

SANTIAGO MADRIGAL \*

**LA IGLESIA EN LA *TEOLOGÍA*  
*SISTEMÁTICA* DE W. PANNENBERG (y II):  
EL MINISTERIO ECLESIAL  
Y EL PUEBLO DE DIOS**

Al hilo del tomo tercero de la *Systematische Theologie* de W. Pannenberg he expuesto en un estudio anterior el lugar de la Eclesiología en el conjunto de la Dogmática, así como el despliegue de la noción de Iglesia correspondiente a estos dos momentos analíticos: signo sacramental del Reino y *congregatio fidelium*<sup>1</sup>. La presentación de este proyecto eclesiológico se completa ahora con la problemática del ministerio eclesial y de la noción de pueblo de Dios. Dos observaciones previas nos servirán de transición para introducir esta pareja de temas. Al final de todo este recorrido evaluaré la Eclesiología de W. Pannenberg utilizando como contrapunto el documento de la Comisión Mixta Católico Romana-Evangélico Luterana *Iglesia y justificación*.

---

\* Profesor de Teología Sistemática en la Universidad Pontificia Comillas.

<sup>1</sup> Véase *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000) 177-233; nota 8.

## PRENOTANDOS

Retomemos, en primer lugar, el hilo argumental precedente que nos había situado en una reflexión sobre los sacramentos. El ministerio de dirección eclesial encuentra ciertamente conexiones reales con el mensaje de Jesús y con las promesas hechas a sus apóstoles. Aunque su «fundación» por Jesús mismo no sea del mismo rango que el bautismo y la cena del Señor, ese ministerio eclesial de la unidad ha de ser de alguna manera —postula Pannenberg— expresión del misterio salvífico de Cristo, es decir, que la tarea del ministerio eclesial es expresión de la autoridad de Cristo mismo. El teólogo evangélico plantea esta problemática en términos bien precisos: los Evangelios informan del envío con plenos poderes de los discípulos por Jesús. En este contexto aparecen las 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 situaba 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 para fundamentar 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, ese pasaje lucano no habla propiamente de una distinción entre sujetos del ministerio y los otros discípulos. Sólo bajo el presupuesto de esta distinción, como en el caso de la fundación del ministerio apostólico por el Resucitado, se puede considerar que Lc 10,16 establece la promesa de poderes para los ministros de la Iglesia. Más problemática resultará entonces la afirmación de la institución del rito de la ordenación por Jesús. ¿Cuál es la relación del ministerio de dirección eclesial con el misterio de salvación, que liga a Cristo con su Iglesia, de modo que a la ordenación para ese ministerio le pueda ser adjudicada de alguna manera una función «sacramental»?<sup>2</sup>.

Vamos con un segundo prenotando. Hasta este momento la Iglesia ha sido considerada como una comunidad de culto a Dios. El culto divino constituye el centro de su vida. Ahora bien, la Iglesia o comunidad

---

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Bd. 3 (Göttingen 1993), p. 400. En adelante, *ST*. Presentaré, por tanto, la sección IV del capítulo 13 que se titula «Das Leitungsamt als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Kirche» (pp. 404-469).

de creyentes no existe sólo en la celebración litúrgica, sino en la vida cotidiana, como realización de la fe en este mundo y en su historia. De esta temática, de la Iglesia en el mundo, se tratará de forma amplia en el capítulo ulterior siguiendo el surco de la noción de pueblo de Dios, un concepto que Pannenberg determina desde la doctrina de la elección<sup>3</sup>. Esa realidad más o menos difusa de la comunidad de fieles, fuera del culto divino, podría ser designada como Iglesia «latente»; se trata, pues, de cristianos bautizados, de sus asociaciones e instituciones. En los miembros de esa Iglesia «latente» está el Espíritu de Cristo activo por la fe, la esperanza y el amor. La comunidad de creyentes requiere para sus múltiples actividades (catequéticas, diaconales, misioneras) de una organización y «ordenamiento». El ministerio de dirección de la comunidad establece la conexión entre estas formas de organización y la vida cúlptica de la Iglesia. Las tareas de esa dirección comunitaria son entendidas de manera diversa en las distintas Iglesias, según el modo y el grado de participación de los miembros de la comunidad o de sus representantes en la dirección de los asuntos comunes. A la Iglesia en su conjunto compete el encargo del anuncio del Evangelio y de la alabanza a Dios en la celebración litúrgica; ahora bien, de cara al anuncio público del Evangelio y de la celebración de los sacramentos, la última responsabilidad recae sobre ese ministerio.

#### 4. EL MINISTERIO, SIGNO E INSTRUMENTO DE LA UNIDAD DE LA IGLESIA

Pannenberg plantea su teología del ministerio eclesial en tres pasos sucesivos: en primer lugar, situados en el marco de la misión recibida por toda la Iglesia, expone la relación entre la doctrina del sacerdocio común de los creyentes y la existencia de un ministerio especial de dirección. Una segunda serie de reflexiones aborda, en el marco del rito de la ordenación, la cuestión específica de la «sacramentalidad» del ministerio. Finalmente, analiza la problemática de los distintos niveles de ejercicio del ministerio (presbíteros-obispos) hasta llegar a plantear la cuestión decisiva de un ministerio universal de la unidad en la figura del Obispo de Roma.

---

<sup>3</sup> Nos introduce en esta problemática la sección última (V) del capítulo 13 que lleva por título «Kirche und Gottesvolk» (pp. 469ss). Hemos de atender, finalmente, al capítulo 14, «Erwählung und Geschichte» (pp. 473-567).

## 4.1. LA TAREA COMÚN DE LOS FIELES Y EL MINISTERIO DE LA UNIDAD

En la vida de la Iglesia existen muchos ministerios y servicios, correspondientes a la multiplicidad de tareas y a las capacidades o aptitudes individuales. Todos ellos conviven en la Iglesia de Cristo actuantes como dones del Espíritu (carismas). Según las situaciones y las nuevas necesidades aparecen nuevos carismas. La enumeración de Pablo hecha en 1 Cor 12 no pretende ser exhaustiva; por otro lado, no todo lo que ahí se nombra es necesario para siempre en la vida de la Iglesia. En cualquiera de los casos, los carismas deben estar al servicio de la unidad de la comunidad eclesial y del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12.27). Pannenberg asume como punto de partida esta afirmación de J. Moltmann: «para la determinación de las *vocaciones* especiales en la comunidad, hemos de partir de la *vocación de la entera comunidad*. Los distintos *ministerios* en la Iglesia tienen como base y presupuesto el único y *común ministerio* de la Iglesia»<sup>4</sup>. La vocación común de todos los cristianos consiste en proseguir el envío de Jesucristo dando testimonio del reinado de Dios: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo» (Jn 20,21; 17,18). Estas palabras valen para todos los discípulos de Jesús, al igual que Lc 10,16: «El que a vosotros oye, a mí me oye» (cf. Jn. 13,20). Esta promesa valdría *a fortiori* para los ministros de la Iglesia<sup>5</sup>. Por tanto, se hace necesario establecer de modo preciso qué es lo especial del ministerio ordenado dentro de la común tarea de todos los cristianos. La prosecución del envío de Jesús adopta, desde Pentecostés, la forma del testimonio de la irrupción del reinado de Dios en Jesucristo. La vocación común de todos los cristianos consiste en dar testimonio de que Jesucristo es la salvación para todos los hombres: «Todos son llamados y enviados a dar proféticamente testimonio del Evangelio de Jesucristo y a dar comunitariamente culto a Dios y servir a los hombres»<sup>6</sup>. Sale aquí al paso la doctrina del sacerdocio común de los bautizados, reclamada

<sup>4</sup> J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975), 327, cit. en *ST*, p. 406.

<sup>5</sup> Pannenberg señala que estas afirmaciones serían aceptadas igualmente por parte católica. Cita en este sentido (nota 819) a B. D. DUPUY, «Teología de los ministerios», en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1975), 473-506, aquí 475.

<sup>6</sup> *ST*, p. 407; a lo largo de este capítulo Pannenberg cita el documento de la Comisión mixta Católico Romana y Evangélico Luterana: *El ministerio espiritual en la Iglesia* de 1981 (aquí: n. 13), así como la parte correspondiente al ministerio del llamado Documento de Lima de 1982. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, I (Salamanca 1986), pp. 359-391, y pp. 912-931, respectivamente.

por Lutero, y que Pannenberg va poner en relación con la enseñanza del Concilio Vaticano II.

#### 4.1.1. *Sacerdocio común de los fieles y ministerio ordenado*

La doctrina de los Reformados sobre el sacerdocio común de los fieles, basada en 1 Pe 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, la participación en el reinado de Cristo se expresa en la libertad espiritual de los creyentes, mientras que 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 1 Pe 2,5, que hablan de la ofrenda de la propia vida en servicio a Dios y a los hombres.

La afirmación de una 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. El acento típico que la Reforma imprimía a esta idea deriva de esta consecuencia: el sacerdocio no aparece como aquello que contradistingue a los sujetos del ministerio de los laicos, sino que el sacerdocio 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 la designación «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 posibilitara una mayor cercanía del sacerdote a Jesucristo. Pues, como señala Pannenberg, la utilización del término *sacerdotium* para designar el ministerio ordenado de la Iglesia en la teología católica está acompañado de una descripción de su naturaleza en la clave del servicio: *sacerdotium... ministeriale seu hierarchicum* (LG II,10). 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. Por el bautismo todos los cristianos son «sacerdotes» y pertenecen, por tanto, al mismo estamento espiritual (Lutero).

La tarea común de todos los cristianos de confesar su fe y transmitir 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 instancia encargada de realizar esa función, referida por un lado a la fe común, pero que representa, por otro, la unidad del encargo y de la tarea recibidas de Cristo. Entramos de lleno en la cuestión espinosa del ministerio y, más concretamente, en la interpretación de la teología del ministerio de Lutero. La postura de Lutero se plantea en estos términos: por una parte, atribuye a todo cristiano la misma *potestas* de cara al anuncio de la Palabra y la administración de los sacramentos, pero subraya, por otra, que de ahí no se sigue que todos puedan ejercer de la misma manera esos servicios de forma pública, es decir, en la esfera de la vida de la comunidad. Para ello se requiere una vocación especial, que se remonta —según Lutero— a los Apóstoles y a Jesucristo. A la doctrina luterana del sacerdocio común de los creyentes se le ha imputado la intención de eliminar la ordenación y el ministerio eclesial. La dificultad de la interpretación, discutida hasta el día de hoy en la teología protestante, deriva de la afirmación de la necesidad de una vocación especial para el ejercicio público de las funciones de anuncio del Evangelio y de la administración de los sacramentos que parece difícilmente compatible con las afirmaciones acerca del sacerdocio común de los creyentes.

A menudo la relación entre el sacerdocio común y el ministerio establecida por Lutero ha sido interpretada dentro del protestantismo como una derivación desde el primero, como una especie de delegación que

fluye desde la comunidad hacia el elegido para ese servicio especial a la Palabra y a los Sacramentos. Ya en 1974 W. Stein rechazó con razones de peso esta interpretación: si Lutero habla del mismo poder (*potestas*) de todos los cristianos de cara al anuncio de la Palabra y de la administración de los sacramentos, esto ha de ser entendido en el sentido de la tradición agustiniana, donde *potestas* se entiende como «encargo a toda la Iglesia y por tanto como posesión de la *universitas fidelium*», no como un poder dado al individuo del que pudiera hacer uso a discreción. Lutero distingue entre esa potestad y su ejercicio; este ejercicio ha de ser permitido por la comunidad y no compete al individuo, por sí mismo, hacer uso de esa potestad. A la comunidad ha sido entregada esa potestad y ese encargo para el anuncio del Evangelio y de la administración de los sacramentos. Desde ahí se entiende que, para Lutero, el ejercicio público de ese ministerio está ligado al encargo que, transmitido por los Apóstoles, llega hasta el presente transmitido por sus sucesores. Esta es, precisamente, la forma en la que la comunidad cristiana, desde su fundación apostólica y en fidelidad a su origen apostólico, actúa como tal. Por eso, desde esta misma idea fundamental, se entiende que en situaciones excepcionales, es decir, cuando no funciona el ordenamiento normal en la institución del ministerio, los cristianos tienen no sólo el derecho sino la obligación de asegurar el anuncio del Evangelio y la administración de los sacramentos, pues sin este servicio no hay Iglesia. Pannenberg examina, a continuación, las circunstancias históricas de la emergencia de un ministerio especial de dirección en los orígenes de la Iglesia, de donde deducirá importantes consecuencias para la doctrina dogmática del ministerio eclesial.

