

Pablo Blanco Sarto

EL DIÁLOGO
CATÓLICO / LUTERANO

De la justificación a la Escritura,
pasando por la Eucaristía, el ministerio y la eclesiología

ÍNDICE

ABREVIATURAS	12
PRESENTACIÓN	17
INTRODUCCIÓN	24
1. Jesucristo y la Trinidad	25
<i>Koinonía y cristología</i>	25
Trinidad y justificación	29
2. El Espíritu y la Eucaristía.....	34
Pneumatología oriental	35
La cuestión eucarística.....	37
3. La Iglesia y el ministerio	42
¿Distintas eclesiologías?	42
El papel del ministerio.....	46
I. LA JUSTIFICACIÓN	52
1. Itinerario redaccional	53
2. Contenido de la DCDJ.....	58
3. Desarrollos y profundizaciones.....	63
4. Perspectivas de futuro	68
5. Consideraciones conclusivas.....	73
II. LA EUCARISTÍA.....	75
1. La Comisión mixta católico-romana/ evangélico-luterana	75
El Evangelio y la Iglesia (1972).....	76
La cena del Señor (1978).....	79

Del conflicto a la comunión (2013)	94
2. Diálogo local	95
3. Documentos recientes	96
4. Valoración	108
III. EL MINISTERIO.....	112
1. Eucaristía	114
Memorial y sacrificio	115
Transustanciación y transignificación.....	117
2. Ministerio	119
El “ministerio especial”	119
Apostolicidad y ministerio	124
IV. LA IGLESIA.....	130
1. Diálogos locales.....	130
Hacia una eclesiología de comunión.....	132
¿Una eclesiología eucarística?.....	136
Ministerio e Iglesia.....	141
2. Diálogos oficiales.....	152
En torno a la Eucaristía	152
Apostolicidad y ministerio para la unidad.....	157
Hacia la plena comunión	166
CONCLUSIÓN.....	181
1. <i>¿Sola Scriptura?</i>	182
2. Escritura y tradición.....	188
3. Una lectura plural.....	192
BIBLIOGRAFÍA.....	200

ABREVIATURAS

- a. *articulus*
- AA Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre la acción de los laicos en el mundo.
- AAS *Acta apostolica sedis*
- AE Martin Luther, *Articuli Esmalcaldae* (1537), en BSLK 360-462.
- AG Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- Apol Philipp Melanchthon, *Apologia confessionis augustanae* (1530), BSLK 80-359.
- ARCIC Anglican Roman Catholic Church
- BAC Biblioteca de Autores Cristianos
- BEM World Council of Churches – Faith and Order, *Bautismo, Eucaristía y ministerio* (1982) tr. al castellano en GM 1,885-840.
- Bensheim *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (Iglesia Evangélica alemana).
- Br *Briefe*: Wilhelm Martin Leberecht (Hg.), *Dr. Martin Luther's Briefe, Sendschreiben und Bedenken: vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus andern Büchern und noch unbenutzten Handschriften gesammelt*, Georg Reimer, Berlin 1826, vols. I y II.
- BSLK *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976⁷.
- ca. *circa*
- CA Philipp Melanchthon, *Confessio augustana* (1530), en BSLK 5-79.

- Cath Revista *Catholica* (Münster-Paderborn).
- Cat. Rom *Catechismus Romanus*
- CD Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio de los obispos.
- CCE *Catechismus Catholicae Ecclesiae*
- CEI Consejo ecuménico de las Iglesias
- CIC *Codex Iuris Canonici*
- col colección, columna.
- CR *Corpus reformatorum*, Minerva-Johnson, Frankfurt am Main-New York 1834ss. y 1961ss.
- DBK *Deutsche Bischofskonferenz*
- DiEc Revista *Diálogo ecuménico* (Instituto Juan XXIII, Universidad Pontificia de Salamanca).
- DH H. Denzinger - P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Herder, Freiburg im Brisgau 1991.
- DS H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg im Brisgau 1965.
- DV Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación.
- ed. edición
- EKD *Evangelische Kirche in Deutschland*
- ECE Giovanni Cereti - James F. Puglisi (eds.), *Enchiridion Œcumenicum*, 4: Dialoghi locali: 1988-1994; 5: Consiglio Ecumenico delle Chiese. Assemblee Generali 1948-1998; 7: Documenti del dialogo teologico interconfessionali. Dialoghi internazionali 1995-2005, Dehoniane, Bologna 1996, 2001, 2006.

Ep	<i>Epistula</i>
et a.	<i>et alia</i>
Exhort. ap.	<i>Exhortatio apostolica</i>
FC	<i>Formula concordiae</i> (1577), en BSLK 871-1033.
GK	Martin Luther, <i>Großer Katechismus</i> (1529), en BSLK 565-870.
GM	Adolfo González Montes (ed.), <i>Enchiridion Œcumenicum</i> , Universidad Pontificia de Salamanca, 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, Salamanca 1986 y 1993.
GS	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática <i>Gaudium et spes</i> sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual.
Id.	<i>Idem</i>
IGMR	<i>Institutio Generalis Missalis Romani</i>
KNA - ÖKI	<i>Katholischen Nachrichten-Agentur - Ökumenische Information</i>
KNA	<i>Kritischer ökumenischer Informationsdienst</i>
LC	Diálogo luterano-católico
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia <i>Lumen gentium</i> .
LThK	J. Höfer - K. Rahner (Hg.), <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Herder, Freiburg Br. 1957-1965 ² .
Litt. enc	<i>Littera encíclica</i>
MC	Diálogo metodista-católico
n.	número, nota.
NÆ	Concilio Vaticano II, Declaración <i>Nostra Œtate</i> sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
ÖAK	<i>Ökumenische Arbeitskreis</i>
OC	Diálogo ortodoxo-católico

orig.	original
par	paralelo(s)
PG	<i>Patrologia graeca</i> : J. P. Migne (ed.), <i>Patrologiæ Græcæ o Patrologiæ Cursus Completus, Series Graeca</i> , 161 vols., Imprimerie Catholique 1857-1866.
PL	<i>Patrologia latina</i> : J. P. Migne (ed.), <i>Patrologiæ Græcæ o Patrologiæ Cursus Completus, Series Latina</i> , 221 vols., Imprimerie Catholique 1844-1855.
PO	Concilio Vaticano II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes <i>Presbyterorum ordinis</i> .
q.	<i>quaestio</i>
RC	Diálogo reformado-católico
tr.	traducción
Th.	<i>These</i>
s., ss.	siguiente(s)
SC	Concilio Vaticano II, Constitución <i>Sacrosanctum concilium</i> sobre la liturgia.
SChr	<i>Sources Chrétiennes</i> , Editions du Cerf, Paris.
SI	<i>Service d'Information</i> (revista del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos)
STh	Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i> .
t.o.	título original
tr.	traducción
Tract.	Philipp Melanchthon, <i>De potestate et primatu papae tractatus</i> , en BSLK 463-480.
TRE	G. Krause - G. Müller, <i>Theologische Realenzyklopädie</i> , De Gruyter, Berlin-New York 1976ss.

- UR Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo.
- VELKD *Vereinigte evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands*
- vol. volumen
- WA *Weimarer Ausgabe*. M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1983-2005.
- WCC *World Council of Churches* (Consejo mundial de las Iglesias, Ginebra).

PRESENTACIÓN

“Ya no somos extraños, sino hermanos”, dijo el papa Francisco al recibir el 25 de junio de 2021 en audiencia a los representantes de la Federación Luterana Mundial, en plena pandemia del covid. “Queridos hermanos y hermanas, el camino que va del conflicto a la comunión por el camino de la crisis no es fácil, pero no estamos solos: Cristo nos acompaña”, continuó. El sucesor de Pedro invitó a los “hermanos luteranos” a rezar juntos, “cada uno en su propia lengua, el Padre Nuestro por el restablecimiento de la plena unidad entre los cristianos. Y la forma de hacerla, se la dejamos al Espíritu Santo que es creativo, muy creativo y también es poeta”. Ante representantes de la Federación, el obispo de Roma invitó a ponerle mayor pasión a la búsqueda –incluso aceptando la crisis de la pandemia– de una mayor unidad entre los cristianos.

Francisco recordó el día de la conmemoración de la Confessio Augustana (1530), motivo por el cual la Federación había viajado a Roma, para reflexionar sobre el crecimiento de la “unidad” entre luteranos y católicos. En esta línea, expresó su “esperanza de que una reflexión común sobre la Confesión de Augsburgo”, con vistas al 500 aniversario de su lectura el 25 de junio de 2030, que “beneficie nuestro camino ecuménico”. Este texto confesional ha pasado a la historia por haber sido redactado por la confesión luterana para ser presentado al emperador Carlos V y a la asamblea nacional alemana, con la intención de dar testimonio de su fe en “la Iglesia una, santa, católica y apostólica”. Constituía pues este un punto de encuentro entre ambas confesiones, luterana y católica. Como “documento confesional” supone un texto fundamental para la profesión de fe y la vida de los cristianos luteranos, y no solo para ellos.

El papa argentino aceptó este camino “del conflicto a la comunión”, que se recorre tras un proceso crítico, construido con encuentros y desencuentros, tensiones positivas y negativas: “la crisis nos ayuda a madurar lo que buscamos”, repitió. Un camino lleno de dificultades que termina en la comunión: “Una crisis que es

una bendición del Señor. En su momento, la *Confessio Augustana* representó un intento de evitar la amenaza de una ruptura en la cristiandad occidental; pensada originalmente como un documento de reconciliación intracatólica, adquirió solo más tarde el carácter de un texto confesional luterano”. Así, tras estos peligros iniciales, el camino va “del conflicto que hemos vivido durante siglos y siglos, a la comunión que queremos”. Tal vez la utilidad de este texto se mantenga en nuestros días, y por eso aludió a las conmemoraciones precedentes: “Ya en 1980, con motivo de su 450 aniversario, luteranos y católicos afirmaron: ‘Lo que hemos reconocido en la *Confessio Augustana* como una fe común puede ayudarnos a confesar esta fe juntos de una manera nueva también en nuestro tiempo’ (*Declaración conjunta “Todos bajo un mismo Cristo, n° 27*)”.

Por eso, el sucesor de Pedro animó a “confesar juntos lo que nos une en la fe”, que recuerda las palabras del apóstol Pablo: “Un solo cuerpo... un solo Bautismo. Un solo Dios” (cf. Ef 4, 4.5-6), con lo que glosó estos versículos con las siguientes palabras: “Un solo Dios. En el primer artículo, la *Confesión de Augsburgo* profesa la fe en el Dios uno y trino, refiriéndose específicamente al concilio de Nicea”, por ser el primer concilio ecuménico, cuyo 1700° aniversario será celebrado en 2025, y cuya conmemoración esperamos que “dé un nuevo impulso al camino ecuménico, que es un don de Dios y para nosotros un camino irreversible”. Constituye pues esta otra efemérides ecuménica a tener en cuenta, y realizaba además el papa Francisco una interesante reflexión metodológica, que nos puede ser útil en las siguientes páginas: “Sí, porque el ecumenismo no es un ejercicio de diplomacia eclesial, sino un camino de gracia. No se apoya en mediaciones y acuerdos humanos, sino en la gracia de Dios, que purifica la memoria y el corazón, supera las rigideces y orienta hacia una comunión renovada: no hacia acuerdos a la baja o sincretismos conciliadores, sino hacia *una unidad reconciliada en sus diferencias*”.

Además, el papa llamó “gracia de Dios” la alegría “de experimentar y compartir la creciente superación de las divisiones” con los luteranos, junto con “la progresiva curación de la memoria,

la colaboración reconciliada y fraterna”. Todo ello, dijo, tiene su fundamento “en el ‘único Bautismo para la remisión de los pecados’, como reza el credo niceno-constantinopolitano”. En fin, al referirse a la unidad visible del cuerpo de Cristo, sostuvo que “la Regla de Taizé contiene una hermosa exhortación: ‘Tened pasión por la unidad del cuerpo de Cristo’. La pasión por la unidad madura a través del sufrimiento que sentimos ante las heridas que hemos infligido al cuerpo de Cristo”. En fin, el papa Francisco animó a los participantes a trabajar en su asamblea general de 2023 que “podría ser un paso importante para purificar la memoria y potenciar los numerosos tesoros espirituales que el Señor ha puesto a disposición de todos a lo largo de los siglos”. Recordó igualmente su visita a Lund en 2017, la cual supuso una etapa “ecuménica” en la que “experimentamos la fuerza evangélica de la reconciliación”, tal como afirma la Declaración conjunta del 31 de octubre de 2016, firmada en la ciudad sueca.

Estas páginas supone así una continuación y una actualización de mis anteriores estudios ecuménicos. Con anterioridad me ocupé sobre el diálogo luterano / católico en *Ministri Ecclesiae. Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico luterano* (Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2017), y continúo ahora este camino emprendido para llegar a su mejor conclusión, pasando así de la justificación a la Escritura. Para recorrer esta camino en clave sinodal, tal como nos señala el papa Francisco, nos proponemos recordar en estas líneas los principales temas debatidos, para poder así elaborar un mapa de las cuestiones teológicas pendientes en el diálogo ecuménico. Para esto seguiremos en primer lugar –tal como aparece en la Introducción– los diálogos oficiales mantenidos por la Iglesia católica con las distintas confesiones cristianas desde el concilio Vaticano II hasta nuestros días, sentando así las bases de todo futuro diálogo teológico. Los temas aquí abordados irán desde la cristología y la Trinidad, hasta la soteriología, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos, especialmente la Eucaristía. En estas líneas podemos apreciar las convergencias y divergencias doctrinales que nos impulsan a un esperanzado diálogo ecuménico.

Una vez realizado este primer acercamiento y, centrándonos ya en el diálogo católico-luterano, iremos al origen de la cuestión (Capítulo I). La adhesión a la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) por parte de luteranos, católicos y metodistas (2003), y reformados y anglicanos (2017), indica que esta constituye una referencia y un punto de partida para proseguir el diálogo ecuménico. El acuerdo teológico está basado en el “consenso diferenciado” de la propia perspectiva, sin renunciar a los propios principios. De la “hermenéutica de la sospecha” hemos pasado a la “hermenéutica de la confianza”, tal como propone Angelo Maffei. Los viejos temas controvertidos de las buenas obras, la concupiscencia o el *simul iustus et peccator* requieren a su vez una profundización y una reinterpretación, guiada por esta nueva perspectiva. Necesitamos, sin embargo, ahora una Declaración conjunta sobre Eucaristía, ministerio y eclesiología, sin olvidar las cuestiones morales (bioética, medio ambiente, doctrina social) y la discusión del principio protestante de la *sola Scriptura*, que serán abordados en los siguientes capítulos.

En efecto, también con la celebración de los 50 años de diálogo entre católicos y luteranos después del Vaticano II en 2017, podemos empezar a establecer un balance que ofrece interesantes pistas doctrinales sobre la situación doctrinal de ambas confesiones (“Capítulo II”). De las tres cuestiones sobre la Eucaristía que Lutero estableció como controvertidas, dos de ellas están en su mayor parte resueltas, gracias a los esfuerzos de ambas partes; queda sin embargo todavía una cuestión crucial, digna de ser tenida en cuenta, que es la de la presencia eucarística. Tras la Declaración conjunta sobre la doctrina sobre la justificación de 1999, ha sido abierta una puerta para la recta comprensión en materia eucarística, mientras quedan sin embargo pendientes las relaciones con la teología del ministerio y con la eclesiología, puntos-clave para seguir avanzando en el diálogo teológico. Los pasos dados hasta el momento auguran, sin embargo, posibles avances en el futuro, que han de tener en cuenta toda la fe, puesto que la doctrina eucarística es la síntesis de toda ella. El texto ofrecido corresponde al expuesto en las XIV Jornadas de teología,

organizadas por la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid, el 4 y 5 de octubre de 2017.

Igualmente, el capítulo tercero nos ayuda a entender cómo la Reforma luterana abordó el ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico. Quedan así por esclarecer cuestiones como la fundamentación ontológica o funcional del ministerio; la distinción –esencial o no– entre sacerdocio común y ministerial (cf. LG 10); el ministerio visto como consagración desde lo alto o elección desde la base; la condición sacerdotal de ministro y su relación con el único sacerdocio de Cristo; su condición de mediador y su actuación *in persona Christi capitis*. Tras la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) y del documento *Del conflicto a la comunión* (2013), hemos de alcanzar también un texto común sobre la Eucaristía y el ministerio, prolongándose necesariamente en la eclesiología. Encontramos pues unas convergencias y a la vez algunas diferencias teológicas que pueden ser objeto de diálogo teológico. Esta ponencia fue expuesta en las jornadas «¿Cómo he de hallar un Dios misericordioso? Hacia la conmemoración conjunta de los 500 años de la Reforma luterana», del 26 al 28 de octubre de 2016 en la sede de la Conferencia episcopal española, y sobre todo en el congreso «500 años de la Reforma (1517-2017). Del conflicto a la comunión», celebrada en Salamanca del 8 al 10 de junio de 2017. Momentos de diálogo ecuménico difíciles de olvidar.

En fin, en el capítulo cuarto, se analiza cómo en los últimos años ha sido desarrollada también en ámbito protestante una eclesiología eucarística de comunión, que ha llegado a los mismos documentos de diálogo ecuménico, en los que quiere recordarse la dimensión sacramental y eucarística de la Iglesia. Esto supone una evolución en las propias eclesiologías, luterana y católica. Si los elementos visibles de unidad en la Iglesia son la Palabra, el ministerio y los sacramentos, quedan por tanto pendientes la cuestión del *defectus ordinis* (UR 22) y la consecuente cuestión de la presencia eucarística en las celebraciones de la Cena. Además, la pregunta que todavía queda en el aire sería: ¿es la misma imagen de la Iglesia la que aparece en la Iglesia católica –más

dedicadamente sacramental y de ámbito universal- y las comunidades protestantes, más centradas en una visión de esta como *serva Verbi*? Además, junto a la doctrina del *simul iustus et peccator*, la teología protestante redescubre también a la Iglesia entendida como comunión de los santos, tan solo en parte diferente a la concepción católica, por lo que quedan por tanto pendientes interesantes temas para el diálogo ecuménico.

Como consecuencia final, todas estas cuestiones han de ser resueltas en relación con la Escritura (“Conclusión”), al ver cómo esta es leída y cuál es la relación entre Escritura e Iglesia. En efecto, vemos cómo Lutero recordó la importancia y centralidad de la palabra de Dios, a la vez que formuló el principio de la sola Scriptura, después evolucionado con el tiempo. La tradición católica que va de Trento al Vaticano II presentan Escritura y tradición como elementos complementarios que parten de la misma fuente, buscando su compatibilidad con el método histórico-crítico y los hallazgos de la exégesis contemporánea. En esta línea se presenta la “hermenéutica de la fe” propuesta por Joseph Ratzinger/ Benedicto XVI, que podría aportar interesantes luces en el diálogo teológico entre luteranos y católicos. Con este apartado hemos puesto las bases para continuar este diálogo en sede doctrinal, constituyéndose este en un tema con futuro, en el que ambas confesiones deben profundizar para encontrar juntos la voz autorizada de Cristo.

No puedo dejar de agradecer la ayuda que he recibido de teólogos y pastores luteranos, cuya lista –debido a su generosidad– es larga y que recojo en nota a pie de página para intentar corresponder con eclesial agradecimiento. También debo mencionar, en primer lugar, a mi maestro en lides ecuménicas, José Ramón Villar *in memoriam*, como recuerdo y homenaje a quien me hizo vibrar con todas estas cuestiones. También he contado con la atención y benevolencia del cardenal Kurt Koch y de monseñor Brian Farrel, del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos en Roma, así como de monseñor Adolfo González Montes, de la Subcomisión para relaciones interconfesionales y diálogo interreligioso de la Conferencia episcopal española. En mis

compañeros y colegas ecumenistas Fernando Rodríguez Garrapucho, Santiago Madrigal, Carmen Márquez, Andrés Valencia, Manuel Barrios y Rafael Vázquez, he encontrado siempre una cálida acogida al participar en los mencionados eventos ecuménicos. Espero que estas líneas sirvan para preparar el quinto centenario de la *Confesión de Augsburgo* y así seguir avanzando en este diálogo teológico, inseparable de la oración y de la vida en comunión.

Basilea, primavera de 2022

INTRODUCCIÓN

A propósito del ecumenismo se han vertido no pocas palabras y escrito toneladas de papel, empleando para ello océanos de tinta. Siendo su corazón el ecumenismo espiritual, la mutua colaboración y la comunión en el amor (UR 8), las cuestiones teológicas no deben ser olvidadas. En todos estos frentes –ecumenismo de las manos, de la cabeza y del corazón– se han constatado importantes avances. Sin embargo, para no perdernos en el bosque de textos y acontecimientos, el diálogo doctrinal propuesto por el concilio (UR 10.11) nos permite establecer ese mínimo común doctrinal para poder así acometer un ecumenismo con visión e inteligencia, discerniendo con claridad qué nos une ya y qué nos separa todavía de nuestros hermanos cristianos pertenecientes a otras Iglesias y comunidades eclesiales. En estas líneas nos proponemos recordar los principales temas doctrinales debatidos, para poder así elaborar así un mapa teológico de las cuestiones pendientes para estos días. Si el primer milenio fue el de la unidad y el segundo el de la división en la Iglesia, tal vez en este tercero podamos cumplir – con la indispensable ayuda del Espíritu– la petición del Señor: “que todos sean uno” (Jn 17,21). Para esto seguiremos los diálogos oficiales mantenidos por la Iglesia católica con las distintas confesiones cristianas después del concilio Vaticano II hasta nuestros días. Los temas aquí abordados serán pues la cristología y la Trinidad, la pneumatología y la soteriología, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos, especialmente la Eucaristía¹.

1 Para este cometido, seguiremos en primer lugar Walter Kasper, *Harvesting the fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London-New York: Continuum, 2009), aunque aquí no quede reflejado el diálogo con las Iglesias ortodoxas; traducción en castellano: *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander: Sal Terrae, 2010). Para una actualización de los temas, puede verse Santiago Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, *Anales de la Real Academia de Doctores de España* (2013/17-1) 11-36; Kurt Koch, *Wohin geht die Ökumene? Rückblicke-Einblicke-Ausblicke*, Pustet, Regensburg 2021.

1. Jesucristo y la Trinidad

En el movimiento ecuménico, la común fe trinitaria y cristológica fue considerada como un fundamental punto de partida para la reconciliación entre los cristianos. En la asamblea de 1948 del Consejo Mundial de las Iglesias fue establecida esta base confesional, ratificada en la formulación de la III asamblea de Nueva Delhi en 1961, en la que se definía esta institución como “una fraternidad de Iglesias que confiesan a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador conforme a las Escrituras, y por tanto para responder juntos a la común llamada de dar gloria al único Dios Padre, Hijo y Espíritu santo”². Esta declaración fue mencionada en UR 1, al proponer el credo niceno-constantinopolitano como fe común para todas las confesiones cristianas³. De hecho, el diálogo ortodoxo-católico comenzó el 6 de enero de 1964 con la declaración común entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras, firmada emblemáticamente en Jerusalén, la cual constituyó un preludio para el recíproco levantamiento de excomuniones el 7 de diciembre de 1965, en vísperas de la clausura del concilio. De igual manera, en la declaración conjunta entre Juan Pablo II y el patriarca Demetrio I de 1979, se decía: “El diálogo de la caridad (cf. Jn 13,34; Ef 4,1-7), arraigada a la fidelidad completa al único Señor Jesucristo y a su voluntad sobre la Iglesia (cf. Jn 17,21), ha abierto el camino para una mejor comprensión de las posiciones teológicas recíprocas”⁴.

Koinonía y cristología

En este sentido, el diálogo sobre cuestiones trinitarias y cristológicas fue desarrollado sobre todo con las llamadas Iglesias precalcedonenses, pertenecientes a las antiguas Iglesias orientales ortodoxas. Con los armenios, Pablo VI y el *Katholicós* Vasken I

² World Council of Churches (=WCC, *New Delhi Statement on Unity*, n. 2 en: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity_report_ND1961.pdf.

³ Cuestión revisada posteriormente por la Faith and Order Commission, *Confessing the One Faith*, Faith and Order Paper, Geneva 1999).

⁴ *Declaración común*, Al Fanar (30.11.1979), en Adolfo González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum I* (=GM), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986, 1149. El resto de los textos aparecen en 1137-1147.

firmaron una declaración en 1970 sin contenidos doctrinales, pero donde se animaba a “la oración común, la ayuda espiritual recíproca, esfuerzos conjuntos para encontrar soluciones verdaderamente cristianas a los problemas del mundo de hoy”, a la vez que llamaba al “reconocimiento recíproco de la fe cristiana y de la vida sacramental”. Con los sirios se mantuvo el mismo punto de partida y el papa Pablo VI y el patriarca de Antioquía Jacobo III declararon en 1971 “que no hay diferencia en la fe que profesan”, “si bien a lo largo de los siglos han surgido dificultades debidas a las diferentes expresiones teológicas con las que la fe ha sido expresada”. Con Juan Pablo II, el patriarca sirio concluía en 1984 que, “teniendo una misma concepción de Cristo, confesamos también una misma concepción de su misterio”. Asimismo, con la Iglesia copta se había suscrito una relación conjunta en materia cristológica en 1974, en la que se afirmaba: “Confesamos que la unión entre la divinidad y la humanidad del Señor, efectuada en la encarnación, es un misterio incomprensible para todo espíritu creado”. Y aun confesando el símbolo niceno-constantinopolitano y la comunicación de idiomas, no existe del todo un acuerdo en torno a la distinción terminológica entre “persona” y “naturaleza”, al decirse entre los ortodoxos “una naturaleza de dos naturalezas”, con un significado diferente al otorgado en la teología occidental⁵.

La relación conjunta de 1976 del tercer encuentro de la comisión mixta internacional entre las Iglesias copta ortodoxa y la católica, celebrado dos años antes, establecía tan solo algunas disposiciones de tipo pastoral y misionero. En el siguiente encuentro (1978), fueron abordados temas teológicos como “la

5 Las anteriores referencias figuran respectivamente en GM I, 1075, 1078, 1217, 1091-1093. Para evitar citas continuas, estableceremos las citas correlativas al final del párrafo. Tras esta asamblea vendrán también las relaciones conjuntas de El Cairo (1975) y Viena (1976) GM I, 1201-1213. En esta última, tras hacer una confesión de fe cristológica, se explica: “Cuando los ortodoxos confiesan que la divinidad y la humanidad de Nuestro Señor están unidas *en una naturaleza*, entienden por “naturaleza” no simplemente una naturaleza sencilla, sino más bien *una única naturaleza compuesta*, en la que la divinidad y la humanidad están unidas inseparable e inconfusamente. Y cuando los católicos confiesan a Jesucristo como *uno en dos naturalezas* no separan la divinidad de la humanidad, ni siquiera por un momento. Se esfuerzan, más bien, por excluir la confusión, la mezcla, la falsificación o la alteración de lo uno por lo otro” (GM I, 1213).

función de los concilios en la vida de nuestras Iglesias”, sobre “los sacramentos en su relación con la Iglesia y con la economía de la salvación” y “la santa sede de Roma”, junto con algunas recomendaciones prácticas y un llamamiento a la unidad. Un año después se firmaban los principios y el protocolo “para guiar la búsqueda de la unidad”. El fruto de estas conversaciones se materializará en la declaración cristológica de 1988 en la que, tras canonizar una fórmula casi calcedoniana (“sin mezcla, sin confusión, sin separación”), se recuerda que “la divinidad no se ha separado de su humanidad en ningún momento, ni siquiera durante un parpadeo de los ojos”, a la vez que se condenan las posturas tanto de Nestorio como de Eutiques. En fin, el séptimo encuentro de la comisión mixta internacional que tuvo lugar en 1991 estableció algunos temas más para el diálogo teológico: en primer lugar la doctrina del purgatorio no aceptada por los coptos y, por otra parte, la comisión prosiguió el diálogo sobre la Trinidad y “en particular sobre la procesión del Espíritu santo”, temas sobre los que confiesa haber sido “objeto de discusión” y que, por lo tanto, “el diálogo continúa”⁶.

