

EUCARISTÍA Y MINISTERIO  
ORDENADO EN LA TEOLOGÍA LUTERANA.  
UNA PERSPECTIVA CATÓLICA

INTRODUCCIÓN

La *Instrucción para los visitadores*, escrita por Melancthon en 1528<sup>1</sup>, había afirmado que el de inspector y visitador son oficios propios del obispo, “cuya reinstauración él vería con agrado, pues era muy necesario”. De estas palabras se puede deducir que hubo un lapso de tiempo en la Reforma en el que no hubo obispos. “Sin embargo –añadía–, como ninguno de los nuestros fue nombrado para este cargo ni había nadie que tuviese un mandato en firme para ello”, se pedía al príncipe elector que nombrase para tal oficio a algunos hombres capaces. Fueron así nombrados como superintendentes algunos párrocos, y posteriormente se instituyó en consistorio una autoridad eclesiástica superior que reemplazó a la del obispo: la del príncipe reinante<sup>2</sup>.

1 *Unterricht der Visitatoren* (1528), *Weimarer Ausgabe*: M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1983-2005 (=WA) 26,175-240.

2 Cf. E. Iserloh, “Lutero y luteranismo”, I: Lutero, *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp 1979, 14, 631-632. Sobre este particular puede verse mi anterior artículo: “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776.

También conservamos el testimonio del nuncio papal Pier Paolo Vergerio, quien visitó a Lutero en Wittenberg el 7 de noviembre de 1535, y comprobó con asombro cómo un tal Pomerano, parroco de Wittenberg, ordenaba a los ministros luteranos –llamados también “sacerdotes pomeranos”–, ante la negativa de los obispos católicos de imponer las manos sobre los ministros reformados. *Nos cogimur ita facere* –respondió Lutero– *et ordinantur viri qui sunt communiter approbati*: “Sí, los ordenamos, porque el papa se niega a darnos ordenación. Mira –y Lutero señalaba con el dedo al Pomerano– aquí está sentado el sacerdote consagrante”<sup>3</sup>. Nos encontramos pues de frente a la *vexata questio* de la sucesión apostólica y su eventual interrupción histórica.

Ahora bien, ¿existe una sucesión apostólica tan solo en la línea ontológico-sacramental, o bien existe también una apostolicidad de la fe, que ha de ser transmitida de generación en generación? He aquí la cuestión. El mencionado hecho histórico vendría a ser este el origen de la doctrina del *defectus ordinis* formulada en el Vaticano II en relación con la doctrina de la apostolicidad y la sucesión apostólica. A las Comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma –afirma el concilio– les faltaría “esa unidad *plena* con nosotros que dimana del Bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden [*praesertim propter sacramenti Ordinis defectum*], no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico” (UR 22). El texto del decreto conciliar de ecumenismo nada dice directamente sobre la forma en que se ha de entender la *genuina atque integra substantia Mysteriorum eucharistici* ni sobre los motivos que avalan la afirmación del *sacramenti*

3 R. García-Villoslada, *Martín Lutero*; II: La lucha contra Roma, BAC, Madrid 1973, 431, 433. Sobre las concepciones católica y luterana del ministerio, puede verse: H. Jorissen – J. Hausteijn, “Kirche und Amt”, en M. Meyer-Blank – W. Fürst (Hg.), *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfadens für die Ökumene im Alltag*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2006<sup>2</sup>, 165-177.

*ordinis defectus*<sup>4</sup>, reiterada en los documentos posteriores de la Iglesia católica<sup>5</sup>.

Para su comprensión<sup>6</sup> se hace necesario recurrir a la constitución conciliar LG, especialmente allí donde se enseña que el episcopado constituye la “plenitud del sacramento del orden” (LG 21) y que “toda legítima celebración de la Eucaristía está dirigida por el obispo” (LG 26). Siendo así, al no darse una continuidad en el ministerio episcopal de sucesión apostólica dentro de las Comunidades surgidas de la reforma protestante, se explicaría su designación por parte católica como “Comunidades eclesiales” y no como “Iglesias en sentido propio”<sup>7</sup>. Doctrina pues un tanto molesta, pero de sobra

4 Un estudio explícito y detallado de UR 22.3 ha sido llevado a cabo en la tesis doctoral de P. Cipriani, *Defectus Ordinis. La sacramentalità dell'ordine nelle chiese della riforma*, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Nápoles 2001; véase también P. Walter, “*Sacramenti Ordinis defectus* (UR 22.3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von P. Cipriani», en D. Sattler – G. Wenz (Hg.), *Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge*, vol. III: *Verständigungen und Differenzen* (Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo i. Br.-Gottinga 2008) 86-101. Desde un punto de vista protestante, W. Pannenberg, “Defectus ordinis? Zum Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt aus lutherischer Sicht»: *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 342-345. Para una panorámica del debate, P. Blanco, “En torno al “defectus ordinis” (UR 22). Un debate en los teólogos católicos y luteranos actuales en lengua alemana”: *Scripta Theologica* 41 (2009) 539-583.