#### 4.1.2. *Orígenes históricos del ministerio y consecuencias dogmáticas*

En los orígenes de la Iglesia la autoridad de los Apóstoles garantizaba la permanencia de las comunidades en la fe en el Señor crucificado y resucitado. Las comunidades surgidas del anuncio misionero se sabían remitidas a la autoridad del Apóstol fundador. Esta función conoció una fase de inseguridad con ocasión de la muerte de los Apóstoles, que afecta a la segunda y tercera generación cristianas. Parece que los otros ministerios presentes en las comunidades no estaban en la situación de asumir sin más la función específica de los Apóstoles; ahí están las sospechas hacia los carismáticos ambulantes como continuadores del tipo de apóstol protocristiano (Did. 11s); el fenómeno ya se había dado en Corinto en vida de Pablo (2 Cor 11). Los otros ministerios comunitarios,

—bien en la versión judía de los ancianos, o de los maestros estables en la comunidad (1 Cor 12,28; Rom 12,7; cf. Ef 4,11), bien en los presidentes de las casas-comunidades (episcopos), a los que asisten «diáconos»—, carecían claramente de la autoridad requerida para la prosecución de la función del Apóstol. Las cartas pastorales sugieren, no obstante, que los apóstoles habrían instituido obispos como sucesores suyos; pero se trata de una ficción, si se considera que estas cartas no han sido escritas por Pablo, sino puestas bajo su autoría decenios después de su muerte. Ahora bien, el surgimiento de esas cartas en tiempos de la tercera generación cristiana ha de interpretarse, precisamente, como el esfuerzo de establecer una orientación hacia la doctrina ligada a la autoridad personal del Apóstol y de solucionar el problema de organización comunitaria del tiempo posapostólico. Así, en las cartas pastorales aparece la tendencia a desligar el ministerio de los episcopos de su limitación a la casa-comunidad para referirlo a la totalidad de la Iglesia de un lugar, de modo que al episcopo compete el ministerio de la enseñanza. El es el encargado de que en la comunidad eclesial local sea salvaguardada la enseñanza del Evangelio recibida de los Apóstoles. Esta solución se ha ido imponiendo a lo largo del siglo II frente a otros modelos, pues, anudando las funciones de la enseñanza y de la dirección comunitarias, fundaba una institución que bien podía garantizar en diversas circunstancias la conservación de la doctrina apostólica del Evangelio frente a la permanente amenaza de la unidad de las comunidades por doctrinas heréticas. De este balance histórico y exegético, Pannenberg extrae cuatro consecuencias para la doctrina dogmática del ministerio eclesial:

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<sup>7</sup>— 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 ra-

---

<sup>7</sup> ST, p. 414, cf. nota 846.



dica el núcleo de la legitimación teológica en el origen del ministerio episcopal más allá de la idealización ahistórica de su surgimiento.

3. El Evangelio apostólico funciona, en el proceso de constitución del ministerio episcopal, como la norma ya dada que puede legitimar ese ministerio y a la que los obispos seguirán siempre ligados en el ejercicio de su ministerio. En consecuencia, dirá, citando *Dei Verbum* 10: «El Magisterio no está sobre la Palabra de Dios, sino a su servicio.»
4. Finalmente, del surgimiento del ministerio episcopal en aras de la unidad de las comunidades eclesiales en la fe del Evangelio, se deriva que, por un lado, este ministerio está enraizado en la fe de las comunidades en el Evangelio, de tal forma que, por otro lado, representa la autoridad del Evangelio y de Jesucristo mismo frente a las comunidades. Ahí se fundamenta el requisito de la participación de las comunidades en la elección de sus obispos y en el ejercicio de su función directiva. La transmisión del ministerio de un ministro a otro tiene su sentido en cuanto que los ministros ordenados actúan como representantes de la Iglesia y del encargo de anunciar el Evangelio que compete a toda la Iglesia.

La relación entre el ministerio de los Apóstoles y la constitución de un ministerio episcopal del Evangelio en el tiempo posapostólico constituye el fundamento para interpretar la afirmación contenida en el artículo 5 de la Confesión de Augsburgo, según la cual Dios habría instituido el *ministerium verbi*. A juicio de Pannenberg, no se trata de la obligación individual de todo cristiano de testimoniar su fe, sino del ministerio transmitido por «vocación ordenada» para la enseñanza oficial y de la administración de los sacramentos en la Iglesia. Lo cual apunta en la dirección de una institución divina —no de puro derecho humano— del ministerio eclesial de los obispos y de los párrocos.

La Reforma luterana describió preferentemente el ministerio eclesial como ministerio de la predicación; corregía así una comprensión del ministerio que desatendía la tarea de predicar y refería el ministerio sacerdotal a la ofrenda del sacrificio eucarístico. Por su parte, el Vaticano II, aun cuando siga designando el ministerio de los presbíteros en términos de *sacerdos* e insista en su ordenación al sacrificio de la Misa (PO 2.6.7.12; LG 16.28) —como ya el Concilio de Trento (DS 1752)—, sin embargo declara que, en razón de la participación de los presbíteros en el ministerio del obispo, el anuncio del Evangelio es la «primera tarea»

también de los presbíteros. Con ello, el Concilio ha asumido una de las principales reclamaciones de la Reforma; a la vista del entendimiento teológico acerca del sacrificio de la misa como participación anamnética en el único sacrificio de Cristo, cabe decir que las diferencias confesionales han sido superadas en estos puntos, especialmente si se cae en la cuenta de que el ministerio eclesial en la perspectiva reformada nunca se ha entendido como mero ministerio de la Palabra, sino que siempre ha incluido la administración de los sacramentos. De ahí que no le afectan las condenaciones de Trento (DS 1771).

En comparación con la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos, los escritos de Lutero no mencionan explícitamente, como tarea del ministerio eclesial, la *dirección* de la comunidad en el sentido de su conservación en la fe apostólica. Pannenberg considera que, sin ocupar el primer plano, esta función está incluida implícitamente en la comprensión del ministerio como ministerio de la predicación, y así se deduce de CA 28,21s. Bajo el influjo de Bucero y Calvino se va a subrayar la vinculación del ministerio pastoral con la tarea de la predicación; a diferencia de la tendencia luterana a considerar la organización concreta de la vida eclesial como una cuestión de derecho humano, Calvino tiene el mérito de no haberse contentado con la transmisión formal de la autoridad apostólica a los sucesores de los Apóstoles, sino que ha indagado acerca de la vinculación de la constitución de la Iglesia primitiva con los diversos ministerios del cristianismo primitivo. Calvino buscaba la fundamentación neotestamentaria del ordenamiento eclesial. Así podía estipular los cuatro ministerios de los pastores y maestros (según Ef 4,11), y de los presbíteros y diáconos, como aquellos ministerios mediante los cuales Cristo rige su Iglesia; Calvino podía reconocer esos cuatro ministerios de la Escritura en la tríada de la Iglesia antigua de obispo, presbítero, diácono, pues maestros y pastores se sacaban del grupo de los presbíteros y el título de obispo designaba al presidente del colegio de los presbíteros. La interpretación actual de la evolución del ministerio eclesial en el cristianismo primitivo se diferencia de la postura de Calvino en este punto: no se trata de la combinación de los diferentes datos bíblicos. Más bien, hoy se considera que en el esquema triádico de Ignacio de Antioquía se funden los ministerios de episcopos y diáconos con el presbiterado de raíces judías, lo cual tiene que ver con la emergencia del ministerio del obispo asumiendo la función apostólica del mantenimiento de las Iglesias locales en la unidad de la fe apostólica. Por ello, se acentúa más fuertemente el significado del ministerio del obispo.

Estas reflexiones de Pannenberg sobre el ministerio se prolongan en la relectura de los documentos ecuménicos recientes, donde la conexión entre la dirección de las comunidades y la tarea del anuncio doctrinal (y presidencia de la Eucaristía) aparece más netamente que lo que ha venido siendo común en la tradición luterana reformada. Así, el documento de la Comisión Internacional luterana/católico romana sobre «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981) dice que en el tiempo posapostólico se hizo «necesario un ministerio especial para la dirección de las comunidades» (n. 17), que como «ministerio pastoral» está vinculado «al servicio unificador en la comunidad y entre las comunidades» (n. 27); desde estos supuestos, la comprensión católica entiende también la presidencia de la eucaristía por un ministro ordenado, pues éste es el «sacramento de la unidad» (n. 28). También en la comprensión luterana «el ministerio está al servicio de la unidad de la Iglesia» (n. 29). En el llamado Documento de Lima (1982) se encuentran afirmaciones similares sobre el ministerio eclesial: como fundamentación del puesto del ministro ordenado se dice que la Iglesia requiere «personas, que de forma pública y permanente sean responsables de referir la Iglesia a su fundamental dependencia de Cristo, y de este modo representen, dentro de la multiplicidad de dones, un punto de referencia de su unidad» (n. 8). Puede percibirse que la descripción de la función del ministerio en términos de «punto de referencia de la unidad» de la comunidad expresa su distinción respecto de los otros «dones» y servicios; esta especificidad fundamenta también la relevancia expresada en una ordenación especial. El ministerio eclesial ha de ser considerado dentro de los carismas como uno de ellos —así Pablo sitúa a los Apóstoles en su listado de carismas de 1 Cor 12,28—, como un don del Espíritu para edificación de la comunidad. Esto no significa la equiparación con los otros carismas, sino que Pablo subraya además la diferenciación entre los carismas. Dirá Pannenberg concluyendo: «La especificidad del ministerio de los Apóstoles —y en su sucesión el ministerio de los obispos— consiste en la responsabilidad en orden a la unidad de la comunidad en la fe del Evangelio junto a la diversidad de sus miembros y de los dones concedidos por el Espíritu»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> ST, p. 423.

#### 4.1.3. *Repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae*

La tradición reformada ha situado esta especificidad del ministerio pastoral en la característica de su carácter oficial y 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* implica una referencia hacia la totalidad no sólo de la comunidad, sino de la Iglesia. Estas reflexiones se aproximan de nuevo al famoso pasaje de LG II,10, de modo que 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 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; sólo ese «carácter público» del ejercicio de esa función 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 persona Christi*), como afirma la bula de unión con los armenios del Concilio de Florencia de 1439 (DS 1321; cf. LG III,21; II,10). ¿Acaso dicha *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<sup>9</sup>. 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 nombre de toda la Iglesia. Así se manifiesta de forma eminente en la presidencia de la celebración eucarística, tal y como indica el Documento de Lima (n. 14). Esta pública verificación 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» y oficial del ministerio de la predicación y de la dirección, referido a la unidad de la Iglesia en su conjunto y garante de una comunidad lo-

<sup>9</sup> ST, p. 424, nota 875.

cal 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 (1 Cor 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 *excursus*, declara que no ve impedimento para que una mujer realice esta función en la comunidad eclesial<sup>10</sup>.

#### 4.2. ORDENACIÓN Y SUCESIÓN APOSTÓLICA EN EL MINISTERIO

El ministerio de dirección eclesial ejerce una tarea de anuncio orientada a la unidad de la Iglesia en la fe del Evangelio, de modo que esa unidad encuentra su expresión signífica en ese ministerio, sobre todo, al ejercer la presidencia de la celebración de la Cena del Señor. Así las cosas, las oposiciones en la doctrina y en la praxis de dicho ministerio resultan decisivas de cara a 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. Entretanto se ha puesto 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 la romano-católica. Desde el juicio del Concilio Vaticano II, la oposición básica depende de la transmisión del ministerio, esto es, de la ordenación, con la consecuencia de que, en opinión de Roma, en las Iglesias reformadas «propter sacramenti ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici non servasse» (UR 22). La reflexión de Pannenberg se va a centrar en 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

<sup>10</sup> ST, p. 425-426.

qué consiste esa carencia en la ordenación del ministerio? Nuestro teólogo detecta esta triple serie 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. Esta última es la diferencia decisiva que ha de ser situada en el marco más amplio de la comprensión evangélica de la ordenación.

#### 4.2.1. *La sacramentalidad y la ejecución de la ordenación*

En primer lugar nos sale al paso el problema de la *designación de la ordenación como sacramento* que Lutero rechazó en 1520 por falta de fundamentación bíblica: no existe en el NT una *promissio gratiae* ligada a esa acción. El juicio de Lutero afecta al modo preciso de la forma de la ordenación usual prescrita en la Bula de unión con los armenios de 1439 (cf. DS 1326): la entrega del cáliz y de la patena para presentar la ofrenda por los vivos y difuntos; el Nuevo Testamento no conoce efectivamente este sacramento y esta *promissio gratiae*. 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. 1 Tim 4,14). Para la Iglesia medieval la imposición de las manos no constituía el rito específico de la ordenación, pues ésta se daba en otros sacramentos. Será con ocasión de las investigaciones litúrgicas sobre la ordenación cuando se saque la consecuencia y se declare, en tiempos de Pío XII (1947), que la imposición de las manos constituye el signo propio (*materia*) del rito de ordenación (DS 3859), mientras que la entrega del cáliz y de la patena (*traditio instrumentorum*) no ha de ser considerada como componente esencial de ese sacramento según la voluntad del Señor (DS 3858). Todo ello suministra una nueva base para la discusión ecuménica sobre la ordenación.

La Reforma luterana reclamaba ya en el siglo xvi una ejecución de la ordenación conforme a la imagen bíblica de la imposición de manos y de la oración. Así se expresaba Lutero en 1523; Melanchton y Calvino han asumido esa argumentación. Melanchton declaraba en 1530, en su Apología sobre CA 13, que el rechazo del sacramento de la ordenación por la Reforma se dirige sólo contra la comprensión y ejecución de la ordenación como una consagración para un servicio sacrificial análogo al sacerdocio levítico. Frente a lo escrito por Lutero en 1520 afirma una

*promissio gratiae* para la ordenación, es decir, la sacramentalidad de la ordenación. Según el testimonio bíblico, la imposición de las manos y la oración propician la investidura para el ministerio de la predicación. O, dicho de forma más general: en los escritos confesionales luteranos «no se rechaza por principio la aplicación del concepto de sacramento al ministerio»<sup>11</sup>. Hay que hacer, no obstante, toda una serie de precisiones.