Otros diálogos mantenidos serán con las Iglesias malankar siria y la armena, ambas ortodoxas. La declaración de la comisión mixta internacional con la primera de ellas (1889-1990) realizaba una confesión conjunta de fe cristológica, en la que utilizaba la fórmula de Nicea (“consustancial al Padre en su divinidad, consustancial a nosotros en su humanidad”), junto con la de Calcedonia respecto a las dos naturalezas: “sin cambio, sin mezcla, sin división y sin separación”. A la vez eran mencionadas las diferencias teológicas: “en la formulación de este contenido a lo largo de la historia, han aparecido diferencias de terminología y acentuación. Estamos convencidos de que estas diferencias pueden existir en una misma comunión y, por consiguiente, no pueden o no deberían dividirnos”. Estamos pues ante la coexistencia de ambas formulaciones, sin que ninguna de las dos pueda ser impuesta a la otra parte de modo exclusivo y unilateral. El diálogo armeno-

6 A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum II* (=GM), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, 1054-1069, 1070-1101, 1126, 1131.

católico, al mismo tiempo que se invitaba a la colaboración entre ambas Iglesias, evocaba que “Cristo resucitado se ha “manifestado en medio de nosotros” en la celebración de la divina *Liturgia* (cf. beso de la paz según la tradición armenia), como Él se manifestaba igualmente en medio de todos por la *Diaconía* divina de su Iglesia sierva de los hombres”⁷.

La eclesiología ortodoxa subraya la secuencia Trinidad-Iglesia-Eucaristía, que nos sirve de punto de partida en estas líneas, si bien en orden distinto: “Este misterio en la unidad en el amor entre muchas personas –afirmaba el *Documento de Múnich* de 1982– es pues la novedad de la *koinonía* trinitaria que, en la Iglesia, se comunica a los hombres por medio de la Eucaristía”⁸. El modelo de la unidad en la Iglesia es, por tanto, la unidad intratrinitaria, y la comunión eclesial debe referirse a la comunión entre las personas divinas. La *perichóresis* debe ser también eclesial. La unidad entre personas y comunidades que se debe dar en la Iglesia será una comunión con diferencias, a imagen a las personas distintas de la Trinidad, aunque estas deben ser asumidas y trascendidas por la unidad común. El Vaticano II ha hablado por extenso del origen de la Iglesia en la Trinidad, pero “nuestro documento da un paso más al proponer formalmente el modelo trinitario de unidad como la unidad *institucional* de la Iglesia”⁹, al decir textualmente: “la Iglesia encuentra *su modelo*, su origen y su plenitud en el misterio de Dios uno en tres personas. [...] Los *elementos institucionales* deben reflejar visiblemente la realidad del misterio”¹⁰. La sintonía en estos puntos resulta evidente. La encíclica *Oriente lumen* (1995) de Juan Pablo II declaraba que los cristianos orientales “en cualquier Iglesia se podían sentir como en casa, porque de todas se elevaba, con una

7 GM II, 1137, 1140, 1164.

8 Diálogo ortodoxo-católico (=OC), *Múnich*, II, 1, § 4.

9 Pedro Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”. Rilettura del ‘Documento di Monaco’ 1982, en Gianfranco Coffele (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, Roma: LAS, 1999, 965-985, aquí 976-977.

10 OC, *Múnich*, II, 1, § 4.

admirable variedad de lenguas y de modulaciones, la alabanza al único Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo”¹¹.

Trinidad y justificación

El florecimiento de jesuologías que recuerdan de modo unilateral la condición humana de Jesucristo confirma la necesidad –afirma el documento– de confesar “el evangelio de Jesucristo, predicado por los apóstoles”. Junto con luteranos, metodistas (2006) reformados y anglicanos (2017), los católicos hemos recordado también a partir de 1999 que confesamos que “Dios ha salvado el mundo en Jesucristo”, tal como “ha sido transmitido en los evangelios y recordado por el Espíritu santo”¹². Entre los símbolos se recuerdan el apostólico y el atanasiano, además del testimonio de los Padres y los primeros concilios¹³, y propone así la santísima Trinidad como “principio de comunión”, que permanece inalterada en la doctrina tras la reforma protestante¹⁴. “El misterio de la vida divina no puede ser captado por la inteligencia humana ni expresado con el lenguaje humano, pero al hablar de Dios como trinidad en la unidad, Padre, Hijo y Espíritu santo, estamos afirmando que el ser de Dios es una unidad de relaciones independientes y mutuamente comunicativas”¹⁵. La Trinidad llama a su vez a la Iglesia para continuar la salvación de toda la humanidad, y la comunión intratrinitaria está en “el centro de la

11 Carta ap. *Oriente lumen* (2 mayo 1995), *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (5 mayo 1995, n. 8. Cf. Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 19-21.

12 International Lutheran – Roman Catholic Commission on Unity (=LC), *The Gospel and the Church (Malta Report 1972)*, 16; esta confluencia confesional se puede apreciar en id., *Joint Declaration of Doctrine of Justification (1999=JDDJ)*, 17, después suscrita por las mencionadas denominaciones. Véase Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 26-27.

13 LC, *Facing Unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship (1984)*, 57; cf. Anglican Communion – Roman Catholic Church (=ARCIC), *Authority in the Church I: Elucidation (1981)*, 18; World Methodist Council – Roman Catholic Church (=MC), *Rio. The Word of Life (1996)*, 34-35, 112.

14 Cf. LC, *All Under One Christ (1980)*, 13; World Alliance of Reformed Churches – Catholic Church (=RC), *Towards a Common Understanding of the Church (1990, Ref II)*, 74; MC, *Rio*, 108.

15 ARCIC, *Life in Christ: Morals, Communion and Church (1994)*, 7.

naturaleza y la misión” de la Iglesia, tal como se subraya sobre todo en los diálogos con los metodistas¹⁶.

Se ocupa así de la Trinidad económica y, en primer lugar, del Padre no solo como *fons et origo totius Trinitatis*, sino también como fuente de toda la historia de la salvación. La primacía del Padre en las procesiones o energías divinas y en la economía salvífica ha sido recordada en diferentes diálogos¹⁷: “El Padre es la fuente y el manantial... Dentro de la divinidad, el Hijo y el Espíritu proceden del Padre sin origen”¹⁸. Por tanto, Jesucristo, el Verbo encarnado, es nuestro Señor y Salvador, en sus dos naturalezas, quien es enviado por el Padre en una misión salvífica, tal como reflejan los diálogos con los metodistas¹⁹. Con los anglicanos – aunque no solo– se subraya más bien el principio de la encarnación al haber asumido la condición humana, al ser “nacido de mujer” (Ga 4,4)²⁰. Confesamos juntos que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre²¹, Señor y Salvador por su muerte y resurrección, en la que “se revela a nosotros, cumpliendo su misión y convirtiéndose en nuestro Salvador”²². Jesucristo es el único mediador, que trae la reconciliación entre Dios y la humanidad (cf. 1Tim 2,5). “Confesamos juntos que Cristo, establecido como mediador, alcanza su reconciliación en todas sus dimensiones: Dios reconciliando la humanidad, cada ser humano reconciliado con los demás, la humanidad reconciliada con Dios”²³. Los diálogos recuerdan a su vez la unicidad salvífica de Jesucristo²⁴, y que es el

16 MC, *Seoul. The Grace Given You in Christ (2006)*, 49, 74; cf. *Rio*, 25, 73; ARCIC, *Church as Communion (1991)*, 16; LC, *Church and Justification (1993)*, 5, 48.

17 Véanse por ejemplo LC, *Ways to Community (1980)*, 9; id., JDDJ 15; RC, *The Presence of Christ in the Church and the World (1977, = Ref I)*, 43, 45, 46, 51; ARCIC, *The Gift of Authority: Authority in the Church III (1999)*, 9; MC, *Rio*, 73, 108; id., *The Grace Given You in Christ (2006)*, 54.

18 *Id.*, *Toward an Agreed Statement on Holy Trinity (1981)*. Honolulu, 10.

19 *Id.*, *The Apostolic Tradition (1991)*. Singapore, 1; *Seoul*, 55.

20 ARCIC, *Salvation and the Church (1987)*, 1; *id.*, *Church as Communion*, 8; RC, *Ref I*, 83; MC, *Seoul*, 55.

21 Cf. LC, *Ways to Community*, 10; ARCIC, *Salvation and the Church*, 1; MC, *Ref II*, 73.

22 MC, *Singapore*, 10.

23 RC, *Ref II*, 71.

24 Cf. ARCIC, *Salvation and the Church*, 9; *id.* *Authority in the Church I*, 1; LC, *Apostolicity of the Church*, 432; *id.*, *The Ministry in the Church (1981)*, 6.7; *id.*, *Church and Justification*, 10.11.19; RC, *Ref II*, 72; MC, *Singapore*, 9.10; *id.*, *Rio*, 28.

mismo Jesucristo quien envía a su Iglesia a completar su misión, incluso acercándose a la noción sacramental de la esposa de Cristo: “La Iglesia toma forma a partir de la encarnación de la que procede y de la celebración (*action*) eucarística en la que su vida se renueva constantemente”²⁵.

También la dimensión pneumatológica logra un amplio consenso, al entender la tercera persona de la Trinidad como “el vínculo de unión entre el Padre y el Hijo”²⁶, de la misma manera que es recordada la unidad en la acción de Jesucristo y el Espíritu, entre ambas misiones por parte del Padre. “Durante su vida terrena, Cristo hizo todas las cosas en el Espíritu santo”²⁷. Lógicamente ambas dimensiones cristológica y pneumatológica se encuentran unidas en la *anámnesis* y en la *epiclesis* de la celebración litúrgica. Gracias al Espíritu, alcanzamos la nueva vida en Cristo, que nos llega por vía sacramental por medio de Cristo²⁸. El Espíritu está presente en la historia de la salvación como “dador de vida” a cada uno de los cristianos, en sintonía con la doctrina de la *theosis* recordada y vivida de un modo especial por los orientales, así como el principal agente para alcanzar el reino de Dios. Junto a la justificación, la inhabitación trinitaria es una realidad fundante en la vida cristiana²⁹. En un nivel eclesiológico, la tercera Persona de la Trinidad tiene un protagonismo decisivo a la hora de unir a los cristianos y las distintas Iglesias y comunidades. Es el Espíritu que une también a “las comunidades locales en la única Iglesia de Cristo”³⁰.

En fin, en lo que se refiere al diálogo con los pentecostales, hemos de recordar que “el Bautismo trinitario nos hace hermanos en el Señor” (cf. UR 3.22). En la relación final de los encuentros mantenidos entre 1972 y 1976 con comunidades pentecostales procedentes del anglicanismo y de los evangélicos, junto a

25 Íd., *Towards an Statement on the Church. Nairobi (1986)*, 10.

26 LC, *Ways to Community*, 12; cf. ARCIC, *Salvation and the Church*, 1.

27 LC, *The Eucharist (1978)*, 21; cf. MC, *Singapore*, 24.

28 Cf. RC, *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God (2007)*. Ref III, 128.

29 Cf. LC, *The Eucharist*, 21; RC, *Ref II*, 75.195.

30 MC, *Seoul*, 58; cf. 59; RC, *Ref. III*, 128.135.

representantes del movimiento carismático, era recordado que “el Bautismo en el Espíritu” no sustituye al sacramental, y que hoy puede entenderse como “ser llenado del Espíritu santo” o “recibir el Espíritu”. Al mismo tiempo, llamaba al discernimiento que realiza la Iglesia para acoger los dones y carismas del Espíritu, pues tienen un mismo origen: “Todos los carismas, en grados distintos, son ministerios dirigidos a la construcción de la comunidad y al testimonio de la misión”. Para realizarla, es necesario e indispensable el Bautismo trinitario en el agua, que también es administrado a los niños³¹.

En la relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre el Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos y algunas Iglesias pentecostales clásicas y titulada *Perspectivas de la koinonía*, aludía a cómo esa comunión “se enraiza en la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu”, a la vez que recuerda a la tercera Persona como “la fuente de la *koinonía*”, pues la Iglesia ha sido congregada por el Paráclito. Es el Espíritu de unidad (cf. 2Co 13,13; Ef 4,3). Pero mientras los católicos insisten en la necesidad del Bautismo por el agua y en la efusión de los dones del Espíritu para sostener la *koinonía*, los pentecostales recuerdan que el Espíritu por sí mismo nos lleva a la conversión y la unidad. Y concluye con dos dimensiones complementarias: “Los pentecostales han sido animados a considerar la importante dimensión comunitaria de la *koinonía*, tal como la concibe el nuevo testamento. Por su parte, los católicos han de percibir mejor la importante dimensión personal de esta misma *koinonía* con Dios, que viene del Espíritu y nos hace conscientes a todos del pecado y nos conduce a la fe en Jesucristo”. En definitiva, sobre el papel no se aprecian diferencias doctrinales en cristología y teología trinitaria, en los términos anteriormente expuestos³².

31 GM I, 1228, 1231, 1235.

32 GM II, 1199; cf. 1195-1198. Sobre este punto, añade Merino: “El Bautismo trinitario y una adecuada comprensión de la eclesiología de comunión, permiten sentar las bases teológicas para un diálogo fraternal y testimonial, que permita reconocernos, pentecostales trinitarios y católicos, como hermanos”. Por otra parte, considerar la centralidad del Espíritu como vínculo de unidad de la Iglesia en medio de la diversidad de carismas y ministerios es algo compartido por católicos y pentecostales. Apreciar su protagonismo en la vida cristiana implica adentrarse en el camino que acentúa la

El *paper* número 214 de *Faith and Order*, publicado en 2013, recordaba la dimensión trinitaria de la Iglesia: en ella, “por medio del Espíritu santo, los creyentes están unidos con Jesucristo y por medio de ella comparten una relación viva con el Padre”. Vuelve así a la noción de *koinonía*, trinitaria y eclesiológica al mismo tiempo, como término clave para entender la vida y la unidad de la Iglesia. Partiendo de la noción de la Iglesia como *creatura Verbi* y pasando por la figura de María, la *Theotokos*, como “modelo para cada cristiano y para la Iglesia”, se llega a las imágenes de pueblo de Dios, de cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Esta *koinonía* intratrinitaria se desborda en las misiones del Hijo y del Espíritu, que fundan a su vez la dimensión misionera de toda la Iglesia³³. Más adelante, realiza una serie de consideraciones sobre las imágenes del cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu, aludiendo a la eclesiológica eucarística, tal vez sin un previo discernimiento eclesiológico: “Entonces la imagen del “cuerpo de Cristo”, pensada en un principio para referirse a la Iglesia de Cristo, implica también profundamente una relación con el Espíritu santo, tal como testimonia todo el nuevo testamento”³⁴. La gran sintonía en estos

experiencia vital y el discernimiento de caminos. Si los católicos debemos profundizar en la pneumatología, los pentecostales podrían desarrollar sus vínculos con la cristología. El papa Francisco recordaba que el mismo Espíritu que crea la diversidad, da también unidad a la Iglesia. Esta unidad en la diversidad que se da en la comunión intratrinitaria puede ser el modelo para construir el bien común en una sociedad plural, podríamos concluir (Patricio Merino Beas, “Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural”, *Cuestiones teológicas* 45 (2018) 310; cf. 315-316, 320; Francisco, *Visita a la Iglesia pentecostal de la reconciliación y su pastor Giovanni Traettino*, 28 julio 2018).

33 WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, Geneva: WCC Publications, 2013), 13; cf. 13.16.23.

34 WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 21. En el comentario católico a este documento, afirma que el texto del Consejo mundial de las Iglesias “reconoce que la comunión procede de la actividad salvífica de la Trinidad”, obtenida por medio de la encarnación, el misterio pascual y la venida del Espíritu. De igual manera, propone “la comprensión de la Iglesia que encuentra su fuente y su último modelo en el misterio de la santísima Trinidad”. Así, el texto del CMI “refleja la enseñanza católica sobre la Iglesia como ha sido expuesta en el concilio Vaticano II”, “la convergencia más fundamental es el origen trinitario de la Iglesia: la Iglesia existe por la gracia de Dios como parte de su designio hacia toda la creación y desempeña un papel decisivo en la historia de la salvación: su misión está arraigada y florece desde la *missio Dei*”. Y cierra así el círculo: “La afirmación de que la Iglesia está enraizada en el misterio trinitario, lleva al mismo centro de la *koinonía* del Padre, del Hijo y del Espíritu santo. La *koinonía* es la fuente de la vida y la misión de la Iglesia, mueve a los cristianos a ser un signo de tal *koinonía* en el mundo” (Pontifical Council for Promoting Christian Unity (=PCPCU), *The Church:*

temas nos hace entender que la Trinidad apenas es un tema de diálogo teológico, mientras que la confesión común de la divinidad de Jesucristo constituye un tema de la común tarea ecuménica.

2. El Espíritu y la Eucaristía

La validez del sacerdocio y de la Eucaristía en las Iglesias ortodoxas está fuera de dudas para la Iglesia católica y, sin embargo, quedan todavía pasos por dar en esta misma dirección. En la declaración común entre Juan Pablo II y el patriarca sirio de Antioquía Zakka I Iwas el 23 de junio de 1984, se concluía tras un análisis sobre la situación sacramental y eclesiológica de ambas Iglesias: “Expresión mayor de la unidad entre los fieles y los pastores, la Eucaristía no puede ser aún concelebrada entre nosotros. Una tal celebración supone una completa identidad de fe, que no existe aún entre nosotros”³⁵. Con la Iglesia ortodoxa copta – por ejemplo– se establecía en 1979 que, “en virtud de la sucesión apostólica, poseemos la plenitud de la vida sacramental, en particular la Eucaristía, aun cuando la comunión eucarística no ha sido todavía realidad de forma plena entre nosotros, ya que no hemos resuelto por completo nuestras diferencias”. De modo análogo, la “relación provisional sobre la comunión eucarística” de la comisión mixta internacional con la Iglesia malankar siria concluye diciendo que “la Iglesia malankar católica y la Iglesia malankar ortodoxa tienen prácticas litúrgicas y canónicas casi idénticas y, sin embargo, no están en comunión. Habrá que examinar las razones de esta situación y precisar más las condiciones del restablecimiento de la comunión”³⁶.

Towards a Common Vision. A Catholic Response, Vatican City 2019, 7, 10.11; cf. 20.28: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2019-catholic-response-to-tctcv.html>).

35 GM I, 1219.

36 GM II, 1106, 1162.

Pneumatología oriental

Hay que recordar igualmente que, dentro de la misma teología ortodoxa, no hay un consenso ni una unanimidad de criterios al respecto. La eclesiología ortodoxa tradicional admite una estructura propia de la Iglesia universal que, sin duda alguna, es difícilmente conciliable con las tesis de la teología rusa (sirvan como ejemplo Florovski o Trembelas, por citar dos de los teólogos del siglo XX más conocidos en Occidente). No se resuelve pues la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, sino que esta distinción se disuelve en una indiferenciada igualdad entre todas ellas, pues bastaría con que estas tuvieran la Eucaristía. Por tanto, ¿es este –pues lógicamente existe en las Iglesias ortodoxas– el único elemento que constituya la Iglesia? Así como hemos visto que hacían falta el Bautismo y el orden para celebrar la Eucaristía de modo pleno (eran elementos previos a esta), ¿no se requieren, para que exista la verdadera Iglesia de Cristo, otros elementos como la tradición apostólica y la comunión en la verdadera fe? “Pues bien, tanto la tradición católica como la ortodoxa reconocen que esta unidad de fe es *previa* a la Eucaristía, y se expresa y fortalece en ésta”³⁷.

En la celebración de la Eucaristía, se confiesa el credo antes de acceder a la comunión, por lo que la comunión previa en la fe constituye la puerta de entrada a la comunión eucarística. Sin embargo, no es suficiente, pues se requiere también una comunión eclesial, a poder ser plena. Como dice Salachas, uno de los miembros que participaron en la comisión conjunta del *Documento de Múnich*, “una Iglesia local separada de la comunión canónica universal no es una Iglesia en sentido estricto, aunque en ella se celebre la Eucaristía”³⁸. Sin embargo, la eclesiología eucarística – aun siendo insuficiente– es un buen punto de partida para desbloquear el diálogo sobre la unidad de la Iglesia y, especialmente, sobre la función del primado en dicha unidad. Más adelante llega el momento de mostrar que, además de la Eucaristía

37 Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 975; cf. *ibid.*, 972-975.

38 Dimitri Salachas, *Il dialogo religioso ufficiale tra la Chiesa Cattolico-romana e la Chiesa Ortodossa. Iter e documentazione*, Bari: Quaderni di “O Odigos”, 1994), 63.

se requiere la comunión perfecta en la fe y la sucesión apostólica. Ambos elementos están presentes en la Iglesia ortodoxa aunque de un modo imperfecto, pues se ha dejado en sordina el primado en la caridad ejercido por Pedro. Así pues, la eclesiología eucarística no estaría en contraposición con la universalista, aunque necesitaría ser completada. Queda así todavía por alcanzar una propuesta integradora del tipo *ubi Eucharistia, episcopi et Petrus, ibi Ecclesia localis et universalis*³⁹.

Por otro lado está el problema de la *epiklesis* eclesial, con el que se afronta la dimensión pneumatológica de la Iglesia. En primer lugar, se toma esta palabra en un sentido amplio y no solo referida a la celebración eucarística: *epiklesis* es también cuando la Iglesia pide al Padre por el Hijo que envíe a su Espíritu, así como cuando se afirma que la Iglesia está en constante *epiklesis* en el momento que pide la comunión de todos con Dios. Queriendo evitar la inveterada polémica sobre el momento exacto de la conversión eucarística (¿en la *epiklesis* o con las *verba Christi*?), al afirmar que tanto católicos como ortodoxos reconocen que la conversión de los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo es fruto de la acción del Espíritu sobre ellos. Así, el *Documento de Múnich* busca una fórmula conciliadora al no intentar establecer el momento exacto de la *metabolé*, y afirma que tanto la *epiklesis* como las palabras de la consagración forman parte de una misma acción litúrgica, y no dos momentos sucesivos. Es más, las “palabras de Cristo” son la “cumbre de la *epiklesis*, el momento de máxima intensidad epiclética en la celebración [...] al implorar la venida del Espíritu Santo sobre los dones” y, como consecuencia, “las palabras del

39 Trinidad, Eucaristía, Iglesia: el Hijo y el Espíritu crean el cuerpo eucarístico de Cristo para ofrecérselo al Padre, y con Él hacen la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. “En la Eucaristía, el Espíritu (que es el Espíritu de Cristo) transforma los dones -que el ministro consagra *in persona Christi*- en el cuerpo eucarístico de Cristo, y [el mismo Espíritu] transforma a los fieles que comen este Cuerpo en el cuerpo eclesial de Cristo” (Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 982). Junto a la doble misión del Hijo y del Espíritu para fundar la Iglesia, la Trinidad “se reúne” para darnos la Eucaristía y alimentar así de un modo continuo al cuerpo eclesial de Cristo. El famoso icono de Rublev -la Trinidad reunida en torno a la Cena del Cordero- tiene sus evidentes consecuencias eclesiológicas, tal como hemos reseñado en Pablo Blanco, “Trinidad, Iglesia y Eucaristía en el Documento de Múnich (1982) del diálogo ortodoxo-católico”, *Liturgia y espiritualidad* (2020/8-9) 494-506, de donde extraemos algunos párrafos.

Señor y la súplica que pide la fuerza transformadora del Espíritu van unidas en la tradición del canon romano y de las anáforas sirio-bizantinas, y en esta tradición se ha inspirado el documento”⁴⁰.

La cuestión eucarística

Con los anglicanos existe un consenso –un “acuerdo sustancial”– al menos en los diálogos oficiales, “conforme con las enseñanzas bíblicas y con la tradición de nuestra herencia común”. De esta forma es recordada la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia: “Cristo, por medio del Espíritu, en la Eucaristía, construye la vida de la Iglesia, fortalece su comunión (*fellowship*) e impulsa su misión”. La Eucaristía se convierte así en central y nuclear para la vida de la Iglesia, para construir el cuerpo de Cristo y anunciar el reino. Afirman de mutuo acuerdo anglicanos y católicos la dimensión sacrificial de la Eucaristía por medio del concepto de *anamnesis*: “La noción de *memorial* entendida como la celebración de la pascua en tiempos del Cristo (esto es, la realización en el presente de un acontecimiento ocurrido en el pasado) ha abierto una vía para entender de un modo más claro la relación entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía”. En las *Aclaraciones* de 1994 se afirma que “la Eucaristía es realmente sacrificio, pero en un sentido sacramental” y, en lo que se refiere a la cuestión de la presencia real –verdadero talón de Aquiles del

40 Cf. OC, *Múnich*, I, 6, § 3.1; Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 983. Por otra parte, Rodríguez analiza dos *vexatae quaestiones* entre católicos y ortodoxos, en lo que se refiere a la Trinidad; se trata del problema del *Filioque* y de la *epiklesis* o venida del Espíritu Santo en la Iglesia y en la Eucaristía. Como resulta lógico, el *Documento de Múnich* no emplea terminología polémica, como podría ser la de corte “filioquista”, sino que se acerca más a una expresión monopatrista de cuño ortodoxo, aunque alude también a la expresión paulina “Espíritu del Hijo”, “este Espíritu, que procede del Padre (Jn 15,26), como única fuente de la Trinidad, y que se ha constituido en el Espíritu de nuestra filiación (Rm 8,15), pues es también el Espíritu del Hijo (Ga 4,6), que nos ha sido dado, de modo especial en la Eucaristía, por este Hijo sobre el que [el Espíritu] reposa en el tiempo y en la eternidad” (OC, *Múnich*, II, 6, § 6). Se aprecia, por tanto, un acercamiento conciliador a las posiciones dogmáticas ortodoxas: monopatrismo, elusión de la tradición latina del *Filioque* (aunque se ha introducido el irreprochable término “Espíritu del Hijo”), e incluso un acercamiento a las posturas de ciertos teólogos ortodoxos contemporáneos sobre la presencia del Espíritu en la generación eterna del Hijo. Sin embargo, el campo de discusión sigue todavía abierto (cf. *Ibid.*, 980-981).

diálogo teológico-, hablan de una “presencia real y verdadera”, mientras que el término “transustanciación” es citado en una nota a pie de página del mencionado texto aclaratorio. De modo análogo, habrá un “redescubrimiento” de la *epiclesis* y un nuevo recordatorio de la necesidad de un ministro ordenado para celebrar la Eucaristía. Por otra parte, la adoración eucarística “es también practicada en algunas Iglesias anglicanas”, mientras la praxis respecto a la penitencia resulta sin embargo distinta⁴¹.

