

EL DIÁLOGO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO A LOS 500 AÑOS DEL COMIENZO DE LA REFORMA POR MARTÍN LUTERO

I. LOS COMIENZOS DEL DIÁLOGO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO EN EL INICIO DEL ECUMENISMO CATÓLICO DEL VATICANO II

En 2015 se cumplían cincuenta años del foro de diálogo bilateral entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica. El diálogo se abrió con la clausura del II Concilio del Vaticano, motivados luteranos y católicos por la participación de los observadores luteranos en las sesiones del concilio y el propósito ecuménico del Vaticano II dado a conocer desde el primer momento por el papa san Juan XXIII, propósito mantenido por el papa Pablo VI. El santo Papa Roncalli, refiriéndose al «interés vivo, o al menos la gozosa respetuosa expectación» con la que seguían este Concilio los cristianos separados de la Iglesia Católica, decía en la Constitución apostólica con la que convocaba el concilio, refiriéndose al tiempo de la convocatoria, en el cual en diversas partes del mundo los cristianos aspiran a la *unidad visible* de la Iglesia, tal como la quiso el divino Redentor, por lo cual proseguía el Papa «es muy natural que el próximo Concilio aclare los principios doctrinales y dé los ejemplos de amor fraterno que harán aún más vivo para los cristianos separados de la Sede Apostólica el deseo de la misma unidad y proporcionarán el

camino a seguir»¹. Poco más adelante exhortaba a los mismos cristianos separados de la Iglesia Católica que se unieran a la oración de los católicos, pues también a ellos habían de aprovechar los frutos del Concilio, ya que no se podía ocultar que muchos de los hermanos separados deseaban conseguir la unidad y la paz de la Iglesia por la cual Jesús rogó al Padre.

Entre las motivaciones del Concilio, san Juan XIII incluyó desde el primer momento la búsqueda ecuménica de la unidad visible, para cuyo logro había creado un año antes junto con las comisiones preparatorias que habían de desarrollar los trabajos iniciados, el *Secretariado para la promoción de la unidad cristiana* mediante el *motu proprio* «*Superno Dei nutu*»². Este objetivo ecuménico que el Papa Roncalli había incluido entre los fines del Concilio ya no tendría vuelta atrás. En el discurso del 29 de septiembre de 1963 con el que el Papa Pablo VI abrió la segunda sesión del Concilio, el nuevo Papa hacía propia esta tarea y se la proponía al Concilio como irrenunciable. Corresponderá al Concilio «llamar, esperar, confiar que en el futuro muchos más participen, con amor fraterno, en su verdadera ecumenicidad»³, para a continuación dirigirse a los delegados de las comunidades cristianas no católicas y enviados por ellas como observadores, expresando la alegría por su presencia y la pena por la separación.

Si evocamos la inclusión de la finalidad ecuménica del Concilio, por lo demás bien conocida y estudiada, es para poner de relieve el efecto que esta finalidad que los papas del Concilio incluyeron en sus objetivos y desarrollo hasta hacer de ella un referente de la propia renovación de la Iglesia Católica desencadenaría la voluntad de diálogo teológico interconfesional, juntamente con la oración por la unidad, convertida desde entonces en patrimonio de todas las Iglesias y comunidades eclesiales y el diálogo de la caridad. Entre

1 SAN JUAN XXIII, *Constitutio apostolica Concilium oecumenicum Vaticanum II indicitur «Humanæ salutis»* (25 diciembre 1961): AAS 54 (1962) 9.

2 SAN JUAN XXIII, *Constitución apostólica en forma motu proprio «Superno Dei nutu»* (5 junio 1960): AAS 52 (1960) 433-437.

3 *Discurso* de S. S. Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29 septiembre 1963): AAS 55 (1963) 852-854.

los objetivos que ya de modo concreto se propone el Secretariado para la unidad cristiana se encuentran estos tres principales: 1) determinar la *naturaleza teológica* del ecumenismo católico y la de la unidad deseada de la Iglesia; 2) la *oración por la unidad*; y 3) la *libertad religiosa* y los *matrimonios mixtos*⁴. La clausura del Concilio, cuando ya los observadores de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas habían llegado a hacerse con el dinamismo de la eclesiología católica, iniciada por el Concilio y abierta a su propio desarrollo, era el momento propicio para dar los primeros pasos y sentar las bases de un diálogo que se presentaba difícil pero esperanzador.

Los observadores luteranos en diálogo con los protagonistas del Secretariado para la unidad dieron paso a la constitución de un *Grupo de Trabajo Católico Romano / Evangélico Luterano* al que las autoridades de la Federación Luterana Mundial y del Secretariado para la Unidad propusieron como tarea trazar el marco y programar el primer desarrollo temático del diálogo teológico. El Grupo comenzó su tarea y celebró sesiones de trabajo en Estrasburgo, en agosto de 1965 y abril de 1966, recomendando a las respectivas autoridades de luteranos y católicos afrontar las controvertidas cuestiones tradicionales, no soslayarlas porque en ello se jugaba la verdadera identidad de la naturaleza de la comunidad eclesial apostólica, al tiempo que aconsejaba una reflexión ponderada, y al mismo tiempo capaz de ofrecer soluciones, sobre la problemática de los matrimonios mixtos a la luz de la teología del matrimonio cristiano. Para tratar estas cuestiones el Grupo proponía dos foros de diálogo⁵. El primero afrontaría las cuestiones relativas al centro mismo de la Reforma lute-

4 Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Introducción al Decreto sobre el ecumenismo*, en CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones Decretos. Declaraciones*, ed. bilingüe BAC CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (Madrid 1993) 910-913.

5 Cf. mis introducciones históricas al diálogo luterano-católico en A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 1. *Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales de la Iglesia Católica y de otras Iglesias cristianas y declaraciones de sus autoridades (1964-1984)* (Salamanca 1986) 263-265; y vol. 2. *Relaciones y documentos de los diálogos interconfesionales... (1974/84-1991)* (Salamanca 1993) 167-168. En adelante se citará: GM 1 (1986) y GM 2 (1993).

rana: la relación del Evangelio con la Iglesia, y el segundo foro se ocuparía de la teología y praxis de los matrimonios mixtos.

II. LA TRAYECTORIA DEL DIÁLOGO LUTERANO-CATÓLICO

1. *Los dos foros comienzan su trayectoria*

Para constituir el primero de estos foros de diálogo se creó la *Comisión de Estudio Católico Romana / Evangélico Luterana*, compuesta por 14 miembros, que después de seis sesiones en diversas ciudades europeas presentó una importante relación con el título *El Evangelio y la Iglesia* (1972) conocida como «Relación de Malta»⁶. En ella se afrontan las cuestiones centrales para la confesión luterana y su comprensión católica. En la primera parte: la comprensión de la relación entre *Evangelio y Tradición*: el problema del «centro» del Evangelio y la propuesta conciliar de la «jerarquía de verdades», la doctrina de la justificación y la cuestión del derecho eclesiástico. En la segunda, menos densa temáticamente la dialéctica relación entre *Evangelio y Mundo*. En la tercera, la relación entre *Evangelio y Ministerio eclesiástico*, la cuestión que hoy sigue siendo la más problemática, por cuanto las posturas de luteranos y católicos arrojan una clara diferencia de concepción teológico-dogmática sobre el fondo de un disenso todavía pendiente en la eclesiología.

Con este documento se proponía el marco deseado para el desarrollo del diálogo teológico bilateral de luteranos y católicos. Bien es verdad que algunos miembros de la comisión se manifestaron en el deber emitir algunas aclaraciones o votos de conciencia para poder sumarse a la aprobación unánime del marco propuesto. Establecido el marco de diálogo teológico, el *iter* del diálogo sería temáticamente progresando por etapas, que describimos a continuación.

Antes de exponer el desarrollo del diálogo y sus etapas, conviene que nos refiramos brevemente a la constitución del segundo foro de diálogo, tal como en las conversaciones preparatorias del diálogo entre católicos y luteranos se pensó

6 Cf. vers. española de la Relación de Malta y referencia de fuentes originales: GM 1, nn. 619-682.

establecer. Este segundo foro, como se ha dicho, habría de ocuparse del matrimonio mixto entre cristianos de las dos confesiones, pero se vio retrasado el momento de poner en práctica este diálogo, porque Roma deseaba que se tuviera en cuenta no sólo el necesario estudio doctrinal, sino asimismo la regulación litúrgica y canónica de una práctica que afectaba asimismo a las relaciones entre los católicos y las otras comunidades eclesiales protestantes, y no sólo a las comunidades eclesiales luteranas. Mientras avanzaba el diálogo luterano-católico, pronto se crearon asimismo foros bilaterales entre las diversas comuniones eclesiales protestantes que respondían a la misma necesidad de clarificación confesional de las mismas, en el sentido en el que se habían manifestado algunos de los teólogos luteranos que emitieron votos particulares a la hora de firmar el documento *El Evangelio y la Iglesia*. Fue el caso de H. Schürmann, quien, con relación al deseo luterano de que la Iglesia Católica pudiera reconocer el ministerio eclesiástico luterano, expresaba la dificultad de que pudiera darse este supuesto, si no se incluía en él que «por lo que toca a la doctrina del ministerio, se llegue en las Iglesias Luteranas a una mayor unidad de criterio, a la cual se consideren vinculadas»⁷. Es lo mismo que decía, en términos aún más generales H. Conzelmann, al negarse a considerar una sola doctrina luterana sin otras consideraciones, ya que «sobre muchos puntos no existe ninguna opinión 'luterana' uniforme; por ejemplo, sobre la naturaleza e importancia del derecho canónico, del ministerio de los Apóstoles y, en consecuencia, sobre el ministerio en general, et orden, etc.»⁸.

Se explica de este modo que, al tiempo que los luteranos, también los reformados de la Alianza Reformada Mundial había aceptado crear un foro de diálogo bilateral con la Iglesia Católica, razón por la cual debían proceder asimismo a reforzar el diálogo bilateral entre luteranos y reformados. En este contexto dialógico postconciliar, teniendo en cuenta la realidad pastoral de los matrimonios mixtos, pareció deseable que ambas federaciones protestantes establecieron un foro de diálogo con la Iglesia Católica sobre la materia. Este deseo se convirtió en realidad durante los años 1969 y 1970,

7 GM 1, n. 680.

8 GM 1, n. 682.

preparando representantes de las tres comuniones cristianas un marco de *diálogo trilateral*, que una vez constituido dedicó cinco sesiones de 1971 a 1976 al estudio de la teología del matrimonio y su regulación canónica y litúrgica aplicable a los matrimonios mixtos. El resultado fue el documento emanado de la Comisión de Estudio Luterana, Reformada y Católica, constituida al efecto, la importante y conocida Relación final «*La teología del matrimonio y el problema del matrimonio mixto*»⁹.