Esta afirmación presupone que el concepto de sacramento no sea reducido a aquellas acciones que transmiten a su receptor la gracia de la justificación. Esta perspectiva ha sido adoptada ya en las reflexiones relativas al matrimonio y a su integración en el misterio de Cristo a partir 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: «quien 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<sup>12</sup>. Esto depende en último término del encargo que los Apóstoles han recibido del Resucitado. 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: «quien a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16). El ministro, que actúa con la autoridad de Cristo mismo 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. Por esa mediación el ministro está en relación inmediata con el encargo y la llamada de Cristo, que le capacita a él —e igualmente a los otros creyentes— para confrontarse, caso de que sea necesario, con

<sup>11</sup> ST, p. 432. Esta afirmación está tomada del documento ecuménico *El ministerio espiritual en la Iglesia* (n. 33).

<sup>12</sup> Recuerda Pannenberg (nota 896) que para el concilio de Trento ese mandato de repetición (Lc 22, 19) constituye la institución del ministerio sacerdotal neotestamentario.

cualquier autoridad humana en nombre de Cristo. 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 «síglica», 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 de la Iglesia deriva igualmente de una acción «síglica», 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>13</sup>.

#### 4.2.2. *El efecto de la ordenación*

Respecto del *efecto de la ordenación*, el Concilio de Trento —apelando a 2 Tim 1,6 (cf. 1 Tim 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). En 1522 Lutero no discute este punto de vista: *impositio manuum tunc erat donatio visibilis spiritus sancti*. En su formulario de la Ordenación de 1535 vincula la oración de la ordenación con la imposición de manos a la petición del don del Espíritu. Sin embargo, Lutero no va a hablar de *character indelebilis* como efecto de la ordenación. Esto tiene que ver con la comprensión luterana de la gracia, que es distinta de la concepción escolástica de cuño aristotélico y que afecta asimismo a la comprensión de la gracia derramada en el alma por el bautismo. El cambio que se produce por el bautismo y la fe afecta a la relación del hombre con Dios, pero no a lo que el hombre es en sí mismo independientemente de su relación con Dios. Prolongando este punto de vista, a Lutero le parece sospechosa esta prolongación de la doctrina del «carácter indeleble» trasvasada análogamente desde el bautismo y la confirmación a la ordenación (DS 1313), especialmente porque el don de gracia prometido al receptor de ésta parece entrar en competencia con la gracia del bautismo. Por ello, Lutero se ha expresado en contra de la doctrina del *character indelebilis* como efecto de la ordenación. Trento ha condenado es-

---

<sup>13</sup> ST, p. 433.



ta postura, reafirmando ese carácter permanente adquirido por el sacramento del orden (DS 1774).

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. Nos queda, entonces, por considerar la cuestión ya anunciada como la más conflictiva: quién está capacitado canónicamente para expender la ordenación.

#### 4.2.3. *El ministro de la ordenación*

Parece que las diferencias confesionales referentes a la esencia del ministerio eclesial, a la sacramentalidad, a los efectos de la ordenación son superables. No ocurre lo mismo respecto a la cuestión de quién está capacitado para expender una ordenación válida, cuestión que va ligada a la consecuente valoración del ministerio en las Iglesias evangélicas y su praxis de la ordenación. La declaración de la Confesión de Augsburgo estipulaba que en la Iglesia podía enseñar públicamente y administrar los sacramentos sólo quien estuviera *rite vocatus* (CA 14); de ahí surgía la pregunta por la parte opuesta 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 y el sector luterano optó por la introducción de una propia praxis de ordenación que quedó fijada en 1535 con 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 ser *ministri* de 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 estas Iglesias. A la hora de juzgar esta ruptura en la cadena de las ordenaciones episcopales en el tiempo de la Reforma, Pannenberg contraargumenta de este modo: el tránsito de la Reforma luterana a una praxis de ordenación propia no significa en modo alguno que le 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.

El punto de partida para introducir una praxis propia lo constituye una situación de excepción: las nuevas comunidades evangélicas debían ser provistas con párrocos para la enseñanza del Evangelio. Esta es 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. Tal era el principio que debía prevalecer superada la situación de emergencia. Si W. Kasper (1971) caracterizó 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>14</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; y con ello nuevamente se pone de manifiesto que carece de sentido imputar a la Reforma luterana una derivación del ministerio eclesial desde el sacerdocio común de los creyentes<sup>15</sup>. 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

---

<sup>14</sup> ST, p. 438.

<sup>15</sup> ST, p. 438.

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. El ministro debe ser consciente de que no se trata de su ministerio, sino del ministerio de Cristo. En el acto de la ordenación es Cristo, el Señor exaltado, quien actúa, de manera que mediante la oración se solicita que El envíe su Espíritu Santo en el corazón de los que rezan.

En la discusión actual sobre el concepto de la sucesión apostólica se ha impuesto la idea de que se trata en primer término de la sucesión en la doctrina y en la fe de los Apóstoles, y en segundo lugar de la sucesión en el ministerio<sup>16</sup>. La sucesión en el ministerio viene a ser expresión de la unidad de la universal Iglesia en la fe apostólica, ya que el ministro que ordena transmite, como representante de la Iglesia de Cristo el encargo recibido por Cristo. El reproche de la Iglesia católico-romana frente a la praxis de la ordenación en las Iglesias reformadas apunta a la validez de esas ordenaciones en cuanto que lesionan la unidad de la Iglesia universal. La Reforma, por su parte, ha percibido dichos problemas y se ha esforzado en tener en cuenta el requisito de la unidad en su praxis de ordenación ante las condiciones de aquella situación. 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>17</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 mismo, sin olvidar que más allá de la función desempeñada en una Iglesia particular, el orde-

---

<sup>16</sup> ST, p. 439. Remite a *El ministerio espiritual en la Iglesia* (n. 60s.) y al Documento de Lima, *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, III, 34-36.

<sup>17</sup> ST, p. 440.

nado recibe la vocación por Cristo mismo para el servicio a la unidad de su Iglesia, esto es, a la totalidad de los creyentes.

#### 4.3. LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y LA GRADUACIÓN DE SU MINISTERIO DE DIRECCIÓN

Resulta que, a pesar de la existencia de un ministerio encargado de la enseñanza pública del Evangelio y ordenado a preservar la unidad de la Iglesia, la realidad histórica de la cristiandad muestra la división en Iglesias separadas. ¿Qué aspectos de la unidad de la Iglesia ha de tener en cuenta de forma especial ese servicio a la unidad? El Credo «niceno» de Constantinopla (381) vincula el predicado de la unidad de la Iglesia con las propiedades de la santidad, de la apostolicidad y de la catolicidad. La unidad del Cuerpo de Cristo es lo más radical; los otros tres atributos se entienden como implicaciones de la unidad de la Iglesia fundada en Jesucristo. Pannenberg sigue de cerca el trabajo ya clásico de Y. Congar sobre las propiedades esenciales de la Iglesia<sup>18</sup> que, por su parte, G. Ebeling ha caracterizado como «atributos de fe», que han de ser pensados junto con la experiencia de la Iglesia, o H. Küng como dimensiones de la Iglesia. Más allá de la discusión tradicional sobre las *notae Ecclesiae*, resulta problemática la contradicción entre la esencia creída de la unidad y el estado real de la cristiandad. En este nivel aparece con más nitidez la tarea propia del ministerio de dirección eclesial de conservar la unidad, que ha de ser considerada en distintos niveles o planos.

##### 4.3.1. *Diversos niveles de la unidad y del ministerio de dirección: obispos y presbíteros*

En su núcleo, el ministerio de dirección eclesial es ministerio de enseñanza. La Iglesia —decía Lutero— debe ser regida con la doctrina del Evangelio. Es, por tanto, tarea y responsabilidad del ministerio eclesial, en su servicio a la Palabra del Evangelio, salvar y superar las contradicciones entre las divisiones históricas de una Iglesia mundanizada y su esencia creída como la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Esta tarea se plantea en diversos planos o niveles de la vida de la cristiandad y de la Iglesia.

<sup>18</sup> ST, p. 442; cf. «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) 371ss.

En primer término está el nivel *local* de la comunidad en un lugar; su párroco, en razón de su ordenación representa la misión y la unidad de la Iglesia que procede de Cristo, para salvaguardar la comunión de esa comunidad local con la Iglesia una, santa, católica y apostólica mediante el anuncio y la enseñanza del Evangelio. 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 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). Por consiguiente, se trata de 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*) y que «desde antiguo» recibieron la designación de obispos, presbíteros, diáconos (LG III, 28). De esta forma 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>19</sup>. Estas reflexiones entroncan y se confrontan con la teología del ministerio contenida en el capítulo III de *Lumen gentium*.

<sup>19</sup> ST, p. 453; nota 966.

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 se remonta al tiempo inmediatamente posapostólico. La cuestión reclama algunas consideraciones históricas.

En el cristianismo primitivo el ministerio del obispo y el ministerio del presbítero eran ministerios de la comunidad local. Su diversa denominación depende de sus distintas raíces: el ministerio de los «ancianos» es de orígenes judíos, mientras que el ministerio de los «episcopos y diáconos» (Flp 1,1) procede de las comunidades paulinas. En los intentos pospaulinos de una combinación y equiparación de estos ministerios aparecen bien los ancianos como episcopos (Hech 20,28; cf. 20,17), bien la función de supervisión como una actividad que compete a los ancianos (1 Pe 5,2), o incluso a uno de los presbíteros se le asigna la función del supervisor (*episkopos*) sobre la comunidad (Tit 1, 5-7; cf. 1 Tim 3,1 *episkopos* con 5,17 *presbyteroi*). 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 Melancton 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.

Desde estos presupuestos y análisis histórico a Pannenberg no le parece convincente la recomendación del Documento de Lima cuando invita a una renovación de la triple graduación del ministerio eclesial en todas las Iglesia cristianas<sup>20</sup>, ya que ayuda poco a clarificar la problemática 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.

A la vista de estas evoluciones y modificaciones históricas, Pannenberg va a concluir con una propuesta en perspectiva ecuménica<sup>21</sup>. En relación 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, co-

<sup>20</sup> *ST*, p. 455.

<sup>21</sup> *ST*, p. 456.

mo 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.

La vida de la Iglesia requiere, junto al ministerio *local* dirigente de la comunidad ejercido por el párroco, un ministerio *regional* de dirección y supervisión similar al que ya ejercieran en la Iglesia medieval los obispos. Arzobispados y patriarcados se han configurado históricamente en el nivel suprarregional como órganos superiores. Para todos vale su configuración sinodal, así como el ejercicio personal de ese ministerio. Más allá del escepticismo que la figura latina del obispo como señor feudal pudo provocar en tiempo de la Reforma, la Reforma luterana ha podido reconocer la necesidad de un ministerio regional, así como la subordinación de comunidades y párrocos bajo la autoridad episcopal ejercida según el Evangelio (CA 28,21s). Quiere ello decir que las Iglesias luteranas no se encuentran bajo el veredicto de la condena de Trento cuando prescribe el reconocimiento de la superioridad de los obispos sobre los presbíteros. Ahora bien, la postura luterana contempla la distinción de tales ministerios de dirección y supervisión regionales frente al ministerio del párroco no derivada directamente de Cristo ni como mandato del Nuevo Testamento, sino como una institución de «derecho humano». El fundamento teológico de este ministerio de ámbito regional reposa sobre su orientación al «amor y a la unidad», como servicio de origen divino a la unidad de la Iglesia mediante la enseñanza del Evangelio. Entonces, junto a ese ministerio en los planos *local* y *regional*, hay que plantear: ¿es necesario un ministerio de la unidad en el plano *universal* de la Iglesia en su totalidad, además de la forma sinodal de los concilios ecuménicos donde se reúnen los obispos como representantes de la distintas regiones de la cristiandad?

#### 4.3.2. ¿Un servicio a la unidad de toda la cristiandad?

La Iglesia católico-romana pretende poseer tal ministerio vinculado al ministerio del Obispo de Roma. Enlazando con la tradicional primacía de la Iglesia de Roma en el conjunto de la cristiandad, como Pa-



triarca de Occidente, el Obispo de Roma eleva la pretensión de una autoridad universal y de un primado entre los obispos de la cristiandad.

Pannenberg invita, de entrada, a reconocer como un *factum* de la historia del cristianismo la primacía de la Iglesia romana y de su obispo<sup>22</sup>; este hecho no es el objeto de la discusión, sino el modo de su descripción y la pregunta por los derechos que se deriven de esa primacía. Las Iglesias orientales le han concedido siempre un primado honorífico entre los restantes patriarcas y obispos, pero rechazan las pretensiones del papado, tal y como han sido formuladas por los dos Concilios del Vaticano. Entre las Iglesias surgidas de la Reforma, son los anglicanos quienes —en las conversaciones con Roma habidas entre 1976-82 sobre la «Autoridad en la Iglesia»— han mostrado mayor complacencia hacia la doctrina de esos Concilios, si bien con reservas respecto de la autoridad magisterial infalible del «primado universal» y del primado de jurisdicción concomitante. Las restantes Iglesias reformadas han mantenido mayores reservas. Con todo, la postura luterana afirma en principio un «servicio a la unidad de la Iglesia en el plano universal». Ahí se perfila, junto a la idea mantenida por la Reforma luterana de un concilio universal, la *posibilidad* de que el ministerio petrino del obispo de Roma como signo visible de la unidad de la Iglesia no deba ser excluido por los luteranos, «en la medida en que se subordine a la primacía del Evangelio mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica»<sup>23</sup>.