Respecto a las demás denominaciones protestantes, existe un cierto acuerdo respecto a la centralidad de la Eucaristía en la vida de la Iglesia, si bien con ciertos matices (los metodistas recuerdan así la importancia de la palabra de Dios en la celebración), como origen de la comunión y fuente de la misión en la línea de la misma eclesiología eucarística. En el diálogo con los luteranos es recordado que el misterio de la Eucaristía nos une al “último misterio”, el de la Eucaristía. Los reformados, por su parte, insisten en la renovación de la Iglesia por medio de ella⁴². En la cuestión de la Eucaristía entendida como memorial de la pascua del Señor, luteranos, reformados y metodistas parecen mostrar un pleno acuerdo, mientras que, en lo referido a la presencia eucarística, sin embargo, los luteranos difieren en los adjetivos, prefiriendo “sacramental”, “sobrenatural” y “espiritual”, mientras los reformados la califican de “sacramental” y “personal”; los metodistas la definen tan solo con “real” y “sacramental”. De modo que no vemos una total convergencia en este punto, al mismo tiempo que no se mencionan los términos más problemáticos de “transustanciación”, “consustanciación” o “presencia simbólica”, entendida esta de un modo unilateral. Tal desacuerdo doctrinal tendrá también sus manifestaciones en la praxis eucarística de las diferentes comunidades, tanto en lo que se refiere a la adoración fuera de la celebración como a la llamada “hospitalidad

41 ARCIC, *Eucharistic Doctrine* (1971), 1.3.5.6; International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission (=IARCUUM), *Growing Together in Unity and Mission* (2007), 49; cf. 86; *Eucharistic Doctrine*, 4.6.9; *Ministry*, 12.13.15. Puede verse también Pablo Blanco - Óscar Garza, “Verum corpus. La presencia eucarística en el diálogo anglicano - católico romano”, *Diálogo ecuménico* 54, 169-170 (2019/2) 171-196, y la bibliografía allí citada.

42 Cf. LC, *Eucharist*, 1.26.11; RC, *Ref I*, 73.88; MC, *Seoul*, 94.

eucarística”⁴³. Sí que presentan un pleno acuerdo en lo que se refiere al redescubrimiento de la epiclesis y al ministro ordenado como ministro de la celebración eucarística: en efecto, estas tres denominaciones protestantes lo identifican, a pesar de que –en la práctica– no siempre sea así⁴⁴.

“La mayor parte de los pentecostales celebran la cena del Señor como un rito realizado en obediencia al mandamiento del Señor. Algunas Iglesias pentecostales creen que este memorial es más que un recuerdo de la muerte y resurrección de Jesús, y lo consideran “un medio de la gracia”, si bien también es cierto que practican una “comunión abierta”, para la que solo es necesaria la fe en Cristo Jesús, por lo que no conciben del todo la estrecha relación entre Iglesia y Eucaristía⁴⁵. La relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre la Iglesia católica y algunas Iglesias pentecostales clásicas, titulada *Perspectivas de la koinonía*, no hace apenas mención de la Eucaristía. Frente a la sacramentalidad de la Iglesia y la importancia de la celebración sacramental propia de los católicos, destaca una menor concreción en la praxis y la doctrina pentecostales. Además, según la tradición católica, “solo los ministros ordenados, principalmente el obispo, pueden presidir una Iglesia local o una diócesis”. Los pentecostales, por su parte, no se oponen a una estructura episcopal; pero no la vinculan con la celebración de los sacramentos y tampoco con la Eucaristía. Por su parte, rehuendo una explicación “mágica” o “mecánica”, recuerda la doctrina católica del *ex opere operato* y la necesidad de la purificación previa para recibir la cena del Señor⁴⁶.

El *paper* de *Faith and Order* de 2013 citaba también el llamado Documento de Lima de 1982 sobre Bautismo, Eucaristía y ministerio (BEM), en el que se requería un acuerdo sobre “la presencia de Cristo en la Eucaristía y la relación de la Eucaristía con el sacrificio de Cristo en la cruz”. Al mismo tiempo, insiste en la “dinámica y profunda relación” entre Bautismo y Eucaristía, define esta como

43 Cf. LC, *Eucharist*, 17.33.65.16; RC, *Ref I*, 70.81.82.83; MC, *Dublin*, 63.54; *Rio*, 102.

44 Cf. LC, *Ministry*, 22.23; *Eucharist*, 13.63.65; RC, *Ref I*, 81.82.85.98; MC, *Nairobi*, 15.16; *Dubin*, 101; Kasper, *Harvesting the fruits*, 186-190, 205-206.

45 GM I, 1279.

46 GM II, 1247; cf. 1247-1255.

doxología del Padre, *anámnesis* de la muerte y resurrección de Cristo y la *epiclesis* necesaria para que el pan y el vino se transformen en dones eucarísticos, si bien no describe el modo de presencia. En este sentido, termina el documento en un tono propositivo: “la renovación litúrgica [surgida] en las Iglesias debe ser vista en parte como una recepción de las convergencias reflejadas en el diálogo ecuménico sobre los sacramentos”⁴⁷. Las mismas divergencias teológicas que seguimos apreciando en torno al ministerio y la eclesiología, los detectamos de igual manera en la doctrina eucarística. Sin embargo, nos volvemos a encontrar de un modo esperanzador entre el “ya” y el “todavía no”, que confiamos que no se resuelva en sede escatológica. Como muestra ilustrativa, el diálogo desarrollado en estas cuestiones en torno a la Eucaristía ha dado sus evidentes frutos. Así, al final, mientras se invoca al Espíritu de unidad, en materia eucarística prevalecen importantes diferencias doctrinales, que han de sumarse a las de la eclesiología y la teología del ministerio, lo cual explica la praxis actual sobre la *communicatio in sacris*⁴⁸.

Estos todavía desacuerdos, sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de la presencia, alejan la posibilidad inmediata de la llamada intercomión u “hospitalidad eucarística”, que exigen una previa comunión eclesial y en la fe, sobre todo eucarística.

47 WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 40.42.43. El comentario católico a este documento subraya algunas divergencias: “Algunas de las dificultades no resueltas incluyen quiénes deben ser bautizados, la presencia de Cristo en la Eucaristía, la relación de la Eucaristía con el sacrificio de la cruz, las Iglesias que no practican el Bautismo o la Eucaristía. Es importante recordar los recientes desarrollos litúrgicos y las enseñanzas patristicas sobre el concepto de sacrificio y su relación en una comprensión amplia de su aplicación a la Eucaristía”. Destaca la importancia de la afirmación del texto consensuado (“los cristianos reciben el cuerpo y la sangre de Cristo”), si bien queda en el aire quiénes pueden ser admitidos a la comunión eucarística, así como la falta de acuerdo entre la distinción entre “sacramentos” y “ordenanzas” (PCPCU, *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*, 34.35).

48 Sobre este tema, en lo que se refiere al diálogo luterano-católico, puede verse mi estudio *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Pamplona: Eunsa, 2009. En esta misma línea, el *Vademécum* de ecumenismo publicado por la Iglesia católica en 2020 (PCPUC, *El obispo y la unidad de los cristianos. Vademécum ecuménico*: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/04/0635/01477.html#spa>) se presenta pues como “una guía para el obispo en su función de discernimiento”, “una guía para el cumplimiento de sus responsabilidades ecuménicas” (n. 5).

Respecto a ella el *Vademécum* de 2021, recuerda en su número 36 que “la administración y recepción de los sacramentos, especialmente la Eucaristía, en las respectivas celebraciones litúrgicas, sigue siendo un área de serias tensiones en nuestras relaciones ecuménicas” y recuerda, por otra parte, los “testimonio de la unidad de la Iglesia” y que un sacramento es una “participación en los medios de la gracia” (UR 8). En general – continúa este documento del Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos–, la participación en la Eucaristía, la penitencia y la unción se limita en principio a quienes están en plena comunión en la fe. Sin embargo, la *communicatio in sacris* está permitida en ciertas circunstancias y, en este caso, debe ser reconocida como “deseable y recomendable”⁴⁹.

Con las Iglesias ortodoxas, puede darse en determinadas circunstancias, sobre todo cuando falta el propio ministro. Con las Comunidades eclesiales protestantes, “en caso de peligro de muerte, o si el obispo diocesano juzga que hay “grave necesidad”, los ministros católicos pueden administrar los sacramentos a otros cristianos “que lo pidan espontáneamente, con tal de que profesen la fe católica respecto a esos sacramentos y estén bien dispuestos””. Y concluye el último *Vademecum* de 2021 que “el juicio del obispo sobre lo que constituye una “grave necesidad” y sobre el momento más apropiado para compartir el sacramento de modo excepcional, es siempre un discernimiento pastoral, es decir, se trata del cuidado y de la salvación de las almas. Los sacramentos nunca deben ser compartidos por mera cortesía”⁵⁰. La discreción y la potestad del obispo resulta por tanto decisiva, por lo que, tras constatar esperanzadoras convergencias, el diálogo ecuménico debe seguir adelante en aquellos puntos –especialmente respecto a la presencia– en los que debe aplicarse la hermenéutica del consenso teológico en los puntos más importantes.

49 Ibid., n. 36.

50 Ibid. Las referencias de los textos aparecen en cf. CIC 844, §2; CCGM 671, §2; CIC 844, §4; CCGM 671, §3.

3. La Iglesia y el ministerio

La Trinidad debe ser un modelo de conciliaridad, de igualdad entre la jerarquía y las Iglesias locales, tal como propone el diálogo católico-ortodoxo: “La *episkopé* de la Iglesia universal es concedida por el Espíritu Santo al conjunto de los obispos locales que están en comunión los unos con los otros. Esta comunión se expresa tradicionalmente en la práctica conciliar”. Al hablar aquí de modo claro y acertado sobre la episcopalidad y la conciliaridad en la Iglesia, no se dice nada lógicamente sobre el obispo de Roma, por una clara voluntad de no enfrentarse con las posiciones ortodoxas respecto al primado petrino, al constatar la variedad de opiniones al respecto entre los ortodoxos. Por ejemplo, Evdokimov pone un paralelismo entre la preeminencia del Padre en la Trinidad y la de Roma entre las Iglesias: “Así como el Padre tiene una preeminencia en el amor en el seno de la Trinidad, así también existe una Iglesia –que a lo largo de los siglos es una excepción en el testimonio y en la unidad (Roma, según la historia)– que puede tener una preeminencia en el amor, pero sin ejercer jurisdicción alguna sobre las demás Iglesias”⁵¹.

¿Distintas eclesiologías?

De modo análogo, en la “relación provisional sobre la comunión eucarística” de la comisión mixta internacional con la Iglesia malankar siria, concluye diciendo en la línea de la eclesiología eucarística de comunión que “la vida de Dios Trinidad, que es comunión de amor, es el prototipo de una unidad cristiana auténtica y de la comunión eclesial que se expresan en la Eucaristía”. De igual manera insiste en lo que se refiere a la dimensión pneumatológica: “En la Iglesia, la comunión es también comunión con el Espíritu santo, que crea la comunión y habita en ella [sic], y en los misterios sacramentales de la Iglesia”, a la vez que

51 Ibid.; cf. Paul Evdokimov, “Comments on the Decree on the Ecumenism”, *Ecumenical Review* 18 (1965) 100. Sobre los acuerdos sucesivos de Ravena (“Las consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad”, 2007) y Paphos, puede verse Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 20-21.

recuerda la necesidad del ministerio apostólico en esta misma línea de continuidad⁵². Igualmente, cuando el *Documento de Múnich* habla de comunión eclesial, propone dos modelos: la “unidad en el amor”, cuyo origen se encuentra en la Trinidad; y después, la “unidad en la identidad” ofrecida por la Eucaristía común: “La cuestión que queda pendiente es ver cómo estas dos posturas se desarrollan y abren a una estructuración *orgánica* del cuerpo de las Iglesias y del colegio de sus obispos”⁵³. La sucesión Trinidad-Cristo (y su Espíritu)-Iglesia no debe pasar por alto la mediación de la estructura divino-humana de la Iglesia visible, con lo que el problema de las mediaciones vuelve a hacerse aquí presente⁵⁴.

Encontramos ya aquí una primera diferencia entre la eclesiología enseñada por católicos y ortodoxos, y la entendida en las comunidades protestantes. Por otra parte, además de los debatidos temas de la autoridad y la justificación, todas las Iglesias y comunidades eclesiales confiesan la “una, santa, católica y apostólica” esposa de Cristo. La relación entre las dimensiones local y universal sigue siendo uno de los motivos de división entre los cristianos, así como la diferente concepción del lugar de los sacramentos en la vida de la Iglesia y el concepto de apostolicidad. Además, al final de todo ese camino, permanece la *vexata questio* del ministerio petrino –mas allá del mero primado de honor–, por lo que la función del ministerio y la concepción eclesiológica sigue siendo un motivo y una ocasión para intensificar el diálogo teológico. En primer lugar, ¿es la Iglesia tan solo una *communio sanctorum*, una *congregatio fidelium*, la *serva Verbi* de las que hablaba Lutero, o existe algún vínculo creado por los sacramentos

52 GM II, 1159-1160.

53 Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 979.

54 Cf. Rodríguez, “Trinità, Chiesa, Eucaristia”, 972. Habría que señalar que el mencionado documento conjunto hace hincapié en la llamada “eclesiología eucarística”, de matriz ortodoxa, en la que se afirma que bastaría la Iglesia con la Iglesia local, y no sería necesaria la Iglesia universal, parafraseando el conocido adagio de *ubi Eucharistia, ibi Ecclesia localis*. Dejaríamos de lado la dimensión universal de la Iglesia y la figura de Pedro como cabeza del colegio apostólico, y pasaríamos directamente de los apóstoles a Cristo, sin solución de continuidad, donde a Pedro le corresponde tan solo el lugar honorífico de ser un *primus inter pares*. Esta eclesiología contraria a la “eclesiología universalista” tuvo su representación en la teología rusa en el exilio, especialmente en la obra de Nicolai Afanasiev, discutida sin embargo en sus consecuencias exegéticas y patristicas.

y, en particular, por la Eucaristía? ¿Cuál sería la relación establecida entre las dimensiones visible e invisible de la Iglesia? ¿Es esta entendida de modo sacramental? Son cuestiones que deben ser debatidas, dentro del marco de la eclesiología de comunión, término que no siempre es entendido del mismo modo, como resulta también evidente. Existen, sin embargo, interesantes puntos de convergencia que convendría que fueran desarrollados convenientemente⁵⁵.

Sin embargo, el punto de partida parece ser común. En efecto, en estos diálogos teológicos, la base trinitaria de la Iglesia⁵⁶ es vista como pueblo de Dios⁵⁷, cuerpo de Cristo⁵⁸ y templo del Espíritu⁵⁹, en sintonía con el primer capítulo de la *Lumen gentium*. En ellos se reitera el papel de la Iglesia en la salvación y en la justificación del pecador, por medio de la palabra y los sacramentos⁶⁰. Además, la misión de la Iglesia es entendida así como la construcción del reino de Dios, especialmente en el diálogo entre reformados y católicos⁶¹. La Iglesia es vista igualmente como instrumento de salvación (incluso a veces utilizando la expresión “sacramento universal de salvación” de LG 48)⁶² y sacramento del Reino: “la Iglesia es entendida para servir al establecimiento del Reino como un signo profético y como un eficiente instrumento en las manos de Dios”⁶³. De esta forma, se busca la complementariedad entre la concepción de la Iglesia como *creatura Verbi* y como *sacramentum gratiae*. En

55 Cf. Kasper, *Harvesting the fruits*, 48-52; Madrigal, “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, 26-28.

56 ARCIC, *Church as Communion*, 8; LC, *Church and Justification*, 147; RC, *Ref II*, 134; MC, *Seoul*, 52.

57 ARCIC, *Church as Communion*, 7-8; LC, *Church and Justification*, 13.19; RC, *Ref II*, 82.85; MC, *Seoul*, 54.

58 ARCIC, *Church as Communion*, 17; LC, *Church and Justification*, 64; RC, *Ref I*, 16; MC, *Singapore*, 28.

59 ARCIC, *Church as Communion*, 29; LC, *Church and Justification*, 64; RC, *Ref II*, 76; MC, *Seoul*, 58-59.

60 ARCIC, *Church as Communion*, 22; LC, *Church and Justification*, 133; RC, *Ref II*, 80; MC, *Seoul*, 77.

61 RC, *Ref II*, 160.163; cf. ARCIC, *Life in Christ*, 17.19; LC, *Church and Justification*, 305.307; MC, *Seoul*, 77.

62 ARCIC, *Salvation and the Church*, 28.29; LC, *Church and Justification*, 13; RC, *Ref II*, 81; MC, *Seoul*, 49.

63 *Ref III*, 64; cf. 197; *Ref II*, 95-111; ARCIC, *Church as Communion*, 19.22; LC, *Church and Justification*, 134; RC,; MC, *Singapore*, 91; *Seoul*, 103.144.

estos cuatro diálogos (con anglicanos, luteranos, reformados y metodistas), ha resurgido el concepto bíblico-patristico de la Iglesia como comunión/*koinonía* (cf. LG 3.7), como el “misterio que subyace a las imágenes neotestamentarias de la Iglesia”⁶⁴.

En lo que se refiere a la eclesiología, el citado *paper* de *Faith and Order* de 2013 (*The Church. Towards a Common Vision*) acepta el término misterio aplicado a la Iglesia, mientras que sobre el de “sacramento” determina que “no niega la única “sacramentalidad” de los sacramentos, ni niega la debilidad de los ministros”, mientras que “la Iglesia es un signo eficaz de la presencia y la acción de Dios”. Al mismo tiempo que requiere la unidad y una “legítima” diversidad, “no divisoria”, el texto apela a la “comunión de las Iglesias locales”, también en este caso sin el discernimiento que realiza LG 23, así como existe una cierta indefinición de lo que supone el episcopado histórico. Por tanto, el texto de *Faith and Order* insiste en la necesidad de crecer en la fe, los sacramentos y el ministerio “en todas sus formas”, tal vez sin establecer estas oportunas premisas teológicas. En definitiva, la sacramentalidad de la Iglesia y la doctrina del ministerio siguen siendo el *punctum dolens*, el talón de Aquiles del diálogo ecuménico con las comunidades eclesiales surgidas a partir de la reforma⁶⁵.

64 ARCIC, *Introduction to 'Final Report' (1982)*, 4; cf. 7; *Church as Communion*, 2.3.17.24.29.30-31.43.45.49.56; LC, *Church and Justification*, 63-65; RC, *Ref III*, 164-165; MC, *Nairobi*, 1.24.28. Sobre la eclesiología luterana, puede verse Pablo Blanco, *Ministri Ecclesiae. Eucaristía, ministerio y eclesiología en el diálogo católico luterano*, Salamanca, Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2017), 340-437, y la bibliografía allí contenida.

65 WCC, *The Church. Towards a Common Vision*, 22-24, 17.20.27.31-32.33-57.67. En el comentario católico a este documento, se menciona el “profético, sacerdotal y real pueblo de Dios” junto a las *notae Ecclesiae*. Alude de igual manera la *diakonía* de la Iglesia al mundo, tal como hace la GS. Además, la Iglesia no será solo una *congregatio fidelium* (o *Versammlung der Gläubigen*, en palabras de Lutero), sino que tendrá de igual manera una dimensión sacramental. De igual manera, desarrolla la idea de la “comunión en la unidad y diversidad”, en la que la *episkopé* desempeña un papel fundamental, así como el primado universal del obispo de Roma. En este sentido insiste en la *perichoresis* o “relación de mutua interioridad” entre Iglesia universal e Iglesias locales, en las que las comunidades desempeñan una función igualmente universal. Esta comunión entre Iglesias y comunidades eclesiales se encuentra pues entre el ya pero todavía no, pues es necesario “crecer en los elementos esenciales de la comunión: fe, sacramentos, ministerio”. Respecto a este último celebra el consenso respecto a sus tres grados, pero echa de menos una alusión más explícita sobre el papel armonizador del

El papel del ministerio

La *communio* no solo es la clave para entender la naturaleza y el origen trinitario de la Iglesia, sino también la relación entre laicos y pastores, entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. LG 10)⁶⁶. En primer lugar, se establece el origen de ambos en Jesucristo⁶⁷, quien instituye en sus apóstoles un ministerio en servicio de todos los hermanos. Junto a la apostolicidad de toda la Iglesia⁶⁸, existen matices importantes a la hora de entender cuál es el significado y alcance de esta, así como la relación del ministerio apostólico con el ordenado y el concepto de sucesión apostólica. Anglicanos y católicos afirman: “Ambos mantenemos que la *episkopé* debe ser ejercitada por ministros ordenados en la sucesión apostólica”⁶⁹. Esta continuidad no aparece tan clara entre los luteranos, quienes diferencian entre la apostolicidad en la transmisión de la fe y en la sucesión apostólica, por lo que “la fidelidad al evangelio tiene prioridad en la conjunción entre *traditio, successio y communio*” (entre reformados y metodistas se mantiene esta misma idea)⁷⁰. En lo referido al ministerio ordenado, existe un acuerdo fundamental de nuevo con los anglicanos⁷¹, incluidas su condición sacramental de este y su estructuración en tres grados⁷². Sin embargo, como indica Kasper, quedan

magisterio y de la sucesión apostólica, así como una visión más convergente sobre la naturaleza y el ejercicio del episcopado, de la sinodalidad, conciliaridad y el ministerio petrino. En fin, recuerda la naturaleza eclesial de servicio al reino, al igual que la necesidad de consenso también en cuestiones morales, sociales y medioambientales, cf. PCPCU, *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*, 22-24.27.28-29.29-31.32-39.39-42.43-50.54-55).

66 ARCIC, *Ministry and Ordination*, 1973), 3.7; *Ministry and Ordination: Elucidation*, 1979), 2; LC, *The Ministry in the Church*, 1981), 10; RC, *Ref I*, 93.96; MC, *Rio*, 84.87.

67 ARCIC, *Authority in the Church I*, 1981), 1.3; LC, *The Ministry in the Church*, 23; RC, *Ref I*, 24; MC, *Speaking the Truth in Love*, 2001). Brighton, 16.

68 ARCIC, *Ministry and Ordination*, 4; LC, *The Apostolicity of the Church*, 2006), 10.27.1.147-148; RC, *Ref I*, 94.95; MC, *Nairobi*, 31.

69 ARCIC, *Ministry and Ordination: Elucidation*, 4; *Ministry and Ordination*, 16.

70 LC, *The Apostolicity of the Church*, 291; cf. *The Ministry in the Church*, 59.61.66; RC, *Ref I*, 100.101; *Ref II*, 120; MC, *Nairobi*, 31.

71 ARCIC, *Clarifications of Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry*, 1994), 5; *Ministry and Ordination*, 6; *Ministry and Ordination: Elucidation*, 2.

72 ARCIC, *Ministry and Ordination*, 9. 11.14-16; *Ministry and Ordination: Elucidation*, 2.4.

pendientes las cuestiones respecto a la carta *Apostolicae curae* (1986) y la admisión de mujeres en el ministerio ordenado, por lo que nos encontramos todavía lejos de un consenso en esta materia⁷³.

El ministerio eclesial o especial –fundamentado en Cristo más que en la comunidad– debe identificarse con el ordenado, por lo que la cuestión de la ordenación es recogida en los diferentes diálogos. Esta *exousia* llega con la *epiclesis* y la imposición de manos invocando el poder del Espíritu por parte del ordenante (cuestión debatida y decisiva), y habilita para ejercitar los *tria munera Christi* de modo autorizado. Además, hay continuos consensos en lo que se refiere a los tres grados del orden, establecidos *ab antiquo* (LG 28). Sin embargo, no siempre se considera necesaria la ordenación en el primer grado, así como la comprometida doctrina conciliar del *defectus ordinis* (UR 22) y la diferencia entre ministerio local y regional⁷⁴. El episcopado y el primado van a ser también cuestiones ampliamente debatidas, y así la *episcopé* es entendida como elemento del ministerio de la Iglesia y como instrumento de unidad. Este ejercicio ha de ser colegial al tratar de compatibilizar las dimensiones local y universal de la Iglesia, entendida más bien como la comunión de Iglesias locales. A su vez, existe una tendencia común a reconocer la importancia de la colegialidad, la sinodalidad y la conciliaridad en la Iglesia, entendidas sin embargo de un modo algo distinto al de las Iglesias orientales. El problema permanece en torno a la relación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, y su lugar en los ministerios de la Iglesia⁷⁵.

73 Kasper, *Harvesting the fruits*, 86, 108-110.

74 LC, *The Ministry in the Church*, 23-24.31.270.275-276; *Facing Unity - Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship*, 1984), 78; *The Apostolicity of the Church*, 274-275.282-285.292; RC, *Ref I*, 97.99; *Ref II*, 137; MC, *The Dublin Report*, 1976), 80.82.98.104; *Nairobi*, 29.

75 ARCIC, *The Authority of the Church I: Elucidation* (1981), 5.8.13; *Introduction to Final Report* (1982), 6; *The Gift of Authority*, 37.38; LC, *Ways to Community*, 23; *Facing Unity*, 112-116; *Church and Justification*, 79.80; RC, *Ref I*, 18.62.102; *Ref II*, 132.135.142.161; MC, *Singapore*, 74; *Brighton*, 76.81; *Seoul*, 60.61.91. puede verse también Blanco, *Ministri Ecclesiae*, 126-232.

Lógicamente la última piedra de tropiezo será el primado del obispo de Roma, entendido como ministerio universal de unidad. Aquí ha habido una “prudente” y “cualificada” apertura, se dice, pues los anglicanos se plantean la cuestión de si mantener la unidad visible a un nivel universal exige el ministerio de un primado, y si este coincide con el obispo de Roma⁷⁶. En los primeros diálogos oficiales con los luteranos no se quiso abordar el tema del primado del sucesor de Pedro, aunque reconocieron un ministerio de unidad a nivel universal: “empieza a surgir la *posibilidad* que el oficio petrino del obispo de Roma no debe ser necesariamente rechazado por los luteranos como un signo de la unidad de la Iglesia como un todo”⁷⁷. Felizmente le fue retirado el título de “anticristo” utilizado por los primeros reformadores, aunque también exigieron una purificación del ministerio del sucesor de Pedro, así como una delimitación clara del *munus docendi*. El ejercicio del primado en los últimos pontificados parece responder a este tipo de propuestas. Los reformados tampoco conceden un papel relevante a este ministerio universal de unidad, mientras los metodistas recuerdan la colegialidad en su ejercicio, así como las competencias propias de este ministerio. La infalibilidad sería así un atributo de toda la Iglesia –y no solo del papa y/o los obispos–, y no tanto de una determinada instancia. En este punto, los protestantes apelan al principio de la diversidad reconciliada⁷⁸.

“En conclusión –resume Kasper–, se podría decir que las viejas polémicas referidas al ministerio petrino han sido superadas, pero un consenso total se encuentra todavía lejos”⁷⁹. De nuevo el “ya” pero “todavía no”. La cuestión de fondo es que, mientras los protestantes siguen manteniendo que la Iglesia está presente allí donde se predica la palabra de Dios y se administran los sacramentos –tal como enuncia la *Confesión de Augsburgo* (VII),

76 ARCIC, *The Authority of the Church I. Elucidation*, 23; *The Gift of Authority*, 1; International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission (=IARCCUM), *Growing together in Unity and Mission* (2007), 75.