2. *Las cuestiones teológicas que ocuparon la segunda etapa del diálogo y las relaciones emanadas de la Comisión Mixta Católico Romana-Evangélico Luterana*

La Relación de Malta había delimitado el marco del diálogo teológico y el tratamiento teológico del primer bloque temático del documento apuntaba a la cuestión decisiva para la confesión luterana de la «*primacía del Evangelio*» sobre la Iglesia. Esta primacía no había sido nunca negada por la tradición católica, pero sí entendida de modo en principio bien diferente a como se podía desprender del principio propuesto por la reforma luterana de *sola Scriptura*, por lo cual la Comisión tenía por delante la tarea de constatar si ciertamente ambas confesiones, presas de prejuicios históricos, han malentendido cada una de las dos los principios teológicos de la otra durante siglos de controversias, dando lugar a las recíprocas condenas.

De fondo está la cuestión eclesiológica de cuál es el significado y el alcance teológico de la afirmación según la cual la Iglesia conforme a la tradición de fe es el único intérprete autoritativo del Evangelio, y la mediación querida por Cristo del perdón y de la gracia. Es obvio que esto exigía desde el principio un acuerdo fundamental sobre la *doctrina de la justificación*, que la Comisión reconoce que es algo hoy adquirido para luteranos y católicos, ya que para unos y otros «la justificación puede ser entendida como la expresión total del

9 Cf. versión española de la Relación y referencia de fuentes originales en: GM 1, nn. 1.394-1.468.

acontecimiento de salvación»¹⁰. Desde 1972, año de la Relación de Malta, a 1999, año de la firma por las autoridades de las dos comuniones del documento de acuerdo sobre la justificación pasarían veintisiete años de diálogo interconfesional entre luteranos y católicos.

La Relación de Malta no fue ciertamente un marco exhaustivo, ya que en él como declara la misma Comisión no se trataron importantes temas implicados en la relación, tales como la relación de los sacramentos con la dialéctica que pudiera establecerse entre el Evangelio y la Iglesia; la relación entre naturaleza y gracia, ley y Evangelio; la cuestión del magisterio doctrinal, inseparable de la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia; y los derivados como los dogmas marianos¹¹.

a) El consenso sobre la Eucaristía y la persistencia de disenso

Es evidente que en la mediación de la Iglesia aludida se expresa en la mediación de la interpretación del Evangelio y en los sacramentos como acciones que median la gracia de la justificación y de la santificación. En consecuencia, el foro de diálogo teológico tenía que afrontar el desacuerdo histórico entre luteranos y católicos sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio eclesiástico. El tratamiento del bautismo y su relación con la eclesiología sólo se afrontaría más tarde, partiendo del principio de un acuerdo fundamental que se expresa en la doctrina de los sacramentos en sentido pleno que según los miembros luteranos de la Comisión sólo serían considerados tales el bautismo y la Eucaristía. La Eucaristía fue objeto de pronto tratamiento y en 1978 conoció la luz la Relación *La Cena del Señor*¹².

En este importante documento la Comisión se hace eco de los acuerdos sobre la materia en los diversos foros de diálogo interconfesional que ya en estos años, durante la

10 *El Evangelio y la Iglesia*, n. 27: GM 1, n. 642.

11 *El Evangelio y la Iglesia*, n. 9: GM 1, n. 626.

12 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl* (Paderborn-Francfort del Meno 1978); vers. española: *La Cena del Señor*: GM 1, nn. 683-749.

primera década postconciliar, van recorriendo un camino propio y configurándose, unos como foros de diálogo local y otros de composición internacional, representando estos últimos a las comuniones eclesiales en diálogo bilateral, como es el caso de la labor realizada de 1967 a 1981 por la primera composición de *Anglican Roman Catholic International Commission* (ARCIC I); por el foro de las *Anglican-Lutheran Conversations*, de 1970 a 1972; los foros locales de *Católicos y Luteranos en Diálogo* (Estados Unidos de América)¹³, el foro multilateral de católicos, luteranos y reformados de *Les Dombes*; y el de *Fe y Constitución*, multilateral por su propia configuración dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias¹⁴.

Por lo que se refiere a los documentos de convergencia sobre la Eucaristía en el marco de la Comisión de Fe y Constitución, conviene anotar que cuando se firma el documento *La Cena del Señor*, aún no se había aprobado la que habría de ser referente de la triada sacramental ecuménica *Bautismo, Eucaristía, Ministerio* conocida como «Relación de Lima» (1982), si bien ya se habían producido las relaciones que fueron dando lugar a la convergencia teológico-dogmática sobre los tres sacramentos que cristalizó en la Relación de Lima (Accra, Ghana 1974¹⁵; y Loccum, RFA 1977)¹⁶. De aquí que una evaluación global de la convergencia luterano-católica sobre la Eucaristía presupone el acuerdo previo, en principio fundamental, sobre el bautismo y, sobre todo, la doctrina sobre el Ministerio eclesiástico de la cual no es separable. De hecho, esta tríada sacramental tratada en el marco multilateral de Fe y Constitución cuenta con este supuesto y detecta desde el principio que, si bien el acuerdo sobre la Eucaristía desde su

13 LUTHERANS AND CATHOLICS IN DIALOGUE IV: *Eucharist and Ministry* (Washington / Nueva York 1970); cf. vers. española en GRUPO USA DE LUTERANOS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO, *Eucaristía y Ministerio. Una declaración luterano – católico romana* (1970): GM 1, pp. 722-745.

14 Cf. referencia a los documentos de estos foros en *La Cena del Señor*, n. 4, nota 3: GM 1, n. 685.

15 FE Y CONSTITUCIÓN, *La reconciliación de las Iglesias: un bautismo, una Eucaristía y un ministerio mutuamente reconocido* (Accra, Ghana 1974): GM 1, pp. 828-871 (doc. FC/2).

16 FE Y CONSTITUCIÓN, *Hacia un consenso ecuménico sobre el bautismo, la Eucaristía y el Ministerio. Respuesta a las Iglesias* (Loccum, RFA 1977): GM 1, nn. 871-888 (doc. FC/3).

consideración formal, se puede tratar de forma separada de la Eucaristía, sin embargo, en la misma medida en que no es posible hacer abstracción del ministro de la Eucaristía, no es posible separar la teología de la Eucaristía de la teología del Ministerio eclesiástico.

Como se recapitula en la segunda parte de *La Cena del Señor*, los puntos de convergencia en la doctrina eucarística parten de la fe común en «la presencia real y verdadera del Señor en la Eucaristía», aun cuando existan «diferencias en cuanto a las formulaciones teológicas»¹⁷, como la teología católica de la «transubstanciación», lo que no significa que por ello las posturas de ambas comuniones sean «oposiciones que separan»¹⁸. La adoración de la Reserva eucarística constituye aún un punto de disenso, pero no insuperable y, por eso mismo objeto de diálogo¹⁹. Sobre el carácter *sacrificial* de la Misa, los luteranos no niegan la presencia del sacrificio de la cruz en la Eucaristía, porque como se afirma en el documento luterano católico del Grupo US III, «Jesucristo está presente como el crucificado, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación, como la víctima ofrecida en sacrificio una vez por todas por los pecados del mundo»²⁰.

Sin embargo, la dificultad estriba para los luteranos en la comprensión católica de la Eucaristía como sacrificio de la Iglesia, conforme la formulación del Concilio de Trento («*verum et proprium sacrificium*»), según la cual el sacrificio eucarístico es un verdadero sacrificio propiciatorio, siendo «una sola y la misma víctima, la misma que se ofrece ahora por el ministerio de los sacerdotes y la que se ofreció a sí misma en la cruz; siendo sólo distinta la manera de ofrecerse»²¹, siendo aplicable tanto a los vivos como a los difuntos. El temor de los cristianos de la Reforma es que «el

17 *La Cena del Señor*, n. 48: GM 1, n. 723.

18 *Ibid.*, n. 51: GM 1, n. 726.

19 *Ibid.*, nn. 52-55: GM 1, nn. 727-729.

20 *The Eucharist. A Lutheran-Roman Catholic Statement* (1967), n. I §1A, en *Lutherans and Catholics in dialogue I-III*, ed. P. C. EMPIE - A. MURPHY (Minneapolis, Min. 1967) 188.

21 CONCILIO DE TRENTO: 22ª sesión (doctrina y cánones sobre el sacrificio de la Misa, 1562): DH 1743; cf. *La Cena del Señor*, n. 57: GM 1, n. 731.

hecho de ver en la Eucaristía un sacrificio propiciatorio contradiga el carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de la Cruz y ponga en cuestión la unidad de la mediación de Cristo»²². Es la misma dificultad de los diálogos protestantes con la Iglesia Católica sobre la Eucaristía²³, si bien el resultado final de la ARCIC I, al término de esta su primera fase, cerrada con la Relación final de 1982, encontraría un acuerdo fundamental, ratificado por la *Declaración* de los dos copresidentes de la nueva composición de la Comisión internacional anglicano-católica (ARCIC II) y por la *Carta* del Cardenal Cassidy, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC)²⁴, en la que así lo manifiesta.

No obstante, si bien no se han alcanzado acuerdos concretos sobre el carácter sacrificial de la Misa en cuanto sacrificio de la Iglesia, son notables y parcialmente han producido su fruto los esfuerzos realizados por lograr una comprensión teológica que permita interpretar las afirmaciones católicas, al mismo tiempo que disipar los temores de los luteranos de que tales afirmaciones pudieran disminuir la suficiencia del sacrificio de Cristo. Entre los diálogos locales, el Círculo Ecuménico de Trabajo de teólogos evangélicos y católicos de Alemania ha desarrollado un trabajo de alta cualificación mediante un tratamiento progresivo de los núcleos teológico-dogmáticos de mayor dificultad, con el propósito de lograr un entendimiento común de las afirmaciones dogmáticas de luteranos y católicos. Conviene tener en cuenta *El sacrificio de Cristo y de la Iglesia* (1983)²⁵. Este trabajo, situado al final

22 *La Cena del Señor*, n. 59: GM 1, n. 733.