Retomando los diálogos interconfesionales, recuerda que la Reforma luterana no excluye por principio un ministerio que vele por la unidad cristiana en el plano universal de la cristiandad. La crítica de Lutero se dirigía contra un papa que, ejercitando su autoridad contra y por encima de la Escritura, se hace merecedor de la acusación de Anticristo (en el sentido de 2 Tes 2,4). Los escritos confesionales luteranos podían recurrir a aquellas sentencias del *Decretum Gratiani* (I, 40,6) sobre el papa hereje que no es merecedor de obediencia. La afirmación en DV 10 del sometimiento del magisterio doctrinal a la Palabra de Dios elimina esos reproches. Ahora bien, en perspectiva luterana, ¿qué significa la

<sup>22</sup> ST, p. 458.

<sup>23</sup> ST, p. 459 (nota 982). Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia* (n. 73). La cita original procede del Informe de Malta (1972): «El Evangelio y la Iglesia» (n. 66). Pannenberg ha vuelto recientemente sobre este tema. Puede verse «Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs», en P. HÜNERMANN (ed.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften* (Regensburg 1997), pp. 43-50.

exigencia de una reinterpretación teológica y de una reestructuración práctica del ministerio papal bajo el primado del Evangelio? ¿Qué significa un posible reconocimiento de su función como signo visible de la unidad de la Iglesia universal? La pregunta entraña estas tres cuestiones: la fundamentación teológica del primado, la forma de su magisterio doctrinal y la pretensión de un poder de jurisdicción sobre toda la Iglesia. Siendo la esencia del ministerio eclesial el servicio a la unidad de los cristianos mediante la enseñanza del Evangelio, hay que comenzar planteando la cuestión relativa a la forma de un magisterio doctrinal universal.

1. El ministerio de dirección eclesial es ministerio doctrinal (*ministerium verbi*) en todos los niveles de su actividad: desde la predicación del párroco en la comunidad local hasta los escritos pastorales de los obispos. En el plano de la universal Iglesia este ministerio se ejerce a través de encíclicas o cartas pastorales. Junto a estas manifestaciones se encuentran las de los concilios universales que gozan de un carácter extraordinario por su misma rareza. En la historia de la Iglesia los concilios han gozado de una autoridad especial como magisterio doctrinal. En las Iglesias ortodoxas el concilio ecuménico sigue siendo la instancia suprema de autoridad doctrinal en la medida en que sus afirmaciones son «recibidas» por los creyentes como expresión de su fe. Como expresión de la conciencia de fe de toda la Iglesia, sus afirmaciones doctrinales participan de la promesa de Cristo cifrada en su presencia y asistencia hasta el fin de los tiempos (Mt 28, 20; Jn 14,16) para que las puertas del infierno no triunfen sobre ella (Mt 16,18); de ahí que se hable de enunciados magisteriales libres de error, de carácter definitivo. La promesa de permanencia en la Verdad de Jesucristo vale, en primer término, para la Iglesia en su totalidad, y sólo de forma derivada para un órgano representativo de la universal Iglesia como el concilio ecuménico. Por eso, el concilio queda referido a su recepción por la totalidad de los creyentes. La historia registra ejemplos de concilios que han errado. Es una convicción de la Reforma luterana que la totalidad de la Iglesia no puede errar en razón de la promesa de Cristo (Jn 10,28; Mt 28,20; Rom 8,14; 1 Tim 3,15).

La Iglesia católico-romana afirma, por su parte, que esa «infallibilidad» prometida a la Iglesia en su conjunto (LG 12 habla de «indefectibilidad») corresponde también a ciertos enunciados doctrinales de fe y costumbres que el papa hace en calidad de portador del magisterio doctrinal representativo de toda la Iglesia (*ex cathedra*); además tales afirmaciones son irreformables por sí mismas, sin necesidad del recurso a

una aprobación por otra instancia eclesial (*irreformabiles ex sese*: DS 3074). Lo más problemático de esta postura no es tanto que afirmaciones doctrinales sean verdaderas de por sí y que, por tanto, no requieran de un consenso constitutivo para su verdad. Esto vale para cualquier proposición verdadera. El problema radica en este otro lugar: bajo qué condiciones se cumple que esas afirmaciones son verdaderas. Pannenberg cita a H. Küng que desató, con su obra *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970), el moderno debate sobre la infalibilidad, señalando que tampoco la Iglesia «podría hacer tales enunciados, que de antemano no sean falsos»<sup>24</sup>. La lógica de una proposición enunciativa implica que pueda ser verdadera o falsa y reclama, por tanto, el examen de su pretensión de verdad. Una proposición sólo puede ser tomada en serio como afirmación si por su forma permite la pregunta acerca de si es verdadera o no. La cristiandad cree, empero, que la Iglesia como totalidad no puede apartarse de la guía del Espíritu Santo y apostatar de su fe (indefectibilidad). Esto puede valer correlativamente para un ministerio representativo de toda la Iglesia, pero sólo en la medida en que de hecho represente a la Iglesia universal. Si esta condición se da, entonces en cada caso concreto se pone de manifiesto un proceso de «recepción» de las decisiones doctrinales de ese ministerio en la Iglesia universal. Esta es la postura de las Iglesias ortodoxas respecto a la autoridad de los concilios y esto es lo que los anglicanos han hecho valer en sus diálogos con Roma (Windsor 1981) respecto del magisterio doctrinal del papa. Por tanto, las afirmaciones papales sólo pueden ser tomadas en serio como proposiciones si son accesibles a la formación de un juicio sobre su contenido de verdad y si su pretensión de representación de la Iglesia universal es incluida en el proceso de formación de ese juicio y de su aceptación, aun cuando el anuncio de esas proposiciones doctrinales no requiere para su validez eclesial y canónica de la aprobación previa de otras instancias. A pesar de aprobar la «necesidad de un primado universal en una Iglesia reunificada», los anglicanos no se ven en la situación de aceptar que la posesión garantizada de tal don de asistencia divina en juicios doctrinales esté asociada necesariamente con el ministerio del Obispo de Roma, a partir de la cual sus decisiones formales, previamente a su recepción por los fieles, puedan ser reconocidas como perfectamente seguras.

Que toda doctrina, incluida aquella que se proclama con la pretensión de validez autoritativa, está referida a su recepción por sus desti-

---

<sup>24</sup> *ST*, p. 462.

natarios es un hecho conocido en la Iglesia desde el cristianismo primitivo. Así Pablo subraya en 1 Cor 15,1 que el Evangelio de la muerte y resurrección de Jesucristo no sólo ha sido anunciado a los corintios, sino que también ha sido «aceptado» por ellos<sup>25</sup>. La historia del anuncio cristiano registra en los diversos niveles la correspondencia entre tradición y recepción. Desde la primera predicación apostólica las comunidades cristianas han asumido la doctrina de sus obispos y de los concilios a la luz de su conciencia de fe que percibe la vinculación de esa enseñanza con Jesucristo y su Evangelio. Con ello ha estado siempre unido un examen expreso o implícito para el consenso y aprobación de la doctrina presentada con esta norma fundamental de la conciencia de fe cristiana, que decide finalmente sobre la recepción o no recepción de una doctrina en la Iglesia de Cristo (Jn 10,27). Este hecho no queda sólo ilustrado por la historia de los concilios de la Iglesia antigua y de su recepción, sino que también fue observado por la teología de la Edad Media y ha sido puesto de relieve por Lutero en su escrito sobre el derecho y la autoridad de una comunidad cristiana (1523), «para juzgar toda doctrina». El magisterio de la Iglesia, comenzando por la predicación de un párroco, no será medido por una medida extraña, pues su autoridad en la Iglesia reposa sobre el hecho de que interpreta la Palabra de Dios del Evangelio que es vinculante para la fe de todos los miembros. Como dice DV 10, «el magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, en cuanto que no enseña algo distinto a lo que ha sido transmitido». Esto implica que el Evangelio también funciona como el patrón de la formación de juicio sobre la doctrina presentada en el proceso de su recepción. Sin embargo, esta función de la Palabra de Dios como criterio de la enseñanza no ha sido puesta de relieve hasta ahora en las afirmaciones del magisterio católico-romano sobre este tema. De todos modos no ha sido negada, aunque sus afirmaciones sólo tienen a la vista el caso positivo del acuerdo con la Palabra de Dios, por un lado, y la coherencia con la conciencia de fe de la Iglesia, por otro. Pues si vale el principio de que a las afirmaciones vinculantes del magisterio universal «no puede faltarles nunca el asentimiento de la Iglesia» (LG III,25: *assensus Ecclesiae numquam deesse potest*), tal y como debe ser el caso, cuando ese magisterio se expresa con derecho en nombre de la Iglesia universal que representa, y por eso reivindica para sus declaraciones la infalibilidad prometida a la Iglesia uni-

---

<sup>25</sup> ST, p. 463. Panneberg remite al trabajo de W. BEINERT, «Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche», *Catholica* 44 (1990) 91-118.

versal, entonces ¿no vale también a la inversa que la carencia del «asentimiento de la Iglesia» significa *ipso facto* que no se está anunciando una decisión doctrinal infalible? La intención del sujeto del ministerio de tomar una decisión doctrinal no puede de por sí constituir el indicio suficiente de que ha producido una declaración realmente en su función de representante de la Iglesia universal y de la infalibilidad a ella prometida. En otro caso, la declaración de Bonifacio VIII (*porro subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*) sería un dogma de la Iglesia.

La moderna discusión sobre la recepción ha distinguido acertadamente entre la recepción en sentido jurídico, como condición de validez de una ley, y el proceso fáctico de recepción o no recepción en la comunidad afectada. Sólo lo primero presupone una instancia canónica que debe confirmar una ley para que obtenga validez. La dependencia de semejantes actos de aprobación ha sido excluida por el Vaticano I en las decisiones doctrinales infalibles del papa (DS 3074). La referencia a la recepción en el segundo sentido, por contra, no puede ser excluida, porque se trata de un proceso vital independiente de toda validez jurídica. En este caso la exclusión de la referencia a la recepción formal no impide tampoco que la recepción o no recepción fáctica tenga indirectamente consecuencias para la validez formal de una norma doctrinal en la Iglesia. En último término, infalibilidad en la fe está prometida sólo a la Iglesia universal, y las pretensiones de un magisterio universal están ligadas a los presupuestos de que éste expresa realmente la fe de la Iglesia concorde con el Evangelio de Jesucristo. Esta pretensión no puede permanecer intocable al margen de la aceptación de tales afirmaciones doctrinales por la Iglesia, es decir, tampoco en el caso de que a la larga a una declaración doctrinal le falte el «asentimiento» de la Iglesia. Si a la larga falta esa recepción, entonces se hace dudosa la pretensión del magisterio de haber expresado la conciencia universal de fe de la Iglesia.

2. La pretensión de un primado de jurisdicción universal (DS 3059-3064) no le parece a Pannenberg menos problemática que el concepto de magisterio infalible. A la hora de pensar una reestructuración práctica de un ministerio de dirección de la Iglesia universal en sometimiento al Evangelio sería importante deslindar las funciones del obispo de Roma como primado de la Iglesia universal y como patriarca de Occidente. La «jurisdicción» de un servicio de dirección universal de la cristiandad debería consistir esencialmente en esto: su titular actúa como el supremo abogado de la unidad en las relaciones intraeclesiales.

Esta función podría desempeñarla el Obispo de Roma ya hoy en un grado mayor a lo que sucede en la práctica. Se trata menos de una función del poder inherente al cargo (*potestas*) que de la fuerza de convicción (*auctoritas*). El peso de su autoridad crecerá en la cristiandad universal en la medida en que el papa hable y actúe como abogado de la reconciliación entre las Iglesias todavía hoy separadas y en la medida en que acerque las necesidades especiales de las partes sometidas y perseguidas de la cristiandad a la conciencia de la universal cristiandad.

3. El tercer problema a tratar radica en la afirmación de que el primado del Obispo de Roma para la Iglesia universal es de institución divina, esto es, que reposa sobre la directa e inmediata institución por Cristo del Apóstol Pedro como «cabeza visible» de la Iglesia, a tenor de Mt 16,16-19 y Jn 21,15-17 (DS 3055.3058). Entre exégetas —también católico-romanos— existe un amplio acuerdo en que esas palabras neotestamentarias están dirigidas sólo a Pedro, y no a sus sucesores en el ministerio; por otro lado, el hecho de la preponderancia de Pedro constituye un fenómeno único en el cristianismo primitivo sin paralelo con los otros Apóstoles. Pedro constituye, por tanto, una figura paradigmática, como primer testigo de la resurrección, por su fe y su confesión, así como por su papel en el grupo de los Doce. En la Iglesia antigua, desde el siglo II, Pedro es el prototipo de obispo, de modo que todo obispo es un sucesor de Pedro. Se entiende, igualmente, que el obispo de la comunidad romana con su tradición sobre la actuación en esa ciudad de Pedro y de Pablo y de su martirio se considere de manera especial sucesor de Pedro. Parece, entonces, que la pretensión de primacía del Obispo de Roma no estaría fundada, en sus orígenes, en las palabras neotestamentarias dirigidas a Pedro, sino que crece más bien a partir del significado especial de la comunidad romana como Iglesia de la capital del Imperio, cuyo rango eclesial quedaba sobrepujado por el martirio de los dos principales Apóstoles en esa ciudad. Sólo a partir del siglo V los Papas han recurrido a los textos sobre Pedro y sobre su posición en el círculo apostólico, así como a la Iglesia primitiva, para secundar sus pretensiones. De ahí concluye Pannenberg que los fundamentos para el surgimiento del primado romano no radican en la figura histórica de Pedro. Lo cual no excluye que los obispos romanos puedan encontrar en el Pedro del Nuevo Testamento el prototipo de su función en la Iglesia. Las razones más profundas para la constitución del primado romano podrían situarse en la necesidad de una autoridad al servicio de la unidad y decisiva para la Iglesia universal, tal y como se expresa en la imagen de Pedro del cristianismo primitivo. Este ministerio para la unidad

de la cristiandad puede ser de gran utilidad; pero la autoridad de dicho ministerio y de su portador, desde el punto de vista reformado, sólo puede ser de derecho humano, pues no se puede retrotraer a una institución explícita por Jesús mismo. Sin embargo, en cuanto representación de la unidad de la Iglesia universal no es pura expresión de una arbitrariedad humana, sino una especial cristalización del ministerio eclesial como servicio a la unidad de la Iglesia a todos los niveles de su vida<sup>26</sup>. Con ello, Pannenberg parece querer salir de la alternativa «de derecho divino» - «de derecho humano». Considera además que este servicio a la unidad de la Iglesia asegura al obispo de Roma ya ahora, en la situación actual de la cristiandad dividida, una atención hacia sus declaraciones y actuaciones públicas más allá de las fronteras de la Iglesia católico-romana. Su peso específico no sufre menoscabo por el hecho de que estas afirmaciones o actuaciones quedan remitidas a la recepción por la totalidad de los creyentes. En esa función y significado especial que Roma adquiere históricamente como representante de toda la cristiandad consiste la autoridad de un ministerio de la unidad universal de la Iglesia.