77 LC, *The Ministry in the Church*, 73.

78 Cf. RC, *Ref I*, 42.95.107; *Ref II*, 143.162; MC, *Nairobi*, 56.59.62; *Honolulu*, 34; *Brighton*, 24.51.

79 Kasper, *Harvesting the fruits*, 137.

los católicos añaden el ministerio, y mantienen además que subsiste en comunión con los obispos y el sucesor de Pedro (cf. LG 8; UR 4)⁸⁰.

En lo que se refiere al diálogo con los pentecostales, en la relación final de las conversaciones mantenidas entre 1977 y 1982, se constata que estos “insisten en la profesión de fe personal en Jesucristo como base de la comunidad cristiana, más que en una aproximación sacramental y eclesial de la obra de mediación de Cristo”. De hecho, prefieren una conversión al Dios vivo por medio de un encuentro con el Cristo vivo. Para los católicos, la Iglesia, el ministerio y los sacramentos son instrumentos de la presencia de Cristo y del don del Espíritu. Entre 1978 y 1982 se alcanzó la conclusión de que “los pentecostales no conceden la misma importancia a los vínculos estructurales entre las Iglesias y aceptan de buen grado la comunión con varias Iglesias autónomas”. La Iglesia católica, por el contrario, reconoce la mediación de Cristo, que actúa en las comunidades que no están en plena comunión con ella, por la Palabra, los sacramentos y el ministerio. Como consecuencia, la autoridad doctrinal de la Iglesia no será entendida como tal por los pentecostales, así como su vínculo con la interpretación de la Escritura. En cuanto al ministerio, tras recordar la importancia del sacerdocio bautismal de todos los fieles, los pentecostales no entienden del mismo modo la sacramentalidad del ministerio ordenado y la sucesión del ministerio apostólico⁸¹.

80 Cf. *ibid.*, 153ss.

81 GM I, 1275, 1280, 1284; cf. 1276, 1301-1303, 1304-1305. La relación del tercer quinquenio (1985-1989) del diálogo entre el Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos y algunas Iglesias pentecostales clásicas, titulada *Perspectivas de la koinonia*, describía las convergencias y divergencias en la concepción de la unidad de la Iglesia. Mientras los católicos recuerdan el carácter vinculante del *subsistit in* (LG 8), “los pentecostales tienden a considerar las diferentes confesiones como manifestaciones más o menos legítimas de la Iglesia universal”. Ambos confiesan –eso sí– la Iglesia como visible e invisible a la vez, al mismo tiempo que recuerdan la catolicidad de la Iglesia como una afirmación de la diferencia: “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de acciones, pero el mismo Dios obra todo en todos” (1Co 12,4-7). Al mismo tiempo que reconocen “un solo Bautismo” (Ef 4,5), los pentecostales tienden a reconocerlo más como un rito que como un sacramento, a la vez que las mencionadas diferencias sobre el Bautismo de párvulos y la necesidad de un nuevo Bautismo como expresión de la conversión de los “renacidos” en Cristo y el Espíritu. En fin, solo los

El *paper* de *Faith and Order* de 2013 mencionaba igualmente las *notae Ecclesiae* como rasgos distintivos de la verdadera Iglesia de Cristo, también al referirse al “profético, sacerdotal y real pueblo de Dios”, donde menciona el sacerdocio común de todos los fieles bautizados. Al mismo tiempo, estos son servidos por los ministros ordenados en una línea similar a LG 10, pero eludiendo la expresión “sacerdocio ministerial”. Sigue siendo por tanto esta una cuestión crucial. En el número 24 aparece sin embargo el término “orden ministerial” (*ministerial order*), mientras la misión de la Iglesia consiste en dar testimonio y predicar el evangelio, a la vez que se reconoce que el reconocimiento de la condición sacerdotal de los ministros ordenados “impide la plena unidad” (n. 45), así como la falta de consenso sobre los tres grados del ministerio y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia, en el sentido que sostiene la necesidad de un episcopado histórico y de un ministerio universal de unidad (nn. 47, 48-51, 52-57). Constata pues este documento importantes cuestiones debatidas, que deben inspirar el futuro diálogo teológico.

* * *

Tras este recorrido por los documentos oficiales, podemos ver en primer lugar la sintonía común en temas trinitarios y el casi consenso alcanzado en la cristología y en la pneumatología integrada en la doctrina trinitaria, constatamos que los verdaderos temas debatidos son más bien otros. Juan Pablo II constataba en la encíclica *Ut unum sint* (n. 67) estas dificultades especialmente con las Iglesias protestantes: “Han surgido divergencias doctrinales e históricas del tiempo de la Reforma a propósito de la Iglesia, de los sacramentos y del ministerio ordenado. El concilio pide por tanto “establecer como objeto de diálogo la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia”⁸². Por tanto, no solo quedan pendientes temas jurisdiccionales como el primado del obispo de Roma, sino que también existen algunos matices cristológicos, eclesiológicos y

católicos consideran el *lavacrum regenerationis* como el sacramento de la entrada en la Iglesia (GM I, 1200; cf. 1201-1202; 1208-1217, 1218-1221).

82 Carta enc. *Ut unum sint* (25 mayo de 1995); la cita es de UR 22.

referentes a la teología del ministerio y de los sacramentos en los que el diálogo teológico debe continuar.

Nos encontramos pues -también en el diálogo ecuménico en cuestiones teológicas- en esa tensión escatológica del “ya” pero “todavía no”. Si la oración es el alma -el corazón- del ecumenismo (UR 8), podríamos decir que el diálogo teológico constituye su mente, su cerebro. En estas líneas, hemos visto las convergencias y las divergencias en el diálogo teológico entre las distintas confesiones cristianas en lo que se refiere a la doctrina trinitaria y cristológica, pneumatológica y soteriológica (en las que hemos podido constatar que existe un sustancial acuerdo), así como sus respectivas consecuencias en la teología sobre los sacramentos, el ministerio y la eclesiología, en las que encontramos todavía abundantes temas de diálogo teológico. Estos están lógicamente condicionados por la cuestión de la lectura y la interpretación de la Escritura, tema sobre el que tampoco existe un pleno acuerdo y que sería también objeto de un interesante diálogo. El mapa trazado puede constituir una buena guía al internarnos en el tercer milenio de la era cristiana, en el que esperamos que -con la ayuda del Espíritu- se puedan cumplir las palabras del Señor Jesús: “que todos sean uno” (Jn 17,21).

I. LA JUSTIFICACIÓN

Tras este recorrido por la situación actual del diálogo teológico entre la Iglesia católica y las demás confesiones cristianas, veamos ahora solo lo que se refiere al diálogo luterano/ católico. El acuerdo fue firmado en 1999 en Augsburg, en la iglesia luterana de Santa Ana, por la Iglesia católica y la Federación luterana mundial, fue después suscrito en 2006 por el Consejo metodista mundial y, más adelante, el 5 de julio de 2017, con motivo de la conmemoración de los 500 años del inicio de la Reforma, fue a su vez firmado por la Alianza reformada mundial (compuesta fundamentalmente por zwinglianos, calvinistas y presbiterianos) y el 31 de octubre –el Día de la Reforma– por la Comunión anglicana, tal como había aprobado previamente el *Anglican Consultative Council* celebrado en Lusaka (Zambia) del 8 al 16 de abril del año anterior. Así, aquel 31 de octubre de 1999 (aniversario del día en que supuestamente Lutero colgó las 95 tesis) fue la fecha escogida para firmar la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (DCDJ) inicialmente entre católicos y luteranos, y después reconocida por un amplio porcentaje de protestantes. A pesar de las polémicas suscitadas por algunos teólogos en un primer momento, hoy día es un texto aceptado que constituye una premisa, y una plataforma común para un ulterior diálogo teológico en torno a otras cuestiones cruciales, como la interpretación de la Escritura o las distintas concepciones sobre la Eucaristía, el ministerio o la eclesiología. En estas líneas veremos los precedentes del documento de 1999, el contenido, los desarrollos y las perspectivas de futuro¹.

¹ A. Maffei, “La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi”, en G. Ancona (ed.), *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997) 113-194. Sobre los mencionados temas de diálogo ecuménico, puede verse: P. Blanco Sarto, *Ministri Ecclesiae. Eucaristia, ministerio y eclesiología en el diálogo católico luterano* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, Salamanca 2017. Prólogo de monseñor Adolfo González Montes). Un

1. Itinerario redaccional

En octubre de 1513 Martín Lutero había iniciado las clases de sagrada Escritura en la universidad de Wittemberg, y durante los cuatro años siguientes recorrió los salmos y las epístolas paulinas a los romanos, a los gálatas y a los hebreos. Llegó a conocerlas casi de memoria. Pasados estos cuatro años, se había realizado en él una profunda transformación. Ahora bien, nos preguntamos todavía ahora, ¿cómo tuvo lugar este cambio de pensamiento? Como es bien sabido, este aparece claramente en el comentario a la *Epístola a los romanos*, que resume a su vez sus lecciones entre 1505 y 1518. En estas fechas ya había tenido lugar el cambio interior de Lutero en lo que él llama la “experiencia de la torre” (*Turmerlebnis*), una luz especial que, según él, recibió de Dios y que le solucionaba todas sus angustias y dificultades. En ella influyeron tanto su rechazo del voluntarismo ockhamista de Gabriel Biel (1420-1495), como su experiencia personal sobre la necesidad de la gracia para la vida cristiana. Sin embargo, no hemos de olvidar que los comentarios luteranos a los textos paulinos permiten, salvada su unilateralidad, una interpretación ortodoxa. De hecho, la mayoría de las 95 tesis permiten una lectura netamente católica. De esta forma, la actitud del hombre ante el don de la fe es la de quien se abre a la gracia, para dejar que solo ella actúe. Por eso la fe es un regalo de Dios que obra la justificación del cristiano y que exige un total abandono en el poder justificador de Dios. La justificación acontece, por tanto, sin las obras de la Ley: tan solo por la fe en Jesucristo².

primer acercamiento a la cuestión aquí abordada tuvo lugar en los Cursos de la Granda, Asturias) “La Reforma protestante. 500 años después”, con la ponencia “Sólo Cristo y su gracia: La Declaración conjunta de 1999”, durante los días 28-30 de agosto de 2017. Mi agradecimiento va dirigido a monseñor Juan Antonio Martínez Camino, obispo auxiliar de la archidiócesis de Madrid, a Olegario González de Cardedal de la Pontificia Universidad de Salamanca y Ángel Cordovilla de la Pontificia Universidad de Comillas en Madrid, y a todos los demás ponentes de este encuentro, por las sugerencias y críticas aportadas.

² Sobre este tema, puede verse por ejemplo P. Blanco - J. Ferrer, *Lutero, 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Rialp, Madrid 2017) 19-24. Para conocer el contexto histórico y teológico, resulta también interesante el trabajo de M. Svensson, “La idea de reforma en los reformadores del siglo XVI”, *Scripta Theologica* 50 (2018) 321-345.

Por eso escribe Joseph Lortz (1887-1975) “Lutero fue un hombre extraordinariamente religioso, un verdadero *homo religiosus*”. Sin embargo, sostiene también el estudioso alemán que estaba también un tanto aislado en este afán: sentía una absoluta necesidad de asegurar su propia salvación, frente a la teología ockhamista que defendía un voluntarismo arbitrario por parte de Dios³. “El tema ‘justificación’ –escribe Gómez Heras– condensa la quintaesencia de la concepción protestante de Dios y del hombre”⁴. Es el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* y el “rector y juez de todas las demás doctrinas cristianas”, el principio interpretativo de todas las verdades cristianas. Sin embargo, han pasado ya cinco siglos que nos permiten observar con más distancia y objetividad los aciertos y carencias de esta crítica doctrinal. El tiempo ha jugado a favor de historiadores y teólogos, y ahora es posible un diálogo mucho más sereno, quizá sin los apasionamientos y las controversias de los primeros tiempos. Permite leer tanto los textos luteranos como el decreto tridentino sobre la justificación con más tranquilidad y clarividencia. Recapitulemos pues ahora y veamos la situación del diálogo teológico interconfesional. Las conversaciones con los luteranos tras el Concilio Vaticano II tienen una larga historia, pues ya en 1967 fue creada en Zúrich la Comisión mixta entre la Iglesia católica y la Federación luterana mundial. Según indica Jutta Burggraf (1952-2010), “puede decirse que se ha avanzado más en el periodo posconciliar del Vaticano II, que en los 450 años precedentes”. El trabajo teológico ha sido largo pero ha obtenido sus frutos y, por tanto, vendrá bien recordar las fases de elaboración del conocido documento interconfesional⁵:

3 J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, II: Edad moderna y contemporánea, Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, 146.

4 J.M.G. Gómez-Heras, *Teología protestante. Sistema e historia*, BAC, Madrid 1972, 48.

5 J. Burggraf, “La declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación”, en *Anuario de historia de la Iglesia* 9 (2000) 511. Sobre la situación previa a este documento, puede verse: A. González Montes, *Justificados en Jesucristo. La Justificación en el diálogo ecuménico actual*, UPSA, Salamanca 1989. Además, entre los muchos títulos, podemos señalar: E. Lapiere, “Joint declaration on the doctrine of justification”, en *Ecumenism* 141/3 (2001) 3-36; A. Meis W., “El problema de la salvación y sus mediaciones, en el contexto de la Declaración Conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación”, en *Teología y vida* 42/1-2 (2001) 89-121; A.D. Falconer, “The joint declaration: A faith and order perspective: The joint Declaration of the Doctrine of

a) En la primera fase (1967-1972) encontramos el *Documento de Malta* significativamente titulado *El evangelio y la Iglesia* (1972), en el que se reconoce la justificación como el núcleo teológico sobre el que se debe dialogar. Era un primer punto de partida, que dará sus frutos con el paso del tiempo. Allí se apreciaba ya un “amplio acuerdo” entre los teólogos de ambas confesiones sobre la *vexata quaestio* de la justificación del impío. Como indica Enrique Benavent, la doctrina de la justificación no es solo el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*, sino que constituye el criterio inicial para acometer la reforma de la Iglesia y una llamada permanente para que no olvide su propia misión: la justificación y santificación de hombres y mujeres por la gracia de Cristo⁶.

b) En una segunda fase (1972-1985) aparecen distintos documentos sobre cuestiones particulares derivadas de este gran principio hermenéutico que atañe a toda la fe, y relacionadas con las mencionadas cuestiones de la Eucaristía, el ministerio y la eclesiología: *La Cena del Señor* (1978), *Caminos hacia la comunión* (1980), *El ministerio espiritual en la Iglesia* (1981) y *Ante la unidad* (1984). Tras la visita de Juan Pablo II a Alemania, había sido creada una comisión ecuménica mixta para fomentar el diálogo teológico en esas tierras. También figuran entre estos documentos del diálogo bilateral un texto sobre el reformador (*Martín Lutero*,

Justification soteriological and ecclesiological implications”, en *Journal of ecumenical studies* 38/1 (2001) 5-16; L. Turcescu, “Soteriological issues in the 1999 lutheran-catholic joint declaration on justification: An orthodox perspective”, en *Journal of ecumenical studies*. 38 (2001) 64-72; W.G. Rusch – G.A Lindbeck, *Justification and the future of the ecumenical movement: the Joint declaration on the doctrine of justification*, Liturgical Press, Collegeville 2003); I. Taylor, “Without justification?: The Catholic-Lutheran Joint Declaration and its Protestant critics”, en *The Way* 43/3 (2004) 106-118; J. A. Radano, *Lutheran and Catholic reconciliation on justification. A chronology of the Holy See's contributions, 1961-1999, to a new relationship between Lutherans and Catholics and to steps leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Eerdmans, Grand Rapids 2009; AA.VV., *Zehn Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre - 10 years Joint Declaration on the Doctrine of Justification: documentation of the jubilee year celebration in Augsburg 2009*, Bonifatius-Lembeck, Paderborn-Frankfurt am Main 2011); AA. VV., *The biblical foundations of the doctrine of justification: an ecumenical follow-up to the Joint Declaration on the Doctrine of justification*, Paulist Press, New York 2012; A. Lane, “Justification by faith 1517-2017: What has changed?”, en *Tyndale Bulletin* 69/2 (2018) 283-303.

⁶ Cf. E. Benavent Vidal, “Actualidad de la doctrina de la justificación”, *Anales valentinos* 23 (1997/45) 8.

testigo de Jesucristo, de 1983), así como algunos documentos elaborados por grupos nacionales, como por ejemplo uno sobre la justificación redactado en Estados Unidos (1985), así como otro de gran interés publicado en Alemania sobre la situación actual de las mutuas condenas pronunciadas en los años inmediatamente posteriores al inicio de la Reforma (1986)⁷.

c) La tercera fase (1986-1993) culminó con el texto titulado *Iglesia y justificación* (1993), en el que queda constatado que no existe un acuerdo sobre el concepto de sacramentalidad en la Iglesia, es decir, como receptora y mediadora de la salvación. Nos adentramos así en cuestiones eclesiológicas, en las que la Esposa de Cristo no solo es entendida como *serva Verbi*, sino también como “sacramento universal de salvación” (cf. LG 1,2; 48,2; 59,1; GS 45,1; AG 1,1; 5,1). Iglesia y justificación son efectivamente dos realidades igualmente originarias en el misterio cristiano. Sin embargo, en las mencionadas cuestiones eclesiológicas nos encontramos todavía en posiciones lejanas, sobre todo respecto a cuestiones referidas a la autoridad y el ministerio en la Iglesia. Queda por otra parte clara la prioridad del Evangelio sobre la Iglesia, la cual presenta la proclamación de la Palabra como una de sus más importantes misiones.

d) En la cuarta fase (1993-1996) es elaborado el proyecto de acuerdo sobre la doctrina de la justificación, en el que se constata que existe una concordancia general, pero que subsiste todavía una cierta diferencia de acentos: la justificación viene solamente por la gracia, pero su recepción permite las buenas obras, tal como expuso el Decreto sobre la justificación de Trento al analizar las relaciones entre gracia y libertad (cf. DS 1521-1526). Nos hallamos pues ante una cuestión de matices y subrayados, que –si bien no puede ser obviada– no debe impedir comprender la posición contraria, siempre y cuando no se niegue ninguna de las dos instancias imprescindibles y complementarias: gracia y libertad.

⁷ H. Meyer – H. Schütte (Hgrs.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Lembeck, Paderborn – Frankfurt a.M. 1980.

e) La quinta fase (1996-1999) va a suponer un intenso *sprint* final. En 1997 aparecen los *Würzburger Text* I y II, el cual fue aprobado por las autoridades luteranas al año siguiente. En enero de ese año 160 teólogos luteranos amonestaron a los líderes de sus propias iglesias para que se distanciaran del texto⁸. Para la correcta comprensión del texto en toda su amplitud y profundidad, la respuesta católica apareció el 25 de junio de 1998 y abrió la vía a ulteriores consensos. Así, como perspectivas pendientes, quedaban en el aire preguntas como la dimensión visible de la Iglesia, el ministerio, la confesión y los sacramentos. Como afirmaba Burggraf, suponía “una meta intermedia que constituye, a su vez, una base segura para continuar en la investigación teológica ecuménica y para afrontar las dificultades que todavía existen, con una esperanza más fundada de que puedan ser resueltas en el futuro”⁹.

Finalmente, el 31 de octubre de 1999, católicos y luteranos firmaron un documento para poner punto final a un

8 Tal vez el caso más conocido es el de E. Jüngel, *El evangelio de la justificación del impío*, Sígueme, Salamanca 2004. Allí declara su “decepción”, “porque en ella, o bien se habían oscurecido, o bien se habían abandonado por completo ideas decisivas de la Reforma” (10). Según el teólogo luterano, los términos en que se expresa la Declaración son equiparables a los del decreto tridentino de la justificación de 1547. Según Jüngel, “nos halláramos ante un texto que sería en el fondo hiperrromano” (15). Allí recoge también un interesante itinerario de los comentarios y polémicas periodísticas del texto, que resultan interesantes para conocer la intrahistoria del documento. Allí concluye que “la exigencia de que el Evangelio de la justificación del impío no solo hay que traducirla al *lenguaje* de nuestros tiempos, sino que además hay que darle vigencia en la *praxis eclesial* por ser la verdad que dirige y encamina esa praxis” (16).

9 Cf. J. Burggraf, “La declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación”, 517-518. Como anécdota podemos añadir que este documento fue “desbloqueado” en el mes de noviembre de 1998 por el entonces cardenal Joseph Ratzinger (n. 1927), el obispo luterano Johannes Hanselmann (1927-1999) y los teólogos Joachim Track (n. 1940) y Heinz Schütte (1923-2007) en la casa del antiguo profesor de teología en Pentling, hasta llegar a una fórmula aceptable para ambas confesiones (cf. Amt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) - Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) - Kommission für ökumenische Beziehungen der Evangelischmethodistischen Kirche (EmK) in Deutschland, *Unter dem Horizont der Gnade Ökumenische Arbeitshilfe zum 10. Jahrestag der “Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre”* (DZA Druckerei zu Altenburg, Hannover - Paderborn - Frankfurt am Main 2009, 8-9).

enfrentamiento doctrinal que se había iniciado 482 años antes, cuando Lutero envió sus famosas 95 tesis al arzobispo de Magdeburgo, Alberto de Brandenburgo. La doctrina de la justificación –no lo olvidemos– constituye el tema teológico fundamental que está en la raíz de aquel enfrentamiento del reformador alemán con la autoridad de la Iglesia romana. Este acuerdo fue firmado en efecto por el cardenal Edward Cassidy (n. 1924), entonces presidente del Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, y Christian Krause (n. 1940), presidente de la Federación luterana mundial. Se comprende que, para el acto de la firma, fuera elegido una ciudad –Augsburgo– y una fecha –31 de octubre– que tienen tanto significado en la historia de la Reforma protestante: allí fue rubricada en 1530 la célebre *Confesión* inspirada por Philip Melanchthon (1497-1560), que siempre ha sido entendida en el seno de la teología reformada como un acercamiento a las posiciones católicas. Además, tras la *Confessio augustana*, reconocida también por los componentes de la Liga de Esmalcalda, fue elevada en la Paz de Augsburgo, en 1555, como base de derecho público por parte de las iglesias luteranas¹⁰.

2. Contenido de la DCDJ

Nos encontramos así, por vez primera en el diálogo luterano-católico, con un documento aprobado inicialmente por la autoridad de la Iglesia católica y la de la Federación luterana mundial, preparado a su vez por la citada Comisión mixta oficial luterano-católica. Esta Declaración conjunta presenta una importancia difícil de exagerar, pues era la primera vez que, desde que Lutero rompió con la Iglesia romana hace ya cinco siglos, se llegaba oficialmente a un acuerdo en materia doctrinal sobre la cuestión central del protestantismo, entre la Iglesia católica y las distintas comunidades protestantes. Constituía tan solo un comienzo que puede presagiar un buen fin: un posible *common ground* para ambas confesiones, con un aparato bíblico atento y cuidadoso (cf.

¹⁰ Cf. J. Burggraf, “La declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación”, 511, n. 1.

nn. 8-12). La DCDJ no pretendía añadir nada al trabajo realizado en los años anteriores, sino presentar una síntesis para ser analizada por las autoridades luteranas y católicas. Partía de una “hermenéutica de la confianza” –en expresión de Maffeis– que presentaba la propia fe para ser aprobada por la otra confesión cristiana. Los desarrollos exegéticos y teológicos permiten formular ahora de modo equilibrado y no polémico la doctrina de la justificación¹¹.

Como afirma Villar, “el objetivo de la Declaración conjunta es presentar *hoy* la doctrina de la justificación, a la luz de la *profundización* en las últimas décadas”, para llegar así a “verdades fundamentales” (*Grundwahrheiten*) sin incurrir de nuevo en recíprocas condenas¹². Sin embargo, ahora la disputa sobre el modo de justificación había sido superada al buscar el núcleo de una verdad compartida por católicos y luteranos:

Confesamos juntos –afirma la Declaración– que no en razón a nuestros méritos, sino *solo* por medio de la gracia y en la fe en la obra salvadora de Cristo, somos aceptados por Dios y recibimos el

11 A. Maffeis, “Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione”, en id. (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000) 23-56. Otras ilustrativas exposiciones y comentarios de este documento se encuentra en W. Kasper, “La Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Un motivo di speranza”, *Euntes Docete* 53/1 (2000) 7-14; A.N.I. Abdelmalk, “La dottrina della giustificazione: uno sguardo ecuménico”, *Theologica Xavierana* 180 (2015) 409-445; M. Scandroglia, “La comunione possibile. La ‘Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione’ come tappa fondamentale nel dialogo fra le Chiese”, en *La Scuola Cattolica* 145 (2017) 281-308.

12 J.R. Villar, “La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación”, en *Scripta Theologica* 32 (2000/1) 108. En efecto, la doctrina de la justificación (es decir, de cómo el hombre pecador puede salvarse) fue la cuestión central en la discusión de Lutero con la autoridad de la Iglesia, de modo que las diversas interpretaciones fueron objeto de condenas recíprocas, tanto por parte del concilio de Trento como de los propios luteranos hacia los católicos. Según los protestantes, Dios declara justo al pecador aunque no lo sea de verdad, siguiendo la doctrina del *simul iustus et peccator*; pues no es posible una transformación interior del hombre dañado radicalmente por el pecado. Lutero, perseguido por el temor de la eterna condena, necesitaba creer que Dios lo consideraba justo aunque fuera pecador. Por el contrario, según Trento, la gracia no solo cubre los pecados, sino que transforma realmente al hombre de pecador en justo, al cooperar la voluntad humana que acepta la gracia. Lo que permanece no es el pecado sino la concupiscencia o *fomes peccati*, que es una tendencia o inclinación al pecado.

Espíritu Santo, el cual renueva nuestros corazones, nos capacita y nos llama a cumplir *buenas obras [guten Werken]* (n. 15)¹³.

“Juntos confesamos” significa la afirmación de una fe común, dejando espacio para una interpretación complementaria y no contradictoria con la otra, que constituye a su vez una explicación legítima de la misma fe. La justificación tiene lugar, por tanto, por medio de la gracia en la fe, pero “dicha fe es activa en el amor y, entonces, el cristiano no puede ni debe quedarse sin obras” (n. 25). El acuerdo no se propone hacer un juicio histórico sobre los problemas de la fe tal como se dieron ayer, sino buscar la común confesión hoy. En la perspectiva católica, lo que estos documentos dicen es que a los luteranos que ahora confiesan la doctrina de la justificación, tal y como se presentan en estos textos no les alcanzan las condenas del Trento, pues no profesan –por decirlo con la palabra clásica– la herejía condenada. El acuerdo de Augsburgo viene a decirnos que confiesan una doctrina en la que hay acuerdo entre católicos y luteranos, y es –en este sentido– “doctrina católica”. En el documento se reconoce claramente por parte luterana que la donación de la gracia justificante puede ser rechazada por el pecador, lo cual es una forma clara, al menos implícita, de decir que la posición de hombre ante Dios no es “meramente pasiva” (cf. n. 21)¹⁴.

