

EL “CONSENSO DIFERENCIADO” CATÓLICO-LUTERANO
SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN
La puesta en práctica de una hermenéutica ecuménica

Jorge Scampini O.P.
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

El 31 de octubre de 1999, día en que los luteranos celebran la Fiesta de la Reforma, en la iglesia de Santa Ana, Augsburgo¹, el Card. E. Cassidy, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y el Obispo Ch. Krause, Presidente de la Federación Luterana Mundial, firmaron la Declaración común católico-luterana sobre la Justificación. Es un fruto madurado en el diálogo luterano-católico, que recapitula los resultados de treinta años de trabajo, al nivel internacional y local². Se trata de un paso importantísimo que cierra el debate iniciado en la misma Reforma del siglo XVI sobre una de las divergencias doctrinales entre luteranos y católicos -¡el *articulus stantis et cadentis ecclesiae!*-, y abre una nueva etapa en las relaciones entre las dos confesiones. El documento firmado por ambas iglesias marca el paso de un consenso de teólogos a un consenso eclesial -el primer resultado oficialmente asumido en el diálogo entre la Iglesia católica y una comunión surgida de la Reforma del siglo XVI³. La Declaración, que no pretende responder a todo el contencioso doctrinal luterano-católico, se limita al tema de la justificación y pone en práctica un método ecuménico preciso. Desde mi punto de vista, la importancia de la Declaración trasciende el aspecto doctrinal; en primer lugar, significa un avance en el desarrollo del *método* y de una *hermenéutica* ecuménica, que lo convierte en una promesa de cara al futuro del movimiento ecuménico. Es sobre este último aspecto que quisiera detenerme esta tarde, pensando en lo que la Declaración propone de trabajo interdisciplinar, no sólo al nivel

¹ La fecha y el lugar elegidos son simbólicos: el 31 de octubre de 1517 Lutero había fijado sus 95 tesis en las puertas de la iglesia de Wittenberg; en la misma iglesia de Santa Ana tuvo lugar la disputa entre Lutero y el Card. Cayetano en 1518; en Augsburgo se celebró en 1530 la Dieta convocada por Carlos V, ante la que se depuso el texto de la *Confessio Augustana*, documento confesional básico luterano que selló la división; y, por último, en la misma ciudad se selló la “paz religiosa” de 1555.

² Cf. “*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*”, n. 4, *Information service* 98 (1998) 82.

³ Cf. *Joint Declaration*, n. 5. Para el origen del proyecto de una declaración cf. H. MEYER, «*Genèse, caractère et réception de la “Declaration”*», *UDC* N° 115 (1999) 12-13.

de una teología que podríamos llamar “ecuménica”, y que supone el trabajo propio de la teología sistemática, bíblica, pastoral, y de la historia de la Iglesia, sino también de reflexión filosófica, ya que a la base del método implementado se encuentra una visión de la verdad. Es mi deseo que esto anime de algún modo a los filósofos. La filosofía debe hacer su aporte a la teología fundamental, a la teología dogmática, y a la búsqueda ecuménica de la Iglesia; todas ellas exigen articular de modo conceptual y argumentativo el conocimiento de la verdad revelada.

1. *El ecumenismo y un método para abordar las divergencias*

1.1. Los primeros encuentros ecuménicos encontraron la dificultad de no poseer un método adecuado a su cometido. La tradición teológica, tanto en Occidente como en Oriente, se caracterizaba por el lugar dado a la controversia, y a la necesidad de responder a los adversarios por medio de argumentos⁴. Se buscaba probar una verdad, que debía ser demostrada al oponente de tal manera que, viéndose forzado a reconocerla, asumiera el propio error y abrazara la postura correcta. La Reforma protestante no significó un cambio de método, sino que tanto católicos como protestantes avanzaron en un camino que continuaba siendo la defensa de *thesis* o “artículos” o *locus communis*. La *Confessio Augustana* (1530) y los *Treinta y nueve Artículos* de la Comunión anglicana son ejemplos del uso de “tesis” en textos oficiales de las iglesias. Los teólogos empleaban esas tesis en su argumentación; la única posibilidad era aceptarlas o rechazarlas. No había espacio para reconciliar posiciones. Se buscaban resultados inmediatos, dando crédito al razonamiento y a la autoridad, en un debate atomizado, que no lograba ver la coherencia interna del pensamiento del otro, y no dejaba espacio para poner en cuestión la propia posición⁵. Y. Congar definía ese modo de afrontar las divergencias como *controversia polémica*⁶. Una evolución positiva será pasar a las *controversias irénicas*, no sólo por el espíritu que las animaba sino también por considerar

⁴ Cf. M.-J. LE GUILLOU, “*Des controverses au dialogue oecuménique*”, *Ist* 5 (1958) 65-90; G.R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology. The Lessons so far*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 24 ss.

⁵ Cf. P. HENRICI, “*Da dialéctica ao diálogo. Consenso e divêrgencia no pensamento ocidental do segundo milênio*”, *Communio* (ed. Portuguesa) XVII/6 (2000) 511 s.

⁶ Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Aspects de l'oecuménisme*, Études religieuses, La Pensée catholique, Bruxelles - Office général du livre, París, 1962, 8 ss.

las divergencias en un horizonte más amplio, intentando comprender al otro desde sí mismo, desde sus propios principios y reconociendo la coherencia de su construcción⁷. A eso se sumará la contribución del género de las *concordancias* y de la *historia crítica*⁸. Más tarde, la *simbólica* significará un nuevo avance, al reconocer lo vano de toda discusión, intentará una presentación más científica, de tipo universitario⁹, centrándose en el estudio de los textos confesionales, con valor normativo para las iglesias, y haciendo un elenco de las diferentes posiciones. Nacido en ámbito protestante, este método fue acogido y presentado por J.A. Möhler y la escuela católica de Tubinga¹⁰. Sin embargo, según Congar, un límite del mismo residía en su opción de abordar sólo los escritos confesionales, corriendo el riesgo de quedar en una perspectiva académica; la realidad del otro es más vasta y profunda que lo que expresan los textos: hay una dimensión de vida y de oración, privada y litúrgica¹¹. Ese será el reconocimiento de la *Konfessionskunde*¹², en la segunda mitad del siglo XIX, que procura alcanzar la verdad concreta de las diferentes confesiones a través del estudio de las actitudes religiosas, de la realidad sociológica, de la manera de vivir y de orar¹³. Cuando se trata de las divisiones entre cristianos, más allá de los textos confesionales, se deben considerar las realidades humanas que jugaron un rol en esas divisiones; así, diferentes disciplinas debían ofrecer su servicio propio. Más allá de los aspectos positivos de cada uno de estos métodos, aún no existía una concepción o una práctica de búsqueda en común de la verdad, que considerara en pie de igualdad a ambas partes, y tratara de ganar las mentes y los corazones a través de esfuerzos compartidos¹⁴.

1.2. Al inicio, los encuentros ecuménicos adoptaron diferentes métodos, comenzando por el *método comparativo*. Ese método, ideal para un primer conocimiento, demostró sus límites en el favorecer un progreso hacia la unidad¹⁵. Las razones

⁷ Cf. *ibid.*, 12 s.

⁸ Cf. M.-J. LE GUILLOU, “*Des controverses au dialogue oecuménique*”, art. cit., 90-93.

⁹ Cf. *ibid.*, 93-96; y Y.M.-J. CONGAR, *Aspects de l’oecuménisme*, op. cit., 13.

¹⁰ Cf. P. HAUPTMANN, art.: “*Konfessionskunde*”, *TRE* 19 (1989) 431 ss.

¹¹ Cf. Y.M.-J. CONGAR, op. cit., 14.

¹² Cf. P. HAUPTMANN, art. cit., 433 ss.

¹³ Cf. Y.M.-J. CONGAR, *Aspects de l’oecuménisme*, op. cit., 15.

¹⁴ Cf. G.R. EVANS, *Method in Ecumenical Theology*, op. cit., 25.