## 5. ELECCIÓN E HISTORIA: LA NOCIÓN ECLESIOLOGICA DE PUEBLO DE DIOS

El aplazamiento, hasta este preciso momento, del concepto de Iglesia como pueblo de Dios tiene que ver con uno de los presupuestos eclesiológicos básicos de W. Pannenberg: para definir la Iglesia resulta más determinante el concepto de reino de Dios que el de pueblo de Dios; de modo expreso dirá ahora que la noción de pueblo de Dios ni es la caracterización más fundamental ni la más específica de la esencia de la Iglesia; más bien, es la descripción como cuerpo de Cristo la que presta ambos servicios; de ella se derivan las afirmaciones de la Iglesia como pueblo de Dios, de modo que su sentido específico ha de ser determinado a partir de aquella descripción más fundamental. «*Cuerpo de Cristo* es el concepto más profundo de la esencia de la Iglesia»<sup>27</sup>. La Iglesia existe como «comunidad de creyentes» (*congregatio fidelium*) y ahí en-

<sup>26</sup> ST, p. 468-469; nota 1015.

<sup>27</sup> ST, p. 469. Véase la sección «Kirche und Gottesvolk» (pp. 469-472). Sobre los presupuestos eclesiológicos de Pannenberg, véase nuestro estudio: «La Iglesia en la *Teología Sistemática* de W. Pannenberg (I)», *Estudios Eclesiásticos* 75 (2000) 179-182.

cuentra su concreción histórica la vinculación de los creyentes individuales en comunión del cuerpo de Cristo. En la celebración de la cena del Señor la Iglesia se constituye como cuerpo de Cristo y, consecuentemente, como comunidad de los fieles.

La Iglesia no es una mera asociación social que haya desplegado ritos específicos; ni la cena del Señor es una creación de la Iglesia. Sin ella no hubiera surgido la Iglesia como *comunión* de los creyentes. Iglesia es la multitud de creyentes sólo por la celebración de la cena del Señor que les constituye cuerpo de Cristo y comunidad de la nueva alianza. Además, la Iglesia como cuerpo de Cristo es parte integrante del misterio salvífico revelado en Jesucristo, es decir, componente del plan salvífico de Dios para la humanidad. En ella y por ella se realiza la reconciliación de la humanidad con Dios que emana del acontecimiento de la cruz y de la resurrección de Cristo. Así se verifica el designio divino para que todo sea recapitulado en Cristo (Ef 1,10). Por eso, la comunidad del cuerpo de Cristo desempeña la función de ser signo anticipador de la determinación de la entera humanidad a la comunidad escatológica del reino de Dios.

La Iglesia tiene también una realidad de organización social, pues la comunidad de los creyentes fundada por la cena del Señor exhibe una configuración de grupo humano, tanto en la forma de las comunidades locales como en la comunión de las diversas comunidades locales. La esencia de la Iglesia, como cuerpo de Cristo, determina la vida de estas comunidades en el mundo, sobre todo a partir de su actividad «diacónica» en la sociedad y al servicio de los hombres que muestra a su vez cómo la vida eclesial es signo de la voluntad salvífica de Dios para la humanidad, signo de la reconciliación con Dios y consecuentemente de la renovación de las relaciones de los hombres entre sí, signo —en definitiva— de la futura comunidad humana en el reino de Dios. Hay que reconocer, desgraciadamente, que la Iglesia no siempre ha sabido realizar como comunidad religiosa esta función de signo de la esperanza orientado a la plenitud absoluta de la humanidad en el reino de Dios. Su historia registra divisiones, intolerancia, ansia de poder, mundanización. Ahora bien, la Iglesia puede purificarse y su historia registra igualmente momentos y épocas en las que ha sido signo fehaciente de la determinación de la humanidad a participar en el reino de Dios.

En esta perspectiva la Iglesia es el *pueblo de Dios*, es decir, representación provisional del futuro de la humanidad reconciliada con Dios y liberada así para la plena comunión interhumana. Por relación a la designación cuerpo de Cristo, el concepto de pueblo de Dios es compara-



tivamente genérico. Así se manifiesta en el hecho de que haya sido transferido de Israel a la Iglesia. Fundamental es, en este sentido, la idea de la nueva alianza (1Cor 11,25), idea ligada a la institución de la cena del Señor y arraigada, por tanto, en la comprensión de la Iglesia como cuerpo de Cristo: pueblo de Dios y alianza con Dios van de la mano. Por eso, el modo en que la Iglesia o la cristiandad pueda recibir la denominación de pueblo de Dios habrá de ser determinado desde el concepto de Iglesia como cuerpo de Cristo. A diferencia del pueblo de Dios del Antiguo Testamento caracterizado por ser la parentela biológica de Abrahán, la Iglesia es la comunidad escatológica fundada por la nueva alianza en la sangre de Jesucristo y que, convocada por el Espíritu de Cristo de entre todos los pueblos, constituye el pueblo de Dios de la nueva alianza. El concepto de Iglesia como pueblo de Dios —vuelve a remachar— tiene su fundamento en la cena de la nueva Alianza, que vincula a los participantes por la comunión del cuerpo de Cristo.

El concepto de pueblo de Dios pertenece a la doctrina de la elección. Por eso, ésta completa la doctrina sobre la Iglesia, bajo el aspecto de la concretización histórica de su esencia en el mundo; pues, además, el envío misionero forma parte de la elección, que sitúa a los elegidos en el mundo y en su historia con vistas al futuro reino de Dios. Nos adentramos así en el capítulo 14, que lleva por título «Elección e Historia»<sup>28</sup>. Pannenberg considera que la doctrina tradicional sobre la elección y la predestinación ha estado primariamente orientada a los individuos y a su participación en la salvación eterna. En consecuencia, emprende un análisis crítico de esta perspectiva individualista y abstracta. Hechas estas consideraciones<sup>29</sup>, pasaremos a centrarnos en la relación entre elección e Iglesia que sirve de marco para el análisis eclesiológico del concepto de pueblo de Dios<sup>30</sup>. Estas reflexiones sobre la elección y el señorío de Dios en la historia dejan abierto el camino para abordar los temas propios de la Escatología en el capítulo conclusivo de la *Systematische Theologie*<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cf. *ST*, pp. 473-567.

<sup>29</sup> Corresponden a la sección primera del capítulo 14 que lleva por título «Die Erwählung des einzelnen»; cf. *ST*, pp. 477-501.

<sup>30</sup> Corresponde a la sección segunda del capítulo 14, la de mayor interés para nuestro propósito, que se titula «Die Kirche als Gottesvolk»; cf. *ST*, pp. 501-523.

<sup>31</sup> Véase capítulo 15: «Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes», *ST*, pp. 569ss.

### 5.1. CRÍTICA A LA DOCTRINA CLÁSICA DE LA ELECCIÓN

La evolución de la doctrina de la elección y de la predestinación ha quedado marcada principalmente por el pensamiento paulino y, curiosamente, menos por la exposición amplia de este tema en Rom 9-11 que por la afirmación sintética de Rom 8,28-29: «a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó a éstos también los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó». Si Pablo habla aquí del plan salvífico de acción histórica realizado en Jesucristo, el interés de la Teología posterior se orientó predominantemente hacia la pregunta por los individuos elegidos que son mencionados en este contexto. Este interés en el carácter individualístico de la idea de elección ha marcado el rumbo de la doctrina clásica de la elección, la predestinación y la justificación. Esta noción de «elección» resulta, en comparación con los enunciados bíblicos sobre la actuación histórica de Dios, un planteamiento puramente «abstracto» que se limita a establecer una relación entre la decisión eterna de Dios y los individuos y su salvación. Este planteamiento abstracto de la elección está muy lejos de las afirmaciones bíblicas sobre la elección del pueblo de Israel y resulta igualmente extraño a las afirmaciones paulinas sobre la elección de los cristianos.

Pannenberg subraya que, según las tradiciones de Israel, la elección es siempre una acción histórica concreta de Dios, punto de partida y «fundamento de la historia de salvación» de Dios con su pueblo<sup>32</sup>. En este marco se han de situar los enunciados relativos a la elección de individuos, sea el rey (David) o los patriarcas (Abraham). El acto de elección dirigido a personajes concretos desempeña por lo general una función para todo el pueblo. Los enunciados neotestamentarios sobre la elección (excepción hecha de Mt 22,14) tampoco se mueven en la órbita de una noción abstracta de elección, porque el cristianismo primitivo se entiende junto con el surgimiento de la Iglesia desde el acontecimiento de la revelación de Dios en Jesucristo y se sabe inmerso en una nueva actuación histórica de la elección divina. Esta nueva acción de Dios abría, con la fundación de la Iglesia y la misión cristiana a los gentiles, la oportunidad de la participación en la salvación futura del seño-

---

<sup>32</sup> ST, p. 480.

río de Dios. Pablo hablará, en consecuencia, de los «elegidos de Dios» (Rom 8,33) para referirse a los miembros de la comunidad cristiana; les aplica, además, el concepto de elección «pueblo de Dios» (Rom 9,24ss) recurriendo a Os 2,25: el Apóstol entiende que esta promesa profética se ha cumplido en el surgimiento de las comunidades paganocristianas por la misión. La idea de la ampliación de la elección a los gentiles, más allá del pueblo de Israel, constituye el hilo argumentativo en Rom 9,6-29. Es la libertad de la actuación de Dios. Por otro lado, para Pablo, esta elección de Dios que fundamenta la Iglesia de judíos y gentiles, está anclada en la eternidad de Dios y es asimismo inviolable. Por ello, Rom 8,28-30 afirma que aquella vocación, verificada en la historia, se retrotrae al designio eterno de la elección divina y a la predestinación de la historia.

A su juicio, sólo la disociación de las afirmaciones contenidas en Rom 8,29s; 9,13.16 respecto de su contexto histórico-salvífico permite su recombinación dando lugar a una noción «abstracta» de elección, que es la que ha determinado la historia de la doctrina cristiana de la predestinación desde Orígenes y Agustín. Así las cosas, la atemporalidad de la decisión de Dios en lo oculto de su designio antes de la fundación del mundo quedaba referida directamente a la determinación de los individuos para su salvación o condenación eternas. De ahí derivan las aporías que han acompañado las discusiones sobre la doctrina de la predestinación. Lutero, en su confrontación con el problema de la predestinación, se sitúa en esta perspectiva: la eterna elección de Dios ha de buscarse en Jesucristo y no en un momento previo del designio secreto de Dios que, por anterioridad a su presencia histórica entre los hombres, fuera totalmente distinto de Jesucristo. Pannenberg considera que, a pesar de esta concentración cristológica de la noción de elección, se hace necesaria una clarificación de la relación entre eternidad y tiempo, más concretamente, entre elección (*Erwählung*) eterna y llamada (*Berufung*) en el tiempo<sup>33</sup>.

A la idea de un designio eterno de Dios corresponde como realización temporal la totalidad del acontecimiento temporal, que sólo se realizará en su futuro último. El punto de partida para estas afirmaciones nos lo ofrece la carta a los Efesios, cuando dice que Dios ha dispuesto el orden de los tiempos (*oikonomía*) para alcanzar su plenitud que consiste en la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10). Este marco ofrece el presupuesto para comprender las afirmaciones prece-

<sup>33</sup> ST, p. 485.

denes: Dios «nos ha elegido en El, antes de la creación del mundo» (Ef 1,4). El designio del amor de Dios apunta a la existencia de criaturas que puedan ser partícipes de la comunión del Hijo con el Padre (1,5). El envío del Hijo al mundo sirve a la realización definitiva de este designio; por eso, la comunión de los creyentes con Jesucristo es expresión de su eterna elección por Dios. Este «nosotros» de los creyentes no han de ser entendido de forma exclusivista. Aunque elección diga relación a selección, el número de los elegidos sigue abierto para todos. A todos se extiende el designio de elección divina antes de la creación del mundo, aunque no se realice para todos al mismo tiempo. Según Pablo, Cristo debía ser el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,28s). Tampoco tiene aquí el «nosotros» de los creyentes, como receptores de la elección de Dios, un sentido exclusivista, sino que tiene su lugar en el marco del plan divino de salvación y de su realización en el proceso de la historia de la salvación (Rom 11,25-32). En este dinamismo cada creyente es objeto tanto de la eterna elección de Dios como partícipe por el acontecimiento histórico de la vocación a la fe en el mensaje del Evangelio de Jesucristo. El acto de la elección apunta a la participación en la relación filial del Hijo con el Padre (Ef 1,5). Esta elección consiste básicamente en que a los creyentes les es conferida, prolépticamente, lo que en el futuro de Dios será la plenitud de la creación: la recapitulación de todas las cosas *in Christo* (Ef 1,10).

