

VII

EL DIALOGO ENTRE LA IGLESIA CATOLICA ROMANA Y LA FEDERACION LUTERANA MUNDIAL

HARDING MEYER (luterano)

Del Centro Luterano de Estrasburgo

Sería necesario remontarse a la época de la Reforma, es decir, más allá de cuatro siglos, para encontrar algo parecido a un paralelo histórico con el diálogo actual entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana mundial. Antes de la Paz de Ausburgo, en 1555, que fijó, partiendo de criterios de orden político, las líneas de demarcación entre las diferentes Iglesias, hubo un período de coloquios teológicos destinados a resolver, por medio de discusiones teológicas, las controversias religiosas y evitar así el peligro de una guerra de religión.

Los más importantes de estos coloquios entre católicos y luteranos fueron los de Leipzig (en 1534 y 1539), y sobre todo el de Ratisbona en 1541, organizados con el apoyo del emperador Carlos V y el de los príncipes protestantes de Alemania. Entre los participantes se encontraban renombrados teólogos de la Reforma y de la Iglesia católica. El legado del Papa, Contarini, y el canciller del emperador, Granvela, tomaron parte también en el coloquio de Ratisbona.

Sería falso decir que estos coloquios no dieron resultado alguno. Se llegó, por ejemplo, a un acuerdo sobre el problema de la justificación que fue considerado por todos los participantes, y por el mismo Contarini, como extremadamente importante. Sin embargo, estos acuerdos no fueron aceptados ni por Roma, ni por Wittenberg. Es por esto que en el siglo XVI el método del diálogo, en cuanto medio de reconciliación entre las Iglesias, fracasó.

El último coloquio de Ratisbona (en 1546) fue interrumpido cuando se vio con evidencia que sólo la guerra daría la decisión. El tratado de paz de Ausburgo, ratificado 8 años después de la guerra de Esmalkalda, estaba concebido como una solución provisional del problema ecuménico. Pero, de hecho, sellaría la división de las Iglesias.

¿Cómo se ha podido, hoy, reanudar el diálogo?

A esto, debe responderse fácilmente que ha sido gracias al desarrollo del pensamiento ecuménico en general. Es respuesta ciertamente justificada. Pero, sería necesario precisarla más. Porque los cristianos del siglo XVI estaban, con toda seguridad, menos preocupados por la unidad de la Iglesia que nosotros lo estamos hoy. Y es, asimismo, cierto que los problemas de controversia teológica de entonces no nos dejan indiferentes hoy día.

El diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial no ha nacido de una simple euforia ecuménica. La ocasión inmediata ha sido dada por el Concilio Vaticano II. Los estrechos contactos entre los Padres y los teólogos del Concilio de una parte, y los observadores luteranos de otra, lanzaron la idea de un encuentro global entre el catolicismo y el luteranismo. Así se ha llegado a la convocación de un grupo mixto de trabajo, autorizado a la vez por la Santa Sede y por el Comité Ejecutivo de la Federación Luterana Mundial; grupo que se ha planteado, de modo muy sobrio y objetivo, la cuestión de saber por qué razones una reanudación del diálogo aparecía aconsejable y llena de promesas.

Este grupo mixto se ha reunido dos veces en Estrasburgo (en 1965 y 1966) y ha dejado constancia en su relación final que los temas tradicionales de controversia nos preocupan todavía hoy día. Sin embargo, después de la evolución que ha tenido lugar en los campos de la exégesis bíblica, de la ciencia histórica y de las ciencias naturales, se presentan bajo una forma nueva y diferente. Estos cambios justifican la reanudación del diálogo sobre los problemas teológicos que nos separan. La tarea de tal diálogo consistiría en cribar y eliminar los malentendidos y las posibles divergencias.

Con especial atención, el grupo mixto se ha preguntado qué problemas particulares deberían ser abordados entre católicos y luteranos. El ha redactado una lista detallada. Finalmente, el grupo ha recomendado a las autoridades eclesiásticas la creación de dos comisiones de estudios para comenzar el

diálogo. Una comisión debía abordar, bajo el tema general "El Evangelio y la Iglesia" los problemas de orden dogmático, y la otra el problema de la teología del matrimonio y los matrimonios mixtos.

Por muchas razones, sólo la primera de estas dos comisiones ha sido creada inmediatamente. Comprendía 12 teólogos, provenientes de diferentes países. En total, la Comisión se ha reunido 5 veces. Estos encuentros han tenido lugar en Zurich (Nov. 1967), en Bastad (Suecia), en Nemi (Italia), en Cartigny (Suiza) y en Malta. El trabajo de la comisión ha concluido con la conferencia de Malta, el pasado febrero. Lo cual no significa en modo alguno que el diálogo luterano-católico se ha cerrado. Al contrario, continuará. Sin embargo, parecía indicado el detenerse, después de algunos encuentros, para valorar los resultados obtenidos hasta aquí y para decidir la mejor manera bajo la cual podrá ser continuado el diálogo.

