

## LOS PUNTOS METODOLÓGICOS CRUCIALES EN EL DIÁLOGO LUTERANO-CATÓLICO

### LOS DATOS METODOLÓGICOS MAYORES DEL DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS Y LUTERANOS<sup>1</sup>

Fue el 15 de abril de 1966 cuando el *Secretariado romano para la Unidad* y la *Federación Luterana Mundial* decidieron el intercambio de un diálogo teológico entre las dos tradiciones cristianas. Esta reunión tuvo lugar en el Centro de Estudios ecuménicos de Estrasburgo, un instituto de investigación allí emplazado por decisión de la asamblea general de la Federación Luterana Mundial en Helsinki en 1963, y encargado de efectuar, bajo la dirección de esta Federación, el trabajo teológico de los diálogos.

La primera reunión de la comisión de diálogo tuvo lugar en Zurich, en otoño de 1967, hace ahora 50 años. Los entonces recientes desarrollos de la teología y de la exégesis, la celebración del Concilio Vaticano II y las nuevas evoluciones eclesiales hicieron posible este diálogo. Sin embargo nos adentrábamos en un terreno desconocido sin saber del todo adonde nos llevaría. En un primer momento nos contentamos con decirnos unos a otros la comprensión que cada uno tiene del Evangelio, partiendo esencialmente de los datos exegéticos.

1 Traducción del texto francés del Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho.

Con la primera fase del diálogo se desembocó en la llamada *Relación de Malta* en 1972, la cual constató una amplia convergencia en la comprensión del Evangelio, poniendo también en evidencia las cuestiones teológicas que merecían un debate más profundo<sup>2</sup>. También se constató que había que definir un fin, una visión de la unidad, así como tratar sobre las condenas recíprocas pronunciadas en la historia. En verdad, no existía ningún modelo sobre el cual poder inspirarse. El diálogo tomo así dos direcciones paralelas e indisociables: por una parte se abordaban los temas teológicos clásicos, por otra, cuestiones más metodológicas como la cuestión de la comunión eclesial que se buscaba y los medios para llegar a ella.

## 1. LAS PRIMERAS ABERTURAS METODOLÓGICAS

1.1 La llamada *Relación de Malta* es todavía prudente en su evaluación de los frutos del diálogo. Ella no habla de “consensus”, sino solamente de “convergencia” (par. 25, 59) o bien de “un acuerdo de gran alcance” (par. 8, 26 y 28). Pero se pregunta “si las divergencias que subsisten deben ser consideradas como obstáculos para la comunión eclesial” (par. 8). Constata que cuestiones importantes, piden todavía “un complemento de aclaraciones”, pero señala también que existen varias diferencias en el seno de cada familia, sin por ello impedir la comunión *ad intra*. Un último dato es constatado desde el principio: el diálogo tenía un mandato oficial de las Iglesias y no era un diálogo privado entre ciertos teólogos. Pero no es menos verdad que las conclusiones de los diálogos realizados son las de algunos teólogos y “que el resultado del trabajo no puede comprometer a las Iglesias” (par. 13).

La misma *Relación de Malta* define las temáticas que se habrán de tratar en las futuras fases del diálogo, en particular

2 Rapport dit de Malte: *l'Évangile et l'Église*, in: Commission internationale catholique-luthérienne: *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)*, Paris, Cerf, 1986. Versión en español: *El Evangelio y la Iglesia*. Relación de la Comisión de estudio Evangélico Luterana-Católico Romana (Relación de Malta) 1972, en *Enchiridion Ecumenicum I*, A. González Montes, UPSA, Salamanca 1986, 265-292.

los temas de la Eucaristía, el Ministerio y la Iglesia. Estos temas ocuparán el centro de los futuros diálogos y han sido abordados por otras contribuciones de este diálogo<sup>3</sup>. Todos ellos han puesto de relieve convergencias mucho más grandes de las que se hubieran imaginado al principio. Dos textos aparecidos con ocasión de jubileos luteranos, el 450 aniversario de la *Confesión de Augsburgo* en 1980 y el 500 aniversario de Lutero en 1983 dan testimonio de este amplio acuerdo<sup>4</sup>.

La cuestión que se ponía entonces sobre la mesa era la de la transformación de estas convergencias en un avance real en la cualidad eclesial entre las dos tradiciones. Se emplearán todavía varios años para definir juntos el consenso, el consenso fundamental y finalmente el consenso diferenciado. Pero la cuestión estaba planteada. Estaba igualmente planteada la cuestión de la recepción de estos frutos por parte de las Iglesias mandatarias. Se pensaba, por ejemplo, en el reconocimiento por la Iglesia de Roma de la *Confesión de Augsburgo*, pero la cosa no estaba madura.

