

DOS PROPUESTAS DE ECLESIOLOGÍA ECUMÉNICA

Conciliar Fellowship (A. Keshishian)
e Iglesia y Justificación (Comisión Mixta Católico/Luterana)

1. LA IGLESIA ¿CONCILIARIDAD ACTIVA O COMUNIÓN ORGÁNICA CON EL SUCESOR DE PEDRO?

*Conciliar Fellowship. A common goal*¹ es la propuesta de eclesiología ecuménica de *S. Emcia. Aram Keshishian*, Arzobispo primado de la Iglesia ortodoxa armenia del Líbano. Nuestra recensión no llega tarde, a pesar de haber sido publicado este pequeño libro en 1992.

Mons. Keshishian fue elegido moderador del Comité central en la VIIª Asamblea del Consejo Ecu­mé­ni­co de las Iglesias en Camberra en 1991. En la Vª Asamblea Mundial de Fe y Constitución (Santiago de Compostela 1993), escuché con satisfacción su intervención pública, al tiempo que con ciertos temores. El Arzobispo armenio tiende a la huida hacia adelante en algunos momentos, como cuando afirmaba: «Tampoco creo que en la mayoría de los casos sea muy difícil conseguir el mutuo reconocimiento de los ministerios una vez afirmado el bautismo común»². La realidad indica que las cosas no son tan fáciles. Por poner un ejemplo significativo

¹ Aram Keshishian, *Conciliar Fellowship. A common goal* (Ginebra: WWC Publications 1992) 125 pp., ISBN 2-8254-1042-X.

² Cf. su intervención en Santiago de Compostela: A. Keshishian, 'Problemas de Fe y Constitución', *Diálogo ecuménico* 29 (1994) 366.

dentro del diálogo teológico interconfesional, cuando parecía que se había logrado una aproximación sino totalmente, sí casi sustancial sobre la Eucaristía y el Ministerio entre católicos y anglicanos, gracias a la ardua tarea de la ARCIC, el problema de la ordenación de mujeres plantea nuevas e importantes preguntas que dejan en suspenso el carácter del acuerdo logrado³. La más importante cuestión de fondo es la que interesa a la reflexión eclesiológica de Keshishian: la naturaleza y el ejercicio de la autoridad (y de la *autoridad del primado*) en la Iglesia.

En efecto, Keshishian en este librito se propone recuperar la propuesta eclesiológica de la *conciliar fellowship* («*conciliaridad*» en expresión española) como forma de realización de la unidad y método al mismo tiempo para lograrla. La claridad y orden de la exposición son meridianos. El autor ha logrado sintetizar un trabajo mucho más extenso presentado para la obtención del grado de Doctor en Filosofía en la *Fordham University* de Nueva York, trabajo preparado entre 1979 y 1980. Los más de dos lustros transcurridos desde entonces, en un trabajo que es fundamentalmente de tesis a pesar del rastreo histórico que lleva consigo, le han dado al autor la posibilidad de sintetizar con precisión sus puntos de vista, a veces siguiendo un estilo casi sumarial por su numeración y orden. Lo cual, con las evidentes ventajas para hacerlo accesible al lector, lleva consigo el riesgo de la simplificación excesiva de cuestiones y puntos de vista.

Dos acontecimientos de primera importancia planean sobre esta síntesis final de su trabajo doctoral: la publicación de la Relación de Lima (1982) *Bautismo, Eucaristía y*

³ Con motivo de la visita al Vaticano del Arzobispo de Cantorbéry (3-5 diciembre 1996), decía el Papa que el camino hacia la unidad de ambas Comuniones, católica y anglicana, se presenta «*más difícil de lo que se había previsto al principio. Desgraciadamente nos hallamos confrontados con desacuerdos que han aparecido después de haber comenzado nuestro diálogo, entre otros el desacuerdo acerca de la ordenación de mujeres para el sacerdocio. Esta cuestión pone de manifiesto la necesidad de llegar a un acuerdo sobre la forma en que la Iglesia discierne con autoridad la enseñanza y la práctica que constituyen la fe apostólica que nos ha sido confiada*». La *Declaración común* constata de qué forma —contra el parecer de los que veían las cosas con infundado optimismo y como «cuestión de tiempo»— el desacuerdo anglicano-católico a este respecto se ha venido haciendo cada vez más evidente, generando una nueva situación. Cf. *Bulletin ENI* n.25 (12 décembre 1996) 2-4.

