

EL MINISTERIO ORDENADO EN EL DIALOGO CATOLICO-ROMANO Y EVANGELICO-LUTERANO (II)

**(En el 500 aniversario del nacimiento
de Martín Lutero)**

4. SUCESION APOSTOLICA PROPIA DEL MINISTERIO ORDENADO Y RECONOCIMIENTO DE LOS MINISTERIOS

El capítulo IV y último de M.E., *Reconocimiento mutuo de los ministerios*, aborda el tema clave y meta final del propio movimiento ecuménico. Ello se hace en plena consonancia con todo lo que hasta aquí hemos expuesto en la primera parte de nuestro trabajo. Lo cual significa que los problemas reales, con mayor o menor acierto, según hemos tratado de explicar, están ya planteados o al menos insinuados desde el principio, tal como era de esperar.

Así, al leer detenidamente el documento conjunto católico-evangélico M.E., se percibe enseguida el enorme esfuerzo que han supuesto los acuerdos logrados. Estos constituyen, tras todo lo que llevamos dicho, un verdadero hito en la historia del movimiento ecuménico. Su arquitectura tiene que convertirse a veces, necesariamente, en verdadero trabajo de orfebrería gótica en la clave del arco. Los distintos temas se van entrecruzando, al tiempo que mutuamente se prestan apoyo. Sin

embargo, conforme se avanza en la lectura de sus páginas, resulta difícil sustraerse a una sensación de temor: ¿Será posible rematar toda la fábrica? ¿Se logrará un acuerdo doctrinal, completo en lo sustancial, siquiera en la forma condicionada que se expresa en el prólogo? ¿La constatación del Informe de Malta —la falta de claridad que sufre todavía una doctrina común del ministerio— quedará superada definitivamente?

4.1. LA SUCESIÓN APOSTÓLICA COMO EL VERDADERO PROBLEMA ECUMÉNICO

Las convicciones fundamentales de la fe común, unánimes y claras al comienzo del documento, van requiriendo a lo largo del capítulo III un número mayor de explicaciones y condiciones. Con todo, el acuerdo no parece imposible. Así, a propósito de *Magisterio y potestad de enseñar* (M.E. 3.3), se llega a la conclusión que:

«Católicos y luteranos pueden manifestar en *común* que la Iglesia es introducida constantemente en la verdad y constantemente mantenida en ella por el Espíritu Santo» (M.E. 58).

De ahí la necesidad de los símbolos, de las profesiones de fe, como expresión de la jerarquía de verdades en cada momento histórico. Esta jerarquía de verdades, a su vez, descansa en la verdad del testimonio apostólico, la Biblia «mantenida constantemente en la Iglesia por el Espíritu Santo». De ahí la necesidad, en todo proceso de discernimiento, de últimas instancias categoriales que garanticen esa verdad en cada momento. No es que estas instancias categoriales sean la garantía absoluta del mantenimiento de la Iglesia en la verdad. La garantía última es el Espíritu, que recordará todo lo dicho por Jesús, pero como expresamente se afirma en el documento que comentamos ahora, lo histórico, lo terreno, es «mediación de la salvación» (M.E. 1.2.)⁷⁷.

Hay sin embargo un tema clave en la doctrina del ministerio sobre el que, *aparentemente* al menos, apenas se ha avanzado en este acuerdo entre ambas confesiones y que expresamente es titulado como *El pro-*

⁷⁷ «Según esto las iglesias luteranas tienen necesidad de volver a plantearse el problema del magisterio y la autoridad doctrinal. Especialmente [acuciante] es la cuestión de la función del ministerio episcopal, y también hay que analizar la importancia y significado de la recepción de resoluciones doctrinales por parte de la comunidad y la capacidad que ésta tiene para juzgar en cuestiones de fe» (M.E. 56). N.B.: La palabra «acuciante» que hemos puesto entre corchetes no se encuentra en el original alemán.

blema de la sucesión apostólica (M.E. 3.4). El inicio de este apartado es revelador:

«El *problema* más importante en el contexto de la teología del episcopado y de la cuestión del mutuo reconocimiento de los ministerios es el de la sucesión apostólica» (M.E. 59)⁷⁸.

En el tema de la autoridad en materia doctrinal (cf. *Magisterio y potestad de enseñar*: M.E. 50-58) el documento M.E. insinúa, tal vez por motivos pastorales, un «cierto» consenso a concretar ulteriormente⁷⁹. No ocurre lo mismo con el tema de la sucesión apostólica peculiar o propia del ministerio ordenado, se llame éste episcopado o no (M.E. 59-66). Las posturas de ambas confesiones aparecen, por una parte, nítidas y, por otra, cuidadosamente matizadas. El rigor es extremo. Sin embargo, al final de la exposición no se perfila ninguna forma de consenso⁸⁰. Es el primer tema en el íter del documento que no ofrece «una convergencia objetiva» como resultado. La *extensa coincidencia* de la que se habla en M. E. 60, se refiere más bien al planteamiento del problema (la Iglesia en su doctrina está remitida siempre a sus orígenes apostólicos), y es sencillamente una repetición de lo constatado en el mencionado Informe de Malta⁸¹.