El tema general de la comisión —*el Evangelio y la Iglesia*— indicaba más bien el contexto que el tema propiamente dicho de los encuentros. Permitía abordar toda una serie de problemas fundamentales para la teología y para las Iglesias, tales como: la tradición del Evangelio y sus criterios, la doctrina de la justificación, las relaciones entre el Evangelio, la Iglesia y el mundo, la noción de ministerio eclesiástico, el Evangelio y el derecho, la infalibilidad de la Iglesia y la primacía del papa, el reconocimiento recíproco del ministerio y la intercomunión.

Muchos de estos problemas, tales como las cuestiones de la infalibilidad, de la relación entre el Evangelio y el mundo, del reconocimiento recíproco del ministerio y de la intercomunión no habían sido previstos antes por la comisión. Se le impusieron en el curso de las deliberaciones y han exigido una toma de posición, a veces todavía provisional. Otros problemas, como, por ejemplo, el problema de la justificación y de la relación entre Escritura y tradición, estaban presentes en el anteproyecto y fueron desarrollados y tratados de pasada.

¿Los trabajos de la comisión han desembocado en *resultados* nuevos y sorprendentes? La respuesta dependerá, en último análisis, del punto de vista en que se coloque. Desde el punto de vista de la investigación teológica y ecuménica actual, será necesario, probablemente, responder negativamente. Apenas habrá resultados de este trabajo que no hayan sido ya afirmados y aun sobrepasados por la investigación actual.

Pero, la respuesta será diferente si se consideran los resultados obtenidos en relación a la situación ecuménica global y teniendo cuenta de las afirmaciones y decisiones doctrinales todavía válidas en nuestras Iglesias. Considerado bajo este ángulo, el trabajo de la comisión aparecerá como importante y susceptible de caminar más allá. Si se tiene cuenta del hecho que la comisión había recibido un mandato oficial de parte de Roma y de Ginebra, y que no ha trabajado como un simple grupo de teólogos, se puede afirmar, sin dudarle, que ella ha penetrado profundamente en un terreno ecuménico nuevo y ha puesto jalones importantes.

Se puede, pues, esperar que los resultados de la comisión sean, tanto de parte católica como luterana, criticados por unos como poco significativos y ya ampliamente conocidos, y considerados por otros como un abandono peligroso de convicciones tradicionales.

Tratamos ahora de daros, en las seis partes siguientes, una breve descripción, al mismo tiempo que un comentario del trabajo de la comisión y de los resultados obtenidos.

1. *La primacía de la palabra de Dios en la Iglesia*

La relación final de la primera sesión se termina por la afirmación siguiente: "Los dos participantes en las conversaciones están de acuerdo en reconocer que la autoridad de la Iglesia no puede representar sino un servicio de la palabra que, en cuanto palabra del Señor, permanece soberana".

Si se entiende el tema general de la comisión —*El Evangelio y la Iglesia*— como una cuestión referida a la relación entre estas dos realidades, se puede afirmar que la primera sesión ha formulado ya la respuesta fundamental. Una respuesta que, ciertamente, va en el sentido de la Reforma, y que, al mismo tiempo es una respuesta en el sentido de la teología católica romana, pensando en las afirmaciones de la Constitución dogmática "Dei Verbum" del Vaticano II (n. 10: Magisterium non supra verbum est, sed ei ministrat), que son una recuperación y una interpretación de las afirmaciones del Concilio de Trento y del Vaticano I.

¿Cómo llegó la comisión a esta afirmación que, con justo título, ha sido considerada por los participantes como fundamental y que, en efecto, ha puesto la base del trabajo común para las sesiones siguientes?

En esta primera sesión, se trataba de la tradición del Evangelio.

¿Cómo se hace presente y se transmite a través de los siglos el acontecimiento de la salvación en Jesucristo? ¿Quién es el portador y garantizador? ¿La Iglesia, su magisterio y su tradición? ¿La Escritura sola?

El hecho de que la antigua alternativa "Escritura-Tradicón" no haya jugado, apenas, su papel en los debates es muy significativo del cambio profundo ocurrido en la controversia luterana católica. No hay ya posibilidad de oponer, de manera exclusiva y neta, la Santa Escritura y la Tradición de la Iglesia, porque la Escritura comprende en sí misma el proceso y los elementos de una tradición. Por otra parte, se está de acuerdo en reconocer que el magisterio eclesiástico y la tradición en la Iglesia dependen del testimonio de la Escritura si se quiere transmitir el Evangelio de manera fiel.