¹⁵ “*We have seen clearly that we can make no real advance toward unity if we only compare our several conceptions of the nature of the Church and the traditions in which they are embodied...*”; Third

eran varias: su eclesiología era necesariamente estática, suponiendo que cada confesión tiene una eclesiología dogmática estructurada y elaborada, susceptible de ser presentada en términos definitivos a las otras iglesias y de ser confrontada con otras presentaciones dogmáticas. Esa elaboración, instructiva en sí misma, no poseía en sí un dinamismo conducente a la comunión, pudiendo fijar en un paralelismo. Por otra parte, además de las identidades propiamente teológicas hay elementos históricos y/o sociológicos, que pueden paralizar la discusión en la medida en que están presentes en las respectivas eclesiologías. Además, la eclesiología no podía aislarse de los puntos centrales de la fe, comprobándose la existencia de acuerdos teológicos fundamentales, a pesar de las divisiones confesionales. Por último, el intento de explicar las diferencias doctrinales por medio de comparaciones puede llevar a su justificación; en ese caso las posiciones confesionales se convierten en muros que exigen una defensa, no en confesiones de fe que piden un testimonio. Así el método comparativo podía reavivar el confesionalismo, llevando a acentuar las divergencias en vez de reducirlas, y afirmando el carácter apologetico y polémico.

1.3. En una primera etapa las iglesias se habían contemplado unas a otras, era necesario comenzar a mirar juntas en la misma dirección¹⁶. Por eso la dinámica misma del trabajo ecuménico llevó a reemplazar el método comparativo por el método de la *concentración cristológica*, puesto en práctica por primera vez en Lund, en la Conferencia Mundial de *Faith and Order* (1952). El aporte del nuevo método se encuentra en buscar arraigar la eclesiología en la cristología, realimentándola desde el centro de la fe. La carta que la Conferencia dirigía a las iglesias, lo expresaba así: “Por lo tanto, necesitamos penetrar más allá de nuestras divisiones en una comprensión más profunda y rica del misterio de la unión, dada por Dios, de Cristo con su

World Conference on Faith and Order, Lund, August 15-28, 1952, Final Report, I. *A word to the Churches*, n. 2, en L. VISCHER (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement, 1927-1963*, The Bethany Press, St. Louis, Missouri, 1963, 85 s.

¹⁶ K. Pathil considera que el logro de Lund, más que un nuevo método, fue el desarrollo de una etapa en la dinámica de un mismo método, pero conservando los presupuestos del método comparativo, crítico e inclusivo; cf. K. PATHIL, *Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission of Faith and Order of the World Council of Churches*, Dahrmaran Publications, Bangalore, 1981, 400.

Iglesia”¹⁷. El acercamiento común a Cristo, acerca a los cristianos entre sí; El se convierte en punto de partida y en centro de perspectiva de la reflexión. La confesión de Cristo, la común pertenencia al Señor, es la clave que puede resolver progresivamente las diferencias eclesiológicas: desde lo central se busca comprender lo periférico. Se pasa así de lo *horizontal del comparativismo* a lo *vertical de la obediencia*. La urgencia no es el diálogo de confesión a confesión, sino la fidelidad al Evangelio de Jesucristo que es el mismo para todos. En esta perspectiva hay un espacio para la evolución y la revisión de las eclesiologías, ya que en función de la obra de Cristo, la Iglesia se ve en su plena dimensión escatológica, que conduce a relativizar toda institución humana. Por esta referencia a Cristo, Cabeza del Cuerpo y Señor de la Iglesia, se abre el espacio para un crecimiento conjunto hacia la plenitud y la unidad en Cristo¹⁸. El método cristológico parte de la unidad ya vivida: siendo uno en Cristo, y fundados en Él, se parte de la unidad revelada, la unidad no como la queremos sino como Dios la quiere; desde allí, con una mirada nueva, se considera la desunión eclesial. La discusión se entabla entonces en la conciencia de una unidad ya existente en Cristo, y que debe ser significada en la vida concreta de la Iglesia y en la existencia común de las denominaciones. Este método posibilitó una nueva comprensión de la unidad cristiana, el descubrimiento de un consenso más amplio que el expresado en los documentos oficiales y un nuevo espacio desde donde se podía ofrecer un testimonio común.

2. La incorporación de la Iglesia católica al movimiento ecuménico

2.1. Con su incorporación al movimiento ecuménico, la Iglesia católica proporcionó un aporte a nivel del método. En la visión del Concilio, el *diálogo* ocupa un lugar prioritario como camino a recorrer hacia la realización de la unidad visible de los cristianos. Con esa opción queda de lado el método de la polémica y la controversia¹⁹. Así,

¹⁷ “We need, therefore, to penetrate behind our divisions to a deeper and richer understanding of the mystery of the God-given union of Christ with His Church”; Lund, n. 2, L. VISCHER (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement, 1927-1963*, op. cit., 85 s.

¹⁸ Cf. n. 20, *ibid.*

¹⁹ Para un desarrollo breve de la historia de la concepción del diálogo en la tradición católica en el siglo XX, cf. J. FAMERÉE, «De l’affrontement à la reconnaissance. Petite “phénoménologie” du dialogue oecuménique», *ETL* 74 (1998) 349-352, quien recoge en gran parte el aporte del curso de E. LANNE, *Le*

la Iglesia católica, solidaria de la reflexión filosófica de su tiempo, especialmente del *existencialismo* y el *personalismo*, asume para sus relaciones ecuménicas un tipo de acercamiento que conduce a la profundización existencial y cuestiona a la persona en su relación al otro. Por eso, junto al diálogo, y en vistas de la promoción de la unidad plena de los cristianos, el Concilio propone un dinamismo que compromete la vida íntegra de la Iglesia. La reflexión sobre el diálogo, incorporada tardíamente en el esquema sobre el ecumenismo²⁰, aparecerá con todo su vigor sólo en el texto aprobado en 1964; desde entonces ocupará un lugar esencial. Dos teólogos habrían contribuido a la redacción de ese texto: G. Thils²¹ e Y.M.-J. Congar²². De un total de veinticuatro párrafos que integran el decreto conciliar, diez hacen referencia al diálogo²³; de ellos es posible extraer lo que el Concilio entiende por tal y cuál es su objeto.

2.2. En referencia al *objeto* de los diálogos, el decreto conciliar indica con precisión las temáticas para el diálogo con las comunidades eclesiales surgidas de la Reforma; en lo concerniente a las iglesias ortodoxas, si bien el diálogo se cita dos veces, la temática permanece menos clara. La razón de esa diferencia se encuentra en la realidad de los interlocutores. Mientras que para lograr la unidad con los cristianos de las comunidades surgidas de la Reforma, hay un contencioso doctrinal, que se remonta al siglo XVI, y que se debe abordar para superarlo, con las iglesias ortodoxas

Dialogue oecuménique et les dialogues en cours, Cours d'Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, Faculté de théologie de Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 195, 1-40.

²⁰ El esquema preparatorio del Decreto sobre el ecumenismo, 1962, mencionaba el diálogo sólo una vez, y esto en referencia a la renovación de la Iglesia. El mismo esquema presentado en la segunda sesión del Concilio, en noviembre de 1963, sólo lo mencionaba tres veces y como al pasar; cf. E. LANNE, “*L'Encyclique Ut unum sint. Une étape en oecuménisme*”, *Irén* 68 (1995) 217.

²¹ G. Thils había publicado en 1960 *La théologie oecuménique, notions, formes, démarches*, BETHL 16, Louvain, 1960; allí trataba *ex profeso* del diálogo ecuménico. Según Thils las virtudes de base del diálogo ecuménico son la benevolencia, la humildad y el arrepentimiento. Las fuentes de su inspiración son el existencialista E. Mounier y el ecumenista R. Mehl. Más tarde, Thils retomará y desarrollará la idea del diálogo en la segunda edición de su: *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, BETHL 8, Louvain, 1963, 294 ss.; cf. E. LANNE, art. cit., 218.

²² Y. Congar había dado una conferencia en Ginebra en septiembre de 1963, titulada *Le dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine*, reproducida al inicio de su libro *Chrétiens en dialogue*, UnSa 50, Cerf, París, publicado en la primavera de 1964. Congar cita y comenta a M. Buber, a J. Lacroix, N. Berdiaeff y C. Lialine.

²³ Cf. nn. 4, 9, 11, 14, 18, 19, 20, 21, 22 y 23.

la Iglesia católica reconoce una comunión fundamental en la fe, expresada en tradiciones diferentes de espiritualidad, de liturgia, de derecho canónico, y aún de teología; una realidad que debe ser mejor conocida y apreciada por los católicos. La diversidad entre la Iglesia de Occidente y las iglesias orientales forma parte de la riqueza propia de la catolicidad de la única Iglesia de Cristo.