⁷⁸ El entrecomillado y subrayado de la palabra *problema* es nuestro.

⁷⁹ «Por lo tanto, en ambas Iglesias, se da una responsabilidad doctrinal, que rebasa los límites de la comunidad, responsabilidad que se desempeña de modos diversos, pero que presenta cierto paralelismo en las dos Iglesias. En ambas la responsabilidad doctrinal se halla entrelazada con el testimonio de fe de la totalidad de la Iglesia. Ambas Iglesias son conscientes de que están sometidas a la norma del Evangelio. La pregunta sobre el modo y manera y la obligatoriedad de las decisiones doctrinales eclesiales es para ambas un problema a estudiar más ampliamente. El estudio de este problema es algo a realizar en común. En todo ello es la cuestión de la infabilidad la que necesita de un análisis ulterior» (M.E. 57).

⁸⁰ «Para los luteranos un restablecimiento en la comunión con el episcopado en la sucesión histórica no tendría sentido como caso aislado, sino sólo en el contexto de la unidad de la Iglesia en la fe como testimonio en pro de la universalidad del evangelio de la reconciliación» (M.E. 66).

⁸¹ Obviamente tampoco se da consenso entre ambas Iglesias en torno al Papado o *Ministerium Petri*, ya que esta cuestión presupone la solución satisfactoria de la anterior. Con todo, el documento la afronta valientemente en un apartado: *Ministerio episcopal y servicio a la unidad universal de la Iglesia* (M.E. 3.5):

«En relación con la reflexión sobre el ministerio episcopal se plantea también naturalmente la cuestión sobre el servicio a la unidad universal de la Iglesia» (M.E. 67). «En este contexto ha surgido también para los luteranos la cuestión de un servicio a la unidad de la Iglesia a nivel universal» (M.E. 73).

4.2. PROBLEMAS HISTÓRICOS Y PROBLEMAS TEOLÓGICOS

a) *En la tradición católica*

El Concilio Vaticano II no debe considerarse sólo como el último concilio de la Iglesia católica. Es también la expresión de la conciencia de la Iglesia tras una larga etapa de reflexiones histórico-críticas. La investigación ulterior relativa al ministerio podrá perfilar algunos detalles de la época *post-apostólica* neotestamentaria en este tema. No creemos por el contrario que estos nuevos detalles puedan cambiar en mucho tiempo la concepción global que, de ese ministerio se ha hecho la Iglesia católica, también post-apostólica, *hoy*.

Se puede objetar frente a esto, la polivalencia y pluriformidad de la realidad del ministerio en el «catolicismo primitivo», aun dentro del Nuevo Testamento. Mas todo lo que se aduce no pasan de ser meras hipótesis, posibles, sí, más o menos fundadas, pero de cuya existencia real tampoco consta de forma apodíctica.

En consecuencia, Iglesia católica, que acepta como fundamento de su fe el principio escriturario (*norma normans*), se concibe asimismo en una reflexión teológica sobre la *Historia salutis*, como la Iglesia de la Tradición⁸². Por eso no tiene nada de sorprendente que frente a todas esas meras posibilidades exegéticas de concreción del ministerio, la Iglesia católica, Iglesia de la Tradición, se encuentre interpretada y recapitulada en su determinación del ministerio por la tradición primitiva de Clemente Romano, de Ignacio de Antioquía, de Ireneo de Lyon y del resto de la gran tradición patristica.

Por eso también, frente a los grandes y profundos interrogantes de la reforma la Iglesia católica, al no encontrar convincentes los argumentos de ésta (los *testimonia Scripturae*), ha respondido siempre con el «est in possessione» de la Tradición. La pregunta de la Confessio Augustana (para que haya unidad en la Iglesia *satis est...*, *nec necesse est...*) obliga ciertamente a la Iglesia católica (y debería aún obligarle más) a relativizar por su orden sus estructuras visibles. Mas no le puede obligar a cambiar lo que para ella «ha prescrito» ya en la *Historia salutis*, a propósito del tema ministerio. Formalmente éste es también el punto de vista de las Iglesias de Oriente⁸³.

Cf. a este respecto la Declaración común del grupo teológico luterano-católico de Estados Unidos sobre *El primado del Papa* de 5 III-1974 (trad. cast. en *El ministerio en el diálogo interconfesional*, Salamanca 1976, 489-501).

⁸² D.S. 1501. D.V. 1.