Ministerio (BEM), de Fe y Constitución; y los trabajos de la VIIª Asamblea Mundial del CEI, en Camberra en 1991, como lo reconoce la autora del *Prefacio* (pp. XI-XII), la moderadora de la Comisión de Fe y Constitución Mary Tanner.

En una breve *Introducción* el autor establece los paradigmas, históricamente desarrollados, de las dos grandes eclesiologías, católica y ortodoxa: el «monarquismo papal», que habría contrarrestado el riesgo del conciliarismo occidental, y la sinodalidad oriental, que no acepta otra propuesta primacial que la honorífica. ¿En qué medida la reciente historia ecuménica ha modificado ambas posturas? El autor se propone investigarlo siguiendo el paradigma ecuménico de la *conciliar fellowship*, que encontró en la Vª Asamblea del CEI (Nairobi 1975) el espaldarazo definitivo como «unidad que nosotros buscamos». Estructurado en siete capítulos, el cap. 1 quiere aclarar el mismo concepto, difícil de unificar en su contenido semántico en las diversas lenguas utilizadas en el Movimiento ecuménico. Cosa que el autor hace siguiendo el orden mismo de su tratamiento por las reuniones de la Comisión de Fe y Constitución, desde Bristol (1967) hasta Nairobi, pasando por Lovaina (1971) y Salamanca (1973). El autor echa mano además de las declaraciones de teólogos de diversas confesiones (el católico P. Duprey, el anglicano L. Newbigin, el ortodoxo J. Zizioulas, el reformado L. Vischer, etc.), para concluir que el término «*conciliaridad*» es ambiguo, pero expresa una factura esencial de la realidad de la Iglesia. Puede implicar tanto la configuración interna de las grandes Comuniones cristianas como su convocación en «*concilio*», igual que la relación que se establece entre las iglesias divididas (agrupadas en «*consejo*»); la «*meta*» de su unidad, el «*espíritu*» con el que transitan el camino hacia ella; e incluso la «*forma*» y el «*modelo*» o la «*visión*» de esta unidad perseguida (p. 4).

En el cap. 2 el autor lleva a cabo la indagación histórica de la trayectoria ecuménica del paradigma, partiendo de la *Declaración de Toronto* (1950), para ver en qué medida las grandes iglesias, que comenzaron articulándose orgánicamente en el Consejo por medio de una «*relationship*» o «*relacionalidad*», que salvaguardaba su identidad eclesiológica negándose a constituir una super-Iglesia», han ido dando cauce a una verdadera conciliaridad y desarrollando una amplia reflexión. Esta reflexión primero cuajó en la IVª Asamblea del

CEI, en Upsala (1968), y después en documentos, ecuménicos⁴ y católicos⁵, que avalan el camino hacia una autocomprensión franca de su ser conciliar, hasta llegar a concebir esta conciliaridad como forma de proceder ecuménico y al tiempo como modelo o paradigma de la unidad buscada; siempre de acuerdo con la propuesta de Fe y Constitución en Salamanca (1973)⁶.

Los caps. 3-7 siguientes desarrollan la repercusión que sobre la concepción y vida de las iglesias tiene la conciliaridad. En *primer lugar*, en relación con su catolicidad, con especial atención a la relación entre «Iglesia local y ministerio episcopal» (*cap. 3*).

En *segundo lugar*, tomando el bautismo y la Eucaristía como fundamento de la conciliaridad, concibiendo la eclesiológia bautismal a partir de la incorporación, a Cristo y a su cuerpo, que representa el bautismo; y viendo en la Eucaristía el «signo de catolicidad» intrínseca a la comunión eclesial y lugar de su unidad (*cap. 4*). Esta última afirmación sobre la Eucaristía, servirá al autor para excluir cualesquiera otras instancias normativas de la unidad de la Iglesia como el «oficio petrino». Keshishian se para aquí en el problema que plantea la intercomunión o la llamada «hospitalidad eucarística», que excluye como criterio, al tiempo que traza las excepciones y su aportación al camino hacia la meta. Su punto de vista se aleja notablemente en este punto de la postura ortodoxa común.

En *tercer lugar*, confrontando el espíritu y la práctica de la conciliaridad con su comprensión como paradigma o

⁴ Así la relación de la Conferencia Europea de Iglesias (KEK), *Churches in Conciliar Fellowship? Report of a Consultation at Sofia, Bulgaria. October 1977* (Ginebra 1978).

⁵ Así *La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local* (Typis Polyglottis Vaticanis 1975).

