

**ANTE LA UNIDAD
MODELOS, FORMAS Y ETAPAS DE LA COMUNION
ECLESIAL LUTERANO-CATOLICA**

**Relación de la Comisión Mixta
Católico Romana - Evangélico Luterana. 1985**

PROLOGO *

El diálogo entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana, que comenzó en 1967, buscaba y sigue buscando la unidad en la verdad y la eliminación de los antagonismos que las separan para alcanzar así una comunión eclesial.

En 1972 se concluyó una primera ronda de conversaciones con la relación *El Evangelio y la Iglesia* (Relación de Malta). En él se constata un amplio consenso en la interpretación de la justificación y también una coincidencia en la controversia teológica sobre la relación entre Escritura y Tradición.

Para eliminar problemas que no pudieron ser suficientemente debatidos en la Relación de Malta, comenzó una nueva fase de conversaciones. En 1978 la Comisión Mixta Católico Romana-

* Texto original alemán según la ed. de Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft* (Verlag Bonifatius Druckerei-Verlag Otto Lembeck; Paderborn-Francfort del Meno 1985) 7-85. Traducción del Dr. Luis Zabalegui y revisión de los profesores J. J. Alemany y A. González-Montes. Ed. francesa: Commission internationale catholique-luthérienne, *Face à l'unité. L'ensemble des textes adoptés (1972-1985) introduits et présentés*, en traduction revue et corrigée par Hervé Legrand et Harding Meyer (Cerf; Paris 1986) 295-387.

Evangélico Luterana aprobó el documento *La Cena del Señor*, en el que se eliminaron tesis opuestas de gran trascendencia y en el que se redactó un testimonio común sobre cuestiones fundamentales. En 1981 se publicó el documento *El Ministerio espiritual en la Iglesia* que muestra convergencias y coincidencias en la comprensión del sacerdocio común del ministerio espiritual, de la ordenación y de la sucesión apostólica.

Ya antes, en 1980, se había conseguido una declaración conjunta sobre la Confesión de Augsburgo, el escrito fundamental de todas las Iglesias Luteranas. La comisión pudo determinar, después de cuidadosos estudios, que podíamos sentirnos «todos bajo el mismo Cristo»; pues la Confesión de Augsburgo de 1530 no sólo tenía la expresa intención de permanecer en concordancia con la fe de la Iglesia primitiva y romana, sino que realiza en gran medida esa intención en sus afirmaciones. La «unidad redescubierta en verdades centrales de la fe cristiana» dio «fundadas esperanzas de que a la luz de este consenso fundamental, habrá respuestas a las preguntas y cuestiones que aún siguen planteadas y tendrá la medida necesaria de comunión en orden a que nuestras Iglesias puedan dar pasos decisivos para recorrer el camino que va de iglesias separadas a iglesias hermanas». El V Centenario del nacimiento de Martín Lutero ofreció, en 1983, la oportunidad de una conmemoración conjunta: *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*.

Los citados documentos y declaraciones ayudan de un modo indirecto a alcanzar la comunión eclesial. *Caminos hacia la comunión*, un documento publicado en 1980, se ocupa directa y expresamente de este tema. «La unidad cristiana es un don gracioso del Dios trinitario, una obra que él realiza con medios que él elige, en formas que él determina» (*Caminos hacia la comunión*, 8) Las reflexiones parten de la unidad que se da en Cristo, no pierden de vista las barreras que todavía persisten y muestran lo que actualmente es posible y necesario; animan a dar pasos en común hacia la meta que se puede conseguir.

Por fin en 1984, después de años de esfuerzos, la comisión concluyó el documento «Unidad ante nosotros: Modelos, formas y fases de la comunión católico-luterana». Este documento se esfuerza en aclarar la naturaleza de la unidad eclesial y en plantear una meta que no signifique absorción o regreso, sino una comunión estructurada de iglesias. Para ello es necesario unirse en la confesión de una sola fe y en la vida sacramental. Hay que dar una solución a los antagonismos todavía existentes que nos separan. Los documentos elaborados en el diálogo necesitan ser puestos a prueba, ser corregidos y completados y finalmente tienen que llegar a ser obligatorios en las iglesias. Estos son los requisitos para una plena comunión eclesial en la Palabra, en los Sacramentos y en el servicio. El presente documento intenta

perfilar paso a paso cómo puede realizarse tal comunión. La comisión es consciente del riesgo y de la provisionalidad, especialmente de la última parte, de sus reflexiones. Debemos estar siempre abiertos a los caminos y a los designios del Señor. Por último, todas nuestras reflexiones son expresión de una «súplica al Señor que conoce soluciones que superan el poder de nuestra imaginación y que escapan a nuestras propias posibilidades», tal como se dice al final del documento.

✠ JUAN L. MARTENSEN
Obispo de Copenhage
Dinamarca

JORGE A. LINDBECK
Prof. de la Universidad de Yale
Puerto Nuevo
Estados Unidos de América

PRIMERA PARTE

NATURALEZA DE LA UNICIDAD Y MODELOS DE UNIFICACION

1. La plena realización de la unidad prometida y otorgada en Cristo se lleva a cabo en formas concretas de vida eclesial en común. ¿De qué clase pueden y deben ser estas formas? ¿Qué relación tienen con nuestra actual realidad eclesial? ¿Qué exigencias plantean? ¿Qué pasos concretos hay que dar? Nos hacemos estas preguntas mientras tratamos en la primera parte (I) el tema «Modelos de acuerdos» y mientras nos cercioramos, a la luz de nuestra común concepción de la naturaleza de la unidad, de qué formas y modelos de unidad eclesial ofrece la historia de las Iglesias y especialmente la discusión ecuménica de los últimos tiempos. La segunda parte (II) trata más en particular de la relación entre la Iglesia Católica y las Iglesias Luteranas y de las cuestiones relativas a formas y fases de la comunión eclesial católico-luterana.

2. En nuestra opinión, los «modelos de unificación» no son estructuras forjadas arbitrariamente. Vemos en ellos concreciones de una comprensión fundamental de la unidad que aspiran a ser realizadas, tal como ya lo hemos descrito en nuestro documento «Caminos hacia la comunión».

3. La unidad de la Iglesia otorgada en Cristo y enraizada en el Dios trinitario se realiza en la comunión en el anuncio de la palabra, en la comunión en los sacramentos y en la comunión en el ministerio establecido por Dios y transmitido por la ordenación. Debe vivirse en la unidad de la fe que juntos testi-

moniamos, confesamos y enseñamos, en la unidad de la esperanza y del amor que nos une en una comunión total y vinculante. Tiene necesidad de una forma visible exteriormente que abarca, al mismo tiempo, el elemento de diferenciación interior y de variedad espiritual y el elemento de transformación histórica y de desarrollo. Esta comunión que se extiende por todos los lugares y tiempos está llamada a ser testimonio y servicio para el mundo¹.

4. Estamos convencidos de que esta visión de la unidad corresponde, en sus aspectos esenciales, a lo que ha formulado la tercera Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico en Nueva Delhi (1961): «Creemos que la unidad, que es al mismo tiempo voluntad divina y don de Dios a su Iglesia, se hará visible cuando en todas partes todos los que han sido bautizados en Jesucristo y le confiesan como Señor y Salvador la realicen por el Espíritu Santo en una plena y obligatoria comunión, que confiesa la misma fe apostólica, que anuncia el mismo Evangelio, que parte el mismo Pan, que se une en una oración común y que lleva una misma vida, ofrecida a todos como testimonio y servicio. Al mismo tiempo, están unidos con toda la cristiandad en todos los lugares y tiempos de tal modo que ministros y fieles sean reconocidos por todos y que todos juntos puedan actuar y hablar tal como lo pide la situación dada, atendiendo a las distintas tareas a las que Dios llama a su pueblo»².

a) IGLESIA COMO COMUNION

5. La única Iglesia de Jesucristo se realiza en las iglesias locales que participan de la diversidad de situaciones históricas, culturales y populares en las que viven los hombres a los que debe ser anunciado el Evangelio con la Palabra y los Sacramentos. De esta forma, la Iglesia es una comunión constituida por una red de iglesias locales. «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son, cada una en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en la plenitud absoluta (cf. 1 Tes 1, 5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor... En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la disper-

1 *Caminos hacia la comunión* (Paderborn-Francfort del Meno, 1980) I.A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* (= GM) (Salamanca 1986) L-IC/31 especialmente nn. 4-52.

2 III Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, 1961, en Nueva Delhi. Informe de la Sección III, n. 2.

sión Cristo está presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, católica y apostólica»³.

6. Esta visión de la unidad eclesial como comunión se remonta hasta la primitiva cristiandad. Es algo esencial para la primitiva Iglesia lo mismo que para la vida y la eclesiología de la Iglesia Ortodoxa. Ultimamente ha cobrado especial importancia dentro de la eclesiología católica. Una de las afirmaciones fundamentales del II Concilio Vaticano es que la Iglesia está constituida por iglesias particulares⁴. «La divina providencia ha hecho que las varias iglesias fundadas en diversas regiones por los Apstoles y sus sucesores, con el correr de los tiempos se hayan integrado en grupos orgánicamente unidos que, dentro de la unidad de fe y de la única constitución divina de la Iglesia universal, gozan de disciplina propia, de ritos litúrgicos propios y de un propio patrimonio teológico y espiritual... Esta variedad de Iglesias locales, dirigidas a un solo objetivo, muestran admirablemente la indivisa catolicidad de la Iglesia»⁵. Esta visión es considerada al mismo tiempo como punto de partida y de apoyo para el restablecimiento de la unidad. «Una eclesiología de la comunión que profundizada es quizás la gran posibilidad del ecumenismo de mañana... Por lo que se refiere al restablecimiento de la unidad de la Iglesia, sigue siendo válida la búsqueda de esa línea eclesiológica que es muy antigua y al mismo tiempo muy moderna»⁶.

7. Tal visión de la Iglesia y de su unidad también ha encontrado en la Iglesia Luterana una fuerte resonancia⁷. Las comunidades locales reunidas por la Palabra y los Sacramentos no están aisladas en cuanto manifestaciones de la Iglesia de Jesucristo. Ellas viven en comuniones mayores, unidas orgánicamente, tales como las iglesias regionales, nacionales, populares, etc. La comunión luterana universal que tiene en la Federación Luterana Mundial un instrumento, está compuesta por aquellas iglesias que se han comprometido en una misma comprensión del Evangelio y en la consecuente participación de los Sacramentos.

3 II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 26.

4 *Ibid.*, n. 23. Cf. CIC, can. 368 s.

5 II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 23.

6 J. Willebrands, 'L'avenir de l'œcuménisme', en *Proche Orient chrétien*, 25 (1975) 14 s.

7 Véase W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlín 1954); *Koinonia*. (Trabajos del Comité Ecuménico de la Iglesia Unida Evangélica-Luterana de Alemania sobre la cuestión de la comunión eclesial y eucarística) (Berlín 1957).

b) MODELOS DE UNIFICACION PARCIAL

8. Tomando como base nuestra concepción de la naturaleza de la unidad, aparecen como insuficientes aquellos modelos de unificación que están determinados sólo por un aspecto parcial de la comprensión de la unidad eclesial. Según algunos, sin embargo, si se los entiende como «pasos» en el camino hacia la unidad o como expresiones «parciales» de la misma, pueden jugar un papel importante en ciertas situaciones y como estadios transitorios; pueden además hacer alusión a valiosos componentes de unidad.

9. 1) Por ejemplo, se puede intentar realizar la unidad sólo como *unidad «espiritual»*, renunciando conscientemente a un orden común eclesiástico y a una organización visible. Puesto que la unidad debe entenderse como un bien esencialmente espiritual e interior y sólo al final de los tiempos se espera su manifestación, se consideran su forma externa visible y sus estructuras no sólo innecesarias, sino perjudiciales. Tal concepción puede ciertamente recordarnos⁸ la verdadera e irrenunciable dimensión espiritual de todo empeño ecuménico y hacernos conscientes de la permanente provisionalidad de las realizaciones de nuestra unidad eclesial. Sin embargo, prescinde de tal manera de la esencial visibilidad de la Iglesia y de su unidad, que no se puede hablar aquí de un modelo válido de dicha unidad.

10. 2) Lo mismo se puede decir de los que consideran realizada la unidad de la Iglesia en forma de una simple *comunidad de diálogo* que, de grupos hasta ahora separados, claramente divididos unos de otros y que se condenaban mutuamente, hace surgir un encuentro vital, en el que cada uno pregunta y se deja preguntar, escucha y habla. Pues bien, por más que el diálogo significa una fase esencial de las preocupaciones eclesiales de unidad y por más que ese momento de diálogo no puede desaparecer en una Iglesia unida, una simple comunidad de diálogo queda lejos de la total y cumplida unidad.

11. 3) De la misma manera, una forma de unificación que fundamentalmente se entiende como *comunidad de acción* toma en serio ciertamente para la concepción cristiana de unidad el elemento imprescindible del *servicio común*, pero muestra al mismo tiempo fallos —según nuestros criterios de unidad (cf. n. 3)— que no nos permiten ver en ella un modelo válido de unificación.

Esto se puede decir no sólo de las comuniones de acción con marcado carácter funcional, sino también de las fusiones eclesia-

⁸ II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 8.

les estructuradas que pretenden, en primer lugar, la colaboración práctica; por ejemplo, los «Consejos» cristianos o las «Comuniones de trabajo», las «Federaciones» o «Alianzas» cristianas.

12. 4) Como simple expresión parcial de unidad debe ser considerada también la práctica de la *Intercomuni3n* o *invitaci3n a participar en la propia Eucaristia entre Iglesias separadas*. El valor ecuménico y pastoral de la Intercomuni3n o *invitaci3n a la Eucaristia* recibe diversas valoraciones. Unos ven en ello un avance hacia la unidad y otros un intento problemático de llevarla a cabo. Para todos es claro que, en el mejor de los casos, se trata de una expresi3n provisional y siempre peligrosa de unidad que hay que superar.

c) MODELOS DE UNIFICACION MAS AMPLIA

13. En la discusi3n ecuménica más reciente se han desarrollado una serie de modelos de unificaci3n, en parte puestos ya en práctica en la vida de las Iglesias, y que responden mejor que los expuestos anteriormente a nuestro concepto de unidad. Por encima de los aspectos parciales contemplan la unidad en su conjunto. El esfuerzo por configurar una comuni3n cat3lico-luterana no puede prescindir de esa discusi3n y de esas experiencias. Se lleva a cabo en el marco de tales reflexiones, está determinado por ellas y de ellas puede recibir importantes sugerencias e impulsos. Los más importantes y más conocidos de tales modelos van a ser brevemente descritos y analizados a continuaci3n. Su estudio no se hace siguiendo un orden sistemático, sino desde perspectivas históricas.

14. Una descripci3n de estos modelos debe tener en cuenta una especial dificultad. Aun cuando cada modelo, de acuerdo con su objetivo, se diferencia claramente de los otros o permite una relaci3n clara con los demás, sin embargo, se dan considerables confusiones en la terminología. Esta confusi3n verbal surge por la interpretaci3n, más o menos personal, que da a términos del modelo un significado distinto del que originalmente tenía. Es lo que se puede observar, por ejemplo, en los modelos de «comuni3n conciliar» y de «comuni3n eclesial». Por lo cual, la descripci3n de los modelos debe apoyarse, en cuanto sea posible, no en interpretaciones más o menos privadas, sino en aquellos textos a los que respecto a la descripci3n particular de cada modelo, se puede atribuir un carácter original y, en cierta medida, representativo y oficial (p. ej., Informes de la Comisi3n Fe y Constituci3n, de la Conferencia de Secretarios de Comuniones Cristianas Mundiales, de Asambleas Plenarias del Consejo Ecuménico o Asambleas Plenarias de alguna de las comuniones cristianas mundiales).

15. Entre tanto, la confusión terminológica (p. ej., en conceptos como «unión orgánica», «unificación orgánica» o «unidad orgánica» y «asociación corporativa») se ha ido manteniendo a veces hasta en textos muy representativos. Aquí hay que decir y mostrar con toda claridad cómo con el mismo concepto se están refiriendo a realidades diferentes. Ayudaría a la claridad objetiva y conceptual el esbozar —aunque sea a grandes rasgos— la motivación y el contexto que han contribuido al desarrollo de un modelo y que han servido para acuñarlo.

1) *Unión orgánica*

16. «Unión orgánica» o «unidad orgánica» es uno de los conceptos ecuménicos más antiguos que pueden designar tanto una concepción determinada de unidad como un modelo concreto de acuerdo. El concepto que hace referencia a la unidad de la Iglesia como «Cuerpo de Cristo» fue aceptado a principios de nuestro siglo por los movimientos de unión eclesial para designar su objetivo ecuménico y recibió con el tiempo un significado específico que no tenía al principio y que para muchos todavía hoy sigue sin tener (Cf. nn. 19-22).

17. En ese significado específico que ha llegado a ser de uso común en el Movimiento de Fe y Constitución y después en el Consejo Ecuménico, el modelo de «unión orgánica» corresponde a una forma de pensar que ve en la existencia de iglesias con distintas confesiones un impedimento decisivo para una buena realización de la unidad cristiana y, por lo tanto, cree que la unidad sólo es posible si se abandonan la afiliación y la identidad tradicionales de cada iglesia o confesión. La «unión orgánica», para la que se requieren por regla general, la elaboración de una común confesión de fe la concordancia respecto a los sacramentos y al ministerio eclesial y una estructura de organización unitaria nace de la asociación de iglesias e identidades eclesiales en una «nueva comunión con... nombre propio» y una «nueva identidad propia»⁹. Significa «sacrificio» y «renuncia... a la propia identidad» por fusión en «una única entidad», «una especie de muerte» de las confesiones anteriores, que será considerada, no obstante, como «camino hacia una nueva vida»¹⁰.

9 Representaciones de unidad y modelos de unificación. — Un documento provisional de estudio de la Comisión Fe y Const. (Octubre 1972); FO/72: 20, III d y IV b.

10 V Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, 1975, en Nairobi. Informe de la Sección II, nn. 14 y 10.

2) Asociación corporativa

19. La idea de «asociación corporativa» tiene ya —lo mismo que la de «unión orgánica», «unificación orgánica» o «unidad orgánica»— una larga historia. Además esos conceptos parecen en principio idénticos en cuanto a su contenido y, por ello, fueron intercambiables¹¹ y siguen siéndolo todavía hoy para muchos. Verdad es que hay que tener en cuenta que aquí unidad, unificación o asociación «orgánica» o «corporativa» no significa lo mismo que el concepto de «unión orgánica», en el sentido descrito anteriormente (nn. 16-18). Hay aquí un serio peligro de confusión verbal y de falsas interpretaciones.

20. El concepto de «asociación corporativa» y el correspondiente de «unión orgánica» aparecen, entre otros, en teólogos católicos y en el diálogo anglicano-católico. Allí no significa una realización de la unidad con renuncia de la tradición eclesial. Más bien las diferentes comuniones eclesiales configuran en la «asociación corporativa» —sobre la base de coincidencias esenciales en cuestiones de fe y de una constitución común episcopal como en la Iglesia primitiva— una comunión de fe y de vida, en la que conservan un puesto fijo como miembros relativamente independientes. Tienen así la posibilidad y el deber de conservar y de poner al servicio de todos aquellos que, de acuerdo con el testimonio apostólico consideran de valor permanente en su teología y en su piedad.

21. Se debe rechazar una fusión o absorción mutua de las tradiciones eclesiásticas, porque «en tal fusión cada comunión eclesial perdería su perfil»¹². «Asociación corporativa» es, por lo tanto, «asociación en la diversidad»¹³: una unidad de iglesias en la que, como se ha formulado, «las iglesias permanecen y sin embargo, forman una Iglesia»¹⁴.

22. Este modelo de «asociación corporativa», que ahora se designa más bien como «unidad orgánica» (organic unity), es la

11 II Conferencia Mundial de Fe y Constitución, 1937, en Edimburgo. Informe final, nn. 212 ss.; en: *Die Einheit der Kirche*. (Materiales del Movimiento ecuménico, ed. por L. Vischer, Munich 1965) 70 s.

12 H. Tenhumberg, 'Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung', en *Kirche und Gemeinde*, ed. por W. Danielsmeyer y C. H. Ratschow (Witten 1974) 24 s.

