

LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA: SITUACIÓN ACTUAL*

I. UNA SITUACIÓN AMBIGUA

En una situación en la que el término globalización caracteriza nuestra condición en toda su ambigüedad, el ecumenismo se convierte en una respuesta a los signos de los tiempos. Gracias a los nuevos medios de comunicación y de transporte, las personas están más cerca, las naciones y los pueblos están mucho más relacionados y están, como se suele decir, quieran o no, en la misma barca. Para la Iglesia católica y especialmente para el Papa actual, el ecumenismo es una de las prioridades de su acción pastoral¹.

Mucho se ha hecho en los últimos decenios. Los cristianos separados no se consideran ya extraños los unos de los otros, en competición, o como enemigos. Se consideran hermanos y hermanas; han superado en parte la anterior falta de

* Conferencia pronunciada por el cardenal Walter Kasper en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca. Traducción del Centro de Estudios Orientales y Ecu­mé­ni­cos "Juan XXIII" del original en lengua italiana.

1 Concilio Vaticano II, Decreto sobre el Ecumenismo, *Unitatis redintegratio* [= UR], 1; Juan Pablo II, Encíclica sobre el ecumenismo, *Ut unum sint* [= UUS] 99.

comprensión, han eliminado en gran medida las incomprensiones, los prejuicios y la indiferencia, rezan juntos, dan testimonio juntos de su fe común; trabajan juntos en muchos campos y con confianza mutua. Los cristianos han experimentado que "lo que les une es mucho más que lo que los separa"². Un cambio semejante difícilmente podía ser concebible hace sólo medio siglo; desear volver atrás a aquella época significaría no haber comprendido nada del *espíritu* de los tiempos y tampoco del *Espíritu Santo*³. Ha sido el Espíritu Santo el que nos ha recordado que Jesús ha querido una sola Iglesia y que la víspera de su pasión oró para que *todos sean uno* (Jn 17, 21).

No obstante, tras una fase del movimiento ecuménico consiguiente al Concilio Vaticano II caracterizada por una cierta euforia, durante el último decenio hemos experimentado signos de cansancio, de desilusión y de estancamiento. Algunos hablan incluso de una crisis o de un nuevo invierno ecuménico. Esta situación es en cierta medida el indicio y la prueba del éxito del movimiento ecuménico. Cuanto más se acercan unos a otros los cristianos de diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales, más perciben las diferencias que subsisten y las dificultades transitorias que afrontan para superarlas, y tanto más sufren por no poder participar aún en la única Mesa del Señor. Por tanto, la frustración puede ser también entendida en sentido positivo.

Pero debemos preguntarnos: ¿por qué motivo el movimiento ecuménico ha sufrido una ralentización? Las respuestas pueden ser múltiples. Me limitaré a una sola razón que nos sitúa en el centro mismo de la cuestión: los interrogantes actuales acerca de la identidad. Justo en un mundo caracterizado por la globalización muchos se preguntan: ¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo? Nadie quiere ser absorbido por una masa anónima y sin rostro. La cuestión de la identidad se plantea en los individuos así como en las culturas, en los grupos étnicos y en las religiones, y finalmente se plantea en el interior de las Iglesias cristianas donde una errónea com-

2 UUS 3; para los frutos del diálogo: UUS 41-49.

3 Se trata de una traducción libre de la frase idiomática alemana "Von allen guten Geistern verlassen".

prensión del ecumenismo ha conducido a veces al relativismo y al indiferentismo.

Este malentendido y el ecumenismo salvaje de él derivado, ha conducido a vacilaciones comprensibles frente al diálogo ecuménico, y, a veces, también a posturas fundamentalistas. Sin embargo, si se entiende correctamente, la cuestión de la identidad es fundamental y constitutiva para la persona humana, para la Iglesia y también para el diálogo ecuménico. Sólo interlocutores con una clara identidad pueden emprender un diálogo sin el temor a perder su identidad dialogando. Por lo tanto, en los últimos años han surgido nuevas cuestiones que afectan a los fundamentos teológicos y eclesiales de un sano diálogo y de un sano ecumenismo. Por ello, antes de describir un análisis de la situación ecuménica concreta, me gustaría hacer algunas indicaciones sobre la situación actual en torno al fundamento teológico y eclesiológico del ecumenismo.

II. EL FUNDAMENTO ECLESIOLOGICO

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*⁴ toma en consideración la cuestión de la identidad y reclama algunos de los principales fundamentos católicos del ecumenismo. Correctamente interpretado, el contenido de la Declaración se sitúa en sustancia en la estela del Concilio Vaticano II. Sin embargo, el estilo del documento, muy abstracto y conciso, ha dado pie a dudas sobre el empeño ecuménico de la Iglesia católica. Muchos se han sentido desilusionados, heridos y ofendidos por el tono y el estilo del texto. Sobre todo ha resultado ofensiva la siguiente frase del documento: "Las comunidades que no han conservado como válido el Episcopado y la sustancia íntegra y genuina del misterio eucarístico no son Iglesias en sentido propio". Seguramente hubiera sido posible formular esta afirmación de un modo menos hiriente (*sharp*); por otra parte, todas las personas bien informadas saben que las Comunidades protestantes no quieren ser "Iglesia" en el sentido en que la Iglesia católica se comprende a sí misma.

4 Cfr. Declaración *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000.

No obstante, la irritación que *Dominus Iesus* ha provocado no justifica la resignación. Las referencias a las diferencias que aún existen y que son innegables no significan el fin del diálogo; al contrario, representan un reto para profundizar en el diálogo. Tampoco se puede decir que el documento entre en contradicción con el espíritu ecuménico porque el ecumenismo puede ser comprendido sólo en el espíritu de amor y de verdad. La honestidad es el primero de los presupuestos del diálogo. Por tanto, el documento no representa un cambio radical en la postura de la Iglesia católica y en su empeño irreversible en el movimiento ecuménico.