⁸³ Si el NT es para la Iglesia el período normativo, el *tránsito* del período neotes-

b) *En la tradición evangélico-luterana*

Sobre la postura de la tradición luterana en esta materia (M.E. 63-66) habría que hacer algunas observaciones. En primer lugar, es cierto todo lo que se dice sobre «el contenido objetivo de la sucesión apostólica en la fe y en la vida», al referirse al Nuevo Testamento y a la patrística primitiva (M. E. 60). Con todo no convendría minusvalorar el dato ofrecido por esa patrística primitiva a propósito de «las listas de obispos» en las Iglesias antiguas, sobre todo, en las de origen apostólico. Los testimonios de la Tradición, desde Ireneo a Eusebio de Cesarea, son serios. El hecho de que algunas listas contengan errores, no invalida su fuerza. Más bien, muestra la necesidad que sintieron las Iglesias antiguas de establecer, como fuera, esas listas para «legalizar» y demostrar su «apostolicidad»⁸⁴.

La segunda observación giraría en torno a las controversias eclesiológicas del siglo iv: Hasta qué punto las Iglesias de la Reforma han asumido la crisis donatista y la solución (agustiniana: liberal y, por lo tanto, no estricta) que se dio en la *Catholica*, en la gran Iglesia. Tras el cisma donatista (y meleciano en el Egipto de Atanasio) la sucesión ininterrumpida de los obispos mediante la imposición de las manos, va cobrando en la conciencia eclesial un peso o valor específico, valor que desde la Edad Media se denominará sacramental. La crisis donatista no solamente clarificó que la Iglesia era *corpus permixtum*. Clarificó también que los obispos, al administrar el bautismo o consagrar a otro obispo, son sólo ministros, «siervos». El «actor principal» es Cristo. Pero aquellos son instrumentos necesarios. La sucesión apostólica es, por eso mismo, sacramental y es asimismo condición necesaria para la validez de las acciones sacramentales.

tamentario a la Iglesia postapostólica debe recibir también una categoría teológica equivalente a lo que en teoría política se denomina un período *constituyente*: Cf. W. H. LAZARET-M. THURIAN, *Introduction* en M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper 116), Ginebra 1982, XVII.

⁸⁴ L. BOUYER, o.c. 389 ss.

4.3. LA IMPOSICIÓN DE MANOS (ORDENACIÓN) Y SU SIGNIFICADO

Hechas estas observaciones, es necesario volver sobre un tema del capítulo II, que hasta ahora habíamos dejado de lado intencionadamente: el sentido de la imposición de las manos u ordenación.

El conjunto del capítulo II de M. E., titulado *El ministerio ordenado*, lo hemos estudiado más arriba bajo el epígrafe de *Realidad y espiritualidad del ministerio eclesial*. Sin embargo, el texto de M. E. concluye con dos apartados sobre la «sacramentalidad» e «irrepetibilidad de la ordenación» (M. E. 32-39), que nosotros hemos preferido tratar aquí, de acuerdo con los íter respectivos de los documentos de Accra y Lima. La razón por la que, según el documento, están en ese capítulo II es clara. El ministerio existe no sólo «en» la Iglesia, sino también «frente a» (gegenüber) ella (M.E. 23). Por eso la *ordenación* o trasmisión de ese ministerio, tanto para católicos como para luteranos, es algo *más* que un simple nombramiento para un cometido eclesial, por importante que éste sea:

«La ordenación la lleva a cabo primariamente el Señor ensalzado, que es quien por el Espíritu Santo mueve, fortalece y bendice al ordenado. Comoquiera que el ministerio indica la prioridad de la iniciativa divina y se encuentra al servicio de la unidad en y entre las Iglesias locales, la trasmisión del ministerio se realiza mediante ministros ya ordenados» (M.E. 34).

Esto admitido, la tradición católica ahora no puede menos de interrogarse seriamente sobre las razones de esa imposición de manos «mediante ministros ya ordenados».

«El Nuevo Testamento muestra cómo en medio de los ministerios se formó un ministerio especial, ministerio que fue interpretado como continuación (Nachfolgeamt) de los apóstoles, enviados por Cristo» (M.E. 17).

Ya hemos dicho antes las razones para dar nuestro veredicto positivo a ese capítulo II. Entre ellas estaba la *no* interpretación del ministerio como delegación de la comunidad (M.E. 23). Por consiguiente, concluimos ahora nosotros en católico, dando un paso más, si el ministerio como tal se transmite mediante la imposición de las manos de «ministros ya ordenados», lo será en cuanto sucesión específica propia de la sucesión apostólica. De lo contrario la única razón que da M. E. (unidad entre las

Iglesias locales), se asemejaría a una *cooptatio* elitista, propia de los altos cargos administrativos del Estado moderno, y sujeta a fin de cuentas en última instancia, al juicio profético de la comunidad. Esto último por otra parte sería exagerado y deformador, y estaría en contra de los propósitos iniciales de la idea de «ordenación», al menos tal como se describe (conjuntamente) al comienzo del apartado sobre la *Sacramentalidad de la ordenación*:

«La llamada al ministerio especial en la Iglesia se lleva a cabo desde los tiempos apostólicos por la imposición de las manos y la oración dentro de la comunidad reunida para el culto» (M.E. 32)⁸⁵.

4.4. ¿DOS REDACTORES DISTINTOS? ¿TEMOR ANTE CONSECUENCIAS OBIVIAS?