13 J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (Munich 1981) 121; hay trad. española (Barcelona 1985).

14 J. Ratzinger, 'Die Kirche und die Kirchen', en *Reformatio* (1964) 105.

meta que se propone el diálogo anglicano-católico¹⁵. En este sentido Pablo VI, en una alocución con motivo de la visita del Arzobispo de Cantorbery y aludiendo a las conversaciones anglicano-católicas de Mecheln, dijo: «El ritmo de este movimiento (de acercamiento entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica) se ha acelerado tan admirablemente en los últimos tiempos que las palabras llenas de esperanza «Iglesia Anglicana unida, pero no absorbida» ya que no son un puro sueño»¹⁶.

3) *Comunión eclesial por concordia*

23. Entre las Iglesias Luteranas Reformadas y Unidas de Europa se ha desarrollado y se ha practicado un modelo de unificación, designado como «Comunión de Iglesias», que se apoya esencialmente en una concordia doctrinal, elaborada y ratificada conjuntamente (Concordia de Louenberg, 1973).

24. «Comunión eclesial» significa aquí: «Apoyadas en la coincidencia alcanzada en la comprensión del Evangelio» y en la constatación de que las «condenas doctrinales vertidas en los escritos confesionales... no afectan al estado actual de la doctrina de las correspondientes iglesias», se otorgan éstas «comunión en la palabra y en los sacramentos («comunión de púlpito y de Eucaristía») y comunión en el ministerio eclesial («reconocimiento mutuo de la Ordenación y posibilidad de Intercelebración»)»¹⁷. Pero la concordia doctrinal no es «una nueva confesión»¹⁸; la comunión eclesial nacida de ella es más bien una comunión entre «iglesias con diferentes confesiones» que mantienen el «vínculo de éstas con sus compromisos confesionales o en cuenta sus tradiciones»¹⁹.

25. Por más que semejante comunión de iglesias se entienda claramente como realización de la unidad eclesial, no puede, sin embargo, ser considerada como algo cerrado y zanjado. Contiene más bien un elemento dinámico en cuanto las iglesias unidas en comunión se compromete a «intentar una comunión lo más grande posible en el testimonio y en el servicio al mundo»²⁰. Una de las manifestaciones de esta línea en favor de acreditar y profundizar continuamente la comunión es el compromiso de las iglesias «a mantener diálogos doctrinales de forma continua»²¹.

15 Relación final de la ARCIC I: GM A-IC/2-5C n. 186.

16 AAS 69 (1977) 284.

17 *Leuenerger Konkordie*, nn. 29-33.

18 *Ibid.*, n. 37.

19 *Ibid.*, nn. 29 y 30.

20 *Ibid.*, n. 29.

21 *Ibid.*, n. 37.

26. Ciertamente tal modelo de comunión eclesial mediante concordia se desarrolló y se practicó en un principio entre las Iglesias Luteranas, Reformadas y Unidas de Europa; sin embargo, está abierto y es aplicable a otras iglesias y en otras latitudes geográficas y, en realidad, ya no se limita al espacio europeo.

4) *Comunión conciliar*

27. Recogiendo y ampliando conscientemente las declaraciones de Nueva Delhi y de Upsala, la Comisión de Fe y Constitución desarrolló la idea de la «comunión conciliar», que fue recogida por la Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico en Nairobi (1975). «Comunión conciliar» puede designar también «una calidad de vida dentro de cada Iglesia particular»²², pero en su auténtico sentido, este concepto se refiere a un modelo detallado de unificación.

28. Este modelo de «comunión conciliar» se aplica no tanto entre las iglesias locales particulares, sino más bien «expresa en primera línea la unidad de iglesias que están separadas por el espacio, la cultura y el tiempo»²³. En su definición se dice: «La Iglesia una debe ser entendida como comunión conciliar de iglesias locales (*local churches*) que están realmente unidas entre sí»²⁴.

29. En esta «comunión conciliar» las iglesias locales se aceptan mutuamente como «miembros de la misma Iglesia de Cristo», profesan la misma fe apostólica, tienen plena comunión en el Bautismo y la Eucaristía, reconocen recíprocamente a los miembros de la otra y a sus ministerios espirituales y son una misma cosa como testimonio y servicio en y para el mundo. El vínculo estructural necesario para la «comunión conciliar» queda garantizado por todos mediante «reuniones conciliares»²⁵, es decir, mediante «asambleas representativas»²⁶. Católicos y Ortodoxas sub-

22 V Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, 1975, en Nairobi. Informe de la Sección II, n. 4.

23 Ibid.

24 Ibid., n. 3; Ver en relación con esto la definición de «Iglesia local» (*local church*) —traducida con poca exactitud al alemán como *Gemeinde*—: Informe de la reunión de trabajo de la Comisión de Fe y Constitución en Salamanca (1973), A III, nota 1, en *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*. Ed. por R. Groscurth (Francfort del Meno 1974) 184.

25 V Asamblea Plenaria del CEI, 1975, en Nairobi. Informe de la Sección II, n. 3.

26 Informe de la reunión de la Comisión de Fe y Constitución en Salamanca 1973, A III, cit., 185.

rayan que la «comunidad conciliar» incluye necesariamente el ministerio fundamentado en la sucesión apostólica.

30. No se trata en la «comunidad conciliar» de una unidad «monolítica»²⁷. Hay en ella más bien una «pluralidad» que se debe no «sólo tolerar sino mejorar activamente»²⁸. Durante algún tiempo no quedaba claro cuál era el papel que en tal pluralidad correspondía a cada una de las tradiciones eclesiales o confesionales sobre todo teniendo en cuenta que el modelo de la «comunidad conciliar», en principio estrechamente relacionado con el modelo de la «unión orgánica»²⁹ (ver nn. 16-18), parecía exigir una «unidad orgánica»³⁰ (en el original inglés: *organic union*).

Pero con el tiempo han ido avanzando las reflexiones dentro de la Comisión Fe y Constitución³¹, al igual que en otros gremios³², en el sentido de que cada confesión puede conservar en la «comunidad conciliar» una vida enteramente identificable, suponiendo que con ello no se pongan en duda los fundamentos de la «comunidad conciliar».

5) *Unidad en reconciliada diversidad*

31. Dentro del Movimiento ecuménico ha habido desde siempre tendencias que apuntaban hacia una comunidad ecuménica, en la que las tradiciones eclesiales existentes debían integrarse y conservarse con sus características y diferencias. Ejemplos de ello son los citados modelos de «asociación corporativa» (ver, nn. 19-22) y de «comunidad eclesial por la concordia» (nn. 23-26).

32. En ese mismo sentido, y como resultado de un compromiso ecuménico muy fuerte por parte de las Iglesias y de las Comuniones Cristianas Mundiales, se ha generado un modelo de «unidad en reconciliada diversidad»³³.

27 V Asamblea Plenaria del CEI, 1975, en Nairobi, cit., n. 4.

28 Ibid., n. 7.

29 Informe de la reunión de la Comisión de Fe y Constitución, en Salamanca, 1973, A IV, cit., 170-73.

30 Accra, 1974: GM FC/2 (pp. 828 ss.).

31 Bangalore, 1978. Berichte, Reden, Dokumente, ed. por G. Müller-Fahrenholz (Frankfort de Meno 1979) 226-33.

32 Por ejemplo, en el primer *Forum* para conversaciones bilaterales (abril 1978) o en la consulta entre representantes de las Comuniones Cristianas Mundiales y del CEI (octubre 1978); ver la correspondiente documentación en: G. Gassmann y H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt. LWB-Report 15* (1983) 35-41 y 53-57.

33 *Die ökumenische Rolle der Konfessionellen Weltbünde inder*

Se parte de que la «herencia confesional multiforme... es legítima» y aporta «riqueza a la vida de la Iglesia total». Cuando «en el encuentro abierto con la herencia de otros» las tradiciones y confesiones existentes pierden su carácter «exclusivo» y «separador», entonces surge la visión de una unidad que posee el carácter de la diversidad reconciliada»³⁴.

33. La idea de una «unidad en reconciliada diversidad» intenta «expresar que las características confesionales de la fe cristiana poseen un valor permanente en su diversidad» y que esas diferencias, «si se aplican juntas al núcleo del anuncio salvífico y de la fe cristiana» y si a través de encuentros ecuménicos y diálogos teológicos «se purifican, progresan y se renuevan», perderán su carácter separador y se reconciliarán unas con otras... en una comunión ecuménica obligatoria, que conservará también las particularidades confesionales»³⁵. Unidad «en reconciliada diversidad» no significa, por lo tanto, «simple coexistencia. Se trata de una verdadera comunión a la que pertenecen como elementos constitutivos la aceptación del bautismo, la creación de una comunión eucarística, el reconocimiento mutuo de los ministerios eclesiásticos y una comprometida unión como testimonio y servicio»³⁶.

34. El modelo de «unidad en reconciliada diversidad» está muy cercano a la idea de una comunión conciliar y no desea ser utilizado como alternativa contra ella». La tensión que se notaba en un principio en relación con el modelo de «comunión conciliar», en el sentido de que tal «comunión conciliar» no tenía suficientemente en cuenta «las diversidades confesionales como legítimas y, por lo tanto, que debían ser conservadas»³⁷, parece que por el momento ha sido superada³⁸.

einen Bewegung. (Papeles para la discusión, publicados por dos Consultas de representantes de las Federaciones Confesionales Mundiales en Ginebra, 1974) nn. 17-21, en: G. Gassman y H. Meyer, *Die Einheit der Kirche*, cit., 29 s.

34 Ibid., n. 30.

35 Dar-es-salam, 1977. *In Christus — eine neue Gemeinschaft*. (Informe oficial de la VI Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial. Declaración «Modelos de unidad») (Francfort de Meno 1977) 205.

36 Ibid., Véanse *Ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes*. (Informe del grupo de trabajo para las relaciones mutuas entre los diferentes diálogos bilaterales) (Ginebra 1977) n. 154.

37 Dar-es-salam, 1977, cit., 206; Cf. *Ökumenische Beziehungen*, cit., n. 157.

38 Ver más arriba n. 30; sobre esto ver también G. Gassmann y H. Meyer, *Die Einheit der Kirche*, cit., 17 ss.

d) EL EJEMPLO DE LA UNIÓN DE FLORENCIA

35. El ejemplo de Florencia es significativo con miras a la posibilidad de una unión de Iglesias sin fusión ni absorción.

36. En la unión que se formó en Florencia entre las Iglesias Latina y Bizantina, y que no representaba ninguna fusión, cada Iglesia, sin perjuicio de la unidad de fe dada en esa comunión conservó su tradición litúrgica, canónica y teológica. Esta fe común pudo expresarse en formulaciones diferentes (p. ej., en relación a la procedencia del Espíritu Santo» y permitir también diversidad en la disciplina (p. ej., en la tolerancia, expresada todavía en Trento, que permite a los griegos divorciados, pero no a los latinos, volver a casarse).

37. Aunque este intento fracasó, el impulso de Florencia no quedó infructuoso. Consiguió que desde entonces la Iglesia Católica ya no sea identificada por su latinidad. De acuerdo con el Segundo Concilio del Vaticano, lo que ahora vige es el modelo de las iglesias hermanas, inspirado en las relaciones que existieron durante el primer milenio³⁹.

38. Además algunas afirmaciones del II Vaticano sobre las iglesias orientales unidas son muy importantes a la hora de buscar un modelo de unidad en la diversidad. Se dice allí: «La Iglesia santa católica, que es el Cuerpo místico de Cristo, consta de fieles que se unen orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo gobierno; estos fieles, reuniéndose en varias agrupaciones, unidas a la jerarquía, constituyen las Iglesias particulares o los ritos»⁴⁰. «Estas iglesias particulares de Oriente y Occidente, difieren algo entre sí por sus ritos, como suele decirse, a saber: por su liturgia, disciplina eclesiástica y patrimonio espiritual»⁴¹. «Por consiguiente, debe procurarse en todo el mundo la protección y el incremento de todas las iglesias particulares y, en consecuencia, establézcanse parroquias y jerarquía propia allí donde lo requiera el bien espiritual de los fieles. Pero los jefes de las diversas iglesias particulares que tienen jurisdicción en un mismo territorio, procuren, mediante acuerdos adoptados en reuniones periódicas favorecer la unidad de la acción»⁴².

39 *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1978*. Ed. por encargo de la Fundación Pro Oriente (Viena-Innsbruck-Munich 1978) *passim*.

40 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre las Iglesias Orientales Católicas*, n. 2.

41 *Ibid.*, n. 3.

42 *Ibid.*, n. 4.

39. El Concilio no exige, por lo tanto, en cada caso una única jurisdicción o un único Obispo para el mismo lugar. Además, el Concilio considera legítimo el que la iglesia de un determinado rito, es decir, una iglesia con una tradición propia espiritual, teológica y canónica, se extienda por todas partes, incluso más allá de sus límites geográficos originales. Ciertamente se trata aquí de medidas provisionales con la esperanza de que se restaure la unidad entre la Iglesia Católica y las Iglesias Orientales que todavía no están en plena comunión con ella ⁴³.

40. El ejemplo de Florencia demuestra que la Iglesia Católica puede unirse con otra iglesia, sin fusionarse con ella, confesando las dos la misma fe y reconociendo mutuamente sus ministerios; además ese ejemplo prueba

- la posibilidad —al menos en algunas ocasiones— de que existan dos Obispos en el mismo lugar y
- la legitimación de distintas tradiciones teológicas, canónicas y espirituales, correspondientes a esas diferentes jurisdicciones episcopales.

e) COMUNION DE IGLESIAS HERMANAS

41. Sin que se pueda hablar aquí de «modelos» de unificación en sentido estricto, merecen una atención especial dos conceptos que han demostrado ser importantes y muy útiles en el intento de concebir y llevar a cabo modelos de unificación. Ambos conceptos expresan y subrayan, cada uno a su manera, la idea de unidad en la diversidad, tal como se puso de relieve en alguno de los modelos de acuerdo descritos anteriormente («asociación corporativa», nn. 19-22; «comunión eclesial mediante la concordia», nn. 23-26).

1) «Tipos» eclesiales

42. En el pasado se defendió repetidas veces la idea de que el problema ecuménico procedía de que en la cristiandad había desde siempre caracteres esenciales y arquetipos especiales de la fe cristiana, que en verdad estaban unidos entre sí por comuniones fundamentales, pero que se diferenciaban claramente por características específicas de devoción, doctrina, moral, estructuras eclesiásticas, etc. y en parte se manifestaban así en las iglesias existentes. La tarea ecuménica no consistiría, pues, en eliminar o fusionar esos caracteres esenciales, sino en hacer visible su legi-

43 Ibid., n. 30.

timidad, conservándola intacta en la deseada comunión de la Iglesia única.

43. Recientemente también se ha sostenido la idea de que en la cristiandad hay diferentes «tipos» (*tipoi*) eclesiales. El concepto «typos» se define en la siguiente manera: «Donde existe una larga y coherente tradición que inspira a las personas amor y fidelidad, y constituye un conjunto armonioso y orgánico de elementos que se complementan, cada uno de los cuales soporta y confirma a los otros, tenemos en realidad un typos». Los elementos que constituyen cada uno de los «typos» eclesiales son: «un método y una visión característicos de teología», «una expresión típica de liturgia», «una tradición de espiritualidad y devoción», «una disciplina canónica particular». «La vida de la Iglesia necesita una pluralidad de tipos que manifiesten el carácter plenamente católico y apostólico de la Iglesia, una y santa»⁴⁴.

2) Iglesias hermanas

44. Más importante todavía ha sido en los últimos tiempos el concepto de «Iglesias hermanas». Como expresión de comunión entre Iglesias locales tiene una tradición que se remonta hasta la primitiva Iglesia y en ese sentido fue usado por el Vaticano II⁴⁵. Desde hace algún tiempo se emplea este concepto para describir la comunión, conseguida o intentada, entre Iglesias hasta ahora separadas, especialmente en las relaciones ecuménicas entre la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas.

45. Esta nueva expresión se remonta sobre todo al mensaje de Pablo VI al Patriarca Ecuménico Atenágoras I. Allí se dice: «Después de largas discrepancias y discordias nos regala Dios ahora la gracia de que nuestras Iglesias se reconozcan de nuevo como Iglesias hermanas, a pesar de las dificultades que en un principio existieron entre nosotros. Iluminados por Jesucristo vemos con claridad cuán necesario es superar esas dificultades para que la comunión tan fructífera que ya une a ambas artes llegue a ser plena y perfecta». Esta comunión de «Iglesias hermanas» es una comunión en la diversidad: «Mediante sinceras conversaciones teológicas que el amor fraterno hará posibles, aunque persistan las legítimas diferencias en cuanto a liturgia, vida espiritual, disciplina y teología, debemos conocernos y respetarnos mutuamente (cf. Decreto sobre el Ecumenismo «Unitatis Redinte-

44 Cardenal J. Willebrands en una alocución ante representantes de la Iglesia Anglicana en Cambridge, Inglaterra; Enero de 1970. En *Documents on Anglican/Roman Catholic Relations* (Washington D.C. 1972) 38-41.

45 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 14.

gratio», nn. 14-17), hasta que lleguemos a estar de acuerdo en la clara y sincera confesión de cada verdad revelada»⁴⁶.

SEGUNDA PARTE
FORMAS Y FASES
DE LA COMUNION ECLESIAL CATOLICO-LUTERANA

EN CAMINO HACIA LA COMUNION ECLESIAL

46. Todos los modelos de acuerdos descritos anteriormente contienen, sin duda, valiosas indicaciones para la formación de una comunión eclesial Católico-Luterana. Sin embargo, ninguno de ellos ha sido elaborado en un marco específico católico-luterano, de manera que debe reguntarse si las reflexiones con vistas a una forma prometedora de comunión católico-luterana no tendrían que tener particularmente en cuenta la singularidad de dicha relación Católico-Luterana. Por otra parte, en ningún sitio está escrito que exista un único modelo capaz de llevarnos a la comunión.

47. El resultado de la descripción y análisis de los diferentes modelos de acuerdos, trascendental y valioso para la configuración de la comunión Católico-Luterana, es como sigue: La pretendida unidad será una unidad en la diversidad. Las singularidades que aportan ambas tradiciones no se mezclarán unas con otras, y sus diferencias no tienen por qué ser plenamente eliminadas.

— Esto lo subrayan los modelos de «unidad en reconciliada diversidad», de «asociación corporativa», de comunión por la concordia» y también las ideas de «tipos» e «iglesias hermanas».

Importa mucho más, por el contrario, que dentro del proceso de un entendimiento con base teológica, tal como se está llevando en los diálogos Católico-Luteranos, las divergencias sean objeto de una elaboración tal, que pierdan su carácter separador entre unas iglesias y otras y, que al mismo tiempo, se haga visible y se garantice el que las diferencias conservadas reposan en un consenso fundamental en la comprensión de la fe apostólica y que, por tanto, son legítimas.

46 25 de Julio de 1967; *Tomos Agapis*, cit., 117 s.; AAS 59 (1967) 852-54.

- A esto se remite especialmente el modelo de «unidad en reconciliada diversidad» como también el de «comunidad eclesial por la concordia».

En la medida en que las diferencias de ambas tradiciones han perdido su fuerza separadora, ya no pueden ser un objeto de mutua condena; debe declararse que las antiguas condenas doctrinales han perdido hoy su sentido.

- Esto queda acentuado sobre todo en el modelo de «comunidad eclesial por concordia».

La unidad que buscamos debe enraizarse en una vida sacramental común.

- Esto está en todos los modelos, pero de una manera especial aparece en la concepción de la unidad como «communio».

La unidad que buscamos debe ser una unidad concretada en estructuras adecuadas, que haga a nuestras dos comunidades, hasta ahora separadas, capaces de una auténtica vida común y que posibilite una acción conjunta, tanto en el plano de iglesias locales como en el plano universal.

- Esto lo resaltan especialmente los modelos de «unión orgánica» y de «comunidad conciliar».

El esfuerzo por las estructuras apropiadas y necesarias para una comunidad plena y obligatoria debe incluir la pregunta sobre el ministerio ejercido en común, como aparece en el ministerio episcopal de la Iglesia primitiva.

- Esta es una de las condiciones del modelo de «asociación corporativa».

48. En todas las formas y fases del deseado acuerdo se busca la reconciliación cristiana. Unidos, confesamos que hemos sido reconciliados con Dios por Cristo. Mientras confesamos esto, dando gracias y glorificando al Señor, debemos al mismo tiempo confesar nuestros pecados y faltas y reconocer la llamada a reconciliarnos con los otros.