La afirmación según la cual la Iglesia de Jesucristo subsiste *plenamente* y *sólo* en la Iglesia católica⁵, no excluye que también más allá de las estructuras visibles de la Iglesia católica existan no sólo cristianos tomados individualmente, sino también elementos eclesiales que, en cuanto dones pertenecientes a la Iglesia de Cristo, tienden a la unidad católica⁶. O también, como afirma la Encíclica *Ut unum sint* “más allá de los límites de la comunidad católica no existe el vacío eclesial”⁷. Tanto el Concilio Vaticano II como la Encíclica reconocen explícitamente que el Espíritu Santo actúa en las otras Iglesias y Comunidades eclesiales⁸. En particular, se reconocen las Iglesias orientales como Iglesias particulares e Iglesias hermanas⁹. Por consiguiente, no existe la idea de una arrogante reivindicación de un monopolio de la salvación.

Además, el Concilio es consciente de los pecados de los miembros de su propia Iglesia y de las estructuras de pecado existentes en la Iglesia misma¹⁰, como también es consciente de la necesidad de una reforma del rostro de la Iglesia. La Iglesia es una Iglesia peregrina, una *Ecclesia semper purificanda*, que debe orientarse permanentemente a la penitencia y a la renovación¹¹. También la Iglesia católica está herida por la división de la cristiandad. Sus heridas están también en su

5 *Lumen gentium* (LG) 8.

6 LG 8; UR 3.

7 UUS 13.

8 LG 15; UR 3; UUS 48; *Dominus Iesus* 17.

9 UR 14.

10 UUS 34.

11 LG 8; UR 4; 6-8; UUS 15-17.

12 UR 14; *Dominus Iesus* 17.

imposibilidad de realizar concreta y plenamente la propia catolicidad en una situación de división¹². Diversos aspectos del ser de la Iglesia están mejor realizados en las otras Iglesias. Por lo tanto, el Ecumenismo no es un camino con una dirección única, sino un proceso de mutuo aprendizaje, o –como afirma la Encíclica *Ut unum sint*– “un intercambio de dones”¹³. El modo de realizarlo no es, pues, un simple retorno de los otros al redil de la Iglesia católica.

En el movimiento ecuménico la cuestión no es sólo la conversión de los otros, sino la conversión de todos a Jesucristo. La conversión comienza siempre por nosotros mismos. También nosotros los católicos debemos estar dispuestos a hacer un examen de conciencia, a la autocrítica y al arrepentimiento. Cuando nos acercamos más a Jesús, en él, nos acercamos más los unos a los otros. Por tanto, no se trata de debates de política eclesial o de compromisos, ni se trata de una especie de unión, sino de un camino que, a partir de una comunión ya existente aunque aún imperfecta, va hacia la comunión plena; de un crecimiento espiritual en la fe y en el amor; de un intercambio espiritual recíproco y de un recíproco enriquecimiento. La *oikoumene* es un proceso espiritual en el que no se trata de un retorno sino de un camino hacia adelante¹⁴. Esta unidad es, en último término, un don del Espíritu de Dios y de su guía. De ahí se sigue que la *oikoumene* no sea una cuestión meramente académica o simplemente diplomática; el ecumenismo espiritual es su alma y su corazón¹⁵.

Y es justamente este aspecto del ecumenismo espiritual el que nuestro Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos quiere subrayar en el futuro. En efecto, sin este espíritu, el ecumenismo se convierte en un activismo sin alma o una cuestión académica de la que está excluida la mayor parte de los fieles; incapaces de comprender la puesta en juego del diálogo ecuménico, se alejan de él, se hacen indiferentes o lo rechazan, de modo que no se realiza en el cuerpo de la Iglesia una verdadera recepción de los resultados. Al mismo tiempo, debemos profundizar y ampliar el diálogo ecuménico. En otras palabras, podemos ampliar el

13 UUS 28.

14 J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, Stuttgart-Munich 2000, 388 s.

15 UR 7s; UUS 21.

diálogo ecuménico sólo profundizando en él. Sólo espiritualmente podemos superar la presente crisis.

III. EL ECUMENISMO CON LAS IGLESIAS ORIENTALES

Tras estas breves consideraciones sobre los fundamentos y el núcleo de la teología ecuménica, quisiera detenerme en la situación ecuménica concreta. En este sentido no podemos limitarnos a las relaciones católico-protestantes. En la *oikoumene* debemos superar una unilateral "teología ecuménica orientada hacia Occidente", y extenderla a las Iglesias orientales.

Además de las Iglesias ortodoxas, las Iglesias orientales incluyen también las Antiguas Iglesias de Oriente que se separaron de la que era la Iglesia imperial en los siglos IV y V (Coptos, Sirios, Armenios, Etíopes, Malancares). Nosotros los occidentales tenemos la impresión de que estas Iglesias son arcaicas; se trata, por el contrario, de Iglesias vivas, profundamente arraigadas en la vida de sus respectivos pueblos y culturas. Asociándose al movimiento ecuménico han podido superar su perenne aislamiento y ser reintegradas en el conjunto de la cristiandad.