El Evangelio, palabra de Dios, no puede ser identificado ni con la Escritura, ni con la Tradición de la Iglesia, ni con la Escritura y la Tradición a la vez. El Evangelio se sitúa de cara y por encima de la Iglesia y de la Escritura. Es la palabra del Señor, que es proclamada por testigos humanos y que, por el Espíritu Santo, se manifiesta como palabra de Dios.

Ahora, no es suficiente, para una proclamación responsable del Evangelio, referirse simplemente al Espíritu Santo en cuanto verdadero portador del Evangelio. El es, ciertamente, el criterio de base para la proclamación de la palabra de Dios. Sin embargo, nos son necesarios, al mismo tiempo, otros criterios para mantener la continuidad de la proclamación actual desde su origen y para diferenciar los desarrollos ortodoxos y heréticos.

En este sentido, todos han señalado que la proclamación de la Iglesia necesita criterios secundarios. En esta línea se sitúan las confesiones de fe, los dogmas de la Iglesia, el sentido de los fieles, el ministerio eclesiástico y el carisma no institucional.

La comisión no ha discutido de forma explícita el problema de la manera de definir el lugar de la Escritura santa entre el criterio de base (Espíritu Santo) y los criterios secundarios. Si yo interpreto bien el pensamiento de la comisión, yo diría que ella estaba de acuerdo, en principio, en considerar la Escritura santa como un criterio secundario. Sin embargo, ocupa entre los secundarios un lugar de prioridad. La relación final

de la comisión contiene, por ejemplo, las afirmaciones siguientes: “La Escritura santa, como testimonio de la tradición fundamental, ejerce una función normativa respecto toda tradición posterior de la Iglesia”; “las confesiones de la Iglesia tienen autoridad en cuanto interpretación fiel de la Escritura”; “el ministerio eclesiástico y el carisma no institucional están, los dos, subordinados a la Escritura”.

2. *La significación central de la doctrina de la justificación*

El “descubrimiento reformador” de Lutero, del que ya hemos hablado repetidamente en estos últimos días, consistía en que Lutero había entendido que la noción bíblica de la justicia de Dios debe ser comprendida como una justicia que perdona, es decir, como *miser cordia Dei*. Desde entonces, esta comprensión de la “justitia Dei” constituía, para las Iglesias de la Reforma, el “articulus stantis et cadentis ecclesiae”, sobre el cual Lutero pudo escribir en sus Artículos de Esmalkalda: “Todo lo que tenemos que decir y vivir contra el papa, el diablo y el mundo reposa sobre este artículo”. Por esto es necesario que estemos ciertos y no dudemos de él. Si no, todo está perdido...” (BKS, p. 416).

A estas afirmaciones luteranas corresponden las severas condenaciones lanzadas por el Concilio de Trento contra la doctrina de la “justificatio impii sola fide”, de la “justificatio sola imputatione justitiae Christi” y de la “justificatio sola fiducia” (Denz. 819, 821, 822).

Por el contrario, la relación de la comisión afirma: “Hoy se dibuja un acuerdo general en la interpretación de la doctrina de la justificación”.

Es necesario mencionar en seguida que no ha sido la comisión la que había elaborado este consenso. En toda la serie de encuentros, ni una sola exposición ha tratado de este “artículo principal” de la Reforma. Este acuerdo sobre la doctrina de la justificación ha sido elaborado más bien por la investigación teológica, digamos, de las dos últimas décadas, y la comisión no ha dudado en aceptarlo.

El acercamiento teológico, que había conducido a este acuerdo, se había realizado tanto en la teología católica como en la teología protestante. De parte católica, se pueden aducir muchos trabajos de investigación, por ejemplo, las obras de Hans Küng y de Otto Pesch. Ellos habían demostrado que la

concepción luterana de la justificación por la fe sola gratia no es ni una herejía, ni una doctrina sospechosa, sino una convicción verdaderamente cristiana y en acuerdo perfecto con la tradición católica, con las grandes decisiones conciliares y la doctrina de Santo Tomás.

Por eso los participantes católicos han podido decir: “Respecto del problema de la justificación también los católicos subrayan que el don divino de la salvación no está ligado a presuposiciones humanas”.

Por otra parte, la investigación teológica luterana, tanto en el campo de la exégesis bíblica como en el de la investigación sobre Lutero y el de la dogmática, había mostrado que no se puede tratar de una comprensión puramente “forínseca” de la justificación. Es decir que la justificación del hombre no debe ser concebida a la manera de una declaración puramente formal y jurídica, como imputación de la justicia de Cristo que queda absolutamente exterior al hombre. Esta fue principalmente la concepción que el Concilio de Trento condenó (Denz. 821). Al contrario, la justificación del hombre pecador propter Christum sola fide crea en el hombre justificado a la vez una vida en el Espíritu Santo y una vida de santificación. No se pueden separar la “justificación-declaración” de la “justificación-acto efectivo”. La declaración es un acto creador. Es el comienzo de la renovación.