5 Véase por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 34-46.

6 Cf. H. Legrand, “Où en est l'œcuménisme? Quarante ans après la promulgation d'Unitatis Redintegratio”: *Istina* 50 (2005) 353-384; B. J. Hilberath, „Theologischer Kommentar zum Dekret über Ökumenismus UR“, en *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3 (Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2005) 69-223.

7 La afirmaciones más explícitas al respecto, hablando de “Comunidades eclesiales”, “episcopado no válido” e “Iglesias en sentido no propio”, son las incluidas en *Dominus Iesus* 17: “Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica [...] Ecclesiae illae quae, licet in perfecta comunione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares... Illae vero Communitates eclesiales, quae validum Episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt; attamen qui baptizati sunt iis in Communitatibus Baptismate Christo incorporantur, et ideo in quadam cum Ecclesia com-

conocida. Para afrontar este tema, veremos a continuación las convergencias y las divergencias entre ambas doctrinas –luterana y católica– en lo referido a la Eucaristía y el ministerio.

## 1. EUCARISTÍA

En *De captivitate babylonica Ecclesiae* (1520) Lutero indicaba tres puntos de conflicto al respecto: la cuestión del *Laienkelch* o comunión bajo las dos especies de pan y vino por parte de los laicos; la manera de comprender la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y la discusión en torno a la misa como sacrificio<sup>8</sup>. Veremos las dos primeras cuestiones más adelante; respecto a este último aspecto, siglos más tarde, el concilio Vaticano II reafirmaba la comprensión de la misa como memorial del sacrificio único de Cristo en la cruz: el primer capítulo de la constitución *Sacrosanctum concilium* cita el decreto Tridentino sobre la misa, a la vez que propone su celebración como *repraesentatio* y como memorial del misterio pascual de pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor (cf. SC 5, 7, 47; LG 3, 10, 12, 34). Sin embargo, gracias también a la profundización en el concepto de memorial, la polémica parece felizmente superada y matizada, a la vez que se presentan mejor armonizadas y complementadas las dimensiones sacrificial y convival del misterio eucarístico<sup>9</sup>.

munione, licet imperfecta, exstant». De la cuestión se ha ocupado más ampliamente S. Del Cura, “Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica”: *DiEc* 39 (2004) 416-473.

<sup>8</sup> Cf. WA 6,507ss.

<sup>9</sup> S. Congregación de Ritos, Instr. *Eucharisticum mysterium*, n. 3: AAS (1967) 541; M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 49-50. Sobre la Eucaristía en clave ecuménica, puede verse P. Blanco, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2009.

## A. *Memorial y sacrificio*

El trabajo más emblemático del diálogo católico-luterano es el documento titulado *La cena del Señor (Das Herrenmahl, 1978)*<sup>10</sup>, texto que ha sido calificado como un “catecismo ecuménico sobre la Eucaristía”<sup>11</sup>. La comisión mixta expresaba el deseo de “aproximarse más a la plena comunión en la fe y, por consiguiente, a la comunión en la mesa del Señor, que ardientemente deseamos” (*prólogo*). La Introducción señala que “la comunión en la Eucaristía es, en efecto, un elemento integrante la plena unidad de los cristianos y supone realizada la unidad en la fe” (n. 1); recordaba así que no podía haber comunión eucarística donde no existe previa comunión plena en la fe, a la vez que restan todavía sombras sobre la concepción de la misa como sacrificio propiciatorio y el tema de la presencia eucarística<sup>12</sup>.

Los esfuerzos en el diálogo ecuménico entre católicos y luteranos sobre el misterio eucarístico no han resultado por tanto inútiles: proporcionaron, en primer lugar y por ambas partes, una comprensión más profunda del mayor de los sacramentos, al mismo tiempo que demostrado que es posible un acercamiento doctrinal. Los progresos alcanzados hasta el momento son significativos y esperanzadores; por ejemplo, hay una mayor disponibilidad de parte evangélica a considerar la Eucaristía no solo como don, sino también como ofrenda de Cristo y de la Iglesia, mientras que por parte católica ha sido asumida la crítica luterana a lo que esta pensaba que era la doctrina de la Iglesia sobre el misterio eucarístico.

10 Texto original alemán en Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn-Francfort a. M. 1978; versión en castellano: DiEc 14 (1979) 387-413, y Adolfo González Montes (ed.), *Enchiridion (Ecumenicum)*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, Salamanca 1986 y 1993 (=GM) I, 292-320; también en: *Phase* 110 (1979) 113-124.

11 H. Schürmann, “Die Eucharistiefeier als summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments “Das Herrenmahl””, *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411.

12 Cf. J. Rehm, *Das Abendmahl. Römisch-katholische und evangelische-lutheranische Kirche im Dialog*, Kaiser, Güthersloh 1993, 63; G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 203-204.