Las razones subyacentes a su separación, además de los motivos políticos, se sitúan en el ámbito de la disputa en torno a la formulación cristológica. Mientras el Concilio de Calcedonia (451) declaró que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una persona, es decir, una persona en dos naturalezas, estas Iglesias se adhirieron a la fórmula de Cirilo de Alejandría, según la cual la única naturaleza divina se encarnó. Tras una intensa actividad preparatoria, que ha comportado una investigación histórica sobre los dogmas¹⁶ y

16 Importantes contribuciones de A. Grillmeier, A. de Halleux, L. Abramowski, etc.

17 Cfr. *Wort und Wahrheit*, Ed./vol. 1/5, 1974/1989; *Chalzedon und die Folgen* (FS Bischof Mesrob Krikorian (Pro Oriente, vol. 14), Innsbruck/Viena 1992. D. Wendebourg, *Die eine Christenheit auf Erden*, Tübingen 2000, 116-146.

18 *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, publicado por H. Meyer, H. J. Urban, L. Visher. Vol. 1. Paderborn-Frankfurt a.M. 1983, 529-531 s.; 541 s. (con los Coptos); vol. 2 (1992) 571s. (con los Sirios); 575 (con los Coptos); 578s. (con la Malankara Orthodox Syrian Church);

debates conducidos por medio de la Fundación "Pro Oriente" de Viena¹⁷, esta controversia ha sido resuelta recientemente con las declaraciones bilaterales del Papa y de los Patriarcas respectivos¹⁸. Se ha reconocido que cuando se hablaba de una persona y dos naturalezas el punto de partida era una diferente concepción filosófica de la persona y de la naturaleza, pero con el mismo significado en cuanto concernía al contenido mismo. Este modo de comprender ha permitido mantener la fe común en Jesucristo sin imponer al otro la propia fórmula respectiva. El resultado final ha sido la unidad en la diversidad de modos de expresión.

Entretanto, hemos iniciado también una segunda fase de diálogo con todas las Antiguas Iglesias de Oriente juntas. Hemos pasado de los problemas cristológicos al tema de la Iglesia como comunión. Deseamos que se puedan dar otros pasos concretos y que se pueda llegar a desarrollar en un futuro la comunión plena.

Un acuerdo análogo al precedente no se ha conseguido aún con las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina y eslava. De todos modos, las excomuniones del 1054 –fecha tomada como símbolo de la separación de Oriente y Occidente– han sido borradas "de la conciencia de la Iglesia"¹⁹ el último día del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965). Ciertamente el año 1054 es una fecha simbólica. Oriente y Occidente habían recibido de modo diferente el mensaje del Evangelio y habían desarrollado diferentes tradiciones²⁰, diferentes formas de cultura y de mentalidad. A pesar de tales diferencias todos vivían en una única Iglesia. Pero ya en el primer milenio, Oriente y Occidente habían seguido una diversa evolución con el resultado de una comprensión cada vez menor entre

Growth in Agreement. Ed. J. Gros, H. Meyer, W. Rush. Vol. 2, Ginebra 2000, 707-708 (con la Iglesia Apostólica Armenia); 711-712 (con la Iglesia Asiria de Oriente).

19 *Tomos Agapis. Vatican-Phanar* (1958 - 1970), Rome - Istanbul 1971. Cfr. J. Ratzinger, "Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054", en: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 214-239.

20 UR 14; 16.

21 Cfr. Y. Congar, *Neuf cent ans après. Notes sur le schisme oriental*, Paris 1954.

ellos. Tal alejamiento ha sido la verdadera causa de la separación en el segundo milenio²¹.

Así podemos constatar hoy en cada encuentro con las Iglesias ortodoxas que estamos muy cerca unos de otros en la fe y en la vida sacramental, pero que hay dificultades para comprendernos cultural y mentalmente. En Oriente, nos encontramos frente a una cultura altamente desarrollada, que, sin embargo, no ha experimentado ni la separación acaecida en Occidente entre Iglesia y Estado, ni la Ilustración moderna; una cultura marcada sobre todo por el periodo de cincuenta a setenta años de opresión comunista. Tras los cambios acontecidos al final del siglo pasado, estas Iglesias son por primera vez libres -libres de los emperadores bizantinos, libres de los otomanos, libres de los zares, y libres del sistema comunista totalitario-; pero se enfrentan con un mundo completamente transformado, en el que deben en primer lugar encontrar su camino. Todo esto necesita tiempo y requiere paciencia.

Los tres documentos elaborados por la "Comisión Mixta Internacional para el Diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en su conjunto" entre 1980 y 1993, muestran una profunda comunión en la comprensión de la fe, de la Iglesia y de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía²². En esta línea, se han restablecido importantes elementos de la antigua comunión eclesial con las Iglesias hermanas, tanto las Iglesias ortodoxas, como las Antiguas Iglesias de Oriente, como por ejemplo: el intercambio de visitas, y un intercambio regular de mensajes ente el Papa y los Patriarcas, frecuentes contactos con las Iglesias locales y a nivel de los monasterios, aspecto éste muy importante para las Iglesias orientales con una fuerte connotación monástica.

22 Relacionados con el diálogo internacional: *Documents on increasing agreement*, vol. 2, 531-541; 542-553; 556 (567); el documento llamado de Balamand en: *Growth in Agreement*, a.a.O. 680-685. Diálogo bilateral: *Orthodoxy in Dialogue*. Ed. de Bremer - J. Oeldemann - D. Stoltmann, Trier 1999. Para el importante diálogo en los Estados Unidos: *The Quest for Unity*, J. Borelli y J.H. Erickson (ed.), Crestwood-Washington 1996. Mientras tanto, el diálogo en los Estados Unidos ha podido finalizar un documento sobre el añadido del Filioque.

La única cuestión teológica seriamente debatida entre nosotros y la Iglesia ortodoxa –dejando aparte el añadido del *Filioque* en el Credo (añadidura que, a nuestro modo de ver, afecta a una posición más complementaria que contradictoria)²³– es la cuestión del primado romano. Como han afirmado a menudo el Papa Pablo VI y el Papa Juan Pablo II, esta cuestión representa el mayor obstáculo para los cristianos no católicos²⁴.