Los participantes luteranos, por tanto, han podido afirmar en su relación final: “Los teólogos luteranos subrayan que el acontecimiento de la justificación no se limita a un perdón individual de los pecados. Ellos no ven en él una declaración que permanecería puramente exterior. Al contrario, el mensaje de la justificación realizada por el acontecimiento de Cristo transmite al hombre pecador una realidad que es el fundamento de una vida nueva en el que cree”.

Como acabo de decir, este acuerdo importante había sido logrado antes de la comisión. Ella no ha hecho más que constatarlo y adoptarlo. Lo que más explícitamente ha ocupado el pensamiento de la comisión, fue la cuestión del lugar de la justificación en el conjunto de la doctrina cristiana. ¿Tiene rango de artículo supremo en la doctrina cristiana? ¿Es ella la llave hermenéutica para “la comprensión clara y correcta de toda la Escritura” y para el “verdadero conocimiento de Cristo”, como sostienen Lutero y los escritos confesionales

del luteranismo y como se afirma todavía hoy día? (cf. BKS, S. 159; AC).

También sobre este punto, la comisión ha llegado a un grado considerable de convergencia. Los participantes católicos han podido afirmar que la doctrina de la justificación en cuanto expresión teológica del hecho que la salvación es dada al hombre sin condiciones previas, representa una explicación adecuada del centro del Evangelio. Ella no puede ser cambiada o simplemente remplazada por otras afirmaciones teológicas, sino que debe permanecer válida en la Iglesia. Sin embargo, es necesario hacerse cargo —y esto fue también subrayado por los luteranos— que esta doctrina lleva sobre sí las trazas de la situación particular y limitada en la cual fue elaborada. En el Nuevo Testamento, el problema de la justificación por la fe se encuentra únicamente en San Pablo, en particular en las cartas a los Gálatas y a los Romanos, y se refiere específicamente a las relaciones entre judíos y paganos.

Por lo cual pueden existir otras explicaciones del acontecimiento de la salvación, que expresen la misma idea que la doctrina de la justificación, aunque no se sirvan de la terminología particular de esta doctrina. Esto, por ejemplo, puede valer, para las nociones neotestamentarias de “reconciliación”, “nueva creación” u otras, que de manera parecida, aunque bajo una forma diferente, expresan el sentido y la significación del acontecimiento de la salvación.

3. *La idea luterana de un “centro” del Evangelio comparada con la idea católica de una “jerarquía de verdades”.*

El hecho de que, en el conjunto de la teología luterana, la doctrina de la justificación ocupa un lugar central, puede atraer nuestra atención sobre un punto característico del pensamiento luterano. Este está esencialmente orientado hacia un centro. Y a este centro es al que, de una o de otra manera, se refieren todas las afirmaciones y son juzgadas por relación a él.

Esta manera de pensar se manifiesta, por ejemplo, en el modo en que Lutero interpreta las Escrituras, distinguiendo, en el Nuevo Testamento, partes centrales y partes periféricas. Lo mismo se refleja, hasta cierto punto en la estructura interior de los escritos confesionales de la Iglesia luterana, en los cuales se encuentra no solamente una distinción entre los artículos controvertidos y no controvertidos, sino también una distinción según su importancia y su rango.

Una distinción de este género, para dar un último ejemplo, se encuentra también en el famoso artículo VII de la *Confesión de Ausburgo* que distingue entre lo que es necesario y lo que no es necesario a la unidad de la Iglesia.

Hasta el presente, parecía ser totalmente de otra manera para la teología católica, para la cual una tal diferenciación entre las verdades de la fe no era aceptable.

¿Se trata aquí de una diferencia en la estructura misma del pensamiento católico y luterano con todas las consecuencias que esto comporta para el acercamiento teológico entre estas Iglesias?

La comisión, desde el principio, se había planteado esta cuestión desde el ángulo de la interpretación del Nuevo Testamento. ¿El Evangelio que la Iglesia está llamada a proclamar es “el centro” o es la totalidad del testimonio neotestamentario?

Se acordó reconocer que la pluralidad de concepciones teológicas en el Nuevo Testamento no puede ser armonizada ni simplemente adicionada. Sin embargo, existe un punto de mira común, un “centro unificador” que, en medio de la diversidad teológica, garantiza la unidad del testimonio neotestamentario.