La comisión para el diálogo redactó entonces un documento mayor "*Caminos hacia la comunión*", que puso en marcha las primeras aberturas metodológicas<sup>5</sup>. La unidad de la Iglesia debe corresponder a la unidad que existe en Dios mismo (par. 43), una unidad en la fe, el amor y la esperanza (par. 25-31), una unidad visible (par. 33) que sin embargo no es una uniformidad, sino que acepta diferencias en una *diversidad reconciliada* (par. 34-41). Esta diversidad reconciliada reposa sobre elementos constitutivos de la Iglesia: la Palabra, los sacramentos y los ministerios (par. 15-23). Es en estas materias donde es necesario un reconocimiento mutuo para avanzar en la comunión. Ciertamente se sabía que en la com-

3 Estos informes están todos contenidos en la obra citada anteriormente.

4 *Tous sous un seul Christ* (1980), et *Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* (1983) in: *ibid.* Versión en español: *Todos bajo el mismo Cristo*, en *Enchiridion Ecumenicum I*, A. González Montes, 351-358 y *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* (1983), *Enchiridion Ecumenicum II*, A. González Montes, 168-176.

5 *Voies vers la communion* (1980), in: *ibid.* Versión en español: *Caminos hacia la comunión*, en *Enchiridion Ecumenicum I*, A. González Montes, 321-351.

prensión del ministerio permanecerían divergencias, pero se estaba convencido de que las convergencias eran ya tales que esta problemática podría, también, encontrar una solución. Se esbozaron igualmente algunas pistas que podrían concretamente hacer avanzar las cosas, como el estudio de las liturgias y su posible armonización.

En una nueva fase del diálogo se llegó, en 1985 al documento “*Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*”<sup>6</sup>. La convicción común es que la unidad es y será comunión en la diversidad. Para llegar a eso, es necesario un acuerdo sobre el ministerio, su forma y su estructura (par. 86-103). Para llegar allí se sugiere retomar el modelo eclesial de los primeros siglos: “un reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiales, que debe proclamarse oficialmente abre la vía, bajo un acto oficial, al ejercicio común de la *episkopé* incluyendo la ordenación, y del cual nace entonces en una continuidad de ordenaciones, un ministerio eclesial común” (par. 118). De modo que un reconocimiento católico romano de los ministerios luteranos sería posible (par. 132). Siendo ciertamente visionaria, esta osada proposición llegaba demasiado pronto y el texto no conoció más que una recepción muy parcial y más bien reservada. Otras fases intermedias eran todavía necesarias.

1.2. Entonces se decidió proceder por etapas. En un primer momento se decidió concentrarse sobre la cuestión soteriológica. ¿No se podría concretar en consenso en la comprensión de la salvación y llegar a un reconocimiento eclesial oficial? El diálogo había hecho su trabajo. La comisión de diálogo no debía rehacer el diálogo. Esto no hubiera tenido interés, pues los mejores expertos habían estado dentro del trabajo. Retomar lo probablemente desembocaría en las mismas conclusiones de las que ya se disponía. Un fatal malentendido consistiría en creer que las Iglesias deben aprobar las conclusiones de los diálogos en el momento presente. Esta

6 *Face à l'unité. Modèles, formes et étapes de la communion ecclésiastique luthéro-catholique* (1985), in: *ibid.* Versión en español: *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica* (1984), en *Enchiridion Ecumenicum II*, A. González Montes, 177-237.

anotación vale para el diálogo luterano-católico pero vale también para los otros diálogos entre las Iglesias. La aprobación de los diálogos por las Iglesias sería no solamente imposible, visto el volumen de las Relaciones<sup>7</sup>, pero contradiría la razón misma de los diálogos. En efecto, los diálogos no tienen un fin en sí mismos. Sus conclusiones son documentos que pertenecen a los expertos, los cuales, –aun cuando han sido autorizados por las Iglesias– son los únicos responsables de ellos. Estas Relaciones pretenden, ciertamente, mostrar un camino posible, elaborar consensos y pasar de un conjunto de consensos a un “consensus” de conjunto, pero su finalidad última es otra. Tienen por misión el proveer del fundamento teológico que permita a las Iglesias dar un paso adelante. Sobre la base de este trabajo teológico las Iglesias elaboran breves declaraciones que pueden ir de la declaración de una comunión parcial sobre la base de un consenso sobre un punto particular, hasta la plena comunión eclesial, el reconocimiento mutuo de la otra Iglesia como expresión legítima de la única Iglesia de Jesucristo.

El segundo paso pone de relieve las decisiones de instancias dirigentes, ya sea el magisterio romano o los sínodos de las Iglesias nacidas de la Reforma. Es este segundo paso lo que da a los diálogos su verdadera autoridad. Deudor de las conclusiones de los diálogos, pone de relieve ante todo una voluntad eclesial y una decisión política.

Para el diálogo entre luteranos y católicos romanos, el ejemplo de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación*, firmado en 1999 entre la Iglesia romana y la Federación luterana mundial es una buena ilustración. Tras más de 30 años de diálogos se ha podido llegar a un breve texto de 44 párrafos (5 páginas) sometido a los sínodos y aprobado por estos últimos. No en último lugar, se debió a la voluntad política de Juan Pablo II lo que llevó a este acuerdo a partir

7 En francés no existe una suma exhaustiva del conjunto de los diálogos, aunque estén todos disponibles en diferentes revistas y volúmenes. En lengua alemana se ha hecho un esfuerzo por reunir todos los diálogos internacionales en la serie: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* publicados desde 1983 por las ediciones Bonifatius/Paderborn y Lembeck/ Franfort después EVA/Leipzig. 4 volúmenes que forman casi 5.000 páginas.

de la comprensión de la salvación y del levantamiento de las condenas que existieron un día sobre esta cuestión.