⁶ He aquí las pautas trazadas en Salamanca 1973: «—*conciliar fellowship can exist only if the churches recognize one another as holding and confessing the same truth* [= unidad doctrinal]; / — *conciliar fellowship cannot but be eucharistic fellowship* [excluye la intercomunión eucarística]; / — *conciliar fellowship necessitates representative gathering* [representatividad corporativa]; / — *conciliar fellowship is concerned with the truth* [no puede soslayar la cuestión de la verdad]; / — *conciliar fellowship is a confessing fellowship* [conciliaridad confesante]» (pp.16-17). Cf. 'The Unity of the Church. Next Steps. The Report of the Salamanca Consultation of Faith and Order, September 1973', *The Ecumenical Review* 26 (1974).

«modelo de unidad», de acuerdo con la «base de la unidad» trazada por Fe y Constitución desde Nueva Dehli (1961), pasando por Nairobi (1975) hasta el BEM (*cap. 5*): consenso en la fe apostólica, reconocimiento recíproco de bautismo, Eucaristía y Ministerio ordenado. Examina los diversos modelos de unidad propuestos y reivindica el de la conciliaridad eclesial, que ve como «unidad en la diversidad» donde se integran las dimensiones positivas que aportan otros modelos. Por otra parte, esta unidad en la diversidad se realiza en formas no exentas de analogía en las diversas Comuniones cristianas.

Como tarea ecuménica propone el autor (*cap. 6*) el paso de la fraternidad ecuménica a la conciliaridad posible entre iglesias divididas, según el modelo del CEI, que alienta en el Movimiento ecuménico hacia la unidad; y teniendo en cuenta el modelo de iglesias reconciliadas agrupadas en las Iglesias Católica y Ortodoxa respectivamente. Desde aquí afronta el último tramo de su libro (*cap. 7*): la confrontación entre el pensamiento católico y la doctrina ecuménica, y particularmente ortodoxa de la conciliaridad. Aquí es donde Keshishian se muestra menos capaz de integrar perspectivas que rebasen la más pura eclesiología eucarística ortodoxa, formulada de manera conocida por la tradición eslavófila desde el s. XIX a nuestros días. Podía el Primado armenio haber prestado mayor atención a otras voces ortodoxas.

Reitera la tópica lectura del Vaticano II como renuncia, al fin loable, aunque insuficiente todavía, al juridicismo de la eclesiología católica, para leer sus textos a veces con generosidad descendiente y otras juzgar la insuficiencia de su alcance eclesiológico. Aunque se apoya en teólogos católicos críticos con la eclesiología jurídica, como Y. Congar, no explora siempre la representatividad del punto de vista católico en opiniones, por ejemplo, como la de H. Küng.

Así, al contraponer la eclesiología ortodoxa a la católica, practica de forma incomprensiblemente limitada el método teológico ecuménico, ya que juzga la eclesiología católica (el ministerio petrino y a la comunión universal de la Iglesia por referencia a él) por simple contraposición con el paradigma eclesiológico actual de la Ortodoxia (pp. 101ss). Paradigma que concibe de forma invariable y ahistórica, tal vez a causa de reducir su trabajo original con intención divulgativa en pocas páginas. Pero aun así, ¿se puede sostener con investigación histórica suficiente que la eclesiología del primer

milenio es la eclesiología eucarística formulada desde Khomiakoff y Afanasieff? ¿Por qué ignorar el desacuerdo interior a la teología ortodoxa sobre este punto? Si no se responde a estos interrogantes, la teología de la Iglesia local esbozada de esta suerte puede hacerse sospechosa de «construcción teológica de legitimación» del *status quo* de las Iglesias de la Ortodoxia desde el Gran Cisma entre Oriente y Occidente.

En ese caso se podría devolver a Oriente el reproche sistemático de cierta teología ortodoxa contra Occidente a propósito del ministerio petrino, piedra de tropiezo y obstáculo infranqueable para la reflexión eclesiológica de Keshishian: la eclesiología ortodoxa actual respondería, en tal caso, a una evolución posterior a la división propia del Oriente y extraña al primer milenio. Se trata de una eclesiología demasiado reciente por haber sido formulada de forma orgánica el pasado siglo, aunque recabe para sí la tradición de los santos Padres. Con ello ¿habríamos abandonado de verdad la teología de controversia? El problema está, pues, en el buen uso del método ecuménico en teología; y éste consiste en tratar de comprender las razones que asisten a la postura confesional distinta a la propia. Más aún, en alcanzar el modo como es vista la propia verdad dogmática por la postura confesional del otro, para buscar después la convergencia en lo que intencionalmente pretende acentuar cada postura confesional.