En esta perspectiva, el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* (1995) ha dirigido una invitación a iniciar un diálogo fraterno sobre el futuro ejercicio del primado²⁵. ¡Un paso bastante revolucionario para un Papa! Esto ha tenido una amplia resonancia. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha recogido las reacciones a la exhortación del Santo Padre y ha enviado una síntesis de éstas a todas las Iglesias y comunidades eclesiales interesadas²⁶. Como podía esperarse, el final de esta primera fase no ha sido un consenso; pero parece haberse instaurado una nueva atmósfera, un nuevo interés y una nueva apertura. Esperamos poner en marcha ahora una segunda fase de diálogo. En el mes de mayo de 2003, el Pontificio Consejo convocó un simposio teológico sobre el ministerio petrino en el que tomaron parte teólogos de las principales Iglesias ortodoxas; evidentemente el simposio no ha delineado una solución, pero ha registrado prometedoras aperturas, por una y otra parte. Como consecuencia, se ha expresado el acuerdo de continuar este tipo de diálogo a nivel académico.

23 Cfr. Catecismo de la Iglesia católica, n. 246; Clarificación del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: *Las tradiciones griega y latina con respecto a la procesión del Espíritu Santo*, Ciudad del Vaticano 1996; *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck-Wien 1998.

24 Pablo VI, “Discurso al Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra” (18 junio 1964) en: *Insegnamenti VII*, 1 (1964); Juan Pablo II, “Discurso a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos”, en: *Information Service*, n. 98 (1998) 118 ss; UUS 88.

25 UUS 95.

26 *Information Service* 2002/I-II, 29-42 (con una amplia bibliografía).

Desgraciadamente, tras los cambios políticos de los años 1989-1990 en Europa Central y Oriental, las relaciones con las Iglesias ortodoxas se han hecho cada vez más difíciles. En Ucrania y en Rumanía, las Iglesias Orientales unidas a Roma, que habían sido violentamente oprimidas y perseguidas por los regímenes comunistas, han salido de las catacumbas y han regresado a la vida pública. Viejas hostilidades acerca del proselitismo y el llamado “uniatismo” han emergido de nuevo, el diálogo se ha hecho más difícil y en ocasiones polémico. En la última sesión plenaria de la “Comisión mixta internacional para el Diálogo teológico” en Baltimore, en el año 2000, no ha sido desgraciadamente posible llevar a cabo progresos en cuanto respecta al espinoso problema del uniatismo. Además, tras el encuentro de Baltimore no ha sido posible convocar una reunión ulterior de la Comisión. Problemas y dificultades surgen especialmente con la Iglesia ortodoxa mayoritaria, la Iglesia ortodoxa rusa, tras la transformación en diócesis de las cuatro administraciones apostólicas presentes en la Federación Rusa.

No obstante, esto no significa que el diálogo haya llegado entretanto a un punto muerto. Mediante visitas personales y contactos fraternos, el llamado “diálogo de la caridad”, hemos sido capaces de mejorar las relaciones bilaterales con las Iglesias ortodoxas de Rumanía, Serbia y Bulgaria. Ha habido un intercambio de delegaciones a alto nivel. En particular, tras la histórica visita del papa Juan Pablo II a Atenas en el 2001, las relaciones hasta aquel momento bastante frías con la Iglesia ortodoxa de Grecia, son ahora más cordiales y se han desarrollado hasta el punto de llevar a cabo una colaboración más intensa. Un paso ulterior en este sentido se ha dado con la visita de una Delegación de la Santa Sede a Atenas y una visita a Roma de una Delegación del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Grecia, un intercambio que sólo hace dos años hubiera sido completamente inimaginable. Nuestras relaciones con Moscú muestran claros signos de distensión y de mejora. Tengo la impresión de que hemos logrado pasar la página.

El principal problema teológico que afrontamos actualmente afecta a nuestra común y diversa comprensión de la *communio (koinonia)*. En este argumento tocamos el núcleo mismo de nuestra diferencia: por una parte, el ministerio

petrino y una concepción universalista de la Iglesia, y por otra, la concepción de la autocefalia de Iglesias nacionales. Para superar esta divergencia es necesario por nuestra parte llegar a una re-interpretación y una re-recepción del Concilio Vaticano I, que salvaguarde el don del ministerio petrino para la unidad y la libertad de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo la tradición oriental de las Iglesias *sui iuris* con su propia tradición teológica, espiritual y canónica sin caer en la trampa de Iglesias nacionales autocéfalas, que también los teólogos ortodoxos mismos consideran como un debilitamiento de la Ortodoxia actual. El antiguo problema de la unidad y la legítima diversidad necesita una nueva solución. Aunque en el futuro tengamos que enfrentarnos a dificultades y problemas, tengo la impresión de que nos encontramos al comienzo de una nueva y prometedora fase.

IV. EL ECUMENISMO CON LAS IGLESIAS DE TRADICIÓN DE LA REFORMA

Estoy convencido de que la mejora de nuestras relaciones ecuménicas con las Iglesias orientales es esencial para la superación de las divisiones en el interior de la cristiandad occidental. De hecho, a partir de su separación de Oriente, la cristiandad latina se desarrolló unilateralmente; ha respirado, por así decir, con un solo pulmón y se ha empobrecido. Tal empobrecimiento ha sido una de las causas, entre otras, de la seria crisis de la Iglesia al final de la Edad Media, que condujo a la trágica división del siglo XVI.