Nuestra intención no es volver aquí sobre la historia y el contenido de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* (DCJ), firmada en 1999 entre el Vaticano y la FLM<sup>8</sup>. Este acuerdo cambia fundamentalmente los datos del problema. En efecto, con esta firma las dos familias se ponen de acuerdo sobre su común fundamento. El diálogo futuro se efectúa actualmente a partir de un consenso fundamental, y no ya, como ha sido el caso por más de 500 años, a partir de una situación de división y de condenas mutuas. Por el momento no todo está restablecido, pero la situación es radicalmente nueva, y ofrece perspectivas inéditas. El artículo 43 de esta Declaración subraya que en el presente hay que sacar las consecuencias de este acuerdo en el campo de la eclesiológia y la ética, con el fin de llegar a un verdadero reconocimiento mutuo en la diversidad. La tarea ante la cual estamos emplazados es grande. Exigirá tiempo.

## 2. LAS OPCIONES FUNDAMENTALES

Opciones teológicas y metodológicas fundamentales han permitido llegar a este acuerdo sobre la doctrina de la justificación. Estas opciones abren paso a rumbos ecuménicos nuevos y fundamentales. Citaremos aquí tres de entre ellos.

2.1. Basándose en los progresos de las ciencias exegéticas e históricas, los esfuerzos ecuménicos modernos han puesto en evidencia que muchas de las disensiones de la época de la Reforma se explican también sobre el trasfondo de una ruptura de sistemas de pensamiento y de lenguaje. Este hecho, a menudo señalado por los investigadores en los

8 “La déclaration commune concernant la doctrine de la justification”. In: *DC (Documentation catholique)* 2168/1997, p. 875-885. Versión en español: *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, en rev. *Diálogo ecuménico*, XXXIV, nn. 109-110 (1999) 675-707. Nosotros hemos analizado esta Declaración en detalle en la obra: A. Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Cerf, Paris 2000.

treinta últimos años es hoy ampliamente admitido también en el seno de las Iglesias. Fue confirmado oficialmente por una comisión instituida por el mismo papa Juan Pablo II con motivo de uno de sus viajes a Alemania en 1981. Este grupo, que reunió a los más eminentes especialistas católicos y protestantes pudo mostrar que el conflicto del siglo XVI no se apoyaba tanto sobre el fondo cuanto sobre las diferentes maneras de articular la fe y la realidad, las opciones filosóficas y antropológicas que querían dar testimonio del mismo Evangelio<sup>9</sup>.

Ante una teología escolástica que actualizaba las categorías clásicas de la metafísica aristotélica, definiendo lo humano de una manera más substancialista en y por sí misma, la Reforma opuso un nuevo acercamiento: ella no puede comprender la persona humana y hablar de ella más que delante de Dios (*coram deo*). Este acercamiento se basa en una comprensión dinámica de la Palabra creadora de Dios, lo cual conlleva una nueva situación. La comprensión de la vida es relacional. La Reforma no define ya a la persona humana en y por sí misma. La vida del creyente es la del niño. El no existe sino en un cara a cara con el padre. Las nociones fundamentales de pecado, fe, gracia y salvación son comprendidas de manera relacional. El pecado no es tanto una falta moral particular que hay que expiar y satisfacer mediante un plus de gracia, sino la descripción de una situación más fundamental: la persona humana se centra sobre ella misma, piensa poder vivir por y para ella misma y por eso está en ruptura con Dios y los otros. Las faltas morales no son sino consecuencia de este estado. La gracia no es tanto una característica del estado del creyente, sino la persona descubriendo su identidad fuera de sí mismo, entrando en una nueva relación con Dios, el cual, desde ahora, determina todos los momentos de su nueva vida. La muerte y la resurrección de Jesucristo no son en primer lugar una expiación, sino una entrada de Cristo en la muerte a fin de vencerla, y de establecer una comunión nueva que une a los creyentes a Dios, más allá de toda ruptura del pecado, más allá de toda

9 Cf. las conclusiones de esta comisión: *Les anathèmes du XVI<sup>e</sup> siècle sont-ils encore actuels?* Cerf, Paris 1989.

muerte. En un acercamiento como éste, la idea misma de una progresión en el “estado de gracia” no tiene apenas sentido, incluso si es evidente que toda la vida del niño será un testimonio que da cuenta de su nueva situación.