La oposición excluyente entre eclesiología jurídica y de comunión es una ficción retórica. Aun en el contexto de la teocracia medieval, la teología occidental exploró con notable éxito la noción de *corpus mysticum* para definir la realidad corporativa y social de la *Christianitas*. Por otra parte, la teología ortodoxa no autoriza a privilegiar la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios al margen de su realidad sacramental. La teología católica del siglo XX y el magisterio de Pío XII, anteriores al Vaticano II, recibieron profunda inspiración de los santos Padres para modificar una concepción demasiado centrada en la naturaleza institucional de la Iglesia y menos a su misterio sacramental como *cuerpo de Cristo*.

El Cardenal Henri de Lubac investigó con sorprendentes resultados la relación entre la Iglesia y la Eucaristía en Occidente en la Edad Media. Su investigación, distinta a la del Padre Emile Mersch SJ, *Le Corps mystique de Christ*

(1933), descubre la eclesiología eucarística medieval de Occidente. Ambas obras: la de Mersch y *Corpus mysticum*, de Henri de Lubac, publicada entre 1939 y 1940 en una primera edición de necesidad en *Recherches de science religieuse* por iniciativa del Padre Leonce Lebreton (cf. H. de Lubac, *Memorie sur l'occasion de mes écrits* [Namur 1989], pp. 27ss; 196s), son obras, ciertamente, de verdadera *teología histórica*. Las dos evidencian la necesidad que entonces, en los años treinta y cuarenta, había y perdura en tantos planteamientos hoy, de desprenderse de clichés y paradigmas que operan en defensa de la propia precomprensión de las cosas. Tales clichés sólo sirven para repetición reiterada de la propia opinión, pero nada ayudan al conocimiento de la realidad ajena.

El Movimiento eclesiológico del siglo XX se ha hecho a sí mismo, con justicia sin duda, contra las simplificaciones que se produjeron en la eclesiología posterior al Vaticano I, pero en nuestros días se han cargado tanto las tintas, también entre los teólogos católicos, en la eclesiología que se quería superar, que no siempre se ha hecho la debida justicia a la repristinación católica, no sólo de los santos Padres, sino también de la eclesiología medieval primero y de los precursores, como J. A. Möhler, del siglo XIX después. Sobre la espalda de unos y otros se pudieron roturar caminos hacia la recuperación de una tradición católica más continua que lo que a veces se quiere suponer.

Urge investigar qué razón neotestamentaria e histórico-ecclesial asiste y sustenta el hecho teológico (no sólo fáctico y jurídico) del primado de Roma. La teología ortodoxa debe dar cuenta de la pacífica posesión del primado romano durante el primer milenio. Convendría escuchar la opinión autorizada de un teólogo ortodoxo tan conocido y prestigioso como el Metropolitano Zizioulas, para quien la eclesiología ortodoxa, que hoy no conoce el primado universal, podría sacar del hecho de su existencia algunas conclusiones:

«Sería un error considerar la autoridad, digamos, de un patriarca, en relación a un sínodo en la Iglesia ortodoxa como un simple primado de honor como lo sostienen con frecuencia los teólogos ortodoxos (...) El 'primero' confiere al sínodo un estatuto ontológico y no simplemente un honor. El canon 34 de los así llamados cánones 'apostólicos' encierra la eclesiología ortodoxa en relación a este tema, y ese canon está basado sobre el principio de que los obispos no pueden hacer nada sin

el *protos*, así como el *protos* no puede hacer nada sin los otros obispos. Se trata netamente de un primado verdadero, aunque no sea absoluto, ya que está controlado y moderado por los otros obispos»⁷.

Por su parte Juan Pablo II, en la reciente Encíclica *Ut Unum Sint* afirma, de modo notablemente convergente con la opinión expuesta, que todo cuanto cumple llevar a cabo al Obispo de Roma, «se debe realizar siempre en comunión. Cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los Obispos, también ellos 'vicarios y legados de Cristo'. El Obispo de Roma pertenece a su 'colegio' y ellos son sus hermanos en el ministerio» (n. 95a, sub. nuest.).