23 Cf. mi descripción de posturas en el cap. XXII: «El misterio de la Eucaristía y la Iglesia en el diálogo ecuménico actual», en: A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Ecclesiológia en perspectiva ecuménica* (Madrid 2008) 597-633. W. KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de Ecumenismo I* [Obra completa de Walter Kasper, vol. 14], 304-305.

24 Cf. estos textos en vers. española en *Diálogo ecuménico* [DiEc] 30 (1995) 409-423.

25 Cf. sobre la presencia del sacrificio de Cristo en la Iglesia el vol. 3 de los trabajos de este Círculo, publicados en volúmenes con título propio y numerados bajo el título general de la serie *Dialog der Kirchen: ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, Lehrverurteilungen: kirchentrennend?* Band 3. K. LEHMANN-E. SCHLINK (ed.), *Das*

de la segunda etapa del diálogo luterano-católico, aunque no avanza de forma definitiva, sí ha logrado una mayor clarificación sobre la presencia del sacrificio de Cristo en el sacrificio eucarístico y el entendimiento de este último como verdadero sacrificio de la Iglesia. Se sigue apelando a las dos clases de sacrificio que son aceptadas por los reformadores: el *sacrificium propiciatorium* es aplicable sólo a la muerte de Jesucristo, mientras que al sacrificio eucarístico de la Iglesia cabe aplicarle el concepto bíblico de *sacrificium laudis*. Aun así, la clave de comprensión que permite a los luteranos acercarse al concepto católico la ve el Círculo en la diferente manera de comprender la Iglesia, separada de Cristo para los luteranos, es comprendida por los católicos, en cuanto cuerpo místico de Cristo, en el sentido en que la tradición católica desde antiguo considera que los cristianos se integran en este cuerpo uniéndose a la cabeza. De este modo el concepto de sacrificio de la Iglesia es inseparable de su interpretación cristológica: *acontece por, en y con Cristo que se auto-dona (Hingabe) para nuestra salvación*, y a su donación se une la donación que los cristianos hacen de sí mismos y es asumida por Cristo en la suya propia²⁶.

Al cumplirse ahora los 500 años del comienzo de la Reforma tomar como referencia de evaluación del diálogo luterano-católico la relación o informe *Del conflicto a la comunión* (2013), elaborado por la misma Comisión Luterano-Católico Romana con miras a preparar la conmemoración conjunta de los comienzos de la Reforma por Martín Lutero, no reconoce otros avances que estos señalados sobre el tema, pero estima que se ha producido una convergencia mayor en la comprensión del sacrificio eucarístico; y aunque cita para

Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Friburgo de B.-Gotinga 1983); y Band 4. K. LEHMANN-W. PANNENBERG (ed.), *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Friburgo de B.-Gotinga 1986) 89-124 (Eucaristía); vers. española del apartado sobre la Eucaristía: *DiEc* 29 (1994)155-191.

26 Cf. el análisis del diálogo católico-luterano sobre la Eucaristía en la monografía de P. BLANCO SARTO, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Vaticano II* (Pamplona 2009) 93-95, y en Id., «La Eucaristía en el actual diálogo católico-luterano», *DiEc* 42 (2007) 257-298.

probarlo el texto más arriba aducido del Grupo de Luteros y Católicos en Diálogo de EE. UU. de América, observa con acierto que en la época de la controversia reformista ni católicos ni luteranos podían contar con el material expresivo adecuado. En este sentido, el hallazgo que la teología bíblica ha logrado en el concepto de *anamnesis* ha contribuido de forma decisiva a expresar la realidad de la presencia del sacrificio de Cristo en el sacrificio eucarístico, haciendo justicia tanto a la unicidad, suficiencia e irrepitibilidad del sacrificio de la Cruz y la eficacia de su presencia en la Eucaristía, pues, gracias a este concepto de *memorial (anamnesis)*, «en la proclamación con sus propias palabras [de Cristo], de su muerte salvífica y en la repetición de sus propias acciones en la Cena, surge la 'memoria' en la que la misma palabra y obra salvífica de Jesús se hace presente»²⁷.

Se trata, en efecto, de un punto de vista ajustado no sólo a los avances logrados por el diálogo luterano-católico, sino en general por aquellos foros de diálogo que no han abandonado el realismo sacramental sostenido por la Iglesia indivisa y universalmente afirmado por la cristiandad en su conjunto, como es el caso de los diálogos anglicano-católico y católico-metodista; y también por foros que han tenido que afrontar una tradición teológico-dogmática más alejada de este realismo sacramental, como en el caso del diálogo católico-reformado²⁸. El informe observa que el logro decisivo para la convergencia fue «la superación de la separación entre *sacrificium* (el sacrificio de Jesucristo) y *sacramentum* (el sacramento). De esta manera no sólo el efecto del evento de la cruz está presente en la Cena del Señor, sino el mismo efecto, sin que se haya de entender que el sacrificio eucarístico lo repite, es decir, «sin que la comida sea una repetición o

27 *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht des lutherisch/römisch-katholischen Kommission zur Einheit* (Leipzig-Paderborn 2013); cit. según vers. española: *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la Reforma en el 2017. Informe de la Comisión Luterano-Católico Romana sobre la Unidad* (Santander 2013), n. 158. Esta versión ha sido incluida en el monográfico *DiEc* 48 (2013) 237-337.

28 Cf. la panorámica que expongo en A. GONZÁLEZ MONTES, *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica* (Madrid 2008) 597-637 («El misterio de la Eucaristía y la Iglesia en el diálogo ecuménico actual»).

un completamiento del evento de la cruz»²⁹. Permanecen las prevenciones luteranas ante el riesgo de que la Misa pueda ser entendida como sacrificio que se requiere para el perdón de los pecados, siendo así que el único sacrificio propiciatorio aconteció de una vez para siempre en la cruz de Jesucristo. Por esto, los teólogos luteranos no dejan de plantear sus dudas y son reticentes a aceptar la comprensión propiciatoria de la Misa³⁰, núcleo teológico-dogmático que queda por dilucidar de modo satisfactorio para una plena convergencia la forma en que esta presencia del evento de la cruz en la Eucaristía convierte el sacrificio eucarístico en cuanto sacramento que es confeccionado por el ministro ordenado en verdadero *sacrificio propiciatorio*, por lo vivos y por los difuntos.

En 1980 la Comisión Mixta explora el concepto de unidad en cuanto meta del ecumenismo en la nueva relación *Caminos hacia la comunión*, que es un documento a caballo entre el diálogo teológico propiamente tal y el diálogo de la caridad que lo alienta, y que se ve acrecentado en la medida en que avanza el diálogo teológico. En este documento además de reconocerle carácter sacramental a los dos *sacramenta maiora*, a saber: el bautismo y la Eucaristía, los luteranos admiten que, aun no estando clara la sacramentalidad de los restantes signos sacramentales del septenario, reconoce que en esa consideración dubitativa, los cinco restantes sacramento fueron de una u otra manera entendidos por Lutero y los reformadores como signos revestidos de carácter sacramental, para reconocer asimismo: «En las Iglesias Luteranas, tras una época de abandono, existe en la actualidad una nueva vuelta al Sacramento del Altar»³¹, para indicar la necesidad pastoral de retomar la eucaristía dominical.

29 *Del conflicto a la comunión*, n. 159.

30 Cf. F. FLEINERT-JENSENS, «De la Confesión de Augsburgo a «La Cena del Señor». Esbozo de una concepción luterana de la Cena», *DiEc* 16 (1981) 185-198.

31 COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA, *Caminos hacia la comunión* (1980): GM 1, 796 [750-820]; trad. del original alemán GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Wege zur Gemeinschaft* (Paderborn-Francfort 1980), compilado en su vers. original, como el resto de los documentos, en la serie documental alemana (a modo de enquiridión): H. MEYER-H. J. URBAN-L. VISCHER (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Inter-*

La relación se aproxima al carácter sacramental que los luteranos reconocen a algunos de los otros cinco sacramentos, apelando a la Confesión de Augsburgo, a la cual dedicó la Comisión mixta una breve relación en 1980, con motivo del 450 aniversario de la misma. La Comisión afirmaba entonces que la intención de la *Confessio Augustana* no fue la proponer una nueva Iglesia, sino «testimoniar la fe de la Iglesia una, santa, católica y apostólica»³². La Comisión observa por esto mismo que las investigaciones realizadas por teólogos católicos y luteranos han llevado a la convicción de que «las declaraciones contenidas en la Confesión de Augsburgo correspondan en gran parte a esta intención y, por eso, puedan ser consideradas como expresión de la fe común»³³. Por el carácter confesional que justamente tiene la *Augustana* se puede comprender que, a propósito de la doctrina sobre los sacramentos, se reconozca el carácter sacramental de los *sacramenta maiora* sin excluir la importancia que tiene, a la hora de considerar su dimensión sacramental, que algunos de estos signos sagrados que son sacramentos para los católicos, sean asimismo considerados tales por los luteranos y los otros sean comprendidos no exentos de cierta dimensión sacramental en cuanto «bendiciones que se llevan a cabo en la oración de la comunidad»³⁴.

- b) Ministerio ordenado, más cerca, pero aún sin posibilidad de reconocimiento recíproco

En *El Evangelio y la Iglesia* quedan registrados los puntos de convergencia y los núcleos pendientes de acuerdo de

konfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982 (en adelante DWU) (Paderborn-Francfort del Meno 1983) 296-322.

32 «*Alle unter einem Christus*». *Stellungnahme der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburgischen Bekenntnis* (1980): DWU, 323-328; vers. española: COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA /EVANGÉLICO LUTERANA, *Todos bajo el mismo Cristo* (1980), n. 10: GM 1, n. 827; cf. original alemán: DWU, 323-328. Cf. sobre la autoridad de la Confesión de Augsburgo un doble punto de vista (luterano y católico): A. BIRMELE (lut.), «La autoridad de una Confesión de fe», *DiEc* 16 (1981) 45-62; H. VALL (cat.), «El valor y la autoridad de una confesión de fe», *DiEc* 16 (1981) 63-79.