Este acercamiento que la Reforma desarrolla sobre la base de nuevas percepciones nacidas de la exégesis de las Santas Escrituras no podía ser comprendido por la Iglesia romana, acostumbrada a una escolástica que, concentrada en una descripción más ontológica y cualitativa del creyente, insistía sobre los actos particulares, la satisfacción y finalmente el carácter meritorio de las obras buenas. Ante la insistencia de unos sobre los actos que definen el ser del creyente, los otros oponían el nuevo ser gratuitamente ofrecido al creyente como algo que precede y cualifica todo acto.

La Reforma marca así la irrupción en Occidente de otra antropología y la puesta en marcha de nuevos instrumentos filosóficos. Se debe al teólogo católico alemán Otto Hermann Pesch el haber puesto en evidencia este hecho. Él lo demuestra en su estudio consagrado en 1967 a una comparación de Lutero y santo Tomás de Aquino, donde él habla de un acercamiento luterano “existencial” (nosotros preferimos relacional) reemplazando a aun acercamiento tomista “sapiencial”<sup>10</sup>.

Releídas bajo esta perspectiva, muchas de las condenas recíprocas del siglo XVI exigen una reinterpretación y en ciertos casos se reducen a malos entendidos. El ejemplo más típico es la definición de la noción de “fe”. En la honda de la escolástica, la teología romana comprendía bajo este término el hecho de no dudar de una verdad revelada y formulada en el dogma. Era evidente que semejante “fe” era por sí sola insuficiente para poder cualificar a una persona cristiana. Ella debía ser completada por obras de amor (*fides caritate formata*). Retomando las definiciones de san Pablo, Lutero definía la “fe” como el estado de relación confiante y viviente, uniendo al creyente a su Señor; una relación cotidiana alimentada por la oración, la lectura bíblica

10 O. H. Pesch: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch theologischen Dialogs*, Mayence 1967.



y la vida comunitaria. Él la distingue de la creencia en la veracidad de textos y de dogmas. Creer significa ser hijo de Dios. Esta situación nueva es un don. Ella no deriva de una obra humana, y no sabría ser completada por obras de amor; incluso si estas últimas son una consecuencia necesaria de la fe. Es evidente que, sobre la base de su concepción de la fe, el concilio de Trento no podía sino condenar la idea de una salvación por “la sola fe”, del mismo modo que la Reforma no podía sino rechazar el acercamiento romano. Utilizando los mismos términos, las dos partes no hablaban de la misma cosa. O. H. Pesch demuestra sin embargo que, retraducidas en las categorías del pensamiento de unos y otros, las intenciones últimas de las dos partes en el fondo eran análogas. El cardenal Willebrands, presidente del Secretariado pontificio para la Unidad, ha sido uno de los primeros en subrayar este hecho en su intervención en la Asamblea general de la Federación Luterana Mundial en Evian, en 1969<sup>11</sup>.

Pero no es menos verdad que el conjunto del contencioso no se explica sólo por incomprendimientos. Incluso si la reducción clásica de la oposición, cuando presenta un conflicto entre la “salvación por la fe” y la “salvación por las obras”, no es más que una caricatura, las formas o acercamientos filosóficos y antropológicos diferentes reflejan también diferentes opciones teológicas. Es innegable que el planteamiento católico de la salvación y de la gracia como descripción del estado del creyente y de su evolución progresiva bajo la acción del Espíritu Santo, no es el mismo que el de la Reforma, para la cual la gracia es participación en la justicia de Dios, de la cual la persona no dispondrá jamás. En la comprensión católica, la persona tocada por la gracia se hace capaz de cooperar con el Espíritu divino, con el fin de progresar en su estado, multiplicando por sus obras meritorias los frutos de esta gracia, un planteamiento que la Reforma rechazará con vehemencia.

La comisión de los expertos instituida por Juan Pablo II consideró que estas diferencias teológicas son importantes. Los dos planteamientos pueden, sin embargo, fundarse sobre

<sup>11</sup> Las actas de esta asamblea han sido parcialmente publicadas en *PosLuth (Positions Luthériennes)* 18/1970. Conferencia de Willebrands, pp. 319-331, en particular p. 329.

serias referencias bíblicas. Por otra parte, las dos opciones teológicas se encuentran hoy en el seno mismo del catolicismo y del luteranismo sin excluirse mutuamente. La comisión subraya en sus conclusiones que para los dos acercamientos la salvación es la obra y el don exclusivo de Dios, que por la muerte y resurrección de Cristo acoge a las personas gratuitamente, les declara sus hijos y les hace capaces de una vida nueva. El diálogo no debe empeñarse en una verdadera empresa de uniformación. La *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* no elimina, por otra parte, ninguno de estos acercamientos, sin que, al contrario, muestra cuándo, cómo y en qué condiciones pueden corresponderse y expresar la obra salvadora de Dios a favor de los hombres.

2.2. Esta constatación de las opciones antropológicas y filosóficas diferentes remite a una segunda opción de metodología ecuménica, puesta por obra de la declaración común: la articulación entre la verdad y la expresión de esta última. La comisión de los expertos considera que, en el caso de la comprensión de la salvación, las expresiones teológicas católicas y luteranas testimonian una misma realidad, que en cuanto a ella, no se deja encerrar en una formulación teológica única.