27 Nos limitamos a citar sólo los documentos internacionales: con los Luteranos: *El Evangelio y la Iglesia "Informe de Malta"* (1972); *La Eucaristía* (1978); *Caminos hacia la comunión* (1980); *Todos bajo el mismo Cristo* (1980); *El ministerio en la Iglesia* (1981); *Martin Lutero-Testigo de Jesucristo* (1983); *Ante la unidad* (1984); *Iglesia y Justificación* (1994). Con los Reformados: *La Presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo* (1977); Diálogos multilaterales: *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, Declaraciones de convergencia de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias (1982); *Confesar la fe común. Una interpretación ecuménica del Credo Apostólico tal como es conocido en la Profesión de Fe de Nicea-Constantinopla (381)*.

Las consideraciones siguientes se limitan al diálogo con los Luteranos, que –al igual que el diálogo con la Comunión Anglicana– es el más desarrollado. Con la Federación Luterana Mundial hemos trabajado mucho en los últimos decenios, en los niveles internacional, regional y local²⁷. Precedida por una notable investigación preparatoria²⁸, la *Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* fue solemnemente firmada en 1999²⁹. Como justamente ha afirmado el Papa, se trata de una piedra miliar, un importante paso adelante que aún no nos ha conducido, sin embargo, al final del camino. De hecho, quedan todavía cuestiones ulteriores no resueltas. No obstante, las Iglesias no deben alcanzar, punto por punto, un acuerdo sobre todas las cuestiones teológicas controvertidas. Si existe un acuerdo sustancial, no necesariamente todos los tipos de diferencias son “causa de división”; algunas de ellas pueden ser entendidas más como complementarias que como contradictorias. En este sentido, es suficiente un acuerdo diferenciado, una diversidad reconciliada o como queramos llamarla³⁰.

Algunos teólogos, especialmente protestantes, se han sentido desilusionados por la *Declaración Conjunta*. No han tenido en cuenta las consecuencias eclesiales concretas. A mi entender, teniendo en cuenta que en la *Declaración conjunta* se afirma muy claramente que no pretende resolver las cuestiones eclesiológicas, esta crítica es injustificada. La *Declaración conjunta* ha suscitado una nueva y más profunda dimensión e intensidad de la relaciones con nuestros hermanos luteranos, una dimensión que no tenemos con las otras denominaciones protestantes. En último término, todo esto nos permite dar un

28 Especialmente: *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985; *Lehrverurteilungen-Kirchentrennend?* Ed. de K. Lehmann y W. Pannenberg, Freiburg i. Br.-Göttingen 1986.

29 *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Official Statement and Appendix*, Frankfurt a. M. - Paderborn 1999.

30 Cfr. H. Meyer, “Einheit in versöhnter Verschiedenheit”, in *Ibid.: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenische Theologie*, vol. 1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119; K. Lehmann, “Was für ein Konsens wurde erreicht?” en: *StdZ* 124 (1999) 740-745; *Einheit-aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel von differenzierten Konsens*, ed. H. Wagner (Quaestiones disputatae, vol. 184). Freiburg i.Br. 2000.

testimonio común ante el mundo sobre la esencia del Evangelio: Jesucristo y su significado salvífico, y esto no es poco para nuestro mundo secularizado.

El “núcleo interno” que está sobre la mesa actualmente es la cuestión de la Iglesia y la cuestión del ministerio relacionada con la cuestión de la Iglesia. Este argumento está en el programa del diálogo. En el sentido de la Reforma, la Iglesia es “creatura Verbi”³¹, es comprendida principalmente por medio de la proclamación de la Palabra y la respuesta en la fe; es asamblea de creyentes, en la que el Evangelio es predicado en su pureza y los sacramentos son administrados según el Evangelio³². Por tanto, el centro de gravedad no está ya en la Iglesia, sino en la comunidad que constituye “el punto central de referencia de las instituciones básicas y de las estructuras mentales reformistas”³³. Por esta razón, la estructura de las Iglesias de la tradición de la Reforma no es episcopal, sino comunitaria –sinodal y presbiteral; teológicamente el episcopado es una tarea pastoral con las funciones de guía eclesial³⁴, un modo de entender la Iglesia todavía más fuertemente marcado en las Iglesias reformadas con respecto a las Iglesias luteranas³⁵.

De todos modos, en los últimos dos decenios se ha verificado un cierto cambio. El Documento de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982) en el cual la sucesión apostólica en el episcopado es considerada “un signo, aunque

31 M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), in: WA 6, 561.

32 CA Art. 7 e 8 (BSELK 61 s.); *Schmalkaldische Artikel* III, 10: Von den Kirchen (BSELK 459 s.); *Grosser Katechismus*, Art. 3 (BSELK 653-658); *Heidelberger Katechismus*, 54. Question (Confessional texts and Church orders, ed. W. Niesel, 43 s.); *Barmener Erklärung*, Art. 3 (*Ibid.* 335 s.).

33 G. Gloege, Art. “Gemeinde”, in: *RGG* vol. 2,3. Edición de 1958, 1329.

34 Fundamental CA 28 (BSELK 120-134).

35 Cfr. John Calvin, *ibid.* 714-724, en el que Calvino excluye el episcopado de su doctrina sobre los ministerios.

36 *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* 38, Frankfurt-Paderborn 1982, 44.

no una garantía de la continuidad y de la unidad de la Iglesia³⁶ ha significado un paso adelante. Al mismo tiempo, en su diálogo con las Iglesias anglicanas, que mantienen ecuménicamente una importante posición intermedia³⁷, las Iglesias luteranas escandinavas y de los Estados Unidos han estudiado la cuestión del episcopado histórico³⁸. Las Iglesias luteranas de la Europa continental de la Comunidad de Leuvenberg tienen una postura diferente; para ambas, el orden episcopal y sinodal-presbiteral son legítimos en el interior de una pluralidad de organizaciones y estructuras eclesiales³⁹.