Ante unos planteamientos en el capítulo II tan prometedores, ¿por qué se traslada el tema de la «sucesión apostólica» al final del capítulo III, junto con el *ministerium Petri*, como una *quaestio disputata* más, cuando las premisas de la solución estaban ya puestas? Si, tal como se afirma en este capítulo III, el tema de la sucesión apostólica es el más importante en «la cuestión del mutuo reconocimiento de los ministerios», esto quiere decir, por lo menos, que la sucesión apostólica es «algo» esencial al ministerio. De lo contrario, se hace del reconocimiento mutuo, algo discrecional o arbitrario.

Más aún, el tema de la autoridad doctrinal está íntimamente ligado a esa sucesión apostólica. El ministerio, tal como hoy lo reconocemos, es algo que aparece en la Iglesia post-apostólica en estrecha conexión con la gestación del canon escriturario (M.E. 62) y formando parte del mismo proceso. La Iglesia del s. II es testigo de ello⁸⁶. Si esta vinculación apostólica se desvanece, la autoridad en materia doctrinal propia del ministerio de que habla (M.E. 50-58), no tiene otro fundamento que la delegación por parte de la comunidad. Cosa que a toda costa se niega y expresamente se quiere evitar (M. E. 57)⁸⁷.

⁸⁵ «Así es como el ordenado es introducido en el ministerio. Simultáneamente, mediante la imposición de manos y la oración (*epiklesis*) se le promete y comunica el don del Espíritu Santo para el ejercicio de su misión. En base a esta interpretación y a la práctica de la ordenación de acuerdo con ella, se abre entre ambas Iglesias la posibilidad de una convergencia objetiva» (M.E. 32).

⁸⁶ J. M. LERA, a.c. (nota 10), 454-6.

⁸⁷ El apartado sobre *La sacramentalidad de la ordenación* concluye con el siguiente párrafo:

Resumiendo: Todo esto nos induce la sospecha de la duplicidad de redactores en los temas de la sacramentalidad de la ordenación y la sucesión apostólica —temas siempre interrelacionados en el diálogo ecuménico!— y al mismo tiempo su recíproca desvinculación. O al menos, de prisas excesivas en llegar al acuerdo propuesto. Así lo que en una parte parece afirmarse, en la otra se ignora. O al menos se evita sacar las consecuencias obvias. Y ello es una lástima. A no ser que las palabras «sucesión apostólica» sean sinónimas de «reconocimiento mutuo de los ministerios». Más aún en este caso, el problema debe plantearse con claridad. Las cuestiones relativas al *Magisterio y potestad de enseñar* no pueden solucionarse sin bases sólidas.

5. CONCLUSION: EL MINISTERIO ORDENADO COMO ESTRUCTURA DETERMINANTE DE LA IGLESIA, ¿PROBLEMA ECLESIOLOGICO O SOTERIOLOGICO?

Hemos expuesto hasta aquí las coordenadas elementales para encuadrar el posible acuerdo doctrinal que ofrece el documento sobre *El ministerio ordenado*, entre las comunidades católico-romanas y evangélico-luteranas. El ministerio hoy por hoy es el tema clave en el diálogo ecuménico. Esto se puede considerar como una pérdida de grandiosidad teológica, sobre todo en comparación con las grandes controversias

«En la *tradición luterana* se piensa que una comunidad puede encomendar el ministerio a uno de sus miembros en situaciones de extrema necesidad. Este modo de pensar se relaciona con la experiencia del siglo xvi. A pesar de todo y de acuerdo con el ordenamiento eclesial de las Iglesias luteranas, en la práctica de la ordenación se actúa de acuerdo con los principios antes mencionados» (M.E. 35).

Los principios antes mencionados afirman claramente la imposición de las manos por parte de ministros ordenados. La comunidad —puesto que se trata de un servicio en provecho suyo— tiene que «participar también a la hora de llamar y designar a los ministros». Estos principios han sido la consecuencia de un «*acuerdo fundamental*» sobre el acto eclesial de la ordenación que la tradición católica denomina sacramento. «La tradición *luterana* tiene un concepto de sacramento más restringido y, en consecuencia, no habla del sacramento de la ordenación, pero *no se rechaza por principio* la aplicación del concepto de sacramento al ministerio» (M.E. 33) (N.B.: El último subrayado es nuestro).

La excepción a estos principios —«en situaciones de extrema necesidad»— hace referencia al origen de la Reforma en el siglo xvi —«situación de emergencia» (Notsituationen) (M.E. 42-43)—, así como a la falta de clarificación teológica al respecto en aquella época (M.E. 41). Esta situación de necesidad extrema, aunque no cierra la puerta de forma absoluta a otros modos de transmitir el ministerio, no es fácilmente repetible en nuestros días.

del XVI⁸⁸. Nosotros no somos de esa opinión, como luego lo intentaremos mostrar. Mas sea de esto último lo que fuere, llega el momento de hacer el balance definitivo.