La mutua reconciliación que buscamos como cristianos de diferentes iglesias, y que se apoya totalmente en la reconciliación que nos ha sido dada en Cristo, no elimina sin más nuestras diferencias. En verdad hay diferencias que provienen de errores en la fe o de desconfianzas, y que no pueden mutuamente reconciliarse sin arrepentimiento, autocrítica y renovación. La reconciliación tiene aquí su precio. Pero hay también diferencias entre nosotros que provienen de que la única Iglesia de Cristo se realiza en distintos lugares y de que la misma y única fe puede manifestarse y ser vivida de diversas maneras. Podemos aceptar tales diferencias como legítimas, e incluso afirmarlas con alegría, en

tanto nos aportan algo, nos corrigen, nos estimulan o nos enriquecen. Este reconocimiento mutuo, que muy bien puede llevarse a cabo escalonadamente, es decisivo para el proceso de reconciliación; no se da sin la libertad otorgada por la reconciliación de Cristo, que nos libra de nuestro miedo instintivo a los otros como extraños y de nuestra temerosa preocupación por la propia identidad.

La reconciliación no es posible sin diálogo y sin continua comunicación. Es un proceso de discernimiento de espíritus y de búsqueda de un camino que Dios sólo conoce. La reconciliación es un fenómeno dinámico que no queda zanjado de una vez para siempre allí donde se da o se ha recuperado la unidad eclesial, en tanto exista pecado y lucha entre los hombres y mientras los cristianos y las iglesias vivan en la historia y en la pluralidad del mundo.

49. La dinámica propia del proceso de reconciliación y de la realización de la comunión de las iglesias se abre camino en el esfuerzo por

- a) una comunión en la confesión de una misma fe apostólica (comunión de fe);
- b) una comunión en la vida de los sacramentos (comunión sacramental);
- c) una comunión estructurada, en la que encuentra forma eclesial adecuada la comunión de fe y sacramental y en la que se hagan posibles y se garanticen una vida común, decisiones comunes y acciones conjuntas (comunión de servicio).

En este proceso de realización de la comunión eclesial no se da relación consecutiva ni graduación ascensional alguna entre el logro de la comunión de fe, la sacramental y la de servicio. Según nuestra concepción de la unidad (n. 3), la realización de la comunión eclesial forma más bien un proceso global en el que cada uno de esos tres elementos experimenta su total cumplimiento sólo en unión con los otros. Tal proceso está marcado por dos características estrechamente relacionadas entre sí: el «reconocimiento» y la «recepción»⁴⁷.

47 Ambos conceptos deben diferenciarse y cada uno tiene su propio significado y su propia historia (cf. entre la amplia bibliografía, por ejemplo, A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, en *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-52; Y. Congar, 'La «reception» comme réalité ecclésiologique', en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56, 1972, 369-403; G. Gassmann, 'Rezeption im ökumenischen Kontext', en *Oekumenische Rundschau* 26

CRECIMIENTO DE LA COMUNION ECLESIAL POR RECONOCIMIENTO Y RECEPCION RECIPROCOS

50. Entre nuestras Iglesias todavía no se ha logrado un estado de total reconocimiento en cuanto tales iglesias. Pero está cerca.

En un amplio proceso de entendimiento y de acercamiento, que abarca todos los niveles de la vida eclesial, nuestras Iglesias han llegado en los últimos tiempos a verse de un modo totalmente distinto a como lo hacían antes. Incluso en lo que respecta a las formas de pensar y de vivir de nuestras Iglesias, que son las que han marcado y han determinado en lo esencial sus mutuas relaciones, se ha dado un cambio positivo en las últimas décadas.

51. Siguiendo el espíritu del II Vaticano (cf. n. 53) la Iglesia Católica ha cambiado su forma de considerar a la Iglesia Luterana. Se ha llegado a una nueva valoración del pasado común y del

(1977) 314-27; H. Meyer, '«Annerkenung» — Ein oekumenischer Schlüsselbegriff', en *Dialog und Annerkenung*. Beiheft zur Oekumenischen Rundschau 37 (Frankfurt del Meno 1978) 25-41; M. Garijo, 'Der Begriff der «Rezeption» und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie', en *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*. Ed. por P. Lengersfeld y H. G. Stobbe, (Stuttgart 1981) 97-109; y observaciones: 167-72; E. Lanne, 'La «réception»', en *Irénikon* 55 (1982) 199-213.

De manera especial el concepto «recepción» se aplica con frecuencia para la aceptación de determinadas afirmaciones o documentos. Quisiéramos entender aquí ambos conceptos como descripción de las relaciones y realizaciones entre iglesias:

«Reconocimiento» significa fundamentalmente una afirmación espiritual-teológica de la otra iglesia —sea en el conjunto o en particularidades de su fe, de su vida o de su configuración—, que reconoce lo característico de la otra iglesia, bien como propio o como aportación, en el sentido de corrección o complemento y, por tanto, la acepta y se lo apropia.

«Reconocimiento» y «recepción» muestran, pues, en cada caso un significado con matiz específico.

«Reconocimiento» acentúa con más fuerza lo característico del otro en su estable peculiaridad, que por otra parte es capaz de comunión.

«Recepción» acentúa con más fuerza lo característico del otro —en la propia vida, pensamiento y comunión— como elemento que hay que acoger e integrar. En el empeño por la comunión entre Iglesias ambos, «reconocimiento» y «recepción», deben entrelazarse y complementarse: No puede darse «recepción» sin reconocimiento de la legitimidad y autenticidad del otro; «reconocimiento» apremia para que se reconozca y se haga propio lo específico del otro, en cuanto significa aportación para la propia vida y para el propio pensamiento y en cuanto se estima necesario para llevar a cabo la comunión.

legado luterano. Esto se ve claramente en las expresiones del Papa Juan Pablo II en su visita a la tierra de Lutero (1980).

De la historia de nuestra separación dijo el Papa: «Basta ya de juzgarnos unos a otros» (Rom 14, 13). Queremos, sin embargo, confesar recíprocamente nuestra culpa. En relación con la gracia de la unidad vale también aquello de «todos pecaron» (Rom 3, 23). Debemos ver y decir esto con toda seriedad y sacar de ello nuestras consecuencias». «No eludamos los hechos, y así seremos conscientes de que ha sido culpa humana la que ha conducido a la funesta separación de los cristianos y de que nuestros fallos siguen impidiendo dar los pasos posibles y necesarios hacia la unidad. Enérgicamente hayo más las palabras de mi predecesor Adriano VI, quien confesó en la Dieta de Nuremberg (1523): «Ciertamente la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvarnos, pero los pecados nos apartan de él... Todos nosotros, prelados y sacerdotes, estamos descarriados y no hay quien haga bien, ni uno siquiera (Sal 14, 3). Por lo cual, todos debemos dar gloria a Dios y humillarnos en su presencia. Cada uno de nosotros debe considerar en qué ha fallado y prefiera juzgarse a sí mismo antes de que sea juzgado por Dios en el día de la ira»⁴⁸.

Con ocasión del 5º centenario del nacimiento de Martín Lutero escribió el Papa: «En realidad los esfuerzos científicos de investigadores evangélicos y católicos que hasta el momento se van aproximando mucho en sus resultados, han conducido a una visión de la personalidad de Lutero más completa y diferenciada, lo mismo que del complejo entramado de realidades históricas en la sociedad, la política y la Iglesia de la primera mitad del siglo XVI. Ha resultado convincentemente clara la profunda religiosidad de Lutero, que fue movido por la abrasadora pasión por la salvación eterna»⁴⁹.

Con vistas al diálogo católico-luterano, y especialmente a las conversaciones sobre la Confesión de Augsburgo, recogió el Papa las palabras de los Obispos alemanes: «Nos alegramos de poder descubrir no sólo un consenso parcial sobre algunas verdades, sino una coincidencia en verdades fundamentales de la fe. Esto nos permite esperar la unidad, incluso en la esfera de nuestra fe y de nuestra vida, en la que todavía seguimos separados»⁵⁰.

48 *Papst Johannes Paul II in Deutschland*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 25. Ed. por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana (Bonn 1980) 80 y 86.

49 Escrito del 31 de Octubre de 1983 al Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, Cardenal J. Willebrands, en *KNA Dokumentation*, n. 33 (9 de Noviembre de 1983).

50 *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, cit., 81; cf. *Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Weltgebetsoktav für die christliche Einheit*, en: *KNA Dokumentation*, n. 5, 23 Enero de 1980, 2. También en:

52. También en las Iglesias Luteranas ha cambiado profundamente la actitud hacia la Iglesia Católica.

Admitiendo la solicitud de perdón del Papa Pablo VI y en contestación a la misma, la V Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial declaraba (1970): «De acuerdo con el mandamiento de la verdad y del amor... nosotros los cristianos y comunidades luteranas estamos dispuestos a aceptar que el juicio de los Reformadores sobre la Iglesia Católica Romana y sobre la teología de aquel tiempo no estaba libre de tergiversaciones polémicas que en parte mantienen todavía su influencia. Lamentamos sinceramente que nuestros hermanos católico-romanos hayan sido ofendidos y mal interpretados por semejantes opiniones polémicas. Agradecidos recordamos la declaración del Papa Pablo VI al principio de la 2ª Sesión del Segundo Concilio, en la que pedía perdón por todas las ofensas que haya causado la Iglesia Católica Romana. Con la oración del Señor pedimos perdón, unidos a todos los cristianos»⁵¹.

Gracias a la participación oficial de observadores luteranos en todas las sesiones del II Vaticano, gracias a las posteriores conversaciones bilaterales, tanto a nivel mundial como a nivel regional, en muchos casos, gracias a la estrecha convivencia y a la colaboración cada vez más amplia con las iglesias locales católicas, con sus comunidades y sus fieles, se ha originado una nueva comprensión de la piedad católica, de su vida eclesial y de su doctrina. La Iglesia Católica ya no es la «iglesia falsa». Para la sensibilidad luterana muchas diferencias han dejado de ser extrañas y han perdido su fuerza separadora. Existe una común disponibilidad a abandonar los agudos prejuicios negativos y a comprobar si las condenas doctrinales del pasado tienen sentido hoy día. Y así aparecen el Papado y sus representantes en una nueva luz en la que ya no caben las condenas de antes ni las viejas enemistades. La dura condena de la Misa católica se considera ya superada teniendo en cuenta los consensos teológicos comunes y la evolución litúrgica de ambas Iglesias, tal como se puede ver en las decisiones de algunas Iglesias Luteranas a favor de una mutua invitación a participar en la Eucaristía⁵².

Das Katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977-1981. Ed. por H. Meyer, *LWB-Report* 10 (1982) 52 y 60.

⁵¹ *Evian*, 1970. [Informe oficial de la V Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial] (Witten 1970) 207 s.

⁵² Ver, por ejemplo, las recomendaciones del Consistorio Superior de la Iglesia perteneciente a la Confesión de Augsburgo en Alsacia y en Lorena sobre la hospitalidad eucarística, diciembre de 1973 (en *Lutherische Rundschau* 25 [1975] 142 ss), el comunicado pastoral-teológico de las Iglesias Evangélico-Luteranas de Alemania sobre la

53. La Iglesia Católica no sólo ha cambiado su manera de ver a la Iglesia Luterana, sino que ha renovado con el II Vaticano su forma de pensar y de vivir.

- El II Vaticano defiende un concepto de Iglesia, según el cual la Iglesia Católica ya no se identifica exclusivamente con la Iglesia de Jesucristo, sino que la reconoce más allá de sus fronteras en otras iglesias y comunidades eclesiales⁵³.
- La atención a la «jerarquía de verdades», tal como lo exige el Decreto sobre el Ecumenismo⁵⁴, lleva a considerar ese principio teológico como fundamental para la fe cristiana. Esto coincide con parecidas sugerencias luteranas⁵⁵.
- Además, en la Iglesia Católica lleva hasta sus orígenes la reflexión sobre sus devociones y su vida litúrgica (por ejemplo, en cuanto a la celebración de la misa) y sobre su gobierno (por ejemplo, mediante la creación general de organismos sinodales en todos los niveles de la vida eclesial), está mostrando que se considera a sí misma como una Iglesia que necesita una «perenne reforma»⁵⁶.

54. También las Iglesias Luteranas están renovando su pensamiento teológico y su vida eclesial.

- La dedicación renovada, comprometida y ampliada en las primeras décadas de este siglo a la Reforma y a su teología, elaborando críticamente las anteriores corrientes espirituales, ha permitido en general en los últimos tiempos una com-

cuestión de la participación de los cristianos evangélico-luteranos en la Eucaristía o en la celebración de la Cena de otra confesión, 1975, y el *Statement on Communion Practices* de la Iglesia Luterana Americana, 1978 (p. 7; Intercommunion).

53 La afirmación de que la Iglesia de Cristo «se realiza en la Iglesia Católica» («subsistit in Ecclesia Catholica», Segundo Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 8) y que el Espíritu de Cristo se vale de «las Iglesias y Comunidades separadas... como medios de salvación» (Segundo Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 3), muestra que la Iglesia Católica no se identifica a la Iglesia de Dios valiéndose de sus propias fronteras visibles. Esto significa un cambio notable de actitud: significa reconocer «que algunos, incluso muchos e importantes elementos o bienes, con los que se edifica y vive la Iglesia, pueden existir también fuera del recinto visible de la Iglesia Católica» (ibid.), y significa ser consciente de «que todo lo que la gracia del Espíritu Santo realiza en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación» (ibid., n. 4).

54 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 11.

55 Cf. *El Evangelio y la Iglesia (Relación de Malta)* [GM=L-IC/1] n. 25.

56 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 6; ver también la *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 8.

prensión más profunda de la Iglesia, del ministerio eclesial y del servicio litúrgico.

- La dimensión sacramental del culto mantenida por la Reforma y olvidada en épocas recientes cobra actualmente importancia —sin pérdida de la dimensión de la Palabra—; ello ha marcado de nuevo en muchos aspectos la vida cultural de la Iglesia Luterana.
- La función normativa de la Escritura en la vida, doctrina y predicación de la Iglesia se sigue manteniendo; sin embargo parece haberse superado una concepción de la Escritura desvinculada del proceso de la transmisión y de la tradición de la Iglesia.
- La continuidad con la Iglesia primitiva, mantenida insistentemente por los Reformadores, se vuelve a contemplar con mayor claridad y origina una mayor conciencia del carácter ecuménico y catolicidad de la Confesión Luterana.

a) COMUNION DE FE

55. Confesar juntos la misma fe apostólica significa para católicos y luteranos 1) dar testimonio en común de esa fe, 2) tener en cuenta las legítimas diferencias y 3) superar el obstáculo de las antiguas condenas mutuas.

1) *La testificación común de la fe apostólica*

56. Para la unidad de nuestras Iglesias y especialmente para nuestra misión evangelizadora es de fundamental importancia que demos juntos testimonio de la fe apostólica. Aplicando el principio de la «*Jerarquía de verdades*», el tema principal será el centro cristológico y trinitario o «fundamento de la fe cristiana»⁵⁷, para desde allí poder entender de nuevo la plena catolicidad de la fe. Tal esfuerzo favorecerá el desplazamiento de perspectivas y las modificaciones en la autocomprensión de nuestras Iglesias: la superación de parcialidades, la ampliación de estrecheces, la corrección de ciertos extremismos.

57. Este proceso está ya en marcha:

— Parte de la afirmación común de la fe de la Iglesia primitiva, tal como fue formulada por los primeros concilios siguiendo

⁵⁷ II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 11; ver *Relación de Malta*, n. 24 y ss.

⁵⁸ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (= BSLK) 5 ed. (Gotinga 1963) 19-30.

fielmente la Sagrada Escritura, y testimoniada en los credos primitivos (apostólico, niceno, atanasiano) 58: «Unidos confesamos la fe que une a toda la Cristiandad con Dios Uno y Trino y la salvación de Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo... En esta verdad importante y central de la fe cristiana se mantuvieron unidos los cristianos luteranos y católicos, en todas las controversias y diferencias del siglo XVI» 59.

— Es promovido por un nuevo acuerdo en la forma de determinar las relaciones entre *Sagrada Escritura* y *Tradicción*, durante tanto tiempo discutidas:

«La vieja querrela teológica sobre la relación entre Escritura y Tradición se encuentra planteada de una manera nueva. No se puede oponer de manera mutuamente exclusiva la Escritura y la Tradición, porque el Nuevo Testamento es él mismo producto de la Tradición cristiana primitiva. Sin embargo, como testigo de la Tradición fundante, la función de la Escritura es servir de norma para toda la tradición ulterior de la Iglesia» 60.

— Se extiende hasta la comprensión del Evangelio, tal como se expresó particularmente para la Reforma en la *doctrina de la justificación*:

«Hoy se da un acuerdo fundamental en la interpretación de la justificación. Los mismos teólogos católicos subrayan, en esta cuestión, que el don salvífico hecho por Dios a los que creen no está subordinado a ninguna condición que debiera ser cumplida por el hombre. Los teólogos luteranos subrayan que el acto de la justificación no está limitado al perdón individual de los pecados: no ven en él una declaración puramente exterior de la justicia del pecador. Más bien, por el mensaje de la justificación, la justicia de Dios realizada en el acontecimiento Cristo es apropiada al pecador como una realidad que lo abarca por entero y que, por esto mismo, funda la nueva vida del creyente» 61. «Solamente por la gracia y por la fe que tenemos en la obra salvadora de Cristo, y no debido a nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo, que renueva nuestros corazones y nos capacita e impulsa a las buenas obras» 62.

59 *Todos bajo el mismo Cristo* (=GM L-IC/4) n. 13; Cf. Las primeras conversaciones católico-luteranas en USA: *The Status of the Nicene Creeds as Dogma of the Church* (Washington D.C. 1965) y la «Declaración con motivo de la celebración del 1600 aniversario del Credo de Nicea-Constantinopla» de la Comisión mixta de Representantes de la Iglesia Evangélica de Alemania y de la Iglesia Católica, en: *KNA Dokumentation*, n. 16 (3 de junio de 1981).

60 *Relación de Malta*, n. 17.

61 *Ibid.*, n. 28.

62 *Todos bajo el mismo Cristo*, n. 14.

— Abarca un amplio acuerdo respecto a la *comprensión y celebración de la Eucarstia* (ver n. 76) ⁶³.

— Nos ha conducido a un acuerdo fundamental —si bien es cierto que todavía no total— en la *comprensión de la Iglesia*:

«La Iglesia es la comunidad de aquellos que Dios ha convocado por Cristo en el Espíritu Santo, por medio de la proclamación del Evangelio, la administración de los sacramentos y el ministerio a tal propósito instituido. Ella es, aunque comprenda siempre pecadores, poder de la promesa y fidelidad de Dios, la una, santa, católica y apostólica Iglesia, que permanecerá siempre» ⁶⁴. «Está sometida al Evangelio, criterio al cual está ella subordinada»; «su autoridad sólo puede ser un servicio a la Palabra», sobre la que «no dispone como dueña de la Palabra de su Señor» ⁶⁵.

— Se extiende igualmente hasta la *comprensión y la práctica del ministerio espiritual en la Iglesia*:

El ministerio especial de la Iglesia, transmitido por la ordenación (ver más adelante n. 71), es «institución de Jesucristo» ⁶⁶ y como tal «constituido para la Iglesia» ⁶⁷. Su misión específica «consiste en congregar y edificar a la comunidad cristiana mediante la predicación de la palabra de Dios y mediante la celebración de los sacramentos; consiste también en dirigir la vida de la comunidad en los ámbitos litúrgicos, misioneros y diaconales» ⁶⁸.

En la interpretación de ese servicio se halla el ministerio «en medio de todo el pueblo y en favor del pueblo de Dios», y en tanto «se ejerce por encargo y como actualización de Jesucristo, ese ministerio está frente a la comunidad con poder» ⁶⁹.

58. Aunque el esfuerzo por la comunión de nuestras Iglesias en el testimonio de la fe apostólica debe avanzar todavía más, se pueden hoy decir, sin embargo, tal como se ha manifestado de una manera especial en las conversaciones sobre la Confesión de Augsburgo, las palabras del Papa Juan Pablo II y de los Obispos Católicos: «podemos descubrir no sólo un consenso parcial sobre algunas verdades, sino un acuerdo en verdades fundamentales de la fe» ⁷⁰.

⁶³ Cf. *La Cena del Señor* [= GM L-IC/2] nn. 1-45 y 76. También: *La celebración litúrgica de la Cena del Señor*, ibid., 48 ss.

⁶⁴ *Todos bajo el mismo Cristo*, n. 16.

⁶⁵ *Relación de Malta*, nn. 48 y 21.

⁶⁶ *El ministerio espiritual de la Iglesia* [= GM L-IC/5] n. 20.

⁶⁷ *Todos bajo el mismo Cristo*, n. 18; ver también *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 17.

⁶⁸ *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, nn. 14 y 23.