Este esquema “pluralidad-centro unificador” ¿puede ser aplicado también al diálogo ecuménico y a las relaciones entre las diferentes Iglesias y confesiones? ¿O bien, la búsqueda de un centro unificador de las Iglesias representa, para el pensamiento luterano, un método adecuado, mientras que para el pensamiento católico aparece como un método no habitual, sino impracticable?

En este punto de la discusión, los participantes católicos se refirieron a la “*hierarchy veritatum*”, afirmada por el Vaticano II. En relación inmediata con el problema del diálogo ecuménico y de su buena realización, el Decreto sobre el Ecumenismo señala (n. 11): “Al comparar las doctrinas, no deberá olvidarse que existe un orden de valor o una “jerarquía de verdades” en el interior de la doctrina católica, según su relación con el fundamento de la fe cristiana”.

Esta idea de una “*hierarchy veritatum*” se relaciona evidentemente con la idea (considerada como específicamente luterana) de un “centro” del Evangelio. Ella permite hoy a la teología católica distinguir entre las diferentes verdades de fe,

según su rango y, tal vez también, según su autoridad, en lugar de verlas todas sobre el mismo plan.

Ciertamente, estas dos ideas tienen sus propios acentos, pero ellas participan también de los mismos riesgos. Mientras, en la idea de una “jerarquía de verdades”, el elemento de “totalidad” y de “plenitud” se deja sentir más fuertemente, la idea de un “centro” comporta más bien un elemento de crítica. Asimismo, cada una de estas dos ideas puede conducir fácilmente a un modo de pensar estático y a-histórico, en la medida en que ellas nos obligan a determinar, de una vez por todas, el lugar y el rango de las diferentes verdades de la fe.

Sin embargo, esta convergencia entre el pensamiento luterano y católico podría tener una influencia considerable sobre el diálogo entre las dos Iglesias. Podría contribuir a concentrar más el diálogo sobre el centro y el fundamento de la fe cristiana. A partir de este fundamento y de este centro, las tradiciones particulares de las Iglesias podrían ser interpretadas, corregidas o situadas sobre un plan secundario.

4. *La relación entre el Evangelio y el mundo*

Como ya he señalado, no existía plan detallado y fijo de antemano para el trabajo de la comisión. Al contrario, la comisión era libre para elegir sobre la marcha, su propio camino en el cuadro del tema general.

Al final de la primera sesión, los participantes estimaron que no podían tratar de manera adecuada el problema de “El Evangelio y la Iglesia” sin tener cuenta de la relación que existe entre el Evangelio y la Iglesia por una parte, y el mundo por otra. Se esperaba a la vez que tal alargamiento del tema general podría arrojar una nueva luz sobre las cuestiones tradicionales de la controversia y que podría abrir nuevas perspectivas. De este modo fue elegido para la segunda sesión el tema: *El mundo y la Iglesia bajo el Evangelio*.

Muchos de los participantes consideraron esta sesión como no satisfactoria y poco fecunda. En efecto, la tentativa de definir la noción de “mundo” apenas se logró. La afirmación de que el mundo constituye el objetivo del Evangelio y de que la Iglesia está al servicio del mundo quedó solamente en simple afirmación. Ciertamente, se pudo observar, de nuevo, que en el campo de la responsabilidad social de la Iglesia las controversias clásicas apenas juegan papel. Sin embargo, esto de ninguna manera contribuyó a sobrepasar esta controversia.

¿Por qué razón? ¿Por la formulación demasiado general y teórica del tema? ¿El carácter internacional del grupo, que impedía abordarlo de manera precisa los problemas de responsabilidad social, porque estos problemas no se presentan sino en un contexto concreto, local, limitado? ¿La ausencia de representantes de otras disciplinas, como la sociología y la economía, o, simplemente, la ausencia de los laicos? Tal vez influyeron todas estas razones y algunas más.

Pero, cosa curiosa. Aunque esta sesión no haya sido satisfactoria con respecto a lo que se esperaba, ella ocupa, en el conjunto del diálogo, un puesto importante. Lo cual solamente ha aparecido retrospectivamente. De manera muy general, y resumiendo, se podría decir: “En el cuadro del tema general —*El Evangelio y la Iglesia*— el resultado de esta segunda sesión consiste esencialmente en el hecho de que se ha tratado sobrepasar las estrecheces en la manera de comprender el Evangelio, frecuentemente características tanto del pensamiento luterano como del pensamiento católico. Lo cual se aplica en dos sentidos:

1) Rehusando reducirlo a los campos de la palabra, del entendimiento y de la interioridad, se ha subrayado de común acuerdo que el Evangelio no se comunica exclusivamente a través de la predicación y de los sacramentos. El Evangelio es más que un mensaje en el sentido de una proclamación verbal. Su fuerza y sus efectos no se limitan a la esfera espiritual, personal y privada. Afecta también a la esfera de la vida corporal, pública y social. Por esto toda la vida de la Iglesia, hasta en su actividad social, sus tomas de posición políticas y sus estructuras de organización es un testimonio y una comunicación del Evangelio. No existe campo en la vida de la Iglesia que permanezca neutro en relación con el testimonio cristiano y que no tenga por función comunicar el Evangelio.