En efecto, la noción de memorial lleva de la mano a la cuestión de la *presencia eucarística de Cristo*, superando la separación entre sacramento y sacrificio propio de la teología postridentina: Jesucristo hace sacramentalmente presente su ofrenda personal en la cruz. Cabe constatar pues un amplio acuerdo sobre la presencia real del Señor por la conversión del pan y del vino: aunque es habitual en los documentos otorgar una importancia secundaria al modo en que suceda. Según la perspectiva luterana, la transustanciación, en cuanto una explicación posible de la presencia, no forma parte de la fe necesaria sobre la presencia eucarística (considera, además, que el término está condicionado por la actual idea de sustancia). Lutero rechazaba así la idea de la transustanciación, recogida en el IV Concilio de Letrán (1215), al considerarla un concepto racionalista, escolástico, poco bíblico y desconocido por las primitivas Comunidades cristianas<sup>13</sup>. Los luteranos no discutían tanto el hecho (*was*) de la presencia, que era en general aceptado, sino sobre todo el modo de presencia (*wie*). El reformador alemán afirmaba, en efecto, que la sustancia del pan y del vino subsiste tras la consagración: Cristo se encuentra “en, con y bajo el pan”<sup>14</sup>. Sin embargo, según el historiador Bernhardt Lohse, el concepto de consustanciación aparece sobre todo entre los teólogos evangélicos en los años sesenta del siglo XVI, especialmente en Melancton por influencia de los sacramentarios tras la disputa de Marburgo de 1529<sup>15</sup>.

### B. Transustanciación y transignificación

Así, la *Konkordienformel* (1577) afirmaba que el cuerpo y la sangre de Cristo está *vere et substantialiter... cum pane et vino*<sup>16</sup>, lo cual supone una expresión canónica del concepto de consustanciación. Al margen de las disputas entre los líderes

13 Cf. WA 6,508,1ss; *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976<sup>7</sup> (=BSLK) 452,1-3.

14 WA 6,502; cf. también WA 6,511.

15 Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 328.

16 BSLK 797, 6; véase también 794,5.

reformadores sobre la presencia del cuerpo y la sangre del Señor, Lutero, Calvino y Zwinglio coincidieron no solo en el rechazo de la doctrina católica sobre el carácter sacrificial y propiciatorio de la misa, sino también en las críticas dirigidas a la recepción de la comunión bajo la sola especie del pan (*Laienkelch*) y contra la llamada misa “privada”<sup>17</sup>. La posición luterana clásica afirmaba una presencia “sacramental”, “sobrenatural” y “espiritual”<sup>18</sup>.

Sin embargo, Trento define la naturaleza de esa presencia de esta manera: verdadera, real y sustancial (*vere, realiter, substantialiter*, DS 1636). El sentido de esos términos en Trento resulta claro: hay un “cambio” en el pan y en el vino, de los que solo permanece la apariencia material (las “especies”), pues –con la acción del Espíritu y las palabras de la consagración las especies sacramentales– las sustancias del pan y del vino se convierten –en sentido ontológico– en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ello, en cuanto al modo de la presencia, Trento propuso el término “transustanciación” como “muy adecuado” (*aptissime*) para reflejar ese cambio (cf. DS 1652). El Tridentino trataba además de la comunión bajo las dos especies (que señala como no imprescindible ni necesaria para la salvación) y defiende la legitimidad de la praxis de las llamadas misas “privadas”. En fin, añade que la presencia “sustancial” no se da tan solo durante la celebración eucarística (*in usu*), pues –al ser permanente la transformación– perdura también la presencia, mientras sigan siendo evidentes a los sentidos los accidentes de pan y de vino (*extra usum*). De aquí se deduce la legitimidad de la adoración eucarística (cf. DS 1656).

Además, por la íntima relación entre la fe eucarística (*was*: conversión) y el modo en que acontece (*wie*: transustanciación, en la posición católica), el asunto todavía merece una mayor atención: la teología evangélica presenta en la

17 Cf. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, 40; Wenz, G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, 158-177; id., *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996, 660-662.

18 Cf. BSLK 799, 1006, 1013.

actualidad una conciencia eucarística acrecentada, que aspira a profundizar los elementos de separación que todavía persisten. Quedan, en efecto, por aclarar algunas cuestiones de fondo, como las mencionadas sobre la duración de la presencia real: la transignificación y la transfinalización fundamentadas en el plano ontológico, o su relación con la doctrina contenida en el *defectus ordinis* mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 22<sup>19</sup>.

En la celebración luterana de la Cena acontece algún tipo de presencia de Jesucristo, pero habrá que analizar con detenimiento el diferente significado teológico de la Cena luterana y de la Eucaristía católica y ortodoxa. Por eso, resulta fundada la indicación de comulgar cada uno en la propia Iglesia. Con todo, los diálogos llevados a cabo en estas décadas muestran que existe por parte del luteranismo un mayor consenso hacia la posición católica, y a la vez una mayor apertura católica a las legítimas preocupaciones luteranas, lo cual denota un esfuerzo digno de reconocimiento<sup>20</sup>. El debate entre los teólogos adquiere además abundantes matices, que a veces no presentan dificultades dogmáticas de entendimiento. Quedan además pendientes las relaciones entre Iglesia y Eucaristía en los distintos autores católicos y luteranos.