33 *Ibid.*

34 *Caminos hacia la comunión*, n. 69: GM 1, n.797.

luteranos y católicos sobre el Ministerio³⁵. Conviene exponer el estado de la cuestión con algún detalle. La doctrina sobre la Eucaristía no es separable de la doctrina sobre el Ministerio eclesiástico u ordenado, porque de la vinculación recíproca depende la misma comprensión del carácter sacrificial propiciatorio de la Eucaristía. Por cuanto acabamos de exponer se comprende del mismo modo que, en el camino hacia la convergencia luterano-católica sobre la Eucaristía tenga que afrontar una extensa y profunda reflexión sobre el Ministerio eclesiástico u ordenado. Los documentos que hemos visto en la exposición precedente aluden o tratan la cuestión del Ministerio en distintos pasajes, pero la Comisión había de dedicarle una relación monográfica en 1981 con el título *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981)³⁶. La postura luterana viene expresada progresivamente en los documentos que jalonan esta segunda etapa del diálogo luterano-católico, que se puede considerar tal, siempre que entendamos que la primera etapa es la preparatoria, que culminaba con la *Relación de Malta*, en la cual se trazaron los núcleos teológicos que constituirían el objeto del diálogo teológico, dedicándole todo el apartado III («El Evangelio y el Ministerio eclesiástico»).

La relación constataba una «mejor inteligencia de los elementos tradicionales de la doctrina del ministerio en las respectivas tradiciones»³⁷, y una cierta aproximación de las posturas doctrinales de ambos, luteranos y católicos, que afectaría a la comprensión del «*carácter sacerdotal*», parcialmente aceptado por los luteranos siempre que no se entiende de modo unilateral de forma «unilateralmente metafísica», sino como habilitación para una función, que tiene su origen en la *vocación externa* y ve en la predicación del Evangelio un elemento esencial de su ejercicio, que ahora acentúan más los católicos desde el Vaticano II, igual que los luteranos ven la importancia de que «sacramentos son hoy más firmemente insertados en la vida espiritual de la comunidad»³⁸. Por eso, ambas Comuniones deben considerar si esta aproximación

35 *El Evangelio y la Iglesia*, nn. 47-64: GM 1, nn. 655-670.

36 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche* (Paderborn-Francfort del Meno 1981); cf. vers. española de la relación: GM 1, nn. 841-911.

37 *El evangelio y la Iglesia*, n. 59: GM 1, n. 665.

38 *Ibid.*, n. 61: GM 1, n. 667.

en la mejor comprensión de la doctrina no está exigiendo una reconsideración de posturas que tenga como meta el reconocimiento recíproco de los ministerios.

En la relación En *La Cena del Señor* se decía con claridad que para presidir la Eucaristía era necesario según la fe católica haber sido ordenado obispo o presbítero, citando la enseñanza del Vaticano II, según la cual las Comunidades eclesiales separadas de la comunión católica a las que falta el sacramento del Orden «no han conservado toda la realidad propia del misterio eucarístico»³⁹. Los luteranos confiesan no haber negado nunca la existencia del Ministerio en la Iglesia Católica y ahora consideran la situación de necesidad que se les planteó a las comunidades reformadas y que condujo a las ordenaciones presbiterales. Es obvio que esta cuestión, planteada ya en la Relación de Malta apunta a la cuestión del episcopado y a su intrínseca relación, según la doctrina católica, con la sucesión apostólica. Después de afirmar la Comisión que «la Iglesia en su totalidad como *ecclesia apostolica* está en la sucesión apostólica», precisa: «En cuanto a los luteranos, es posible reconocer la importancia de una sucesión especial [se ha de entender 'en el episcopado'], siempre que la sucesión en la doctrina tenga el primer rango y que la cadena ininterrumpida de transmisión del ministerio no sea considerada ipso facto como una garantía segura de la continuidad en la predicación fiel del Evangelio»⁴⁰.

Se apunta ya aquí la vinculación de la comprensión del Ministerio con la teología de la Iglesia, que veremos como núcleo teológico no resuelto, pero del mayor interés en la última etapa de este diálogo. Por esto mismo poco después, en 1976 y dentro de la relación sobre la Eucaristía se dice: «De una forma general, sería preciso elucidar la manera como como conviene ver la función propia y el *status* eclesiológico del ministerio, así como las consecuencias que de ello se derivan para la estructura de la Iglesia»⁴¹.

39 *La Cena del Señor*, n. 66: GM 1, n. 740; cf. *Decreto Unitatis redintegratio* [UR], n. 22.

40 *El Evangelio y la Iglesia*, n. 57: GM 1, n. 663.

41 *La Cena del Señor*, n. 68: GM 1, n. 742.

La *Relación de Malta* refleja la diferente postura ante el septenario sacramental, ya que los luteranos «limitan ordinariamente el uso de la palabra ‘sacramento’ al bautismo y a la Cena (a veces también a la absolución)». No obstante, constatando la Comisión que, aunque no se habla de sacramento para la ordenación entre los luteranos, se transmite con un signo semejante en ambas Comuniones, es decir, mediante la imposición de manos y la invocación al Espíritu Santo, por cual la Comisión entiende que «existe, a pesar de las divergencias que aún permanecen, una convergencia real»⁴². Esta afirmación de la Relación de Malta es de 1972, pero en la Relación de *Caminos hacia la comunión* (1980), extendiendo la calificación de sacramento a otros signos sacramentales, se dice con explícita referencia a la *Confessio Augustana*, donde se trata de la confesión y penitencia en el contexto de los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía: «No se rechaza de base la utilización del concepto de sacramento para el ministerio y la ordenación dentro de la tradición luterana, y ambas Iglesias son de la opinión de que, mediante el acto de la ordenación, el Espíritu Santo capacita con el don de su gracia al ordenado para su servicio»⁴³.

Si se tiene en cuenta lo dicho más arriba, la Comisión tiende a extender la noción de sacramento, aplicándola de manera podemos decir *análoga* al septenario, si bien con notable aproximación a la noción de sacramento propiamente tal también a la ordenación, además de a la penitencia. En parte esta dificultad de contar con una misma noción de sacramento aplicable al septenario responde a la duda de Lutero, que en un tiempo aplica y en otro niega el carácter sacramental a algunos signos del septenario que él reserva para el bautismo y la Eucaristía. La noción teológica de sacramento según la mente de Lutero conlleva dos elementos definidos: se trata del *signo (signum)* que simboliza y contiene la realidad espiritual, y la *promesa divina (promissio)* que lo acompaña, por esto mismo ni el matrimonio ni la confirmación pueden ser considerados sacramentos, mientras la con-

42 *El Evangelio y la Iglesia*, n. 59: GM 1, n. 665 (para ambas citas).

43 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Wege zur Gemeinschaft* (1980): *Caminos hacia la comunión*, n. 69: GM 1, n. 797 lnn. 750-820l.

fesión o audición del pecador tiene promesa, pero carece de signo, afirma Lutero, que tiene este sacramento en gran consideración, pero según los lugares, parece ser considerado por él más como una práctica de consolación divina que otra cosa⁴⁴. En el caso del sacramento del Orden, Lutero sostiene que la misión es de fundación divina, si bien no es sacramento en la medida en que falta la palabra fundamento bíblico para sostener que lo es, y el signo por el que un cristiano es instituido ministro es una acción litúrgica, un rito litúrgico confeccionado por la Iglesia, mediante el cual el llamado a ejercer la predicación, que es de institución divina, es instalado en el ministerio eclesiástico. Lutero mantiene este punto de vista a lo largo de toda su trayectoria reformadora, y la razón eclesiológica de su postura se fundamenta en la común participación de todos los miembros de la comunidad eclesial en el sacerdocio común de los fieles como única participación del sacerdocio de Cristo, que impide a Lutero reconocer el *character indelebilis* que lleva consigo la ordenación para la dogmática sacramental católica⁴⁵.

Ciertamente no es fácil la convergencia, pero la investigación ha demostrado que la pretensión del reformador de apelar a un fundamento escriturístico para poder aceptar de modo definitorio el carácter sacramental del ministerio sacerdotal ignora de hecho los datos reales del Nuevo Testamento, a los que quiere referirse para negarse a reconocer el *proprium* del Ministerio eclesiástico. De nuevo, el Círculo Ecuménico de Trabajo de Alemania ofrece los resultados posibles de una aproximación a la trayectoria dubitativa de Lutero sobre la sacramentalidad del Orden. Así, a propósito

44 P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 31972) 297. Althaus aduce en nota en siguiente pasaje: «Propie tamen ea sacramenta vocari visum est, quae annexis signis promissa sunt. Cetera, quia signis alligata non sunt, nuda promissa sunt. Quo fit, ut, si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in Ecclesia dei sacramenta, Baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus» (WA 6,571,35 y 572,10). Para una descripción del desarrollo reformador en Lutero de la teología del ministerio eclesiástico cf. W. STEIN, *Das kirchliche Amt bei Luther* (Wiesbaden 1974).

45 Cf. los textos de Lutero aducidos por Althaus desde el *De captivitate babilónica* (WA 6,560ss) hasta los textos de los últimos años de su vida: *ibid.*, 279-283 (WA 54,428,3ff).

del efecto de la ordenación, mientras la doctrina del Concilio de Florencia sobre el carácter del Orden quedó recogida por Eugenio IV en el Decreto para los Armenios de 1439, contra esta doctrina tradicional «se alzó Lutero»⁴⁶ porque la entendió en relación con el concepto de sacerdote como afirmación de un estado espiritual superior por parte del ordenado frente a los laicos, y porque él acentuaba contra todo esto la universalidad de la gracia bautismal»⁴⁷, mientras el Concilio de Trento insistió en la doctrina de Florencia⁴⁸.

No obstante, el diálogo ha podido avanzar hacia un cierto consenso en el sentido en que luteranos y católicos afirman que el ministerio tiene confiada una función establecida divinamente por Cristo en la Iglesia. Si en 1520 «Lutero relacionó unilateralmente la unción con el bautismo y, por tanto, con el sacerdocio universal de los fieles», en 1522 hablaría de «un don especial del Espíritu Santo en relación con la imposición de las manos, y lo mismo hizo en su formulación de ordenación de 1535»⁴⁹. Kasper ha recapitulado bien este camino intermedio hacia el consenso luterano-católico, indicando sus propios límites, los que impiden el reconocimiento recíproco, indicando, sin embargo, que ha sido resultado del esfuerzo por fundamentar cristológicamente el ministerio como función instituida por Cristo mismo, de suerte que el ministro actúa por encargo suyo y en su nombre, razón por la cual «hoy existe acuerdo en que el ministerio tiene, por una parte, su lugar dentro del conjunto del pueblo de Dios, pero, por otra, en cuanto ‘carisma’ espacial está situado frente a la comunidad. Esta tensión entre ‘en’ y ‘por encima de’ concita hoy un consenso muy amplio»⁵⁰.