Esta distinción entre el contenido de una verdad y las formas doctrinales que dan cuenta de ella en la historia de la Iglesia fue subrayada por el papa Juan XXIII. En su célebre discurso en la apertura del Concilio, él propuso, en octubre de 1962, distinguir entre la “verdad revelada”, intangible e inmutable, y las diversas “formulaciones” que recibió en el curso de los siglos: “En efecto, una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra es la forma bajo la cual las verdades son enunciadas, conservado en ello siempre el mismo sentido y el mismo significado”<sup>12</sup>. Afirmando que la continuidad histórica de la Iglesia reside en la substancia del enunciado y no en las formulaciones históricas, y por lo mismo, que las formulaciones históricas de la verdad están abiertas al diálogo, el papa inauguraba una nueva época. El obispo de Roma proponía al

12 In: DC 1387/1962, p. 1383.

Concilio una opción hermenéutica que llevaba consigo una evolución de la actitud fundamental de la Iglesia católica, que no tenía un verdadero antecedente histórico: una nueva comprensión de ella misma y de su enseñanza, así como el paso de una actitud de monólogo a una actitud de diálogo, conservando en todo los fundamentos tradicionales del catolicismo. Afirmando el carácter inmutable de la verdad, de la cual la Iglesia es la depositaria, pero distinguiendo “las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina” de las formas que ella ha tomado en la historia, Juan XXIII ha hecho posible la crítica de algunas de sus formas. La minoría conciliar deseaba evitar esta orientación y la instancias romanas más tarde trataron de relativizar el alcance de este propósito. Pero el papa había propuesto una nueva forma de abordar la enseñanza de la Iglesia católica y una mayoría de padres conciliares estuvieron dispuestos a seguirla.

Esta distinción entre la verdad y las diversas expresiones de esta última, evoca de forma evidente la pareja bien conocida por la historia de la filosofía, la pareja “forma-fondo”. Sería tentador retomar estos términos. Sin embargo, cierta prudencia se impone, vistas las interpretaciones muy diversas que estas nociones han generado en la historia. Parece más juicioso hablar de una verdad de la fe y de sus diferentes formulaciones, de un contenido y sus expresiones en el(los) lenguaje(s) de la historia de la Iglesia. Esta constatación es un fruto importante de la historia del ecumenismo contemporáneo, estando los siglos pasados marcados precisamente por el hecho de que cada familia eclesial insistía en el carácter exclusivo de su lenguaje, al único capaz de dar cuenta de la verdad de la fe.

Este planteamiento, será, en un primer tiempo, asumido por los diálogos bilaterales entre familias marcadas por la Reforma, y más particularmente los diálogos entre las tradiciones luteranas, reformadas, metodistas y anglicanas, quienes establecieron en muchos lugares la comunión eclesial entre estas Iglesias. Pero esta distinción entre verdad fundamental y lenguajes eclesiales es sobre todo central para el rumbo y la metodología que han permitido llegar a la firma de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación*. La Iglesia católica, ella también, ha entrado en este rumbo.

Apropiándose de esta Declaración, la Iglesia romana, por primera vez en la historia del diálogo entre las Iglesias occidentales, ha aceptado decir que la misma convicción fundamental puede ser dicha con otros lenguajes, con otras formulaciones distintas a la suya. Este hecho es, probablemente, la apertura mayor de la *Declaración común*, un dato demasiado raramente subrayado.

2.3. Teniendo como base la elección metodológica mencionada, ha sido posible llegar a un *consenso diferenciado* en la comprensión de la salvación. La *Declaración común* comprende el consenso como la relación que existe entre dos exposiciones que no son separadoras de Iglesias, aun siendo exposiciones diferentes de una misma verdad fundamental. El consenso es *per definitionem* en sí mismo “diferenciado”, es decir, capaz de distinguir y de aceptar las diferencias. La no-uniformidad no es un déficit, sino la característica de la vida misma de toda comunión eclesial, de toda *koinônia* de los creyentes que es la imagen de la *koinônia* del Dios Trinidad en sí mismo. Sin este planteamiento que permite la declaración de la comunión eclesial, ningún acuerdo hubiera sido posible, tampoco entre los luteranos, los reformados, los metodistas, los anglicanos, etc.

Conviene distinguir, a propósito de cada afirmación doctrinal particular, entre diversos niveles: el de la verdad fundamental y el de las formas de exposición de esta verdad. La verdad fundamental exige una comprensión y una afirmación comunes, la exposición de esta verdad, por el contrario, adviene bajo formas de palabras, modos de pensamiento y opciones teológicas que se expresan en una legítima diversidad, lo cual no es de lamentar de ningún modo. Una comprensión monolítica del consenso bloquea todo diálogo. En efecto, ello exigiría (1) ya sea que una de las partes abandona su opción y adopta la de la otra, (2) o sea que las dos partes elaboran juntas un compromiso que no estaría conforme con ninguna de las dos partes. El consenso “diferenciado”, por el contrario, busca descubrir la intención teológica última de una afirmación doctrinal, y se esfuerza en ver si hay correspondencia en el nivel de la verdad fundamental

que las exposiciones diferentes buscan expresar, cada una en su historia propia y en su contexto particular.

