

(II) LAS CUESTIONES ECLESIOLOGICAS EN EL DIALOGO INTERNACIONAL LUTERANO-CATOLICO

En 18 años de trabajo, la Comisión Internacional Lutero-Católica, patrocinada oficialmente por el Comité ejecutivo de la Federación luterana mundial y por el Secretariado romano para la Unidad, ha publicado 6 documentos que son el fruto de una investigación teológica común y que indican las convergencias y las cuestiones todavía pendientes entre estas dos familias cristianas. Estos documentos, por orden cronológico, son:

1972: *El Evangelio y la Iglesia* (Informe de Malta) ¹.

1978: *La Cena del Señor* ².

1980: *Caminos hacia la comunión* ³.

1980: *Todos bajo un mismo Cristo* ⁴.

1981: *El ministerio en la Iglesia* ⁵.

1983: *Martín Lutero, Testigo de Jesucristo* ⁶.

Nosotros queremos comprender en este estudio la ecle-siología tal como aparece a través de estos textos. Un triple

1 'L'Évangile et l'Église', en DC (=Documentation Catholique) (1621/1972, 1070/1081).

2 'Le repas du Seigneur', en DC (1755/1979) 19-30.

3 'Voies vers la comunión', en DC (1800/1981) 76-89.

4 'Tous sous un seul Christ', en DC (1785/1980) 437-39.

5 'Le ministère dans l'Église', en DC (1829/1982) 459-72.

6 'Martin Luther-Témoin de Jésus Christ' ha sido publicado en DC (1983).

En este mismo número incluimos en la *Documentación* este documento en español. Los demás, citados en las notas precedentes, los encontrará el lector ya publicados a excepción del referido en la nota 3, en *Diálogo Ecu-ménico* y en *Renovación Ecu-ménica*. (Nota de la edición).

paso nos lo debería permitir. Reflexionamos sucesivamente sobre:

- I.—El eclesiocentrismo del diálogo luterano-católico.
- II.—El ministerio episcopal, nudo gordiano de la eclesiología
- III.—La eclesiología, ¿una cuestión todavía parcialmente abierta?

I.—EL ECLESIOCENTRISMO DEL DIALOGO LUTERANO-CATOLICO

1. Aunque ninguno de estos documentos aborda, propiamente hablando, la eclesiología en tanto que tal (definición de la Iglesia, características o signos de la Iglesia etc.) se puede hablar de eclesiocentrismo: todos los diálogos están, en efecto, centrados sobre las cuestiones eclesiológicas.

La historia misma del diálogo es, a este respecto, significativa. Después de haberse fijado en un primer momento como objetivo una reflexión sobre el Evangelio y su transmisión y sobre las relaciones entre Evangelio-mundo e Iglesia (sesiones en 1967 en Zurich y 1968 en Bastad/Suecia) la Comisión conjunta, en las sesiones que desde 1969 han precedido al informe de Malta, ha centrado todo su esfuerzo sobre los aspectos más eclesiológicos abordando las cuestiones de estructura de la Iglesia, de derecho eclesial, de reconocimiento de los ministerios y de la intercomuni6n (1969 a 1972). El estudio de las actas de estas primeras sesiones de trabajo ⁷ muestra claramente esta evoluci6n hacia la eclesiología, por otra parte claramente esta evoluci6n hacia la eclesiología, por otra parte mencionada en los primeros párrafos del Informe de Malta (Malta 1-6). Algunos participantes ciertamente desde estos encuentros han intentado poner el acento en la salvaci6n, la soteriología, la justificaci6n por la fe, la responsabilidad en este mundo, pero el deslizamiento hacia las cuestiones eclesiológicas parecía inevitable. Esto no significa ciertamente que la soteriología o la cristología hayan sido deliberadamente descuidadas; estos puntos teológicos aparecen siempre de nuevo, pero a través de los

⁷ Estas Actas fueron publicadas en 1975 por Harding Meyer, *Evangelium Welt, Kirche* (Francfort de Meno 1975).

problemas eclesiológicos. Después de la publicación del Informe de Malta en 1972, la orientación eclesiológica del diálogo es más evidente aún. Algunos años fueron consagrados a un acercamiento común de la Cena del Señor, la Eucaristía, que es definida como siendo «a la vez fuente y cumbre de la vida de la Iglesia» (Cena del Señor 26). Este documento fué seguido de una reflexión sobre los «camino hacia la comunión» (comunión eclesial) (1980), y se ha llegado en fin al documento que resume el debate sobre «el ministerio en la Iglesia» entre luteranos y católicos (1981).