46 WA 6, 408. 11ss; 562 s; 567.

47 K. LEHMANN-W. PANNENBERG (ed.), *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, 157-176; cit. según vers. española: CÍRCULO ECUMÉNICO DE TRABAJO DE TEÓLOGOS EVANGÉLICOS Y CATÓLICOS DE ALEMANIA, «El ministerio ordenado. Sobre las contraposiciones confesionales en la doctrina del Ministerio espiritual (1985)», *DiEc* 30 (1995) 391-407, aquí 396 s.

48 DH 1774 (sobre la recepción del Espíritu Santo en la ordenación y su carácter indeleble).

49 «El ministerio ordenado», cit., 397.

50 W. KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 305-306.

III. EL NECESARIO ACUERDO SOBRE LA ECLESIOLOGÍA CONDICIÓN PARA AVANZAR EN EL DIÁLOGO

Con la Relación *El ministerio espiritual en la Iglesia* de 1981⁵¹, la Comisión comienza una nueva etapa en el diálogo, ya que con el amplio consenso logrado puede avanzarse en el diálogo sobre la cuestión de fondo que condiciona poder avanzar más y, de hecho, lograr el consenso deseado de llegar al reconocimiento recíproco de los ministerios. Así, según si se considera la etapa preparatoria como primera fase del diálogo, con el documento sobre el ministerio se cierra un primer recorrido o etapa hacia el consenso, abriéndose una nueva etapa fundamentalmente orientada a buscar una solución para el desacuerdo sobre la eclesiología. Como acertadamente dice Kasper, una consideración detenida del diálogo en curso pone de manifiesto que las diferencias que perduran se encuentran arraigadas en distintas concepciones de la Iglesia, de suerte que «el problema central radica en si la Iglesia desempeña una función mediadora de la salvación y cuál sea esa función»⁵².

1. *La nueva percepción de la personalidad de Martín Lutero, condición del acercamiento en la eclesiología*

Esta cuestión preocupó de forma particular a Martín Lutero, de suerte que en la medida en que se ha ido progresando en la comprensión recíproca de la eclesiología subyacente a luteranos y católicos, se ha ido entendiendo mejor tanto la opción dogmática fundamental del reformador de Wittemberg, que da cuenta de su propuesta reformadora de la Iglesia, como el alcance de sus manifestaciones extremas, entre la piedad y la descalificación o el agravio a la Iglesia del Papa y el ministerio petrino como expresión de la mediación de la salvación en la Iglesia que Lutero entendía como «*cautividad babilónica*» por cuanto esta mediación pretendida siempre por la dogmática católica amenazaba, a juicio

51 *Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission* (1981): DWU, 329-357: *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981): GM 1, nn.841-911.

52 *Ibid.*, 306.

del reformador, el libre acceso a Dios en Cristo únicamente mediado en la Escritura, cuyo centro el reformador veía en la doctrina de la justificación por la sola fe.

El cambio sobre el reformador, sobre su personalidad como reformador y su propia obra, comenzó con el siglo XX. A ello contribuiría de manera decisiva descubrir el objetivo específicamente reformador que Lutero no quiso identificar como instauración o creación de una nueva Iglesia. La celebración del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo propició que la Comisión Mixta elaborara la relación *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* (1983)⁵³, que da comienzo a la que pudiera ser considerada tercera etapa del diálogo teológico contemporáneo. Una vez concluida una etapa fundamentalmente centrada en las cuestiones sacramentales, tanto el foro internacional de diálogo, es decir, la Comisión Mixta, como los foros locales de EE. UU. y en Alemania se ocuparán fundamentalmente de la cuestión de fondo: la eclesiología, imposible de separar de la doctrina de la justificación. El descubrimiento de esta doctrina, que el reformador declara ser el centro del Evangelio, consiste en que a la luz de la cita que de *Habacuc* 2,4 (cf. *Gál* 3,11; *Hb* 10,38) explanada por san Pablo en la carta a los Romanos, «reconoció la justicia de Dios como una justicia que se le da, y no la justicia que se le exige y que condena al pecador: ‘*El justo vive de la fe*’ [Rom 1,17], vive de la misericordia que Dios concede por medio de Cristo»⁵⁴. Desde 1983, fecha del documento sobre el reformador, al reconocimiento del pleno consenso sobre la doctrina de la justificación en 1999 han pasado casi dos décadas de diálogo. A este acuerdo me referiré más abajo.

Los miembros católicos de la Comisión mixta reconocen esta personalidad hondamente religiosa de Lutero y su pasión por la Palabra de Dios, que él identificó con la Escritura de forma absoluta sin referencia a la interpretación de la Iglesia que la lee y de la *traditio fidei* que la plasma en la

53 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns* (Paderborn-Francfort del Meno 1985) 96-95: *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* (1983): GM 1, nn.493-519.

54 Cf. versión española de la relación: COMISIÓN MIXTA CATÓLICO ROMANA / EVANGÉLICO LUTERANA, *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* (1983), n. 8: GM 2, n. 500 Inn.493-519).

propia vida de la Iglesia, tal como mantiene el Vaticano II, al afirmar que «la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetrada; manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia el mismo fin» esa fuente y caudal no es otro que la palabra de Dios que cristaliza como Escritura «en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo». La Escritura no puede ser separada de su lectura en la Iglesia, es decir, de su lectura conforme a la Tradición, la cual recibe la palabra de Dios y la plasma en la misma vida de la Iglesia bajo la custodia y recta interpretación del Magisterio; de suerte que se puede decir que «la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así se han de recibir y respetar [Tradición y Escritura] con el mismo espíritu de devoción»⁵⁵.

De hecho la Comisión mixta observa con objetividad histórica que «la herencia de Lutero ha padecido numerosas simplificaciones y distorsiones abusivas», entre las cuales menciona cómo «la Biblia fue cada vez más aislada de su contexto eclesial y su autoridad fue comprendida injustamente en un sentido estrictamente legalista por la doctrina de la inspiración literal»⁵⁶. A esta desviación respondió la Iglesia Católica con una actitud defensiva que se desarrolló a partir de la Reforma, llegando a tomar medidas movidas por «el temor ante la difusión de las ediciones de la Biblia no aprobadas por la Iglesia, acentuación centralizadora desmesurada del Papado, posiciones unilaterales en materia de teología y de práctica de los sacramentos [que] caracterizaron un catolicismo consciente contrarreformador»⁵⁷. Gracias a la investigación histórico-teológica de las circunstancias en que se produjo la Reforma y con voluntad de desvelar mediante su estudio la intención de las afirmaciones dogmáticas de los reformadores y las de la Iglesia Católica se ha llegado progresivamente a afianzar la convicción en los católicos de que Martín Lutero «es una personalidad profundamente religiosa, que ha buscado honestamente y con abnegación el mensaje del Evangelio» y, si es verdad que no se debe silenciar los

55 VATICANO II, Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, n. 9.

56 *Martín Lutero, testigo de Jesucristo*, n. 19: GM 1, n. 511.

57 *Ibid.*, n. 21: GM 1, n. 513.

«tormentos que causó a la Iglesia Católica y a la Santa Sede... conservó una suma considerable de riquezas de la fe católica antigua»⁵⁸.

Así se expresaba el Cardenal Willebrands durante la V Asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial, preguntándose si no era preciso reconocerlo de este modo. A este propósito, conviene tener presente que el acento puesto en la «*sola Scriptura*» por el reformador no suponía la renuncia completa al desarrollo histórico de la tradición de fe, porque Lutero siempre estuvo dispuesto al «reconocimiento de las confesiones de fe de la Iglesia antigua y la observancia de la tradición conforme con las Escrituras», confiando plenamente «en la promesa de Dios de mantener a su Iglesia en la verdad»⁵⁹.

No obstante, la Comisión mixta observa al mismo tiempo que la radicalización de Lutero provocó la actitud defensiva de la Iglesia, de suerte que hoy los luteranos «no pueden aprobar» que, llevado por una mentalidad apocalíptica, propia de la época, viera en el papa el «Anticristo» y rechazara la Misa como «idolatría», al mismo tiempo que en respuesta «Lutero y sus partidarios fueron tratados de herejes, e incluso a veces de haber abandonado la fe»⁶⁰.

Sin dar marcha atrás en la historia, como dice la Comisión mixta, porque lo acontecido es realidad histórica, es posible, sin embargo, esta nueva valoración de la personalidad e intención reformadora de Lutero. Es evidente, que situados en esta nueva perspectiva el diálogo teológico alentado por el diálogo de la caridad entre católicos y luteranos podría afrontar la difícil tarea de evaluar qué pueden hacer juntos, y la respuesta no puede soslayar lo que la comunión posible entre ellos permita, siendo más lo que los une que aquello que los separa. Se abría así un camino hacia una tercera etapa que habría de estar marcada por la búsqueda de solución a los obstáculos con los que tropezaba el diálogo. La segunda etapa pasaba así, ya en los últimos años de su recorrido de la búsqueda de consenso sobre los sacramentos a la

58 *Ibid.*, n. 23: GM 1, n. 515.

59 *Ibid.*, n. 14: GM 1, n. 506.

60 *Ibid.*, n. 15: GM 1, n. 507.

propuesta de *una comunión eclesial fundada en un consenso fundamental sobre los elementos esenciales de la fe común, compatible con las diferencias confesionales que no sólo persistirían, sino que aparecen incluso como legítimas.*

2. *Las Relaciones eclesiológicas acordadas por luteranos y católicos*

La Comisión era consciente de que la dificultad fundamental con la que tropieza el diálogo luterano-católico estriba en la eclesiología, y aun así ha explorado las posibilidades que ofrecen las convicciones comunes de fe sobre la Iglesia y el Ministerio que articula las acciones sacramentales y el régimen pastoral. En 1991 el cardenal Kasper decía en un balance del estado del diálogo y sus resultados, que la tesis compartida por el protestante Schleiermacher y el católico Johann Adam Möhler según la cual el protestantismo hace depender del cristiano individual con la Iglesia de su relación con Cristo, mientras el catolicismo hace depender su relación con Cristo de su relación con la Iglesia, si bien seguía condicionando la comprensión de ambas confesiones, desde su propio punto de vista era hoy matizable. Ahora bien, los foros de diálogo luterano-católico no han extraído hasta el presente «la problemática eclesiológica ahí contenida». Por esto apuntaba incisivamente hacia la cuestión fundamental: «Mientras no definamos claramente qué es la Iglesia y qué significan, en consecuencia, la comunión eclesial y la unidad de la Iglesia, no podemos decidir si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– los resultados obtenidos hasta ahora en los diálogos ecuménicos son suficientes para la comunión eclesial plena. Mientras no se aclare esta cuestión, todos los demás logros, por importantes que sean, permanecerán más o menos en el aire»⁶¹. A ello añadía Kasper que el documento de carácter local del Grupo bilateral, de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Dirección de la Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania, *Comunión eclesial*

61 W. KASPER, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 307.

en la palabra y en los sacramentos (1984)⁶² había planteado las cosas por el buen camino.