Con todo, este acuerdo sobre el tema de la justificación, raíz y artículo fundamental de las diferencias luteranas, lleva a los protestantes a situar este tema en el eje de la “jerarquía de verdades” que condiciona el modo de concebir la Iglesia, los sacramentos y toda la doctrina de fe, y puede llevar a revisar en consecuencia sus antiguas posiciones. Hay matices y explicaciones,

13 A este texto se une la “Risposta dell Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta fra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione”, en A. Maffei (ed.), *Dossier sulla giustificazione*, 67-74; en adelante lo citaremos brevemente como “anexo”.

14 Cf. J.R. Villar, “La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación”, 107ss. El entonces cardenal Ratzinger afirmó entonces que con el acuerdo “se ha alcanzado un consenso sobre verdades fundamentales para la doctrina de la justificación, pero quedando otros problemas sin resolver”. La cuestión se vuelve más real –añadía– si tomamos en consideración la presencia de la Iglesia en el proceso de justificación y la necesidad del sacramento de la penitencia: “Aquí aparecen las verdaderas divergencias”, concluía.

como por ejemplo del tradicional término católico *cooperatio gratiae*, entendido como “un fruto de la gracia y no una acción que dimana de una innata capacidad humana [*kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften*]” (n. 20). Además, el *mere passive* luterano es entendido aquí como “plena participación personal en la fe [*sein volles personales Beteiligstein im Glauben*]” (n. 21). Como consecuencia, la “acción de la gracia de Dios no excluye la acción humana”, concluye el anexo del texto que contiene los comentarios a la declaración publicados por la Congregación para la doctrina de la fe (n. 2, C). La justificación solo puede venir *durch Glauben und aus Gnade*, pero a su vez ha de tener en cuenta que “la fe que obra por la caridad” (Ga 5,6) por la fe Dios confiere el don de una nueva vida en Cristo; esta nos obtiene el perdón de los pecados y la consiguiente santificación (cf. Rm 5,1 y 1Jn 3,1), “una vida nueva en Cristo” (n. 22).

Somos verdadera e internamente renovados por la acción del Espíritu y siempre permanecemos dependiendo de su acción en nosotros: “Si alguien es en Cristo, ese ya es nueva criatura, lo antiguo ha pasado” (2Co 5,17). Los pecados son realmente borrados y sustituidos por la gracia, por lo que la naturaleza está herida e inclinada al mal, pero no simplemente corrompida. Los justificados permanecen, en este sentido, santificados, a pesar de ser pecadores; pero también es cierto que nos engañamos si decimos que no tenemos pecado (cf. 1Jn 1, 8-10; Jn 1, 28). “Fallamos en muchas cosas”, dice Santiago 3, 2, a lo que Pablo añade: “El bien que quiero hacer no lo hago, y el mal que no quiero, lo hago” (Rm 7, 19). De ahí la continua oración pidiendo perdón por nuestros pecados y la súplica de ayuda para vivir en Cristo en plenitud. Por eso, luteranos y católicos, a pesar de nuestras diferencias sobre la doctrina de la justificación y la santificación, podemos comprender juntos en este sentido al cristiano como *simul iustus et peccator*; como que somos pecadores pero no estamos ni corrompidos ni empecatados de modo irremisible (cf. nn. 28-30; anexo n. 2)¹⁵.

15 Sin embargo, no se acaba de ver cómo compatibilizar la explicación luterana del *simul iustus et peccator* del n. 29 con la doctrina católica del anexo, n. 30. En esta, el Bautismo borra todo pecado y queda tan solo la concupiscencia, mientras que para los

De igual manera la antinomia luterana entre Ley y Evangelio es abordada también por nuestro documento (nn. 31-33). Según los protestantes, la afirmación del segundo no implica la negación de los mandamientos, pues estos expresan la voluntad de Dios. La distinción entre Ley y Evangelio significa que el pecador, “mediante la fe en el Evangelio, ha de volverse sin reservas a la misericordia de Dios en Cristo, que es la única que le justifica” (n. 32). A su vez, “cuando los católicos acentúan que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que –mediante Jesucristo– Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos la gracia de la vida eterna” (n. 33). Sobre la conocida *questio disputata* sobre si el cristiano puede tener la certeza de su propia salvación, la DCDJ afirma que el creyente puede confiar en la promesa divina (cf. nn. 34-36). “Los católicos pueden compartir la intención de los reformadores de fundamentar la fe en la realidad objetiva de la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando solo en la palabra de perdón de Cristo (cf. Mt 16, 19; 18, 18)” (n. 36).

En fin y en lo que se refiere a la debatida cuestión de las buenas obras del justificado, sostiene el texto consensuado que los católicos no niegan con la palabra “mérito” que la justificación sea un don gratuito; y los luteranos reconocen un crecimiento en la gracia y en

luteranos esta ya sería verdadero pecado. Asimismo, la expresión “oposición a Dios” [*Gottwiderigkeit*], usada en los nn. 28-30, resulta ambigua, pues católicos y luteranos la utilizan de manera diversa. Por tanto, el anexo pregunta si la doctrina del *simul justus et peccator* así presentada no sigue cayendo bajo las condenas de Trento, por lo que requeriría ulteriores profundizaciones. Respecto a las nociones de concupiscencia y pecado, dice allí: “El concepto de ‘concupiscencia’ [*Konkupiszenz*] es usado por católicos y luteranos con sentidos diferentes. En los escritos confesionales luteranos la concupiscencia es entendida como el apetito [*Begehren*] del hombre, mediante el cual el hombre se busca a sí mismo, y que a la luz de la Ley –espiritualmente entendida– es visto como pecado. En la comprensión católica, la concupiscencia es una inclinación que permanece en los hombres aún después del Bautismo, que proviene del pecado y conduce a él. A pesar de las diferencias aquí incluidas, desde la perspectiva luterana se puede reconocer que el deseo [*Begierde*] puede convertirse en la puerta de entrada [*Einfallstor*] por la que ataca el pecado. Debido al poder del pecado, todo hombre lleva en sí la tendencia de oponerse a Dios, la cual, de acuerdo con las concepciones católica y luterana, “no corresponde al designio inicial de Dios sobre el hombre” (n. 30). El pecado tiene un carácter personal y lleva en cuanto tal a la separación de Dios: es el deseo egoísta del hombre viejo y la falta de confianza y de amor a Dios” (anexo, 2, B). Una buena exposición aparece en W. Kasper, “La Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione”, 9.

la fe por parte del justificado (cf. nn. 37-39). Por lo tanto, “juntos confesamos que las buenas obras –una vida cristiana en fe, esperanza y amor–, siguen a la justificación y son frutos de ella” (n. 37). Las buenas obras son siempre fruto de la gracia, pues las precede; pero, sin disminuir el protagonismo y prioridad de la iniciativa divina, la doctrina católica sostiene que es también fruto del hombre justificado y transformado interiormente por la gracia divina por medio de la inhabitación trinitaria. La vida cristiana es toda ella gracia, pero también requiere una respuesta libre a esta, que se expresa en las buenas obras practicadas por la caridad, matiza de nuevo la Declaración apelando al mencionado principio paulino (cf. Ga 5, 6; anexo 2, D). El acuerdo de la justificación tiene por ello la posibilidad de abrir el camino en las relaciones católico-luteranas, para abordar otras cuestiones que, sin esta premisa, estarían en el aire. Es el mismo documento el que lo subraya en el n. 43, ya casi al final:

Quedan pendientes cuestiones de importancia –concluye– que requieren ulterior aclaración, entre ellas: la relación entre la palabra de Dios y la doctrina de la Iglesia, la eclesiología, la autoridad de la Iglesia, el ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta ulterior aclaración.

3. Desarrollos y profundizaciones

En esta misma línea, seis años después, Benedicto XVI pronunciaba –en el país donde nació la Reforma– unas palabras que nos pueden servir de orientación para un ulterior estudio teológico que de verdad suscite el diálogo ecuménico: “Pienso que de este modo el problema eclesiológico, así como el del ministerio, no se afrontan de modo correcto. La cuestión verdadera es la presencia de la Palabra en el mundo”. Recordaba allí cómo por ejemplo la Iglesia primitiva, en el siglo II, había tomado tres decisiones: en primer lugar, es necesario establecer el canon bíblico, “subrayando así la soberanía de la Palabra y explicando que no solo el antiguo testamento es *hai grafai*”, sino que,

juntamente con él, el nuevo testamento constituye una sola Escritura y, de este modo, “es para nosotros nuestro verdadero soberano”. Pero, al mismo tiempo, recordaba el papa alemán que la Iglesia formuló la sucesión apostólica y el ministerio episcopal, consciente de que “la Palabra y el testigo van juntos” (es decir, que la Palabra está viva y presente solo gracias al testigo y, por decirlo así, recibe de él su interpretación), y que recíprocamente el testigo solo es tal si da testimonio de la Palabra. Y, por último, “la Iglesia añadió un tercer elemento: la *regula fidei*, como clave de interpretación”. La mutua complementariedad entre Escritura e Iglesia, si bien esta se encuentra subordinada a esta, constituye un punto de partida hermenéutico. “Pienso que esta compenetración mutua es objeto de divergencias entre nosotros, aunque nos unen cosas fundamentales”¹⁶.

16 *Discurso en el encuentro ecuménico*, Arzobispado de Colonia, 19 de agosto de 2005: AAS XCVII (2005/9) 911-915. Sobre el problema de la interpretación de la Escritura en ambas confesiones cristianas, puede verse: S. Grosse, “*Sola Scriptura*. Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica”, *Scripta Theologica* 49 (2017) 151-170, y V. Balaguer, “La Sagrada Escritura “*una cum sancta Traditione*” ante el reto de la *sola Scriptura*”, *Scripta Theologica* 49 (2017) 171-192. Por tanto, concluía el recién elegido papa, “cuando hablamos de eclesiología y de ministerio, deberíamos hablar preferentemente de este entrelazamiento entre Palabra, testigo y regla de fe, y considerarlo como cuestión eclesiológica”. Por eso, también hemos de estudiar la “cuestión de la palabra de Dios, de su soberanía y de su humildad”, puesto que Dios confía su Palabra a los testigos y les encomienda su interpretación. Pero esta “debe regirse siempre por la *regula fidei* y por la seriedad de la Palabra”.

“Perdonadme que haya expresado aquí –concluía sin una pose demasiado magisterial– una opinión personal, pero me parecía oportuno hacerlo”. También recordaba asimismo “las grandes cuestiones éticas que plantea nuestro tiempo”, pues estas constituyen “una prioridad urgente en el diálogo ecuménico”. En efecto, en este campo, los hombres y mujeres de hoy que buscan a Dios, “esperan con razón una respuesta común de los cristianos, que, gracias a Dios, en muchos casos casi se ha encontrado” (cf. *ibid.*).

En 2011, el papa alemán volvía a abordar la cuestión luterana en la visita al convento de los agustinos donde Martín Lutero permaneció desde 1505 a 1511. Allí Benedicto XVI ya como obispo de Roma recordó que “lo que le quitaba la paz [a Lutero] era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de su camino”. Tras haber hecho una referencia al profundo interés del reformador por el misterio del mal, del pecado y de la necesidad de un Dios misericordioso, el papa alemán se refirió al núcleo del problema: “No, el mal no es una nimiedad. No sería tan poderoso si nosotros pusiéramos a Dios realmente en el centro de nuestra vida”, por lo que eran requeridos “la vivencia y el testimonio de la verdad de la fe” (*Discurso en el encuentro ecuménico con luteranos*, Erfurt, 23 de septiembre de 2011).

El diálogo debía pues continuar en torno a estas materias propuestas y especialmente sobre la cuestión de la interpretación de la Escritura. En este sentido, además del documento común *Del conflicto a la comunión* (2013)¹⁷, la *Declaración en camino sobre Iglesia, ministerio y Eucaristía* de 2015¹⁸, suscrito por la Conferencia episcopal estadounidense y la Iglesia evangélico-luterana de América (y que recoge los frutos alcanzados durante cincuenta años en diálogos locales y oficiales), supone un hito para preparar el quinto centenario de la ruptura de Lutero con Roma. En el prólogo de esta Declaración, el texto nos recuerda que “es bueno volver a recorrer el camino que hemos hecho juntos y mencionar los puntos de convergencia que juntos hemos alcanzado”, a la vez que “enumera los temas que tradicionalmente dividen a luteranos y católicos en lo que se refiere a la Iglesia, el ministerio y Eucaristía”. Así como en 1999 fue firmada una *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*, urge pues ahora un documento común sobre estos tres grandes temas –Eucaristía, ministerio, eclesiología– de tanta relevancia para el ecumenismo y la vida de la Iglesia. En esta misma línea se trabajó en el ámbito escandinavo, especialmente en Suecia y en Finlandia¹⁹.

También en un encuentro el 18 de diciembre de 2014 en la Iglesia evangélica luterana alemana de Roma, el papa Francisco recordaba que, a pesar de las diferencias teológicas que persisten en diversas cuestiones de fe, la colaboración y la convivencia fraterna caracterizan la vida de las Iglesias y comunidades eclesiales, comprometidas en un camino ecuménico común, y concretadas en textos conjuntos como la *Declaración conjunta*

17 *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la Reforma en el 2017. Informe de la Comisión Luterano-Católico Romana sobre la Unidad*, Sal Terrae, Santander 2013.

18 Bishops Comitee for Ecumenical and Interreligious Affairs – Evangelical Lutheran Church in America, *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 2015; disponible en: http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration_on_the_Way-for-Website.pdf [consulta 9.1.2016].

19 Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Sweden and Finland, *Justification in the life of the Church*, Uppsala, Stockholm and Helsinki 2010; Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland, *Communion in Growth. Declaration on Church, Eucharist, and Ministry*, Grano, Helsinki 2017

sobre la doctrina de la justificación, firmada oficialmente hacia más de quince años en Augsburgo: “son –dijo el obispo de Roma– piedras angulares, que permiten seguir con confianza el camino emprendido”. Y aunque el objetivo común de la plena y visible unidad a veces parezca alejarse a causa de diferentes interpretaciones sobre lo que es la Iglesia y su unidad, es necesario no ceder a la resignación sino concentrarse en el próximo paso posible que debemos dar juntos.

No olvidemos –subrayó el obispo de Roma– que recorremos juntos el camino de la amistad, del respeto mutuo y de la investigación teológica; un camino que nos hace mirar con esperanza al futuro. Por eso el pasado 21 de noviembre las campanas de todas las catedrales de Alemania tocaron para invitar a todos los hermanos cristianos a un servicio litúrgico común por el quincuagésimo aniversario de la promulgación del Decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II²⁰.

Con motivo del quinto centenario de aquel 31 de octubre de 1517, algunas comunidades luteranas pidieron la “hospitalidad eucarística” con la Iglesia católica, es decir, poder recibir la comunión eucarística en una celebración católica. Quedaba sin

20 En esta misma línea, añadía el papa Francisco el 31 de octubre de 2016, en la histórica visita a la catedral de Lund, en Suecia, con motivo de los quinientos años de la Reforma inaugurada por Lutero: “La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. “¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?”. Esta es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a ese Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de “solo por la gracia divina”, se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. “La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios”.

“Jesús intercede por nosotros como mediador ante el Padre, y le pide por la unidad de sus discípulos “para que el mundo crea” (Jn 17, 21). Esto es lo que nos conforta, y nos mueve a unirnos a Jesús para pedirlo con insistencia: “Danos el don de la unidad para que el mundo crea en el poder de tu misericordia”. Este es el testimonio que el mundo está esperando de nosotros. “Los cristianos seremos testimonio creíble de la misericordia en la medida en que el perdón, la renovación y la reconciliación sean una experiencia cotidiana entre nosotros. Juntos podemos anunciar y manifestar de manera concreta y con alegría la misericordia de Dios, defendiendo y sirviendo la dignidad de cada persona. Sin este servicio al mundo y en el mundo, la fe cristiana es incompleta” (*Homilia en el encuentro ecuménico, Catedral de Lund, 31 de octubre de 2016: AAS CVIII (2016/11) 1253*).

embargo todavía un largo camino por recorrer, como hemos estado viendo. Junto con el luterano Harding Meyer (n. 1928), el cardenal suizo Kurt Koch (n. 1950), actual presidente del Consejo para la unidad de los cristianos, animó a dar “nuevos pasos hacia la unidad”, pues una “nueva Declaración común sobre la Iglesia, la Eucaristía y el ministerio” constituía “un paso decisivo en el camino hacia la comunión plena de las Iglesias”. Mientras el diálogo oficial católico-luterano sobre estos tres temas ha dado abundantes frutos en los años posteriores al Vaticano II, los teólogos de ambas confesiones profundizan en las respectivas doctrinas sin llegar a un pleno acuerdo en todos y cada uno de los puntos.

Muchos miembros de nuestras comunidades anhelan recibir la Eucaristía en una mesa –recordaba el papa Francisco ese otoño en Lund–, como expresión concreta de la unidad plena. Sentimos el dolor de los que comparten su vida entera, pero no pueden compartir la presencia redentora de Dios en la mesa de la Eucaristía. Reconocemos nuestra conjunta responsabilidad pastoral para responder al hambre y sed espiritual de nuestro pueblo con el fin de ser uno en Cristo. Anhelamos que sea sanada esta herida en el cuerpo de Cristo. Este es el propósito de nuestros esfuerzos ecuménicos, que deseamos que progresen, también con la renovación de nuestro compromiso en el diálogo teológico²¹.

Supone, por tanto, un “ya, pero todavía no” que mueve al trabajo, la oración, la conversión y el diálogo teológico que deben continuar. En efecto, para algunos cristianos protestantes, el concepto de mediación sigue resultando algo problemático: afirman, por ejemplo, que no todos creen que deben reconocer al obispo que representa a Cristo, o que no es necesario un profundo consenso en estos puntos doctrinales para llegar a la mutua comunión eucarística. La Iglesia católica insiste –junto con las Iglesias ortodoxas– en la necesidad de la previa comunión en la fe para poder acceder a la comunión eucarística. Además, los protestantes deben considerar las importantes diferencias con la noción de sacramento, tan importante en la teología posconciliar católica. Los sacramentos fueron considerados por los padres de la

²¹ *Homilía en el encuentro ecuménico, Catedral de Lund, 31 de octubre de 2016: AAS CVIII (2016/11) 1261.*

Iglesia huellas de la encarnación del Verbo, memorial de la pascua del Señor y una continuación de la acción salvífica de Cristo: lejos de este “pensar sacramental”, todavía algunos teólogos luteranos afirman que no llegará la modernidad hasta que el ecumenismo deje de hablar de categorías tales como Iglesia, ministerio y sacramento. Siguen existiendo pues aquí grandes diferencias con la concepción común católica y ortodoxa²².

4. Perspectivas de futuro

La profundización y las explicaciones han continuado su curso y nos han permitido profundizar más y más en el sentido de este acuerdo. En una interesante publicación de 2016²³, eran planteadas algunas preguntas sobre el texto comentado. La primera parte presentaba el problema, seguido de un capítulo sobre la historia del desarrollo de la Declaración conjunta²⁴. El siguiente capítulo involucraba a los principales críticos del acuerdo; quedaba así claro que los replanteamientos se dividen en dos tipos diferentes, relacionados con el contenido de la fe tal como se presenta en la Declaración, y aquellos otros que presentan la posibilidad de un “consenso diferenciado” (a pesar de que no se usa explícitamente este término), es decir, “un consenso en el que las partes llegan a presupuestos comunes que son aplicados de modo diferente según el propio lenguaje”²⁵. La segunda de estas categorías es sin embargo mucho más importante. Antes de examinar las cuestiones particulares de contenido resulta necesario preguntar si un consenso diferenciado es posible y, si es así, qué posibilidades de éxito podría tener. Esta segunda parte representa una especie de “acercamiento” a la cuestión más amplia del consenso en el diálogo

22 Referido a un caso particular y, sin poder generalizarlo a toda su teología, puede verse: I.U. Dalferth, *Auf den Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglicanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002) 257.

23 J.K. Rinderknecht, *Mapping the Differentiated Consensus of the Joint Declaration*, Palgrave Macmillan, London 2016

24 *Ibid.*, 9-11.

25 *Ibid.*, 4.

ecuménico²⁶. En esta línea, el capítulo cuarto de este “mapa de la DCDJ” ofrece una serie de consideraciones ecuménicas de lo que constituye tal consenso²⁷, mientras el capítulo quinto lo reseña directamente: será allí aclarado que, si bien este ha sido reconocido por los participantes del diálogo, todavía no existe una explicación adecuada de por qué podrían ser en verdad posibles, pues en ningún caso constituirían un acto de relativismo²⁸.

Tras un acercamiento lingüístico pasaríamos a los apartados más propiamente teológicos del presente estudio. Los capítulos 8 y 9 abordan la cuestión desde la teología católica, específicamente desde una consideración de la concupiscencia en los bautizados. Trento reconoce que esta permanece en los cristianos, la cual no resulta indiferente incluso sin ser pecado: establece así una doble visión del cristiano como alguien salvado por la incorporación a Cristo por el Espíritu, pero sin presentar la plenitud de esa incorporación a la gracia y luchando todavía contra tal inclinación al pecado. Este constituye siempre una separación de Dios. Así pues, el pecador justificado participa ya en lo que ha de convertirse, si bien no lo es del todo²⁹. Los capítulos 10 y 11 vuelven a la teología luterana y sigue el mismo procedimiento, al plantear el pecado como opuesto a la ley de Dios. Aquí la pregunta planteada es el aforismo luterano *simul iustus et peccator*, tal como había señalado el citado comentario católico; sigue siendo este por tanto el *punctum dolens* de la interpretación de la doctrina de la justificación, junto con la mencionada distancia del concepto de santificación, a pesar del mencionado consenso³⁰. La simultánea afirmación de naturaleza, libertad y gracia resultan ser así las

26 Ibid., 11-39.

27 Ibid., 55-77.

28 Ibid., 79-99. El sexto capítulo, por su parte, nos ofrece el consenso diferenciado a la luz del lenguaje y del conocimiento humanos. Considera de esta manera los puntos de vista de los lingüistas cognitivos contemporáneos respecto a la estructura del lenguaje, especialmente en el papel que desempeña la combinación cognitiva en la construcción del significado. Aquí, la razón nos ayuda a establecer diferencias. Para que un consenso diferenciado sea posible, resulta necesario mediar entre las diferentes tradiciones del discurso, como ocurre cuando dos tradiciones cristianas del discurso teológico buscan acordar cuestiones que históricamente las han dividido (cf. *ibid.*, 101-145).

29 Ibid., 147-193.

30 Un contraargumento lo encontramos en WA 56, 442.

claves interpretativas del común texto ecuménico³¹. Rinderknecht insiste en que la DCDJ supone que el consenso diferenciado consistente en mantener los distintos acentos sin negar la posición contraria, guiados siempre por la mencionada “hermenéutica de la confianza”: sería como hablar distintos dialectos sobre la base de una misma lengua. “Los modos de actuar luterano y católico parecen estar en contradicción el uno con el otro, pero resulta ser una aparente contradicción procedente de unas determinadas denominaciones cognitivas (*cognitive blends*) del concepto de pecado que cada tradición emplea y de la clase de marco que cada denominación ofrece”³². Sin renunciar a los matices y críticas propios, puede llegarse a un consenso sobre lo esencial, si bien los conceptos de naturaleza y pecado han de corregirse y matizarse – ampliarse – mutuamente. *But Christian unity –concluye– will always be a unity in the truth*³³.

El mismo papa emérito Benedicto XVI terció entonces en el debate³⁴. Tras publicar una entrevista con el papa emérito Benedicto XVI, el teólogo francés Jacques Servais la comentaba en las páginas siguientes³⁵. En el contexto es el cumplimiento de los 500 años desde el inicio de la reforma protestante y de la celebración del Jubileo de la misericordia convocado por el papa Francisco (interesante coincidencia), y tras presentar la *fides ex auditu* como el fruto de un encuentro que crea conocimiento, el papa emérito insistía en el carácter donado de esta realidad sobrenatural que

31 J.K. Rinderknecht, *Mapping the Differentiated Consensus of the Joint Declaration*, 195-243. En efecto, afirma más adelante: “Los católicos continuarán insistiendo en que la concupiscencia no es propiamente pecado, si no hay consentimiento, en el sentido de que no nos separa propiamente de Dios. [...] Los luteranos están de acuerdo en que, mientras la concupiscencia está bajo el dominio de Cristo, no causa daño al cristiano, pero lo denomina pecado precisamente porque va en contra de la ley de Dios y no estará presente en su reino” (257). Por eso detecta entre ambas confesiones cristianas “diferencias de lenguaje” (258), a la vez que vuelve la insistencia católica en la vida sacramental, “enraizada en la Iglesia como cuerpo de Cristo” (259). Respecto a la mencionada *vexata quaestio*, afirma: “el *simul* no puede ser entendido como que el cristiano es pecador en el sentido de que está separado de Dios, o de que el pecado está descontrolado dentro de él” (260)

32 *Ibid.*, 263.

33 *Ibid.*, 8.

34 J. Servais, *Comprendre de maniere nouvelle. Notes en marge de l'interview du pape émérite Benoît XVI*, Parole et Silence, Paris 2017

35 *Ibid.*, 9-35, 39-134.

exige ser vivida. A la vez, traía a la memoria el carácter social y comunitario de este don que es recibido en el “nosotros” de la Iglesia. En efecto, la Esposa -menciona en términos queridos a la Reforma- constituye una realidad igualmente recibida que nos remite necesariamente al Esposo, y es aquí donde recuerda precisamente la necesaria dimensión litúrgico-sacramental originaria para acceder a la gracia bautismal, con lo que estamos poniendo las bases para una consideración sacramental de la realidad eclesial³⁶. Allí cita a su sucesor en el solio pontificio, referido al énfasis establecido sobre el núcleo del mensaje cristiano:

“Solo allí donde está la misericordia acaba la crueldad, terminan el mal y la violencia. El papa Francisco se encuentra en perfecta sintonía con esta idea. Su experiencia pastoral insiste precisamente en el hecho de que él nos habla continuamente de la misericordia de Dios”³⁷.

Así, continuaba el teólogo-papa emérito, la doctrina luterana sobre la justificación por la sola fe ha de ser tamizada por el misterio de la misericordia divina. Ambos misterios están recíprocamente implicados. Sin embargo, “es necesario superar la tentación de oponer la misericordia de Dios a su justicia. La misericordia no sustituye a la justicia, sino que la desarrolla”³⁸, matizaba Servais en sintonía tanto con Benedicto XVI como con el papa Francisco. La justificación del creyente vendrá siempre como acto de misericordia por parte del Padre y, sin caer en soluciones

36 Ibid., 12-15.

37 Ibid., 18. En lo que se refiere a la doctrina de la salvación vista ahora bajo el prisma de la misericordia reclamada por Lutero, Servais apela al desarrollo orgánico del dogma, vaticinado por Newman y mencionado por Benedicto XVI (cf. 56ss.). En este sentido, correspondería a toda la Iglesia el descubrir las virtualidades ocultas y latentes presentadas en esta concepción de la misericordia divina. No se trata por tanto de un nuevo paradigma, sino de una enseñanza que en continuidad y correlación con todas las del magisterio previo que, bajo la inspiración del Espíritu, ha ido recordando a lo largo de los siglos. Al mismo tiempo, el teólogo jesuita es consciente de la novedad del mensaje de la santa polaca Faustina Kowalska (1905-1938), lo cual ofrece a su vez numerosas posibilidades interpretativas. De esta forma, la revelación es asimilada a la “semilla de mostaza” (Mt 13,32), que ofrece infinitas virtualidades de desarrollo en el futuro, siempre que sea tenida en cuenta la condición eclesial de esta verdad entregada por Cristo a su Iglesia: esta “no debe dejar de examinar el inagotable misterio de la verdad que él le ha confiado, y de profundizar en aspectos hasta ahora ignorados, contribuyendo de este modo a una forma de auténtico desarrollo dogmático” (63).