Para evitar malentendidos es necesario recalcar el *doble* problema que se nos ha presentado y su necesaria distinción. No tratamos aquí del reconocimiento mutuo de los ministerios, aunque ésta sea hoy la meta inmediata del movimiento ecuménico. Una cuestión previa, de tipo doctrinal, debe quedar aclarada en el diálogo mutuo: ¿dan ambas confesiones el mismo valor al ministerio dentro de las estructuras eclesiales?⁸⁹. La Iglesia católica se ha expresado en este respecto amplia y solemnemente, en el concilio Vaticano II *Sobre la constitución jerárquica de la Iglesia*. ¿Reconoce también como suya la concepción de ministerio expresada en este acuerdo conjunto católico-evangélico que venimos analizando?

Mientras no se dé esta convergencia doctrinal, es inútil plantear el tema del reconocimiento del ministerio e intercomuni6n eucarística. Las dos cuestiones deben quedar deslindadas en lo posible. Y aquí sólo tratamos de la primera.

5.1. CONVERGENCIAS OBJETIVAS PROMETEDORAS

a) Cat6licos y evangélicos reconocen que el ministerio eclesial no es una mera delegaci6n de la comunidad, aunque tampoco se pueda concebir como algo autónomo, independiente de ella. Es un elemento constitutivo de la Iglesia, está *en* ella. Pero también *frente a* ella, ya que hace presente la iniciativa y prioridad de la acci6n divina sobre su Iglesia. Para ambas confesiones el modelo de interacci6n comunidad-ministerio aparece diseñaado en la Iglesia antigua.

b) En la configuraci6n de ese ministerio entran elementos determinantes queridos por Cristo. Pero la acci6n libre del Espiritu, que habla a trav6s de la historia, deja también en ellos su huella. Te6ricamente hay, pues, un *ius divinum* y un *ius humanum*, mas la distinci6n entre ellos no es f6cil en la pl6ctica.

Nos encontramos, por ejemplo, en ambas Iglesias con ministerios locales y otros de tipo regional. En esto hay una determinada coincidencia objetiva. Sin embargo, a nuestro entender, el an6lisis excesivamente

⁸⁸ A. DUMAS, a.c. 537-40. Cf. supra en nota 9, las implicaciones teol6gicas de todo tipo que lleva consigo la ordenaci6n de la mujer al ministerio.

⁸⁹ COMISI6N TEOL6GICA INTERNACIONAL, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesi6n apost6lica*, § 6: Ecclesia 34 (1974) 1053-4.

filológico sobre *episkopé* ha desorientado a los miembros de la comisión. Una cosa es la realidad del ministerio y otra las denominaciones que recibe.

Así el obispo en la gran tradición de la Iglesia es primariamente un ministro local, el «verdadero pastor», que preside normalmente la Eucaristía de la comunidad y es equiparable al pastor de la terminología luterana. El presbítero católico, aunque durante mucho tiempo se le haya considerado como el *analogatum princeps* del ministerio y aún se le denomina fundamentalmente como sacerdote, tiene sólo una participación incompleta en ese ministerio. A su vez, la *episkopé* (Visitación) o vigilancia, de que habla el acuerdo, es para el catolicismo algo «secundario» en el ministerio, consecuencia de la colegialidad y se configura históricamente a nivel de provincia eclesiástica (*eparkía*), patriarcado o conferencia episcopal.

c) Creemos, por lo tanto, que se ha equiparado erróneamente *episkopé* y plenitud del ministerio. Es un equívoco, que debe ser resuelto conjuntamente. Mas sólo puede resolverse adecuadamente si se establece antes la realidad de la «Iglesia local», la Iglesia como «acontecimiento en plenitud», que exige, por lo tanto, la plenitud del ministerio. De ahí la nueva dimensión de la pregunta desde el lado católico: ¿es ya cualquier comunidad cristiana donde se anuncia la palabra de Dios y se administran rectamente los sacramentos, Iglesia en el sentido pleno del término?

Así pues, no hay acuerdo total en la determinación de la estructura ministerial de la Iglesia, quizá por no estar bien planteado el problema. Sin embargo, hay una convergencia notable en lo fundamental. Y esto es lo decisivo. El resto puede ser sólo cuestión de malentendidos.

5.2. FACTORES EXTRATEOLÓGICOS: RECELOS MUTUOS

El tema del origen del ministerio es sólo conceptual y metodológicamente distinto del de su existencia. El ministerio eclesial descrito en el apartado anterior, a diferencia de otros carismas, ministerios o servicios, necesarios incluso para la vida de la Iglesia, no es algo que el Espíritu suscita sólo directamente en la conciencia de cada cristiano. El Espíritu actúa en este caso también de forma necesaria mediante la imposición de las manos por parte de ministros ya ordenados. Es decir, el ministerio eclesial se recibe por ordenación.