⁷⁰ Ver precedente nota 50.

59. En una toma de postura el Comité Ejecutivo de la Federación Luterana Mundial ha aceptado esto y ha manifestado: «Asentimos... en que Católicos y Luteranos han dado origen a una comprensión común de verdades fundamentales de fe, que señala a Jesucristo como centro vivo de nuestra fe (*Todos bajo el mismo Cristo*, n. 17) y que, por tanto, se puede y se debe hablar en relación a la Confesión de Augsburgo, de 'una concordancia en las verdades centrales de fe'... o de un 'consenso fundamental' en la misma fe (*Ibid.*, n. 18 y 25)» 71.

60. Para poder llegar a la meta en ese empeño común por testimoniar la fe apostólica, hay que tener presente cómo se entiende y cómo se pone en práctica el *magisterio vinculante de la Iglesia* y, por consiguiente, qué instancias pueden dar un juicio oficial sobre los acuerdos teológicos alcanzados en el diálogo.

En la Iglesia Católica el magisterio vinculante incumbe de un modo especial a los Obispos, los cuales perciben este cometido como «un intercambio múltiple de fe con los creyentes, los sacerdotes y los teólogos» 72. El grado supremo en su carácter vinculante corresponde a las decisiones del Magisterio de la Iglesia cuando «los Obispos explican la fe revelada en universal acuerdo entre sí y en comunión con el Obispo de Roma» 73.

También según la concepción luterana, «a los Obispos les está confiada de modo especial la función de vigilar por la pureza del Evangelio» 74. Sin embargo, la enseñanza vinculante de la Iglesia se lleva a cabo, en la mayoría de las Iglesias Luteranas, mediante un proceso de formación de un consenso, en el que participan con iguales derechos los dirigentes u Obispos, los teólogos, los párrocos y los miembros no ordenados de la comunidad. Tal proceso adquiere en general formas sinodales 75.

Para ambas Iglesias el magisterio vinculante se halla sometido a la norma del Evangelio 76 y orientado de acuerdo con las decisiones doctrinales del pasado reconocidas como vinculantes. Para que resulten fructíferas y para que desarrollen su fuerza orientadora, las decisiones vinculantes de magisterio necesitan en ambas Iglesias alcanzar una amplia recepción en la conciencia y en la vida de las Iglesias locales, de las comunidades y de los fieles 77.

71 En: *Das Katholisch-lutherische Gespräch, über das Augsburger Bekenntnis: Dokumente 1977-81*, 73.

72 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 51.

73 *Ibid.*, n. 52.

74 *Ibid.*, n. 53.

75 *Ibid.*, n. 55.

76 *Ibid.*, n. 57.

77 *Ibid.*, nn. 52 y 54.

En consecuencia, está claro que en las dos Iglesias puede darse y se da una doctrina obligatoria y que, a pesar de las diferencias existentes, hay importantes paralelismos en la forma de ponerla en práctica. Vistas así las cosas, es posible que ambas Iglesias, cada una a su manera, consideren obligatorios los acuerdos obtenidos en la comprensión de la fe apostólica. Sería importante procurar que este proceso que se está llevando a cabo entre las dos Iglesias se realice ya con una cierta simultaneidad y con la mayor unidad posible.

2) *La unidad de fe en la diversidad de sus manifestaciones*

61. Unidad en la misma fe no significa uniformidad en la forma de articularla y expresarla. El movimiento ecuménico de nuestro siglo ve en esto una de sus condiciones fundamentales ⁷⁸.

En la teología de la Reforma este convencimiento se expresa cuando se alude al ámbito de la doctrina y de la vida, en el que la plena igualdad no es condición necesaria para la unidad eclesial ⁷⁹.

62. El II Vaticano dice: «Guardando la unidad en lo necesario, mantengan todos en la Iglesia —cada uno según su oficio— la debida libertad en las diversas formas de vida espiritual y de organización, en la diversidad de ritos litúrgicos, e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada» ⁸⁰.

En este sentido se ha expresado repetidamente el Papa Pablo VI y con ello ha concretado todavía más la idea de una unidad de fe en la diversidad de sus manifestaciones. En su alocución en la catedral de Fanar (1967) dijo: «A la luz de nuestro amor a Cristo y de nuestro amor a los hermanos, descubrimos todavía más la profunda identidad de nuestra fe, y los puntos que todavía nos separan no nos deben impedir que aceptemos esa profunda unidad. También aquí debe ayudarnos el amor, lo mismo que les ayudó a Hilario y Atanasio, cuando divergencias muy importantes dividían al episcopado, a ver la identidad de la fe por encima de las diferencias de vocabulario. ¿No defendió San Basilio en su caridad pastoral la verdadera fe en el Espíritu San-

⁷⁸ Ya en la I Asamblea Mundial de Fe y Constitución se dijo: «Unidad no significa uniformidad» (*Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher antlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne*. Ed. por H. Sasse [Berlín 1929] 544).

⁷⁹ Confesión de Augsburgo (= CA) 7; cf. opinión de Lutero sobre la Confesión de los Hermanos de Bohemia; WA 50, 380; *Confessio Helvetica Posterior*, XVII; 39-Artikel, art. 19.

⁸⁰ II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 4; cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 23.

to, evitando usar determinadas palabras que, por muy acertadas que pudieran ser, podían ser motivo de escándalo para una parte del pueblo cristiano? ¿Y no aceptó San Cirilo de Alejandria en el año 433 dejar a un lado su teología tan hermosa para poder firmar la paz con Juan de Antioquía, después de haber quedado claro que, a pesar de las expresiones distintas, su fe era la misma?»⁸¹.

Lo mismo dijo Pablo VI con motivo del 160 aniversario de la muerte de San Atanasio (1973) en una alocución al Patriarca Shenonda III: «Por lo que a él (San Atanasio) se refiere, reconoció en la Iglesia de Occidente una identidad de fe perfectamente clara, a pesar de ciertas diferencias en la terminología o en la manera de entender el misterio de la Trinidad»⁸².

83. Las diferencias, aunque sean en las tradiciones eclesiales o debidas a determinados contextos históricos, étnicos y culturales, pueden por tanto entenderse y vivirse como distintas expresiones de una misma fe, «siempre que juntas se refieran al núcleo de la Buena Nueva y de la fe cristiana y no pongan en duda dicho núcleo»⁸³ y siempre por tanto que se apoyen sobre el uno y mismo Evangelio. No es necesario que cada Iglesia asuma y haga propias las características específicas de las creencias, de la piedad o de la ética de la otra Iglesia. Pero las debe reconocer como especiales, y al mismo tiempo legítimas, características de una misma y común fe cristiana. Así, «es justo aceptar y valorar positivamente una legítima pluralidad en la variedad de tradiciones»⁸⁴.

81 *Tomos Agapis*, cit., 113-14. Algo semejante se dice en su mensaje al Patriarca Ecuménico: «Mediante conversaciones teológicas sinceras, que la caridad fraterna hará posibles, debemos conocernos y respetarnos, a pesar de que subsistan las legítimas diferencias en cuanto a liturgia, vida espiritual, disciplina y teología (cf. Decreto sobre el Ecumenismo «*Unitatis Redintegratio*», nn. 14-17), hasta que consigamos llegar a ser una sola cosa en la clara y sincera confesión de cada una de las verdades reveladas. Pero para que puedan restaurarse y conservarse la comunión y la unidad, hay que procurar 'no poner más carga que la necesaria'» (Cf. Hech 15, 28; *Decreto sobre Ecumenismo «Unitatis Redintegratio*», n. 18)» (Ibid., 118).

82 AAS 65 (1973) 320.

83 Declaración «Modelos de Unidad» de la Federación Luterana Mundial, 1977, loc. cit., 205.

84 *Gemeinsame Synode der Bistümer der BRD* (1974) n. 4. 33. La Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial (1977) habló en este sentido de un «camino d encuentro vital, de experiencias espirituales comunes, de diálogo teológico y de correcciones mutuas, en el que no se pierde lo específico de cada interlocutor, sino que se purifica, se transforma y se renueva y así se hace visible y aceptable para

64. En este mismo sentido, el diálogo católico-luterano sobre la Eucaristía ha llegado a la conclusión de que las diferencias actuales en las afirmaciones sobre la forma de presencia eucarística de Cristo «no deben ya ser consideradas necesariamente como divergencias que separan», sino que en ellas debe darse un testimonio común —aunque de distinta manera— de la realidad de la presencia eucarística⁸⁵. De igual modo, el documento de las conversaciones católico-luteranas sobre el ministerio espiritual creía poder hablar de un «consenso en la cuestión» respecto a las diversas concepciones y manifestaciones en torno a la «sacramentalidad» y a la «irrepetibilidad» de la ordenación: «Donde se enseña que mediante el acto de la ordenación el Espíritu Santo con su gracia capacita para siempre al ordenado para el servicio de la palabra y del sacramento, hay que preguntarse si con ello no se han superado diferencias que hasta ahora separaban a nuestras Iglesias»⁸⁶.

65. En el ámbito de las decisiones éticas resulta significativo el hecho de que la Iglesia Católica no condenó hasta el Concilio de Trento⁸⁷ la práctica de segundas nupcias de los divorciados en las Iglesias Orientales, a pesar de rechazar tal práctica para sí misma.

66. En relación con todo lo anterior está la atención dedicada conjuntamente por católicos y luteranos a la Confesión de Augsburgo, tal como se ha llevado a cabo en los últimos años y de la que ha quedado claro que, por lo que se refiere a dicha Confesión, —aun con diversidad de expresiones y afirmaciones— se advierte «una coincidencia en las verdades centrales de la fe»⁸⁸.

Asimismo muchas decisiones dogmáticas de la Iglesia Católica necesitan una interpretación común, y a poder ser obligatoria, que haga claramente visible el fundamento común de la fe. Esto sería válido especialmente para los recientes dogmas sobre María y sobre el Papado, los cuales, vistos desde las Escrituras y el Evangelio, representan un serio problema para las Iglesias Luteranas y para sus fieles⁸⁹.

el otro como sello legítimo de su naturaleza y de su fe cristianas» (Dar-es-salam, 1977, cit., 305; cf. más arriba n. 33).

85 *La Cena del Señor*, 51; Cf. nn. 48-51 y 16.

86 *El misterio espiritual en la Iglesia*, n. 33; Cf. nn. 32 y 39.

87 Cf. Trento, Sesión XXIV, can. 7; DS 1807 y nota 1.

88 Ver más abajo n. 51; cf. *Todos bajo el mismo Cristo*, especialmente el nn. 14 y ss.

89 En cuanto a la doctrina del Primado dice el Cardenal Ratzinger, refiriéndose a las Iglesias Ortodoxas Orientales: «Roma no puede exigir al Oriente la doctrina del Primado, ni siquiera como fue for-

3) Las condenas doctrinales pierden fuerza

67. Nuestra conciencia eclesial está traumatizada por condenas recíprocas. Estas pueden ser manifestadas como condenas recíprocas doctrinales de tipo formal, pero pueden también aparecer como prejuicios generales que se han fijado en la conciencia de nuestros fieles y precisamente en esta modalidad ejercen una influencia muy grande y funesta. Y para regresar a una confesión común de la misma fe y una verdadera relación fraterna es necesario que nuestras Iglesias declaren oficialmente, en todos los puntos en que parezca posible, que tales condenas, teniendo en cuenta el estado actual de la doctrina de las otras iglesias, han perdido su sentido.

68. Este debilitamiento de las antiguas condenas doctrinales no se consigue relativizando la verdad. Es precisamente el compromiso con la verdad el que nos invita a ello. Las investigaciones teológico-históricas y los últimos progresos eclesiales nos llevan ahora a considerar que las mutuas condenas doctrinales ya no alcanzan a la otra parte. Así el rechazo objetivamente necesario, por parte de los reformados, de los «pelagianos y de otros, que enseñan que nosotros, sin el Espíritu Santo, con las solas fuerzas naturales podemos amar a Dios sobre todas las cosas y cumplir los mandamientos divinos según la naturaleza de los actos»⁹⁰, no afecta a la responsabilidad doctrinal de la Iglesia Católica⁹¹; y al revés, el rechazo católico, objetivamente necesario, de aquéllos que dicen «que los 10 mandamientos no interesan a los cristianos»⁹², o «el que se ha justificado una vez ya no puede pecar ni perder la gracia»⁹³, no afecta a la posición de la Confesión Luterana⁹⁴. De igual modo, la condena reformista «de aquéllos que enseñan que los sacramentos justifican ex opere operato», «sin buena disposición del que los recibe»⁹⁵, no alcanza a la doctrina católica; y al revés la reprobación católica de los que dicen «que por los sacramentos de la Nueva Alianza no se con-

mulada y vivida en el primer siglo». Fundamentalmente vale «que hoy no es imposible cristianamente lo que durante todo un siglo lo fue» (La cuestión de la reunificación entre Oriente y Occidente en: *Theologische Prinzipienlehre*, cit., 209).

90 CA 18 ed. 1531 (BSLK 74 = CR 25, 283); Variata (MSA VI, 24, 20 ss.).

91 Véase DS 1551-53.

92 DS 1569.

93 DS 1573.

94 Véase CA 20, 1, 2 (BSLK 75, 13 ss.); CA 12, 7 (BSLK 67, 12 ss.); Artículo III de Esmacalda, 3, 42-45 (BSLK 448 s.).

95 CA 13 Ed. 1531 (BSLK 68 App. zu Z. 11 = CR 25, 280); Ed. Variata (MSA VI, 21, 26 ss.); *Apologia* IV, 63 (BSLK 172, 51 ss.).

cede ninguna gracia ex opere operato, sino que basta sólo la fe para obtener la gracia de la promesa divina.⁹⁷ no afecta a la Confesión Luterana⁹⁸. Tampoco la condena reformada del Sacrificio de la Misa, como descalificación del sacrificio de la cruz⁹⁹ realizado de una vez por todas, afecta a la doctrina de la Iglesia Católica¹⁰⁰, de igual modo que la condena católica de los que no aceptan la presencia real de Cristo en la Eucaristía¹⁰¹ o de los que la ponen en duda¹⁰² al rechazar la doctrina de la trasustanciación, tampoco alcanza a la Iglesia Luterana ni a su doctrina¹⁰³.

69. Naturalmente no pueden desaparecer las antiguas condenas doctrinales por el mero consenso entre teólogos. Se necesita la declaración oficial por parte de la jerarquía doctrinal y de gobierno de cada una de las Iglesias, que para ello usarán sus propios procedimientos. En la Iglesia Católica la responsabilidad definitiva incumbe a la Santa Sede de acuerdo con el conjunto de los Obispos. En las Iglesias Luteranas el procedimiento más adecuado consistiría, tal como se practicó al conseguir la Concordia de Leuenberg, en una especie de proceso sinodal en cada una de las Iglesias (ver nn. 23 hasta el 28).

Semejantes declaraciones oficiales obtendrán su verdadero significado eclesial y entrarán a formar parte de la vida del pueblo de Dios cuando se practiquen en el marco de las celebraciones litúrgicas, en las que se expresan tanto la penitencia como la acción de gracias.

b) COMUNIDAD DE SACRAMENTOS

70. La comunión con Cristo y con ella la comunión de unos cristianos con otros se consigue mediante la palabra y los sacramentos en el Espíritu Santo. Donde los cristianos y las Iglesias desean tener plena comunión unos con otros, deben unir para ello la comprensión común de la predicación de la fe apostólica y el testimonio común de la fe cristiana (ver más arriba nn. 55 ss) con una vida común sacramental¹⁰⁴. En relación con lo anterior,

96 Véase *La Cena del Señor*, n. 61; pp. 93-100.

97 DS 1608.

98 Véase CA 5, 2; 8, 2; 13 (BSLK 58, 4 ss.; 62, 8-12; 68); *La Cena del Señor*, pp. 94-98.

99 II Artículo de Esmalcalda, 2 (BSLK 416-19).

100 Véase *La Cena del Señor*, nn. 56-61.

101 DS 1651.

102 Véase DS 1652.

103 Véase *La Cena del Señor*, nn. 14-17, 50-51.

104 Véase *Caminos de comunión*, nn. 14 ss.

se puede observar con agradecimiento que ha ocurrido algo importante en los últimos tiempos: 1) En nuestras Iglesias hay una vida sacramental más intensa. 2) Respecto a la comprensión y práctica de los sacramentos se va manifestando un creciente acuerdo que, sin embargo, todavía no corresponde plenamente a las exigencias de una vida sacramental común; 3) Dentro de una unión fundamental quedan todavía preguntas sin contestar.

1) *Vida sacramental más intensa en nuestras Iglesias*

71. Durante los últimos tiempos, en las dos Iglesias, tanto en la luterana como en la romano-católica, hay una nueva conciencia de la dimensión sacramental de la vida cristiana. Fundamentada en el sacramento del bautismo (Rom 6, 3 ss.) la vida cristiana es, en su más profunda esencia, participación gratuita en la muerte y resurrección de Jesucristo. Esta participación se obtiene en igual medida por el anuncio de la palabra y por la celebración de los sacramentos¹⁰⁵. En los sacramentos esto ocurre de una manera que permite destacar particularmente la corporalidad, el carácter personal y la referencia comunitaria de dicha participación, y en esto hay que tener en cuenta que, para los Luteranos igual que para los Católicos, la Palabra pertenece a la esencia del sacramento¹⁰⁶.

72. La conciencia cada vez más clara de la dimensión sacramental de la existencia cristiana también ha marcado recientemente la vida y la praxis de nuestras Iglesias en muchos aspectos:

Durante los últimos siglos, en la Iglesia Católica se ha llevado a cabo una renovación de la vida sacramental en múltiples facetas.

— La relación entre sacramentos, anuncio de la palabra y fe, que los Reformadores creían que debían poner nuevamente de relieve, fue tenida en cuenta y adquirió importancia recientemente¹⁰⁷ en la reforma de las normas litúrgicas para la celebración de los sacramentos.

105 Véase *Apología* de la CA 13, 5 (BSLK 292); II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la divina Revelación*, n. 2; *Decreto sobre el ministerio y vida de los Presbiteros*, nn. 2 y 4; *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, n. 7.

106 Véase II Concilio Vaticano, *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, n. 35; por parte luterana la aceptación total de la frase agustiniana «Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum», por ejemplo, en el *Gran Catecismo* IV, 18 (BSLK 694) y en los Artículos de Esmalcalda III, 5, 1 (BSLK 449 ss.).

107 II Concilio Vaticano, *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, nn. 24, 35, 51, 52. *La Cena del Señor*, nn. 7 y 61.

— Se ha acentuado el significado primitivo del Bautismo ¹⁰⁸ y de la Eucaristía ¹⁰⁹, especialmente mediante nuevas formas de celebrarlos.

— Frente a una consideración aislada de cada sacramento, se ha dado preferencia a una visión general de la vida sacramental de la Iglesia, en la cual se entiende la Iglesia en Cristo como «sacramento universal de salvación» ¹¹⁰, y como «sacramento de unidad» ¹¹¹.

Estos movimientos han causado cambios litúrgicos que corresponden a muchos deseos luteranos: mayor lugar para el anuncio de la palabra divina, uso de la lengua vernácula, comunión más frecuente bajo las dos especies, desaparición de las misas sin participación del pueblo, por no nombrar más que las reformas más importantes.

73. Paralelamente en las Iglesias Luteranas también se ha intensificado la vida sacramental.

— Respecto al Bautismo, que en la tradición de la Reforma Luterana tenía el valor de sacramento en sentido pleno y de punto central, fundamental y permanente de la existencia cristiana, existe la tendencia general a integrarlo en el culto dominical allí donde todavía no se acostumbra a hacer, como por ejemplo, en muchas Iglesias de Norteamérica y del Tercer Mundo.

— También la Cena del Señor, de la que la Reforma insistió en que se celebrara en las Comunidades evangélicas con especial devoción y seriedad, y cuya recepción fue recomendada insistentemente a los fieles ¹¹² se celebra hoy día con más frecuencia y regularidad que antes en el culto dominical.

— Se hace referencia a que la tradición luterana no dudó de la dimensión sacramental de la vida cristiana, e incluso la defendió con energía en las discusiones internas de la Reforma. Los Reformadores pudieron hablar de Cristo —en el sentido de la Escritura (Col 1, 27; 1 Tim 3, 16)— como único Sacramento ¹¹³

108 II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 15; *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 22.

109 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, n. 9; *Decreto sobre el ministerio y la vida de los Presbíteros*, número 5.