## 2. MINISTERIO

La Reforma luterana se ocupó del ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico: Lutero fundamentó el ministerio en Cristo y en la comunidad, a la vez que insistió en el sacerdocio común de todos los bautizados, recordado a su vez después por el Vaticano II (cf. LG 10). Sin embargo, prefirió el término ministerio (*Amt*) referido al ministerio especial o eclesial al

19 Cf. H. Meyer, „Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft»: *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005), nota 91, 182.

20 Puede verse el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993), nn. 129-132.



de sacerdocio (*Priestertum*), que contenía también resonancias veterotestamentarias; de igual manera eligió sustituir la denominación sacramental de *Weihe* por el latinismo *Ordination*, lo cual denota una clara intención de elaborar una nueva teología del ministerio.

Hay desacuerdos en un principio –como hemos visto– en torno al ministro de la ordenación, y además la teología reformada afirma que en el ministerio eclesial o especial basta con la vocación y la sucesión en la fe apostólica, mientras los católicos sostienen además la necesidad de una ordenación sacramental, en la que se uniría una sucesión sacramental y ontológica con la histórica. En definitiva, el problema aquí expuesto culmina con el espinoso tema de la sucesión apostólica, pues mientras las Comunidades luteranas mantienen que basta con una sucesión en la fe, la Iglesia católica ha insistido además en la necesidad de una cadena ininterrumpida en la imposición de manos a partir de los apóstoles con la invocación del poder del Espíritu (cf. UR 22).

#### A. El “ministerio especial”

Gracias en parte a los estudios bíblicos, patrísticos e históricos, así como a los movimientos ecuménico y misionero, la eclesiología del siglo XX presentó algunas novedades: el movimiento litúrgico ayudó a descubrir el valor del Bautismo –origen del sacerdocio común de los fieles–, la Eucaristía como centro de la Iglesia y la dimensión misteriosa y sacramental de esta; el laicado y las Iglesias jóvenes introdujeron igualmente una nueva conciencia eclesial, además de una visión renovada del lugar del ministro en la Iglesia. “En la tradición postridentina –afirma Cereti, tal vez de un modo un tanto dialéctico– el ministro era visto sobre todo como quien era llamado para administrar los sacramentos, lo cual traía consigo una sacramentalización de la población con una evangelización muy superficial. Ahora se redescubren la tarea prioritaria de la evangelización y del servicio a la comunión: el sacerdote es antes ministro de la Palabra que de los

sacramentos, y tiene como misión el servir a la *koinonía* de la Iglesia”<sup>21</sup>.

Por otro lado, la fundamentación divina del sacerdocio católico es distinta del carácter consensual o del origen más bien social del ministerio reformado, aunque a la vez establece que su origen es *iure divino* (si bien no ocurre así no solo en el caso no solo del primado, sino también del episcopado). De manera que queda por aclarar no solo el grado de representación y visibilidad que ofrecen los ministros, sino su misma condición fundante y estructural: al centrarse sobre todo en la comunidad local reunida, el luteranismo critica la distinción teológica entre el episcopado y el oficio del pastor o párroco, y pone en entredicho la existencia de una presunta “monarquía papal” en la Iglesia universal<sup>22</sup>.

En efecto, según la interpretación comúnmente aceptada, el episcopado difiere tan solo funcionalmente del oficio de los pastores o párrocos, el cual ejerce una función de guía en la Iglesia, mientras el obispo desempeña tan solo una función de vigilancia y superintendencia<sup>23</sup>. “Por esta razón – afirma Kasper–, la constitución de las Iglesias de la tradición protestante no es episcopal, sino comunitaria-sinodal y presbiteral; bajo esta concepción teológica, el episcopado es un ministerio presbiteral –igual al de los pastores– con la función de guía de la Iglesia; un subrayado este todavía más claro en las Iglesias calvinistas que en las luteranas”<sup>24</sup>.

He aquí una interesante clave de lectura para la problemática en torno al ministerio en la doctrina protestante, en la que reconoce una “sucesión presbiteral”, con la que parece comprender en profundidad la teología del ministerio luterano<sup>25</sup>. Lutero insistía así de modo evidente en que Cristo es

21 G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, 34.

22 Cf. W. Führer, *Das Amt der Kirche: das Reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, Freimund, Neuendettelsau 2001, 222-229.

23 Cf. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006, 90-91.

24 *Ibid.*, 38; cf. K. Bornkamm, *Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 298-300.

25 Cf. W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 253-260.

el único sacerdote, pues solo él carga con nuestros pecados y nos justifica<sup>26</sup>, a la vez que menciona una y otra vez a la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados: el fundamento de la Iglesia es precisamente el sacerdocio de Cristo, que da lugar al de todos los cristianos<sup>27</sup>; sacerdocio común quiere decir tratar a Dios, pedir por los demás, ofrecerse a sí mismo a Dios y predicar su Palabra<sup>28</sup>.