Partiendo de una base relativamente amplia, el diálogo, visto en su conjunto, ha conducido rápidamente, y parece que irremediabilmente, a las cuestiones eclesiológicas.

2. Esta primera constatación que se aplica al diálogo en conjunto, se impone también siempre que se limite a uno u otro de estos documentos tomado separadamente.

2.1. El informe de Malta constata que la ruptura del siglo XVI se produjo a causa de la comprensión misma del Evangelio (Malta 14). Después de breves capítulos consagrados a la predicación de Jesús y a los criterios de la predicación en la Iglesia, el informe señala que existe hoy día un amplio consenso en la interpretación de la justificación por la fe (Malta 26). Este consenso no es ni detallado ni discutido. Tiene como consecuencia la constatación de la necesidad de formas institucionales para la Iglesia (Malta 30) y después de un capítulo sobre la relación Evangelio y mundo, el informe aborda la cuestión del ministerio en la Iglesia y la intercomunión (Malta 47 a 75).

2.2. El documento sobre la Cena del Señor tiene una estructura análoga. Después de haber reflexionado en detalle sobre la Eucaristía y de haber dado juntos un testimonio común sobre el sentido de la misma (Cena del Señor 6 a 45), el texto hace mención de los logros comunes, las cuestiones abiertas. La cuestión de la duración de la presencia eucarística (48 a 55), del sacrificio eucarístico (56 a 61) y en fin de la cuestión eclesiológica del ministerio (65 a 68).

2.3. Es más sorprendente que la misma dinámica aparezca en los dos textos que la Comisión luterano-católica ha publicado, paralelamente a su otro trabajo, con ocasión de los dos jubileos de la Iglesia Luterana

2.3.1. En 1980, con ocasión del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo, fué publicado «Todos bajo un mismo Cristo», una toma de posición a propósito de esta confesión de fe. Se reafirma un amplio consenso en lo que concierne a la justificación por la fe (14), la salvación dada al hombre por la predicación del Evangelio y la celebración de los sacramentos, (15) para llegar también aquí a las cuestiones eclesiológicas: la Misa, la vida monástica, el ministerio episcopal y el ministerio papal que son, para los luteranos al menos, necesariamente las cuestiones centrales de la Confesión de Augsburgo.

2.3.2. En 1983 en fin, la Comisión luterano-católica acaba de publicar un último texto con ocasión del 500 aniversario del nacimiento de Lutero. Se rinde homenaje a la obra del reformador y se nota que el Vaticano II ha tenido en cuenta un cierto número de sus peticiones. Las peticiones citadas a título de ejemplo (24) son en su mayoría cuestiones eclesiológicas: Iglesia como pueblo de Dios, renovación de la Iglesia, concepción de los ministerios como servicios, sacerdocio universal... Se había podido (y quizá incluso debido) hablar de una nueva comprensión de la justicia de Dios, de la ley, del Evangelio, de la antropología... Estos puntos no han sido ciertamente olvidados (26), son citados como testamento teológico de Lutero pero no como las ideas claves que la Iglesia Católica Romana hubiera retomado.

3. Se constata así en el movimiento general del diálogo y en el seno de cada uno de los documentos que juntamente forman este diálogo la misma evolución: las cuestiones eclesiológicas son como un imán al que no puede evitar aproximarse. Se podría utilizar la imagen de un embudo: poco importa el punto de partida sobre la superficie cónica de este utensilio, no tiene más que una sola salida posible. Todo converge sobre las cuestiones eclesiológicas.

4. Sería evidentemente falso querer lamentar esta evolución del diálogo. Parece al contrario indicar el lugar del contencioso entre estas dos confesiones cristianas; contencioso que nos esforzaremos en precisar un poco en nuestra tercera parte.

Es necesario sin embargo, antes de proseguir, notar que esta orientación eclesiológica no caracteriza sólo el diálogo luterano-católico. Aparece también en el diálogo refor-

mado-católico, anglicano-católico y en los trabajos de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias de la que la Iglesia Católica Romana es miembro de pleno derecho. El texto «Bautismo, Eucaristía, Ministerio», llamado texto de Lima, es a este respecto significativo⁸.