2.3. El decreto *UR* señala también algunos principios sobre la comprensión del diálogo -parágrafos 4, 9 y 11-.

a) En el n. 4, el diálogo se presenta como una actividad esencial del movimiento ecuménico, éste implica un conjunto de iniciativas en orden a promover la unidad de los cristianos. La primera es la tarea de liberarse de los prejuicios contra los otros cristianos, alimentados en el pasado. En segundo lugar, y en el marco de los encuentros de cristianos de diferentes Iglesias o comunidades, el diálogo entablado entre expertos, en el que cada uno explica más a fondo la doctrina de su comunión, mostrando con claridad sus características; esto posibilita un conocimiento más exacto y una apreciación más justa de la doctrina y la vida de cada comunión. La temática comprende toda la doctrina que profesa la Iglesia o la comunidad eclesial a la que pertenecen los expertos participantes en el diálogo. Por, último, la finalidad no se limita al intercambio sino que además lleva a un examen de la propia fidelidad a la voluntad de Cristo sobre la Iglesia, que conduce “animosamente a la tarea de renovación y de reforma”²⁴.

b) Lo dicho respecto al conocimiento de los otros se explicita en el capítulo II del decreto (n. 9). Ese conocimiento desborda la sola doctrina para alcanzar también la historia, la vida espiritual y la liturgia, la psicología religiosa y la cultura propia del interlocutor. Pero los problemas teológicos ocupan un lugar privilegiado y en referencia a esos intercambios se definen los diálogos, que deben celebrarse en un pie de igualdad *-par cum paris-*²⁵. Eso merece dos comentarios: en primer lugar, los diálogos

²⁴ *UR*, n. 4, § 2. Nos ayudó a descubrir el nexo entre diálogo y reforma, y el valor ecuménico de la renovación eclesial, el comentario de E. Lanne sobre estos números del decreto conciliar; cf. ID., “*Le dialogue oecuménique et les dialogues en cours*”, Cours d’Histoire doctrinale du mouvement oecuménique, *op. cit.*, (texto proporcionado por el autor).

²⁵ “*Ad id assequendum multum iuvant ex utraque parte conventus ad theologicas praesertim quaestiones tractandas, ubi unusquisque par cum paris agat, dummodo qui in illis partem habent sub praesulum vigilantia, vere periti sint*”; *UR*, n. 9.

consagrados a los problemas teológicos -aún si estos deben ser iluminados por el aporte de la historia, de la cultura y sobre todo de la vida espiritual y litúrgica-, abarcan todo el campo de la doctrina, con una acentuación en las divergencias teológicas, es decir, en las cuestiones doctrinales en las que una profundización ulterior podría permitir descubrir que las perspectivas confesionales no son tan opuestas como aparentan, sino quizá complementarias. Es probable que en la metodología propuesta por el Concilio, se encuentre aún una eclesiología comparada, sobre todo si se considera que los autores del texto conciliar construían sobre la experiencia previa del movimiento ecuménico. Pero se debe señalar que se puede comparar sin dialogar, mientras que la asunción que hace el Concilio se da en el marco de una relación basada en el diálogo²⁶. En segundo lugar, el diálogo, caracterizado por la igualdad que reconoce en ambos interlocutores (*par cum paribus*), no se considera en el decreto bajo la luz de sus posibles *principios eclesiológicos*, sino sobre la base de su reconocimiento como *metodología ecuménica*²⁷; ésta implica que, a pesar de las formulaciones de las que se parte, y que pueden ser divergentes y aún opuestas -según lo expresan los credos, los dogmas y las doctrinas-, sus relaciones con la revelación en Cristo se consideran, al menos hipotéticamente, como equivalentes. Allí está la paridad del diálogo: se reconoce el lenguaje del otro como un posible sistema de expresión del metalenguaje de la Revelación. El propósito del diálogo es descubrir en qué medida y con qué profundidad uno puede entrar en la *intencionalidad* de ese lenguaje, analizando valores, captando su validez, compartirlo, e incluso, incorporarlo en las propias maneras de hablar, pensar, ver, vivir y, eventualmente, utilizarlo como el propio lenguaje. Es la primera fase que supone el diálogo, a ella seguirá el descubrimiento y elaboración en común²⁸.

c) Otras indicaciones importantes aparecen en el n. 11 §3, referentes al enunciado y la exposición de la doctrina. Después de afirmar que: “es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina” y, al mismo tiempo, que “la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados”, el decreto agrega:

²⁶ Cf. G. TAVARD, “*The Bi-lateral Dialogues: Searching for Language*”, *OiC* 16 (1980) 27.

²⁷ Cf. J. E. VERCRUYSE, “*Is Dialogue acceptable from an ecclesiological point of view? A catholic view*”, en *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd’hui* (=Les études théologiques de Chambésy 5), Editions du Centre orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1985, 358.

²⁸ Cf. G. TAVARD, “*The Bi-lateral Dialogues: Searching for Language*”, art. cit., 27.

“Aparte de esto, en el diálogo ecuménico, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, al investigar con los hermanos separados sobre los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad. Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o “jerarquía” en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino por el que todos, animados por esta fraterna competencia, se estimularán para un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las irrastrables riquezas de Cristo”²⁹.

Aquí hay dos afirmaciones relacionadas con la metodología de los diálogos. La primera es la exigencia de exponer la doctrina íntegramente, sin disimular nada; eso hace a la fidelidad a la propia Iglesia. Se excluye así todo falso *irenismo*, que deje de lado o minimice las diferencias³⁰. Pero, además, es necesario recordar que la integridad de la doctrina católica no significa que todas las doctrinas tengan vínculos idénticos con el fundamento de la fe cristiana, es decir, con la persona de Nuestro Señor Jesucristo y su obra de salvación. De allí la afirmación de que en la doctrina católica existe una “jerarquía de verdades”. Eso forma parte de la fidelidad a la verdad revelada, y al reconocimiento de la tensión en la que vive la Iglesia, comunidad peregrina, para exponer siempre con mayor fidelidad el misterio de la fe. Esta observación es importante para presentar los temas abordados por los diálogos: si todas las verdades reveladas deben ser creídas con una misma fe porque todas, siendo reveladas, se presentan del mismo modo por la Iglesia a la adhesión de nuestra fe, sin embargo no todas tienen en la economía o en el misterio de la salvación un mismo lugar; algunas tienen una relación más estrecha y más directa con lo que es el fundamento mismo de nuestra fe, Jesucristo, revelador en su persona, actos y palabras al Dios trinitario en su misterio de amor redentor y deificante; otras verdades, al contrario, conciernen a los diversos medios de salvación puestos por Cristo a nuestra disposición y confiados

²⁹ «*Insuper in dialogo oecumenico theologi catholici, doctrinae Ecclesiae inhaerentes, una cum fratribus seiunctis investigationem peragentes de divinis mysteriis, cum veritatis amore, caritate et humilitate progredi debent. In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu “hierarchiam” veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae. Sic via sternetur qua fraternam hanc aemulationem omnes incitentur ad profundiolem cognitionem et clariorum manifestationem investigabilium divitiarum Christi*»; UR, n. 11 § 3.

³⁰ Cf. C.-J. DUMONT, “*Décret sur l’Oecuménisme, commentaire*”, *Ist* 9 (1964) 395 ss.

a la Iglesia³¹. Todos deben tratarse con una honestidad intelectual absoluta, pero no todos tienen el mismo carácter³².

2.4. Los diálogos, conforme a la visión conciliar, salen del dominio de la pura información o de la especulación para insertarse en el tejido vital y eclesial más profundo³³. La vida de las iglesias -incluso de la Iglesia católica-, debía vivir ese proceso como un examen de conciencia de su fidelidad a Cristo, sacando consecuencias prácticas. Por eso, en la enseñanza conciliar, la práctica del ecumenismo excede el tema del diálogo como intercambio teológico, jugando un rol importante el conjunto de elementos presentes en el capítulo II del decreto *-De oecumenismi exercitio-*. La práctica del ecumenismo supone un dinamismo que anima y compromete la vida interna de la Iglesia. Debido a eso la unidad de los cristianos y la renovación de la Igle-

³¹ Cf. *ibid*, 396; en la misma línea Card. L. JAEGER, *Le décret de Vatican II sur l'Oecuménisme. Son origine, son contenu et sa signification*, Casterman, Tournai, 1965, 98-102.