Finalmente, parece no menos estéril querer soslayar la «razón teológica» del Papado, en cuanto hecho dogmático de la fe católica, reiterando la oposición entre institución y carisma, poder y servicio. La razón de ser del ministerio petrino estriba para la fe católica en el carácter carismático al tiempo que institucional de este ministerio. El Papa poco antes de afirmar lo que queda citado, decía con el rigor del realismo, además de la convicción de fe católica:

«El Obispo de Roma, con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias. Por esta razón, es el primero entre los servidores de la unidad» (*Ut Unum Sint*, n. 94b).

La conciliaridad como modelo y meta de la unidad no puede adelantar su propia realidad, inasible en tanto no sea realidad lograda, pero la conciliaridad activa de la Iglesia tiene registros y grados diversos. En este sentido la propuesta eclesiológica del Primado Keshishian tiene su razón de ser y ciertamente no es ajena a la realidad objetiva de las cosas. Se puede afirmar una determinada conciliaridad operante en las relaciones y acciones que vinculan a las Iglesias, pero la razón teológica de esta conciliaridad descansa sobre las realidades de fe y sacramentales que las convierten en ver-

⁷ JOHN D. ZIZIOULAS DE PÉRGAMO, 'Las conferencias episcopales: Reacciones ecuménicas. *Causa nostra agitur?* Punto de vista ortodoxo', en: H. Legrand, A. García y García y J. Manzanares (ed.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1988) 466.

dadera concreción histórica de la *Una sancta*. Eclesialidad gradual y diversificada en relación con la posesión plena de la identidad eclesial, que la Iglesia Católica cree se da (*subsistit*) en ella sin excluir la eclesialidad de las otras Comuniones cristianas.

Las diferencias, empero, acerca de la plenitud de medios de eclesialidad es la que separa a las Iglesias cristianas. Son diferencias en el contenido de la fe que las llevan a discrepar hasta el punto de poder reservarse el juicio sobre la eclesialidad de que son portadoras unas y otras. La Iglesia Católica ve en el primado un elemento determinante de esa discrepancia, que, por lo demás, las Iglesias miembros del CEI han de respetar como *elemento constitutivo* de la conciencia eclesial católica, de acuerdo con la *Declaración de Toronto*. Por ser constitutivo de la eclesialidad católica, no es posible soslayarlo con la sala negación o rechazo. El diálogo teológico está llamado a afrontarlo en su identidad genuina. Por este motivo la conciliaridad activa, tal como es expuesta por Keshishian y es vista por muchos en el mundo ecuménico, en opinión católica sólo puede servir parcialmente a la causa de la unidad. De ahí que para solucionar la cuestión eclesiológica planteada por el ministerio petrino es preciso no saltar sobre las razones dogmáticas y teológicas que bloquean la práctica plena de la conciliaridad.

2. LA IGLESIA, CREATURA Y MINISTRA DE LA PALABRA

Iglesia y justificación es la nueva Relación de la Comisión Mixta Católico Romana / Evangélico Luterana, aprobada en 1993 y publicada en 1994⁸. La Relación viene introducida por los copresidentes de la Comisión, el Obispo católico de Wurtz-

⁸ Vers. española: Comisión Mixta Católico Romana / Evangélico Luterana, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* [Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 23] (Salamanca 1996) 146 pp. Se trata del texto español revisado para esta ed. por el editor de la colección y previamente publicado por *Diálogo ecuménico* 30 (1995) 261-323 y 31 (1996) 233-308. Original alemán: Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission (ed.), *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (Bonifatius: Paderborn - Lembeck: Francfort M. 1994) 151 pp., ISBN: 3-87088-828-8 (Bonifatius) / 3-87476-299-8 (Lembeck).

burgo (Alemania), Paul-Werner Scheele, y el Obispo i.R. (emérito) luterano James R. Crumley Jr., de la Iglesia Luterana en América (EE.UU.). Éstos ofrecen las claves de su lectura, al presentar el texto de acuerdo como el resultado de un largo proceso de diálogo de más de veinte años: desde el primer documento de la Comisión, *El Evangelio y la Iglesia* (1972), conocido como «Relación de Malta» hasta el momento actual.