La crítica de Pannenberg a la doctrina tradicional de la elección adquiere este tono: mientras la doctrina clásica de la elección refería la decisión eterna de Dios a los individuos y a su salvación, las tradiciones de Israel sobre la elección remiten principalmente a la elección del pueblo<sup>34</sup>. Aun cuando el AT habla de la elección de individuos, los pone en conexión con el pueblo: el individuo es elegido o llamado para un servicio al pueblo (cf. Ps 78,70, caso de David). Por contra, la elección del pueblo no está al servicio de los otros. De manera especial subraya el Deuteronomio cómo la elección del pueblo supone una segregación de entre los pueblos para ser la «propiedad» de Yahvé (Dtn 7,6; 14,2). El Deuteronomio, sin embargo, presenta a Israel como el «siervo» de Dios pertrechado con su Espíritu, «para que instaure el derecho entre los pueblos» (Is 42,1) y les lleve al conocimiento de la divinidad de Yahvé (Is 43,10). Así Israel es «luz de los pueblos» (Is 42,6; 49,6). Como ocurría en las tradiciones de Abraham (Gn 18,18 y 12,3), el Deuteronomio declara la especial relación del pueblo de Israel con su Dios para refe-

---

<sup>34</sup> ST, p. 493.

rirle a los otros pueblos y, en razón de la idea de elección, señalar su función para con ellos del mismo modo que antes ocurría con la elección del individuo.

En el Nuevo Testamento las afirmaciones sobre la elección apuntan en mayor medida a los individuos como objeto de la elección divina; esto corresponde al lenguaje apocalíptico donde los elegidos, separados del resto del pueblo, van a constituir la comunidad escatológica. Cuando Pablo habla en plural de los elegidos, se trata de la comunidad cristiana (1 Cor 1,27-29; 1 Tes 1,4; Rom 8,33s). La razón de esta elección es ahora la pertenencia a Jesucristo (1 Cor 1,30; Ef 1,4); de esta manera no sólo queda historizada la constitución de la comunidad escatológica, sino también la elección de sus miembros. La razón eterna de la elección, Jesucristo (Ef 1,4), ha entrado en la historia y se ha convertido en el punto de partida de su vocación. Así, la relación de los elegidos a la comunión de la comunidad adquiere un nuevo acento respecto de los elegidos del Antiguo Testamento: por la pertenencia al único Señor, cada uno de los cristianos está unido a la comunidad, de modo que la pertenencia a la comunidad es ya expresión de la elección individual y se manifiesta en diversos servicios carismáticos en su seno.

Ahora bien, para el Nuevo Testamento, la voluntad del Dios que elige apunta a la comunidad y, por encima de ella, a la humanidad entera. La Iglesia cristiana da testimonio, como comunidad escatológica, de la voluntad salvífica en Cristo que abraza a la humanidad entera, incluso a toda la creación (Ef 4,10s). La elección particular —sea del cristiano individual o de la comunidad cristiana— está al servicio de la omniabarcante voluntad salvífica de Dios. La elección particular, en una y otra forma, puede ser descrita como la anticipación del designio de la humanidad en Jesucristo a ser comunidad en el reino de Dios. Esta anticipación da forma al concepto de elección<sup>35</sup>. La determinación escatológica de la humanidad revelada en Jesucristo se realiza anticipadamente en el acontecimiento de la llamada (*Berufung*) a participar en la eterna elección (*Erwählung*) de Dios en Cristo. En el caso concreto de cada elegido se pone de manifiesto de forma eminente esa orientación definitiva de la humanidad. Por ello, la verdadera conciencia de elección se expresa en un servicio a la humanidad, tal y como se realiza ejemplarmente en la historia y en la actuación de Jesús como el elegido de Dios por antonomasia (Mc 1,11; 9,7; Lc 9,35). El vivió su vida como un servicio a los hombres (cf. Lc 22,28; Flp 2,7).

<sup>35</sup> ST, p. 495.

En otras palabras: la voluntad de Dios al elegir apunta a la reunificación escatológica de la humanidad sobre el presupuesto de su reconciliación con Dios. De ahí que su meta más inmediata en la historia sea constituir el pueblo de Dios, mas no en sí mismo, sino como realización paradigmática de la humanidad escatológica y plenificada. De ahí que la elección de Jesús como Mesías se dirigiera primeramente al pueblo de Dios de la antigua Alianza; tras el rechazo por ese pueblo, surgirá la Iglesia de la nueva Alianza fundada en la comunidad de mesa con el sacrificio de su vida. La forma tradicional de la doctrina cristiana de la elección perdía de vista la dimensión comunitaria de la acción electora de Dios y de su historicidad, de modo que no podía captar la relación entre la elección de Jesucristo y de la comunidad del reino de Dios como tema de la doctrina de la elección. El individualismo abstracto de la tradicional doctrina de la elección se quiebra con la afirmación, presente ya en Schleiermacher, según la cual el objeto primario de la elección es la Iglesia y, en segundo término, los individuos, como miembros de la Iglesia. Los individuos son elegidos en cuanto miembros de la Iglesia, incorporados a ella en distintos momentos. Schleiermacher, empero, no aplicaba el concepto de elección a Jesús mismo para caracterizar la relación de su actuación con la Iglesia. Este es el mérito de A. Ritschl.

La comunidad interhumana, establecida sobre el fundamento de su vinculación con Dios, constituye el objeto inmediato de la elección de Dios; sobre este presupuesto se puede clarificar un poco más la relación entre elección y rechazo. Si el acto de la elección se dirige primariamente a una comunidad, entonces el carácter selectivo de esta elección tiene como consecuencia la exclusión de otras comunidades. En el caso del pueblo de Israel su pertenencia a Dios (Dtn 7,6ss) implica la exclusión de otros pueblos. Queda abierto, empero, el número de los individuos que pertenecerán a ese pueblo. Si, por lo demás, el pueblo elegido equivale a una futura y definitiva comunión interhumana bajo el reinado de Dios, entonces está abierta la pertenencia de tales o cuales individuos a esa comunidad escatológica. Y esto tiene una especial relevancia si se considera que la membrecía a la comunidad escatológica no está determinada por nacimiento y reservada a un pueblo concreto. Además la pertenencia externa al pueblo de Dios no constituye, según el mensaje de los Profetas, la garantía para una salvación futura y también, por el contrario, vale que otros hombres, que no pertenecen al pueblo histórico de Dios, encontrarán acogida en la comunidad de salvación de los últimos tiempos, puesto que ellos se acomodan a los criterios de la voluntad de Dios (Mt 8,11 y par.). Así las cosas, la Iglesia de judíos y gen-

tiles, representación de la comunidad humana escatológica en el reino de Dios, está ya caracterizada por esa apertura.

## 5.2. LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS

La comunidad humana, a la que apunta la elección eterna de Dios, encontrará su figura definitiva en la comunidad escatológica del reino de Dios. Como anticipación de esa comunidad futura existe la comunidad elegida que, en su particularidad, es signo de la determinación de la entera humanidad según el designio del Creador. Junto con esta función de signo está dada la tarea de ser testigo de la voluntad salvífica de Dios que es inseparable del envío misionero entre los pueblos. Esta función de signo escatológico ha sido constitutiva para la comunidad cristiana desde sus orígenes. Desde ahí, la Iglesia debe entenderse a sí misma como *representación* precursora de la comunidad del Reino de Dios, pero no idéntica con su figura definitiva. En la celebración de la Cena del Señor el reino de Dios se hace presente por la presencia de Jesús, pero esto acaece en la forma de signo. La presencia del reino de Dios y de su comunidad escatológica de salvación en la Iglesia es sacramental.

En consecuencia, forma parte de la esencia de la Iglesia el carácter provisional e incompleto de su propia figura respecto del futuro de la comunidad del reino de Dios. La Iglesia ha de entenderse y entender su realidad histórica, con su mutabilidad y transformaciones, como expresión de su elección divina desde y hacia el futuro del reinado de Dios. Toda la acción electora divina queda colocada en la perspectiva de la Escatología. En el caso de Israel, la promesa hecha a Abraham y la visión del segundo Isaías es decisiva: el pueblo de Israel es testigo elegido para hacer la voluntad divina en medio de los pueblos. Otro tanto vale para la Iglesia; pero en este caso, el centro de su vida está caracterizado por el mensaje de Jesús que crea una comunidad cristiana como representación sacramental de la comunidad escatológica de una humanidad renovada por la participación en la muerte y resurrección de Cristo.

En la cena de despedida de sus discípulos, Jesús ha vinculado con su persona la comunidad de mesa en la figura del cáliz ofrecido y recibido mediante el concepto de «nueva alianza» (1 Cor 11,25; Lc 22,20); por eso, el grupo de discípulos, abierto hasta ese momento al pueblo judío, se convierte por la confesión en Jesús en la comunidad limitada de la Iglesia. El concepto de nueva alianza legitima también la primitiva utilización de la designación pueblo de Dios aplicada a la comunidad cris-

tiana (Rom 9,24ss; 1 Pe 2,10): la idea de Alianza tiene su correlato en la noción de pueblo de Dios, pues con él se pacta la alianza y él mismo queda constituido por la alianza<sup>36</sup>. Queda, entonces, por determinar cuál es el valor de la designación pueblo de Dios para el concepto de la Iglesia cristiana (5.2.1) y cuál es la relación que de ahí se deriva entre Israel e Iglesia (5.2.2).

### 5.2.1. *El concepto de pueblo de Dios en Eclesiología*

La comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios estuvo vigente en la Iglesia antigua hasta el siglo v; su declive sigue a la declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio romano (390). Con todo, la idea de que la palabra «Iglesia» designa a la totalidad de los creyentes como pueblo de Dios ha pervivido en los textos litúrgicos. Sin embargo, desde el siglo V ocupa el centro de las discusiones la relación entre el poder espiritual y el poder temporal, de modo que se despliega una concepción jurídica y jerárquica de Iglesia que contrapone el régimen sacerdotal (*sacerdotium*) al poder secular (*regnum*), incluso por relación al mismo pueblo eclesial. En su formulación más elaborada por la teología curialista y papalista Roma se convierte en la cabeza (*caput*) del «cuerpo» social (*corpus*) de la cristiandad en lo espiritual y lo temporal.

Frente a este concepto jerárquico de Iglesia, la Reforma imprimió a la concepción de Iglesia como «pueblo de Dios» el rango de concepto eclesiológico fundamental. La noción es central en Lutero, aunque en la Reforma esta idea no ha desarrollado una función sistemática para la comprensión de la Cristiandad como unidad, a diferencia de la noción de la asamblea de los creyentes (*communio sanctorum*, o *congregatio fidelium*). Por su parte, la Contrarreforma reforzó esa concepción jurídica y jerárquica de la Iglesia que ha predominado en la teología católico-romana hasta el Concilio Vaticano II. 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). Con ello situaba el ministerio eclesial como institución en el marco de la vida de la Iglesia, y no como una realidad independiente y contrapuesta al pueblo eclesial. Por otro lado, esta renovación del concepto de pueblo de Dios coloca la Iglesia en el marco de la historia de la salvación.

Pannenberg se hace igualmente eco del debate habido en los años previos al Concilio acerca de la prelación de las imágenes de cuerpo (mís-

---

<sup>36</sup> ST, p. 504.



tico) 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 especial en LG I,7. De hecho, la encíclica *Mystici corporis* de 1943, con la distinción entre el Cuerpo «místico» de Cristo y su corporalidad física presente en la eucaristía, trataba la imagen de la Iglesia-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, avanza ya que en la descripción bíblica introduce la participación eucarística en el Cuerpo de Cristo (LG I,7); no se trata, por tanto, de una pura imagen. De ahí, la postura de J. 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>37</sup>.

El concepto de pueblo de Dios es más abarcante que el concepto de Iglesia. En primer término y originariamente, designa no la Iglesia sino el pueblo de Israel. Pannenberg dirige su mirada y comenta el párrafo 9 del segundo capítulo 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. Parece que el Concilio es consciente —dice Pannenberg— de que el concepto de pueblo de Dios es un concepto de elección, de ahí que ligue este concepto con la noción de alianza. Y recoge seguidamente sus afirmaciones: «Quod foedus novum Christus instituit, novum scilicet testamentum in suo sanguine (cf. 1 Cor 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 1 Pe 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

<sup>37</sup> ST, p. 507. Remite al estudio de J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1972); a A. WICKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (1937) y a H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1949).

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 II,9, germen de ese futuro absoluto 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 pondría, entonces, de relieve que esta función 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>38</sup>. La reunión y el envío del pueblo de Dios escatológico se realiza en la historia y apunta al futuro escatológico de la humanidad en 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, explicita 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 determinación de la humanidad para su comunión con Dios en el Reino. Estas reflexiones demandan una clarificación acerca de la relación entre la Iglesia y el pueblo de Israel: ¿acaso sustituye la Iglesia a Israel como pueblo de Dios? ¿Acaso hay que entender «viejo» y «nuevo» de forma aditiva? Ahora bien, el concepto de pueblo de Dios no tolera el plural.