³² Principio hermenéutico fundamental no sólo para el diálogo ecuménico; y que exigirá clarificaciones teológicas posteriores; cf. Y. M.-J. CONGAR, «On the “Hierarchia veritatum”», en D. Niemann - M. Schatkin (eds.), *The Heritage of the Early Church*, OCA 195, Roma, 1973, 409-420; ID., *Diversités et Communion*, CFi 112, Cerf, París, 1982, 184-197; O. CULLMANN, «Einheit in der Vielfalt im Lichte der “Hierarchie der Wahrheiten”», en E. Kingler - K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg, 1984, 356-364; ID., *L'Unité par la diversité*, Cerf, París, 1986, 30-40; W. HENN, “The Hierarchy of Truths Twenty years later”, *ThS* 48 (1987) 439-471; ID., “The Hierarchy of Truths and The Christian Unity”, *ETHL* 66 (1990) 111-142; W. HRYNIEWICZ, “La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d'une idée chrétienne”, *Irén* 51 (1978) 470-491; JWG *Between The Roman Catholic Church and The World Council of Churches, The Notion of “Hierarchy of Truths”: an ecumenical interpretation*, FOP 150, World Council of Churches, Geneva, 1990 (E.O.Montes, vol. II [433-472] 149-159); A. KLEIN, “Hierarchia veritatum”, *Cath(M)* 23 (1969) 421-424; A. KREINER, «“Hierarchia veritatum”. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz», *Cath(M)* 46 (1992) 1-30; H. MÜHLEN, «Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog: Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der hierarchia veritatum», en J.L. Leuba - H. Stirnimann (eds.), *Freiheit in der Begegnung*. Festgabe Otto Karrer, J. Knecht, Frankfurt, 1969, 191-227; K. RAHNER, “Hierarchie der Wahrheiten”, *Diakonia* 13 (1982) 376-381; E. SCHLINK, «Die “Hierarchie der Wahrheiten” und die Einigung der Kirchen», *KuD* 21 (1975) 1-12; G. TAVARD, «Notes. “Hierarchia veritatum”: a Preliminary Investigation», *ThS* 32 (1971) 278-289; G. THILS, “Hierarchia veritatum” (*Décret sur l'oecuménisme*, n° 11), *RTL* 9 (1979) 208-215; ID. “Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique”, *RTL* 15 (1984) 147-15.

³³ Cf. E. LANNE, “La thématique des dialogues selon le point de vue catholique”, en *Les Dialogues Oecuméniques hier et aujourd'hui*, op. cit., 194.

sia son indisociables³⁴, conduciendo a la Iglesia peregrina a esa perenne reforma incluso en el modo de exponer su doctrina³⁵.

Podemos afirmar que la Iglesia católica se incorpora al movimiento ecuménico asumiendo el camino recorrido previamente por las otras iglesias, pero aporta algo que, si bien debía aún desarrollarse, ofrecía elementos para un método en armonía con su propia tradición. Sin embargo, se debe señalar que el diálogo, tal como lo consideró el Concilio, era más modesto en su nivel y en los temas a abordar, de lo que de hecho se desarrolló más tarde. Eso es importante para una justa valoración de la evolución posterior.

3. De los consensos teológicos a los consensos eclesiales

3.1. A partir de los años '70, el impresionante desarrollo de las comisiones de diálogo teológico y los documentos que éstas produjeron como resultado, favorecieron un tiempo de optimismo ecuménico. Frente a sus propios resultados, las comisiones teológicas afirmaban haber alcanzado una “significativa convergencia teológica”³⁶, un “acuerdo fundamental en la fe”³⁷, un “consenso al nivel de la fe”, un “acuerdo substancial”³⁸, o simplemente un “consenso”³⁹. Así como en los años '60 la palabra “mágica” era diálogo, en los '70, el lugar lo ocupó la palabra “consenso”⁴⁰. Pero esos consensos teológicos necesitaban convertirse en consensos eclesiales para conducir a la comunión. Las iglesias se encontraban ante un proceso inédito en su historia, en el que que-

³⁴ Dinámica presentada con claridad por G. Cereti, en ID., *Riforma della chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del concilio Vaticano II*, Edizioni Ecumeniche Verona, Verona, 1985.

³⁵ “*Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque adiunctis institutum, perpetuo indiget; ita ut si quae, pro rerum temporumque adiunctis, sive in moribus, sive in ecclesiastica discipline, sive etiam in doctrinae enuntiandae modo - qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet - minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recto debiteque instaurentur*”; UR, n. 6.

³⁶ Cf. *Baptism, Eucharist and Ministry*, FOP 111, WCC Publications, Geneva, 1982, Preface, ix.

³⁷ Cf. GROUPE DES DOMBES, “*Eléments d'accord: pour une réconciliation des ministères*”, n. 48, en ID., *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, le centurion, París, 1988, 68.

³⁸ Cf. ARCIC, “*Declaración de Windsor*”, n. 12, E.O.Montes, vol. I [43] 20.

³⁹ Cf. ARCIC, “*Declaración de Canterbury*”, n. 17, *ibid.* [76] 33s.

⁴⁰ Cf. H. MEYER, “*Ecumenical Consensus. Our Quest for and the Emerging Structures of Consensus*”, Gr 77 (1996) 213 s.

daban comprometidas diversas instancias⁴¹; era una prueba. Sin embargo, a nivel ya de las primeras respuestas eclesiales, se encontraron dificultades que hicieron dudar de los consensos logrados, de la eficacia del método utilizado y, al mismo tiempo, de la credibilidad del compromiso eclesial asumido. Porque si bien el tenor de las reacciones de las iglesias ante los documentos ecuménicos podía expresar la seriedad con que éstas ejercían su rol de ser custodios de la verdadera fe -algo positivo en sí mismo⁴², al mismo tiempo, sin embargo, podían expresar que la lectura de esos textos se había hecho guiada por una hermenéutica diferente de la utilizada por quienes los habían elaborado; eso conducía irremediablemente a valorar de modo diverso los resultados. Si este era el caso, la situación ecuménica era compleja, y no se podía esperar un futuro claro. En buena hermenéutica, un texto debe interpretarse teniendo en cuenta los criterios y el espíritu con que fue escrito. Fue el inicio de un período de desesperanza ecuménica. En esa situación se cuestionaron los criterios utilizados por las iglesias en la evaluación crítica de los consensos teológicos, temiendo un retraimiento sobre las *identidades confesionales*: cómo jugaban esas identidades en el momento de discernir los consensos alcanzados; qué significaban los consensos ecuménicos de cara a la identidad de cada iglesia tal como ésta se definía normativamente en sus textos confesionales. Siendo claro que la primera respuesta oficial de las iglesias no era aún la apropiación total de los resultados de los diálogos, ni la realización de la comunión eclesial -proceso más largo y profundo-, sin embargo ese primer paso, *vital*, podía favorecer el proceso u obstaculizarlo; sobre todo cuando la toma de posición de una instancias jerárquicas es

⁴¹ Para considerar lo que han implicado esos procesos en la Iglesia católica, cf. J.A. RADANO, “*Response and Reception in the Catholic Church*”, *Mid-Stream* 33 (1996) 71-103. Si se trata del proceso en la Comunión anglicana, cf. R. GREENACRE, “*Two aspects of Reception*”, en G.R. EVANS (ed.), *Christian Authority. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Clarendon Press, Oxford, 1988, 40-58.

⁴² Es lo que señala W. Henn: “*Thus, negative comments by official responses need not appear as a complete rejection, but rather can be seen as a contribution by the leadership of a particular community and, thus, a participation in the ongoing discussion of the issue concerned, which aims ultimately at a fuller reception of the dialogue results. Some of the very authors who challenge a methodology which only receives in the light of one’s own tradition at the same time encourage an active reception which can criticize or call for the modification of a dialogue text. In this regard, a critical or negative response can actually be more ‘positive’ in the long run than a superficial agreement which does not really scrutinize ecumenical documents so as to help them express the truth in the best way possible*”; W. HENN, “*The Reception of Ecumenical Documents*”, en H. Legrand - J. Manzanares - A. García y García (eds.), *La recepción y la comunión de las iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca*, 8-14 abril 1998, Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1997, 479.

decisiva. La reflexión ecuménica percibió esa diversidad de criterios de interpretación en la evaluación eclesial del documento sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerios* (1982), y de los resultados de la Comisión de diálogo anglicano-católico (ARCIC I); quizá lo sucedido en éste último proceso es el ejemplo que ayude a comprender el desafío que plantea a las iglesias un documento ecuménico.