Nos encontramos, por tanto, ante dos aproximaciones diversas: por una parte, una aproximación episcopal universalmente orientada e inspirada principalmente en la antigua tradición eclesial de los anglicanos y de algunas Iglesias luteranas y, por otra, una aproximación presbiteral centrada mayormente en la comunidad local. En el trasfondo de estas dos aproximaciones se pueden identificar diversas interpretaciones de la intención real de la Reforma. ¿Los reformadores pretendían renovar la Iglesia universal de su época manteniendo una continuidad con su estructura fundamental, como sugiere la Confesión de Augsburgo (1530)⁴⁰, o más

37 Sobre todo el último documento de la ARCIC: *El don de la autoridad. La autoridad en la Iglesia* III, London-Toronto-New York 1999.

38 The Porvo Common Statement (1992); Called to Common Mission. An Agreement of Full Communion between the Episcopal Church of the USA and the Evangelical Lutheran Church in America (1999); Called to Full Communion. The Waterloo Declaration by the Anglican Church in Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada (1999).

39 *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuvenberg Texts, 1), Frankfurt a.M. 1995, 34; 56-59. Dos documentos alemanes más recientes van en esta línea de Leuvenberg: "Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" (2001) e "Ökumene nach lutherischem Verständnis" (2004).

40 Así por ejemplo, W. Pannenberg, "Reformation und Einheit der Kirche", en: *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, 173-185; *The Catholicity of the Reformation*, C.E. Braaten e R.W. Jenson (ed.), Grand Rapids/Mich. 1996; "The Ecumenical Future. Background for", en: *One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*, Ed. C.E. Braaten and R.W. Jenson, Grand Rapids/Mich. 2003.

bien el desarrollo de un nuevo tipo y paradigma de Iglesia era una consecuencia de su intención primera? ¿Se trataba de un consenso fundamental o, –como muchos afirman hoy– de una diferencia fundamental?⁴¹.

Recibimos actualmente diversas señales de nuestros *interlocutores*, y no es fácil para nosotros distinguir, en términos eclesiológicos, la dirección hacia la que se orientan. Sigue siendo necesaria una aclaración de las cuestiones eclesiológicas, especialmente sobre el ministerio ordenado, tanto ecuménicamente como en el interior del propio mundo protestante. La Comisión mixta internacional con los Luteranos está examinando esta cuestión. La Comisión Fe y Constitución ha iniciado también un proceso de consulta sobre la *Naturaleza y Finalidad de la Iglesia*⁴² y deseamos que el estudio pueda progresar posteriormente sobre la base del Documento de Lima sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (1982).

Por desgracia, allí donde trabajamos para superar estas y otras diferencias tradicionales, aparecen actualmente problemas nuevos en el campo ético, ámbito en el que se registraba anteriormente un consenso general. No se trata sólo de la ordenación de mujeres, que Lutero rechazaba categóricamente. Hoy, el mundo protestante y anglicano está profundamente dividido sobre cuestiones de problemas éticos, que son debatidos en nuestra cultura occidental: el aborto, la homosexualidad, la eutanasia y otros. Todo esto genera una nueva diferencia que hace más difícil y, a veces, también imposible el testimonio común que el mundo tanto necesita.

Con relación a la cuestión del ministerio eclesial y la ética, existe una preocupación común en la teología reformada: la libertad religiosa. El famoso tratado de Lutero de 1520 "Sobre la libertad del cristiano", una de sus principales publicaciones, adquiere un nuevo relieve. Lutero ha sido muchas veces comprendido, pero también muy a menudo malinterpretado, como liberador del yugo del papado y de todas las constricciones institucionales, y, por tanto, como pionero de

41 A. Birmelé - H. Meyer (ed.). *Grundkonsens-Grunddifferenz*, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992; H. Meyer, *Ökumenische Zielvortellungen*, Göttingen 1996, 159-162.

42 *The Nature and the Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Faith and Order Paper 181 (1998).

la libertad según el moderno significado liberal. Por tanto, con respecto al diálogo con las Iglesias de tradición reformada, tras la clarificación sobre la "Doctrina de la justificación", las cuestiones aún abiertas son principalmente las vinculadas a la eclesiología. Pero la solución de las cuestiones eclesiológicas debe situarse en el contexto más amplio de cómo éstas se relacionan con nuestra cultura moderna y posmoderna, y de cómo se debe comprender la libertad cristiana, en comparación con la libertad liberal del Occidente.

V. LA PNEUMATOLOGÍA COMO PROBLEMA FUNDAMENTAL

Muy a menudo se suscita la siguiente objeción: ¿es posible que sólo a causa de la cuestión del ministerio eclesial-sacerdocio, episcopado, ministerio petrino- tengamos que vivir en Iglesias separadas y no participar juntos en la mesa del Señor? ¡Y sin embargo es así! Algunos teólogos de las Iglesias ortodoxas y de la tradición de la Reforma subrayan que sobre la cuestión del ministerio está emergiendo una diferencia más clara. Podremos progresar en el diálogo ecuménico sólo cuando logremos definirla con mayor precisión y no con la intención de consolidar la diversidad, sino para estar en condiciones de superarla mejor.