Esto no significa rechazar cualquier mediación entre Dios y los hombres, sino la comprensión de la comunidad como *communio*, en la que se fundamenta este sacerdocio común: “El cuidado de la comunidad y el desempeño de las distintas tareas no competen tan solo al ministro”, señala Führer<sup>29</sup>; en ocasiones, se pasa sin embargo casi directamente de la comunidad al individuo, evitando así otras mediaciones o instancias intermedias. Tan solo queda apenas el ministro local: “Sacerdocio quiere decir: comunidad; el sacerdocio es la forma interior de la comunidad como *communio sanctorum*”<sup>30</sup>.

La Reforma abordó pues sobre todo la dimensión local de la Iglesia, a la que sirve el ministro, pero deja menos clara la dimensión universal. Por su parte, en la doctrina católica existe una confrontación y una actualización de las justas instancias del pensamiento protestante sobre el ministerio, pues, en cierto modo, la doctrina sobre el sacerdocio se ha ampliado y completado. Así, el concilio Vaticano II prefirió los términos *ministerium* y *presbyterium* al veterotestamentario *sacerdos*, al mismo tiempo que proponía la dimensión cultural-sacrificial junto con el ministerio de la Palabra; habla también sin descanso del “sacerdocio ministerial” establecido

26 WA, Br 1,61,24.

27 Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gerd Mohn, Gütersloh 1962, 270; K. Bornkamm, *Christus – König und Priester*, 215-237.

28 Cf. WA 7,28,6; 57,24; K. Bornkamm, *Christus – König und Priester*, 192-198.

29 W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 182.

30 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 271; cf. también V. Gummelt, “Amt und Gemeinde” bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie“, en U. Kern (Hrsg.), *Kirche – Amt – Abendmahl. Beiträge aus heutigener lutherischer Sicht*, Rostocker Theologischen Studien, Lit, Münster 2004, 57-72.

al servicio del “sacerdocio común” o bautismal (cf. LG 10), contra todo clericalismo<sup>31</sup>. *Lumen gentium* y *Presbyterorum ordinis*, precisamente para evitar malos entendidos a nivel ecuménico, no hablan del *sacrificium visibile* ni del *externum sacerdotium*, tal como había formulado el Tridentino (cf. DS 957), a la vez que subrayan las dimensiones cristológica, pneumatológica y eclesiológica<sup>32</sup>.

Respecto a la ordenación, Lutero no habló en absoluto de un sacramento ni de una ordenación en un primer momento; de hecho, entendió las diferencias que existían con la Iglesia católica como un despropósito sacramental, de modo que propuso el Bautismo como fundamento de la igualdad fundamental de todos los cristianos, hasta hablar de un *solches Amt* para todos los bautizados<sup>33</sup>. Al suprimir la dimensión sacramental del sacerdocio, pretendía desclericalizar la Iglesia, lo cual explica en parte qué les ha llevado a las Comunidades

31 Cf. LG 21a, 25a; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes“, en AA.VV., *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Pustet, Regensburg, 1983, 74.

32 Cf. LG 10, 28a, PO 1, 4a, 12a, 2c; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes“, 74-75; E. Person, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. El ministro será pues al mismo tiempo e inseparablemente pastor, predicador y sacerdote *in persona Christi capitis*, mientras que la comunidad constituye los miembros de su mismo cuerpo (cf. PO 2b). Ahora bien, al mismo tiempo *Presbyterorum ordinis* habla de “sacerdote” y de “ministerio sacerdotal” en más de cuarenta ocasiones, y la *Lumen gentium* en quince más.

Por eso para la eclesiología del Vaticano II la *communio sanctorum* –que refleja muy bien la dimensión escatológica de los últimos capítulos de la LG– ha sido incoada en la *communio hierarchica* (cf. LG 21.22; PO 7; NAE 2; cf. LG 13.18), por lo que no pueden verse ambas comuniones como realidades contrarias. La teología católica sobre el ministerio evolucionó a lo largo del tiempo, sin que se incluya una posible influencia –si bien matizada e integrada– de la doctrina protestante; por ejemplo, uniendo las dimensiones cultural y sacrificial con la predicación y el pastoreo del pueblo de Dios, que aparecía de modo separado en Trento.

En la primera mitad del siglo XX se darán además interesantes aportaciones eclesiológicas: el Vaticano insistió no solo en el sacerdocio común de los fieles (LG 10-12), sino también en la “constitución jerárquica de la Iglesia” (cf. LG 18-23); de manera que encontramos paralelismos entre la doctrina luterana y la católica, si bien con interesantes e importantes matices.

33 Cf., por ejemplo, WA 6,408.

luteranas a centrarse de modo especial en la predicación del Evangelio, y por ello se mantiene una cierta distinción en el orden ritual entre católicos y protestantes<sup>34</sup>.