Para una cuestión doctrinal particular, la búsqueda de un consenso diferenciado exige un doble recorrido: (1) un acuerdo sobre lo que pone de relieve de la verdad fundamental, exigiendo una afirmación común a propósito de la cuestión controvertida, y (2) una clarificación de las explicaciones particulares que permanecen diferentes, pero cuyo carácter legítimamente diferente debe ser precisado y verificado, con el fin de que él ya no pueda poner en duda la afirmación fundamental común. Así se obra “*la unidad en la diversidad reconciliada*”.

### 3. ¿UN CAMINO QUE SE PUEDE TRASPONER A LA ECLESIOLOGÍA?

Este método ecuménico ha sido aplicado, en la *Declaración común*, para la comprensión de la salvación. La cuestión que se presenta hoy es la siguiente: este camino realizado ¿es transportable a la eclesiología? Encarar un consenso diferenciado en eclesiología significaría que diversos planteamientos eclesiológicos y diferentes expresiones de la manera de ser Iglesia podrían expresar una sola e idéntica comprensión fundamental del misterio de la Iglesia que confiesa la fe. Esta cuestión se plantea de modos diferentes a las tradiciones luterana y católica romana.

3.1. Las Iglesias marcadas por la Reforma afirman que un consenso diferenciado en eclesiología es posible. Lo que vale para la comprensión de la justificación implica que vale también para la Iglesia. Esta convicción es la consecuencia lógica de la comprensión eclesiológica fundamental propuesta por estas Iglesias.

Siguiendo a la Confesión de Augsburgo, la tradición luterana define a la Iglesia como la comunidad de los creyentes “entre los cuales el Evangelio es predicado con pureza y los santos sacramentos administrados conforme al Evangelio”<sup>13</sup>.

13 *Confession d'Augsbourg Article 7*. In: *La foi des Eglises luthériennes*, Paris-Strasbourg 2012<sup>3</sup>, §13.

La insistencia sobre la celebración auténtica de la Palabra y de los sacramentos como definición de la Iglesia no es una casualidad. Es la traducción eclesiológica de la prioridad concedida a la obra salvadora de Dios. Mediante la cruz y la resurrección de Jesucristo, Dios ha reconciliado y reconcilia el mundo, y propone la salvación a los seres humanos. Es a través de la Palabra y los sacramentos como la salvación se ofrece al hombre. El ser humano se beneficia de la gracia de Dios de forma individual, pero este don a la persona particular sucede siempre en comunidad, en Iglesia. Los elementos que declaran a la persona como hijo de Dios son los mismos elementos que los que, de forma simultánea, fundan y hacen vivir a la Iglesia. Mediante la celebración de la Palabra y de los sacramentos, el creyente participa individual y comunitariamente en la comunión misma de Dios. En la celebración de la Palabra y del sacramento, Cristo está presente, justifica, salva a los que le aceptan en la fe y los reúne en la *koinônia*, la Iglesia. La Iglesia es un dato fundamental del acontecimiento de la justificación, pues ella es más que la simple suma de creyentes, ella es la comunión donde Cristo está presente y actuante en el Espíritu Santo. Ella no es solamente una consecuencia o un apéndice del acontecimiento de salvación, ella es el lugar en que adviene la gracia.

Esta articulación entre Iglesia y salvación será decisiva para la comprensión de la unidad de la Iglesia. La comunión en la celebración de la Palabra y de los sacramentos es, todas las familias eclesiales están de acuerdo en este punto, la condición necesaria para la unidad de la Iglesia plena y auténtica. La teología reformada da un paso más y afirma que esta condición es también suficiente. Esta comprensión de la unidad no conoce otros criterios o premisas que los que son constitutivos para la Iglesia. En efecto, la perennidad de la Iglesia no está asegurada por una estructura eclesial, sino por la sola celebración auténtica de la Palabra y de los sacramentos.

De ello resulta lógicamente que mientras que exista entre diversas comunidades eclesiales un consenso en lo referente a la celebración auténtica de la Palabra y de los sacramentos, la unidad de la Iglesia está dada, pues estas comunidades toman parte en la única y verdadera Iglesia

de Jesucristo, que está más allá de los lugares y los tiempos, y que se expresa a través de lenguas diversas, lenguas comprendidas en el sentido amplio del término. El consenso en eclesiología está dado sin que él lleve consigo una uniformidad. Incluye un reconocimiento recíproco de los ministerios que conocen expresiones y estructuraciones diferentes según los tiempos y los lugares. Esta unidad no es inasible o exclusivamente espiritual, sino que se traduce en una comunión eclesial concretamente vivida.