2) En el curso de los encuentros, ha aparecido más y más que el hecho de pensar en una dimensión histórica es de una importancia capital para el diálogo ecuménico y para sobrepasar las cuestiones tradicionalmente controvertidas. Nuestros conocimientos teológicos, nuestros dogmas, nuestras fórmulas confesionales, nuestras estructuras eclesiales y las mismas afirmaciones de la Escritura santa no constituyen verdades o datos inmutables y absolutos. Aun siendo expresiones del único Evangelio, permanecen íntimamente ligadas al contexto his-

tórico, en el que fueron concebidas y elaboradas. Dado que el curso de la historia no se para y que las situaciones evolucionan continuamente la significación y la autoridad que poseen en nuestra situación actual las confesiones de fe, los dogmas, las decisiones doctrinales del pasado, quedan fundamentalmente cuestionadas y deben ser reafirmadas.

Fue en el cuadro de la discusión sobre la relación entre el Evangelio y el mundo que la comisión trató más a fondo este problema del carácter histórico del Evangelio. El hecho de la encarnación significa que el mundo y la historia se han convertido en un elemento indisociable del Evangelio. El Evangelio no existe sino bajo la forma que reviste en el encuentro con la historia. Esto forma parte del sentido mismo de la encarnación y constituye la presuposición fundamental para que el Evangelio penetre realmente en el mundo. La continuidad del Evangelio, según está afirmada en la relación final, no se manifiesta primordialmente en la constancia de ciertas fórmulas, sino en su fuerza para afirmarse en cada situación bajo nuevas formas.

Para el problema ecuménico, esto significa que el diálogo ecuménico no está ligado de manera absoluta a los problemas fijados en el pasado.

5. *La noción del ministerio eclesiástico*

Muchos miembros de la comisión pensaban que hoy día, las más graves divergencias entre las dos Iglesias residían en la diferencia entre las estructuras eclesiásticas.

De hecho, es sobre este punto donde conviene verificar si el acuerdo sobre la primacía del Evangelio respecto de la Iglesia y el acuerdo sobre la doctrina de la justificación son realmente auténticos.

En el curso de estos encuentros sobre las estructuras de la Iglesia, la atención se centró rápidamente sobre el problema del ministerio. Este problema particular, en el conjunto de las conversaciones, ha sido el más discutido en detalle, hasta tal punto que yo debo ceñirme solamente a dar una descripción sumaria de las deliberaciones y de sus resultados.

Se llegó muy pronto a un acuerdo sobre los cuatro puntos siguientes:

1) El ministerio forma parte integrante de la obra de salvación en Jesucristo. Porque la reconciliación del mundo es

un acontecimiento comunicativo, es decir, un acontecimiento que, para ser real, debe ser transmitido y comunicado. Hasta se podría decir que la existencia de un ministerio es la condición "sine qua non" para que la obra de salvación llegue al hombre y al mundo. Para emplear los términos del Nuevo Testamento: "La palabra de la reconciliación" y el "ministerio de la reconciliación" forman parte integrante del acontecimiento de la reconciliación (2 Cor. 5,18).

2) Este ministerio ha sido dado a la Iglesia entera. Ella es, por tanto, a la vez "creatura et ministra verbi". Esto no significa en modo alguno que el ministerio se reduce al sacerdocio universal. Ha existido, desde los comienzos, un ministerio particular que, sin estar separado de la comunidad, no dejaba de situarse de cara a la comunidad en la medida en que él representaba a Cristo en su vis-a-vis respecto de la comunidad.

3) Aunque el ministerio forme parte integrante del acontecimiento de salvación y, por consiguiente, él sea "de iure divino", las formas concretas del ministerio no son "de iure divino" o fijadas una vez para siempre. Las investigaciones históricas nos han mostrado que ciertas formas del ministerio, importantes para una época determinada, han pasado a segundo plan o aun han desaparecido en otra época. Y a la inversa, puede ocurrir que antiguas formas del ministerio adquieran otra vez nueva importancia.