110 II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 48; cf. también nn. 1 y 9.

111 *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, n. 28. En este sentido la teología actual puede hablar de la Iglesia como «sacramento fundamental» y de Cristo, en quien y por quien la Iglesia es el sacramento universal de salvación (*Constitución dogmática sobre la Iglesia*, nn. 1 y 48) como el «sacramento originario» (*Ursakrament*).

112 CA 24, 1 y 4 (BSLK 91).

113 WA 6, 86; WA 6, 501; cf. 551; Melancton, *Loci communes*

o atribuirle carácter «sacramental» a la palabra de la Escritura o a la palabra predicada como soportes de la presencia de Cristo y en cuanto palabra eficaz ¹¹⁴.

74. En ambas tradiciones, en la católica y en la luterana al mismo tiempo, se ha revalorizado la relación que tienen los sacramentos y su celebración con el mundo y con toda la humanidad ¹¹⁵.

2) *Mayor coincidencia en la comprensión y práctica de los sacramentos*

75. Los luteranos y los católicos son conscientes de participar en el mismo *Bautismo* ¹¹⁶. En el sentido de la Declaración de Lima confesamos juntos que «el Bautismo hunde sus raíces en el ministerio, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Es la incorporación a Cristo, el Crucificado y el Resucitado; es la entrada en la Alianza Nueva entre Dios y su pueblo» ¹¹⁷. La comprensión común del Bautismo se expresa en el modo de celebrarlo y queda confirmada en casi todas partes por el reconocimiento recíproco del Bautismo en nuestras Iglesias, proclamado oficialmente. Al mismo tiempo, las dos Iglesias tienen la misma o parecida tarea pastoral, consistente en encontrar el modo en que la comprensión del Bautismo puede expresarse y concretarse en su celebración, en la vida de fe y en la piedad de las comunidades y fieles.

76. A lo largo de los últimos años se ha fomentado mucho, un punto de vista común en comprender y celebrar la Eucaristía, mediante múltiples diálogos entre nuestras Iglesias en diversos niveles. En el ámbito de esos diálogos pudieron superarse concepciones sobre la Eucaristía (doctrina sobre el sacrificio de la misa; presencia eucarística) hasta ahora consideradas contrarias y, por tanto, separadoras; muchas de las diferencias que aún quedan se encuentran dentro de un margen de concordancia, que les priva de su fuerza separadora ¹¹⁸. En la liturgia las dos Igle-

(1521), en *Melanchton Werke in Auswahl*, t. II, Parte 1ª, Ed. por H. Engelland (Gütersloh 1952) 143.

114 WA 9, 440-42.

115 Véase por ejemplo, *La Cena del Señor*, nn. 38-41.

116 Véase II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 15; *Decreto sobre el Ecumenismo*, nn. 3, 4 y 22.

117 Declaración de Lima sobre el Bautismo, n. 1 [= GM FC/4 B]

118 Cf. *La Cena del Señor*; también el documento del Diálogo católico-luterano en Estados Unidos: *La Eucaristía*. Una declaración luterano/católico-romana [= GM 722 ss].

sias van caminando hacia un acuerdo cada vez mayor en los elementos fundamentales de la celebración eucarística ¹¹⁹.

77. También respecto a los demás sacramentos de la Iglesia Católica, a los que la Iglesia Luterana hasta ahora no ha atribuido carácter sacramental o ha ido demorando el concedérselo, los esfuerzos teológicos han llevado a una mejor comprensión mutua.

78. Diferentes diálogos católico-luteranos sobre el ministerio espiritual en la Iglesia han mostrado que, aunque por parte luterana la *Ordenación* no se considera como «sacramento», sin embargo, existe una «objetiva convergencia» entre la concepción y la práctica católicas y luteranas, donde la Ordenación mediante la imposición de las manos y la oración (epiklesis) se lleva a cabo como una bendición y «donde se enseña que mediante el acto de la ordenación el Espíritu Santo con su gracia capacita para siempre al ordenado para el servicio de la palabra y del sacramento» ¹²⁰. La tradición luterana ha tomado cuenta de ello, ya que, aunque no considera la ordenación como un sacramento en sentido estricto, tampoco «rechaza por principio la aplicación del concepto de sacramento» ¹²¹ a la misma.

79. En la Confesión de Augsburgo lo mismo que en los dos catecismos de Lutero se trata la *Confesión* o *Penitencia* en estrecha relación con el sacramento del Bautismo y el de la Eucaristía, y en la Apología de la Confesión de Augsburgo se la incluye expresamente entre los sacramentos ¹²². Investigaciones actuales católico-luteranas para comprender la Confesión o Penitencia en la Confesión de Augsburgo han mostrado los malentendidos que surgieron en el siglo xvi por ambas partes respecto a la postura del contrario ¹²³. El acento que la liturgia católica de la Penitencia pone en el consuelo del perdón de los pecados y en la instrucción personal y las celebraciones previstas en la nueva liturgia, que cada vez se practican más, pueden fomentar el entendimiento entre nuestras Iglesias respecto a la Confesión y a la Penitencia. Las dificultades que la práctica de la confesión privada encuentran también hoy en algunas regiones de la Iglesia Católica y la com-

119 Cf. *La Cena del Señor*, nn. 75 y 76; también el documento 'Die liturgische Feier des Herrenmahles', en *Um Ant und Herrenmahl*, ed. por G. Gassmann (Francfort del Meno 1974) 48-84. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 33; cf. n. 32. Cf. también *Relación de Malta*, n. 59; y el Documento del Diálogo cat/lut en Estados Unidos: *Eucaristía y Ministerio*. Una declaración luterano-católico romana (1970) [=GM LC/1, n. 16].

122 *Apología* 13, 4 (BSLK, 293).

123 H. Fagerberg y H. Jorissen, 'Busse und Beichte', en: *Confessio Augustana - Bekenntnis des einen Glaubens*. Ed. por H. Meyer y H. Schütte (Paderborn-Francfort del Meno 1980) 228 ss.

preñión todavía deficiente de la confesión individual en muchas Iglesias y comunidades luteranas convierten la Confesión y la Penitencia en una tarea pastoral común.

80. En el diálogo sobre el Matrimonio y sobre los matrimonios mixtos se ha conseguido una «visión común muy profunda del *Matrimonio*». Se afirma conjuntamente que la salvación de Cristo afecta a los cristianos en su existencia matrimonial y que no puede quedar sin referencia a ésta. Esta referencia no es otra cosa que la gracia que Cristo otorga a los hombres en su existencia matrimonial «como firme promesa» y que no es una «mera idea», sino «realidad». Esto significa dar al matrimonio un «aspecto sacramental», un «carácter sacramental», por más que las Iglesias reformadas no lo consideren «sacramento en sentido estricto»¹²⁴.

81. La *Confirmación* y la *Unción de los enfermos* apenas si se han discutido en el diálogo católico-luterano.

Como la *Confirmación* en las Iglesias de Occidente fue un rito distinto del *Bautismo*, se han discutido cuestiones sobre la edad necesaria para su celebración y sobre su auténtica función. En la Reforma Luterana cayó en desuso la *Confirmación*, pero más tarde se introdujo de nuevo como admisión a la *Comunión* y/o *Celebración de la mayoría de edad*. En cuanto tal, estuvo muy unida a una catequesis preparatoria. Entre los Católicos se entiende la *Confirmación* como parte integrante del ingreso sacramental en la Iglesia, lo cual comporta también un aspecto catequético. En ambas Iglesias la promesa de los dones del Espíritu Santo ocupa el lugar central. También según la concepción luterana, la *Confesión* es una bendición que tiene lugar mediante la oración de la comunidad y en la que se promete y se concede a los hombres la gracia. Católicos y Luteranos participan juntos en la discusión ecuménica de cuestiones sobre la exacta relación entre la *Confirmación* y el *Bautismo*, y entre aquélla y el testimonio cristiano¹²⁵.

82. A impulsos de las reformas postconciliares adquirió la *Unción de los enfermos* en la Iglesia Católica un carácter más claro que antes, de especial ayuda para los enfermos y moribundos se relacionó con el anuncio de la palabra. Los luteranos apenas han dado mucha importancia a la pastoral de enfermos. Esto ha suscitado recientemente en algunas Iglesias particulares luteranas intentos de introducir de nuevo la *Unción de los enfer-*

124 *La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto* (1976) nn. 16, 21 y 29 (= GM L-R-ICI).

125 Declaración de Lima sobre el *Bautismo*, n. 14 (= GM FC/4BI).

mos ¹²⁶. Por lo cual, podría resultar objeto de un diálogo prome-
tedor entre Católicos y Luteranos, si se piensa en el acercamiento
que se va notando y en las tareas pastorales comunes: católicos
y luteranos coinciden en que unos van dejando cada vez más la
concepción aislada de cada sacramento y los otros el uso estricto
del concepto de sacramento, para mejor entender y vivir juntos
nuevamente la dimensión sacramental de la existencia cristiana;
pero ambos tienen también una especial obligación pastoral con
los enfermos y moribundos, precisamente en su actual situación
de aislamiento social y soledad personal.

3) *Cuestiones abiertas, diferencias que perduran, acuerdo fundamental*

83. A pesar de la creciente conciencia común de la dimen-
sión sacramental de la vida cristiana y eclesial y de las profun-
das concordancias en la comprensión y práctica de los sacramen-
tos, todavía persisten cuestiones abiertas, cuya respuesta es neces-
aria para la común vida sacramental que requiere la plena co-
munion eclesial. La aclaración de esas cuestiones se conseguirá
en el diálogo común y en la vida y praxis de cada una de las
Iglesias. Además, los acuerdos anteriores o alcanzados ahora nos
dan la libertad de cuestionarnos y desafiarnos críticamente unos
a otros en la doctrina y en la práctica.

84. Ciertamente en esto no se debería aspirar a una unifi-
cación dudosa. Lo mismo que en la comprensión de la fe, tam-
poco aquí se debería confundir la vida sacramental común neces-
aria para la unidad con la uniformidad, sino que hay que dejar
sitio para legítimas diferencias. Y esto vale no sólo respecto de
la comprensión y celebración de cada sacramento o de las activi-
dades eclesiales sacramentales, sino que vale para el concepto
de sacramento como tal. Las cuestiones todavía en suspenso, re-
ferentes sobre todo al número de sacramentos, radican en último
término en un concepto abierto de sacramento. Entre nuestras
Iglesias, e incluso dentro de cada una de ellas, todavía no hay
un concepto de sacramento preciso hasta en sus últimos detalles.
Esto se muestra por una cierta fluctuación al determinar el nú-
mero de sacramentos en la historia de nuestras Iglesias, lo mismo
que la diferenciación o «jerarquía» entre los mismos ¹²⁷ y, en re-

126 Los «Ocasionales» (*Occasional Services*, 1982) de las Iglesias
Luteranas norteamericanas —de la Unión de Iglesias Evangélico-Lu-
teranas, de la Iglesia Luterana Americana, de la Iglesia Evangélico-
Luterana de Canadá y de la Iglesia Luterana de América— contienen
un formulario para la «Imposición de las manos sobre los enfermos
y para la Unción de los enfermos» (Mineápolis - Filadelfia, 89-102).

127 Bautismo y Eucaristía como «*Sacramentos* fundamentales y

lación con lo anterior, el uso «análogo» del concepto de sacramento.

85. Para comprender y practicar cada uno de los sacramentos y para vivir una vida sacramental común en nuestras Iglesias hay que tener en cuenta que los sacramentos están incluidos plenamente en la obra salvífica de Dios Trino: la obra que, de una vez para siempre, realizó Dios en Criso para salvación del mundo se trasmite en el Espíritu Santo, quien actúa por la palabra y los sacramentos, para que surja la «communio sanctorum», es decir, la Iglesia como participación en los dones de salvación y como comunión de los fieles.

De aquí resulta claro lo importante que es para captar con exactitud y defender la dimensión sacramental de la existencia cristiana y de la vida eclesial el que en nuestras tradiciones se pueda hablar de Cristo como del único Sacramento y, por tanto, del origen de todos los demás (ver *supra* nn. 72 y 73). Al mismo tiempo, resulta comprensible por qué entre los católicos se habla hoy de la Iglesia como «sacramento»¹²⁸. La tradición luterana está poco familiarizada todavía con este concepto y, por eso, lo critica a menudo. En su intención, sin embargo, tendrían que defenderlo también los Luteranos: como Cuerpo de Cristo y *koinonía* del Espíritu Santo, es la Iglesia signo e instrumento de la gracia divina, que nada puede por sí mismo. Vive tanto de la palabra como de los sacramentos y está al mismo tiempo a su servicio.

86. La Iglesia vive de la palabra y de los sacramentos y está al mismo tiempo a su servicio. Por lo cual tiene una forma estructurada, en la que colaboran el servicio de todo el pueblo de Dios lo mismo que el servicio de aquellos a los que se ha confiado el específico ministerio espiritual. Según eso, no pueden separarse los esfuerzos por una comunión en la fe (IIa) y en la vida sacramental (IIb) de los esfuerzos por una comunión eclesial estructurada (comunión de servicio), mediante la cual son posibles y quedan garantizadas las decisiones y las actividades comunes (ver *supra* n. 49).

principales». En *Caminos hacia la Comunión*, n. 18; cf. Trento: DS 1603; II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 7; sobre esto el pensamiento de los «potissima sacramenta» en Sto. Tomás de Aquino (STh III q.82, a.5) o de los «sacramenta maiora».

¹²⁸ Cf. II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, nn. 1, 9, 48; *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, n. 26.

1) *Deber de una comunión estructurada (comunión de servicio)*

87. Si en el proceso actual de creciente reconocimiento y recepción mutuas nuestras Iglesias afirman cada vez con mayor fuerza que confiesan la misma fe y comparten una misma concepción de los sacramentos, entonces adquieren derecho y obligación de admitir también entre ellas una comunión estructurada. Con el Nuevo Testamento definimos la Iglesia como «pueblo de Dios», como «cuerpo de Cristo y como «templo del Espíritu Santo». Esta confesión no permite limitar la relación entre nuestras Iglesias a una proximidad mutuamente respetuosa o al ámbito de lo puramente interior. Estamos llamados a vivir la comunión de fe y de sacramentos, ya existente, también en una comunión eclesial estructurada. Cada una de estas tres imágenes de la Iglesia, que se encuentran en el Nuevo Testamento, nos ponen frente a ese compromiso.

88. La Iglesia como «pueblo de Dios» está llamada a vivir en unidad; pues Dios no lleva hacia sí y hacia la salvación a los cristianos aislada e independientemente. La fe es siempre, sin dejar de ser una fe personal, una fe que vive en la comunión y que en esta misma comunión se transmite, conserva y renueva. Al igual que el pueblo del Antiguo Testamento abarcaba diversas tribus y, sin embargo, era un solo pueblo de Dios, así también el nuevo pueblo de Dios está formado por todos los pueblos de la tierra, comprende toda la pluralidad del género humano, vive en todos los lugares y escucha la llamada de Dios en muchos idiomas y de diferentes maneras; pero a pesar de todo, es un Pueblo único y no separado, llamado por el mismo Pastor, en el mismo Espíritu, a la misma fe, a la solidaridad y al amor mutuos, y a un común testimonio y servicio en el mundo.

89. La Iglesia —el nuevo «pueblo de Dios»— es «cuerpo de Cristo». «Todos fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12, 13). Refiriéndose a la Eucaristía, dice Pablo en otro lugar: «El pan que partimos, ¿no es comunión en el Cuerpo de Cristo? Porque no hay más que un pan, formamos todos un solo cuerpo» (1 Cor 10, 16 s.). Así como la Eucaristía no es una parte del Cuerpo de Cristo, sino el Cristo total, así también la Iglesia local no es una parte del todo, sino realización de la Iglesia de Dios¹²⁹. Si según el Nuevo Testamento cada Igle-

129 Este principio teológico describe la relación entre las Iglesias locales en tiempos del Nuevo Testamento y también la relación de las Iglesias locales dentro de la Iglesia Católica según la concepción del II Vaticano: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles que, unidas a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesia en el

sia local es Iglesia de Dios con sentido *pleno*, sin embargo, no es *toda* la Iglesia de Dios. Esta limitación de las Iglesias particulares y la necesaria solidaridad de unas con otras estimulan a una comunión concreta y vivida, que abarque todos los aspectos de la vida eclesial. Esto corresponde a la esencia de la Iglesia que como «cuerpo de Cristo» es un todo orgánico.

90. Así como la Iglesia ha sido llamada a ser «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», así también lo ha sido a ser «*Templo del Espíritu Santo*». Y puesto que la plenitud de los dones del Espíritu sólo se da en la comunión de todas las Iglesias locales, ninguna Iglesia puede reclamar para sí sola al Espíritu Santo¹³⁰. Tal exigencia estaría en contradicción con la comunión que El otorga. Lo mismo se podría decir si una iglesia particular quisiera llevar una vida independiente de las otras iglesias, dominar a las demás o comportarse con indiferencia respecto a la fe de esas iglesias. Confesar que la Iglesia es «templo del Espíritu Santo» y reconocer que la otra Iglesia también lo es significa, por

Nuevo Testamento» (*Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 28). «En todas las Iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia Católica una y única» (Ibid., n. 23; cf. *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia*, n. 11). La aplicación de este principio a la relación entre la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana —sea en un ámbito muy amplio, sea en un ámbito local— debe ser considerada legítima sólo desde el momento en que, como se ha señalado aquí, las dos Iglesias se han encontrado en una comunión en la fe y en una vida sacramental común.

¹³⁰ El II Concilio Vaticano, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 13, interpreta pneumatológicamente las palabras (1 Pe 4, 10) «El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» y las aplica a las Iglesias particulares. En el mismo sentido de este principio teológico añade la Constitución en el n. 13: En el Pueblo de Dios «cada una de las partes presenta sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de suerte que el todo y cada uno de sus elementos se aumentan con todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud de la unidad».

Tal principio teológico se puede aplicar a la relación entre la Iglesia Católica y la Iglesia Luterana. La reconquistada unidad en la fe y en los sacramentos permite que participen juntas en la dinámica que la Constitución (n. 13) describe con estas palabras: «Además, en la comunión eclesial existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el primado de la Cátedra de Pedro, que preside todo el conjunto de la caridad, defendiendo las legítimas variedades, y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino incluso cooperen a ella. De aquí dimanar finalmente entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de íntima comunicación de riquezas espirituales, operarios apostólicos y ayudas materiales».

tanto, establecer una comunión activa con esa Iglesia. Cuando un mismo Espíritu de amor y de unidad en las Iglesias, todas están obligadas a rezar por las otras, a trabajar en comunión y a preocuparse por las demás.

91. De esta manera el creciente reconocimiento recíproco como Iglesias nos lleva a una unión comprometida, a un intercambio vivo y a una aceptación recíproca en el testimonio, en el servicio y en la solidaridad, tal como corresponde a la naturaleza de la Iglesia en cuanto «pueblo de Dios», «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu Santo». Obliga a nuestras Iglesias no a una comunión ocasional, practicada en algunos casos, sino a una comunión vivida en plenitud, tanto a nivel universal como particular, la cual necesita para su realización una forma estructurada.

2) *Comunión eclesial estructurada y comunión en el ministerio eclesiástico*

92. Tanto el diálogo entre nuestras Iglesias como los esfuerzos ecuménicos por una unidad visible de la Iglesia han señalado que la forma estructurada necesaria para una comunión responsable intereclesial puede ser multiforme y variable. No se limita a la dimensión jerárquica de la Iglesia. Abarca más bien el servicio de todo el pueblo de Dios, incluye los carismas de todos los fieles y se manifiesta en estructuras y procesos comunitarios y sinodales. Asimismo, a la comunión estructurada eclesial pertenece esencialmente también la comunión en el ministerio eclesiástico.

Mediante el reconocimiento mutuo de los ministerios como formas del ministerio instituido por Cristo¹³¹, estaría fundamentada esa comunión en el ministerio eclesiástico, pero no realizada del todo. La yuxtaposición de funciones, reconocidas recíprocamente, debe ser transformada en una práctica común del ministerio eclesiástico, en la que el ejercicio común «del ministerio de dirección y de supervisión pastoral (*episkopé*)»¹³² cobra, por su naturaleza, una especial importancia.

Sólo en una comunión eclesial estructurada de este modo se pueden tomar decisiones comunes —para conservación y fomento de la apostolicidad, catolicidad y unidad de la Iglesia— y se puede realizar una labor común como testimonio y servicio.

93. Hoy existe ya un amplio campo en el que un ejercicio común del ministerio eclesiástico y también de la *episkopé* entre nuestras Iglesias es posible, deseable e incluso necesario, y se

131 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 85.