Para algunos teólogos ortodoxos la diferencia de base está relacionada con el tema del *Filioque*, es decir con el añadido latino al Credo niceno-constantinopolitano de la Iglesia antigua. En una primera consideración, esta tesis parece extravagante. Pero según estos teólogos, el *Filioque* tiene consecuencias concretas en el modo de comprender la Iglesia. Consideran que el *Filioque* vincula completamente la eficacia del Espíritu Santo con la persona y la obra de Jesucristo, y no deja espacio para la libertad del Espíritu; por así decir, el *Filioque* vincularía completamente al Espíritu Santo con las instituciones establecidas por Cristo. Según esta lectura, esto constituye la raíz de la sumisión católica del carisma a la institución, de la libertad del individuo a la autoridad de la Iglesia, de lo profético a lo jurídico, del misticismo a la esco-

43 Esta es la postura de V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Tal postura ha sido criticada por G. Florovsky,

lástica, del ministerio común al ministerio jerárquico, y finalmente la sumisión de la colegialidad episcopal al primado romano⁴³. Tal aproximación en forma de cristomonismo unilateral no está justificada frente a la tradición católica en su conjunto, pero hay en ella un núcleo significativo de verdad frente a la eclesiología de la contrarreforma, que, en efecto, muy a menudo era una "jerarcología"⁴⁴.

Encontramos los mismos argumentos, basados en premisas algo diversas, por parte protestante. Las Iglesias de la Reforma están sin duda en la tradición latina y aceptan en general el *Filioque*; contra los entusiastas, afirman con energía que el Espíritu es el Espíritu de Jesucristo y que está vinculado a la Palabra y al Sacramento⁴⁵. Pero también para ellos es una cuestión de soberanía de la Palabra de Dios en la Iglesia y por encima de la Iglesia, entendida como rechazo de un modo jurídico-institucional de concebirla. Por tanto, proclaman la libertad cristiana como libertad de la mediación de la Iglesia por medio de las indulgencias y del sistema sacerdotal-sacramental en su conjunto. Esta libertad cristiana, argumento muy querido a los Reformadores, corresponde a la libertad de Dios y de su Espíritu.

El desarrollo en el ámbito de la Reforma de los movimientos "revivalistas" y pietistas, las "free Churches" con sus énfasis en la libertad del Espíritu –en parte una reacción a las Iglesias protestantes muy precozmente institucionalizadas y establecidas–, tiene en cierta medida su lógica histórica interna en las decisiones fundamentales de los Reformadores. Tras los diferentes movimientos de renovación y las Iglesias libres clásicas (Metodistas, Bautistas, Mennonitas, Adventistas, Discípulos de Cristo, etc.) asistimos hoy a la aparición de nuevos y fuertes movimientos carismáticos y pentecostales, que

"Christ and the Church, Suggestions and Comments", en: *L'Église et les Églises*, tomo 2, Chevetogne 1955.

44 Y. Congar, "Pneumatologie et «christomonisme» dans la tradition latine", en: *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-64; *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1: L'expérience de l'Esprit, Paris 1979, 95-130; 207-217.

45 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 191-198; R. Frieling, *Amt, Laie-Pfarrer-Priester-Bischof-Papst*, Göttingen 2002, 213 s.

se están difundiendo rápidamente a escala mundial, allí donde las Iglesias protestantes clásicas disminuyen en todo el mundo. Por tanto, el escenario ecuménico está cambiando dramáticamente⁴⁶.

Los Pentecostales no son siempre interlocutores de diálogo fácil. Algunos de ellos son muy agresivos y proselitistas; provocan graves problemas a la Iglesia católica, especialmente en América Latina. Con otros hemos podido desarrollar un diálogo positivo y basado en la confianza⁴⁷. Profesan con firmeza su fe trinitaria y cristológica y sus convicciones éticas. En una palabra, son cristianos serios, pero les falta una eclesiología desarrollada, especialmente una eclesiología universal, que trascienda las comunidades locales respectivas. El diálogo con estas Comunidades y las cuestiones que plantean tendrán gran importancia para el futuro del diálogo ecuménico⁴⁸.

También el Concilio Vaticano II ha traído una revitalización de la dimensión carismática de la Iglesia⁴⁹. El Concilio no habla sólo del influjo del Espíritu por medio de los Obispos⁵⁰, sino también y sobre todo por medio del *sensus fidelium* de todos los creyentes⁵¹, del Espíritu que conduce a la verdad sólo a través de la vida entera de la Iglesia⁵². Por tanto, no se trata de una relación en una dirección única, de arriba a abajo, de los Obispos a los sacerdotes⁵³ o de una relación fieles-sacerdotes-obispos⁵⁴, sino más bien de una relación recíproca, edificada sobre la fraternidad y la amistad.

46 W. J. Hollenweger, *Pentecostalism*, Hendickson 1997; C.M. Robeck, "Pentecostals and Ecumenism in a Pluralistic World", en: *The Globalisation of Pentecostalism*, Oxford 1999.

47 Para el diálogo católico-pentecostal: R. del Colle, "The Holy Spirit and Christian Unity. A Case Study from Catholic/Pentecostal Dialogue", en: P. Walter u.a., a.a.O. 290-305; C.M. Robeck, "The Challenge Pentecostalism Poses to the Quest for Ecclesial Unity", en: *Ibid.*, 306 ss.

48 Y Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, Paris 1980, 193-270.

49 LG 4; 7; 12; 49; AA 3; AG 4; 29. Cfr. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, Paris 1979, 227-235.

50 LG 21; 24 S; 27.

51 LG 12; 35.

52 DV 8.

53 LG 28; PO 7; CD 16; 28.

54 LG 37; PO 9; AA 25.

Una consecuencia práctica de todo esto ha sido el movimiento carismático, a través del cual el movimiento pentecostal se ha abierto camino en la Iglesia católica. En cierto modo se puede hablar también de una "pentecostalización" de la Iglesia católica en muchas parroquias y congregaciones, reconocible por el modo según el cual se celebra la liturgia. De todos modos, en contraposición con el movimiento pentecostal fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico ha permanecido dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; por tanto tiene la posibilidad de ejercitar un efecto regenerador sobre ésta.