Es interesante notar que esta orientación no aparece de la misma manera en los diálogos en los que la Iglesia Católica Romana no participa. Tomaremos como ejemplo solamente la Concordia de Leuenberg que establece la comunión eclesial entre luteranos y reformados en Europa. Este documento no habla ni de la Iglesia, ni de los ministerios aunque estas Iglesias tengan sobre estos puntos orientaciones diferentes que no son, sin embargo, consideradas como esenciales, al cuestionar la comunión eclesial⁹.

II.—EL MINISTERIO EPISCOPAL, NUDO GORDIANO DE LA ECLESIOLOGIA

1. La simple constatación de la orientación eclesiológica del diálogo luterano-católico es en sí misma insuficiente. No se trata de la eclesiología en tanto que tal, de una manera global o general. Me parece que hay en la eclesiología un nuevo punto de cristalización al que va a parar todo diálogo entre estas dos familias cristianas: *la cuestión del ministerio ordenado*.

Esta evolución aparece desde el Informe de Malta. Después algunos capítulos, que abordan a eclesiología de una manera más general (derecho eclesial, Iglesia y mundo), se aborda la cuestión del ministerio, el punto donde «se concretiza la cuestión del lugar del Evangelio en y sobre la Iglesia» (Malta 47). El Informe de Malta estudia entonces esta cuestión del ministerio ordenado y trata en particular el problema de un eventual reconocimiento de los ministerios (Malta 63 ss.).

Se puede hablar desde 1972 de un doble retroceso, del

8 Baptême, Eucharistie, Ministère. Foi et Constitution-Conseil Oecuménique des Eglises (Paris 1982). También *Diálogo Ecuménico* 60 (1983) 169-207. (Nota de la edición).

9 'La Concorde de Leuenberg', en *Positions Luthériennes*, 3 (1973). Texto definitivo: *Recherches ecclésiales* 4. Supplément à Information Evangelisation 1 (1981).

diálogo. Hay concentración del diálogo sobre las cuestiones eclesiológicas y dentro de estas cuestiones eclesiológicas concentración sobre la cuestión del ministerio ordenado.

2. Después de 1978 y el documento «la Cena del Señor» se descubre en el diálogo luterano-católico un retroceso suplementario. Tras la concentración sobre la cuestión del ministerio ordenado aparecía, en el seno mismo de esta cuestión, *una concentración sobre el ministerio episcopal*. Este parece ser el nudo gordiano del diálogo. El Informe de Malta aborda aún la cuestión de ministerio ordenado y el problema del ministerio papal (Malta 66 y 67) sin hablar del eslabón intermedio de la cadena: el ministerio episcopal.

El lugar central del ministerio episcopal es por primera vez afirmado en la *Cena del Señor* (1978). El ministerio episcopal es indispensable para la Eucaristía y se dice en la *Lumen Gentium* 26: «Toda celebración legítima de la Eucaristía es dirigida por el Obispo (*Cena del Señor* 66). Después de esta fecha, todos los documentos de la Comisión luterano-católica insistirán en el seno de la eclesiología sobre el ministerio ordenado y al hablar de este último sobre el ministerio episcopal (cf. por ejemplo, *Caminos hacia la comunión*, 21, 22; *Todos bajo un mismo Cristo*, 22). [El texto «*Caminos hacia la comunión*» insiste sobre la necesidad de encontrar una «estructura episcopal común» (89), condición necesaria para un acercamiento real y una comunión eclesial verdadera de estas dos familias cristianas. El texto publicado con ocasión del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo, *Todos bajo un solo Cristo* precisa en cuanto a él que la Confesión de Augsburgo deseaba preservar esta estructura episcopal (22)].

3. Esta evolución general del diálogo no es evidentemente debida al azar. Ha sido frecuentemente constatada. Después de haber desbrazado el terreno, eliminadas las falsas concepciones o prejuicios, el diálogo se ha orientado por su propia fuerza y dinámica interna hacia el punto que no permite aún la plena comunión eclesial. Este punto no aparecía todavía en el informe de Malta; aparece cada vez más claramente al hilo de estos últimos trabajos: la eclesiología comprendida a partir del ministerio episcopal.