El documento fue elaborado en el contexto generado por la aprobación de la llamada *Concordia de Leuvenberg* (1973)⁶³, que habría de prolongarse después en la *Relación de Dar-es-Salam* de la VI Asamblea Plenaria de la Federación Luterana Mundial (1977). En este documento que da paso a la *Comunión de Leuvenberg* formada por las Iglesias surgidas de la Reforma que, permaneciendo fieles a la propia confesión de fe, afirman la mediación exclusiva de la salvación en Jesucristo como «centro de la Escritura», fundamento de la predicación de la justificación por la sola fe, ya que el anuncio de la gracia soberana de Dios es la norma de la predicación de la Iglesia. Los elementos centrales del mensaje cristiano son la *predicación* que anuncia la salvación en Cristo, el *bautismo* y la *Cena*, en las cuales Cristo se hace presente por el Espíritu Santo. Siempre que las Iglesias puedan afirmar estos elementos constitutivos de la fe eclesial, las diferencias confesionales pueden permanecer como legítimas e incluso constituir un valor que merece custodia y se constituye en criterio de identidad confesional, sin por ello romper la unidad de la Iglesia que descansa sobre las realidades esenciales que la configuran como Iglesia de Jesucristo. La Concordia de Leuvenberg salvaba de este modo la convergencia en una misma Iglesia de las tradiciones luteranas y reformadas del protestantismo, cuya separación llega hasta las diferencias teológico-dogmáticas que separaron a los reformadores del siglo XVI.

Sobre esta base, el documento de Dar-es-Salam insiste en que se trata de lograr una verdadera comunión eclesial, que debe asentarse como el centro esencial de la fe cris-

62 BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFTSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREIGNITEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Gemeinschaft im Wort und Sakrament* (Paderborn-Hannover 1984). Recensión de este documento en la documentada obra de J. KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit in katholisch-evangelischen Dialog* (Münster 2008) 174-176.

63 Cf. Texto bilingüe (alemán y francés) en O. SCHARBAU (ed.), *Konkordie reformatorischen Kirchen in Europa (Leuvenberger Konkordie)* (Francfort del Meno 1993). Recensión en J. KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, 169-174.

tiana, reconociendo al mismo tiempo como valiosos en sí mismos los elementos distintivos de las confesiones eclesiales, que deben ser interpretados a la luz del centro esencial y del principio rector de la fe cristiana, que es la salvación en Cristo. Consecuencias que se extraen de la centralidad de los elementos constitutivos de la unidad esencial en la fe son: el reconocimiento recíproco del bautismo, la recíproca admisión de la hospitalidad eucarística y el mutuo reconocimiento de los ministerios. Se pudiera pensar que esta propuesta hace superflua la meta del ecumenismo y su mismo desarrollo, pero se sigue afirmando que la meta hacia la que ha de tender siempre el verdadero ecumenismo es la *plena comunión eclesial*, meta hacia la que se avanza en la medida en que se delimita mejor tanto la esencia de la comunión eclesial como cuanto esta meta exige de cambio frente al pasado de ruptura y desunión.

Esto mismo es lo que viene a proponer el documento bilateral católico-luterano alemán de 1984, salvadas algunas diferencias, por cuanto de irrenunciable tiene la eclesiología católica de la Iglesia universal. Claro que estas diferencias son las que bloquean el diálogo y constituyen el desafío fundamental del mismo entre católicos y luteranos. Con el propósito de superar esta dificultad, la Federación Luterana Mundial, desde Leuenberg y Dar-es-Salam, se plantea cómo lograr una unidad eclesial que salve las diferencias, y en ello compromete su empeño en la tarea proponiendo un modelo de unidad que haga legítima la comunión eclesial siempre que se pueda hablar de una comunión eclesial en lo *esencial constitutivo* de la fe eclesial común en tal como acabamos de referir. Se propone así el modelo de «unidad en la diversidad reconciliada»⁶⁴. Una propuesta que exigía, por una parte, la renuncia a una *unidad orgánica*, propuesta desde los primeros años sesenta por el Consejo Ecuménico de las Iglesias, o que supusiera la absorción de las Iglesias de la Reforma en la

64 Sobre este concepto de unidad eclesial el punto de vista del teólogo luterano del Instituto Ecuménico de Estrasburgo (Federación Luterana Mundial), entre los principales valedores de este modelo de *comunión eclesial* H. MEYER (luterano), «Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention», en H. WAGNER (ed.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel »differenzierter Konsens«* [Quaestiones disputatae 184] (Friburgo de Brisgovia 2000) 36-58.

Iglesia Católica como «retorno» a la Iglesia católica romana, como parecía sugerir el «*unionismo*» romano anterior al Vaticano II; pero también se habría de excluir comprender la unidad como reconstrucción parcial de la unidad entendida como *unidad espiritual*.

Es verdad que, si el modelo se aceptara, se tendría que fundar sobre un consenso eclesial fundamental (o esencial) que no quedara afectado por las diferencias. El último documento de esta segunda etapa, en el centro de la exploración de la eclesiología viable, elaborado por la Comisión mixta y aparecido en 1985, ya concluido en 1984, es la Relación «*Ante la unidad*»⁶⁵ explora los diversos posibles *modelos* de unidad, inclinándose por el modelo de «*unidad en la diversidad reconciliada*». Se ha explicado del siguiente modo: Se trata de lograr una *communio ecclesiarum* que incluye asimismo una unión estructural basada en el fundamental «*consenso diferenciado*», y no la absorción de una Comunión eclesial por la otra, es decir, la Federación luterana por la Iglesia Católica o viceversa, como realidades eclesiales históricas estructuradas.

No podemos detenernos en todos los modelos de unidad explorados por el documento. Baste enumerarlos como modelo de *unificación parcial*, el ahora aludido y menos consistente que los modelos de unificación más amplia, tales como la *unidad orgánica*, la *asociación corporativa*, la *comunidad eclesial por concordia* (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*); modelo de *comunidad conciliar* (*Konziliare Gemeinschaft*); y finalmente el modelo de unidad en la diversidad reconciliada. Este último modelo matiza y delimita el modelo por concordia, cuyo exponente más claro es de la comunión de Iglesias de la Concordia de Leuenberg. Téngase de nuevo en cuenta, como hemos hecho notar que el documento bilateral *Comunidad eclesial en la Palabra y en los sacramentos* (1984), del foro católico-luterano local, de la Conferencia

65 GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft* (Paderborn / Francfort del Meno 1985) 7-85; vers. española: COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-ROMANA / EVANGÉLICO-LUTERANA, «*Ante la unidad. Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica*» (1984/1985), en GM 1, nn. 520-738.

Episcopal y la Dirección de la Iglesia Evangélica de Alemania, surge por referencia a la Concordia de Leuenberg, pero influido por la experiencia de coexistencia en ambas Iglesias en el mismo espacio social y cultural de Alemania, referente fáctico, en el que es necesario comprender y ver su verdadero alcance la propuesta de este modelo de «diversidad reconciliada» y «consenso diferenciado»⁶⁶. En este sentido, la fuerte influencia del modelo sobre el trabajo del foro bilateral germano prolongaría su reflexión eclesiológica en el nuevo, o al menos, matizado contexto, de la tercera etapa del diálogo, la Relación «*Communio sanctorum. La Iglesia como comunión de los Santos*», del año 2000.

El modelo matiza también el modelo de *comunión conciliar*, que fue explorado y definido en sesiones previas de Fe Constitución⁶⁷; y finalmente incorporado como modelo de unidad posible en la *V Asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, en Nairobi (1975). El modelo de unidad en la diversidad reconciliada no quiere oponerse al modelo conciliar, pues está muy cercano a él, una vez superados algunos malentendidos sobre el modelo conciliar, que hacían sospechar una unidad orgánica o cuasi orgánica de las Iglesias. En el modelo conciliar, debidamente entendido, cabe hablar de una comunión conciliar de Iglesias locales o particulares, que se «aceptan entre sí 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 sus ministerios espirituales, y son una misma cosa como testimonio y servicio en y para el mundo»⁶⁸. Los temores luteranos ante este modelo

66 Hasta qué punto la Concordia de Leuenberg constituye un referente de la posición luterana, a pesar de ciertas distancias, puede verse en la exposición de la idea de unidad en la obra conjunta de la Concordia y de la Comunión de Iglesias reformadas: LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT / GEMEINSCHAFT REFORMATORISCHER KIRCHEN IN EUROPA, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Francfort del Meno 2001).

67 El *modelo conciliar* quedó definido en las sesiones de trabajo de Fe y Constitución en la *Relación de Salamanca* (1973); cf. el texto de la Relación en R. GROSCURTH (ed.), *Wandernde Horizont auf dem Weg zu kirchlicher Einheit* (Francfort del Meno 1974).

68 *Documento de Nairobi*, sec. II, n. 3.

de unidad quedaron superados, porque «con el tiempo han ido avanzando las reflexiones dentro de la Comisión de Fe y Constitución, al igual que en otros gremios, 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’»⁶⁹.

Así, pues, según el modelo de *diversidad reconciliada*, clave para la lectura del documento de la Comisión mixta católico-luterana de 1985, tanto la Iglesia Católica como las Iglesias luteranas conservarían en la nueva situación de plena comunión, tanto a escala local como universal, su propia identidad. Las diferencias podrían mantenerse tanto en la práctica sacramental como en las estructuras eclesiológicas, ya que estas diferencias, afirman teólogos luteranos que sostienen el modelo, no quebrarían la comunión en la fe esencial común, que, no obstante, no deja de incluir en el concepto de consenso diferenciado la unidad estructural y sacramental necesaria sin la cual no sería posible mantener la comunión eclesial⁷⁰. El problema se plantea con la pregunta de hasta dónde es posible a los miembros católicos de la Comisión sostenerlo así, habida cuenta de la esencialidad que, como la Comisión mixta reconoce, para católicos y ortodoxos tiene el ministerio fundado en la sucesión apostólica⁷¹.

