relación entre Iglesia e Israel: ¿acaso sustituye la Iglesia a Israel como pueblo de Dios? ¿Hay que entender «viejo» y «nuevo» de forma aditiva? Ahora bien, el concepto de Pueblo de Dios no tolera el plural: a la pluralidad de los pueblos de la tierra se contraponen el único pueblo de Dios. La concepción de Iglesia como pueblo de Dios, presente tanto en los documentos del Consejo Mundial de las Iglesias como en la Constitución del Vaticano II, supone una importante renovación en la discusión sobre la esencia de la Iglesia. Sin embargo, Pannenberg alerta frente a los riesgos que implica la utilización

---

<sup>43</sup> ST, 508.

del título «pueblo de Dios» de cara a la relación de la Iglesia con el pueblo judío. En el caso concreto del Vaticano II la discriminación «viejo-nuevo» establecida en LG II,9, hay que considerar que nunca se habla en el Nuevo Testamento de la Iglesia como «nuevo» pueblo de Dios. Esta contraposición se remonta a la carta de Bernabé, donde tiene un sentido eminentemente antijudío hasta el punto de sugerir que Israel nunca habría sido el pueblo de Dios. Este planteamiento queda suavizado por Melitón de Sardes e Hipólito de Roma, que piensan en la clave de un relevo histórico-salvífico de Israel como pueblo de Dios por la Iglesia en su calidad de ser «nuevo» pueblo de Dios. Esta postura ha llegado hasta tiempos recientes en la forma de la «teoría de la sustitución», que coimplica la no consideración del pueblo judío actual como pueblo de Dios. A juicio de Pannenberg hay que corregir esta perspectiva relejendo las explicaciones paulinas contenidas en Rom 9-11. Pablo se ha planteado la cuestión de si el rechazo del Evangelio de Jesucristo por la mayoría del pueblo judío significa que Dios ha rechazado a su pueblo (11,1). Dios no ha derogado su alianza con el pueblo judío. En todo caso: ¿cómo podrían los cristianos ser conscientes de esa nueva pertenencia al círculo de los elegidos de Dios, comparativamente de tan corta duración, si Dios no hubiera sido fiel a su elección a pesar de la incredulidad de Israel? No vamos a seguir la reflexiones de Pannenberg; nos basta con su interpretación de este pasaje de LG II,9 como bisagra hermenéutica entre el misterio de la Iglesia (LG I) y el pueblo de Dios (LG II), entre el misterio y su sujeto histórico.

## VI. REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Tomando como hilo conductor la confrontación que Pannenberg establece con algunos de los textos fundamentales del Concilio Vaticano II, hemos recorrido —si bien «con botas de siete leguas»— el voluminoso tomo III de la *Systematische Theologie* del reconocido teólogo evangélico<sup>44</sup>. Pannenberg se concentra en los contenidos fundamen-

<sup>44</sup> Para una visión completa de su eclesiología remito a mi estudio: «La Iglesia en la 'Teología sistemática' de W. Pannenberg», *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000).

tales de los tres primeros capítulos de *Lumen gentium*: el misterio de la Iglesia (LG I,1.3); el Pueblo de Dios, en la perspectiva del sacerdocio común de los creyentes (LG II,10) y de su importancia en la teología de la elección (LG II,9); la teología del episcopado, en su sacramentalidad (LG III,21), en la doctrina de la sucesión apostólica (LG III,19.20.28), asumiendo en el punto de partida la teología eucarística y de la Iglesia local (LG III,26). Quisiera, finalmente, destacar algunos puntos de convergencia y de asimetría: la convergencia en la consideración de la Iglesia como misterio de salvación en Cristo conoce una asimetría respecto de la cualidad sacramental de la Iglesia en la idea de Iglesia como «continuación» del misterio salvífico de Cristo. La convergencia en una eclesiología eucarística conoce una doble asimetría en el principio católico de la *communio hierarchica* y en la determinación de la entidad de la Iglesia local; la eclesiología del Vaticano II remite a la Iglesia diocesana y al obispo (cf. *Christus Dominus* 11), mientras que Pannenberg la circunscribe a la realidad parroquial. La razón última radica en la comprensión sobre el episcopado y su sacramentalidad; Pannenberg lo considera como un ministerio de cobertura regional, resultado del devenir histórico, afirmando la unidad original del ministerio de obispos y presbíteros; así pues, no se ajusta a la visión católica del episcopado como grado supremo del sacramento del orden en el horizonte del *episcopado monárquico*. Con todo, se hace luz en esta otra convergencia que puede iluminar a la eclesiología católica: el sacerdocio común de los fieles pone el fundamento de una «categoría cristiana fundamental», que permite la búsqueda de un mejor equilibrio entre clérigos y laicos en la Iglesia, por un lado, y pone de manifiesto, por otro, que el sacerdocio ministerial no es una derivación de aquél, sino que se remite en su origen a la continuidad apostólica, al servicio de la unidad de la Iglesia.

De cualquiera de las maneras el diálogo está en marcha. Estas páginas reflejan el amor a la Iglesia visible de Pannenberg y su apuesta por la unidad entre las Iglesias, que bien se pueden concentrar en estas ideas fundamentales: objetividad de la comunidad eclesial, presencia y procedencia divinas de lo que es esencial para la vida de la Iglesia, fe común y oración comunitaria que, apoyada en la palabra de Dios se devuelve unida a su cabeza Cristo, quien

ora en nosotros y por nosotros; la realidad crística de la Iglesia que congrega a los seres humanos para oír la palabra del evangelio y repetir los signos sacramentales de amor para ser, sobre todo, cuerpo de Cristo; y con ello, mirando al reino del Padre, anticipación en pobreza y debilidad, pero también en transparencia y credibilidad de la realidad última, del amor omniabarcante y de la eternidad divina. Sirva para concluir aquella intuición poética sobre el cuerpo de Cristo —la imagen preferida por Pannenberg— que preside uno de los *Himnos a la Iglesia* de Gertrud von Le Fort<sup>45</sup>:

«Nos ha seguido Aquel de quien nos habíamos apartado,  
y ha vuelto a congregarnos  
Aquel de quien andábamos dispersos.  
Nos ha dado alcance en el seno de nuestra miseria,  
y se ha hecho humildad en tus manos.  
Mora en el vino de tus cálices  
y en el blanco pan de tus altares.  
Tú lo pones sobre nuestra añoranza,  
lo pones sobre nuestros labios hambrientos;  
lo pones hondamente en el corazón de nuestra soledad,  
y ésta se abre cual puertas deselladas:  
el polvo de los átomos se arremolina,  
pues el silencio de la eternidad es más fuerte que las tormentas.  
¡Todos somos de un cuerpo y de una sangre!»

PROF. DR. SANTIAGO MADRIGAL, SJ  
*Universidad Pontificia de Comillas*  
(Madrid)

<sup>45</sup> G. Von Le Fort, *Himnos a la Iglesia* (Madrid<sup>2</sup> 1995) 48.