¿Razón? La fe católica ve sin ambages en este proceso una continuación o «sucesión» (relativa, pero auténtica) en la misión específica de los apóstoles. El apostolado en cuanto testimonio de un encuentro con el

Señor glorioso es un hecho único e irrepetible. La misión encomendada a estos testigos exige, sin embargo, una determinada perpetuación. Existe pues una «*successio apostolica*». Esta obviamente puede ser falsa o rectamente entendida.

El documento M.E. se muestra en este punto *ambivalente*. Acepta los hechos, pero se resiste a llamar a las cosas por su nombre. Establece unas premisas claras. Sin embargo, evita sacar conclusiones. ¿Motivos de una conducta tan extraña?: Factores extrateológicos sin duda, factores que vienen como lastre histórico y que tienen un denominador común: el *miedo*.

a) El protestantismo tiene miedo, y con razón, a la manipulación y subordinación de la Palabra de Dios a la palabra humana de la autoridad eclesial. Esta fue la raíz de su «protesta» y sigue siendo la razón de su existencia.

El tema de la sucesión apostólica está intrínsecamente unido al tema del *Magisterio y la potestad de enseñar* (M.E. 3.3). El protestantismo, cimentado ante todo en la libertad del cristiano, tiene miedo a los métodos autoritarios de Roma y del catolicismo. El hecho es así de claro y afecta no tanto a los principios teóricos (en los que no resulta difícil normalmente ponerse de acuerdo) cuanto a su realización práctica.

Si en verdad se quiere progresar en el diálogo ecuménico con vistas a la unidad, la *praxis* del «Magisterio del ministerio» deberá ser hondamente revisada. No es un problema fácil. Por una parte, la configuración de la relación actual dentro del catolicismo, entre Magisterio y Teología es un hecho más bien reciente, propio de la época moderna. Dicha relación a lo largo de la historia ha sido variable. Por otra, las repercusiones prácticas de esta configuración moderna son hoy evidentes, si no necesarias. No es un problema de fácil solución. Mas en ello va, según creemos, el ser o no ser del movimiento ecuménico.

b) la *libertas christiana* posee también sus propios condicionamientos. El catolicismo tiene miedo a la radicalización de esa libertad que el protestantismo presupone en la configuración de la Iglesia.

El catolicismo, e igualmente la ortodoxia oriental, no pueden quedar tranquilos con las afirmaciones teóricas de la Confessio Augustana «*satis est nec necesse est*». Estas afirmaciones presuponen evidentemente la existencia de un ministerio en la Iglesia. Para que ésta se dé, *satis est* que se predique la Palabra de Dios y se administren rectamente los sacramentos. Así, donde quiera que haya esto habrá ciertamente una acción del Espíritu y habrá elementos esenciales de Iglesia. Mas, ¿basta eso para que aparezca *plenamente* la Iglesia? ¿De veras no es necesario nada más?

La experiencia histórica (¿tradición?) enseña que el *aposteriori* del Espíritu no basta. Son necesarios también ciertos condicionamientos o criterios *apriori*. La historia es siempre, tal como afirma M.E. 1.2, mediación de salvación. Estos criterios no están, desde luego, expresados con claridad meridiana en la Biblia, sobre todo si se parte de la interpretación rigorista de que la Escritura es *sui interpretes*. La Iglesia post-apostólica, sin embargo, los ha vivido ya desde su comienzo, y por eso, al igual que ocurrió con la fe trinitaria, los ha formulado cada vez con mayor claridad. No conviene olvidar, por ejemplo, que los arrianos (los «collucianistas») eran grandes exegetas y aparentemente tenían el testimonio de la Escritura de su parte. El fundamento inquebrantable de los nicenos radicaba en la profesión de fe bautismal y en la triple inmersión en la celebración de ese bautismo⁹⁰.

Hoy, consecuente o inconsecuentemente, todas las confesiones de fe cristianas presuponen el Nicenoconstantinopolitano como patrimonio de la fe común. En idéntico proceso, si de veras se quiere lograr el reconocimiento mutuo de los ministerios, como presupuesto ineludible de la intercomunidad eucarística, aquellos no pueden quedar en última instancia al dictado de la *libertas christiana*.

No conviene olvidar tampoco que la Iglesia católico-romana reconoce como Iglesias verdaderas a las Iglesias del Oriente, no obstante el hecho de que éstas no acepten el ministerio de Pedro, perpetuado en el obispo de Roma. En cambio, no procede así con las Iglesias de la Comunión Anglicana, a pesar de haber mantenido éstas normalmente la estructura episcopal. ¿Razón? ¿Sólo «propter defectum sacramenti ordinis»? No lo creemos así. El nudo del problema no está hoy, desde luego, en las razones que dio León XIII en el siglo pasado. Más bien radica en el larvado «protestantismo» que subyace a su concepción de Iglesia⁹¹.

5.3. Credo Ecclesiam: ¿Eclesiología o «Theologia Crucis» radical?

Como se ha podido ya constatar, el diálogo católico-evangélico, abierto tras el Vaticano II, se ha centrado inevitablemente sobre las cuestiones eclesiológicas. Estas a su vez son víctima de un reduccionismo, que tiene

⁹⁰ Sobre este «*building period of the Church*» (Padres, Credos, primeras liturgias, grandes Concilios ecuménicos), cf. supra nota 83.