Dicho de otra manera, la cuestión, obviamente, es hasta dónde es posible llegar, o mejor, qué es posible excluir del consenso. Es aquí donde se plantean los interrogantes y es aquí donde se bloquean los efectos que debían seguirse de la aplicación del modelo. La Relación de 1985, de la Comisión mixta, es consciente de que, tras la persistencia de las diferencias confesionales, que se presentan como legítimas, está la difícil cuestión: la concepción del carácter sacramental del Orden y el Episcopado. Porque la pregunta fundamental en el diálogo ecuménico católico-luterano, ciertamente, es «si una

69 *Ante la unidad*, n. 30: GM 2, n. 552.

70 A. BIRMELÉ, «Die Leuenberger Konkordie: Einheit ohne Strukturen?», en H. MEYER (ed.), *Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft. Erfahrungen, Überlegungen, Perspektiven. Fest für Günther Gassmann* (Frankfurt del Meno 1991) 11-27.

71 *Ante la unidad*, n. 29: GM 2, n. 551.

concreta forma del ministerio, en este caso el Episcopado, puede determinar el ser eclesial de una comunidad, esto es, el ser Iglesia en el sentido pleno de la palabra. La postura de las Iglesias Católica y Ortodoxa es afirmativa. Por eso el Decreto sobre el Ecumenismo habla simplemente de Comunidades eclesiales con relación a las Iglesias de la Reforma»⁷².

Con ello quedaría bloqueada la *eclesiología de comunión*, objetivo del ecumenismo interconfesional y que se ha de referir a los tres elementos determinantes de su identidad teológica: *martyria* (testimonio de la fe, confesión), *diakonia* (servicio ministerial a la propia Iglesia y al mundo) y *koinonia* (abarcadora de las diferencias en la comunión de la Iglesia universal, y expresada en su realidad sacramental y eucarística). Una *eclesiología de comunión* llega a ser *eclesiología* realizada cuando es *eclesiología eucarística*, imposible sin el consenso pleno sobre el ministerio episcopal inserto en la sucesión apostólica de la Iglesia y al mismo tiempo garante de la misma, realidades esenciales de la comunión eclesial⁷³. No podemos entrar en detalle en el análisis pormenorizado de la cuestión del Episcopado y su vinculación a la sucesión apostólica, el Vaticano II, como se ha observado consideró que la carencia del Episcopado constituía en una Iglesia histórica un impedimento real de orden teológico-dogmático para que pudiera ser considerada como Iglesia en sentido propio, prefiriendo «*propter sacramenti ordinis defectum*» hablar mejor de «*comunidades eclesiales separadas*»⁷⁴.

Es preciso observar asimismo que el diálogo católico-luterano ha tenido muy en cuenta esta difícil cuestión, por cuanto el *defectus* que se indica en el Decreto conciliar ha constituido objeto de debate, reflexión y cierto consenso sin que se haya logrado plenamente el grado de consenso pleno en su comprensión teológico-dogmática y en cuanto afecta a su inseparable vinculación con la sucesión apostó-

72 M. M^a. GARLJO GUEMBE, «Unidad en la diversidad reconciliada. Reflexiones sobre modelos a la luz de recientes acuerdos ecuménicos», *DiEc* 30 (1995) 67-81, aquí 79-80.

73 Cf. P. BLANCO SARTO, «*Ecclesia de Eucharistia*. Iglesia, ministerio, Eucaristía en el diálogo católico-luterano (1967-2009)», *DiEc* 47 (2012) 185-194.

74 VATICANO II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 22.

lica en el sentido en que tal unión de realidades eclesiales es entendida por común de dogmática de católicos y ortodoxos. Ciertamente que el episcopado se ha mantenido en algunas Iglesias luteranas, en unas en la cadena de la sucesión apostólica en el «sentido técnico» (o material) de una «sucesión personal ininterrumpida de miembros del orden episcopal» (p. ej., Suecia, Finlandia y algunas Iglesias de Asia y África), mientras otras tienen el episcopado sin sucesión apostólica (p. ej., Noruega, Dinamarca, Islandia y Alemania); y otras tienen gobiernos sinodales, mediante el *establecimiento de consistorios o ministeria*, como reconocía el documento *Eucaristía y ministerio* (1970), de Luteranos y Católicos en diálogo de USA⁷⁵.

Como resultado del conjunto del diálogo hasta el presente, es preciso reconocer lo mucho que se ha avanzado y, al mismo tiempo, la dificultad que representa el núcleo teológico-dogmático el ministerio y la apostolicidad de la Iglesia. Se han realizado esfuerzos notables en algunos foros católico-luteranos, sobre todo en el área germana, con resultados como la Relación *Communio sanctorum* (2000), antes citada, del foro eclesial institucional; y el amplio esfuerzo del Grupo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos, a los cuales se deben los trabajos de la serie *Lehrverurteilen: kirchentrennend?*, que sostiene cómo las condenas del siglo XVI habrían dejado de tener vigencia gracias al consenso logrado por el diálogo en aquellos elementos esenciales que permitirían el reconocimiento de la eclesialidad real, aunque en grados diversos según los límites confesionales de dichas las comunidades eclesiales, atendiendo a los siguientes elementos: 1) *institución divina* de la función ministerial, compartida por obispos y presbíteros de forma suficientemente aclarada en el diálogo, ya que no hay acuerdo sobre la institución divina de la diferencia entre unos y otros ministros. En este punto se requiere un mayor grado de consenso en la comprensión teológica de la función ministerial por referencia al ministro. 2) La naturaleza teológica de la *ordenación*, que luteranos y católicos podrían, en principio al menos, considerar ya susceptible de un consenso esencial a la dimen-

75 LUTHERAN AND CATHOLICS IN DIALOGUE IV, *Eucharist and Ministry* (Washington-Nueva York 1970), n. 28; ver. española cit.: GM 1, pp. 722-745.

sión sacramental del *rito*, pero no se ha logrado un consenso completo sobre sus *efectos* y la *diferencia* que la ordenación establece entre obispos y presbíteros, aunque parece formar parte del consenso que el surgimiento histórico del episcopado en la Iglesia no es discrecional, sino *obra del Espíritu*⁷⁶.

Es preciso reconocer que existen todavía «diferencias significativas» con respecto a la comprensión del ministerio en la Iglesia, y en este sentido, el documento de estudio de la Comisión mixta sobre la unidad *La apostolicidad de la Iglesia* (2007)⁷⁷ «reconoce que para los católicos el episcopado constituye la forma cabal del ministerio ordenado y es, por lo tanto, el punto de partida para la interpretación teológica del ministerio de la Iglesia»⁷⁸. La Comisión reconoce además que este punto de vista católico es consustancial con su comprensión de la Iglesia y fue reiterado por el Vaticano II⁷⁹. Por su parte, la Comisión Teológica Internacional volvía sobre la cuestión, clarificando los elementos constitutivos de la apos-

76 «En la actual discusión ecuménica puede reconocerse, también por parte luterana, que la distinción de ministerios locales o regionales en la Iglesia, 'no ha sido solamente el resultado de un desarrollo puramente humano e histórico ni una necesidad puramente sociológica', sino 'más bien un efecto del Espíritu' (*El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 45). Esto vale especialmente para el ministerio episcopal». K. LEHMANN-W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?* Band 4, cit.; cf. vers. española cit.: CÍRCULO ECUMÉNICO DE TRABAJO DE TEÓLOGOS EVANGÉLICOS Y CATÓLICOS DE ALEMANIA, *El ministerio ordenado* (1985), § 4; *DiEc* 30 (1995) 400. En las Iglesias de la Concordia de Leuenberg la recepción de estos tres puntos, que pueden considerarse en términos generales pueden considerarse representativos de la parte luterana en el diálogo, resulta ambigua, ya que lo que en principio se afirma, parece asimismo negarse, dada la asociación en la Concordia tanto de Iglesias luteranas como de Iglesias reformadas. Cf. LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHFT-GEMEINSCHAFT REFORMATISCHEN KIRCHEN IN EUROPA, *Sakramente, Amt, Ordination. Leuenberger Texte 2* (Francfort del Meno 1995). Esta ambigüedad está patente también en las «*Tesis de Tampere*» (Finlandia 1986), incluidas en la publicación. Cf. P. BLANCO SARTO, «El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del Vaticano II», *DiEc* 43 (2008) 190-194 [cf. pp.169-232].

77 Cf. texto original inglés: LUTHERAN WORLD FEDERATION / PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (Minneapolis 2006); vers. española: *DiEc* 44 (2009) 237-454.

78 *Del conflicto a la comunión*, n. 187.

79 *Ibid.*, n. 188; cf. LG, n. 20.

tolericidad de la Iglesia, a los cuales pertenece esencialmente el episcopado⁸⁰.

Por esto, ante las dificultades que plantea el consenso teológico, atendiendo a lo dicho, se ha observado que la Comisión, en el documento *Ante la unidad*, proponía que, para llegar a la comunión eclesial, es necesario pasar de una etapa en el debate ecuménico acerca del reconocimiento recíproco de los ministerios a una etapa de ejercicio compartido de los mismos. La comunión no se producirá en razón de la reflexión teológica, sino en razón del ejercicio común que permita el grado de consenso logrado, que ha de ser tanto como para poner en común la *épiskopè* y llegar a establecer un ministerio común. Si para los católicos, no es posible el reconocimiento pleno del ministerio luterano porque éste, por un *defectus sacramenti ordinis*, no carece de plenitud, entonces ese *defectus*, patente a los padres conciliares del Vaticano II, «no puede superarse por una simple consideración teológica –un consenso sobre la concepción del ministerio–, o por decisiones eclesiales –el reconocimiento del ministerio–. Es necesario llegar a una comunión en el ministerio que permita sanar la causa del *defectus*, lo que sólo puede realizarse gracias a la comunión en el episcopado en sucesión apostólica. Por eso, en la perspectiva de recomponer la comunión eclesial estructurada, era necesario señalar el camino para llegar a la comunión en el ministerio»⁸¹.

Aun así, es claro que la puesta gradual en práctica de una cierta convergencia en la toma de decisiones, principalmente con carácter pastoral y con miras a la evangelización de nuestra sociedad y cultura, también dependen de la común comprensión del ministerio, que sólo es de vigilancia en la medida en que es testigo y garante de la apostolicidad de la Iglesia, y en consecuencia no puede obrar sin el acuerdo sobre la autoridad que el ministerio ostenta en la Iglesia. En este sentido, la Federación Luterana Mundial ha elaborado

80 *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (1973), en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (Madrid 1996) 59-81.