4. La consecuencia lógica de este estado de cosas fué el estudio detallado de la cuestión de los ministerios y la publi-

cación del gran texto sobre los ministerios de la primavera de 1981. Es el resultado provisional pero lógico del diálogo luterano-católico. Este texto no es propiamente hablando un texto de acuerdo. Es más bien un espejo que intenta poner en evidencia la situación actual del diálogo. Se reafirma ciertamente el acuerdo sobre numerosos puntos doctrinales (por ejemplo la salvación en Cristo, 6 a 15). Se afirma en conjunto la necesidad del ministerio para la Iglesia (25), pero se pone también en evidencia los puntos neurálgicos sobre los que no existe todavía un consenso total. Hay, a nuestro parecer, seis puntos neurálgicos puestos de manifiesto por este texto:

4.1. *La relación entre el ministerio particular y el sacerdocio universal.* Existe acuerdo para decir que todos los creyentes participan del ministerio confiado a la Iglesia (11 a 15 y 19), pero que esta participación no se opone a la necesidad del ministerio particular. Queda también abierta «la determinación teológica precisa de la relación entre este ministerio particular único y los otros ministerios y servicios diversos... en qué medida algunos de los rasgos característicos de este ministerio particular pueden ser atribuidos igualmente de manera analógica a los otros ministerios y servicios» (17).

4.2. *El ministerio ordenado y particular el ministerio episcopal en la definición de la Iglesia.* Se afirma en conjunto que el ministerio ordenado es necesario y constitutivo para la Iglesia (11, 18), pero se precisa desde el lado católico, después del Vaticano II, la importancia del ministerio episcopal para la definición de la Iglesia local «que sólo es realización y representación de la única Iglesia de Jesucristo en comunión con las otras Iglesias locales» (68). Hay problema para *una definición* común de la Iglesia.

4.3. *La ordenación al ministerio particular.* Existe acuerdo para decir que ésta es necesaria (30), que Dios obra por ella (34), que la comunidad participa (34), que la comunidad participa, que tiene lugar por la imposición de las manos (32), que «habilita para siempre al que es ordenado al servicio de la palabra y de los sacramentos» (33), que no podría ser repetida (36, 38). Se aborda la cuestión de la «potestad» transmitida por la ordenación al ministro y se soslaya un acuerdo sobre este punto (21). Las cuestiones de la *sacramentalidad* de la ordenación y la del *carácter indeleble* son más delicadas y quedan en parte pendientes (33 y 37 a 39).

4.4. *Luteranos y católicos aceptan la triple forma del ministerio*: obispo-presbítero-diacono que existe de hecho en las dos Iglesias, pero los luteranos precisan que esta distinción es de «derecho humano» (47) y no como para los católicos «divina ordinatione» (48). Los luteranos no afirman, por consiguiente que para ellos sólo el obispo tendría «la plenitud del ministerio» (41) del que participarían «sacerdotes y diaconos». Estrechamente vinculado a este punto está el de la *autoridad del magisterio*. Para la tradición católica, los obispos son los doctores auténticos de la fe (50) mientras que para los luteranos sínodos, teólogos, obispos y todo cristiano son, en cierta medida, capaces de «dar un juicio en materia de doctrina» (54).

4.5. *El informe distingue entre sucesión apostólica* «como apostolicidad de la Iglesia en la fe» (59 y 61) y sucesión apostólica «como sucesión ininterrumpida de obispos en su ministerio en el seno de una Iglesia» (39). En conjunto se afirma la importancia primaria de la apostolicidad de toda la Iglesia (60), pero no hay acuerdo cuando los católicos afirman que esta apostolicidad es dada por y unida a la sucesión histórica en el ministerio episcopal (62 y 64).

4.6. El último punto en fin es *la cuestión del ministerio papal* que es considerado como cuestión abierta que deberá aún ser tratada (68 a 73). La necesidad de un ministerio de unidad es comunmente aceptada, pero aquí aparece en filigrana la misma cuestión que para el ministerio episcopal ¿Se trata de una cuestión de «derecho humano» o de «institución divina»?

5. Habiendo enumerado estos puntos, es necesario añadir inmediatamente que el informe no se contenta con una simple enumeración de las cuestiones pendientes. No se trata ni para los luteranos ni para los católicos de oposiciones irreducibles. Al contrario, se esfuerza en precisar para cada punto cómo se podría avanzar hacia una comprensión común total respetando la especificidad de cada Iglesia. Se considera la posibilidad de un reconocimiento parcial; el camino puede «ser recorrido paso a paso» (83).