Tal acercamiento pneumatológico puede fácilmente ser insertado en una renovada eclesiología de comunión, que en los últimos decenios se ha convertido cada vez más en el término clave de la mayor parte de los documentos ecuménicos de diálogo⁵⁵. Su idea central y fundamental es la participación de todos los creyentes por medio del Espíritu Santo en la vida del Dios trino (1 Jn 1, 3). El Espíritu Santo derrama sus dones con una gran variedad (1 Cor 12). Esto implica muchas cuestiones de eclesiología, incluida la relación del sacerdocio común de todos los bautizados con el sacerdocio jerárquico, como también la relación entre el primado y las estructuras sinodales o conciliares en la Iglesia; las relaciones entre obispos, sacerdotes y diáconos, entre los pastores y el conjunto del pueblo de Dios. Tal aproximación abre también muchas posibilidades de solución de estos problemas de un modo menos estático y más dinámico.

55 En el ámbito de una vasta bibliografía se pueden enumerar las siguientes contribuciones. De fundamental relevancia L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike* (Miscelanea Historiae Pontificiae, vol. 7) Roma 1943. Por parte Luterana, W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlín 1954. Para un parangón bíblico: H. Seemann, J. Heinz, P. C. Bori, K. Kertelge y otros. Para el periodo del Concilio: H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M. J. Le Guillou y otros. Existe una vasta bibliografía después del Concilio: A. Grillmeier, H. U. von Balthasar, O. Saier, J. Ratzinger, W. Kasper, J.M.R. Tillard, M. Kehl, G. Greshake, B. Forte, J. Hilberath y otros. Importante, el volumen de "mélanges" ofrecido al obispo P. W. Scheele, *Communio Sanctorum* (1998), y el volumen para el Arzobispo O. Saier, *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (1992).

La participación común en la vida del Dios trinitario indica que la Iglesia es edificada a imagen de la Santa Trinidad⁵⁶. La doctrina de la Trinidad en su esencia es el corolario de la afirmación contenida en la primera Carta de Juan: "Dios es amor" (1 Jn 4, 8.16). Dios es, en sí, pura relación de amor; sobre todo el Espíritu Santo es el amor hecho persona. De todo ello deriva una ontología relacional, que es fundamental para una renovada eclesiología de *communio*. Ella puede comprender el *ser*, sólo como *ser* en términos de relación, como un concederse recíprocamente un espacio, y como un habilitarse para las relaciones recíprocas. De ahí deriva una espiritualidad de *communio*, sin la cual toda discusión sobre las estructuras de comunión estarían vacías y sin alma⁵⁷.

Por tanto, la libertad dada por el Espíritu Santo no es una libertad individualista, sino una libertad en común, para los otros y con los otros; la libertad cristiana está esencialmente vinculada a la responsabilidad, y encuentra su cumplimiento en un amor desinteresado, y en el servicio al otro. El Apóstol Pablo amonesta así a los Gálatas en su Carta; "Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Pero no toméis de esa libertad pretexto para la carne, antes, al contrario, servíos unos a otros por amor" (Gal 5, 13).

En su tratado "Sobre la libertad del cristiano", Lutero hace justamente suya esta idea, pero ha sido el famoso teólogo de Tubinga, Johann Adam Möhler, el que ha captado espléndidamente el sentido eclesiológico de la cuestión con las siguientes palabras: "Dos extremos son posibles en la vida eclesiástica y los dos llevan por nombre egoísmo: que *cada uno* quiera serlo todo (alles), o que quiera serlo *uno solo*. En este último caso, el lazo de la unidad es tan estrecho y la caridad tan ardiente que no es posible evitar el sofoco; en el primer caso, todo se disgrega tanto y se hace tan frío, que es inevitable helarse. Un egoísmo engendra al otro; pero lo cierto es que ni uno solo ni cada uno deben pretender serlo todo.

56 LG 4; UR 3.

57 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Novo Millennio ineunte* (2001) 43.

58 J. A. Möhler, *La unidad en la Iglesia. O el principio del catolicismo expuesto según el Espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*, Eunote, Pamplona 1996, &70, 295.

Sólo todos pueden serlo todo y sólo la unidad de todos puede ser un todo (ein Ganzes). Tal es la idea de la Iglesia católica⁵⁸.

Todo esto nos orienta a una Iglesia en la que las diferentes instancias y carismas colaboran interactuando abiertamente, en la que el magisterio, por ejemplo, tiene un papel inalienable e insustituible, pero de la que no están excluidos el sentido y el consenso de los fieles, el proceso de recepción, la función del magisterio de los teólogos y sobre todo el testimonio de la liturgia. En este interactuar la libertad del Espíritu no opera fuera, sino en el interior, por medio de la comunión eclesial que es, al mismo tiempo, institución y acontecimiento carismático siempre nuevo⁵⁹.

Tal visión mantendría todas las posiciones católicas esenciales sobre el ministerio y el magisterio; al mismo tiempo respondería a las críticas planteadas por nuestros hermanos separados. En último término, esta visión nos reconduce al ecumenismo espiritual, porque no podemos “hacer” u “organizar” este tipo de comunión. La oración *Veni Creator Spiritus* es la respuesta última sobre cómo ha de ser acogida la llamada del único Espíritu para superar el escándalo de la división. Sólo en el Espíritu podemos obrar, a fin de que se actualice la plegaria del Señor en la víspera de su muerte; *que todos sean una sola cosa* (Jn 17, 21).

Su Emin. Mons. Walter Cardenal Kasper
Salamanca 1-4-2004

59 He demostrado en otro lugar que esta visión corresponde a la de la primera Escuela de Tubinga, como en J. S. Drey y J. A. Möhler.