La Relación de Malta fue un documento programático, cuya misión fue dar cauce al diálogo teológico entre las dos grandes Comuniones cristianas, Federación Luterana Mundial e Iglesia Católica, señalando los núcleos dogmáticos y teológicos de fricción histórica entre ambas. Después vino el magnífico documento *La Cena del Señor* (1978), que logró una notable convergencia sobre algunos de los puntos centrales de la dogmática eucarística. Luego *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981), y, finalmente, dejando ahora otros documentos menores, la tal vez «utópica» Relación *Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial católico-luterana* (1984). La piedra contra la que parecían de hecho tropezar los esfuerzos por lograr mayor acuerdo era la llamada «opción dogmática fundamental» de la Reforma y la implicada en la respuesta de Trento al Luteranismo: la *doctrina de la justificación*. En ella, sin embargo, habían de trabajar dos comisiones no oficiales, pero de reconocida eficacia en el diálogo teológico: el *Grupo de Luteranos y Católicos en diálogo de Estados Unidos de América*, que elaboró la Relación *La justificación por la fe* (1984); y el *Círculo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos de ámbito germano*. Un grupo y otro han rendido extraordinarios servicios al diálogo ecuménico. Este último al afrontar la revisión de las condenas recíprocas del siglo XVI⁹, mediante el estudio histórico teológico de las mismas por referencia a las doctrinas defendidas por los reformadores y por Trento.

⁹ Las Relaciones de este Círculo que dieron fundamento a la propuesta de retirada de las condenas recíprocas en el siglo XVI fueron recogidas en: K. Lehmann y W. Pannenberg (ed.), *Lehrverurteilungen, kirchentrennung?*, vol. I. *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Friburgo B. y Gotinga 1986). Estas Relaciones han venido publicándose en español en *Diálogo ecuménico* 23 (1988) 335-381 (*Justificación del pecador*); 29 (1994) 143-191 (*Doctrina sobre los sacramentos en general y sobre la Eucaristía*); 30 (1995) 391-407 (*El Ministerio ordenado*).

Entre los trabajos preparatorios de esta revisión, el Círculo germano elaboró la Relación *La justificación del pecador* (1985). Ambos textos¹⁰, el americano y el alemán, sobre la doctrina de la justificación son de primera importancia para el logro primero y el análisis después de este nuevo texto de la Comisión Católico-Luterana.

Cuando la Comisión mixta ponía en marcha la tercera etapa del diálogo católico-luterano¹¹, que cubre el trabajo que ha dado lugar a *Iglesia y justificación*, se quiso mover de acuerdo con las pautas trazadas por el Comité preparatorio que, en vistas a la prosecución del trabajo de la Comisión, recapituló el estado del diálogo y las cuestiones no resueltas, y también evaluaba la disposición de las Iglesias en diálogo a extraer las consecuencias que del mismo habrían de seguirse. Este Comité sustanciaba todo ello en el *Memorandum*, en 1985. El diálogo abierto en 1972, con la *Relación de Malta* (cf. n.28), no dejaba de precisar los temores de los luteranos ante el riesgo de eludir en el diálogo la razón teológica fundamental de la Reforma: que la Iglesia no sustituya al Evangelio¹². Sin embargo, la convicción del acuerdo sobre la doc-

¹⁰ Véanse estas Relaciones y una introducción a las mismas: A. González Montes, *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual* [Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 14] (Salamanca 1989). La Relación americana fue incorporada a la compilación de A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum* vol. 2 [Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 19] (Salamanca 1993), nn. 2.011-2177, con Introducción en pp. 669-670. Cf. asimismo la Introducción a la Relación de revisión de las condenas (pp.513-515) y el texto de la misma: nn. 1621-1639.

¹¹ Cf. H.A. Raem, 'Troisième phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993)', *Service d'information* [Conseil Pontifical pour l'Unité] 86 (1994/III) 196-202.

¹² Cf. Th. Schneider, 'Un commentaire sur le document *Église et justification*. Le document de dialogue dans le contexte oecuménique et théologique actuel', *Service d'information* 86, 188-195 (aquí 188-189). Remite Schneider a la inquietud luterana ante un eventual acuerdo sobre la justificación, manifiesta en la *Relación de Malta*: «¿cuál es la importancia teológica de esta doctrina?; ¿son apreciadas sus consecuencias para la vida de la Iglesia de la misma manera por ambas partes?» (n.28). Se dice después que «el criterio luterano de las tradiciones e instituciones de la Iglesia es que éstas hacen posible la exacta proclamación del Evangelio y no ofuscan el carácter incondicional de la recepción de la salvación» (n. 29), para concluir: «Resulta de aquí que las instituciones y ritos de la Iglesia no pueden ser considerados como condiciones puestas a la salvación; y no pueden tener más valor que el de un libre desarrollo de la obediencia de la fe» (*ibid*).

trina de la justificación, sin riesgo para los temores protestantes y la garantía para los católicos de una eclesiología concorde con la doctrina sacramental, pudo ya vislumbrarse con motivo de la reflexión abierta con el 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo¹³. Sobre este fondo de distendida paz teológica, aunque no exenta de tomres, se ha abierto camino la nueva Relación católico-luterana.