Sin embargo hay que acabar con el «defectus sacramenti ordinis» que la Iglesia Católica Romana constata en las Iglesias luteranas, aunque el ministerio luterano «ejerza funciones esenciales de este ministerio que Jesucristo ha instituido en su

Iglesia» (77). Este «defectus sacramenti ordinis» afirmado en el Vaticano II (*Unitatis Redintegratio* 22) había sido ya mencionado en el documento «Caminos hacia la comunión» (87). Este defecto hace por ahora imposible la verdadera comunión eclesial y la intercomunión.

6. Este «defectus» ¿habría sido corregido si el ministerio luterano se hubiera situado también en la sucesión apostólica del ministerio episcopal? Bastaría con añadir un «complemento de ordenación» al ministerio luterano como sugiere para todas las Iglesias la conclusión del texto sobre los ministerios de Fe y Constitución (Lima 51 a 55)¹⁰?

Se puede dudar de la eficacia de semejante acta que no sería por otra parte, sino el último momento de una gestión mucho más compleja. El informe luterano-católico sobre los ministerios considera ciertamente esta idea, pero constata inmediatamente que esta solución no es «plenamente satisfactoria» (82). ¿No quisieron decir los autores de este texto por este medio que la cuestión es finalmente más delicada? Se puede legítimamente preguntar si los diferentes puntos suscitados por el texto sobre los ministerios no son las expresiones parciales de una cuestión más fundamental todavía abierta entre las Iglesias, la cuestión de la naturaleza y de la definición de la Iglesia de una manera general. Nosotros queremos en nuestra tercera parte dar algunas indicaciones que van en esta dirección.

III.—LA ECLESIOLOGIA UNA CUESTION TODAVIA PARCIALMENTE ABIERTA

1. En un artículo reciente consagrado al ministerio petri-
no¹¹, el teólogo católico W. Kasper piensa que la cuestión fundamental que permanece abierta entre las Iglesias nacidas de la Reforma y la Iglesia Católica Romana, es la de la concepción misma de la Iglesia. El habla en las Iglesias nacidas de la Reforma de una concepción de Iglesia cuyo «fundamento» y criterio son solamente la predicación viviente del

10 Cf. nota 8.

11 W. Kasper, 'Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive', *In der Nachfolge Christi* (Friburgo de Brisgovia 1980) 107-13.

Evangelio de la justificación de Dios en Cristo «mientras que, por parte católica, se insiste sobre «la forma visible, jurídica e institucional de la Iglesia» y «su carácter universal en el tiempo y en el espacio» que exige el ministerio. Por parte católica la forma institucional y estructural es así constitutiva para la Iglesia, el ministerio ordenado, y en particular el ministerio episcopal, siendo estructurante de esta institución son indispensables para la definición misma de la Iglesia (cf. capítulo tercero de la *Lumen Gentium*: la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente el episcopado 18-29).

Por parte de las Iglesias protestantes, la Iglesia puede ser descrita como la comunidad congregada por la predicación del Evangelio y la celebración de los sacramentos, sin que sea indispensable hacer mención del ministerio (*Confesión de Augsburgo*, 7).

El teólogo luterano Harding Meyer toma esta «cuestión fundamental» de W. Kasper y precisa, sin embargo, que este punto no puede ser reducido a la vieja alternativa presencia o ausencia de ministerio (92). Porque para las Iglesias de la Reforma el ministerio forma parte «implícitamente» de la definición de la Iglesia. Se trata en efecto de proclamar el Evangelio y de distribuir los sacramentos y para esto hace falta el ministerio¹². El ministerio está implícito en un sentido que no es necesario mencionar. Por consiguiente no es tanto el ministerio cuestión abierta para una definición de la Iglesia cuanto el «lugar que se concede a este ministerio en la Iglesia» y por ello «la comprensión y el rango del aspecto institucional de la Iglesia»¹³. H. Meyer habla de una «asimetría relativa» que es también importante. Contra una insistencia excesiva sobre el elemento institucional y jerárquico, las Iglesias luteranas quieren preservar la soberanía absoluta del Evangelio en la Iglesia, «uniendo el ministerio de la manera más estrecha posible a la Palabra y a los Sacramentos»¹⁴. No se trata evidentemente de afirmar con esto que para la Iglesia Católica el Evangelio y los Sacramentos estarían subordinados al ministerio. El Vaticano II precisa bien que «el ma-

12 H. Meyer, 'Amt und Ordination', en H. Fries, *Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs* (Düsseldorf 1983) 89-106, p. 94.