3.2. El proceso de evaluación de los resultados de ARCIC comenzó con la publicación de su Relación final (1981)⁴³. En la Iglesia católica, el texto de la Relación fue enviado a todas las conferencias episcopales acompañado por una carta del Card. Willebrands, solicitando un juicio “considerado” sobre el trabajo realizado, teniendo en cuenta sobre todo si en las cuestiones tratadas había “consonancia en cuanto a la *substancia* con la fe de la Iglesia católica”⁴⁴. Esa pregunta parecía pedir una evaluación del texto desde una determinada hermenéutica, cuyas características podrían expresarse con lo que expresaba J. Tillard, miembro de ARCIC:

“En su juicio sobre un acuerdo bilateral, la Iglesia católica no puede buscar encontrar sus propias doctrinas, su teología, sobre todo las explicitadas desde la

⁴³ Para considerar la totalidad de la documentación ver Ch. Hill - E. Yarnolds (eds.), *Anglicans and Roman Catholics: The Search for Unity*, SPCK/CTS, London, 1994 (trad. en francés: Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC), *Anglicans et Catholiques. La quête de l'unité*, Centurion/Cerf, París, 1997). Para una visión panorámica ver L.G. WALSH, “*Purification and Illumination on the Way to Union: The ARCIC Experience*”, en I. Baumer - G. Vergauwen (eds.), *Ökumene: Das eine Ziel - die vielen Wege / Oecuménisme: Un seul but - plusieurs chemins*. FS zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz), Ökumenischer Beihefte 28, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1995, 101-111; o G.R. EVANS, “*The Genesis of the ARCIC Methodology*”, en G.R. Evans- M. Gourgues [eds.], *Communion et Réunion*. Mélanges J.-M.R. Tillard, BETHL 121, Leuven University Press, Leuven, 1995, 131 ss.

⁴⁴ “... considered judgement on the work done, above all on whether it is consonant in substance with the faith of the Catholic Church on the matters discussed”, cf. Plenary meeting of the Secretariat, 1983, Relations with the Anglican Communion, *Information service* 51 (1983) 24 (citado por J. RADANO, “*Response and Reception in the Catholic Church*”; art. cit., 77). Una pregunta similar fue dirigida en el seno de la Comunión anglicana a las distintas provincias. El proceso de consulta finalizó con la resolución de la Conferencia de Lambeth, de 1988, afirmando que la Conferencia: “*recognizes the agreed statements of ARCIC I on eucharistic doctrine, ministry and ordination, and their elucidations, as consonant in substance with the faith of Anglicans and believes that this agreements offers a sufficient basis for taking the next steps forward...*”; The Lambeth Conference 1988, *The Truth shall Make you Free*, Resolution 8, 1 (trad. en francés en Ch. Hill - E. Yarnolds (eds.), *Anglicans et Catholiques*, op. cit., 233).

ruptura con el grupo que es su interlocutor. Sería de entrada recaer en un “ecumenismo de retorno” hacer de las afirmaciones de Trento o de Vaticano I, tomadas a la letra, la norma de ese juicio, sin haberlas sometido a una hermenéutica seria. El propósito de esa hermenéutica debe ser extraer con la mayor claridad posible el punto de fe que tal doctrina, tal teología, tal práctica traducen. Aquella, y no esta, tiene la Iglesia católica el derecho y el deber de exigir en el acuerdo concluido. Debe poder reconocer en la Relación de ARCIC su fe y la presencia del Señor en el pan convertido verdaderamente en su Cuerpo y en el vino convertido verdaderamente en su Sangre; no tiene el derecho de exigir y de encontrar allí su doctrina de la transubstanciación o su práctica del culto *extra missam*”⁴⁵.

En 1982, la Congregación para la Doctrina de la Fe presentó una primera serie de observaciones⁴⁶, pero el proceso completo concluirá nueve años más tarde con la publicación de la respuesta definitiva aprobada por Juan Pablo II⁴⁷. Esa respuesta, que parte de una mirada positiva frente al texto en consideración, valora los puntos de convergencia y los acuerdos logrados⁴⁸, señalando luego los puntos que desde el punto de vista católico, exigían mayor clarificación y precisión⁴⁹. Eso ubicaba a la res-

⁴⁵ «*Dans son jugement sur un accord bilatéral, l'Église catholique ne peut donc chercher à retrouver ses doctrines propres, sa théologie, surtout celles explicitées depuis la rupture avec le groupe qui est son partenaire. Ce serait d'emblée retomber dans un “oecuménisme du retour” que de faire des affirmations de Trente ou de Vatican I, prises dans leur lettre même, sans avoir été soumis à une herméneutique sérieuse, la norme d'un tel jugement. Le but de cette herméneutique doit être de dégager avec le plus de netteté possible le point de foi que telle doctrine, telle théologie, telle pratique traduisent. C'est celui-là, et non celles-ci, que l'Église catholique a, dans l'accord conclu, le droit et même le devoir d'exiger. Elle doit pouvoir re-connaître dans le Report de l'ARCIC sa foi et la présence du Seigneur dans le pain devenu vraiment son Corps et le vin devenu vraiment son Sang; elle n'a pas le droit d'exiger d'y trouver sa doctrine de la transsubstantiation ou sa pratique du culte extra missam*»; J.M.R. TILLARD, “*Église catholique et dialogues bilatéraux*”, *Irén* 56 (1983)12.

⁴⁶ “Observaciones a la Relación Final de la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC)”, E.O.Montes, vol. I, 1986, 954-965.

⁴⁷ Cf. *Information Service* 82 (1993) 47-51 (en español: Congregación para la Doctrina de la Fe-PCPUC, “Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I (1991)”, E.O.Montes, vol. II [2.252-2.270] 791-801); cf. además Card. E. CASSIDY, “*Letter to the Co-Chairmen of ARCIC II*”, *Information Service* 82 (1993) 47.

⁴⁸ Cf. “Respuesta a la Relación Final de la ARCIC I”, *op. cit.*, E.O.Montes, vol. II [2.252-2.255] 792s.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 795 ss.

puesta como una etapa importante en un proceso más amplio, aún no finalizado⁵⁰. Sin embargo, algunos teólogos católicos y anglicanos señalaron inmediatamente los límites del lenguaje y del método empleados en la evaluación católica⁵¹. Ante todo, en el texto romano habría dos malentendidos que, como consecuencia, conducen a algunos problemas metodológicos⁵². En primer lugar, la respuesta romana sería víctima de una reiterada confusión al tomar como criterio de discernimiento la “doctrina cristiana”, cuando en realidad lo que se pedía era constatar la conformidad de los documentos con la *fe* católica⁵³. De ese modo, la respuesta no aplica la distinción entre *substancia del antiguo depósito de la fe* y la *manera en que esa misma fe se presenta*, distinción hecha en su momento por Juan XXIII. Un segundo malentendido sería interpretar el “conforme a la fe católica”, en el sentido restringido de “*identidad*”; de esa exigencia se deriva la tendencia a comparar la Relación Final con la enseñanza católica tal como se define en los textos de Trento y de Vaticano I. De ahí surgen problemas de método, entre ellos, usar un lenguaje confesional marcado por el momento de la ruptura; eso había sido evitado expresamente por la comisión teológica⁵⁴.

Como lo señala F. Sullivan, la Congregación romana exigiría de un consenso ecuménico una identidad plena con la doctrina católica, utilizando el lenguaje en que la Igle-

⁵⁰ Cf. J. RADANO, “*Response and Reception in the Catholic Church*”, art. cit., 78. En el seno de ARCIC II se estudiarán las cuestiones planteadas, y se ofrecerán las clarificaciones correspondientes, que permitirán a la Iglesia católica reconocer que se ha logrado un acuerdo (*agreement*) sobre la Eucaristía y el ministerio, y que en ese estadio del proceso no serían necesarios estudios posteriores: “... *the agreement reached on Eucharist and Ministry is thus greatly strengthened and no further study would seem to be required at this stage*”; “*Letter of Cardinal Cassidy to the Co-Chairmen of ARCIC II*” (11 de marzo de 1994), *Information Service* 87 (1994) 237-242.

⁵¹ A modo de ejemplo, y para rescatar los argumentos, de lado católico cf. F. SULLIVAN, “*The Vatican Response to ARCIC I*” *Gr* 73 (1992) 489-498; M.M. GARIJO-GUEMBE, “*Die Antwort der Glaubens-kongregation auf die Dokumente der anglikanisch/katholischen internationalen Kommission: eine Bewertung*”, *ÖR* 42 (1993) 32-51; de lado anglicano, cf. Ch. HILL, “*The Fundamental Question of Ecumenical Method*”, *OiC* 28 (1992) 136-147; G.R. EVANS, “*Rome’s Response to ARCIC and the Problem of Confessional Identity*”, *ibid.*, 155-167.