---

<sup>38</sup> ST, p. 508.

### 5.2.2. *Iglesia e Israel*

La concepción de Iglesia a partir de la noción de pueblo de Dios, presente tanto en los documentos del Consejo Mundial de las Iglesias como en la Constitución del Vaticano II, constituye uno de los acontecimientos más importantes en orden a plantear la discusión sobre la esencia de la Iglesia. Sin embargo, la utilización del título «pueblo de Dios» conlleva ciertas dificultades de cara a la relación de la Iglesia con el pueblo judío. En el caso concreto del Vaticano II se establece la contraposición de la Iglesia como «nuevo» pueblo de Dios frente a Israel como el «viejo» pueblo de Dios (LG II,9). Resulta que el NT nunca habla de la Iglesia como «nuevo» pueblo de Dios; esta forma de hablar se remonta a la carta de Bernabé donde cobraba un carácter eminentemente antijudío hasta el punto de sugerir que, debido a su infidelidad a la alianza, Israel nunca ha sido realmente el pueblo de Dios; será la Iglesia la que se constituye como el pueblo de Dios según las promesas del AT. Este planteamiento fue suavizado por Melitón de Sardes e Hipólito de Roma mediante la idea de un relevo histórico-salvífico de Israel como pueblo de Dios por la Iglesia en su cualidad de «nuevo» pueblo de Dios. Esta interpretación ha pervivido hasta tiempos recientes en la forma de la «teoría de la sustitución» ligada al juicio concomitante que no considera al pueblo judío actual como pueblo de Dios. Ahora bien, Pannenberg va a mostrar que las reflexiones de Pablo sobre la elección de Israel en la carta a los Romanos apuntan en una dirección muy distinta.

Pablo se plantea esta cuestión: ¿significa el rechazo del Evangelio de Jesucristo por la mayoría del pueblo judío que Dios ha rechazado a su pueblo? (Rom 11,1). El Apóstol responde a esta cuestión enfáticamente y en sentido negativo. Su argumentación se basa en el carácter irrevocable de la elección del pueblo judío (Rom 11,29; cf. 9,6), que incluye por lo demás la certeza de la elección de los cristianos. Dios no ha revocado su alianza con el pueblo judío. Pero, ¿cómo puede Pablo aferrarse a esta convicción a la vista del rechazo mayoritario del Evangelio de Jesucristo por su pueblo? Encuentra una primera respuesta en la idea del «resto» de la profecía veterotestamentaria. Como en la época de Elías, existe en la comunidad judeocristiana un «resto» del pueblo de Dios (Rom 11,7). El Israel de Dios ha quedado limitado a este resto, mientras que por la misión apostólica entre los gentiles se amplía el número de los creyentes de los otros pueblos (Rom 9, 24-26). Así se establece ya una primera conexión entre Iglesia y pueblo judío, que Pablo

formula con la imagen del acebuche injertado que participa de la savia del olivo (Rom 11,17). A este hecho se refieren igualmente las palabras de la carta a los Efesios que hablan de la paz entre judíos y gentiles fundada por la sangre de Cristo (2,12-20). Es una paz *dentro de* la Iglesia de Cristo, una Iglesia de judíos y gentiles reconciliados en la unidad del cuerpo de Cristo (2,15s). ¿Qué decir entonces desde la Iglesia cristiana de la mayoría del pueblo judío que se ha resistido al mensaje de Jesús? A diferencia de sus primeras valoraciones (cf. 1Tes 2,15s), Pablo interpreta en la carta a los Romanos ese comportamiento judío como expresión de un «endurecimiento» (11,25), fundado en el mismo plan salvífico de Dios y que no durará para siempre, sino «hasta que entre el número total de los gentiles» (11,25); de esta manera el endurecimiento no excluye definitivamente de Dios ni de la participación en su salvación. Por eso, la elección del pueblo judío tampoco ha perdido su validez, incluso a la vista de la actitud de la mayoría.

No se trata de un «camino alternativo» para la salvación escatológica de Israel que pase de largo ante el Evangelio de Jesucristo. Pablo parece haber esperado que Cristo mismo en su pronto retorno —conforme al Mesías esperado por los judíos o como hijo del hombre— renovaría la alianza de Dios con el pueblo judío por el perdón de sus pecados (Rom 11,27). Pero esta renovación de la alianza, tras el retorno de Cristo, no es otra que la nueva alianza en su sangre (1 Cor 11,25). Sobre la base de esta nueva alianza escatológica, judíos y gentiles son componentes de uno y el mismo pueblo de Dios. Por tanto, la unidad del pueblo de Dios no reposa sobre el hecho de que los pueblos de la tierra sean incorporados a la figura de la cristiandad comenzando desde la historia de la elección de Israel con Moisés. Esa unidad descansa más bien sobre la promesa de la nueva alianza establecida por la profecía judía; esta nueva alianza renovará la relación del pueblo judío con su Dios, reconciliará al antiguo pueblo de Dios con la Iglesia de Jesucristo que, por su comunión con Cristo, participa ya de esa nueva alianza. Por consiguiente, para Pablo, esa nueva alianza se funda en Cristo, también para el pueblo judío.

Por su parte, la primera carta de Pedro ha aplicado a la Iglesia pagano-cristiana la noción de pueblo de Dios de una manera menos diferenciada que Pablo: «quienes en otro tiempo no erais un pueblo, pero ahora sois pueblo de Dios, quienes no habíais sido objeto de misericordia, pero ahora habéis sido objeto de misericordia» (1 Pe 2,10). Aquí la designación de la Iglesia como pueblo de Dios no es causa de una reflexión acerca de la relación entre la Iglesia y el pueblo judío. Sólo de pasada se

alude (2,8) a la «piedra angular», que ha sido ocasión de traspies. Tras los acontecimientos del año setenta, con la destrucción del templo judío de Jerusalén, que pudo ser interpretado como señal del juicio de Dios sobre el pueblo judío, cobraban nueva luz las palabras de Jesús contra el templo (Mc 13,1-4) o contra Jerusalén (Lc 19,34s). Los cristianos, una vez que la protocomunidad de Jerusalén se fundió con la Iglesia pagano-cristiana, no dudaron en arrogarse con exclusividad el título de «pueblo de Dios». Esta tendencia culmina en la carta de Bernabé que, como ya indiqué, niega al pueblo de Israel la condición de haber sido alguna vez pueblo de Dios. Las posturas menos burdas de un Melitón o Hipólito de Roma concedían, merced a la teoría de la sustitución, que el pueblo judío fue en un momento determinado de la historia de la salvación el pueblo elegido de Dios. En comparación con las afirmaciones paulinas sobre la irrevocabilidad de la elección divina del pueblo judío, la tesis de la sustitución adolece de una notable falta de conciencia escatológica, de una conciencia de plenitud escatológica que ya ha irrumpido con la existencia de la Iglesia. Ya Pablo había advertido a los pagano-cristianos del peligro de una conciencia de elección exclusivista (Rom 11,17-24), si bien en vano, tal y como ha ratificado la historia.

En sus relaciones con el pueblo de Israel, la Iglesia tuvo que dilucidar por vez primera cómo autocomprendía su lugar en la historia de Dios con la humanidad, si en la provisionalidad del signo que apunta a la consumación que aún no ha llegado o como el lugar de la consumación escatológica ya incipientemente realizada<sup>39</sup>. La decisión recayó sobre esta segunda alternativa y encontró su expresión en la pretensión de la Iglesia de ser, exclusivamente, idéntica con el pueblo de Dios escatológicamente «nuevo». Esta decisión marca —en opinión de Pannenberg— la historia del cristianismo. Algunas de sus consecuencias más funestas, fruto de esa falsa conciencia de definitividad escatológica que no percibe la propia provisionalidad, son la intolerancia dogmática, que se expresa en una cadena de escisiones nacidas de la exclusividad. Le parece, por tanto, importante caer en la cuenta de que esta evolución desgraciada se manifestó por vez primera en la relación de la Iglesia con el pueblo judío. La teología cristiana actual debería abordar la relación de la Iglesia con el pueblo elegido de Dios con la apertura que caracteriza la postura paulina. La Iglesia puede entenderse sin duda alguna como pueblo de la nueva alianza, pero sin contraposiciones abruptas que acaban negando que el «nuevo» pueblo de Dios tenga algo que ver con

<sup>39</sup> *ST*, p. 516.

la antigua alianza. Es cierto que el concepto de pueblo de Dios no conoce plural, pero ofrece el suficiente espacio para la humanidad entera renovada y llamada a participar del reino/reinado de Dios. La Iglesia cristiana no es idéntica, de forma exclusiva, con el pueblo escatológico de Dios. Es la forma provisional de ese pueblo y de su futura plenitud que abarcará no sólo a los miembros de la Iglesia, sino también al pueblo judío y a los «justos» que, procedentes de las diversas culturas de la humanidad, se sentarán a la mesa para el banquete del reino.

Vamos a cerrar esta exposición de la Eclesiología de Pannenberg planteando una última cuestión. Si la Iglesia pueblo de Dios es la forma provisional y la anticipación simbólica del pueblo escatológico de la alianza constituido a partir de los distintos pueblos, hay que preguntarse finalmente: ¿de qué modo concreto se manifiesta históricamente esta cualidad de la Iglesia? En el caso de Israel, la noción de pueblo de Dios decía relación a un pueblo histórico y concreto. No parece valer esto para la Iglesia, si es que su cualidad de pueblo espiritual de Dios le distingue de la comunidad «según la carne» del pueblo judío (1 Cor 10,18) y de las otras naciones. Entonces, ¿la comunidad de vida de los cristianos como pueblo sólo se manifiesta en la vida litúrgica y no como una comunidad social y política? En el marco de la sociedad secularizada esta imagen parece ser adecuada; ahora bien, ¿es la consecuencia natural que se derivaría de la naturaleza espiritual de la Iglesia?

La Iglesia es «espiritual» como comunidad de la nueva alianza (2 Cor 3,6), pues la pertenencia a ella no se funda en la procedencia, sino en el bautismo, que es signo de la comunión con Cristo y de la pertenencia a su cuerpo (1 Cor 12,13). Por consiguiente, sólo en calidad de cuerpo de Cristo, en la celebración de la cena del Señor, es la Iglesia signo anticipador de la comunidad escatológica de una humanidad nueva en el reino de Dios. Ser cristiano se funda en la fe y en el bautismo; es un ser *extra nos in Christo*. La Iglesia tiene su esencia en ese *extra nos* de la fe, por el que los creyentes viven en Cristo más allá de sí mismos. De ahí se deriva que la vinculación de los cristianos con Cristo y por Cristo repercute no sólo en la santificación de la vida personal, sino también en todos los ámbitos de la vida común, también en las formas políticas y económicas de la humana convivencia. Si la comunidad de los cristianos es algo más que una minoría en una sociedad no cristiana, entonces las formas económicas y políticas de la vida común deben estar marcadas por el espíritu cristiano. Aquí reside el potencial crítico del concepto «pueblo de Dios» en la vida de la Iglesia. Desde ahí se hace posible una reestructuración de todas las formas de vida social. Todas esas

realizaciones seguirán siendo, por lo demás, provisionales y fundamentalmente mejorables; la figura definitiva de la vida interhumana está presidida por el futuro del reino de Dios. Recuerda Pannenberg, en una breve panorámica histórica, ese potencial crítico inscrito en la categoría de pueblo de Dios: como *nuevo pueblo* formado de judíos y gentiles, el cristianismo se presenta como «tercer género» (*tritos genos*), como una nueva nación; sería una relectura de la superación de la contraposición y de la reconciliación en Cristo de judíos y gentiles de la que habla Ef 2,14ss. Piensa, por tanto, que la recuperación eclesiológica del concepto de pueblo de Dios entraña importantes aspectos de cara a buscar nuevas soluciones a la relación entre Iglesia y orden socio-político, sobre todo, en la situación contemporánea, donde el avance de la cultura secularizada occidental se aparta de sus raíces de origen cristiano.