38 Cf. *ibid.*, 75; cf. 95-97.

laxistas ni rigoristas, resulta igualmente imprescindible la verdad cristiana en el ámbito de la salvación³⁹. Por eso las religiones no cristianas presentan un papel precursor y provisional respecto a la plenitud de la misericordia divina que nos ha sido revelada en Jesucristo. Esto confiere al mensaje cristiano una dimensión universal y misionera, tal como destacó Henri de Lubac en su obra *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938)⁴⁰. Por eso la Iglesia es tan necesaria como Cristo para la justificación del pecador y la salvación de toda la humanidad; pero esta ha de tener también – recuerda el teólogo jesuita– presente la dimensión marial de la Iglesia, recuerda siguiendo a Ratzinger-Bergoglio⁴¹. El papa emérito rememoró también de modo continuo en esta entrevista la esencial unidad entre amor y verdad, pues cuando “la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan” (Sal 85, 11)⁴².

La Confederación luterana mundial publicaba en 2018 una guía de “tareas ecuménicas”, con motivo de los setenta años de su fundación⁴³. Además de reivindicar un empleo adecuado de la terminología, apelaba al ejercicio de un ecumenismo pastoral y espiritual, a la vez de fomentar el diálogo teológico⁴⁴. Proponía allí una vez más el modelo de la “diversidad reconciliada”, ya auspiciado por Oscar Cullmann (1902-1999), mientras nuestro documento es considerado como “el más importante resultado ecuménico”.

“La Declaración conjunta establece que luteranos y católicos comparten una comprensión básica sobre la doctrina de la justificación y que no pueden ser aplicadas las condenas formuladas en el siglo XVI. Luteranos y católicos han continuado este espíritu de reconciliación establecido por la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”⁴⁵.

39 Ibid., 107-108.

40 Ibid., 119-120; la obra mencionada es *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Édition du Cerf, Paris 1938

41 Ibid., 119-120.

42 Cfr. *ibid.*, 134.

43 *The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion*, Department for Theology and Public Witness, Geneva 2018

44 Cf. *ibid.*, 25-26.

45 *Ibid.*, 12.

Resulta igualmente evocado el encuentro en la catedral de Lund entre el papa Francisco y el presidente general de la Confederación luterana mundial. A continuación son mencionados los diálogos bilaterales de los luteranos con otras confesiones cristianas: ortodoxos, anglicanos, metodistas, reformados, menonitas y pentecostales⁴⁶.

5. Consideraciones conclusivas

En cualquier caso, la adhesión a la DCDJ no solo de luteranos y católicos, sino también del Consejo metodista mundial en 2006, de la Alianza reformada mundial y de la Comunión anglicana en 2017 indica que esta Declaración constituye una piedra miliar, un punto de partida en el que debemos proseguir el camino. En esta misma línea, habría que ampliar este acuerdo teológico también a otras denominaciones protestantes, a la vez que extender los buenos resultados obtenidos por el método del “consenso diferenciado”: abrir la propia perspectiva con la otra, a la vez que no se reniega de ninguno de los principios complementarios, evitando de esta forma toda controversia o postura dialéctica. De esta forma, resulta indispensable la profundización en los textos bíblicos sobre los distintos temas teológicos, para llegar a cualquier acuerdo teológico. La cuestión hermenéutica cobra así un protagonismo clave, tal como hemos estado viendo. Por otra parte, no hemos de olvidar que los viejos temas polémicos –como las buenas obras, la concupiscencia o el *simul iustus et peccator*– requieren a su vez una reinterpretación, que permiten tal vez entender que la otra propuesta es más complementaria que contraria. No consiste tan solo en un cambio de actitud, sino comprender distintos temas debatidos. La afirmación de un consenso no monolítico surgido de la “hermenéutica de la confianza” (en pocas palabras, de un “consenso diferenciado” en una “diversidad reconciliada”) sobre verdades fundamentales acerca de la doctrina de la justificación por la fe abrió un nuevo camino en el diálogo entre ambas Iglesias.

46 Ibid., 12-14.

Este trecho recorrido debe seguir siendo guiado por el logro histórico obtenido por la DCDJ.

Es por tanto un motivo de acción de gracias a Dios y de ulterior reflexión teológica, y estamos sobre el camino que nos dirige hacia el futuro, aunque todavía necesitamos ahora una Declaración conjunta sobre Eucaristía, ministerio y eclesiología, que puede traer consigo interesantes consecuencias en el ámbito de la vida ecuménica. No hemos de olvidar sin embargo tampoco las cuestiones morales (bioética, doctrina social, medio ambiente) donde no siempre existe un consenso absoluto. Además, para alcanzar posteriores consensos tal vez sería interesante comprender el principio protestante de la *sola Scriptura* según el moto igualmente luterano *sola Scriptura numquam sola* (es decir, de la cuestión hermenéutica). Es el verdadero punto de partida de toda interpretación realizada por la teología protestante. Confiemos por tanto que la acción del Espíritu ilumine estos intentos y podamos acercarnos más y más a la meta propuesta por nuestro Señor: “que todos sean uno” (Jn 17,21).

II. LA EUCARISTÍA

En los siglos posteriores a la Reforma se dio no solo la controversia entre ambas teologías confesionales, luterana y católica, sino también –quizá más adelante– un diálogo en campo teológico en materia sacramental. Todos estos desarrollos teológicos obtendrán sus oportunos frutos sobre todo en el siglo pasado, con motivo del diálogo ecuménico entre las Iglesias luterana y católica, de modo especial en los años posteriores al concilio Vaticano II. El deseo de reunirse en torno a una misma Mesa constituía un deseo creciente y, sin embargo, no todas las propuestas formuladas en esos años presentan la misma relevancia. Es decir, distinguiremos entre aquellas conversaciones que se han realizado a nivel local o en ámbitos más restringidos, de aquellos diálogos que se han desarrollado a nivel oficial entre ambas confesiones cristianas. De los locales, solo mencionaremos al final los más recientes. El resultado será –como iremos viendo– sumamente interesante y significativo¹.

1. La Comisión mixta católico-romana/ evangélico-luterana

Los contactos entre la Federación luterana mundial y la Iglesia católica con motivo de la participación de observadores luteranos durante la celebración del concilio propiciaron la formación de un grupo de trabajo católico-romano/evangélico-luterano, que se reunió en dos ocasiones en los meses finales y posteriores al

1 Sobre el particular, puede verse Pablo Blanco, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Colección Teológica 119, Pamplona: EUNSA 2009), esp. 79-135. Sobre la dimensión ecuménica del concilio, puede verse Gunther Wenz, “El Vaticano II desde una perspectiva luterana”, *Scripta theologica* 46/1 (2014) 81-90; José Ramón Villar, “Dimensión ecuménica del Vaticano II”, *Scripta theologica* 46/1 (2014) 91-102.

concilio (Estrasburgo, agosto de 1965, y abril de 1966). Este grupo recomendó la apertura de dos diálogos sobre distintos temas. Uno de ellos versaría sobre la identificación de las cuestiones teológicas controvertidas, y comenzó su andadura en 1967. Tuvieron lugar entonces diversas reuniones en Zúrich (1967), Bastad (1968), Nemi (1969) y Cartigny (1970). Después de una reunión al año siguiente en Malta, se constituyó una comisión de estudio, la cual elaboró una amplia relación de temas para tratar en el futuro, y que recibió el título de *El Evangelio y la Iglesia* (1972), también conocida como *Relación de Malta*². Tras la publicación de este texto, se creó oficialmente la Comisión mixta católico-romana/evangélico-luterana, de ámbito internacional y, por tanto, con una mayor importancia y relieve.

El Evangelio y la Iglesia (1972)

Se trata de un texto significativo, de una auténtica piedra miliar. El entonces Secretariado para la unidad de los cristianos y el comité ejecutivo de la Federación luterana mundial se pusieron de acuerdo para abordar una serie de “cuestiones teológicas de importancia capital para el buen desarrollo de las relaciones entre la Iglesia católica romana y las Iglesias luteranas” (cf. *Presentación*). Era un documento acordado, pero no suscrito de modo oficial por ambas partes. Esto ofrecía una autoridad un tanto superior respecto a textos anteriores, sin llegar a ser del todo oficiales. Nos encontramos por tanto ante un documento de diálogo

2 Texto en *Enchiridion Œcumenicum*, ed. Adolfo González Montes, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1986 y 1993), 1:1964-1984, 2:1984-1991 (= GM) 1,265-298; *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 344-362, y en: *Lutheran World* (1972-1973) 259-273. Trad. esp. GM 1,265-292. Sobre los diálogos, cf. Walter Kasper, „Realismus – aber auch Hoffnung. Zu Hans Conzelmanns Warnung vor ökumenischer Euphorie“, *Lutherische Monatshefte* 9 (1970) 545-546; Harding Meyer, „Das Gespräch zwischen Römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission“, *Una Sancta* 26 (1971) 331-338; “Le dialogue avec les luthériens au niveau international”, *Service d'Information* (= *SI*) 33 (1971/1) 21-22. Cf. también Heiner Grote, „Malta und die Ökumene“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (= *Bensheim*) 3 (1972) 65-66; Vilmos Vajta, „Die Verheißung der Gegenwart für die Zukunft der Ökumene“, *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 362-380; Erwin Fahlbusch, „Malta-Dokument: Das Evangelium und die Kirche“, *Bensheim* 24 (1973) 14-16; *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, ed. Dietrich Korsch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006

de carácter más bien oficioso pero con autoridad propia. “El texto ha sido sometido –se seguía afirmando ahí– a las autoridades eclesiásticas competentes como resultado de los trabajos de la comisión”.

Fueron abordados ahí distintos aspectos de carácter general. En un primer apartado, se ocupaba de las relaciones entre la Iglesia y la tradición (nn. 14-34), para después acometer las relaciones entre la Iglesia y el mundo (nn. 35-46). Tras lo cual no dudaba en buscar la vinculación que existe entre el ministerio eclesial y el anuncio del evangelio (cf. capítulo III: nn. 47-64) y la unidad de la Iglesia (cf. capítulo IV: nn. 65-75). En esta última parte se aludía también a la intercomuni3n con los siguientes términos: “la participaci3n com3n en la celebraci3n de la Eucaristía es un signo esencial de la unidad de la Iglesia” (n. 68). En el texto se daba un valor equivalente a la Eucaristía en las distintas Iglesias y se consideraba la “hospitalidad eucarística” como un claro avance ecuménico. En la introducci3n de este texto se había afirmado sin embargo que sus conclusiones “no comprometen a ninguna de las Iglesias”, a la vez que sobre la intercomuni3n afirmaba que “nos damos cuenta de este comportamiento –poco considerado y espiritualmente irresponsable– es un obstáculo para la soluci3n definitiva” (n. 69), al mismo tiempo que se animaba a las autoridades de ambas Iglesias a profundizar teológicamente sobre este tema y a “permitir actos ocasionales de intercomuni3n” (n. 73)³. El tema quedaba por tanto todavía en el aire; no se profundizaba todavía suficientemente en la doctrina eucarística.

De modo simultáneo, tenían lugar otras conversaciones de ámbito internacional de diverso carácter. Por ejemplo, en marzo de 1973 tuvieron lugar en Ginebra encuentros entre luteranos y cat3licos de diferentes países (Alemania, Estados Unidos, Escandinavia, Brasil y otros lugares) que, en palabras del Dr. Appel, presidente de la Federaci3n luterana mundial, abría “una nueva época” en las relaciones entre Roma y el Consejo mundial de las

3 GM 1,288; cf. también Georg Hinzen, „Dass Thema ‘Eucharistie’ im Spiegel der Catholica“, *Catholica* (= *Cath*) 53 (1999) 233-253.

Iglesias⁴. Los pasos que se iban dando eran en firme. Sin embargo, es también cierto que las posturas se encontraban todavía muy lejos de la intercomuni6n –comenta Rehm–, que algunos proponían como principio y fin de todo diálogo ecuménico sobre este sacramento⁵. La intercomuni6n parecía a algunos una premisa y un punto de partida irrenunciables. Según los representantes del Vaticano, el diálogo ha de proceder por el contrario con las debidas cautelas y tomándose el tiempo que fuera necesario. En esa misma reuni6n, Jér6me Hamer, uno de los representantes del lado cat6lico, aludía a que se deben tener en cuenta las distintas enseñanzas sobre la Eucaristía⁶.

Tambi6n otro de los representantes cat6licos, monseñor Charles Moeller, se había referido a las diferencias en la concepci6n del ministerio eclesial, que requerían una aclaraci6n antes de ser abordado de lleno el misterio eucarístico⁷. De modo que –según los representantes cat6licos– había que proceder sin prisas, para alcanzar un buen entendimiento en un futuro encuentro⁸. Inmediatamente despu6s de la *Relaci6n de Malta* se estableci6 una comisi6n conjunta, en cuya agenda aparece el tema referente a la cena del Señor⁹. Allí se señalaba que no consiste tan solo un problema teol6gico, sino que influye en las mismas Iglesias y Comunidades. Quería ofrecerse allí un “signo de fe con caráctér de confesi6n de fe”; era pues un documento dirigido a la praxis de la Iglesia, más que a discusiones académicas en torno al tema. Quedaban sin embargo todavía pendientes las cuestiones centrales en torno a la Eucaristía¹⁰.

4 Cf. *Protokoll der Gemeinsamen R6misch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 1. Sitzung Genf, 20.-24.März 1973* (pro manuscripto), 5.

5 Cf. Johannes Rehm, *Das Abendmahl. R6misch-katholische und evangelische-lutheranische Kirche im Dialog*, Gütersloh 1993), 49.

6 Cf. *Protokoll der Gemeinsamen R6misch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 1. Sitzung Genf, 20.-24.März 1973*, 52.

7 Cf. *ibid.*, 13.

8 Cf. Rehm, 53.

9 Cf. *ibid.*, 31-32.

10 Cf. Evangelische-Theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)* (pro manuscripto), 4.

Las conversaciones debían seguir de momento su curso. Más adelante, en marzo de 1976, tenía lugar un encuentro en Estrasburgo con la intención de llegar a un “documento conjunto”, que sirviera para todo el pueblo de Dios¹¹. De allí saldrá un texto consensuado que, con el tiempo, dará lugar a su vez a *La cena del Señor* (1978), fruto por tanto de las reuniones de la comisión en Estrasburgo y Paderborn en los años 1977 y 1978. Este texto sobre el misterio eucarístico, ofrecía ahí a su vez una serie de estudios conjuntos para ver hasta qué punto los puntos controvertidos – sacrificio y presencia, sobre todo– lo eran realmente, así como la relación entre la Eucaristía, el ministerio y el perdón de los pecados¹².

La cena del Señor (1978)

El diálogo teológico oficial en torno al misterio eucarístico había comenzado. Supone así un fruto maduro de todo el proceso de diálogo desarrollado en los años anteriores. Las dos primeras sesiones de la Comisión mixta católico-luterana (Ginebra, marzo de 1973; Roma, enero de 1974) valoraron la posición de ambos interlocutores con respecto a la *Relación de Malta*, y establecieron los objetivos del pertinente diálogo doctrinal. Se afirmaba entonces que no se habían discutido de forma suficiente y satisfactoria sobre algunos temas particulares mencionados en el documento de Malta, entre los que se encontraba la Eucaristía y el ministerio. Para cada uno de estos grupos temáticos fue creada una subcomisión, que aportaría los materiales necesarios para el estudio final realizado a su vez por la Comisión mixta. Así, en efecto, el tema eucarístico se examinó en dos sesiones plenarios de la

11 Cf. *Protokoll der Gemeinsamen Römisch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 2. Sitzung Straßburg, 15.-20. März 1976* (pro manuscrito), 11.

12 Cf. Adolfo González Montes, “Introducción histórica”, en GM 1,264; Id., “La Eucaristía: una declaración luterano-católica”, *Diálogo ecuménico* 73 (1987) 317-328, Id., *El diálogo católico-luterano*, GM 1, 264; *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, ed. Karl Lehmann y Wolfhart Pannenberg, Freiburg Br.-Göttingen 1986), 77-124. Sobre la deuda del concepto de “memorial” a la teología de Odo Casel, puede verse Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988), 148-150.

Comisión correspondiente (Liebfrauenberg, marzo de 1976; Paderborn, marzo de 1977)¹³. Se llegó al final al texto titulado *La cena del Señor*¹⁴.

El sacrificio eucarístico

Como es sabido, *La cena del Señor (Das Herrenmahl, 1978)*¹⁵ ha sido calificado como el “catecismo ecuménico sobre la Eucaristía”¹⁶. Constituye pues este texto una buena base para todo ulterior estudio y diálogo ecuménicos. La Comisión mixta manifestaba desde un primer momento el deseo de “aproximarse más a la plena comunión en la fe y, por consiguiente, a la comunión en la Mesa del Señor, que ardientemente deseamos” (*prólogo*), a la vez que, en la introducción, señalaba que “la comunión en la Eucaristía es, en efecto, un elemento integrante de la plena unidad de los cristianos y supone que se ha realizado de modo previo la

13 Cf. “Commission mixte luthérienne/catholique. Liebfrauenberg, 15-21 mars 1976”, *SI* 31 (1976/2) 12-13; “Réunion de la Commission mixte luthérienne/catholique romaine, Paderborn, du 7 au 12 mars 1977”, *SI* 35 (1977/3-4) 6.

14 Cf. Ephraïm Lessing, *Abendmahl*, Göttingen 1993, 40-64.

15 Texto original alemán en Gemeinsame Römisch-katholische/ Evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn, 1978. Versión española en: *Diálogo ecuménico* 14 (1979) 387-413, y GM I, 292-320; también en: *Phase* 110 (1979) 113-124. En su edición completa alemana, el documento contiene dos apéndices: por una parte, incluye los textos litúrgicos para la celebración de la Eucaristía en ambas Iglesias (cuatro plegarias eucarísticas católicas, y seis ordenaciones luteranas de la cena procedentes de diversos países y tradiciones); por otra parte, incluye también seis breves contribuciones de teólogos católicos y luteranos en los que se trata de fijar puntos esenciales (la presencia de Cristo y la Eucaristía como sacrificio, entre otros), y valora hasta qué punto las cuestiones tradicionalmente controvertidas, y que son causa de la separación de ambas Iglesias, pueden llegar hoy a solventarse, atendiendo a las investigaciones recientes. Cf. Rüdiger Bieber, „Die gemeinsame katholisch/lutherische Erklärung zum ‘Herrenmahl’“, *Bensheim* 30 (1979) 87-93; Albert Mauder, „Zur Bedeutung des gemeinsamen lutherisch/katholisch Dokumentes ‘Das Herrenmahl’ für den christlichen Gottesdienst“, *Bensheim* 30 (1979) 112-117; Reinhard Frieling, „Katholisch-lutherischer Dialog: Gemeinsamer Glaube und offene Fragen. Zum Dokument ‘Das Herrenmahl’“, *Bensheim* 29 (1978) 108-110; Friedrich Kleinert-Jensens, “De la *Confesión de Augsburgo a La cena del Señor*: Esbozo de una concepción luterana de la cena”, *Diálogo ecuménico* (1981) 185-198; Cipriano Vagaggini, “Observations sur le document de 1978 de la commission mixte catholique-luthérienne sur l’Eucharistie”, *SI* 39 (1979/1-2) 37-42.

16 Heinz Schürmann, „Die Eucharistiefeyer als summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments ‘Das Herrenmahl’“, *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411.

plena unidad en la fe” (n. 1). Antes de recibir la comunión eucarística, se debe hacer una confesión común de fe sobre el misterio eucarístico. Recordaba además que no podía haber comunión eucarística donde no existe previa comunión en la fe, a la vez que se resaltaban a este respecto todavía dos importantes escollos: la concepción de la Misa como sacrificio propiciatorio y el tema de la presencia eucarística¹⁷.

Durante el proceso de redacción se puso de relieve que el problema central giraba sobre la cuestión del carácter sacrificial de la cena, aspecto tratado a su vez en la reunión de marzo de 1977 en Paderborn, donde –según Rehm– reinó “un gran espíritu de reserva”¹⁸. Un comunicado de prensa valoraba sin embargo el clima teológico del siguiente modo: “hace falta manifestar que el proceso ha durado más de lo que se esperaba, no porque nos hayamos demorado en disquisiciones, sino porque queríamos la mejor formulación para poder votarla de modo adecuado”¹⁹. El proceso requirió una serie de estudios previos para confirmar si los puntos controvertidos lo eran realmente –sobre todo las mencionadas cuestiones del sacrificio y de la presencia–, así como también para abordar la relación entre la Eucaristía y el perdón de los pecados. Por otra parte, surgía la necesidad de analizar también cuál era la concepción sobre la Iglesia y el ministerio eclesial, tal como sugería el texto, el cual se consideraba un tema básico e ineludible.

La cena del Señor planteaba el aspecto sacrificial de la Eucaristía como “participación (*Teilhabe*) en el sacrificio de Cristo”²⁰. “Cuando, en la cena del Señor, nos presentamos ante Dios

17 Cf. Rehm, 63; Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, 203-204.

18 Cf. Rehm, 55.

19 *Protokoll der gemeinsamen Römisch-katholisch/Lutheranischen Arbeitsgruppe 3. Sitzung Paderborn 5.-12.März 1977*, 29.

20 Cf. Vinzenz Pfnür, *Die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene* ex opere operato, en Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn-Frankfurt 1978), 101-105; Rehm, 221. Discrepan del documento en este punto (y, en general, sobre la concepción de la misa como sacrificio) Kommission für Catholica-Fragen der evangelische-lutherische Kirche in Bayern, *Bericht zum Dokument der Gemeinsamen Kommission 'Das Herrenmahl'* (pro manuscripto), 2-4; Ökumene-Arbeitskreis der evangelische Landeskirche in

dándonos a él, no lo hacemos más que “por Cristo”, es decir, en referencia al don que él hace de sí mismo [...]. Darse es, a fin de cuentas, abrirse para recibirle” (n. 18). Esa participación consiste en un sacrificio de alabanza, por el que la Iglesia ofrece al Hijo como ofrenda agradable al Padre, tal como se entiende de modo habitual en ambas teologías (cf. n. 33). De esta manera, el pueblo de Dios y la comunidad participarán –por medio de la cena– de este acontecimiento salvífico de “muerte y resurrección”. “La Iglesia que anuncia la muerte del Señor, es llamada ella misma a unirse a esta muerte. No sólo debe conocer y hablar de este sacrificio, sino que también ha de dejarse asumir por él. Muriendo con su Señor, debe estar preparada para resucitar con Él” (n. 34). Sin la muerte y la resurrección de Cristo no habría cena, como tampoco habría Iglesia, señala con clarividencia el presente texto.

Sin embargo, nos encontramos –comentaba el texto– ante un sacrificio peculiar, que ha de entenderse de modo adecuado. Por parte católica se propone la cena como un *verum et proprium sacrificium* con valor propiciatorio por nuestros pecados (cf. Hb 4,16) y los de los fieles difuntos, a la vez que se recuerda que la víctima es la misma (cf. n. 57; *sacrificium visibile propitiatorium pro vivis et defunctis*, había enseñado Trento²¹). Sin embargo, “los católicos no pueden entender la Misa como un sacrificio expiatorio –o *Sühnopfer*²²– en el sentido de que Cristo vuelva a padecer de nuevo –o deba padecer otra vez– por los pecados del mundo, o de

Württemberg, *Stellungnahme zum Dokument 'Das Herrenmahl' (7.4.1981)* (pro manuscrito), 7; Evangelische-lutherische Gebiet-Kommission für Norddeutschland, *Stellungnahme zum Dokument 'Das Herrenmahl', 4/1980* (pro manuscrito), 15-16; Kirchlichen Kommission für Auslandsangelegenheiten der evangelisch-lutherischen Kirche Finlands, *Stellungnahme zu 'Das Herrenmahl'* (pro manuscrito), 6-7; Evangelische Michaelbruderschaft, „Stellungnahme zum 'Herrenmahl' (12.10.1979)“, *Quatember* (1980/1) 41; Evangelisch-theologische Fakultät Universität Hamburg, *Gutachten der am Fachbereich (28.5.1980)* (pro manuscrito), 3; Evangelisch-theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)*, 12, 22-23; Theodor Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramentaltheologie*, Mainz 1979), 165-170; Erwin Iserloh, „Das Herrenmahl“ im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch“, *Theologische Revue* 3 (1979) 182, 190.

²¹ Cf. DS 1743.

²² Vagaggini afirma, sin embargo, que el término *Sühnopfer* debe traducirse mejor por *expiare* que por *propitiare*, para evitar equívocos: *ibid.*, 38.

que se prolongue la satisfacción tal como él la realizó en la cruz”²³. Esta aclaración resulta decisiva para el diálogo ecuménico con el protestantismo en general, y con la teología luterana en particular.

Por otra parte, “la Reforma luterana ha reconocido en la cena del Señor el sentido de un sacrificio de acción de gracias por el sacrificio de la cruz presente en el sacramento” (n. 60). “La celebración de la cena del Señor tiene como objetivo propio el ofrecer a la comunidad reunida el don del sacrificio de la cruz, que está allí presente, para que ella lo reciba –en la fe– como medio eficaz de salvación” (n. 59). Así, las dimensiones convivial y sacrificial se encuentran inseparablemente unidas. El documento descubre –en la noción de “sacrificio de alabanza”– un concepto reconciliador de ambas posiciones, si bien ahora entendido de modo adecuado. “Nuestras tradiciones coinciden en el hecho de ver en la Eucaristía un *sacrificio de alabanza*. No se trata de una alabanza puramente verbal, ni de una suma o complemento que los hombres, por sus propias fuerzas, añadirían al sacrificio de alabanza y de acción de gracias que Cristo ofreció al Padre. El sacrificio de alabanza eucarística no es posible más que por el sacrificio de Cristo en la cruz; de ahí que este continúe siendo el contenido primordial del sacrificio de alabanza de la Iglesia. Es únicamente ‘por él, con él y en él’, nuestro sumo Sacerdote y nuestro intercesor, como ofrecemos al Padre, por el Espíritu Santo, nuestra alabanza, nuestra acción de gracias y nuestra plegaria” (n. 37).

Consiste por tanto en una reiteración de la doctrina de la unicidad del sacrificio de Cristo, propugnado por los reformadores y admitido por el mismo concilio de Trento. Para profundizar en el concepto de sacrificio el texto acude –como hemos visto– a la idea de “memorial”, por el que somos incorporados (*hineingenommen*) en su único sacrificio en la cruz. Así, el n. 36 hablaba del sacrificio destacando la dimensión anamnética de todo el misterio eucarístico; se cita ahí el número 5 del *Documento de Windsor* –suscrito por católicos y anglicanos– para definir este concepto crucial: “Memorial es el recuerdo de la actualización de un

23 Vagaggini, “Observations sur le document de 1978 de la commission mixte catholique-luthérienne sur l’Eucharistie”, 38-39.

acontecimiento realmente ocurrido, que no está sin embargo pasado, sino que está realmente presente” (cf. n. 36). Estamos pues ante un acontecimiento real, en el que Dios es el causante único y originario de toda salvación, al mismo tiempo que interpela nuestra libertad. No se trata de un suceso imaginario, sino de un hecho derivado de la llamada, de la acción y de la iniciativa de Dios. El memorial no es un hecho subjetivo, sino un acontecimiento divino que se actualiza en presencia de su pueblo (cf. n. 36).