132 *Ibid.*, n. 42; también los nn. 43 y 44.

está llevando a cabo, por ejemplo, en el ámbito de la responsabilidad social, de la ética, de la diaconía y de la caridad o en el de la evangelización.

94. Pero estas formas de colaboración entre ministerios eclesiásticos están todavía muy lejos de lo que es un amplio y total ejercicio común de dicho ministerio eclesiástico. Para poder avanzar en esto, hay que tener ante la vista tres datos:

- (1) la afirmación del Segundo Vaticano que, respecto al ministerio eclesiástico de las Iglesias nacidas de la Reforma, habla de un «defecto del sacramento del Orden»¹³³;
- (2) una cierta «asimetría» en la determinación exacta del valor teológico del ministerio, especialmente del histórico ministerio episcopal en la comprensión de la Iglesia;
- (3) la estrecha unión que existe entre Obispos y Papa en la Iglesia Católica.

95. 1) Mientras que según el concepto luterano de Iglesia no se puede negar la existencia del ministerio eclesiástico en la Iglesia Católica¹³⁴, por parte católica todavía no se puede llegar a un pleno reconocimiento del ministerio eclesiástico en las Iglesias Luteranas, ya que, según la concepción católica, —a causa del «defectus sacramenti ordinis»— sigue faltando algo para la forma completa de dicho ministerio¹³⁵. Este resultaría posible sólo en el proceso de la «aceptación de la plena comunión eclesial»¹³⁶, a la que pertenece esencialmente la comunión en el ministerio episcopal histórico.

96. 2) Católicos y Luteranos sostienen conjuntamente la idea de que el ministerio eclesiástico de la Ordenación que, como «institución de Jesucristo»¹³⁷, «se halla tanto frente a la comunidad como en ella»¹³⁸ es «esencial»¹³⁹ para la Iglesia. Sin embargo, por parte luterana —cosa que no ocurre entre los católicos— se puede describir teológicamente la Iglesia, sin nombrar explícitamente el ministerio, puesto que éste ya se «supone»¹⁴⁰ o está implícito en el anuncio de la palabra y en la administración de los sacramentos.

133 II Concilio Vaticano, *Decreto sobre el Ecumenismo*, n. 22.

134 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 79.

135 *Ibid.*, n. 75-78.

136 *Ibid.*, n. 82.

137 *Ibid.*, n. 20.

138 *Ibid.*, n. 23.

139 *Ibid.*, n. 17.

140 *Ibid.*, n. 30.

97. Los Luteranos —igual que los Católicos— pueden considerar la concreción histórica del único ministerio apostólico en un ministerio más local y en otro más regional, como «actuación del Espíritu»¹⁴¹ y la «función de la *episkopé* como necesaria para la Iglesia»¹⁴². Los Luteranos son además «muy libres para plantearse la exigencia de comunión con el ministerio episcopal histórico»¹⁴³, esto es, la concreción histórica del servicio de la *episkopé* según el ministerio episcopal que se inserta en la sucesión apostólica. No obstante, para Luteranos y Católicos ese ministerio episcopal histórico cobra distinta importancia en el significado que tiene para la Iglesia¹⁴⁴.

98. Ambos problemas están estrechamente mezclados: El «defectus sacramenti ordinis» que, según la parte católica, padece el ministerio eclesiástico de las Iglesias Luteranas, no puede eliminarse, si se tiene en cuenta su naturaleza, sólo mediante entendimientos o consensos teológicos o mediante declaraciones o decisiones jurídicas de las Iglesias —como, por ejemplo, mediante un acto teológico o jurídico de reconocimiento de tales ministerios—. Se necesita más bien aceptar la comunión en el ministerio eclesiástico y esto significa en último término: aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica. Para aceptar así la comunión en el ministerio episcopal, los Luteranos se sienten fundamentalmente libres y abiertos; ciertamente con una concepción de ese ministerio episcopal cuyo valor o significado para la catolicidad, apostolicidad y unidad de la Iglesia en muchos aspectos tiene distinta importancia que la que le dan los Católicos.

99. La problemática aquí planteada no tiene por qué bloquear el camino hacia la comunión en el ministerio eclesiástico, y con ello ir hacia una comunión eclesial plenamente estructurada. Pero exige una renovación y profundización en la comprensión del ministerio ordenado, especialmente del que sirve a la unidad de la Iglesia y de la *episkopé*.

100. 3) En todo esto hay que tener en cuenta que, por parte católica, la comunión en el ministerio eclesiástico se realiza en el Colegio de todos los obispos con el Papa a la cabeza.

101. Un obispo católico o un grupo de obispos católicos no ejercen su *episkopé* sin que esté implicado todo el episcopado¹⁴⁵.

141 Ibid., n. 45.

142 Ibid., n. 43.

143 Ibid., n. 80.

144 Cf. Ibid., nn. 43 y 66.

145 San Cipriano dijo: «Episcopatus unus est, cuius a singulis

Cuando los Obispos quieren tomar una decisión que les introduce a ellos y a sus iglesias en un proceso que aspira a la plena comunión eclesial con las Iglesias Luteranas, sólo lo pueden hacer en comunión con la totalidad de los Obispos católicos. Y lo mismo ocurre cuando en el ámbito de su iglesia quieren ejercer la *episkopé* junto con sus compañeros luteranos.

102. En concreto esto quiere decir que los Obispos ejercen la *episkopé* colegialmente en comunión con el primero entre ellos, el Papa. Reconocen su máxima jurisdicción sobre toda la Iglesia y sobre todos los fieles, la cual —según las palabras del I Vaticano— es de naturaleza episcopal, ordinaria e inmediata¹⁴⁶.

103. Por consiguiente, el proceso que debe conducir por me-

in solidum pars tenetur» (El episcopado es sólo uno, en el que cada individuo participa sin detrimento de la totalidad) (*De cath. Eccl. unif.*, 5).

146. Estos conceptos deben entenderse según la eclesiología católica como sigue:

— No significa que el Papa se haya convertido en el Obispo de la Iglesia Católica en el Primer Concilio Vaticano. La firma de Pablo VI en las Actas del Segundo Vaticano señala que él es Obispo de la Iglesia Católica en Roma (cf. H. Marot, Note sur l'expression «*episcopus ecclesiae catholicae*» en: *Irenikon* 37 [1964] 221-226); recogido en: Y. Congar (ed.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie* (Unam Sanctam, 37; París 1965) 94-98;

— Tampoco significa que el Papa pueda ponerse cada día y continuamente en el lugar de los obispos locales, pues el Episcopado subsiste, lo mismo que el primado, «en virtud de la intervención divina» (comparar la Declaración conjunta del Episcopado Alemán del Reich sobre la futura elección del Papa, DS 3112-3116, con la ratificación escrita de Pío IX);

— Por último, tampoco significa que no exista ninguna diferencia entre su misión como primado de la Iglesia Católica y su misión como patriarca de Occidente. Así, por ejemplo, el *Codex Juris Canonici* promulgado en 1983 vale sólo para la Iglesia latina. Las conversaciones bilaterales entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa van a dar motivo probablemente a la Santa Sede para concretar con exactitud cuál de sus actuales funciones pertenecen al primado y cuáles al patriarca de Occidente.

Estos conceptos atestiguan, sin embargo, el hecho de que los obispos católicos ejercen siempre su ministerio en comunión con el obispo de Roma y que el Papa, por su parte, gracias a los plenos poderes de jurisdicción universal inherentes a su misión, ejerce su ministerio de unidad y de dirección dentro del Colegio episcopal y de la comunión de las iglesias. Esos plenos poderes son considerados «ordinarios», no en el sentido de «cotidianos», sino en el de «no delegados», puesto que son inherentes a su misión. El objeto del primado no es la dirección cotidiana de la Iglesia, sino el servicio a su unidad.

dio de un ejercicio conjunto de la *episkopé* a un ministerio eclesiástico común exige necesariamente la cooperación del Papa. El puede responder ante toda la Iglesia Católica de la legitimidad de ese proceso. El puede contribuir a que la unidad conseguida en un sitio no produzca separaciones en otro. Así, el ministerio petrino puede, como corresponde a su misión, no sólo proteger, sino fomentar la comunión.

3) Reflexión retrospectiva común sobre la Iglesia primitiva

104. La concepción de un ministerio que sirve a la unidad de la Iglesia y a la *episkopé*, en lo que Católicos y Luteranos discrepan todavía, puede ganar en profundidad y en coincidencia, si las dos Iglesias reflexionan juntas, retrospectivamente, sobre la visión y la práctica de dicho ministerio en la Iglesia primitiva. Ambas partes tienen muchos motivos para entregarse a tal reflexión.

105. De acuerdo con las afirmaciones del II Vaticano sobre la sacramentalidad y colegialidad del episcopado¹⁴⁷, los Católicos ya no sostienen la idea dominante en la Edad Media y que partía del presbiterado (*sacerdotium*), del cual el Episcopado se diferenciaría sólo porque posee mayor dignidad y jurisdicción. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en que la oración que se hacía al imponer las manos ha sido sustituida en el nuevo Pontifical Romano (1968) por la de la *Traditio Apostolica* de Hipólito. La vuelta a los Santos Padres es también —dentro de la teología católica— una invitación a permitir que sobresalga con más fuerza la colegialidad episcopal, como expresión de la comunión de las Iglesias locales.

106. Le Reforma luterana ha afirmado básicamente el ministerio episcopal de la Iglesia primitiva¹⁴⁸. Existía una disposición a mantener el ministerio episcopal en la forma tradicional, aunque se criticaba el modo en que se ejerció en aquel tiempo. Esa crítica se unió y se legitimó en parte expresamente con una referencia a la Iglesia primitiva¹⁴⁹. Con lo cual se muestra que, por parte de los Luteranos, no es ningún depósito una mirada retrospectiva a la Iglesia primitiva.

147 *II Concilio Vaticano, Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 215.

148 *Apologia* 14, 1 (BSLK 296 s.); cf. Artículos de Esmalcalda III, 10 (BSLK 457 s.); *Formula Concordiae. Solida Declaratio* 10, 19 (BSLK 1060); cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 42.

149 CA 28, 28 (BSLK 124); Artículos de Esmalcalda II, 4 (BSLK 430); *Tractatus de Potestate et Primatu Papae*, 13-15 (BSLK 475); 62 s. (BSLK 489 s.); 70 s. (BSLK 491 s.).

107. La idea que se tenía en aque tiempo de la naturaleza del ministerio episcopal se hace patente en la ordenación de los obispos (véase el excurso: La práctica de la ordenación en la Iglesia primitiva). Los aspectos fundamentales son importantes también para nosotros:

108. a) La ordenación es un acontecimiento eclesial, carismático y litúrgico al mismo tiempo.

La Iglesia primitiva no separa el hecho carismático (don del Espíritu) de la celebración litúrgica (imposición de las manos en el marco de la Eucaristía dominical) ni del contexto eclesial (mandato y jurisdicción). En la asamblea cultural y por la imposición de las manos reciben los nuevos obispos los dones del Espíritu¹⁵⁰. Entre estos dones está el carisma especial de presidir la Iglesia¹⁵¹.

109. El obispo es un bautizado y miembro de la *koinonia* local¹⁵². En la ordenación recibe, como bautizado, la llamada al ministerio a través de la Iglesia y la toma de posesión del mismo. Ambas cosas están unidas por una acción del Espíritu Santo, en la que el nuevo obispo recibe una gracia que no es para provecho propio y que no lo segrega de la comunidad, sino que sirve para beneficio de la comunidad y le dispone para el servicio de la misma¹⁵³. A escala local, los obispos están en sus iglesias y las sirven con su *personal* responsabilidad. De esta manera, la especial responsabilidad de cada uno se une con la responsabilidad de todos, como lo muestra la celebración de la ordenación.

110. b) El ministerio de vigilancia que le corresponde al Obispo en relación a la apostolicidad de la fe se une con la responsabilidad que todo el pueblo cristiano tiene para con la misma fe.

El pueblo de la Iglesia participa en la elección de su obispo y acepta al que debe ejercer el ministerio apostólico. Más todavía: al contestar las preguntas de la ordenación y al hacer el ordenando la profesión de fe, cosa que ocurre en presencia del pueblo, éste es testigo de que el obispo defiende la verdadera fe apostólica. Esto indica que la sucesión apostólica no puede entenderse como sucesión de persona particular a persona parti-

150 «Que todos pidan en sus corazones para que venga el Espíritu Santo» (Hipólito, *Trad. Apost.* 2).

151 «Pneuma hegemonikon» (Ibid., 3).

152 Cf. San Agustín: «Pro vobis episcopus, vobiscum christianus» (Para vosotros soy obispo, con vosotros cristiano) (PL, 38, 1483).

153 Cf. La continuación de la cita de San Agustín: «Illud est nomen suscepti officii, illud gratiae» (Aquél designa el ministerio recibido, éste la gracia) (PL 38, 1483).

cular¹⁵⁴, sino como una sucesión en la Iglesia, para una sede episcopal y en el Colegio episcopal¹⁵⁵, como muestran las listas de obispos¹⁵⁶.

La responsabilidad de la comunidad no se limita al momento de la ordenación. Su alcance lo señala el caso límite en el que «no debe obedecerse a los obispos cuando se equivocan y dicen algo que contradice a las Escrituras Canónicas»¹⁵⁷. Esto quiere decir que la episkopé debe ejercerse no aisladamente, sino por lo general en cooperación con la comunidad de los fieles, es decir, dentro de una variedad de ministerios y servicios y en la vida sinodal del lugar.

111. c) Los obispos son servidores de la unidad y de la comunión entre las Iglesias.

Aunque los cristianos del lugar tienen que dar su consentimiento en la elección de su obispo, sin embargo, no le imponen las manos en la ordenación. Por el contrario, esto lo realizan los presidentes de las iglesias vecinas.

Y así los obispos son al mismo tiempo representantes de toda la Iglesia en la suya propia y también representantes de su iglesia en todas las demás¹⁵⁸. A esta posición mediadora correspon-

154 Los cánones prohíben a un obispo ordenar a su sucesor (can. 75 de los llamados Cánones Apostólicos, Bruns I, 11; Sínodo de Antioquía en el 341, can. 23, Bruns I, 86; Sínodo de Cesarea, en el 393, E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch* (Londres-Oxford 1903) vol. II, 223-224; Sínodo Romano en el 465, can. 5, Bruns II, 283-284). Compárese también la declaración de San Agustín con motivo de un traslado, surgida de una perplejidad. Le había pedido su obispo Valeriano «no ser su sucesor, sino su auxiliar» y fue ordenado por Megalo, primado de Numidia. San Agustín disculpa a Valeriano, diciendo que no conocían en Hipona el canon 8 de Nicea que prohíbe la existencia de dos obispos católicos en la misma ciudad (*Vita Possidi*, c.8; PL 32, 39-40).

155 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 62.

156 Las listas de obispos son listas de aquellos que presiden una Iglesia (cf. L. Koep, *Bischofslisten*, RAC, 2, 410-415). Esta unión entre sucesión y tradición dentro de una Iglesia ha sido siempre resaltada conjuntamente por Católicos y Ortodoxos (cf. la II sesión de la Comisión Internacional Conjunta para el Diálogo entre las Iglesias Católica y Ortodoxa, Munich 1982; El que preside una Iglesia «recibe de su Iglesia esa Palabra, que él vuelve a transmitir, pues la Iglesia es fiel a la tradición») (*Una Sancta* 37 [1982] 337).

157 San Agustín, *De unitate ecclesiae* 11, 28 (PL 43, 410-411). Cf. también Sto. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.14a, 10, ad 11. «Creemos a los sucesores de los Apóstoles y de los Profetas sólo en la medida en que nos predicán lo que aquéllos nos dejaron en la Escritura».

158 También el II Concilio Vaticano dice: «Cada obispo repre-

de la misión de nuevo obispo en el ámbito de a fe —la estructura de la ordenación, con su carácter de confesión de fe, subraya esto expresamente— de testimoniar y de vigilar la fe católica, recibida de los Apóstoles, como presidente de su propia iglesia y junto con los otros obispos (colegialidad).

Los obispos son, además, los que en primera línea, aunque no solos, deben procurar una comunicación regular entre las iglesias. Todo esto muestra que el episcopado, entendido a la luz de la ceremonia de la ordenación, debe ejercerse *colegialmente*, si debe servir a la comunión de las iglesias.

4) *La importancia de la reflexión retrospectiva sobre la Iglesia primitiva para la comunión eclesial entre Católicos y Luteranos*

112. Partiendo de esa concepción que tenía la Iglesia primitiva del ministerio episcopal como un servicio a la *koinonía*, pueden Católicos y Luteranos animarse, corregirse y ampliar su visión en sus esfuerzos por una *episkopé* ejercida en común. Queda especialmente claro que la *episkopé* debe ejercerse en unión con toda la Iglesia de un modo personal, colegial y comunitario y, por consiguiente, la práctica de la *episkopé* no puede separarse de la responsabilidad de los laicos, de la sinodalidad y de la conciliaridad.

113. Tal como lo entiende la Iglesia primitiva, el ministerio episcopal debe servir a la *koinonía* de la Iglesia local de una triple manera:

— *personalmente*: Cristo «no vino a ser servido, sino a servir» (Mc 10, 45). Esto es deber de todos los cristianos. Especialmente obliga al obispo en el ministerio para el que ha recibido gracia, plenos poderes y responsabilidad. Esta característica personal de la *episkopé* excluye una concepción meramente administrativa o funcional; puesto que está dirigida a la pluralidad de los dones otorgados a los cristianos y a la misión del pueblo de Dios, el ministro no ocupa el punto central. De este modo consigue un perfecto equilibrio la unión entre la persona portadora del ministerio y el encargo del mismo y pueden eliminarse antiguos malentendidos ¹⁵⁹.

senta a su Iglesia, pero todos ellos a una con el Papa, representan toda la Iglesia» (*Constitución dogmática sobre la Iglesia*, n. 23).

¹⁵⁹ Más cosas en este sentido en P. E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation* (Lund 1961) (en alemán: *Representatio Christi. Der Amtsbegriff in der neuem römisch-katholischen Theologie*, Gotinga 1966) y L. M. Dewailly, 'La personne du ministre et l'objet du ministère' (sobre el libro de Persson), *RSPHTh* 46 (1962) 650-657.

— *colegialmente*: en el sentido de que nadie es obispo sólo para sí, sino en colegialidad con los sacerdotes y diáconos y en colegio con sus hermanos en el episcopado. Por su ordenación un obispo es obispo de la Iglesia que él preside; al mismo tiempo es aceptado como obispo por toda la Iglesia y se hace corresponsable de ella. Si las iglesias están unidas en comunión, la ordenación y pleno reconocimiento eclesial coinciden. De aquí se deduce la participación de los obispos en la vida conciliar de la Iglesia de Dios tanto a nivel regional como universal.

— *en cooperación con la comunidad*: en tanto el ejercicio del ministerio episcopal, aunque no se haga en nombre del pueblo, se lleva a cabo normalmente en comunión con él, respetando la diversidad de ministerios y carismas otorgados por el Espíritu¹⁶⁰. Así queda excluido el dominio único de la comunidad lo mismo que el del obispo.

114. Estas tres formas de ejercer el ministerio corresponden a lo que el Nuevo Testamento nos enseña sobre el modo como lo ejercían los mismos Apóstoles¹⁶¹.

160 Obsérvese cómo San Cipriano deseaba ejercer su autoridad junto con sus cristianos, su comunidad, los sacerdotes y diáconos y los otros obispos —es decir, sinodal y colegialmente—: «Desde el principio de mi episcopado he hecho norma no decidir según mi opinión personal, sin pedir vuestro consejo, sacerdotes y diáconos, y sin preguntar a todo mi pueblo» (*Epist.* 14, 4). «Tengo que familiarizarme con esos casos especiales y buscar cuidadosamente la solución no sólo con mis compañeros obispos, sino también con todo mi pueblo» (*Epist.* 34, 4; cf. *Epist.* 19, 2). Por lo que se refiere a la relación entre el obispo y su comunidad en tiempos de la Iglesia primitiva y en algunas de las grandes sedes episcopales, véase L. Scipioni, *Vescovo e popolo* (Milán 1977); en la Edad Media, véase Y. Congar, 'Quod omnes tangit ab omnibus tractari ac approbari debet', *RHDPE* (4ª serie) 36 (1958) 210-259, nuevamente impreso en: *Droit ancien et structures ecclésiales* (Londres 1982).