3.2. Un camino semejante no es el de la Iglesia católica romana, en la cual se defiende otra comprensión de la Iglesia. En el campo eclesiológico, la teología católica no distingue entre el fondo y los lenguajes legítimamente diferentes, como lo hacen las Iglesias reformadas. Sin duda, se pueden citar numerosas convergencias, como la insistencia sobre la estrecha relación entre salvación e Iglesia, la comprensión de la Iglesia como comunión de los creyentes, el lugar decisivo de la predicación de la Palabra y de la celebración de los sacramentos, etc. datos que todo teólogo católico pondrá en evidencia. Pero permanece que el planteamiento eclesiológico reformador aparece nada menos que reductor, para una eclesiología católica. Allí donde para las Iglesias de la Reforma la comunión en el ministerio es la consecuencia de la celebración auténtica de la Palabra y de los sacramentos, la teología católica invierte la prioridad. La comunión en el ministerio es la premisa requerida para que se pueda hablar de una celebración auténtica. Esta comunión es dada a través de la comunión en el ministerio episcopal, como declara el Concilio Vaticano II. Esta diferencia conduce necesariamente a acercamientos diferentes en la comprensión de la unidad y de las condiciones necesarias para ella. El Concilio Vaticano II cita tres dimensiones que requiere la unidad: la profesión de una sola fe, la celebración común del culto y el gobierno de la Iglesia a través del papa y de los obispos, sucesores de los apóstoles<sup>14</sup>. El ministerio episcopal no es sólo un elemento de unidad al lado de otros, sino que los obispos definen simultáneamente las otras dos dimensiones, “como maestros para la

14 *Unitatis Redintegratio* 2.

enseñanza, sacerdotes para el culto sagrado, ministros para el gobierno...”<sup>15</sup>.

Se trata, en efecto, de una visión de la unidad basada en una concepción de “comunidad episcopal”, donde “los obispos tomados de forma aislada representan a su Iglesia, y todos juntos con el papa, representan a toda la Iglesia, en los lazos de la paz, del amor y de la unidad”<sup>16</sup>. Y es aquí donde interviene también para la teología católica, en nombre de la comprensión del misterio de la Iglesia, el vínculo indeleble entre la eucaristía y el ministerio eclesial en plenitud, que para el Vaticano II es el episcopado. Semejante planteamiento no da paso a un consenso diferenciado con una eclesiología análoga a la que se ha vivido en las tradiciones de la Reforma.

3.3. El diálogo internacional luterano-católico retomó por su parte la problemática eclesiológica sobre la base del consenso en la comprensión de la salvación de 1999. La relación final *La apostolicidad de la Iglesia*, fue presentada en 2006. Este documento propone un estudio detallado y exclusivo (¡460 párrafos!) de los núcleos eclesiológicos y más particularmente de las cuestiones referentes al ministerio<sup>17</sup>. Las conclusiones son notables. Existe un real acercamiento entre luteranos y católicos a propósito de la apostolicidad y de la sucesión apostólica. La tradición apostólica está, en las dos Confesiones, siempre ligada a una transmisión personal del Evangelio a través de los tiempos. La misión confiada por Cristo y asumida por los apóstoles es siempre una sucesión personal en el seno de una tradición particular. En el seno de la Iglesia diversas formas de esta sucesión están en vigor. Un lugar particular corresponde a la comunión de los obis-

15 *Lumen Gentium* 20.

16 *Ibid.* 23.

17 *The Apostolicity of the Church, Study of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*. Published by the Lutheran World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity. Minneapolis, Lutheran University Press, 2006. Ce document a été publié en langue allemande en 2009 *Die Apostolizität der Kirche*. aux éditions Bonifatius de Paderborn et Lembeck de Frankfurt. No existe por desgracia en lengua francesa. Versión en español: *La apostolicidad de la Iglesia (2007)*, en rev. *Diálogo ecuménico*, XLIV, nn. 139-140 (2009) 237-454.



pos que puede, con toda razón, reivindicarse como de institución divina (*Apostolicidad* 276). Apostolicidad, sucesión y comunión deben verse unidas de forma estrecha e inalienable. El documento espera que el reconocimiento unilateral del ministerio católico por parte de los luteranos sea en el presente acompañado por un reconocimiento católico del ministerio luterano. “La Iglesia católica romana reconoce también un verdadero ministerio en la sucesión apostólica y sacramentos auténticos en ciertas Iglesias en las cuales los obispos no están en comunión con los obispos cuya cabeza es el sucesor de Pedro” (*Ibid*, 291). Pero los católicos, no por ello proponen por el momento un reconocimiento romano del ministerio luterano. De entre todos los textos salidos de los diálogos bilaterales, este documento es probablemente el texto eclesiológico más exitoso de los últimos años. El texto es notable, pues muestra cómo se podría ir más allá de los nudos del problema hasta ahora consideraos como insuperables.