La celebración eucarística es, pues, sacrificio de alabanza y acción de gracias de Cristo y -con él- de toda la Iglesia ofrecido al Padre (cf. nn. 56-61), en propiciación por nuestros pecados (cf. n. 56). Subraya la exclusividad del sacrificio de Cristo, pues por nosotros mismos somos incapaces de hacer una ofrenda al Padre. Los que son salvados ofrecen un sacrificio que tiene, en su más íntima esencia, la relación entrañable entre el Padre y el Hijo. “Es un don del amor de Dios absolutamente libre, al que nada le obliga, y que de ninguna manera ha merecido recibir por parte de los hombres. [...] Al constituirse una unidad entre Cristo y los hombres, la asamblea eucarística “ofrece a Cristo” porque él mismo consiente ser ofrecido al Padre, por la fuerza del Espíritu Santo” (n. 58). Consiste pues el memorial en un verdadero sacrificio que se ofrece al Padre en el Espíritu por los pecados de vivos y difuntos. De esta manera, se resalta de un modo más claro la dimensión comunitaria y solidaria del misterio eucarístico, también con la Iglesia *in gloria*, que tiene su origen en el mismo sacrificio de Cristo en la cruz.

Recuerda además el texto luterano-católico las tradicionales posturas de ambas confesiones cristianas, con los necesarios matices y diferencias, sin por ello pronunciarse al respecto y sin tomar partido por ninguna de las dos. “El lado luterano se centra en el desarrollo [de la celebración eucarística], mientras que el punto de vista católico entiende la presencia como un hecho metafísico y ontológico, que tiene una serie de manifestaciones en la práctica litúrgica. La teología luterana insiste a su vez en el carácter de banquete (*Mahlcharakter*) de la cena, que tiene su

origen en su institución por parte de Jesús”²⁴. Habla así del carácter convivial del misterio eucarístico, que sin embargo –recuerdan los católicos– no debe hacer olvidar lo que realmente ‘hay ahí’. “Católicos y luteranos están igualmente convencidos de que la Eucaristía es un banquete comunitario” (nn. 62-63), sin que este aspecto disminuya tampoco la condición de “memorial del sacrificio” al que se ha hecho antes mención. Como consecuencia, el texto menciona la preferencia que ha concedido el Concilio Vaticano II a la celebración comunitaria respecto a las denominadas “misas privadas”. De esta forma, se podría concluir que los luteranos se centran en participar del banquete mediante la comunión y los católicos insisten en la permanencia de la presencia en las especies del pan y del vino, una presencia adorable²⁵.

Otro problema que abordaba *Das Herrenmahl* era ver si “se atribuía al sacerdote un poder sacramental autónomo” respecto al único sacrificio de Cristo, lo cual –expuesto en estos términos– ofrece una clara y rápida respuesta. Se trataba sin embargo de la discusión clásica sobre el *ex opere operato*, y hasta qué punto esta idea vinculaba el misterio eucarístico con la única fuente de la gracia, que es el sacrificio en la cruz y los méritos de Cristo (cf. *ibid.*). Debían por tanto conciliarse ambas instancias. “Según la doctrina católica –concluía en este sentido el documento–, cuando se trata de la doctrina de los sacramentos, el *ex opere operato* significa la prioridad de la acción de Dios. Subrayar esta prioridad es una preocupación luterana” (n. 61). Por tanto, cabía allí un cierto acuerdo doctrinal en puntos que parecen obvios: los sacramentos no crean la gracia por sí mismos, sino que lo hacen en función del único sacrificio redentor, al que remite toda celebración de la cena. En este aspecto, se habría alcanzado también un cierto entendimiento.

24 Rehm, 132.

25 Cf. *ibid.*, 133-136. Sobre la adoración y culto de la Eucaristía en relación con el diálogo ecuménico, puede verse Georg Hintzen, „Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz”, *Cath* 39 (1985) 279-310.

La cena del Señor decía también que el *ex opere operato* no era necesariamente contrario a la fe de los que participan en los misterios: ambas instancias eran igualmente complementarias. “La importancia de la participación creyente –afirma el texto– en la celebración no queda tampoco disminuida por la convicción de que los frutos de la Eucaristía se extienden más allá del círculo de aquellos que están presentes. [...] Las intercesiones y las intenciones de misas celebradas por tal o cual persona, viva o difunta, no pretenden en absoluto limitar su libertad” (n. 61, d), es decir, la de Cristo, concluye el documento en un sentido convergente. Por otra parte, quedaba de alguna forma pendiente la necesidad de ahondar en la unidad entre Eucaristía y ministerio, aunque sí se destacaba al mismo tiempo que es aquí donde se encuentra el verdadero problema teológico de fondo. De forma que también en este punto se intentaba establecer un acercamiento entre ambas concepciones del ministerio.

En la actualidad –después de este documento– se plantea el problema con el deseo de ir más a las raíces del problema. “El título del documento *La cena del Señor* –afirma Rehm– nos lleva a pensar que se trata de una comprensión cristológica de la misma cena. [...] Cristo mismo está presente –lo cual es posible para los que creen– para celebrar la Eucaristía. Con él celebramos la Eucaristía”²⁶. Así, algunos sostienen que la presencia actual de Jesucristo en la Eucaristía ha de entenderse solo como personal, anamnética y pneumatológica, y no tanto como sustancial²⁷. Recurriría así más a la teología y la antropología que a la ontología. A la vez, frente al deseo de separar Eucaristía y ministerio, este mismo autor ratificaba y confirmaba la unidad entre ambos. “El interés luterano por establecer una neta diferencia entre Cristo y el ministro, puede traer consigo sus complicaciones. *Está muy claro que es el mismo Cristo*. Es él mismo quien se ofrece en la Eucaristía”²⁸. La

26 Rehm, 103.

27 Cf. Johannes Betz, „Eucharistie als zentrales Mysterium“, en *Mysterium salutis IV/2*, ed. Johannes Feiner y Magnus Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970), 267.

28 Rehm, 107.

profundización cristológica del ministerio puede ofrecer un interesante punto de encuentro entre ambas concepciones.

La presencia eucarística

La cena del Señor aludía a las calificaciones de esa presencia en las distintas tradiciones católica y luterana (“real, verdadera y sustancial” frente a “sacramental, sobrenatural y espiritual”), e intentaba armonizar ambas definiciones: “Estos conceptos presentan matices distintos en las dos tradiciones pero, en conjunto, se oponen tanto a una presencia espacial o natural, como a una noción puramente conmemorativa o figurativa del sacramento” (n. 16)²⁹. Nos encontraríamos, pues, ante definiciones complementarias. Aludía después el documento a la tradicional formulación luterana de la presencia de Cristo “en, con y bajo el pan y el vino”, así como a la analogía con el misterio de la encarnación. “Los católicos, por su parte, encuentran que –de esta forma– no se hace toda justicia ni a esta unidad [sacramental] ni a las palabras del Señor: “esto es mi cuerpo”” (n. 50). Era recordada de igual manera la necesidad de la doctrina de la transustanciación y a una expresión clara de la presencia ontológica de Jesucristo en la Eucaristía, tal como ha propuesto la doctrina católica tradicional. Con todo, el texto afirmaba a su vez que hay una “transformación” (*Wandlung*), aunque “no se pretende explicar *cómo* se opera este cambio” (n. 51), con lo que el concepto de transustanciación no sería –a su juicio– estrictamente necesario (una vez más, nos quedamos en el *was* sin abordar el *wie*). Consiste en un cambio sin más adjetivos, por lo que la presencia subsiguiente podría ser tan solo personal, espiritual o sacramental sin más.

29 Sobre este aspecto puede verse el estudio de Gerhard Gäde, „Das Herrenmahl’ und die eucharistische Realpräsenz. Theologische Untersuchung zum ökumenischen Konsens im katholisch/lutherischen Dokument ‘Das Herrenmahl’”, *Cath* 35 (1981) 287-317. Allí se afirma una complementariedad del término transustanciación con el de transignificación (cf. *ibid.*, 314-317) “Das ontologischen Implikat des tridentinischen Dogmas wird nicht angestastet, sondern nur in einem anderen Reflexionsrahmen wiedergegeben. Auf der hermeneutischen Ebene wäre deshalb „Transignification” als die beide Positionen gemeinsame Aussageweise zu betrachten” (*ibid.*, 316). Lo cual resulta ciertamente discutible.

Al exponer la postura católica, afirmaba sin embargo que “de parte luterana se ha visto generalmente en esta terminología una tentativa de explicar de modo racionalista el misterio de la presencia de Cristo en el sacramento. Algunos piensan también que, de esta manera, el Señor –que está realmente presente– no sería visto como persona, y que esto llevaría a un malentendido de tipo naturalista” (n. 49). Un presunto sustancialismo se opondría, por tanto, a un cierto personalismo, según esta concepción. En un estudio anejo a *La cena del Señor*, eran abordadas las causas históricas y filosóficas del rechazo de Lutero a la doctrina de la transustanciación, concluyendo que los luteranos no deben entender ese concepto como una racionalización del misterio de la Eucaristía, mientras habrían de aceptar una idea de presencia real en los luteranos, sin necesidad de recurrir de modo necesario al concepto de transustanciación. Si reconocen sin embargo los católicos –seguía diciendo ahí– que, para la comprensión profunda del misterio eucarístico, no solo hace falta comprender el *was*, sino también el *wie*³⁰. Este punto constituye una dimensión irrenunciable de la Eucaristía, que trae consigo importantes consecuencias.

Respecto a la duración de la presencia real, se vuelven a mostrar las coincidencias y las diferencias. Por un lado, católicos y luteranos afirman que esa presencia está dirigida a la recepción por parte de los fieles, que no se limita al momento de la comunión y que no depende solo de la fe de los cristianos. Por parte evangélica, sin embargo, se valora la adoración eucarística como “una separación inaceptable con el acontecimiento de la cena” (n. 54). El texto invita así a una recíproca comprensión de ambas posturas, a la vez que se conviene en que, de alguna manera, Jesucristo permanece en la Eucaristía después de la cena³¹. “Por parte luterana, sería preciso que se busque la mejor forma de testimoniar el debido respeto a los elementos que han servido para

30 Harding Meyer – Vinzenz Pfnür, *Excursus von Herrenmahl-Dokument*, 87-88; cit. en Rehm, 128-129.

31 Según Vagaggini, respecto a la transustanciación “les positions du document en cette matière semblent valides” (Vagaggini, “Observations sur le document de 1978 de la commission mixte catholique-luthérienne sur l’Eucharistie”, n. 55, 38; sobre la presencia real, cf. *ibid.*, 40-41).

la celebración eucarística, es decir, su consumición posterior, sin excluir la comunión de enfermos. Por lo que atañe a la adoración de la Eucaristía, los católicos deberían estar atentos a que su práctica no contradijera la convicción común del carácter de banquete de la Eucaristía. De igual manera, han de tener en cuenta que existen otras formas de piedad eucarística, por ejemplo, en las Iglesias ortodoxas, sin que –por otra parte– la fe eucarística de estas pueda ser cuestionada” (n. 55).

Eucaristía y Trinidad

La presencia divina en el misterio eucarístico se abordaba, en este documento de 1978, tras haber tenido en cuenta los últimos desarrollos de la teología sobre este sacramento. Ahí se afirmaba que, en la Eucaristía, está presente la Trinidad: “el misterio de la Eucaristía nos vincula al misterio primordial del Dios uno y trino, desde el cual, por el cual y hacia el cual todo existe” (n. 11). Destacaba además la dimensión pneumatológica: “Lenos de su gracia y vivificados por el Espíritu, podemos transmitir su amor y, por ello, glorificar al Padre” (n. 18). Como resulta lógico, la Eucaristía supone sobre todo la presencia de Cristo, pues “en el sacramento de la santa cena, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está plena y enteramente presente con su cuerpo y su sangre bajo los signos del pan y del vino” (n. 16). Es un sacrificio ofrecido al Padre, ya que “Cristo instituyó la Eucaristía, sacramento de su cuerpo y de su sangre, centrado en la cruz y en la resurrección, como anámnesis o memorial de toda la obra redentora reconciliadora de Dios en él” (n. 17). De hecho, la presencia real de Cristo en la Eucaristía constituye la total garantía de la presencia de la Trinidad.

De esta forma, la Eucaristía expresa de modo sublime la comunión con Cristo. “Este ser-con-Cristo se funda y culmina en el ser-en-Cristo. Bajo los signos del pan y del vino el Señor ofrece su cuerpo y su sangre entregados por todos, es decir, él mismo. [...] Recibir con fe este alimento es hacerse partícipe de una comunión con Cristo, semejante a la del Hijo con el Padre” (n. 19). La

centralidad de la presencia de Cristo en el misterio eucarístico constituye uno de los aspectos irrenunciables de la teología de la cena, lo cual permite esa plena comunión del creyente con el autor de la gracia. Al mismo tiempo, recuerda el documento conjunto que “es el Espíritu quien vivifica” (Jn 6, 63), e insiste de forma clara en esta dimensión pneumatológica del misterio eucarístico (cf. n. 20). “Jesús, durante su vida, lo hizo todo en el Espíritu Santo. [...] También la acción eucarística de Jesús se realiza por el Espíritu Santo. Todo lo que el Señor nos da y todo lo que nos hace aptos para apropiárnoslo es don del Espíritu Santo. Esto se expresa en la liturgia, muy particularmente en la invocación del Espíritu Santo. [...] Gracias al Espíritu Santo, el pan y el vino se convierten –por la palabra creadora– en el cuerpo y la sangre de Cristo. El Espíritu de amor hace efectivo el sacramento de amor” (nn. 21-22).

Así, la perichóresis trinitaria en el misterio eucarístico es un corolario derivado de la presencia real de Jesucristo en las especies sacramentales. De la cristología a la teología trinitaria, por tanto, con un marcado acento en la dimensión pneumatológica, como acabamos de ver: el Dios trino se encuentra en el mismo núcleo del misterio eucarístico, se afirmaba en plena sintonía también con la doctrina eucarística de origen oriental. También en el número 36, se recordaba que el memorial no es un hecho subjetivo, sino un acontecimiento divino que se actualiza en presencia de su pueblo, con lo que el Dios trino habita en su Iglesia por medio de la presencia eucarística³². De este modo se establecía una necesaria correlación entre la Trinidad, Cristo y el Espíritu, la Eucaristía y la Iglesia. “Sin la comunión en la Eucaristía no hay plena comunión eclesial; sin la comunión eclesial no hay verdadera comunión en la Eucaristía” (n. 26). Sin embargo, se vuelve una y otra vez sobre su fuente trinitaria, para que el origen de todo don eucarístico se convierta también en su fin. Así, alude una vez más al Padre como primera referencia del misterio eucarístico. “La comunión con Cristo, en la cual nos introduce la Eucaristía por la fuerza del Espíritu santo, conduce en definitiva al Padre eterno. [...] No solo en la lectura y en la predicación, sino en toda su celebración, la

32 Cf. GM 1,714.

Eucaristía es proclamación de la grandeza y de la misericordia de Dios” (n. 29). También en el seno del misterio eucarístico, el Padre es *fons et origo totius Trinitatis*.

Valoración

La cena del Señor suponía un discreto acercamiento a la posición católica, aún permaneciendo en pie la tradicional distinción. Al mismo tiempo, se daba ahí un redescubrimiento recíproco de las distintas dimensiones de la Eucaristía, que han de mantenerse y afirmarse en su mutua complementariedad. Por un lado, los católicos han de centrarse más en el carácter convivial de la Eucaristía, mientras los luteranos deben tratar con respeto las especies consagradas³³. En cualquier caso, sería un tanto prematuro afirmar que, después de los últimos estudios y acuerdos ecuménicos realizados, no hay ningún motivo de división entre católicos y luteranos por razones de fe eucarística, y que por lo tanto no habría problemas serios para la intercomión. Si bien es cierto todo lo que se ha afirmado hasta aquí, también es verdad que los problemas son todavía teológica y prácticamente relevantes, tal como veremos en las próximas páginas.

El carácter a la vez conciliador y clarificador de este texto parece por tanto evidente. Según Rehm, este documento de 1978 ha tenido “un gran eco” en ámbito protestante, a la vez que por parte católica se considera un claro referente en la doctrina eucarística³⁴. Quedan pendientes sin embargo una vez más importantes cuestiones como la idea de presencia tan solo personal, pero no sustancial, contraponiendo así de este modo los conceptos de sustancia y persona³⁵. Sobre este particular no se ha alcanzado un pleno acuerdo. De hecho, varias voces evangélicas han

33 Cf. Rehm, 133-136. Sobre la adoración y culto de la Eucaristía en relación con el diálogo ecuménico, puede verse Georg Hintzen, „Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz”, 279-310.

34 Cf. Rehm, 148.

35 Cf., por ejemplo, *Stellungnahme des Rates der EKU – Bereich DDR* (pro manuscrito), 6; *Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses des Landeskirchennamtes der Ev.-luth. Landeskirche Hannover zum Dokument ‘Das Herrenmahl’* (pro manuscrito), 1-2, 5.

manifestado sus distancias respecto de la presencia real tal y como se propone en el documento en el contexto de la noción de transustanciación³⁶. Desde el lado católico, la Conferencia episcopal alemana recordó por su parte que no era aceptable el término “consustanciación”³⁷. Vagaggini recordaba a su vez a propósito de la doctrina de la transustanciación que “la Iglesia no contempló y no contempla la teoría aristotélica como un artículo de fe. Más bien se podría decir que la descripción que hace el concilio de Trento deja intacto el misterio”³⁸.

Así, se admitía un cierto margen de libertad a la hora de interpretar cómo se da esa presencia real en la Eucaristía (el *wie*)³⁹. Por otra parte, algunos autores –también católicos– habían propuesto la fórmula de la “transignificación” como una fórmula de compromiso con una finalidad ecuménica⁴⁰. “Cuando Cristo se presenta a sí mismo de verdad bajo el pan y el vino, tendría entonces que ser hallada una fundamentación objetiva y fundante (*grundlegend*) el pan y el vino se convierten en signos de la

36 Cf. Evangelische-Theologische Fakultät der Universität München, *Gutachten zu dem von der Gemeinsamen Kommission vorgelegten Dokument 'Das Herrenmahl' (10.12.1980)*, 10-11, 18; Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, *Fragen zur Beurteilung des katholisch-lutherischen Papiers 'Das Herrenmahl'*, 2; *Gutachten über das von der Gemeinsamen Kommission erstellte Dokument 'Das Herrenmahl', erstattet von den am Fachbereich Evang. Theologie der Universität Hamburg hauptamtlich tätigen Professoren Hamburg 28. Mai 1980* (pro manuscripto), 2; Vereinigte Evangelische-lutherische Kirche in Deutschland, *Lutherische Stellungnahme zu dem römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Studiendokument 'Das Herrenmahl'* (Hannover, 13.7.1982), 4-5.

37 Cf. Deutsche Bischofskonferenz, *Stellungnahme zum Dokumente der Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Komision über 'Das Herrenmahl'* (pro manuscripto), 3. En ámbito francés resulta interesante Commission épiscopale pour l'Unité, “L'hospitalité eucharistique avec les chrétiens des Eglises issues de la Réforme en France (17.3.1983)”, *Istina* 28 (1983) 407-412.

38 Cipriano Vagaggini, “Observations on the Catholic-Lutheran Joint Commission’s Document on the Eucharist”, *SI* 39 (1979/1-2) 36-37.

39 Cf. también Rehm, 167.

40 Cf. *Kritische Gesichtspunkte und Änderungsvorlage zu dem Text 'Das Herrenmahl. Gemeinsames Oberseminar der beiden Münchener ökumenischen Institute*, München 1980), IV; véase también Rehm, 122, 125. Se encuentra sin embargo una postura crítica en Georg Hinzen, “Transsignification und Transfinalisation. Überlegungen zur Einigung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch”, *Cath* 39 (1985) 193-216, especialmente en 215-216.

presencia real de Cristo”⁴¹. Así, los mismos católicos hicieron notar –utilizando una expresión del profesor Ratzinger– que no se trata de un concepto de sustancia que indique sin más “una composición físico-química”, ni tampoco de “canonizar una determinada filosofía”⁴². Así, no se acudía a una escuela filosófica concreta a la hora de interpretar cómo esa presencia real se da en la Eucaristía (el *wie*), tal como han visto los obispos alemanes y el propio Secretariado para la unidad de los cristianos⁴³. Consistía en acoger en concepto de “sustancia” que propone el sentido común. Hemos visto cómo Iserloh había explicado que el concepto de transustanciación quería evitar tanto el concepto tardiomediaval de “consustanciación”, como “una comprensión material, histórica y local” de la presencia real de Jesucristo en el misterio eucarístico⁴⁴. De ahí la habitual oposición católica al término “consustanciación”.

La cena del Señor fue a la vez una etapa, un punto de llegada y de partida del camino que ha recorrido el diálogo católico-luterano. En el texto *Caminos hacia la comunión* (1980) –elaborado también por la misma Comisión mixta católico-luterana, aunque referido al ámbito de la eclesiología–, aparece una referencia a nuestro documento, así como un programa práctico para dar más importancia a la celebración eucarística. “La configuración litúrgica de la cena del Señor –se decía en 1980– a pesar de la legítima pluralidad de las posibilidades existentes en ambas Iglesias, debería coincidir en los trazos y elementos fundamentales, tal y como han sido expuestos en *La cena del Señor*: Es preciso fomentar el conocimiento y la comprensión de los usos diferenciados que no generen división en la celebración de la liturgia eucarística [...]. En las Iglesias luteranas, tras una época de abandono, existe en la actualidad una nueva vuelta al sacramento

41 Miguel María Garijo-Guembe, „Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis“, en *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, ed. Miguel María Garijo-Guembe, Jan Rohls y Gunther Wenz, Frankfurt a.M.: Otto Lembeck, 1988), 73.

42 *The Eucharist: reactions to the document - Evaluation (Nov.5, 1981)* (pro manuscripto), 1.

43 Cf. también Rehm, 167.

44 Erwin Iserloh, „Das Herrenmahl’ im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch“, *Theologische Revue* 3 (1979) 179.

del altar. Es urgente y necesario integrar del todo la celebración de la Eucaristía en la principal liturgia dominical, y conducir a las distintas comunidades a la comunión frecuente. Hay que tratar con respeto las especies consagradas tras la celebración de la Eucaristía. Es necesario tratar en común, por parte de ambas Iglesias, las condiciones de admisión a la Eucaristía, tanto en lo que se refiere a la edad como a los diversos presupuestos pastorales” (n. 68).

Del conflicto a la comunión (2013)

Con motivo de la preparación del quinto centenario del inicio de la Reforma luterana, la Federación luterana mundial y el Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos publicaron un nuevo texto donde –entre muchas consideraciones más de tipo más general– hace también brevemente referencia al misterio eucarístico⁴⁵. Tras constatar de nuevo que la cuestión del *Laienkelch* (cáliz de los laicos) o la administración de la comunión *sub una* no constituye un motivo de división (cf. nn. 144, 160-161), el texto menciona la cuestión del sacrificio, recuerda las dificultades de comprensión en la teología tardomedieval que, a la postre, multiplicaba el número de sacrificios, haciendo sombra al único sacrificio de Cristo en la cruz. “A los ojos de Lutero, entender la Eucaristía como sacrificio significaría que la misma se vuelve una buena obra que realizamos y ofrecemos a Dios” (n. 147). De la misma manera, no podemos ofrecer ese único sacrificio por otras personas vivas o difuntas, así como –con gran apertura y condescendencia– que “la verdadera recepción en la fe contiene una dimensión activa que no se debe subestimar” (n. 148; cf. n. 155). Recuerda asimismo que el concepto de *anamnesis* ha contribuido a resolver el “controvertido asunto” de poner en relación la cena con la cruz (cf. nn. 151, 158). “No solo el efecto del evento de la cruz – concluye en el número siguiente–, sino también el evento mismo, está presente en la cena del Señor sin que la comida sea una

⁴⁵ *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católica de la Reforma en 2017*, Santander 2013.

repetición o un completamiento del evento de la cruz. El evento está presente de un modo sacramental” (n. 159).

En lo que se refiere al modo de presencia de Jesucristo en las especies eucarísticas, habla de “presencia real”, al mismo tiempo que sigue considerando la transustanciación como una “explicación filosófica” (cf. n. 142). Al mismo tiempo los luteranos siguen sosteniendo la consustanciación como una explicación plausible, como un reflejo de la *communicatio idiomatum* entre las dos naturalezas de Cristo (cf. nn. 143, 154). De modo análogo, insiste en la presencia de Jesucristo en el pan y el vino eucaristizados sobre todo durante la celebración (cf. n. 145). Los católicos recuerdan el *aptissime* de Trento como la mejor garantía para expresar esa intensa presencia real (cf. n. 149), así como sostiene la prioridad por parte católica de la celebración eucarística respecto a su posterior culto fuera de la misa (cf. n. 150). “Los luteranos –añade– han obtenido una nueva conciencia de las razones por las que tratar de forma más respetuosa los elementos consagrados después de la celebración” (n. 152; cf. n. 156). Por otra parte, ambas confesiones rechazan una presencia meramente local, a la vez que una presencia “meramente figurativa o conmemorativa” (n. 153). Evidentemente, *Del conflicto a la comunión* constata también la relación de la doctrina eucarística con la cuestión del ministerio y las concepciones eclesiológicas. “No obstante –constata de modo realista–, tanto católicos como luteranos aún entienden de manera diferente el oficio del ministerio” (n. 161). En definitiva, podríamos decir que el consenso teológico alcanza dos –*Laienkelch* y memorial– de los tres temas debatidos, mientras que da pendiente el modo de presencia de Jesucristo bajo las especies eucarísticas.

2. Diálogo local

¿Qué se ha dicho después del documento católico-luterano de 1978?⁴⁶ Aquí los documentos que aparecen son de menor rango, es

⁴⁶ Citaremos aquí algunos testimonios, tan solo para que podamos hacernos una idea del eco real que puede haber tenido *Das Herrenmahl*. En este apartado

decir, con un consenso y un alcance menores. La Facultad de teología evangélica de la universidad de Gotinga en un comentario al texto de 1986 sobre las condenas del siglo XVI sostenía tan solo un vínculo de Cristo al pan y al vino (*Christi Bindung an Brot und Wein*)⁴⁷. Dejaba así de lado el concepto de conversión: la presencia de Jesucristo en la Eucaristía se da junto a la del pan y del vino. Por otro lado, este documento de Gotinga parecía admitir la doctrina de la concomitancia, aunque con ciertas reservas, así como la recepción de la Eucaristía bajo una sola especie en condiciones excepcionales: “La *sub una* solo puede ser una excepción y nunca una regla general”⁴⁸, señala, lo cual denota que existe un debate interno dentro de la Iglesia evangélica. A la vez los profesores de Gotinga señalaban que “no está resuelto [...] si la adoración –y otros tipos de usos– podrían considerarse sobre todo como un buen complemento a las partes esenciales de la cena”⁴⁹, aunque reconoce que “la adoración del Cristo presente en la cena no es una cuestión en discusión (*ist nicht strittig*)”⁵⁰, y afirmaba que “la unión (*Bindung*) de Cristo a las especies finaliza con el término de la cena”, reclama respeto y deferencia con las especies no consumidas⁵¹.