La Relación está dividida en cinco grandes cps.: 1. *Justificación e Iglesia*, que centra el tema de estudio en el que se busca la convergencia, y que es breve (pp. 15-19). 2. *El origen permanente de la Iglesia* (pp. 21-36), que se adentra en la indagación neotestamentaria del fundamento de la Iglesia, siguiendo las siguientes cuestiones: 2.1. *Jesucristo, único fundamento de la Iglesia*, con estos epígrafes: predestinación y elección; acontecimiento fundacional de la Iglesia en la proclamación del reino de Dios por Jesús, el misterio pascual y la convocación universal. 2.2 *La Iglesia «criatura del Evangelio»*, con los epígrafes relativos a la proclamación del mismo. 3. *La Iglesia del Dios Uno y Trino* (pp. 37-60), donde se desarrollan los temas del enraizamiento trinitario de la Iglesia y de las imágenes fundamentales de la misma (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu), la *koinonía/communio* eclesial y la comunión de iglesias. 4. *La Iglesia, receptora y mediadora de la salvación* (pp. 61-114): connotaciones del misterio de la Iglesia (*congregatio fidelium*, sacramento de salvación, invisible/visible, santa y pecadora) y significado de la doctrina de la justificación para la comprensión de su realidad. 5. *Misión y plenitud de la Iglesia* (pp. 115-142): misión con sus desafíos actuales, y plenitud escatológica de la Iglesia.

El centro de la Relación lo marcan los caps. 3 y 4, pero el cap. 2 sienta la doctrina que nos permite acceder al verdadero alcance del acuerdo que se intenta en los dos caps. siguientes. Si la eclesiología católica gira en torno al concepto sacramental de la Iglesia, la luterana lo hace en torno a la concepción de la Iglesia que expresa la noción de «*creatura et*

¹³ Cf. las dos ponencias sobre el tema, con motivo del Congreso católico-luterano de Salamanca sobre la Confesión de Augsburgo (1980): V. Vajta, 'La doctrina de la justificación', *Diálogo ecuménico* 16 (1981) 81-95; y A. González Montes, 'Justificación e identidad luterana. Una lectura católica del documento de Estrasburgo a la luz de la Confesión de Augsburgo', *ibid.*, 97-121 (con amplia descripción del *status quaestionis*).

ministra Verbi», creatura y ministra de la Palabra. Generada en la Palabra divina, la Iglesia es resultado de su proclamación, de ahí que ella misma no sea sino el medio de prolongación histórica de esta Palabra proferida para la salvación del mundo. Pero justo en ello reside la posibilidad de su comprensión como sacramento de la Palabra proclamada. A lo cual se llega suprimiendo la contraposición entre ambas dimensiones de la Iglesia, gracias a la consideración del sacramento como medio de la proclamación de la Palabra (nn.38-39).

Tiene razón quien afirma que en este documento, más que del sacramento de la salvación, todo se concentra y centra en el desarrollo de esta comprensión luterana de la Iglesia¹⁴. La misión de la Comisión católico-luterana, en esta tercera etapa de su recorrido —marcada por el ritmo de elaboración de los tres grandes documentos citados después de la Relación de Malta—, era lograr poner en relación dos doctrinas históricamente confrontadas a partir de la Reforma: la doctrina luterana de la justificación por la sola fe con la doctrina católica de la sacramentalidad de la Iglesia. ¿Lo han conseguido los miembros de la Comisión? De la observación atinada, antes mencionada, no debe extraer el lector la conclusión de que no ha sido así. Muy por el contrario, el éxito del trabajo de la Comisión, de larga duración (de la primavera de 1986 a 1993) tiene su clave de comprensión en el virtuosismo siguiente: hablar de la sacramentalidad de la Iglesia profundizando en el contenido teológico implicado en la identidad de la Iglesia como creatura y ministra de la Palabra.

Esto lo logran los teólogos de la Comisión primero mediante el desarrollo del fundamento pneumatológico de la Iglesia: es el Espíritu el que capacita a la Iglesia para el servicio de la Palabra y, al hacerlo, garantiza tanto la apostolicidad de la predicación como la vida de fe que da origen a la Iglesia (nn. 41-43). Luego, ya en el cap. 3, la exploración de la *koinonía* de la Trinidad sirve a la comprensión de la Iglesia como sacramento de la comunión intradivina, cuya vida emana de ella. La predicación sirve así a esta *koinonía*, a la que se llega por el bautismo y la Cena del Señor (nn.66-72).