81 J. A. SCAMPI, «El camino recorrido en las relaciones ecuménicas católico-luteranas», *Vida pastoral* (Argentina) 294 (2011): <<http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=518> (acceso: 7.1.2017)>.

de modo casi paralelo a la labor de la Comisión mixta, a la búsqueda de la necesaria convergencia sobre el ministerio y autoridad del Obispo la conocida como «Relación de Lund» *El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia* (2006)⁸².

A MODO DE CONCLUSIÓN PARCIAL

La Relación luterano-católica de 1985 de la Comisión mixta no ha encontrado una aplicación práctica que diera cauce a la deseada articulación de los ministerios. Si bien con las manifestaciones de parte católica que evidencian que la persistencia de las diferencias no es sólo de cuestión menor y, al mismo tiempo, confesionalmente legítimas como de hecho se contemplaba en el modelo de unidad en la diversidad reconciliada, estas diferencias se resisten a su asimilación práctica haciendo hasta el momento inviable el reconocimiento recíproco de los ministerios, por lo cual habrían de ser afrontadas en el posterior desarrollo, a partir de la *tercera etapa* del diálogo, dedicada a la *doctrina de la Justificación*, clave teológico-dogmática de comprensión de la eclesiología, en tanto que «artículo primero y principal» de la fe⁸³, «rector y juez de todas las doctrinas cristianas»⁸⁴, verdadero *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* para los Escritos confesionales luteranos.

La tercera etapa que se dará por concluida con la *Declaración conjunta* (1999)⁸⁵, pero conviene, no obstante, advertir que, si bien esta doctrina se ha de considerar el tema determinante de la tercera fase del diálogo católico-luterano. Sin

82 Texto original inglés: *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church. The Lund Statement by the Lutheran World Federation. A communion of Churches* (2006); vers. española: *DiEc* 44 (2009) 47-74.

83 *Schmalkaldische Artikel* (Artículos de Esmalcaldal, II, 1: *Die Bekenntnische Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gotinga 1956).

84 WA 39, I, 205.

85 Cf vers. española: FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL Y PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «Declaración oficial conjunta»: *DiEc* 34 (1999) 675-679; y «Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación»: *DiEc* 34 (1999) 680-695. La declaración se acompaña con las fuentes de la misma: *DiEc* 34 (1999) 696-707.

embargo, por tratarse de un diálogo en proceso, el tema ha sido objeto de estudio y diversos acuerdos, al menos como propuestas que han tenido su influencia sobre la Comisión mixta, en los foros locales como contribución al trabajo oficial de dicha Comisión, que a mediados de los años noventa daba a luz la importante Relación *Iglesia y justificación* (1994)⁸⁶.

El tratamiento del tema ofrece, por esto mismo, notables diferencias cronológicas. Dedicué atención a la evolución del diálogo católico-luterano en el contexto del diálogo teológico ecuménico hasta los años noventa⁸⁷. La propia Declaración conjunta remite a las Relaciones *El Evangelio y la Iglesia* (1972) e *Iglesia y justificación* (1994) de la Comisión mixta católico-romana / evangélico-luterana; *La justificación por la fe* (1983), del Grupo de Luteranos y Católicos en Diálogo, de los EE. UU. de América; y *¿Son cismáticas las condenas doctrinales de la época de la Reforma?* (1986), del Círculo de Trabajo Ecuménico de Teólogos Evangélicos y Católicos de Alemania. Podemos decir que de lo dicho hasta aquí, los resultados de las investigaciones y diálogos que han conducido hasta la Declaración conjunta y que fueron recibidos tanto por la Iglesia Católica como por la Federación Luterana Mundial, cabe entender lo que sigue: sobre la doctrina de la Justificación entre luteranos y católicos «existe un consenso diferenciado compuesto por afirmaciones comunes, junto a acentos diferentes de cada lado, con la pretensión de que estas diferencias no invaliden los acuerdos en común. Es, pues, un consenso que no elimina las diferencias, sino que las incluye explícitamente»⁸⁸.

De los documentos sobre la justificación citados, el elaborado por la Comisión mixta deja ver la preocupación que

86 *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (Paderborn 1994); vers. española: COMISIÓN MIXTA CATÓLICO-LUTERANA, *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación* (Salamanca 1996), publicación que resulta de la vers. de *DiEc* 30 (1995) 261-323; 10 (1996) 233-308.

87 Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Justificados en Jesucristo. La justificación en el diálogo ecuménico actual* (Salamanca 1989). El volumen sigue y contextualiza las Relaciones sobre la doctrina de la Justificación de los foros locales referidos en la Declaración hasta los años noventa.

88 *Del conflicto a la comunión*, n. 123.

ha guiado a sus miembros en diálogo, al enfocar el trabajo realizado en función de la comprensión de la Iglesia, como pone de relieve el subtítulo del documento: «La comprensión de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación». Se ha dicho en su momento con todo acierto: se trabaja a la luz de la doctrina de la justificación en sí misma y no de la sacramentalidad, como se había programado el trabajo de la Comisión. Por eso, me parece válida la percepción del documento como un trabajo en el que «la doctrina de la justificación ha sido estimada como objeto de suficiente consenso para mirar desde esa luz la doctrina acerca de la Iglesia, incluida su pretendida sacramentalidad [la de la Iglesia]»⁸⁹.

Un estudio pormenorizado de esta etapa requeriría hora una exposición que aquí no nos es posible darle. Digamos de pasada que el diálogo en las áreas de USA y Alemania afronta el tratamiento de los temas de la doctrina de la justificación, la sacramentología y la eclesiología en tiempos que obligan a matizar las etapas o fases. Con todo, debemos atenernos a la hora de seguir el diálogo a las relaciones de la Comisión mixta y a sus reestructuraciones realizadas con miras al desarrollo temático de las etapas. Así, teniendo en cuenta que el tratamiento del ministerio episcopal y la ampliación del ministerio de la unidad en la Iglesia a la cuestión del primado del Papa, la cuarta etapa está tematizada en torno a la cuestión de la sucesión apostólica de la Iglesia y del ministerio, y ha venido preparada por los diversos foros de diálogo local, a los cuales deben atribuirse significativas propuestas y progresos en el diálogo interconfesional luterano-católico.

La Relación *Del conflicto a la comunión*, a la cual nos referíamos al comenzar esta exposición de las etapas del diálogo, sobre todo de la segunda, parece evaluar de forma general positiva los resultados de este diálogo teológico y, con voluntad clara de divulgación, el informe elaborado con miras a la 500^o aniversario de los comienzos de la Reforma en 2017, da por bueno el camino recorrido, aunque el consenso del que habla es, como hemos tratado de evidenciar, un consenso diferenciado. A modo de «conclusión parcial» del

89 P. RODRÍGUEZ, «La Iglesia, 'creatura Evangelii'. Contribución a la recepción eclesial del documento 'Iglesia y justificación'», *DiEc* 375-399, aquí 379.

recorrido que hemos realizado, es conveniente decir que la Comisión traza una evaluación que nos hemos esforzado por seguir en lo expuesto y que pudiera recapitularse del modo que sigue.

- 1º. Con relación al carácter *sacrificial* de la Eucaristía, que no sólo el concepto de *anamnesis* ha ayudado decisivamente a resolver las contraposiciones y la superación de la separación entre *sacrificium* y *sacramentum*, haciendo posible una afirmación común del sacrificio de Cristo en la Eucaristía. Digamos, sin embargo, que perdura la dificultad de una común comprensión de la Eucaristía como sacrificio de la Iglesia.
- 2º. Con relación al Ministerio ordenado, afirmada la *institución divina de la función*, es necesario tener presente que «Lutero y los reformadores subrayaron que hay un solo ministerio ordenado, un oficio para la proclamación pública del evangelio y la administración de los sacramentos»⁹⁰. En consecuencia, la recuperación del Episcopado por las Iglesias luteranas de forma satisfactoria para la parte católica, requiere aún llegar a un consenso que dé satisfactoria razón eclesiológica de la diferenciación de grados en la recepción del sacramento del Orden; y, por ello, un consenso que abra un camino para la superación, por parte de los luteranos, del *defectus* en la recepción del Orden.
- 3º. Puesto que hay acuerdo en que «la instalación en este ministerio se lleva a cabo por la ordenación, en la cual una persona cristiana es llamada y comisionada, mediante la oración y la imposición de manos...»⁹¹, esta acuerdo requiere asimismo su prolongación en clarificar el *carácter sacramental* de presbiterado y el del episcopado, así como la relación entre episcopado y sucesión apostólica en la Iglesia y el ministerio que para la parte católica es la

90 *Ibid.*, n. 172.

91 *Ibid.*, n. 183.

que da razón teológica a la relación que el presbiterado guarda con la sucesión apostólica.

A partir de estas clarificaciones será necesario precisar otras que de ellas se derivan y que no son evitables en la ordenación de la vida de la Iglesia. Naturalmente, será preciso exponer en qué forma estas mismas afirmaciones de acuerdo resultan del consenso en la doctrina de la Justificación y del entendimiento de la apostolicidad de la Iglesia y del ministerio.

✠ Adolfo González Montes
Obispo de Almería

Presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe

SUMARIO

El artículo del actual obispo de Almería, experto en teología ecuménica y autor de muchas publicaciones sobre dicho tema, hace balance del diálogo católico-luterano mediante el análisis de los documentos producidos en este diálogo bilateral. Desde el primero, aparecido en 1972, «El evangelio y la Iglesia», hasta el último, dedicado justamente a la conmemoración de los 500 años de la Reforma: «Del conflicto a la comunión». A través de un repaso de los documentos señala los temas más candentes en los que se ha llegado a un acuerdo sustancial y los que por ahora permanecen como doctrinas divergentes entre luteranos y católicos. Su fino análisis nos hace entrar en lo profundo de las cuestiones teológicas en juego en el diálogo de estas dos Confesiones.

PALABRAS CLAVE: historia, documentos, diálogo católico-luterano, cuestiones teológicas concordadas y pendientes.

SUMMARY

The article of the present Bishop of Almería, an expert in Ecumenical theology and author of many publications on this theme, evaluates the Catholic-Lutheran dialogue in the documents produced in this bilateral dialogue: from the first one, which appeared in 1972, «The Gospel and the Church», till the very last one dedicated to the 500 years Commemoration of the Reform «From Conflict to Communion». In reviewing the docu-

ments he points out the most controversial topics on which a substantial agreement has been reached, and those that, for the time being, still remain divergent doctrines for Lutherans and Catholics. His detailed analysis permits us to enter into the depths of the theological questions at play between the two Confessions.

KEYWORDS: history, documents, Lutheran-Catholic dialogue, agreed and not yet agreed theological questions.