⁵² Cf. Ch. HILL, “*The Fundamental Question of Ecumenical Method*”, art. cit. Utilizaremos la trad. en francés, publicada en Commission internationale Anglicane-Catholique (ARCIC), *Anglicans et Catholiques. La quête de l’unité*, *op. cit.*, 317-334.

⁵³ Cf. *ibid.*, 320. Cf. también F. SULLIVAN, “*The Vatican Response to ARCIC I*”, art. cit., esp. 491 ss.

⁵⁴ Cf. *ibid.*

sia católica expresó esa doctrina⁵⁵. El interrogante que se presenta, y que hace al método ecuménico, es si el criterio de hecho utilizado por el dicasterio romano era apropiado para dar la respuesta que se pedía. Es interesante notar que tal posible objeción había sido reconocida ya en el texto de la misma respuesta oficial⁵⁶. Por otra parte, razones negativas las suministraban las mismas instancias magisteriales de la Iglesia católica⁵⁷. Y, más concretamente, respecto al diálogo anglicano- católico, las pautas asumidas por la comisión habían sido señaladas al inicio de los estudios, de modo conjunto, por Pablo VI y el arzobispo M. Ramsey⁵⁸. Además, poco antes de la publicación de los resultados de ARCIC I, Juan Pablo II había señalado las bondades del método que la comisión había puesto en práctica, y su búsqueda de un lenguaje libre de polémicas⁵⁹.

3.3. Ante la presencia de diferentes criterios de evaluación, y de los diferentes significados que se pueden dar a una misma expresión, el diálogo ecuménico se en-

⁵⁵ “The terms used here shed some light on what I see as the basic question raised by this Response, namely: what were the criteria on which the Vatican has based its judgment on the work of ARCIC I? A comparison of the two sentences we have just quoted shows that for the authors of this Response, to say that an agreed ecumenical statement is consonant with the faith of the Catholic Church, means that it must be identical with that faith. Further examination of the Response shows that an agreed dialogue statement will not be seen as identical with Catholic faith, unless it corresponds fully with Catholic doctrine, and indeed with the official Catholic formulation of that doctrine. It must furthermore be expressed in such way as to exclude such ambiguity; and the Vatican document seems to know no way to exclude such ambiguity except to use the precise formulas by which the Catholic Church is accustomed to express its faith”; *ibid.*, 494.

⁵⁶ En efecto, la misma respuesta de la Congregación de Doctrina de la Fe afirma: “Se puede plantear la objeción de que esta respuesta no sigue suficientemente los métodos ecuménicos, en los que se busca paso a paso el acuerdo, más que el acuerdo pleno en el primer intento”; E.O.Montes, vol. II [2.270] 801.

⁵⁷ Para una presentación panorámica completa, de las diferentes intervenciones de la Santa Sede, afirmando la distinción entre unidad de la *fe* y las *expresiones* de la misma, en el contexto del diálogo ecuménico, cf. Commission épiscopale française pour l’unité des chrétiens, «À propos de la réponse du Saint-Siège au “Rapport Final” d’ARCIC I (1992)», en Ch. Hill - E. Yarnold (dir.), *Anglicans et Catholiques*. La Quête de l’unité, *op. cit.*, 262-266.

⁵⁸ Cf. Ch. Hill - E. Yarnold (dir.), *Anglicans et Catholiques*. La quête de l’unité, *op. cit.*, 19-20.

⁵⁹ “Your method has been to go behind the habit of thought and expression born and nourished in enmity and controversy, to scrutinize together the great common treasure, to clothe it in a language at once traditional and expressive of the insights of an age which no longer glories in strife but seeks to come together in listening to the quiet voice of the Spirit”; JUAN PABLO II, Alocución a los miembros de ARCIC I, en Castel Gandolfo, 4 de septiembre de 1980, *OiC* 16 (1980) 341.

frentaba con la compleja cuestión del lenguaje doctrinal: cómo se expresa la fe de la Iglesia⁶⁰, y qué significa la expresión *la fe de la Iglesia*⁶¹. Para muchos, no solo católicos, eso puede significar la simple identificación con los pronunciamientos oficiales de la propia Iglesia. Pero, el mismo cometido ecuménico, ¿no exigía una superación de esas expresiones? Además, en el mismo ámbito ecuménico, se encontraba ya el ejemplo de la metodología utilizada por la Iglesia católica al firmar los acuerdos cristológicos con las diferentes iglesias pre-calcedonenses: para expresar la misma realidad, se distingue entre substancia de la fe, una terminología culturalmente determinada, y las fórmulas adoptadas por las escuelas teológicas e, incluso, la terminología y fórmulas adoptadas por alguno de los primeros concilios ecuménicos⁶². En la búsqueda de un nuevo lenguaje es necesario clarificar el vínculo, y la distancia, entre los nuevos textos de convergencias y de acuerdos y los escritos confesionales. Esto último si se tiene en cuenta que ninguna confesión puede pedir de otra una simple adhesión a los propios documentos elaborados durante la separación -eso quitaría sentido al diálogo-. Al mismo tiempo, es necesario verificar siempre la coherencia entre lo que se afirma hoy y lo que se considera imprescriptible de las posiciones del pasado⁶³. La fecundidad del diálogo ecuménico debía expresarse en un lenguaje nuevo, capaz de reconciliar todos los aspectos de la verdad de la fe, presente en las respectivas tradiciones, libres de unilateralismos y aspectos polémicos; era una verdadera conversión en las maneras de decir gracias a una mayor fidelidad al Evangelio⁶⁴.

⁶⁰ “*The intrinsic problem is the complex question of doctrinal language. How does one express the faith of the Church?*”; ARC/USA, Statement of March/April 1993 (Mundelein, IL), n. 23; citado por J.R. Wright, “*The Reception of ARCIC I in the USA. Latest developments*”, en G.R. Evans- M. Gourgues (eds.), *Communion et Réunion*. Mélanges J.-M.R. Tillard, BETHL 121, Leuven University Press, Leuven, 1995, 223.

⁶¹ Cf. *ibid.*, n. 24.

⁶² Cf. *ibid.*, nn. 30-31, 224-225. Algo semejante había señalado la Conferencia Episcopal de Francia, en su respuesta a la Relación Final; cf. Réponse au “Rapport Final” d’ARCIC I par la Conférence Épiscopale de France (1985), en *Anglicans et Catholiques*. La Quête de l’unité, *op. cit.*, 157-183.

⁶³ Cf. *ibid.*, 159.

⁶⁴ “*La fécondité propre du dialogue oecuménique est de conduire à exprimer dans un langage nouveau et vraiment reconcilié tous les aspects de la vérité de foi contenue dans les traditions respectives et qui ont été souvent exprimés selon de vues unilatérales, polémiques, éventuellement négatives. Une fidélité plus grande au message total de l’Evangile exige de chaque partenaire une attitude de conversion dans ses manières de dire, au regard de ce qu’elle a dit et n’a pas dit*”; *ibid.*

3.4. Así, a inicios de los años ‘90, se percibía con claridad el desafío planteado a las iglesias, en vistas del primer paso hacia una eventual recepción de los resultados del diálogo ecuménico: ¿esos resultados serían evaluados según el criterio de la *identidad confesional* modelada a lo largo de la historia y marcada por siglos de polémicas?, o, contrariamente ¿las iglesias se dejarían interpelar mutuamente por dichos resultados, buscando nuevas formas de expresión de la fe?. A casi diez años de distancia entre la respuesta a los documentos del diálogo anglicano-católico, el método aplicado en la Declaración sobre la Justificación manifiesta una evolución, no sólo en lo referente a una hermenéutica ecuménica, sino también en la apertura de la Iglesia católica.

4. Un nuevo método para expresar el consenso sobre la justificación

4.1. La Declaración común sobre la justificación expresa en su contenido la recepción del consenso alcanzado en treinta años de diálogo teológico entre luteranos y católicos, donde habían sido abordados los diferentes aspectos del contencioso doctrinal⁶⁵; ese camino había sido allanado además por los teólogos⁶⁶. Había llegado el momento de dar un estatuto definitivo a los resultados, informando a las iglesias con precisión y de modo conciso, para que éstas pudieran tomar una posición de manera autorizada. Por eso, la Declaración, trabajada en varios borradores (1994-1997), no es algo sorprendente, sino fruto de años de trabajo teológico especializado y de diálogo ecuménico.