⁹¹ Este parece ser el reparo básico de la Congregación para la Doctrina de la Fe al Informe final de la Comisión mixta anglicana-católica romana y más concretamente al acuerdo sobre la sacramentalidad de la ordenación (trad. cast. en Dial. Ecum. 17 [1982] 503-13). C. DUMONT, *Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques*: Istina 28 (1983) 263.

como centro las estructuras de esa Iglesia. Y ello supone ciertamente un empobrecimiento notable y peligroso.

La teología católica ha intentado salir del *impasse* (que ya antes lo era para ella) mediante la categoría de lo *sacramental*. Tal vez esta categoría peque todavía de demasiado abstracta, y se haga necesario ensanchar desde ella misma el horizonte de comprensión⁹². Mas de cualquier modo es necesario ser conscientes de que, en todo diálogo concreto, se están siempre abordando problemas que afectan a las raíces mismas del cristianismo y a las diversas actitudes o talentos de vivirlo. Los problemas traspasan el reducto de lo meramente intelectual. Ello no es óbice para que la pasión por la búsqueda continúe, siquiera sea a otros niveles.

Por eso a quien ha sido educado y ha vivido siempre en la tradición de su propia fe católica y con una cierta serenidad se asoma a las exposiciones de fe de las Iglesias de la Reforma, le asaltan tres interrogantes sin respuesta inmediata, como es obvio, pero que a su vez y a manera de bumerán, son otras tantas preguntas que en sentido contrario quedan planteadas a su propia fe:

- a) *¿Valora la Reforma suficientemente la encarnación, es decir la historia terrena de Jesús?*

Sabido es el entusiasmo de Lutero por Pablo, por lo paulino, y en concreto por la *Carta a los Gálatas*. Esta fue su predilecta, «su Catalina». Y con razón. Es la más paulina de todas las cartas de Pablo. En ella las tensiones entre carne y Espíritu, Ley y Evangelio, incluso entre Pedro y Pablo, se extreman el máximo y debieron, desde muy pronto, entusiasmar al Reformador de Wittenberg.

Pablo es apóstol de Jesucristo no por disposición de autoridad humana, ni por mediación de hombre alguno, sino por voluntad del mismo Dios. Su evangelio no lo ha recibido tampoco de hombre alguno, sino por revelación del propio Jesucristo. Más aún, el propio Pablo se enfrentará con Pedro cuando éste, una de las columnas de la Iglesia de Jerusalén, no ande de acuerdo con la verdad del Evangelio. Esto tenía que enardecer a Lutero a lo largo de toda su vida, ya que comentó tres veces dicha carta.

Sin embargo, la postura de Pablo es aquí polémica y no puede expresar *toda* la verdad, la verdad de «su» evangelio. Cristo, el Resucitado y

⁹² «Finalmente es preciso reconocer que, al menos hasta el momento presente, el tipo de eclesiología sacramental ha encontrado muy poca acogida y respuesta entre los hombres del pensamiento protestante»: A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, Santander 1975, 79. Cf. a este respecto E. JÜNGEL, *¿La Iglesia sacramento?: Dial. Ecum. XVIII* (1983) 313-40.

glorioso según el Espíritu, es el mismo Jesús de Nazaret. Por eso sólo pueden reconocerlo como tal aquellos que han convivido antes con El en la «carne». Por eso también Pablo se sentirá obligado a consultar a estos últimos, no sea que se estuviera afanando inútilmente. De ahí asimismo la reducción del título de apóstol, que hizo ya la Iglesia neotestamentaria, restringiéndolo a sólo los doce.

¿Valora la Reforma suficientemente este paso de la Iglesia apostólica y con él la indisoluble unidad entre el Resucitado y su historia terrena?

b) *¿Valora suficientemente la Reforma al hombre, a la libertad humana?*

Lutero era monje agustino. De alguna manera hay que decir que su «protesta» nació dentro de la corriente espiritual (agustinismo) que legó a la Iglesia el obispo de Hipona.

Es conocida a este respecto su postura sobre la libertad humana (*De servo arbitrio*) en la controversia con Erasmo. No obstante el título del libro, su contenido no puede ser interpretado con moldes de lógica aristotélica. Lutero introduce un nuevo modo de pensamiento teológico⁹³. Además, un escrito tan polémico no puede traducir exactamente su antropología, la valoración que hace del hombre histórico, condenado *et simul* justificado. Pero tampoco la desfigura radicalmente. De hecho, el «Humanismo» apenas si siguió al Reformador. El mismo Melanchton es acusado muchas veces de haber «aguado» las puras esencias de la Reforma.