## 6. REFLEXIONES CONCLUSIVAS EN PERSPECTIVA ECUMÉNICA

A lo largo de estas páginas he tratado de poner de relieve cómo la Eclesiológica de W. Pannenberg se puede vertebrar en torno a estas líneas directrices: 1. la Iglesia, signo sacramental del reino/reinado de Dios; 2. la Iglesia, comunidad del Mesías o *congregatio fidelium*; 3. el ministerio de la unidad eclesial; 4. el despliegue del concepto de pueblo de Dios en el horizonte de la doctrina de la elección. Hemos podido comprobar que estas líneas fundamentales se confrontan expresamente con los contenidos nucleares de los tres primeros capítulos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, del Concilio Vaticano II: el misterio de la Iglesia, que es «en Cristo como un sacramento» (LG I,1.3); el sacerdocio común de los creyentes (LG II, 10) y la importancia de la noción de pueblo de Dios para situar la Iglesia en la historia de la salvación (LG II,9); la teología del episcopado como grado supremo del sacramento del orden (LG III,21) y la afirmación de la sucesión apostólica (LG III,19.20.28), que subrayan el significado de la Iglesia local y de la eclesiológica eucarística (LG III,26). A modo de balance, cabe señalar algunos puntos de convergencia y de asimetría entre la perspectiva del Concilio Vaticano II y la perspectiva del teólogo luterano<sup>40</sup>. En primer lugar, la convergencia en la consideración de la Igle-

<sup>40</sup> Cf. S. MADRIGAL, «W. Pannenberg, intérprete del Concilio Vaticano II», en *Ecclesia una. Homenaje en honor del Excmo. Mons. D. Adolfo González Montes. Miscelánea* (Salamanca 2000), pp. 89-130.

sia como misterio de salvación en Cristo conoce una asimetría respecto de la cualidad sacramental de la Iglesia en la idea católica-romana de la Iglesia «continuada» del misterio salvífico de Cristo, que Pannenberg encuentra formulada en LG VIII,52. En segundo lugar, la convergencia en una eclesiología eucarística conoce una doble asimetría en el principio católico de la *communio hierarchica* y en la determinación de la identidad de la Iglesia local; mientras el Vaticano II remite a la Iglesia diocesana y al obispo (cf. *Christus Dominus*, 11), Pannenberg la circunscribe a la realidad parroquial. La razón última de esta asimetría tiene que ver con la comprensión del episcopado y de su sacramentalidad. Para el teólogo evangélico, que parte de la unidad original del ministerio de los obispos y presbíteros, el episcopado es un ministerio de cobertura regional, resultado del devenir histórico. No se ajusta, por consiguiente, a la visión católica romana del episcopado como grado supremo del ministerio ordenado en el horizonte del *episcopado monárquico*. Finalmente, hay que dejar constancia de esta otra convergencia que ha de iluminar el desarrollo de todo planteamiento eclesiológico: el sacerdocio común de los creyentes pone las bases de una «categoría cristiana fundamental», que permitirá la búsqueda de un equilibrio entre clérigos y laicos en la Iglesia; por otro lado, ambas perspectivas convienen en señalar que el sacerdocio ministerial o jerárquico no es una derivación por delegación del sacerdocio común, sino que por su mismo origen remite a la continuidad apostólica como servicio específico a la unidad de la Iglesia. Pannenberg no excluye un ministerio de Pedro al servicio de la unidad de toda la cristiandad, «en la medida en que, mediante una reinterpretación teológica y una reestructuración práctica, se subordine a la primacía del Evangelio».

Para una valoración de esta reflexión eclesiológica ofrece un contrapunto inmejorable la Relación de la Comisión mixta Católico Romana - Evangélico Luterana, aprobada en 1993 y publicada en 1994 con el título *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*<sup>41</sup>. Se trata, por tanto, de un texto que vio la luz un poco después de la aparición de la obra de Pannenberg. Este documento es el resultado de un largo proceso de diálogo ecuménico de más de veinte años que habría que remontar a la llamada «Relación de Malta», *El Evangelio y la Iglesia* (1972), y tuvo un carácter programático. Allí quedaron recogidos

---

<sup>41</sup> Versión española en *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 261-323; 31 (1996) 233-308. Publicada como libro en la colección «Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis», n. 23 (Salamanca 1996).



los temores que entonces hicieron constar los luteranos: que la Iglesia no sustituya al Evangelio. Porque, «si bien parece posible un acuerdo sobre la manera de comprender la doctrina de la justificación, se presentan todavía ciertas cuestiones a propósito de ella: ¿cuál es la importancia teológica de esta doctrina? ¿Son apreciables sus consecuencias para la vida y la enseñanza de la Iglesia de la misma manera para ambas partes?» (n. 28). A continuación, se establece esta postura básica: «En el pensamiento luterano, en razón de la doctrina de la justificación que profesa, el criterio de las tradiciones e instituciones de la Iglesia es que éstas hacen posible la exacta proclamación del Evangelio y no ofuscan el carácter incondicionado de la recepción de la salvación. Resulta de aquí que las instituciones y ritos de la Iglesia no pueden ser considerados como condiciones puestas a la salvación; y no pueden tener más valor que el de un libre desarrollo de la obediencia de la fe» (n. 29)<sup>42</sup>. Ya ahí se vislumbraba, no obstante, la convicción del acuerdo posible sobre la doctrina de la justificación —que ha sido hecho efectivo en la Declaración común del 31 de octubre de 1999—, sin riesgo para los temores protestantes y con la garantía para los católicos de una eclesiología concorde con la doctrina sacramental. Así las cosas, la reciente Relación católico-luterana, *Iglesia y justificación*, que es un texto no sobre la justificación sino sobre la Iglesia vista desde la justificación, ofrece una buena atalaya desde donde contemplar la obra eclesiológica de uno de los grandes teólogos evangélicos de nuestro tiempo.

Para nuestro interés podemos centrarnos en el capítulo IV del Documento *Iglesia y justificación*, que es el capítulo central y lleva por título: «La Iglesia como receptora y mediadora de la salvación» (nn. 107-242). Este título refleja la diferencia de acentos entre la eclesiología católica y la luterana. Sobre esos dos extremos, «receptora» y «mediadora», se han polarizado históricamente las eclesiologías surgidas, respectivamente, de la Reforma y de Trento. Este capítulo consta de cinco secciones que tratan de la Iglesia como *congregatio fidelium*, como *sacramentum salutis*, de su carácter visible o «escondido», de la Iglesia santa y pecadora y, finalmente, del significado de la justificación para la comprensión de la Iglesia. Partimos de sus afirmaciones iniciales: «En el resumen del testimonio bíblico sobre el origen permanente de la Iglesia se ha mostrado cómo el anuncio del Evangelio por los Apóstoles, en el Espíritu Santo, es el fundamento de la Iglesia y que ésta, en cuanto *crea-*

<sup>42</sup> Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oeumenicum*, I (Salamanca 1986), p. 274.

*tura Evangelii*, se debe al servicio del Evangelio. La Iglesia es así receptora y mediadora de la salvación. En las imágenes de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo se muestra la Iglesia como koinonía fundada en la vida del Dios unitrino; de él recibe vida y salvación y, en fidelidad a la misión recibida de Dios, comunica vida y salvación» (n. 107).

Señalando las diferencias confesionales se dice a continuación: «Una comparación de la comprensión católica y luterana de la Iglesia no puede prescindir de que, en la realidad de la Iglesia, se dan estos dos aspectos, en principio inseparables: la Iglesia es, por una parte, el lugar del acontecer salvífico (la Iglesia como asamblea, receptora de la salvación); y por otra parte, es instrumento en la comunicación de la salvación (la Iglesia como enviada, mediadora de la salvación). Se trata, no obstante, siempre de la única e idéntica Iglesia, de la cual se habla como receptora y mediadora de la salvación. En relación con esto, a lo largo de la historia de la teología se han puesto acentos diversos. Mientras que en perspectiva luterana la Iglesia es vista sobre todo como receptora de la salvación, como *congregatio fidelium*, en la teología católica actual se acentúa con más fuerza la comprensión de la Iglesia como mediadora de la salvación, como “sacramento” de salvación» (n. 108).

A la vista de esos dos aspectos de la Iglesia *receptora* y *mediadora* de la salvación, «en principio, inseparables», ¿qué decir del planteamiento de Pannenberg? ¿Hasta qué punto o en qué medida llega a armonizar esa doble dimensión de la Iglesia como «lugar del acontecer salvífico» y como «instrumento en la comunicación de la salvación»? El capítulo IV de este importante Documento ecuménico deja planteada esta cuestión de fondo: ¿cómo conjugar la realidad «congregacional» de la Iglesia como «reunión de creyentes», o *congregatio fidelium*, y la concepción sacramental de la Iglesia o *sacramentum salutis*? Desde estos parámetros hemos de calibrar las dos nociones de Iglesia fundamentales y más significativas desarrolladas por Pannenberg: signo del reinado de Dios y *congregatio fidelium*. Notemos, además, que nuestro teólogo las ha presentado en este orden, relegando la noción luterana clásica de «reunión de creyentes» a un segundo lugar. Ello tiene que ver con unas opciones metodológicas determinadas que presiden —como ya pusimos de manifiesto en otro lugar<sup>43</sup>— toda esta sistematización eclesiológica. A saber: 1. La anterioridad de la Iglesia frente a los individuos, es decir, el

---

<sup>43</sup> Véase en la primera parte de nuestro estudio: 1.1 Encuesta histórica y opciones metodológicas.

concepto de Iglesia precede al tratamiento de la apropiación individual de la salvación; 2. La relevancia del concepto de reino/reinado de Dios para la elaboración del concepto de Iglesia; 3. La diferencia entre reino de Dios e Iglesia; 4. La inmediatez permanente del creyente respecto de Jesucristo en el Espíritu Santo.

La Eclesiología de Pannenberg puede ser considerada, a esta luz, como un serio intento de aproximar la doctrina luterana de la justificación a la doctrina católica de la sacramentalidad de la Iglesia. Su reflexión ayudará a desterrar tópicos de este tipo: la doctrina luterana de la justificación hace superflua la mediación eclesial o el protestantismo comporta una comprensión individualista de la fe y de la existencia cristiana. Su doctrina de la elección y su interpretación de la noción de pueblo de Dios, que acabamos de presentar, hablan en contra. A mi juicio, hay algo mucho más radical. Su planteamiento representa un intento de transitar una tercera vía entre la perspectiva «mediadora» de la «sacramentalidad» de la Iglesia (orientación católica) y la perspectiva «receptora» de la *congregatio fidelium* (orientación luterana). Esta vía ha sido plasmada en la descripción de Iglesia como «signo sacramental del reino/reinado de Dios» por la presencia de Dios en el Espíritu Santo, que implica, por un lado, una aproximación al pensamiento eclesiológico «sacramental» del Concilio Vaticano II y, por otro, la traducción de una de las convicciones metodológicas del teólogo evangélico —prioridad o anterioridad de la Iglesia frente a la apropiación individual de la salvación—, que constituye un serio esfuerzo para superar todo riesgo de «congregacionalismo». Pannenberg ha introducido la Iglesia, —signo sacramental del reinado/reino de Dios—, en el «misterio salvífico de Cristo» recurriendo a la doctrina eclesiológica del himno que abre la carta a los Efesios. Ahí encuentra las razones más profundas para que la eclesiología católica hable del «mysterium-sacramento» de la Iglesia.

De todos modos, Pannenberg alerta frente a algunas manifestaciones del Concilio Vaticano II sobre la sacramentalidad de la Iglesia que parecen separar a la Iglesia de Cristo, atribuyéndole incluso prerrogativas de «mediación» salvífica que sólo a El competen. Se toca aquí el núcleo del problema eclesiológico católico-luterano: el estatuto eclesiológico de la salvación. Frente al subrayado católico del *sacramentum salutis*, la postura luterana insiste en la instrumentalidad pasiva frente a la gracia del Dios que justifica. En la perspectiva de la *congregatio fidelium*, la teología luterana subraya la dimensión «receptora» de la Iglesia; es decir, el hecho de que Dios, por medio de la predicación y de los sacramentos en cuanto medios de salvación, otorga a cada creyente perdón, vida y

santidad; en consecuencia, «la Iglesia —dice el Documento *Iglesia y justificación*—, «en cuanto “asamblea de todos los creyentes”, es el ámbito “en” el que son eficaces estos medios de salvación» (n. 125). Se entiende, entonces, que lo más característico del pensamiento «sacramental» de Pannenberg es que se mueve en la órbita de la Iglesia «receptora», no de la Iglesia «mediadora» de la salvación. Este sería el rasgo que caracteriza esta tercera vía. Esa dimensión «mediadora» se traduce en términos de «signo anticipador» del señorío de Dios. Esta función signica opera siempre como correctivo frente a una especie de «reificación» de la Iglesia-sacramento propia de la teología católica. Ese «potencial significativo» (*Zeichenhaftigkeit*) de la Iglesia de cara al reinado y señorío futuros de Dios constituye su definición preferida de Iglesia. Así se expresa la importancia que atribuye al concepto de reino de Dios para definir la Iglesia. Queda, asimismo, a salvo la diferencia radical entre reino e Iglesia. La Iglesia no es el reino de Dios, sino su signo precursor para la futura comunidad escatológica de los hombres en el banquete del reino.

En este punto están de acuerdo católicos y luteranos. También participan de la convicción de que la «sacramentalidad» de la Iglesia no sustituye la mediación única de Cristo. Pannenberg no tiene inconveniente en afirmar —con LG I,1— que la Iglesia es, en Cristo, como un sacramento, «signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí». Esta es —dice— una forma de describir el reino de Dios. Resulta, entonces, sumamente clarificador para el diálogo luterano-católico este pasaje del Documento donde se presenta y se pone a prueba la concepción católica de Iglesia:

«Con el concepto de “sacramento” como signo e instrumento de salvación se expresa la misión universal de la Iglesia y su dependencia radical de Cristo. Así resulta claro que ni el fundamento de la Iglesia ni su finalidad residen en sí misma, que no existe, por tanto, desde sí misma, ni para sí misma. Únicamente en Cristo y por medio de El, únicamente en el Espíritu Santo y por su medio, la mediación de la Iglesia es salvíficamente eficaz. Esto es válido especialmente cuando algunos teólogos católicos hablan de los sacramentos como “auto-realizaciones” (*Selbstvollzügen*) de la Iglesia para excluir así una comprensión puramente extrínseca de la Iglesia como “administradora” de los sacramentos, de los “medios de gracia”, y resaltar una afinidad interior (¡no una identidad!) entre la Iglesia, como signo e instrumento de salvación, y los sacramentos en cuanto signos e instrumentos de salvación» (n. 122).