⁶⁵ Además de los documentos de las tres fases del diálogo internacional, una importante contribución se debe al diálogo luterano-católico en los Estados Unidos, gracias a su estudio sobre la justificación, cf. *Lutherans and Catholics in Dialogue*, vol. VII, *Justification by Faith*, Augsburg, Minneapolis, 1985 (en español: E.O.Montes, vol. II [2.011-2.177] 669-746); y al proceso llevado a cabo en Alemania, cf. K. Lehmann - W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen: kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder, Freiburg - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986 (en español: *DiEc* 23 (1988) 335-381). Para una historia de la evolución en el diálogo luterano-católico cf. H. WAGNER, “*Rechtfertigungsproblematik im ökumenischen Dialog. Vom Malta-Papier bis zur Gemeinsamen Erklärung*”, en B.J. Hilberath - W. Pannenberg (eds.), *Zur Zukunft der Ökumene*. Die “Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre”, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1999, 58-69.

⁶⁶ Cf. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957; H.O. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, Grünewald, 1985.

La cuestión de la *justificación* -término teológico que surge del comentario de la carta a los Romanos (Rom 8, 9-21)-, se refiere a la acción salvífica que Dios realiza en cada hombre por Jesucristo en el Espíritu Santo. El NT considera la misma realidad cuando habla de la redención, la reconciliación, la nueva creación. Mientras que la controversia sobre la justificación dividió a la Iglesia de Occidente en el siglo XVI, el tema carece de relevancia en la Iglesia de Oriente. Por lo tanto, la Declaración presenta un acuerdo sobre un concepto que puede tener varias interpretaciones. Por eso, se afirma que lo considerado no podría ser ya causa de división entre luteranos y católicos; ambos *confiesan* su fe en la voluntad salvífica de Dios, que se manifestó en Jesús, único salvador, único mediador entre Dios y los hombres⁶⁷. Para presentar el consenso se recurre a un estilo inédito en el diálogo ecuménico. En el capítulo 4 de la Declaración, donde se describe la comprensión común alcanzada, se presentan en siete secciones los puntos particulares que han sido motivo de controversia; esa presentación respeta la siguiente estructura:

- en primer lugar se describe lo que católicos y luteranos *confiesan juntos*, es decir, el acuerdo en lo que es fundamental y esencial;
- presentando luego las afirmaciones referentes a las diferencias que permanecen, y mostrando que éstas son compatibles y no ponen en cuestión el acuerdo en lo fundamental y esencial.

La estructura y el método adoptados merecen algunas reflexiones:

a.- Se reconoce la existencia de dos doctrinas sobre la justificación, una católica y otra luterana, diferentes por sus acentuaciones y por la forma de pensamiento que se encuentra a la base. La doctrina católica subraya ante todo la renovación que efectúa la gracia en la vida del hombre; la luterana comprende la justificación ante todo como una renovación de la relación del hombre con Dios. Como consecuencia, para describir el acontecimiento de la justificación, la teología católica recurre a categorías

⁶⁷ Es verdad que quedan aún aspectos pendientes, entre ellos, el estado del hombre pecador después de la justificación -los luteranos hablan del hombre como *simul iustus et peccator*-, y la cuestión acerca de la cooperación de la persona en la justificación. Al mismo tiempo, y en eso se notan dos acercamientos diversos, el lugar que ocupa la cuestión de la justificación en el conjunto de la fe; según el punto de vista luterano la doctrina de la justificación no es otra verdad de la fe, sino el centro y criterio de todas ellas. La perspectiva católica señala que si bien es un criterio indispensable, ese criterio se encuentra vinculado a la totalidad de la confesión de fe trinitaria y cristológica.

y a un lenguaje ontológico; la teología luterana recurre a categorías de tipo existencial. El diálogo no intentó concluir en una superposición perfecta de ambas, ni producir una síntesis de las mismas. Se buscó establecer sobre todo una correlación entre las dos doctrinas. Por eso, el consenso logrado no es monolítico, sino un “consenso diferenciado”⁶⁸. Se trata de un consenso que tiene en cierto modo dos niveles, es decir, sobre la base de lo fundamentalmente común a las dos doctrinas, se encuentra lo que permanece diferente. A la luz de ese “consenso respecto a los postulados fundamentales”, las diferencias de lenguaje, de elaboración teológica y de énfasis, son aceptables. Las diferentes explicaciones están abiertas unas a otras⁶⁹; no son acercamientos excluyentes, sino “complementarios”⁷⁰. La opción no es sólo una opción hermenéutica, que podría ser artificial, sino un principio epistemológico que responde a una visión de la Iglesia y de su unidad: una unidad que no significa uniformidad

⁶⁸ Cf. H. MEYER, “*Ecumenical Consensus. Our Quest for and the Emerging Structures of Consensus*”, *Gr 77* (1996) 220 ss; L. ULLRICH, “*Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*”, en B. Stubenrauch (ed.), *Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung. Für Wolfgang Beinert*, Herder, Freiburg, 1998, 185-224 (para el desarrollo del “consenso diferenciado”: 198ss); A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale. Progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Cerf, Paris – Labor et Fides, Genève, 2000, 125-137. Se abordan diversos aspectos planteados por el “consenso diferenciado” en H. WAGNER (ed.), *Einheit - aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom “differenzierten Konsens*”, QD 184, Herder, Freiburg, 2000.

⁶⁹ Joint Declaration, nn. 14 y 40.

⁷⁰ L. Ullrich, uno de los tres redactores católicos de la Declaración, expresa del siguiente modo el principio de la “complementariedad”: “*Complementarity is an epistemological principle for the transmission of diversity in philosophical opinions, theological models and also of creeds, in such a way that their diversity is not annulled but is considered as an enrichment and a reciprocal completion. In ecumenical dialogue it is always the Christian faith, as expressed in the common profession of faith, founded on the divine Word, and lived in confessional identity, that is in question. This common faith, the Christian truth and reality, cannot be conceived in one formula, in one system or even in just one theological model*”; ID., “What does still separates Lutherans from Catholics”, en P. Nørgaard-Højén (ed.), *Catholic-Lutheran Relations three decades after Vatican II. Conference at the International Bridgettine Center, Farfa Sabina, 12-15 March 1995*, *Studia Oecumenica Farsensia*, Vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997, 92s. Cf. también ID., «*Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*», art. cit., 201 s.

sino que respeta y engloba la diversidad. Se trata del modelo de una “diversidad reconciliada”⁷¹.

b.- La Declaración no considera inválida la enseñanza de Trento; para los católicos permanece siempre válida. Pero se afirma explícitamente que las condenas del siglo XVI no se aplican a los *actuales* interlocutores⁷². Se establece así cómo la doctrina de la justificación debe ser comprendida hoy y, al mismo tiempo, que si la doctrina de Lutero es interpretada en el sentido de la Declaración, no contiene ya una divergencia divisiva para la Iglesia⁷³. En definitiva se trata de una hermenéutica renovada, hecha por cada confesión, de las propias posiciones adoptadas en el siglo XVI. La aceptación de ambas explicaciones de la misma doctrina, fundada en el consenso alcanzado, y respetando la identidad de cada comunión, es una toma de conciencia inédita de la *identidad confesional*, y de cómo plantear las relaciones recíprocas. Así, la preservación de la identidad de cada interlocutor es condición previa del ecumenismo verdadero. Además, queda abierta la posibilidad de una evolución en cada confesión, tanto en su modo de expresar la fe como en la interpretación de los propios textos confesionales. La identidad eclesial y confesional se ve animada por un principio dinámico, no es una realidad estática; a partir de esa visión, y desde una *hermenéutica de unidad*, católicos y luteranos pueden afirmar, con sus acentos propios, su propia doctrina de la justificación. Eso coloca la realidad de las relaciones luterano-católico en otro estadio.

Sin embargo, es importante notar cómo la referencia a la *identidad confesional*, entendida como una interpretación única de los escritos confesionales, se hizo manifiesta en la resistencia de un grupo considerable de teólogos luteranos⁷⁴; y quizá en

⁷¹ “... in order to reach full church communion, a unity in diversity, in which remaining differences would be “reconciled” and no longer have a divisive force”; “Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church”, 11 de junio de 1999, n. 3., Además cf. H. MEYER, «Genèse, caractère et réception de la “Déclaration”», art. cit., 13s; M. FÉDOU, «L'accord luthéro-catholique sur la justification», *NRTh* 122 (2000) 47.