La cuestión última no es tanto teológica cuanto política. Después de la firma de la *Declaración común sobre la doctrina de la justificación* el cardenal Ratzinger tuvo que afrontar una dura oposición en el seno de la propia Iglesia. Reconocer que otra familia cristiana proclama la salvación en Cristo, ¿no conlleva, *de facto*, reconocer a esta otra familia como la que es, ella también, Iglesia de Jesucristo? Hábil político, el cardenal publicó en el año 2000, en nombre de la “Congregación para la doctrina de la fe”, la declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia<sup>18</sup>. “Con la expresión *subsistit in*, el concilio Vaticano II quiso proclamar ... que a pesar de la división de los cristianos, la Iglesia de Cristo continua existiendo en plenitud sólo en la Iglesia católica” (parr. 16). Por tanto hay sólo una Iglesia verdadera, la que es conducida por el obispo de Roma, el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él. El P. Hervé Legrand y otros después de él han mostrado que semejante interpretación del famoso *subsistit in* de la Constitución dogmática sobre la Iglesia no corresponde a la intención del Concilio y que el cardenal había añadido al mismo tiempo la noción de plenitud y la de exclusividad que

18 Texto francés en : DC 2233 du 1.10.2000, pp. 812-822.

el número 8 de *Lumen gentium* no contiene<sup>19</sup>. No se trata aquí de entrar en el detalle de este debate. Notemos simplemente que la interpretación del cardenal Ratzinger ha sido repetida en varias ocasiones en los últimos 15 años y que un buen número de teólogos católicos la comparten hoy.

Ningún ecumenismo, poco importa la Iglesia de origen, sabría estar satisfecho con esta declaración. Ella será para él necesariamente una palabra penúltima. Ella tiene la ventaja de mostrar donde se sitúa el problema en la actualidad. Ella define también la tarea que está ante nosotros: clarificar y decir con la mayor precisión posible en qué condiciones y cómo la Iglesia católica romana es capaz de reconocer a otra comunidad como expresión plena y auténtica de la única Iglesia de Cristo, que traspasa los tiempos y los lugares y que no podría ser confinada a una identidad particular.

19 El profesor H. Legrand en una entrevista a *Témoignage chrétien* en octubre de 2000 tras la publicación de *Dominus Iesus*. Una mayor percepción del concilio Vaticano II consistió en reemplazar un «est» por un «subsistit in». Mientras que durante siglos la doctrina católica consideraba que la Iglesia de Jesucristo «es» la Iglesia romana, los padres conciliares modificaron este «est» presente en la nueva redacción de la nueva Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) en un «subsistit in» y afirmaron así que la Iglesia de Cristo «subsiste en» la Iglesia católica. Esta modificación era mayor y abrió la puerta al diálogo ecuménico. En el presente era considerado que la Iglesia de Cristo subsiste también más allá, por tanto en las otras familias cristianas. El concilio no lo dijo *expressis verbis*, pero la simple lectura de las actas indica que esta fue claramente allí la cuestión en juego. En el curso de los debates el cardinal Liénart de Lille pedía «expresamente que se suprimiese el artículo 7, que equipara de forma absoluta a la Iglesia católica y el Cuerpo místico». Igualmente, el futuro cardenal Grillmeier precisaba en el comentario del concilio en el *LThK*: «La comisión teológica ha decidido satisfacerse con el simple *subsistit* para dejar conscientemente abierta la cuestión de la relación de la Iglesia una con las Iglesias. Ella ha hecho así posible un desarrollo de una trascendencia considerable». De forma opuesta a sus dos colegas actores de los debates conciliares, el cardenal Ratzinger propuso su lectura particular: su paso consiste en unir la cuestión del *subsistit in* a la de la plenitud. En efecto, el concilio no dudó en ningún momento del hecho de que la Iglesia católica sea Iglesia en plenitud. Pero no era este el objeto del debate conciliar sobre el *subsistit in* tal como lo deja entender el cardenal. Para establecer este vínculo, Ratzinger introduce aquí un «solamente», después de haber cualificado la plenitud (*DI* 16), y termina por cualificar de un modo totalmente general la unicidad eclesial de la Iglesia católica romana.

El reciente diálogo internacional entre luteranos y católicos ha estado marcado por una toma de conciencia de esta problemática. Ha desembocado en diez años en dos textos mayores: *La apostolicidad de la Iglesia*, ya mencionada, y el titulado *Del conflicto a la comunión*<sup>20</sup>. Este último está acompañado de una liturgia que se ha celebrado con el papa Francisco en Lund en octubre de 2016. Asociándose así a la conmemoración del 500 aniversario de la Reforma el papa ha abierto, de un modo nuevo, la puerta que *Dominus Iesus* parecía haber cerrado. Nuevas perspectivas para un reconocimiento mutuo se vislumbran en el presente. Está ahí la tarea actual y el futuro del diálogo.

Prof. Dr. André Birmelé  
Centro de Estudios Ecuménicos  
Estrasburgo (Francia)

20 *Du conflit à la communion. Commémoration commune catholique luthérienne de La réforme en 2017. Rapport de la commission luthéro-catholique romaine sur l'unité*, Olivétan, Lyon 2014. Versión en español: *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la Reforma en 2017*, en rev. *Diálogo ecuménico*, XLVIII, nn. 151-152 (2013) 237-337.