161 El ejercicio de su ministerio puede realizarse *personalmente*, como aparece con claridad en las Epístolas de S. Pablo. Tras los argumentos e instrucciones de Pablo está su personal gracia y función (cf. el giro «la gracia que me fue concedida»: Rom 12, 3; 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gál 2, 9 [compara 1 Col 1, 25; Ef 3, 2, 7 s.]; y las prescripciones en Rom 1, 1; 1 Cor 1, 1; Gál 1, 1 [compara 1 Col 1, 1; Ef 1, 1]; sobre este punto cf. Gál 1). Sin embargo, también necesita Pablo de la *koinonía* de los demás Apóstoles, si no quiere que su predicación caiga en vacío (cf. Gál 2, 1-10, especialmente 9; 1 Cor 15, 7 s.).

Los Hechos de los Apóstoles resaltan de modo especial esa *colegialidad* de los (12) Apóstoles cuando se habla (28 veces) de forma estereotipada de «los Apóstoles» (en plural) y los presenta como un gremio que actúa unido (cf. Hech 2, 42 s.; 4, 33, 35, 36 s.; 5, 12; 6, 6; 8, 14; 11, 1; ocasionalmente aparece Pedro como protagonista de los Apóstoles: Cf. Hech 2, 14.37; 5, 2 s. 29). Es notable que el ejercicio

Y repetidas veces se han puesto de relieve en el amplio marco de las preocupaciones ecuménicas ¹⁸².

También en nuestras Iglesias se está reflexionando últimamente de un modo parecido:

* 115. Desde el II Concilio Vaticano la Iglesia Católica ha efectuado cambios institucionales que subrayan la corresponsabilidad de los miembros de la comunidad en las iglesias locales. Se han creado diferentes consejos, que incluyen al párroco del lugar y a los miembros de la comunidad (consejos parroquiales), al obispo y a los fieles de su diócesis (consejos pastorales), al obispo y

de la autoridad de los Apóstoles no excluye en modo alguno la cooperación de los *presbíteros* y de la *comunidad*, sino que se lleva a cabo en «acción concertada», como expresamente se ve en el caso de la elección de los «siete» (Hech 6, 2-6) y todavía más claro en relación con el Concilio de los Apóstoles (cf. Hech 15, 2.4.22 s.; 16, 4; comparar también con la «justificación de Pedro ante los Apóstoles y los hermanos que están en Judea», Hech 11, 1-18). Esta *koinonía* con la *comunidad* en el ejercicio del ministerio, es característica, aunque en términos menos directos, objetivamente de modo más diferenciado, de las Epístolas de San Pablo, las cuales manifiestan, siempre que hablan de la autoridad del Apóstol, un gran respeto por la propia responsabilidad de la comunidad. Pablo no decreta (por regla general), sino argumenta (indicativo - imperativo!) y acepta con ello a la comunidad en su propia libertad cristiana. Es curioso que Pablo —excepto a propósito de cuestiones de fe propiamente dichas— apenas da órdenes, *por él mismo*, sobre la regulación concreta de la vida práctica de la comunidad, sino que interviene sólo cuando la praxis de la comunidad se desvía. Que Pablo considera, en este sentido, su autoridad como subsidiaria de la autoridad de la comunidad se ve claro en 1 Cor 5 y 6, 1-12, donde él no habla a los «malhechores», sino a la comunidad que debiera haber obrado *por sí misma*.

182 En la Declaración de Lima sobre el Ministerio (1982) se dice: «El ministerio ordenado se debe ejercer de un modo personal, colegial y comunitario». Esto se desarrolla subrayando la relación mutua de estos tres aspectos, y se añade: «Una apreciación de estas tres dimensiones se deja entrever en una recomendación de la Primera Conferencia Mundial de Fe y Constitución en Lausana en 1927: 'Considerando (i) el lugar que el episcopado, el consejo de presbíteros y la comunidad de los fieles, respectivamente, ocupaban en la constitución de la Iglesia primitiva; y (ii) que los sistemas de gobierno episcopal, presbiteral y congregacional han sido aceptados durante siglos por grandes Comuniones en la Cristiandad y lo son por separado cada uno hoy día; y (iii) que los sistemas episcopal, presbiteral y congregacional son considerados por muchos como algo esencial para el buen gobierno de la Iglesia; nosotros, por tanto, reconocemos que estos diversos elementos deben tener todos, en condiciones que requieren un estudio posterior, un lugar apropiado en el gobierno de la vida de una Iglesia unificada'...» (n. 26) [= GM FC/4M].

a los sacerdotes (consejo presbiteral). Se han organizado también sinodos diocesanos y regionales con participación de laicos. De este modo las funciones de los obispos están unidas de manera estructurada a la responsabilidad que corresponde a todo el pueblo de Dios y a sus distintos miembros.

116. En las Iglesias Luteranas la práctica de una verdadera vida comunitaria, que responde a la naturaleza de la Iglesia como Comunión (*koinonia*), es de gran interés y actualidad. Así, en parte volviendo a las ideas de la Reforma que recalca de nuevo el pensamiento cristiano primitivo del sacerdocio de todos los bautizados, se esfuerzan por apuntar el peligro de una «Iglesia de pastores», intentando fomentar la participación y la responsabilidad activa de todos los miembros de la comunidad. En la importancia, significativa para la concepción luterana de la Iglesia, que se da a la comunidad local reunida por Dios mediante la palabra y los sacramentos, se ven hoy, con más visión crítica que antes, posibilidades de un estrechamiento congregacional y se hacen esfuerzos por contrarrestarlas teológica y prácticamente. En relación con esto hay que colocar la creciente conciencia que se observa en el ambiente luterano de la importancia de la *episkopé*, entendida no como mera función administrativa, sino como servicio a la palabra y los sacramentos y especialmente como ministerio del pastor *pastorum*, que sirve a toda la comunidad universal de la Iglesia y a la que puede eficazmente representar.

5) *Hacia un ministerio de la comunión ejercido en común*

117. A la luz de las comunes reflexiones retrospectivas sobre la Iglesia primitiva se va abriendo un camino hacia un ministerio ejercido en común que necesita ser examinado cuidadosamente. Las consideraciones que siguen quieren aportar algo a este examen.

El proceso propuesto no es necesariamente el único posible; sin embargo parece que elimina aquellos obstáculos que hasta ahora impedían el camino hacia la comunión eclesial. La descripción que damos aquí podrá modificarse en muchos detalles. No es un plan fijo ni definitivo. Pero es importante mantener su intención fundamental.

118. El proceso que lleva a la plena realización de la comunión eclesial como comunión estructurada es, en sentido estricto, un proceso correlativo y completo entre el reconocimiento mutuo de los ministerios y el ejercicio común de los mismos, especial-

mente del que sirve a la *episkopé* ¹⁶³. Desarrollado totalmente tiene la siguiente estructura:

Un reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiásticos, expresado oficialmente, permite en forma de acto inicial el ejercicio común de la *episkopé*, que incluye la celebración de la ordenación, de donde nace por una sucesión de ordenaciones un ministerio común eclesiástico. Esto puede tener lugar en un ámbito eclesial universal, aunque primero se realiza a nivel local, regional o nacional.

De aquí resultan las siguientes bases del proceso:

— Formas previas de un ejercicio común de la *episkopé* (cap. 6).

— Acto inicial del reconocimiento (cap. 7).

— Ejercicio colegial de la *episkopé* (cap. 8).

— Transición a un ministerio eclesiástico común (cap. 9).

119. El acatamiento y mantenimiento del carácter correlativo y completo de este proceso es de importancia decisiva para entenderlo y ponerlo en práctica: No se trata de actos aislados o etapas de un proceso sucesivo; es más bien el reconocimiento recíproco de los ministerios el que esencialmente posibilita e inicia el ejercicio común de la *episkopé*, del que nace después el ministerio eclesial común. Esto significa que un reconocimiento recíproco de los ministerios que no inicie el ejercicio común de la *episkopé* y el ministerio eclesiástico común que nace de él, es insuficiente para la realización de una comunión eclesial estructurada; y un ejercicio común de la *episkopé*, que incluya la celebración de la ordenación, no es imaginable sin el acto de reconocimiento recíproco de los ministerios, que por naturaleza posibilita e inicia el ejercicio común de la *episkopé*.

6) *Formas previas de un ejercicio común de la episkopé*

120. Antes de que se ponga en marcha, en sentido estricto, el proceso correlativo y completo descrito anteriormente de mutuo reconocimiento de los ministerios y de práctica conjunta de los mismos, o lo que es lo mismo de la *episkopé*, se necesita por regla general andar un largo camino, en el que se vayan desarrollando el reconocimiento progresivo de los ministerios ¹⁶⁴ y las formas previas adecuadas de una práctica de los mismos

163 Véase las afirmaciones sobre «reconocimiento» y «recepción» como «realizaciones que se entremezclan» (ver más arriba, n. 49 y nota 47).

164 *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn. 74-86; sobre todo nn. 83-85.

ministerios, especialmente de los que están al servicio de la *episkopé*.

121. Tales formas previas son, por ejemplo:

— Las comunidades de trabajo de iglesias cristianas o consejos cristianos en muchas regiones;

— Invitaciones mutuas, por parte de la dirección de las iglesias, de los pastores y de los laicos, a los sínodos de ambas iglesias con derecho a intervenir;

— Desarrollo de formas de cooperación más firmes —sean locales o regionales— entre quienes ejercen la *episkopé* en las dos iglesias, para poder hacer y decir ya conjuntamente lo que la conciencia no exige que se haga y se diga separadamente;

— Creación de gremios para intercambio de experiencias conciliares y para consulta común en un estado o en una región, con objeto de llegar a decisiones conjuntas en cuestiones, como por ejemplo, la evangelización, el servicio social o la responsabilidad pública.

122. También en estas formas previas o pasos hacia la práctica común de la *episkopé* nos encontramos siempre con la mezcla de las dos dimensiones del proceso, es decir, del reconocimiento mutuo y del ejercicio común de los ministerios, proceso en el que debería garantizarse la participación activa de todo el pueblo de la Iglesia.

7) *Acto inicial del reconocimiento*

123. Una vez que se ha conseguido un consenso básico en cuanto a la fe, a la vida sacramental y al ministerio ordenado, que elimine el carácter separador a las diferencias todavía existentes entre Católicos y Luteranos y deje sin sentido las condenas doctrinales, debería realizarse un acto recíproco de reconocimiento.

124. En tal acto tiene lugar el reconocimiento obligatorio eclesialmente del consenso básico y al mismo tiempo el reconocimiento recíproco de que en la otra iglesia se realiza la Iglesia de Jesucristo. Mediante este hecho se manifiesta y se confirma la voluntad de ambas Iglesias de comportarse ante la otra como Iglesia de Jesucristo y de vivir en total comunión con ella (*communio ecclesiarum*).

Respecto a la comunión de servicio, necesaria para la total comunión de las iglesias, lo anterior significa:

— Afirmación, por parte católica, de la existencia del ministerio otorgado por Cristo a su Iglesia en las Iglesias Luteranas, señalando al mismo tiempo la falta de forma completa en el mi-

nisterio eclesiástico como déficit que hay que superar juntos por amor a la comunión de las iglesias;

— Hacer posible y empezar ya con carácter vinculante un ejercicio común de la *episkopé*, que introduce gradualmente y lleva implícita la comunión en la plenitud del ministerio eclesiástico.

125. El acto de reconocimiento debería corresponder al carácter vinculante, eclesial y completo del proceso de realización de la comunión de las iglesias. Por eso, son parte de él una obligatoria declaración de fe y una adecuada celebración litúrgica, en la que a ser posible se realice la primera ordenación común y así se comience la práctica conjunta de la *episkopé*.

La comunión eclesial, así iniciada posibilita la comunión en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, cuyas modalidades deben ser aclaradas por parte católica según el Derecho Canónico vigente ¹⁶⁵.

126. Hay que procurar que la comunión eclesial entre católicos y luteranos sea una comunión entre toda la Iglesia Católica y el Conjunto de todas las Iglesias Luteranas. Todo acto inicial de reconocimiento está obligado a buscar ese objetivo, aunque en este momento incluya iglesias de ámbito local, regional, nacional e internacional.

Por parte luterana, las decisiones, teniendo en cuenta las circunstancias existentes, corresponden a las iglesias autónomas (por ejemplo, a las iglesias de un Estado o a las iglesias nacionales o a Uniones entre ellas). Para lo cual hay que hallar fórmulas que garanticen la actuación solidaria con las demás iglesias de la Comunión Luterana.

Por parte católica, hay que respetar el postulado del Episcopado universal. En relación con las condiciones dadas en cada situación, la primera responsabilidad debe ser asumida por el Obispo del lugar, los Obispos de una provincia eclesiástica o de una Conferencia Episcopal. Si se llega a una resolución positiva, el acto inicial de reconocimiento debe llevarse a cabo en una acción conjunta con el Papa, ya que tal acto concierne a toda la Iglesia Católica. Y por la responsabilidad respecto a la unidad de los cristianos y a la comunión eclesial que tiene el Papa, le pertenece a él permitir o animar tal acto local en nombre de la Iglesia Católica.

165 Cf. especialmente CIC can. 844.

8) *Una episkopé única en forma colegiada*

127. El ejercicio conjunto de la *episkopé*, posibilitado y facultado gracias al reconocimiento de los ministerios, que incluye la celebración de la ordenación, y a través de la cual la comunión de fe y de sacramentos entre luteranos y católicos llega a ser comunión eclesial estructurada, tomará en un principio la forma de una *episkopé única, ejercida colegiadamente*.

Más allá de las formas previas existentes de ejercicio meramente paralelo o parcialmente común de su *episkopé*, pero sin fusionarse, las iglesias instauran, en los distintos lugares en que conviven, una *episkopé* única en forma colegiada, que deberá garantizar al mismo tiempo la necesaria unidad y la legítima diversidad. Se trata de una forma de la Iglesia local en la que nuestras Iglesias, sin ser absorbidas, son realmente una sola, como ocurre, por ejemplo, en las Iglesias Unidas Orientales (ver *supra* nn. 35-40) y como pretende, entre otras, el modelo de «unidad en diversidad reconciliada» (ver nn. 31-34)¹⁶⁶. En este caso, las parroquias católicas y luteranas conservarían la unión que tienen con su obispo. Además de esto, la práctica colegial de la *episkopé* puede fomentarse en una región o en un estado mediante la existencia de un primado regional, al que sus compañeros obispos concedan algunas prerrogativas, por ejemplo, la de convocar una asamblea, la de presidirla o, con algunas condiciones, la de representar a la iglesia de la región o del Estado ante las autoridades civiles¹⁶⁷.

128. Semejante forma de *episkopé* ejercida en común, es la lógica consecuencia de las consideraciones anteriores, resulta obvia teniendo en cuenta el creciente conocimiento y aproximación entre católicos y luteranos y responde de la manera más clara y libre de malentendidos al reconocimiento recíproco de los ministerios que hemos descrito.

Esta forma de la *episkopé*, ejercida conjuntamente, coincide

166 Respecto a semejante situación escribe Pierre Duprey: «puede ser que lo que el Concilio de Calcedonia y toda la tradición considera esencial, es decir, la existencia de un solo obispo en cada lugar, no sea realizable, al menos en una primera fase quizás muy larga. Pero... es decisivo llegar a la unidad de ese ministerio de la *episkopé*. Si la unidad de tal ministerio no puede ser personal, tendrá que ser colegial» (*Unité des Chrétiens*, n. 27 [Julio de 1977] 27).

167 Algunas Iglesias Luteranas —p. ej., en Suecia y en Finlandia— tienen, en virtud de la costumbre, un primado episcopal y consideran muy útil tal norma. En la Iglesia Católica se da una forma bastante extendida de *episkopé* practicada colegialmente allí donde un obispo titular la realiza junto con sus obispos auxiliares.

en principio con la concepción de unidad de la Iglesia local, tal como la defendió y practicó la Iglesia primitiva:

En la Iglesia primitiva la unidad de la Iglesia local se manifestó en el hecho de que un obispo ejercía en un mismo y único territorio¹⁸⁸. De esta manera, junto con la unidad de la Iglesia se testimoniaba y se conservaba su catolicidad y su apostolicidad.

Ni la raza o el idioma ni la clase social u otra condición humana pueden ser principio de unidad eclesial. La ubicación de la Iglesia en un lugar, unidad al mismo y único obispo, deja claro que los cristianos son así una sola cosa y que, apoyados en una sola fe y en un solo Bautismo, se reúnen en una misma Eucaristía. Esta Eucaristía se celebra siempre en unidad con el obispo.

129. Hay, por tanto, varias razones para el principio tradicional de la existencia de un solo obispo en una iglesia. Sin embargo, en una situación —como la nuestra—, en la que se trata de realizar una comunión eclesial entre iglesias hasta ahora separadas, son posibles formas de iglesias locales que garanticen y testimonien su unidad, catolicidad y apostolicidad, sin que tengan que ser dirigidas en cada caso por un solo obispo.

130. Esto no excluye la pregunta de si, después de haber conseguido un ministerio común, hacia el que conduciría la *episkopé* ejercida conjuntamente (ver más adelante cap. 9), no pueden o no deben darse otras formas de práctica común de la *episkopé* y no sólo la colegial (ver cap. 10).

131. Cualesquiera que sean los procedimientos concretos del ejercicio común de la *episkopé*, la forma y el contenido de las decisiones que hay que tomar deben someterse a un proceso de evaluación, que puede durar años. Las Iglesias católicas que se encuentran en semejante proceso deben dar cuenta a toda la Iglesia Católica de sus iniciativas, de las dificultades encontradas y de sus experiencias positivas. Por su parte, otras Iglesias católicas, que en alguna parte del mundo están en contacto con Iglesias luteranas, las escucharán con atención. Para ellas la Sede Romana será interlocutor imprescindible, puesto que a ésta le concierne un rol muy específico dentro de la Iglesia Católica.

¹⁸⁸ Nicea, c.8 (COD 9); Constantinopla I, c.2 (COD 27-88); IV Lateranense, c.9 (COD 215).

9) *Transición de una episkopé ejercida conjuntamente a un ministerio eclesial común*

132. El ejercicio conjunto del ministerio al servicio de la *episkopé*, que incluye la práctica común de la ordenación, lleva a sucesivas realizaciones de un ministerio eclesial común.

133. Ese ministerio eclesial común surge como una sucesión de ordenaciones individuales que se llevan a cabo siempre que un nuevo ministro debe ser ordenado. Todos los obispos vecinos, luteranos y católicos, en virtud de la *episkopé* practicada en común, deberían celebrar la ordenación del nuevo ministro. Al final de ese proceso, de duración previsible, se habría alcanzado el ministerio eclesial común.

134. Cada una de esas ordenaciones debe entenderse y practicarse como un hecho de fe (a), epiclético (b), comunitario (c) y jurídico (d):

a) En el momento en que el nuevo ministro toma posesión de su cargo confiesa la fe apostólica ante toda la asamblea litúrgica que, por su parte, y junto con los obispos católicos y luteranos presentes o ministros que ejercen la *episkopé*, da testimonio de la exactitud de su fe.

b) Toda la ceremonia de la ordenación está impregnada de la evocación al Espíritu Santo por toda la asamblea litúrgica¹⁶⁹. En el transcurso de esa ceremonia, y mediante la imposición de las manos de los obispos católicos y luteranos, se concede y adjudica el don del Espíritu al servicio del ejercicio ministerial.

c) Lo cual no hay que atribuirlo exclusivamente a la imposición común de las manos de los ministros. Toda la comunidad toma parte. Podría de una u otra forma haber participado en la elección del ordenando. Por lo general, son miembros de la comunidad los que evalúan la fe y las costumbres del ordenando. La Iglesia o comunidad, para la que el ministro es ordenado, realiza un acto de aceptación (recepción). Por último, la ordenación concierne también a la comunión entre las iglesias, en cuanto que una de las tareas del ordenado es fomentar precisamente esa comunión.

d) La ordenación está directamente al servicio de la Iglesia y concede la jurisdicción correspondiente a dicho servicio. En la Iglesia Católica un nuevo obispo necesita ser nombrado o ratificado por el Papa. La Iglesia Católica puede, como lo demuestra en muchos concordatos actualmente válidos o en la elección de Patriarcas de las Iglesias Unidas Orientales, proceder de di-

169 Hipólito, *Trad. Apost.*, 2.

ferentes maneras, sin que recurra necesariamente en todas a un nombramiento directo.

135. Debe quedar bien claro que en la ordenación celebrada por obispos luteranos y católicos se trata de un don gratuito del Espíritu Santo, recibido conjuntamente por católicos y luteranos. Juntos reconocen en su acción de gracias que el ministerio eclesial común y colegial es un don del Espíritu a la Iglesia Apostólica. Sería, por tanto, equivocado plantear aquí la pregunta sobre lo que se han dado unos a otros.