⁷² Cf. Joint Declaration, nn. 7 y 41; M. FÉDOU, “L'accord luthéro-catholique sur la justification”, art. cit., 47s.

⁷³ Cf. W. KASPER, “The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Cause of Hope”, *Centro Pro Unione Bulletin* 57 (2000) 5.

⁷⁴ Es lo que se expresa en la oposición de teólogos alemanes. Para un dossier del caso, cf. A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale...*, op. cit., 114-125.

algunas expresiones de la respuesta católica⁷⁵. Esa experiencia lleva a asumir con realismo que los procesos de recepción eclesial de los resultados de los diálogos teológicos son más amplios, y van más allá de los actos canónicos de las iglesias; la vida y el magisterio todo deben recibirlos⁷⁶.

c.- Pero también, y no es lo menos importante, el proceso dejó traslucir ciertas evoluciones, no sólo a nivel de la eclesiología formulada, sino también de la eclesiología “vivida”. Evoluciones que se presentan como verdaderos desafíos para ambas familias confesionales, y como un camino que debería ser recorrido hasta las últimas consecuencias.

- a) En el caso de la familia luterana, se verifica un posible desarrollo de instancias magisteriales al nivel de los sínodos locales y de la FLM, en desmedro del magisterio de los teólogos -realidad del luteranismo que remite al mismo Lutero-; esto se produjo no sin ciertos conflictos y dejando al descubierto la complejidad de la *identidad luterana*⁷⁷.
- b) En el caso de la Iglesia católica, aceptar un “consenso diferenciado”, que tiene como telón de fondo el modelo de unidad eclesial de una “diversidad reconciliada”⁷⁸, es decir, una unidad en la que hay espacio para una legítima diversidad de tradiciones, no deja de plantear desafíos *ad-extra*, y coherentemente, *ad-intra*. Quedó atrás la exigencia presentada en la respuesta a ARCIC que pedía simplemente una *identidad* de doctrina. Un desafío para la Iglesia católica es saber si ese modelo, el primero asumido en un acuerdo oficial entre católicos y protestantes, se aplicará a otras cuestiones que son aún objeto de diálogo.

⁷⁵ La respuesta oficial de la Iglesia católica, publicada el 25 de junio de 1998, juzgaba la procedencia de lo afirmado en la declaración a la luz del Concilio de Trento, lo que ponía en juego, claramente, una hermenéutica diversa de la utilizada en la elaboración del texto ecuménico, cf. “*Response of the Catholic Church to the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the Doctrina of Justification*”, *Information service* 98 (1998) 93-95.

⁷⁶ Joint Declaration, n. 43.

⁷⁷ Por ejemplo las posturas diversas respecto a la interpretación del principio de la justificación y su lugar en la definición de una identidad luterana, cf. A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, 204-221.

⁷⁸ Ese modelo surge en el seno del movimiento ecuménico, a partir de 1974, como una propuesta de las familias confesionales, en un intento de salvar la propia peculiaridad; cf. H. MEYER, *That all may be one. Perceptions and Models of Ecumenicity*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 1999, 121ss.

5. *A modo de conclusión: las iglesias en la escuela del diálogo*

La firma de la Declaración sobre la justificación demuestra que, a pesar de las lentitudes, es posible un avance en el camino hacia la unidad. Eso ya es un signo de esperanza. Pero, una declaración no es sólo el texto, es necesario que tenga vida en la carne de ambas comuniones; debe ser conocida y estudiada. Ya no se puede enseñar la justificación y la antropología haciendo abstracción de este texto clave. Para nosotros, los católicos, tiene el valor de interpretación auténtica del Concilio de Trento⁷⁹.

Pero, la Declaración es también el signo de una promesa. Y yo quisiera que estas fueran mis reflexiones conclusivas. Es una promesa porque algo nuevo sucedió que posibilitó llegar a un consenso sobre lo que hasta ahora era una divergencia que dividía a las iglesias: es el primer documento ecuménico que pone en práctica, consciente y sistemáticamente, un consenso diferenciado. Cabe la pregunta: ¿ese consenso fue posible gracias a una manipulación y a una traición de la propia fe, por la que tantos hombres vivieron, combatieron y sufrieron? En primer, un estudio de los textos del pasado muestra que el contexto polémico en que otras generaciones forjaron su teología y sus conceptos no dejó de marcar a esos mismos textos con un cierto endurecimiento que concluyó muchas veces en una simple divergencia, en una incomprensión total, siendo imposible ya hablar un mismo lenguaje. Pero no todo podría reducirse a un simple problema de lenguaje, también había diferencias de fondo: las divergencias del siglo XVI no son meras disputas conceptuales que podrían ser ignoradas, borrando ciertas definiciones confesionales de la vida y de los textos eclesiales; estos últimos aún son normativos en nuestras iglesias. Lo que sucedió fue más profundo. La experiencia común de los teólogos había mostrado ya que no es la fácil adaptación, la falsa conciliación o el simple liberalismo lo que acerca las posiciones; es necesario el regreso conjunto al testimonio de la Escritura, el estudio de la tradición común y de los Padres de la Iglesia, el análisis de la historia de la Reforma, de los escritos de Lutero y del Concilio de Trento, es decir, el común recurso a las fuentes de la fe⁸⁰. Es eso lo que se produjo en los trein-

⁷⁹ Cf. K. LEHMANN, «*Libres dans la foi. Notes sur la situation du dialogue oecuménique entre luthériens et catholiques après la signature de la "Déclaration commune sur la justification"*», *Communio* XXV, 5 (2000) 75.

⁸⁰ Cf. W. KASPER, art. cit., 4.

ta años de lento diálogo teológico. El paso dado confirma el sentido y el valor del trabajo realizado. Pero hay algo más aún.

Para quienes participan en el diálogo algo “sucede” -aquí cuando hablo de diálogo me refiero no al mero trabajo de las comisiones, sino al proceso amplio y diversificado de un encuentro intenso y abierto -*par cum paris*- entre cristianos de diferentes iglesias y tradiciones confesionales⁸¹. En todo diálogo hay dos elementos básicos que, dialécticamente, se corresponden: la *apertura* al otro en su alteridad, con la disponibilidad a escucharlo, y la *fidelidad* a las propias convicciones, dispuestos a dar razón de las mismas. Desde esa dialéctica algo nuevo puede suceder, que no es totalmente predecible. La experiencia del diálogo luterano-católico ha confirmado eso, porque ese diálogo no se redujo al discurso teológico, al cuidadoso análisis de doctrinas opuestas, y a la comparación de las convicciones del otro para encontrar un consenso; también hubo algo más, que se está más allá del discurso teológico: la dimensión espiritual del diálogo. Ante la constante tentación de reducir al otro a nuestras propias categorías, descubrimos que la primera finalidad del diálogo no es procurar cambiarlo, sino reconocer nuestros propios *déficits* y aprender de los demás⁸²; eso es un fruto del diálogo y de su misma dinámica interna. Eso exige oración y mutua confianza, que permite liberarse de un acceso estrecho a la verdad y sólo conceptual. El diálogo abre así a una verdadera experiencia de conversión (*UUS* 35), que como toda conversión verdadera no comienza en los otros, sino en nosotros mismos. El ecumenismo no avanza por un abandono de nuestra propia tradición -lo que ninguna iglesia o comunidad eclesial podría hacer-, sino por una profundización mayor en ella; es allí donde reconocemos la verdad que nos salva. Pero esa mayor profundización en la verdad, gracias al encuentro y al diálogo, permite ver la propia tradición bajo una nueva luz. Porque la verdad de Dios es siempre mayor que la verdad humana. Además, nadie puede prejuzgar los impulsos futuros del Espíritu Santo (*UR* 24). La verdad plena como la perfecta unidad son realidades que trascienden nuestra historia y sus posibilidades; son dones del Espíritu⁸³.

⁸¹ Cf. H. MEYER, “What does unite Catholics and Lutherans?”, en P. Nørgaard-Højten (ed.), *Catholic-Lutheran Relations three decades after Vatican II*, op. cit., 54 ss.

⁸² Cf. W. KASPER, art. cit., 6.

⁸³ Cf. L. ULLRICH, “What does still separate Lutherans from Catholics?”, en P. Nørgaard-Højten (ed.), *Catholic-Lutheran Relations three decades after Vatican II*, op. cit., 90.