4) Hoy día no hay más posibilidad de oponer una concepción específicamente luterana del ministerio (*ministerium verbi*) a una concepción específicamente católica del ministerio (*sacerdotium*), como se hizo en la época de la Reforma y todavía más tarde. El Vaticano II presenta una base más amplia. Para él, el ministerio eclesiástico es un servicio de la predicación, de los sacramentos y de la dirección de la comunidad (Cf. *Lumen Gentium*, n. 28). Recientemente, también se ha intentado incluir en la noción de "ministerio de la palabra" el conjunto de estas tres funciones.

Estos son los cuatro acuerdos fundamentales.

La discusión se concentró sobre todo en torno a un solo problema fundamental: Es exacto que las dos partes subrayan que el ministerio se sitúa de cara a la comunidad. Pero, los luteranos y los católicos, ¿no entienden esto en un sentido muy

diferente? ¿De qué naturaleza es este vis-a-vis del ministerio y de la comunidad? ¿Este vis-a-vis no está, para los luteranos, fundado únicamente sobre el hecho de que el ministerio proclama el Evangelio apostólico, mientras que los católicos le fundamentan sobre cualidades particulares del ministro? (carisma ministerial, carácter indeleble, sucesión apostólica).

Se trataría, por tanto, en última instancia, de saber si la primacía del Evangelio sobre la Iglesia queda salvaguardada o no en el modo de entender el ministerio eclesiástico.

También a este respecto hubo un acercamiento sensible. Sin duda subsisten ciertas diferencias. Pero, es importante notar que estas diferencias no se reparten de una manera neta por parte de los católicos y por otra de parte de los luteranos. El hecho de que entre los luteranos difieran las opiniones respecto del carisma ministerial, de la ordenación y del carácter indeleble muestra que no se puede hablar de un acuerdo luterano homogéneo.

Es importante notar que en todas estas deliberaciones el consenso fundamental de la primera sesión en torno a la primacía del Evangelio sobre la Iglesia y sobre el ministerio eclesiástico ha sido expresamente renovado y reafirmado por todos. La relación declara: "Había acuerdo sobre el hecho que el ministerio no representa a Jesucristo y su vis-a-vis de la comunidad sino en la medida en que aquél expresa el Evangelio". "Si, en su ministerio eclesiástico, un ministro obra de modo contrario al Evangelio, pierde su ministerio también según la doctrina católica".

Pero, cómo caracterizar la relación, por una parte, entre estas afirmaciones citadas, y por otra, las doctrinas sobre el carisma ministerial conferido por la ordenación, sobre el carácter indeleble y sobre la sucesión apostólica? Si yo debiera presentar los detalles del debate, ello me llevaría muy lejos. De modo general, se puede decir que estas nociones tradicionales han sido interpretadas por los participantes católicos de tal manera que ellas no cuestionan la primacía del Evangelio sobre el ministerio eclesiástico.

6. *Las implicaciones eclesiales del consenso teológico*

(El problema del reconocimiento del ministerio eclesiástico y el problema de la intercomuni6n).

Cuando surgió la idea de un diálogo entre la Iglesia Católica Romana y la Federación Luterana Mundial, se pensaba en un diálogo esencialmente teológico y doctrinal. El problema de las implicaciones eclesiales de un diálogo de este género aún no había sido entrevisto.

Este es uno de los aspectos interesantes del diálogo: que este problema no ha podido ser dejado de lado, sino que se ha impuesto al grupo de manera imperativa.

Hay ciertamente muchas razones para este desarrollo de encuentros. Primeramente, se ha percibido que los participantes, aunque en mayoría profesores de universidad, no querían dejarse encerrar en sus deliberaciones, en un terreno puramente académico. En segundo lugar, no quedaba la menor duda de que una conciencia de la comunión cristiana se había desarrollado, en el grupo, en el curso de las dos primeras sesiones. Finalmente, se llegó, en las conversaciones a tal grado de consenso teológico que el problema de las implicaciones eclesiales de este consenso no podía ser retardado más.

Por esto la comisión, desde la tercera sesión, se veía frente al problema del reconocimiento recíproco del ministerio y al problema de la intercomunión. Así, el diálogo sobre las cuestiones de orden dogmático desembocó en el diálogo sobre las posibilidades de comunión eclesial. Mas precisamente: desembocó sobre el problema de la comunión de "cátedra" y de "altar" entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias Luteranas.

Claro es, la comisión era consciente del hecho de que su trabajo y los resultados de este trabajo no justificaban todavía un acuerdo global sobre esta cuestión. Pero, por otra parte, le parecía que un simple "todavía no" no satisfacía y no rendía justicia a los resultados del trabajo teológico. Mas bien había la convicción de que al acercamiento progresivo sobre el plan teológico debía corresponder un acercamiento progresivo sobre el plan de la comunión eclesial. Esta convicción se refleja en la afirmación de la comisión respecto al reconocimiento recíproco del ministerio y respecto de la intercomunión.