13 H. Meyer, *Ibid.*, p. 93.

14 H. Meyer, *Ibid.*, p. 96.

gisterio está al servicio y no por encima de la Palabra de Dios» (*Dei Verbum* 10).

Dicho de otro modo, las dos familias luterana y católica afirman en conjunto la soberanía absoluta de la Palabra de Dios así como la necesidad del ministerio ordenado para la vida de la Iglesia. El punto de divergencia parece ser el siguiente: ¿las formas visibles, jurídicas e institucionales son constitutivas de la Iglesia como la Palabra y los Sacramentos? Ciertamente la Iglesia Católica no otorga a las formas eclesiales la misma constitutividad que a la Palabra y a los Sacramentos y ellas coinciden en este punto con las Iglesias luteranas. No es menos verdadero que estas mismas formas eclesiales tienen en la Iglesia Católica Romana distinta significación teológica que en las Iglesias nacidas de la Reforma.

Se podría formular este punto de otra manera todavía: una Iglesia que no tiene las estructuras eclesiales, las formas institucionales idénticas o por lo menos análogas a las de la Iglesia Católica Romana ¿puede ser considerada por la Iglesia católica romana como una expresión plena y verdadera de la Iglesia de Jesucristo? ¿Cómo se debe interpretar la famosa «subsistit in» de *Lumen Gentium* 8? Es interesante notar que este famoso pasaje del Concilio Vaticano II es traducido así en francés: «esta Iglesia constituida y organizada en este mundo como una sociedad, *existe* en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él»; mientras que la traducción alemana dice: *es realizada* (ist verwirklicht). [En español, por el contrario, se ha traducido por *permanece*]. No se trata evidentemente de centrar todo sobre este punto; notemos sin embargo que la misma traducción de este «subsistit in» muestra una gran variedad de interpretación de este pasaje; interpretaciones que pueden ir de la identificación pura y simple hasta la interpretación según la cual la Iglesia Católica Romana no sería más que una forma eclesial entre otras. Por ahora no ha sido posible para la Iglesia Católica Romana reconocer la plena eclesialidad a una Iglesia nacida de la Reforma.

No sería necesario coger con alfiler esta dificultad de definir en común el ser mismo de la Iglesia. No debería tratarse de una diferencia irreductible. Aunque W. Kasper hable de una diferencia fundamental, esta última debería, a su modo de ver, poder ser superada. H. Meyer precisa por su parte que

esta diferencia descansa sobre bases ampliamente comunes. Los elementos fundamentales de la Iglesia y la necesidad de los ministerios son objeto de un acuerdo. «La diferencia reside en la concentración específica de la relación existente entre los elementos fundamentales, la intención primera, detrás de esta diferencia de concepción de esta relación que puede y debe ser reconocida como legítima»¹⁵.

Si volvemos a los textos publicados por la Comisión luterano-católica, se puede legítimamente preguntarse si el último documento sobre los ministerios, fruto de otros textos, no ha suscitado un cierto número de cuestiones todavía abiertas que nosotros hemos mencionado, sin afirmar explícitamente, sobre la cuestión eclesiológica fundamental. Los diferentes puntos que quedan pendientes en la cuestión de los ministerios indican todos esta sola y misma dirección. Son la concretización desde el punto de vista ministerial de la «asimetría» eclesiológica fundamental. También puede preguntarse si el «defectus» constatado para el ministerio luterano no es, bien mirado todo, a los ojos católicos, «defectus» en la esencia misma de la Iglesia por parte luterana.

Hay acuerdo entre luteranos y católicos para decir que la comunión de los santos es la comunión de aquellos que son justificados y santificados, a los que la gracia de la salvación es concedida en la Palabra y los Sacramentos, pero no hay todavía acuerdo para decir juntos si y en qué medida esta comunión de los santos es también comunión jerárquica.

2. Las cuestiones abiertas en la concepción del ministerio no son los únicos indicios que muestran una cuestión eclesiológica más fundamental. Parece que otros puntos, y en particular la definición de notas de la Iglesia hacen aparecer en el diálogo luterano-católico la misma problemática eclesiológica. Mencionaremos dos: la cuestión de la *apostolicidad* y la de la *santidad* de la Iglesia.