136. De esta manera, de la *episkopé* ejercida conjuntamente surgiría un ministerio eclesial común. Esta transición sería un *acontecimiento progresivo*, y está tan indiscutiblemente basado en una *episkopé* practicada en común que, si tal proceso no se pusiera en marcha o tuviera que ser interrumpido, no se podría hablar realmente de una *episkopé* practicada en común; pues una de las funciones más importantes que corresponde a la *episkopé* es la de ordenar¹⁷⁰.

137. Esa transición hacia un ministerio eclesial común es ante todo un *don divino*; las ordenaciones, entendidas como hechos de fe y de *epiklesis*, mediante las cuales nuestras Iglesias reciben el ministerio, muestran que ese ministerio común no es fruto de esfuerzos humanos, sino regalo de Dios, don de su Espíritu.

138. La *dimensión de reconciliación eclesial*, que este acontecimiento tiene, debería manifestarse en todas las comunidades locales mediante una preparación que tenga el carácter de alegría y de acción de gracias y también de penitencia, con arrepentimiento por ambas partes de aquellas faltas, referentes a la *koinonía*, de las que son culpables.

139. En ese acto de reconciliación y de penitencia, lo mismo que en el camino propuesto aquí, nuestras Iglesias miran decididas hacia el futuro y dejan que Dios juzgue el pasado. Para esto resulta pertinente que el lapso de tiempo entre la aceptación recíproca de los ministerios y el comienzo de la *episkopé* practicada en común, por una parte, y la realización del ministerio común, por otra, sea considerado y declarado como tiempo de comunión eclesial real, aunque de profundización y crecimiento. Es un *tiempo de transición concedido por Dios*¹⁷¹.

170 Cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn. 29, 43 y 44.

171 Con ello las ideas sobre el ministerio expresadas en la Declaración de Lima pierden su sentido: Las iglesias que están dispuestas a aceptar la sucesión episcopal como un signo de la apostolicidad de la vida de la Iglesia en su conjunto... no pueden aceptar

140. La forma de realización de un ministerio eclesial común descrita aquí no quiere excluir otras formas, pero nos parece la más adecuada para la relación entre las Iglesias Luteranas y la Iglesia Católica Romana. En tanto se llevan a cabo nuevas ordenaciones para sedes vacantes, se evitan problemas que pueden gravar otros procedimientos discutidos o exponerlos a falsas interpretaciones:

a) *Nueva ordenación*: Su problemática no es sólo terminológica, en la medida que habría que hablar correctamente de «ordenación» en el caso de una ordenación considerada nula o no válida. Lo problemático está en que la Iglesia, cuyos ministros fueran ordenados de nuevo tendría que reconocer la nulidad de todas las ordenaciones anteriores.

b) *Ordenación complementaria*: Considerando que las ordenaciones anteriores fueron realizadas para una iglesia en particular y no para toda la Iglesia, se ha pensado en una ordenación complementaria. El problema reside en que tampoco así pueden tomarse en serio las ordenaciones anteriores. Por parte católica, no cabe por tanto pensar en una ordenación complementaria, al reconocer la ordenación de una iglesia hasta ahora separada como, por ejemplo, de la Iglesia Ortodoxa.

c) *Acto de una «reconciliación de los ministerios»*: Pensamos con esto en un amplio acto litúrgico, en el que mediante la imposición recíproca de las manos, se pida perdón y se invoque en la oración al Espíritu Santo, para que conceda a todos los dones que necesitan. La problemática de semejante acto amplio de «reconciliación de los ministerios» está en que puede significar varias cosas y, por tanto, no aclarar si se está celebrando una nueva ordenación o una complementaria y si deben tomarse en serio, en cuanto a su validez, las anteriores ordenaciones.

d) *Envío recíproco a una misión*: Si se consideran válidas las ordenaciones anteriores de otra iglesia, se podría pensar en confiar recíprocamente entre los ministros ordenados una misión, para conseguir un ministerio eclesiástico común. El problema reside en que se trataría sólo de una actividad administrativa, que se podría reducir a la creación de una comunión de servicio, pero no a un acto de valor jurídico. Además, una misión recíproca sería sólo un acto entre ministros ordenados, que no tendría en cuenta el papel del pueblo de Dios.

al mismo tiempo ninguna propuesta de que el ministerio ejercido en su propia tradición sería inválido hasta el momento en que entre en una línea actual de sucesión apostólica» (n. 38) [= GM FC/4M].

141. En el camino propuesto es imprescindible precisar exactamente, durante el periodo de transición, el status jurídico de los obispos y párrocos ordenados en común y de los todavía no ordenados conjuntamente.

10) *La práctica del ministerio eclesiástico común*

142. Incluso después de la realización de un ministerio eclesiástico común, no es necesario que el ejercicio del episcopado sea uniforme en todos los lugares. Las particulares situaciones históricas, sociales y culturales y la diversidad de las tradiciones espirituales pueden estar a favor de un ejercicio diferenciado. Según las circunstancias locales, se pueden considerar al menos tres formas de ejercer el episcopado y, en consecuencia, un caso de Iglesia local verdaderamente unificada:

143. Primera forma: *Una única episcopé en forma colegiada.*

En este caso continuará ejerciéndose el modo del episcopado practicado ya durante el período de transición (ver supra, nn. 119-122).

144. Segunda forma: *Un único obispo para parroquias con características distintas.*

Parroquias distintas en sus tradiciones espirituales y teológicas viven bajo un obispo que tiene cuidado tanto en la comunión de esas comunidades como de sus legítimas diferencias. Así, por ejemplo, en las iglesias regionales evangélicas unidas de Alemania hay comunidades reformadas y luteranas que tienen un obispo o presidente eclesiástico y están bajo una dirección común. Bajo un obispo de rito latino los armenios o maronitas católicos tienen también la posibilidad de conservar su identidad religiosa, fuera de su patria de origen mediante parroquias propias. En el marco de la comunión eclesial entre Católicos y Luteranos se podría pensar en una praxis parecida.

145. Tercera forma: *Fusión.*

Las iglesias se unen en una sola iglesia, en la que hasta las parroquias se fusionan unas con otras y en la que habría un solo obispo. Este camino, tal como lo prevé, por ejemplo, el modelo de «unión orgánica» (ver nn. 16-18), parece, si se desea, legítimo y viable, especialmente en el caso de iglesias que viven en un medio cristiano¹⁷².

172 Cf. La declaración sobre la postura de la Federación Luterana Mundial ante las Iglesias en vías de unión, en *Evian 1970*, cit., 198.

11) *La indivisibilidad de la koinonia*

146. Al realizar la comunión de las iglesias, en la que adquieren forma la comunión eclesial de fe y de sacramentos, tanto luteranos como católicos se enfrentan a la pregunta sobre la indivisibilidad de la *koinonia*, por más que tal pregunta no se plantea totalmente igual para ambas partes.

147. Por parte luterana quiere decir: Cuando una iglesia entra en plena comunión con la Iglesia Católica, ello no significa:

a) que dicha iglesia entre *ipso facto* en comunión con aquellas iglesias que estén en comunión con la Iglesia Católica;

b) que dicha iglesia luterana abandone *ipso facto* su comunión con las restantes iglesias luteranas y con otras iglesias;

c) que las demás iglesias luteranas, que están en comunión con esa Iglesia pero no con la Iglesia Católica, entren *ipso facto* en comunión con la Iglesia Católica o rompan la comunión que tenían con dicha Iglesia¹⁷³.

Pero, sin embargo, significa:

a) que la pregunta respecto a la comunión con aquellas iglesias que están en comunión con la Iglesia Católica se le plantea a dicha iglesia a un nivel nuevo, bajo condiciones nuevas y con más urgencia que antes;

b) que dicha iglesia defiende como tarea y responsabilidad propias trabajar por la comunión de todas las Iglesias Luteranas con la Iglesia Católica;

c) que las demás iglesias luteranas consideran la posibilidad de una comunión con la Iglesia Católica como algo propio y creen que es más posible que antes.

148. Desde la perspectiva católica, la pregunta se plantea así: ¿Es posible para la Iglesia Católica estar en plena comunión con una iglesia que, a su vez, mantiene comunión con otra con la cual la Iglesia Católica no tiene ninguna comunión?

Existen sólo algunos e insignificantes precedentes de este tipo, tales quizás como el cisma de Melecio de Antioquía y la situación especial de San Basilio en la Iglesia primitiva, y en tiempos más recientes (siglos XVII-XVIII) la comunión con grupos de la Iglesia Ortodoxa en las islas griegas, sin que tales iglesias llegaran a ser iglesias unidas. De una analogía lejana es también la autorización mutua de comulgar en caso de necesidad entre el Patriarca-

173 Cf. por ejemplo, la situación creada con el establecimiento de la comunión eclesial entre Iglesias Luteranas, Unidas y Reformadas en Europa —«Concordia de Leuenberg» (1973).

do de Moscú y la Iglesia Católica, sin que este acuerdo se extienda a toda la Iglesia Ortodoxa.

Sean lo que fueran los precedentes históricos, o que se pide con urgencia es contestar de forma vinculante a la pregunta planteada antes. Para lo cual hay que tener en cuenta:

a) que la tercera iglesia no defiende ninguna doctrina que vaya en contra de las verdades centrales de la fe;

b) que, aun existiendo una concordancia en las verdades centrales de la fe, esa iglesia y sus fieles no están admitidos ipso facto en una comunión con toda la Iglesia Católica.

Perspectivas

149. Al final de nuestra descripción del camino hacia una comunión entre la Iglesia Católica y la Luterana quedan todavía algunas preguntas abiertas. El origen y la historia de la separación de nuestras Iglesias son demasiado complejos como para poder describir con toda claridad y buen enfoque el proceso de su superación. Sólo recorriendo juntos el camino descrito, conseguiremos ese claro enfoque y podremos contestar las preguntas que todavía quedan abiertas. Estamos seguros de encontrar en nuestras Iglesias muchos compañeros que nos acompañarán en ese camino con complementos y correcciones, con estímulos y consejos.

También en otras iglesias esperamos encontrar acompañantes y ojalá que, lo mismo que nosotros hemos recibido y esperamos seguir recibiendo de ellos valiosos impulsos, puedan nuestras reflexiones serles útiles también a ellos. Y aunque nuestros esfuerzos partan de condiciones propias de Católicos y Luteranos y se propongan como meta la comunión católico-luterana, no quisiéramos perder de vista, sin embargo, en ningún momento la tarea y la meta de una unidad cristiana más amplia. Estamos profundamente convencidos de que cada paso particular hacia la unidad debe entenderse y realizarse como paso hacia la unidad de todas las iglesias.

Esta unidad sigue siendo siempre «una gracia de Dios Trino, una obra que El lleva a cabo, con medios que El escoge y del modo que El determina»¹⁷⁴. De esto nos hemos ido haciendo cada vez más firme y profundamente conscientes, a medida que nos esforzábamos por describir el camino común. Vistas así, todas nuestras reflexiones son una súplica al Señor, que conoce los caminos que superan nuestra imaginación y escapan a nuestra propia capacidad.

Este documento ha sido firmado por todos los miembros de la Comisión Mixta:

Miembros Católicos:

Obispo H. L. Martensen (Copresidente)
Obispo Dr. P.-W. Scheele
Prof. Dr. J. Hoffmann
Rvdo. J. F. Hotchkin
Rvdo. Chr. Mhagama
Prof. Dr. St. Napiorkowski
Prof. Dr. V. Pfnür

Miembros Luteranos:

Prof. Dr. G. A. Lindbeck (Copresidente)
Obispo R. D. H. Dietzfelbinger
Párroco Dr. K. Hafenscher
Dr. P. Nasution
Rvdo. I. K. Nsibu
Prof. Dr. L. Thunberg
Prof. Dr. Bertoldo Weber

Asesores:

Prof. Dr. H. Legrand, OP (cat.)
Prof. Dr. H. Meyer (lut.)
Prof. Dr. H. Schütte (cat.)

Miembros oficiales:

Rvdo. Dr. E. Brand (Federación Luterana Mundial)
P. Dr. P. Duprey, OP (Secretariado para la Unidad)
Mons. Dr. A. Klein (Secretariado para la Unidad)
Rvdo. Dr. C. H. Mau, jr. (Federación Luterana Mundial).

Roma, a 3 de Marzo de 1984

EXCURSO
LA PRACTICA DE LA ORDENACION
EN LA IGLESIA PRIMITIVA

1. La reflexión retrospectiva sobre la práctica de la ordenación en tiempos de los Santos Padres interesa en este contexto únicamente porque muestra las estructuras eclesiológicas comunes y fundamentales de aquella praxis y de sus distintas modali-

dades. Se trata, por tanto, de poner en claro un *modelo teológico*. No es una invitación a volver a los orígenes, ya que las condiciones históricas y sociales de nuestras Iglesias son hoy muy distintas de las de aquella época lejana, pero puede estimular a una reflexión creativa.

2. La ordenación de un obispo es un acontecimiento complejo, del cual se ponen aquí de relieve sólo aquellos aspectos que son más significativos para la comunión de la Iglesia: ¹

3. Con participación de los Obispos de las Iglesias vecinas ² el Ordenando se elige por todo el Pueblo cristiano y por los sacerdotes de la Iglesia en cuestión ³. Esta responsabilidad de la comunidad en la elección de su obispo tiene un fundamento pneumatológico: el elegido por la Iglesia local es como si lo hubiera elegido el Espíritu Santo ⁴. Esa cooperación entre pueblo y obis-

1 Así como el documento *La Cena del Señor* se apoyaba en los elementos fundamentales de la celebración eucarística, así también aquí se pretende poner de relieve las líneas básicas de la ceremonia de la ordenación, en tanto reflejan las relaciones mutuas entre comprensión del ministerio y constitución de la Iglesia.

2 Nicea, can 4 (COD 6-7).

3 La *Traditio Apostolica* de Hipólito determina: «Episcopus ordinetur electus ab omni populo». Se trata de un testimonio importante por su antigüedad (alrededor del año 220) y también por su posterior aceptación en el ecumenismo. En Oriente ese ritual fue adoptado ya muy pronto para la ordenación de los obispos (Egipto, Etiopía); en la Iglesia latina es la base del nuevo ritual de la ordenación episcopal después del II Vaticano; también diferentes Iglesias protestantes, especialmente la *Iglesia Episcopal* en Estados Unidos y la americana *Iglesia Metodista Unida*, lo han tomado como modelo del rito de su ordenación de Obispos. Después del emperador Constantino desaparece en la Iglesia de Oriente la participación activa de la Iglesia local en la elección de su obispo; así el canon 4 del Concilio de Nicea cita sólo la participación de los obispos vecinos en la consagración. En Occidente la Iglesia local conserva una cooperación de iniciativa (interrumpida más tarde con las migraciones), como lo demuestran las conocidas elecciones de San Ambrosio de Milán (Paulin, *Vit. Ambr.* 6, PL 14, 31) y de San Martín de Tours (Sulpicius Severo, *Vit. Martini* 9: Sources Chrétiennes 133, 270-73). Todavía en el siglo v defendían los Obispos de Roma esa cooperación de iniciativa de la Iglesia local. Así Celestino: «Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis, consensum ac desiderium requiratur» (*Epist.* 4, 5; PL 50, 434); igualmente León el Grande: «qui profecturus est omnibus, ab omnibus eligatur» (*Epist.* 10, 6; PL 54, 634); y: «ut nullus invitis et non petentibus ordinetur» (*Epist.* 14, 5; PL 673). En ninguno de esos casos se trata de una votación de los fieles en el sentido de las elecciones políticas actuales; pero reducir el papel de la Iglesia local a una simple aceptación por aclamación tampoco corresponde a la realidad.

4 La palabra «vox populi, vox Dei» parece tener su origen en las

pos en la elección y ordenación muestra que los principios «congregacional» y «episcopal» pueden combinarse en la comunión eclesial⁵.

4. Al entrar un nuevo obispo en el ministerio apostólico es necesario que los cristianos del lugar y los obispos vecinos testimonien la rectitud de su fe⁶. La apostolicidad de la Iglesia local y la de toda la Iglesia y la apostolicidad del ministerio pertenecen por igual a la comunión eclesial.

5. Aunque ya esté elegido no será todavía obispo sin la cooperación de los presidentes de las iglesias vecinas⁷. Con ello se demuestra que la comunión eclesial exige la catolicidad.

6. La aceptación como compañero por los otros obispos en

elecciones para el ministerio eclesiástico. Para Cipriano, Dios, que es quien realmente decide, habla por la voz del pueblo (*Epist.* 43, 1; 55, 8; 59, 5; 68, 2). Véase sobre esto: T. Osawa, *Das Bischofs-einsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen indicium, suffragium, testimonium, consensus* (Europäische Hochschulschriften XXIII 178; Francfort del Meno-Berna 1983). El autor opina que —en el sentido de Cipriano— el pueblo, distinto del clero, no ha tenido ningún derecho de cooperación activa de iniciativa en la elección.

5. Por eso pudo escribir Cipriano: «El obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo» (*Epist.* 66, 8). El nombramiento de un obispo está condicionado a que sea aceptado por la Iglesia local. El canon 18 del Concilio de Ancira (314) exige que un obispo, caso de no ser aceptado, se contente con el rango de presbítero. Si no está dispuesto a ello, será destituido. El canon 2147, § 2, 2 del CIC de 1917 sostiene que para los párrocos la aceptación es necesaria (véase también el canon 1741, 3 del CIC de 1983).

6. Son testimonios importantes de un interrogatorio del obispo ante el pueblo: Trad. Apost. 2; *Const. Apost.* VIII, 4, 2, 6; Cipriano, *Epist.* 38, 1; Escrito del Concilio de Nicea a los egipcios 7-10 (en: H. G. Optz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites* (Berlin-Leipzig 1935). *Athanasius Werke* III, 1, 49-50); *Statuta ecclesiae antiqua* (cf. Ch. Munier [ed.] Paris 1960, 75-78).

7. De entre los obispos vecinos corresponde al metropolitano, según el canon 4 del Concilio de Nicea, confirmar en su providencia tal paso. En este espíritu los papas, como metropolitanos de la provincia romana y como primados de Italia, se reservaron desde comienzos del siglo VII la consagración de los obispos. Así pudieron controlar la calidad de las elecciones que hacían las Iglesias locales. Sólo desde que los papas residieron en Avignon (siglos XIV-XV) intentaron nombrar a todos los obispos latinos. El CIC de 1917 hizo de ello, por primera vez, un principio general (compara con can. 329, § 2: «El Papa los nombra libremente», fórmula que sería recogida de nuevo en el CIC de 1983, can. 377, § 1, con la adición «o confirma a los legítimamente elegidos»).

el mismo ministerio único muestra que la colegialidad episcopal es expresión de la comunión entre las iglesias.

7. En el marco de la *epiklesis* de toda la asamblea y por la imposición de las manos por parte de los obispos recibe el nuevo obispo el don del Espíritu⁸. La ordenación ocurre dentro de la *koinonía*, en la que obispos y comunidad están unidos por el Espíritu Santo.

8. Este don es el carisma especial para presidir su Iglesia («*pneuma hegemonikon*»)⁹. De esta manera la ordenación coloca al Obispo ante su Iglesia. Sin embargo, él ejerce ese ministerio en cooperación con una variedad de dones, carismas y funciones, todos los cuales son concedidos a la Iglesia por el Espíritu.

9. El carisma que él recibe le permite tomar posesión de su ministerio y ejercerlo con plenos poderes. El aspecto canónico no se puede separar del pneumatológico: el derecho pertenece también a la comunión eclesial.

10. La Iglesia local celebra la ordenación de su obispo en el marco de una asamblea cultural, presidida por el recién ordenado. Esto hace referencia a la estrecha relación entre comunión eclesial y comunión eucarística y también a la responsabilidad que para ésta tiene el ministerio.

11. La ordenación del obispo se celebra siempre en domingo, día en que se conmemora la resurrección y venida del Espíritu Santo, y de este modo expresa la dimensión escatológica del ministerio y de la comunión eclesial¹⁰. Con su servicio, el obispo debe representar el vínculo interno entre la acción salvífica de Cristo, testimoniada apostólicamente, la actualización del testimonio apostólico de Cristo y el esperado retorno del Señor.

HERVÉ LEGRAND, OP

8 Hipólito, *Trad. Apost.* 2: «que todos pidan en sus corazones la venida del Espíritu Santo».

9 *Ibid.*, 3.

10 Véase Th. Michels, *Beiträge zur Geschichte den Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter* (LQF 22) Münster, 1927.