A) *La cuestión de un reconocimiento recíproco del ministerio*

Los encuentros han hecho aparecer muy claramente que la cuestión del reconocimiento del ministerio de otra Iglesia se plantea de manera diferente para los luteranos y los católicos. En el fondo, toda la cuestión de la validez del ministerio y del

reconocimiento del ministerio es una cuestión extraña a la manera de pensar luterana. En efecto, según la confesión de fe luterana, la Iglesia y el ministerio eclesiástico se encuentran en todas partes en que el Evangelio es anunciado de manera fiel y donde los sacramentos son distribuidos en conformidad con el Evangelio. La cuestión de la autenticidad y de la validez del ministerio está así enteramente englobada en la cuestión del verdadero Evangelio. Como las conversaciones habían hecho aparecer profundas convergencias en la manera de comprender el Evangelio, los luteranos pudieron sostener la idea de que, desde ahora, un intercambio ocasional de “cátedra” y de ocasionales celebraciones eucarísticas comunes podrían ser recomendadas. Pero, la comunión plena de “cátedra y de altar” no será, ciertamente posible, más que cuando el consenso sobre el tema del Evangelio haya sido todavía profundizado y se haya extendido también a la manera de entender los sacramentos.

Los católicos no pudieron llegar hasta allí. Ahora, para ellos, otros criterios deben entrar en juego todavía para el reconocimiento del ministerio luterano, criterios sobre los cuales ya hemos llamado la atención. Pero, los encuentros han mostrado que, también en esto, las diferencias en la manera de comprender la ordenación, el carisma ministerial, el carácter indeleble y, sobre todo, la sucesión apostólica, podrían ser sobrepasadas por una interpretación teológica.

Esto es, sin duda, de una importancia capital para la cuestión del reconocimiento del ministerio. Sin embargo, y esto es característico del pensamiento católico —no se trata solamente de una manera común y correcta de *comprender* el ministerio— sino también de la *práctica* verdadera del ministerio y de la manera de transmitirlo. ¿Qué hay de la ordenación practicada en el seno de las Iglesias luteranas y del ministerio que en ellas se ejerce?

Los argumentos invocados por los participantes católicos en favor del reconocimiento del ministerio luterano se sitúan esencialmente a este nivel de la argumentación:

Primeramente: el reconocimiento, por el Decreto sobre el Ecumenismo del Vaticano II, del carácter eclesial de otras Iglesias puede, y aun debe, según algunos católicos, ser también interpretado teológicamente como reconocimiento del ministerio de estas Iglesias. En efecto, una Iglesia sin ministerio y sin eucaristía no es una Iglesia.

En segundo lugar: según la concepción y la práctica católicas, puede ocurrir, en situaciones de excepción y necesidad, que un ministerio válido nazca de manera pneumática "prae-ter ordinem" (por ejemplo: el nacimiento de un ministerio válido en las comunidades católicas de China). Esto podría aplicarse igualmente a la época de la Reforma y a los ministerios de las Iglesias Reformadoras.

Estas consideraciones han empujado a los participantes católicos a pedir a las autoridades de su Iglesia a examinar seriamente la cuestión de la validez del ministerio luterano.

B) *La cuestión de la intercomuni6n*

Más todavía que la cuesti6n del reconocimiento de los ministerios, fue la de la intercomuni6n la que se impuso a la comisi6n. En efecto, ninguna de las sesiones y ninguna de las exposiciones había abordado la cuesti6n de la eucaristía y dado la ocasi6n de tratar el problema.

Por esto algunos desaconsejaron enérgicamente una toma de posici6n sobre esta cuesti6n. Pero, la mayoría de la comisi6n fue de opini6n contraria. Se pens6 que la situaci6n ecuménica actual exigía, de parte de la comisi6n, una toma de posici6n que no sería satisfecha simplemente por la separaci6n en el momento de la celebraci6n eucarística. Se reconocía, cierto, que los problemas particulares que se plantean exigen todavía investigaciones más profundas. Por tanto, se hizo notar que el bautismo común, el acuerdo ya realizado en torno a la compresi6n del Evangelio, la convicci6n de que la Iglesia de Cristo se realiza también en otras Iglesias y, finalmente, el carácter de la Cena como aceptaci6n del hombre en vistas de la reconciliaci6n, permitían, desde ahora, actos ocasionales de intercomuni6n (por ejemplo: en ciertas ocasiones de orden ecuménico o en la pastoral de los matrimonios mixtos). Estos actos ocasionales de intercomuni6n constituyen una etapa sobre el camino de un acercamiento progresivo y son signos y una auténtica anticipaci6n de la unidad prometida.