El problema se encuentra sobre todo en la distinción de las funciones ministeriales: se puede afirmar que existe una relación clara entre el ministerio y el sacrificio de reconciliación que actualiza la Cena. Esta misión se reserva en la Iglesia católica al ministerio ordenado y también, de un modo menos claro y uniforme, en las Comunidades luteranas; pero en la Eucaristía participa todo el pueblo de Dios: resulta pues necesario articular en sus términos propios la diferencia entre sacerdocio común y ministerial, pues el sacrificio es uno y el único en ambos casos<sup>35</sup>. Es el sacerdote quien ofrece el memorial de la pascua del Señor; sin embargo, la distinción de funciones solo implica un *modo* diferente del participar del *mismo* y *único* misterio eucarístico (cf. LG 11).

En lo que se refiere al sacramento del orden (no considerado como tal por toda la teología luterana), este se constituye en un mismo sacramento en tres grados: a la vez que habla de un mismo *ordo*, la Iglesia católica ha mantenido siempre la existencia del triple grado en el ministerio eclesial *ab antiquo*, como ha vivido también la Iglesia ortodoxa y ha sido corroborado por las enseñanzas del último concilio (cf. LG 18). Esta unidad en la diversidad de grados puede tener interesantes consecuencias ecuménicas, pues encuentra una clara sintonía parcial con la evolución histórica en el seno del luteranismo. Las Iglesias de la Reforma solían hablar de un solo ministerio del párroco o del pastor (*Pfarramt*), aunque esta disposición no es rígida y ha admitido distintas evoluciones según los lugares y las épocas, que recuerdan al diácono y al obispo de los católicos y ortodoxos<sup>36</sup>.

34 Sobre la visión luterana del ministerio, puede verse W. Lohff, „Gegentwärtige Lehre vom kirchlichen Amt“, en W. Danielsmeyer – C.-H. Ratschow (Hg.), *Kirche und Gemeinde. Festschrift H. Thimme*, Luther, Witten 1974, 219-229.

35 Cf. J. Rehm, *Das Abendmahl*, 243; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes“, 63-89; también en W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br.-Göttingen 1990, 216-236.

36 Cf. LG 25-27; PO 4,6.

En fin, la necesidad de un “ministerio especial o eclesial” (*besonderes Amt*) aparece tanto en la teología católica como en la luterana más clásica: el sacerdocio ministerial estará al servicio del común, para pastorearlo, predicar la Palabra y administrar los sacramentos<sup>37</sup>.

### *B. Apostolicidad y ministerio*

Llegamos así al núcleo de la cuestión. La apostolicidad de la Iglesia constituye una de las notas esenciales de esta, tal como confesamos en el credo: la Iglesia, cuyo fundador es Cristo, está fundada “sobre el fundamento de los apóstoles” (Ef 2,20); es una verdad confesada por todas las Iglesias, de modo que el problema radica en cómo se interpreta dicha apostolicidad. En efecto, tal como veíamos, los cristianos reformados no entendieron desde un principio esta sucesión de modo formal, sino más bien en un sentido más genérico, tal como la predicación auténtica del Evangelio realizada por los mismos apóstoles; la Iglesia –para la Reforma– solo es apostólica porque enseña según predicaron los apóstoles. A partir de ese momento, la ordenación no quedó en un primer momento reservada a los obispos; pues, como veíamos, el presbiterado (*Pfarraramt*) tenía para ellos el mismo valor que el episcopado (*Bischofamt*), tal como entendían que había ocurrido en las comunidades de la primitiva Iglesia<sup>38</sup>.

En la Iglesia católica la sucesión apostólica se concreta en la figura del obispo, quien va difundiendo el carisma del ministerio en la Iglesia: “El obispo representa la unidad, que se realiza de modo pleno en la celebración de la Eucaristía”<sup>39</sup>.

37 Sobre este tema puede verse P. Blanco, “El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del concilio Vaticano II”, *DiEc* 136-137 (2008) 169-232.

38 Cf. J. Oeldemann, „Das kirliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?“, en M. Kappes – M. Faßnach (Hg.), *Grundkurs Ökumene*, I: Theologische Grundlagen, Butzon & Bercker, Kevelaer 1998, 164-166; W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 85-91, 253-260.

39 L. Lies, «Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen romisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche», en S. Hell – L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004, 184.

*Ubi Eucharistia et episcopus, ibi Ecclesia*, vendría a sostener la postura ortodoxo-católica; de manera que, si se interrumpe tal idea de sucesión apostólica, no solo se da una ruptura histórica sino sobre todo una discontinuidad sacramental, ontológica y pneumatológica. Por eso la Iglesia católica habló en el Vaticano II del *defectus ordinis* (UR 22): tanto de las ordenaciones no del todo válidas por no conservar esta línea de sucesión sacramental y ontológica.

Por tanto, una vez más, la apostolicidad de la Iglesia no se concentraría de modo exclusivo en el canon del nuevo testamento, sino también en la continuidad en un ministerio fundado en la sucesión apostólica; es decir, es en el ministerio donde se encuentra en parte la explicación de la relación entre Escritura y tradición. Así, mientras la teología luterana insistía en el contenido objetivo de la tradición apostólica, la católica indicaba que esta se halla también en la continuidad de las estructuras ministeriales que transmiten la *exousía* del Espíritu, las cuales hacen posible que se continúe tal tradición en los contenidos de la fe. Esta contraposición tan radical admite sus matices y sus debidas gradaciones<sup>40</sup>.