Hay pues en el *De servo arbitrio* algo que pervive en el protestantismo a la hora de sacar conclusiones de toda mediación histórica. La Reforma distingue obviamente entre Palabra de Dios y Escritura. Esta última es sólo mediación de la primera. Los signos sacramentales son igualmente mediación de la promesa de Dios. Y, sin embargo, el reconocimiento explícito de las mediaciones históricas se vuelve reticente, cuando la mediación es la persona del ministro, una libertad humana, que puede obviamente oscurecer la Palabra divina.

Esta libertad humana había sido calificada en general como «jumento» por el propio Lutero. Con todo, ¿no es lo más serio que ha creado Dios? Si los fonemas, el agua, el pan, el vino, pueden ser con toda naturalidad mediación de lo divino en relación con el hombre, ¿por qué no lo pueden ser la libertad humana u otro hombre? ¿No es el hombre,

⁹³ Y. M. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa Reforme*, Paris 1983, 19.

en su propia responsabilidad, la palabra más expresiva que Dios pronunció en la creación del mundo? ⁹⁴.

c) *Han sido Lutero y la Reforma lo suficientemente radicales con su «Theologia crucis»*

Quizá la aportación más valiosa de Lutero al pensamiento cristiano, y aun universal, es su síntesis e interpretación de la justificación *ex sola fide* desde la muerte y el fracaso total de Cristo. La *theologia crucis* es el reverso de la medalla del dogma de la justificación por la fe. La *fides* es *sola fides* únicamente ante la muerte de Jesús en la Cruz. De ahí que ésta sea entonces justificación, resurrección y salvación.

Dios es un *Deus absconditus*. La fuerza de Dios se manifiesta precisamente *sub contraria specie*, en la debilidad humana, en la Cruz.

Y uno como católico, tras casi cinco siglos de protestantismo, tiene el deber de preguntarse: ¿Fue Lutero lo suficientemente radical en estos principios? ¿No buscaba más bien en la mediación eclesial una lógica demasiado aristotélica, una Iglesia Santa, una mediación de salvación no *sub specie contraria*, sino manifiesta? ¿No ha sido mucho más radical y consecuente con la *theologia crucis*, por ejemplo, un Ignacio de Loyola cuando, al final de sus Ejercicios Espirituales, invita al ejercitante a creer que lo blanco que ve «es negro si la Iglesia jerárquica así lo determina» ⁹⁵.

Evidentemente, Ignacio debe ser rectamente entendido. En primer lugar, propone esa regla al ejercitante que ha hecho el mes de ejercicios. Este, tras contemplar la vida de Cristo, se ha sentido llamado al seguimiento radical. En el supuesto de que no vea claro el camino a seguir según la voluntad divina, elegirá *por principio*, pobreza, humillación y

⁹⁴ La dificultad no es nueva y tiene sus precedentes en los dogmas cristológicos de la Iglesia antigua. La resistencia del Oriente a la «recepción» de Calcedonia, y más en concreto, a la recepción de la fórmula romana del Papa León Magno es un hecho de sobra conocido. Ello supuso todo un proceso histórico, con todo tipo de presiones, proceso que durará más de dos siglos y que no será clarificado sino en el VI° Concilio Ecuménico (681).

El problema estaba entonces en la mediación de la *libertad humana* de Cristo (D.S. 556ss). Tomando como referencia la «Ley de la encarnación» (tan propia del catolicismo), creemos que algo parecido (analógico) se ha dado siempre en la Reforma con respecto a la libertad humana en cuanto mediación de salvación. Es decir, la libertad del ministro (y predicador) que *aparentemente* puede frustrar u oscurecer una acción salvífica.

⁹⁵ Ejercicios Espirituales [365]: «Creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia.»

oprobios, a imitación de ese mismo Cristo, despojado de todo hasta la muerte de cruz. En segundo término, esta regla o principio la presenta Ignacio sólo al ejercitante en su relación inmediata con Dios y no da derecho a ningún superior a exigir (ni siquiera a insinuar) ese tipo de obediencia.

Pero hechas todas estas aclaraciones, tras lo que llevamos dicho sobre la mediación de la salvación en la historia, ¿no hay en la eclesiología de Ignacio una radicalidad cristiana, una *theologia crucis ecclesiologica*, que pasó inadvertida a Lutero, pero que ha configurado, y puede seguir configurando, un tipo de existencia «protestante» de consecuencias empíricas diametralmente opuestas?⁹⁶. En definitiva, ¿acertó Lutero a sacar todas las consecuencias de los principios que tan religiosa y profundamente había intuido?

JOSÉ M.^a LERA, S.J.

⁹⁶ No conviene olvidar, a la hora de explicitar una *theologia crucis* en la experiencia religiosa de Ignacio de Loyola, el valor de la obediencia. Esta obediencia sólo se puede llamar ciega desde el hontanar del encuentro con Cristo crucificado. Véase a este respecto la cita de Fil 2,8 en la introducción de su famosa *Carta de la Obediencia*: I. IPARRAGUIRRE-C. DALMASES, *Obras completas de Ignacio de Loyola*, Madrid 1973, 808. Cf. igualmente K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Santander 1979, 19ss.