¹⁴ Cf. P. Rodríguez, 'La Iglesia, «creatura Evangelii». Contribución a la recepción eclesial del documento «Iglesia y Justificación»', *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.

No dejan de ser progresos objetivos la reconsideración que se hace de algunas tesis de la eclesiología católica sobre la naturaleza de la Iglesia particular/local (cf. epíg. 3.4.3: nn.91ss), tratando de hacerlas converger con la concepción luterana, que quiere superar todo riesgo de congregacionalismo clásico (cf. epíg. 3.4.2: nn.84ss). Se llega de esta suerte al cap. 4, donde se afronta la realidad «congregacional» (no «congregacionista») de la Iglesia como «reunión de los creyentes», o *congregatio fidelium*, y la concepción sacramental de la Iglesia o *sacramentum salutis*. Aquí pasa su «prueba crítica luterana» la concepción católica de la Iglesia, que reza así:

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

Falta precisar, cosa que se hace a continuación, en el n.123, que la aplicación a la Iglesia del concepto de sacramento es *análoga*, de forma que queda conjurado todo riesgo de malinterpretación. ¿Seguirá levantando sospechas esta noción sacramental de la Iglesia entre los teólogos protestantes? Fue esta una cuestión de fricción en el momento de redactar la Relación de Lima (1982) *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, pero el uso de la misma allanó dificultades. Por otra parte, la Relación católico-reformada *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1984-1990) se ha movido en el mismo terreno con resultados de notable éxito¹⁵. Los teólogos

¹⁵ Cf. Comisión mixta de diálogo católico-reformada, *Hacia una comprensión sobre la Iglesia* (1990): GM 2/1.377-1.395. Cf. A. González Montes, 'El diálogo teológico católico-reformado', en: P. Langa Aguilar OSA (coord./dir.), *Al servicio de la unidad. Homenaje a D. Julián García Hernando* (Madrid 1993) 425-450.

de la Comisión católico-luterana tenían mayores motivos para ello. ¿Se han sentado las bases para intentar una superación ulterior del *impasse* en que dejó la función «mediadora» del Ministerio ordenado la Relación *El ministerio espiritual en la Iglesia*? Si la respuesta fuera positiva, en tal caso, el diálogo católico-luterano habría entrado en un camino franco de acercamiento a una convergencia fundamental sobre la Iglesia, aunque quedara pendiente la relación que dicen las concreciones históricas del ministerio (episcopado y primado) con la institución divina de la Iglesia y con la presencia en ella del misterio de salvación.

En este supuesto, la doctrina de la justificación podría dejar definitivamente de ser obstáculo para la unidad católico-luterana, aunque según lo dicho, quedasen pendientes cuestiones bien centrales. Rectamente entendida, la doctrina de la justificación ya no podría ser utilizada para oponerse de principio a una teología de la «potestad» de la Iglesia enfrentada a su misión diaconica. Sobre todo, porque también para la Reforma era insoslayable —y fue móvil de su actuación contra Roma— la cuestión de la normatividad de la doctrina *recta*; y toda vez que también «era cosa obvia para la Reforma la existencia de servicios instituidos en la Iglesia (...) que de manera especial tienen el derecho y el deber de distinguir entre verdad y error» (n.208)¹⁶.

Basta lo dicho hasta aquí para presentar un documento que requerirá múltiple y profunda reflexión. Sólo nos proponíamos exponer la forma en que han sido tratados unos núcleos doctrinales que hemos llamado «de fricción» entre católicos y luteranos, tal y como éstos aparecen en un documento llamado a despertar un proceso de recepción, que ya está dándose y se manifiesta en las reacciones críticas o aprobatorias que está provocando. Un proceso, por lo demás, que será de importante trascendencia ecuménica para la convergencia en una misma fe sobre el misterio de las Iglesias.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES
Universidad Pontificia de Salamanca

¹⁶ Cf. epíg. 4.5.3.3 (nn.205-222): *La doctrina vinculante de la Iglesia y la función magisterial del ministerio eclesiástico*; y epíg. 4.5.3.4 (nn.233-242): *Jurisdicción eclesiástica y función jurisdiccional del Ministerio eclesiástico*.