Pero también es cierto que la sucesión apostólica no tiene tampoco valor alguno desvinculada de la *integridad de la fe* (lo cual supone igualmente toda una autocrítica para Iglesias y Comunidades): toda la Iglesia universal está presente en este principio de sucesión, y nadie puede detentarla como un atributo personal e individual, tal como critica de modo un tanto irónico lo que se ha llamado la *Pipelinetheorie*. Además, “no se puede separar la fe o los carismas de las funciones jerárquicas: esto resulta claro tanto en el nuevo

40 Cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Pontificio seminario lombardo, Roma 1991, 238-239; puede verse también L. Bouyer, „Ministère ecclésiastique et succession apostolique”: *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 241-252; A. Javierre, „Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession”: *Concilium* 4 (1968) 242-247; H. Küng; „Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession”, *Concilium* 4 (1968) 242-247; W.A. Quanbeck, „A contemporary view of apostolic succession”: *Lutherans and Catholics in Dialogue IV* 178-188; C. Böttigheimer, „Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft”: *Catholica* 51 (1997) 300-314.

testamento como en toda la historia de la Iglesia”, recordaba Congar<sup>41</sup>.

Tal sucesión apostólica contiene elementos doctrinales, jurídicos y también éticos, pues consiste sobre todo de un servicio a toda la comunidad: no se puede separar ni la comunidad de los pastores, ni los pastores de la comunidad, como tampoco se puede separar la fe de la Iglesia. Como afirmaba san Cipriano con palabras que se podrían aplicar al ministerio en general, “el obispo está en la Iglesia, y la Iglesia está en el obispo”<sup>42</sup>.

Aunque parezca contradictorio con lo anteriormente dicho (pues los mismos luteranos introducen matices e incluso correcciones doctrinales), la fundamentación del ministerio será por tanto de *origen divino*, excepto en el caso del primado y del episcopado para los teólogos protestantes; la sacramentalidad de la ordenación aparece en la *Confessio augustana* VII (se habla allí del *sacramentum ordinis*), si bien los luteranos la entienden en sentido lato, se insiste en la

41 Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973, 89.

42 *Epistula* 66,8; Hartel 732. Tanto Trento (DS 957) como el Vaticano II (LG 20) hablan con claridad de la necesidad de esta sucesión apostólica en los presbíteros y en los obispos: “Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (cf. Mt 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores” (LG 20).

Como consecuencia, la Eucaristía se ha celebrado siempre según la fe de los apóstoles y según la sucesión iniciada por ellos mismos de un modo también sacramental: “La misión pastoral de los obispos se funda sobre el colegio apostólico instituido por Cristo. Esto implica necesariamente el sacramento del orden, es decir, la serie interrumpida que se remonta hasta los orígenes, de ordenaciones episcopales válidas”.

De este modo, según Müller, también la sucesión apostólica es esencial y constitutiva para que se dé una Iglesia en sentido propio y pleno y, por tanto, para que esté presente en plenitud la Eucaristía; es esta la posición expresada –como hemos visto– por el mismo concilio Vaticano II (cf. LG 15, 26; UR 15): “Ninguna comunidad, ningún sacerdote puede celebrar la Eucaristía contra el poder del obispo. Apostolicidad, sucesión y Eucaristía están relacionados los unos con los otros y no se pueden separar unos de otros” (G.L. Müller, “La apostolicidad de la Iglesia y de la Eucaristía”, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pont\\_committees/eucharist-congr/](http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/)).



necesidad de la ordenación: *nisi rite vocatus* (CA VII), afirma este mismo documento. Los autores católicos insisten una y otra vez también en la dimensión apostólica del ministerio; sobre la relación entre vocación, ordenación y apostolicidad en el ministerio, se ocupan también los citados teólogos. Son planteadas así pues varias cuestiones: ¿se trata de una manera institucional que actúa a través del ministerio, o existe también una asistencia directa e inmediata sobre cada creyente y cada comunidad? El fundamento de este ministerio, ¿es meramente funcional o tiene al mismo tiempo una base ontológica-sacramental?<sup>43</sup>. Por eso –puntualizaba el luterano Wenz en 1984– no se ha de entender el ministerio “como una simple delegación de la comunidad”<sup>44</sup>, sino que se recibe directamente de Jesucristo por medio de un rito<sup>45</sup>.

En las Iglesias ortodoxa y católica la sucesión apostólica ha de entenderse rectamente como la unión de estos tres

43 Cf. G. Wenz, «Herrenmahl und Amt. Neutestamentliche Perspektiven», en S. Hell – L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004, 106-107.

44 Cf. *ibid.*, 107.

45 Cf. *ibid.*, 107-108. Superadas algunas de las polémicas de antaño, las teologías católica y luterana –al menos las analizadas en las citadas páginas– ven la necesidad de un “*ministerio especial o eclesial*”, que resuelva satisfactoriamente la relación entre el sacerdocio común y el ministerial. Ampliada de igual modo la presunta visión ritualista del sacerdocio ministerial de tiempos pasados en ámbito católico, este se ocupa del servicio a la comunidad y a toda la Iglesia, de la predicación de la Palabra y de la celebración de los sacramentos, especialmente la Eucaristía.