En lo que concierne a la *apostolicidad* de la Iglesia, hay acuerdo para decir que la Iglesia está fundada sobre los apóstoles y los profetas y que no será idéntica a sí misma más que cuando ella viva firmemente sobre este fundamento. Este fundamento tiene valor normativo y coloca a la Iglesia bajo la palabra de Dios. Sólo una Iglesia colocada bajo la Palabra

15 H. Meyer, *Ibid.*, p. 97.

de Dios es «ecclesia apostolica» (Malta 47 a 54; El ministerio en la Iglesia 16 a 22). El documento sobre los ministerios nos señala, sin embargo, que hay dificultad en cuanto a la definición de la autoridad del Magisterio. Para la Iglesia Católica el testimonio de los obispos «obliga de manera definitiva e infalible» cuando juntos «exponen la fe de modo unánime y en comunión con el obispo de Roma» (52), mientras que para los luteranos sínodos, teólogos, obispos y más generalmente todo cristiano son capaces de «emitir un juicio en materia doctrinal» (54). La diferencia no concierne a la normatividad de la Escritura en cuanto tal, sino más bien a la hermenéutica de la Escritura. Hay para la tradición católica una unidad estructurada hasta en el detalle y que comporta la Escritura, la tradición apostólica y la sucesión apostólica mientras que para la tradición luterana la Escritura es su propio intérprete. La relación Escritura-tradición ciertamente ha estado en el orden del día en el diálogo luterano-católico y esto desde sus primeras sesiones (Malta 14-25), la cuestión no está sin embargo todavía totalmente resuelta: la misma Comisión lo dice significando que la cuestión del Magisterio de la Iglesia, de la primacía de jurisdicción y de la infalibilidad pontificia dejan las cuestiones en suspenso (*Todos bajo un solo Cristo*, 24). La cuestión de la infalibilidad pontificia es el último punto de esta cuestión abierta. Formulado en términos un poco más actuales, se puede plantear el problema así: ¿Cómo puede la Iglesia en la fidelidad a su fundamento apostólico, tener hoy día una palabra autorizada? Sobre la base de definiciones diferentes de la Iglesia, luteranos y católicos no responden de la misma manera a esta cuestión que es para todas las Iglesias una tarea difícil pero esencial.

La «asimetría» en la concepción de la Iglesia, basada como nosotros la hemos visto sobre unas acentuaciones diferentes en cuanto al sentido dado a la institución eclesial, conduce lógicamente a la Iglesia Católica Romana a otorgar al Magisterio de la jerarquía de la Iglesia lugar distinto que en las Iglesias luteranas.

3. Lo mismo sucede a propósito de la definición de lo que nosotros llamamos la *santidad* de la Iglesia. El documento «*Todos bajo un solo Cristo*» nos señala que hay que llegar todavía a un acuerdo sobre el lugar y función de los santos, de regular en particular la cuestión de la mariología (*Todos*

bajo un solo Cristo, 24). Los santos, y en particular María, ¿pueden ser más que modelos y ejemplos en la fe? No es nuestro propósito discutir aquí esta problemática compleja. Es sin embargo interesante notar que la «asimetría» en la definición de la Iglesia conduce aquí también a dos concepciones no totalmente idénticos.

Hay acuerdo para decir con *Lumen Gentium* 8, que la Iglesia no es una asamblea de puros sino una comunidad *semper reformada* (*Todos bajo un solo Cristo*, 16). La santidad no es mérito de la comunidad eclesial sino un don y una promesa de Dios. ¿En qué medida sin embargo la santidad ofrecida por Cristo puede encontrar su expresión en la santidad y las acciones de sus miembros? Citamos aún a W. Kasper: «La santidad ofrecida a la Iglesia es tal que le permite obrar de una manera santa y santificante a través de sus miembros? O bien la Iglesia no tiene esa santidad más que bajo la forma de una promesa y de una cualidad?»¹⁶. En otros términos la «sola gratia» ¿excluye totalmente la cooperación del hombre o bien Dios santifica a sus creaturas y la Iglesia hasta el punto de permitirles cooperar con la acción salvadora de Dios por ellos mismos?

En la comprensión luterana de la Iglesia se insiste ciertamente sobre la necesidad de hombres y mujeres al servicio de la Palabra y los Sacramentos de Dios, pero el acento es puesto sobre la Palabra sola que obra a través de la predicación y de la celebración de los Sacramentos. La definición católica romana que concede otro rango de constitutividad a la estructura visible de la Iglesia puede lógicamente considerar otro grado de cooperación de la Iglesia y de sus miembros con la acción salvadora de Dios entendiendo que esta Iglesia y sus miembros son previamente santificados por Dios. Hay sobre este punto consenso y desacuerdo que el diálogo futuro deberá aún clarificar.

Esta misma cuestión es suscitada desde otro ángulo en la *Cena del Señor*. Se ha hablado de la delicada cuestión del «sacrificio eucarístico» y en particular del sentido de la afirmación según la cual la comunidad eucarística «ofrece a Cristo». En su artículo sobre la Santa Cena en el diálogo

¹⁶ W. Kasper, 'Gebene Einheit-bestehende Schranken-gelebte Gemeinschaft', KNA. Ökumenische Information 52/17.12.1980, 5-7 y 53: 54/24.12.1980, 7-10.

ecuménico de la *Teologische Realenzyklopädie*, U. Kühn demanda si «la acción humana no ha sido (en algunos diálogos) presentada, de una manera no permitida, como fundamento necesario de salvación?»¹⁷. Esta cuestión podría ser planteada cuando en el diálogo luterano-católico se menciona la «convicción que los frutos de la Eucaristía se extienden más allá del círculo de los que están presentes... y que puede haber intersecciones e intenciones de las misas celebradas por tal o tal persona viva o difunta» (*Cena del Señor*, 61d).

En qué medida la santidad de la Iglesia o de sus miembros hace posible el sinergismo? La Iglesia ¿puede ser representante corporal e histórico de la gracia victoriosa de Dios en Jesucristo (como lo afirmaba recientemente aun K. Rahner¹⁸)?

La cuestión de la santidad de la Iglesia incluye finalmente la del carácter sacramental o de la sacramentalidad de la Iglesia. ¿En qué medida puede afirmarse este carácter sacramental sin remitir en último recurso al «amplio consenso en la interpretación de la justificación por la fe» (Malta 26)? Pues se trata de esto. (Es interesante notar que otros teólogos, sin ocuparse en primer lugar de la eclesiología, llegan, por ejemplo partiendo de reflexiones cristológicas a conclusiones análogas. Así en su última obra consagrada a Lutero, el teólogo francés Y. Congar constata que él no puede, a su modo de ver, tener en las obras de Lutero aportación de lo humano a la acción salvadora porque ya en la Cristología «Lutero no distingue una aportación del hombre Jesús en la obra salvadora»¹⁹. El teólogo luterano J. Bauer mantiene un razonamiento análogo²⁰ llegando ciertamente a una conclusión que es opuesta a la de Congar. Retomando las tesis que él tenía ya formuladas anteriormente, Congar añade hoy que Lutero rompe con el tomismo y vuelve a San Agustín²¹).

17 U. Kühn, *Article Abendmahl IV. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart: Theologische Realenzyklopädie I* (Berlin 1977) 145-212, 160.

18 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Friburgo de Brisgovia 1976) 396-98.

19 Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa Réforme* (Paris 1983) 130.

20 Jörg Bauer, 'Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch', *Ev Th*, 5/1981, 432-39.

21 Yves Congar, *Ibid* 133.

CONCLUSION

Hay así, por lo que se refiere a los ministerios, a la comprensión de la apostolicidad y a la santidad de la Iglesia, indicios serios que parecen confirmar la existencia de lo que Harding Meyer llama «la asimetría relativa» en la concepción de la Iglesia. La Comisión luterano-católica dice que es consciente del hecho de que estas cuestiones están todavía en suspenso (*Todos bajo un solo Cristo* 24); son el orden del día de futuros trabajos.

La cuestión esencial es saber qué importancia conceder a esta diferencia fundamental. ¿Reside en el hecho de que nosotros vemos la misma cosa de formas diferentes o en el hecho de que nosotros vemos las cosas diferentemente?; ¿significa que nosotros vemos en parte cosas diferentes? La «asimetría» ¿es la expresión de una diversidad deseable y legítima o bien una cuestión separadora de Iglesias? Una gran mayoría de teólogos ve ahí la expresión de una sola y misma fe.

[Traducción de Antonio Luengo]

ANDRE BIRMELE

Facultad Evangélica de Teología
Estrasburgo