Respecto al mencionado tema de la sucesión apostólica, Neumann recordaba que esta no puede ser entendida como una especie de tubería u oleoducto (*pipeline*) que no simplemente nos une con los momentos dorados y originarios de la Iglesia, sino que nos encontramos ante un concepto teológico, eclesiológico y sacramental a la vez. Para una recta comprensión de la sucesión apostólica se requieren por tanto dos condiciones: a) permanecer en la fe de los apóstoles y b) en la estela de la cadena del rito sacramental de imposición de manos invocando del poder del Espíritu. “La sucesión “histórica” está al servicio de la verdadera sucesión apostólica, principalmente de la permanencia de toda la Iglesia en la verdad del Evangelio”, concluye de un modo integrador B. Neumann («Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen», *Katholischen Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information* 41, 11.10.2005, 9).

elementos de *traditio*, *successio* y *communio*: el ordenado entra a formar parte también de la comunión con los demás ordenados, de un *collegium* con el que ha de contar en todo su ministerio. La sucesión no se daría solo a nivel individual, sino sobre todo de un modo colegial y comunal; en esta comunión se entrega (*traditio*) la doctrina de Jesucristo, con lo que se establece la *successio*. Por eso, estos distintos modos de sucesión, se encuentran inseparablemente unidos, a la vez que la dimensión universal del ministerio episcopal se pondría en directa relación con el ministerio petrino<sup>46</sup>.

En fin, la *teología del carácter* parece confirmada en todas las posturas, incluidas las protestantes, aunque solo sea por ser resuelta de modo implícito por la vía práctica con la no reiteración de la ordenación. La sacramentalidad de la ordenación aparece de igual modo en la *Confessio augustana*, donde se habla del *sacramentum ordinis* en su capítulo séptimo.

En conclusión, la interpretación católica del *sacramenti ordinis defectus* es vista como una carencia relativa, si bien dotada de cierta consistencia teológica y eclesial, de lo que se desprende la posibilidad de un cierto reconocimiento del ministerio ordenado en las Comunidades protestantes: son puertas abiertas en la perspectiva de los acercamientos recíprocos. Así como no había una integridad (*integra substantia*) en el misterio eucarístico, algo análogo se podría decir de la teología del ministerio y de la eclesiología. Este *defectus* no podría ser entendido como una ausencia total, sino como una presencia incompleta del signo sacramental.

Siendo así, pasan a ser decisivas dos cuestiones en la comprensión católica del ministerio ordenado: a) la validez de las ordenaciones de presbíteros por parte de otros presbíteros<sup>47</sup>, y b) la consideración de la sucesión apostó-

46 El análisis de estos autores puede verse en P. Blanco, "Ministerio y apostolicidad en algunos teólogos recientes de habla alemana": DiEc (2013) 148-149.

47 Sobre la cuestión, cf. *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, n. 116, 210-249.

lica en sentido histórico y sacramental más como signo que como garantía *sine qua non* de la apostolicidad de la Iglesia y de la verdad del Evangelio<sup>48</sup>. Quedan pues pendientes las mencionadas cuestiones en torno al ministerio ordenado y las respectivas auto-comprensiones eclesiológicas.

Por tanto, en síntesis: como hemos visto, la Reforma luterana abordó el ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico. Además, quedan por esclarecer las cuestiones de la fundamentación ontológica o funcional del ministerio, la distinción –esencial o no– entre sacerdocio común y ministerial (cf. LG 10); el ministerio visto como consagración desde lo alto o elección desde la base; la condición sacerdotal de ministro y su relación con el único sacerdocio de Cristo; su condición de mediador y su actuación *in persona Christi capitis* (Janni aprecia incluso diferencias en la cristología). Después de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) y del documento *Del conflicto a la comunión* (2013), necesitaríamos también una declaración conjunta sobre la Eucaristía y el ministerio, que deberá prolongarse necesariamente en la eclesiológica. Nos encontramos pues ante unas convergencias y a la vez algunas diferencias teológicas que pueden ser objeto de diálogo teológico para poder siguiendo pasos adelante hacia la unidad<sup>49</sup>.

Prof. Dr. Pablo Blanco Sarto  
Universidad de Navarra

48 Véanse los trabajos reunidos en D. Sattler-G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt*, vol. III (Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo i. Br.-Gotinga 2008), especialmente la propuesta para un reconocimiento mutuo de los ministerios y para una *communio ecclesiarum* (*Kirchengemeinschaft*) al menos provisional, hecha por O. H. Pesch, „Auf dem Weg zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge“. Ein Plädoyer”, *ibid.* 155-166.

49 Cf. P. Blanco, “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”: *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776; A. di Janni, *Ministero ordinato: fondamenti cristologici di un dibattito*, 573-578.