3. Documentos más recientes

En lo que se refiere al modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía, la Conferencia de Arnoldsheim afirmaba en 1993 que “lo que es relevante en el *usus* no es la duración de la presencia real, sino su adecuado uso”, y proponía así la posibilidad de distribuir la comunión a los enfermos, tal como se había practicado desde antiguo en algunas comunidades protestantes. Afirmaba por otra parte que la transustanciación constituía “un modelo explicativo”

seremos por tanto algo telegráficos de modo necesario, pues nuestra visión sigue siendo en especial acerca de los puntos divergentes.

47 *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation damals und heute*, ed. Dietz Lange, Göttingen, 1991, 91; 91-92.

48 *Ibid.*, 125.

49 *Ibid.*, 98.

50 *Ibid.*, 122.

51 *Cf. ibid.*, 92.

posible⁵². En el documento luterano-reformado firmado en 1994 en el ámbito de la Concordia de Leuenberg, un texto sobre el ministerio hablaba de la dimensión soteriológica y redentora de la cena, sin hacer alusión alguna a la noción de sacrificio. “En la cena del Señor, Jesucristo nos obtiene el perdón de los pecados. Entonces él nos libera y nos reconcilia en la cena del Señor para comprobar el poder de su perdón, para poder perdonar a los demás y para poder ser perdonados”⁵³. Nos encontramos una vez más ante la celebración de la cena como actualización del perdón de los pecados. Aludía de este modo a la dimensión propiciatoria, pero sin hacer uso de modo explícito de esta terminología, y siempre en los términos propios de la teología reformada. Y un poco más adelante, seguía con las siguientes palabras: “En la cena del Señor, Jesucristo nos ofrece amistad y reconciliación”, aunque –por el contexto– parece ser que se refiere sobre todo a la reconciliación entre los hombres, y no tanto a la reconciliación de los hombres con Dios⁵⁴.

Este mismo texto sobre el ministerio de la Concordia de Leuenberg recordaba lo que constituye la cena del Señor para las comunidades surgidas de la Reforma: “En la cena del Señor, Jesucristo resucitado nos da su cuerpo y su sangre, entregado por todos, a través de las palabras de la promesa pronunciadas sobre el pan y el vino. Él por tanto nos concede el perdón de los pecados y nos deja en libertad para una nueva vida en la fe. Nos concede también la experiencia de que somos miembros de su cuerpo. Nos fortalece para poder servir a todos los hombres. Cuando celebramos la cena del Señor, proclamamos la muerte de Cristo por la que Dios ha reconciliado el mundo consigo mismo. Proclamamos la presencia del Señor resucitado entre nosotros. Alegrándonos de que el Señor ha venido a nosotros, esperamos su

52 Cf. *Kirchenamt der evangelischen-lutherischen Kirchen Deutschlands*, ed. Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz, 121-122.

53 Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Sakramente, Amt, Ordination*, Leuenberger Texte 2, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1995, I,2,B.

54 Cf. *ibid.*

futura venida en la gloria”⁵⁵. De esta forma, cena, cruz y resurrección están presentes en la celebración eucarística, aunque da la impresión de que el acento va más dirigido a la memoria de la Resurrección, y no tanto de la pasión y muerte. En cualquier caso, también afirma que en la cena “proclamamos la muerte de Cristo”⁵⁶.

El documento de Leuenberg mencionaba la institución del sacramento eucarístico en la última cena celebrada por Jesús con sus discípulos, al mismo tiempo que alude a la triple dimensión trinitaria –eulógica, cristológica y pneumatológica– en los términos habituales (I,1). No se detiene de modo explícito en el modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía. Después abordaba el significado múltiple de la cena del Señor: por un lado la entrega de Jesús a todos nosotros (“en la fe recibimos al mismo Cristo”); además, el sacramento de la cena es un memorial del acto de reconciliación que Jesús realizó frente al Padre con su vida, su muerte y su resurrección, con lo que se subraya una vez más el aspecto soteriológico; junto a este, recuerda el documento de la Concordia también el aspecto escatológico, pues en la cena se celebra “la venida del reino de Dios en la esperanza de la renovación final de la creación”; y por último, la dimensión eclesiológica, pues “en la cena del Señor se hace visible la Iglesia como comunión” (cf. I,2,A). De manera que ofrece una teología de la salvación en clave eucarística, a la vez que siguen quedando en pie los puntos más controvertidos.

El nuevo milenio

Otro documento será la *Guía práctica (Orientierungshilfe)* sobre la Eucaristía aprobada en Hannover en 2002 por el Consejo de la Iglesias evangélicas de Alemania. En ella recordaba que “la cena es *el* acontecimiento central no solo de la comunidad, sino

55 Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Sakramente, Amt, Ordination*, “Einführung: Über die Lehre und die Praxis des Abendmahls”, b-c.

56 Cf. *ibid.*

también de toda la Iglesia”⁵⁷. La Eucaristía hace la Iglesia y se constituye en su centro vivo y vivificador. Igualmente se traía a colación la disposición del *Kirchentag* de Nürenberg en 1979, la cual animaba a celebrar con más frecuencia la cena, para tener de verdad esa clara dimensión eclesial y comunitaria. Procedía después a realizar un pormenorizado estudio bíblico sobre la institución y la celebración del principal de los sacramentos⁵⁸. En fin, la *Guía* abordaba los distintos aspectos de la comprensión luterana del misterio eucarístico: la presencia real, la dimensión sacrificial, la frecuencia de la celebración, la confesión de los pecados antes de la comunión, los ministros y los sujetos – especialmente, respecto a los niños y los no bautizados– de este sacramento, el trato de las especies consagradas tras la celebración, el problema de la intercomunión, así como la materia y las posibilidades de recibir la comunión⁵⁹.

Consiste sobre todo en un texto práctico, por lo que las aportaciones teóricas son más bien marginales. Sin embargo, la *Orientierungshilfe* hablaba del carácter propiciatorio de la cena, sin eludir la terminología sacrificial; alude de igual manera a la tradicional teología luterana de la cena como acción divina dirigida a la remisión de los pecados: “El que está invitado a la cena del Crucificado y Resucitado, es al mismo tiempo justo y pecador –dice con un lenguaje típicamente luterano–. Es a la vez una persona que ha ido en contra de su relación con Dios y que, sin embargo, puede decirse que ha sido justificado por la gracia de Dios. En la cena son perdonados los pecados y por tanto se hace posible la viva comunión con Dios, que es celebrada entre los hombres; en la cena puede pensarse en un sacrificio que ha hecho innecesarios todos los demás sacrificios de culto (*kultischen Opfer*). Con su cuerpo y su sangre, viene el anfitrión que se muestra como ofrenda de un

57 Rat der evangelischen Kirche in Deutschland, *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, 4ª ed., Gütersloh, 2005), 10.

58 Cf. *ibid.*, 15-23.

59 Cf. *ibid.*, 24ss.

modo más cercano al que ellos serían capaces, y los libera de estar encerrados en sí mismos”⁶⁰.

Hablaba además la *Guía* de la muerte de Cristo como el único sacrificio capaz de borrar nuestros pecados y de liberarnos de su esclavitud⁶¹, único sacrificio ofrecido como expiación por nuestros pecados. Concluye esta sección afirmando que –al igual que tantas situaciones en nuestra sociedad– el misterio eucarístico *auch ein Opfer gennant werden sollte*⁶² (también debería ser llamado sacrificio), con lo que revela un claro esfuerzo de acercamiento a la terminología y a la teología de la Eucaristía entendida como sacrificio. Concluye afirmando que “en primer lugar, es la muerte de Jesucristo un sacrificio en el sentido de que es la acción de la entrega total de Jesús a Dios en el sentido de una pronta obediencia a la voluntad del Padre (Mc 14,36). [...]”

“Por tanto, es la muerte de Jesús en la cruz un “sacrificio” en el pleno sentido de la expresión (inglés: *sacrifice*), que se diferencia de modo radical de otros sacrificios culturales presentes en otras religiones. Aquí es sacrificada no una *persona* a un Dios airado – sigue diciendo el texto –, sino que se ofrece Dios mismo en Jesucristo por medio de su muerte en la cruz para el perdón de los pecados. “Pues en Cristo Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo sin imputarle sus propios delitos, y puso en nosotros la palabra de reconciliación” (2Co 5, 19). [...] Por eso pudieron los autores del nuevo testamento interpretar la muerte de Jesucristo en la cruz no solo como un sacrificio, sino como un sacrificio propiciatorio (*Sühnopfer*) en el sentido veterotestamentario”⁶³. El sacrificio de la antigua y la nueva alianza presenta una cierta continuidad, a la vez que una radical novedad. No alude este pasaje al término “memorial” (*Gedächtnis*), tal como se había propuesto ya en *La cena del Señor* (1978) y en tantos otros documentos, pero acude al concepto de sacrificio sin demasiadas dificultades.

60 Ibid., 33-34.

61 Cf. *ibid.*, 34-35.

62 *Ibid.*, 37.

63 *Ibid.*, 40-41.

De igual manera, afirmaba la *Orientierungshilfe* que “Jesucristo es –como anfitrión (*Gastgeber*) de la cena– también el alimento que se ofrece bajo el pan y el vino, y que por tanto se hace presente a los invitados a la cena. Todo Cristo se hace presente en el pan y el vino. En la última cena se hace presente no solo bajo sus claras (*hörbare*) palabras, sino bajo los signos que se pueden percibir con la vista y el gusto”⁶⁴. Subraya a la vez la dimensión antropológica del misterio eucarístico: más adelante añade que Jesucristo se nos ofrece no solo como realidad divina, sino como también como “el hombre que por nosotros ha vivido y muerto (*gelebt und gelitten*)”⁶⁵. Después alude a que la presencia de Cristo en la Eucaristía como “una presencia real” y “una presencia personal del Crucificado y Resucitado”. No considera el término “sustancial” como explicación vinculante para la fe, a la vez que se respeta como formulación teológica.

Para sintonizar con el punto de vista católico, recuerda este documento que las explicaciones sobre el modo de presencia no pretenden racionalizar el misterio, aunque explicitan el tipo de conversión y la correlativa presencia que resulta después afirmada⁶⁶. En lo referido a las consecuencias prácticas que derivan de esta fe en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, el texto luterano pide a las diferentes comunidades una mayor uniformidad en las fórmulas litúrgicas de la celebración de la cena, a la vez que recuerda que el modo de presencia de Jesucristo en el misterio eucarístico no puede ser un motivo de separación entre las distintas Iglesias⁶⁷. Como detalles prácticos, a la vez que propone el respeto hacia las especies consagradas y sugiere la práctica de la comunión de enfermos, rechaza a la vez que respeta la posibilidad de explicar la transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo por medio de la doctrina de la transustanciación⁶⁸. Nos movemos por tanto en una primera fase de la profundización teológica, pues no se dice nada tampoco sobre la cuestión del

64 Ibid., 27.

65 Ibid., 42-43.

66 Cf. *ibid.*, 28.

67 Cf. *ibid.*, 29-30.

68 Cf. *ibid.*, 51.

ministerio ni de la concepción eclesiológica que de este se desprende.

En fin, un documento firmado en 2003 por los institutos ecuménicos de Estrasburgo, Tubinga y Bensheim estudiaba la intercomuni3n, la intercelebraci3n y la “hospitalidad eucarística” (*eucharistische Gastfreundschaft*). Afirmaba el texto que “hoy día todas las Iglesias mantienen que la plena comunidad eclesial se da en la comunidad eucarística. Se han desarrollado así diversas formas de comunidades eucarísticas desde el principio del moderno movimiento ecuménico, a finales del siglo XIX y principios del XX. [...] Hasta hoy se practica en las Iglesias ortodoxas y en gran medida en la cat3lica y en las mismas Iglesias protestantes la “comuni3n cerrada”. Este movimiento ecuménico se ha propuesto entre los cristianos de distintas confesiones y por medio de una “prevista unidad en Cristo” la meta de que sus diferencias eclesiales han de ser vistas bajo una nueva luz. Por eso permanece después la pregunta de si se deben mantener diferentes modos de participaci3n, así como distintas comunidades eucarísticas”⁶⁹.

El texto ofrece pues desde un primer momento una clara declaraci3n de intenciones. Desarrolla siete tesis, de carácter mayoritariamente sociológico a favor de la intercomuni3n eucarística entre las distintas confesiones cristianas. La primera de ellas afirma que no se debe negar la comuni3n a ningún bautizado, sino tan solo a aquellos que “no presentan suficiente fundamentaci3n”⁷⁰, sin explicitar de un modo claro en qué consiste esta. Presenta una fe común en la Eucaristía, y propone como consecuencia para todos los cristianos una “abierto hospitalidad eucarística”, pues no existen “suficientes razones teológicas” para denegar la comuni3n a nadie que haya recibido el sacramento del Bautismo⁷¹. La segunda tesis sostiene que son “contradictorias” la comuni3n ecuménica y la “incompleta comuni3n en la cena”, pues

69 Centre d'études Œcumeniques - Institut für ökumenische Forschung - konfessionskundliches Institut, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt am Main, 2003), 11. Se ofrece allí un amplio repertorio de textos a favor de la intercomuni3n: cf. *ibid.*, 25-35.

70 *Ibid.*, 11.

71 Cf. *ibid.*, 16-17.

“el ecumenismo fundamentado en hechos concretos vividos y verificados entre los distintos cristianos y comunidades nos permiten hablar de un alto grado de entendimiento en común”⁷². Los desacuerdos doctrinales respecto al ministerio y a la misma Eucaristía no tendrían suficiente relieve teológico para impedir una plena comunión entre las distintas comunidades. La tercera tesis se basa en fin en un supuesto dato estadístico: “La hospitalidad eucarística (*Abendmahls-gemeinschaft*) se da en un número muy alto de casos, que son presentados como excepciones a la regla vigente”⁷³. La supuesta frecuencia debería ser ya, por sí misma, un argumento a favor, parece sostener el presente texto.

“El Bautismo –afirma en la tesis cuarta– es la puerta para acceder a la comunión de la Iglesia, cuerpo de Cristo, el cual se constituye a su vez en la cena”⁷⁴. Sin embargo –dice ahí–, las diferencias en la comprensión del ministerio y de la Eucaristía como sacrificio no mantienen su anterior vigencia, después de la declaración conjunta firmada en Augsburgo en 1999⁷⁵. El acuerdo en la materia de la justificación se extendería de un modo indiferenciado a toda la doctrina teológica, incluida la sacramental y eclesiológica. En la quinta tesis se mantenía que el denegar el acceso a la Eucaristía sería contrario a “la invitación” y a “la voluntad de Jesucristo”, pues es él mismo el anfitrión –el que invita y el que se ofrece, *der Geber und die Gabe*– en la cena⁷⁶. Jesús no habría puesto ninguna restricción a la hora de celebrar la última cena y por eso se pide a las Iglesias que no se opongan a la voluntad de Cristo⁷⁷.

La siguiente tesis –la sexta– aduce motivos eclesiológicos: “La comunidad eucarística va más allá de la comunidad eclesial”, puesto que “la Eucaristía es signo e instrumento tanto de la Iglesia universal como de la Iglesia local”⁷⁸. Por lo que se da a entender que

72 Ibid., 17, 21.

73 Ibid., 22.

74 Ibid., 35.

75 Cf. *ibid.*, 39.

76 Cf. *ibid.*, 40.

77 Cf. *ibid.*, 44.

78 Ibid., 44.

ya existe la necesaria comunión eclesial para que se pueda dar una verdadera comunidad eucarística⁷⁹. La comunión eucarística fundaría –según este texto– la comunión eclesial, y no al revés. Se pasa de este modo directamente de la Eucaristía celebrada para toda la comunidad –sin restricción alguna–, a la misma Iglesia. Concluye en su séptima tesis el documento de los distintos Institutos Ecuménicos con que, al ser la Iglesia una comunidad en la predicación y en el ministerio a Dios y al mundo, se da el necesario “entendimiento común” para que se llegue a su culminación con la participación de los sagrados misterios en torno a la misma Mesa⁸⁰.

En efecto, no se da una “separación eclesial en la fe”, pues todos los cristianos creen que Jesucristo es el salvador del mundo: se da por tanto una verdadera “comunión en la fe”⁸¹. No existirían por tanto diferencias doctrinales en la actualidad. Así pues se consideran zanjadas de modo definitivo las discusiones en torno a la naturaleza del misterio eucarístico, tal como aparece de modo claro –a su entender– en los anteriores documentos conjuntos católico-luteranos⁸². El texto de los Institutos Ecuménicos francoalemanes sugiere de igual modo que, “a pesar de las diferentes posturas en torno a la cuestión del ministerio, se ha llegado hoy a un suficiente entendimiento en cuestiones fundamentales, que hacen posible la hospitalidad eucarística”⁸³. Por último, propone a todas las Iglesias “un servicio común al mundo”, por medio de la diaconía, la comunión y la cena, que “se complementan de modo mutuo”⁸⁴. Llama por tanto la atención el tono distinto que aparece en este texto, respecto a los restantes documentos ecuménicos anteriormente estudiados.

Como se ve, da la impresión de que no se entra del todo –al menos desde el punto de vista dogmático– a las verdaderas cuestiones teológicas planteadas por los principales documentos del diálogo ecuménico, a pesar de que en el texto se ofrece una rica

79 Cf. *ibid.*, 50-51.

80 Cf. *ibid.*, 52.

81 Cf. *ibid.*, 52-56.

82 Cf. *ibid.*, 56-60.

83 *Ibid.*, 60.

84 Cf. *ibid.*, 68-72.

y abundante documentación. El texto parece no ver demasiadas dificultades teológicas, para las celebraciones eucarísticas entre cristianos de distintas confesiones. “La hospitalidad eucarística es posible, sin que haya necesariamente un acuerdo en la comprensión de cuestiones como la Eucaristía, el ministerio o la misma Iglesia”⁸⁵, concluye. Tal vez se hayan señalado aquí tres cuestiones íntimamente unidas, que bien podrían ser dignas de atención. La pregunta allí planteada sería en definitiva la siguiente: ¿es el Bautismo la única condición para acceder a la Eucaristía, o existen otro tipo de condiciones sacramentales y eclesiales?; o formulado de un modo más directo: ¿tienen todas las celebraciones de la cena el mismo valor? ¿Resultan de verdad irrelevantes las cuestiones en torno al ministerio y la concepción eclesiológica, a los sacramentos y a la misma vida cristiana? Junto a un solo Señor, una sola fe y un solo Bautismo –sin tener demasiado en cuenta un solo ministerio, una sola Iglesia y un solo perdón de los pecados–, ¿debemos reconocer una sola Eucaristía?⁸⁶ Estas serían las preguntas todavía pendientes.

El siglo XXI

Una declaración conjunta firmada en 2015 entre la Conferencia episcopal estadounidense y la Iglesia evangélico-luterana de América⁸⁷ establece una serie de consensos doctrinales, a la vez que no deja de reseñar las dificultades todavía existentes. En primer lugar, define la Eucaristía o cena del Señor como “memorial de la muerte de Cristo”, como “encuentro en el que graciosamente recibimos alimento y perdón” y como “prenda de resurrección y gloria futura” (III.C, Introduction). “Luteranos y católicos están de acuerdo en subrayar firmemente los beneficios espirituales de la unión con el Cristo resucitado de aquellos que han recibido su cuerpo y su sangre en la comunión” (n. 27). Recuerda de igual modo que el don eucarístico perdona los pecados leves, nos

85 Ibid., 73.

86 Cf. *ibid.*, 35-39.

87 Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, *Declaration on the way: Church, ministry and Eucharist* (2015).

fortalece contra la tentación y fortalece a los fieles para alcanzar la gloria venidera. Por medio de la comunión eucarística, el creyente accede también a la Trinidad, por medio de la participación en Cristo (cf. Jn 6,56-58). Existe por tanto un claro acuerdo respecto a la centralidad e importancia del misterio eucarístico en la vida de las comunidades, que abandonaría así el logocentrismo más propio de otras denominaciones protestantes. Esta dimensión también trinitaria y pneumatológica es recordada sobre todo en el número 28: “Las oraciones litúrgicas, desde los tiempos cristianos más antiguos, tienen una estructura trinitaria”.

La *anamnesis* es recordada como “ofrecimiento sacrificial [*sic*] de sí mismo por nosotros en su muerte y resurrección” (n. 29). En la cena, el pueblo de Dios “comparte en Cristo el acto sacrificial de ofrecimiento y acción de gracias al Padre por la última cena y la cruz”. Así, el término “memorial” sigue constituyendo un claro puente ecuménico que permite el buen entendimiento de la doctrina eucarística ahora entendida rectamente por ambas confesiones: “en este sentido la misa entendida como un todo puede ser considerada un sacrificio, en el que Cristo se ofrece a sí mismo y nosotros correspondemos dándonos y dando gracias a Él” (ibid.). Pero esta convergencia resulta todavía más llamativa cuando se refiere a la cuestión de la presencia: Jesucristo “está presente verdadera, *sustancialmente*, como una persona, y está presente en su totalidad, como Hijo de Dios y como verdadero hombre (*human being*)” (n. 30), para lo que aduce algunos textos de luteranos y católicos, a la vez que mantiene también intacta la doctrina de la consustanciación. Por lo que no entre a fondo a la cuestión de transustanciación o consustanciación. De igual manera, ambas confesiones presentan un pleno acuerdo en lo que se refiere a la dimensión eclesiológica y escatológica del misterio eucarístico, como unión con toda la Iglesia peregrina e *in patria* (cf. LG 50) “La Eucaristía -concluye- refleja y construye la Iglesia en su unidad” (n. 32). En este sentido, el documento estadounidense se expresa en términos propios de la eclesiología eucarística, y por eso anima a crecer en la unidad en la fe y caminar hacia la común comunión eucarística -valga la redundancia-, cuando se alcancen las debidas condiciones.

En fin, el texto emanado en 2017 por la Comisión finlandesa de diálogo luterano-católico⁸⁸ presenta un largo capítulo dedicado a la “comunidad eucarística”⁸⁹. En primer lugar, destaca la unidad entre la justificación personal y la dimensión eclesial, ambas presentes en la Eucaristía (n. 53). De igual manera, “la anterior contraposición entre la “Iglesia de la palabra” y la “Iglesia de los sacramentos” resulta obsoleta, pues entendemos ahora la palabra y los sacramentos como constitutivos de ambas tradiciones” (n. 54; cf. nn. 55-56). Sobre el número de los sacramentos, se detiene en disquisiciones históricas, en las que queda clara la diferencia entre *sacramenta maiora* –el Bautismo y la Eucaristía– y los *minora* o “ritos o servicios sagrados”, según la terminología luterana: “son parte de la naturaleza encarnacional y sacramental de la Iglesia” (n. 60; cf. n. 62). En lo que se refiere a la Eucaristía, comienza con un detenido estudio sobre su fundamentación bíblica (nn. 89-91), de la que se desprende una *common understanding of the eucharist*, “como fuente de la vida espiritual y para fortalecer la fe y la Iglesia” (cf. 2.2.21.). Estas dimensiones personal y comunitaria, trinitaria y eclesial de la Eucaristía aparecen confirmadas a lo largo y ancho del texto (n. 93-97). De modo análogo aparecen conciliadas las dimensiones convival y sacrificial del memorial de la pascua del Señor (2.2.2). *We agree that, rightly understood, the eucharist is a sacrifice* (n. 101), enuncia de modo claro el texto, entendido claro está como memorial y *repraesentatio passionis* (cf. n. 103-106). En los números 108-111 son expuestos sin embargo los distintos matices y subrayados que realizan sendas confesiones, católica y luterana.

Respecto al modo de presencia de Jesucristo en la Eucaristía, vuelve a ser afirmado que “ambas tradiciones desean subrayar que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes de modo verdadera, real y sustancial (*vere, realiter et substantialiter*)”, pero añade de un modo tal vez algo contradictorio: “en, con y bajo los signos de pan y vino” (n. 112). Por lo tanto, el término “transustanciación”,

88 Evangelical Lutheran Church of Finland - Catholic Church in Finland, *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist and Ministry*, Helsinki 2017

89 *Ibid.*, 33-73.

considerado como “el más apto” por Trento, se encuentra casi milagrosamente combinado con el de consustanciación, si bien el texto advierte de estas diferencias explicativas (nn. 114-115). Como puntos de común acuerdo *Communion in growth* menciona el redescubrimiento de la dimensión epiclética (nn. 116-117), la necesidad de mantener una tradición litúrgica (nn. 118-124) y de un ministro ordenado –que actúa *in persona Christi*– para su celebración (cf. nn. 125-128), la comunión bajo ambas especies (si bien con un régimen diferente: cf. nn. 129-131), la raíz veterotestamentaria de la nueva pascua y la dimensión eclesial del misterio eucarístico (nn. 132-134), así como la duración de las especies consagradas en términos esperanzadores cercanos (nn. 135-137). Los números 142-165 explican la doctrina eucarística tridentina en términos aceptables a la perspectiva luterana finlandesa, a la vez que considera que las condenas de Trento no alcanzan la actual enseñanza eucarística de la Iglesia luterana finlandesa. En fin, concluye con realismo. “si estos elementos sustanciales en los que el acuerdo es requerido, parece un buen motivo para tener esperanza de que pueda ser alcanzado un acuerdo sobre las verdades fundamentales de fe en lo que se refiere a la Eucaristía” (n. 166).

4. Valoración

Como hemos podido ver a lo largo de estas páginas, el diálogo ecuménico entre católicos y luteranos sobre el misterio eucarístico no ha resultado inútil. Se han dado numerosos e interesantes acercamientos y profundizaciones teológicas. Ha proporcionado, en primer lugar y por ambas partes, una comprensión más profunda de la Eucaristía. Al mismo tiempo, ha ilustrado que es posible un acercamiento sobre el mayor de los sacramentos. Los progresos y avances alcanzados hasta el momento son en este sentido significativos y esperanzadores.

Por un lado, hay una mayor disponibilidad de parte evangélica a considerar el misterio eucarístico no solo como don, sino también como ofrenda de Cristo y de la Iglesia. La noción de *memorial* lleva

de la mano a la cuestión de la presencia eucarística de Cristo, superando la separación entre *sacramento* y *sacrificio*. Jesucristo hace sacramentalmente presente su propia ofrenda personal.

Cabe constatar también un amplio acuerdo sobre la *presencia real* del Señor mediante la *conversión* del pan y del vino, así como en su presencia sustancial, tal como aparece en algunos textos. Una vez que ha sido afirmada esa conversión, es habitual en los documentos comentados otorgar una importancia secundaria al *modo* en que ella se dé. Parece que, según la perspectiva luterana, la transustanciación, en cuanto una explicación posible de la presencia, no forma parte de la fe necesaria sobre la presencia eucarística (se considera, además, que el término está condicionado por la actual idea de sustancia, que a su vez está expuesta a numerosas evoluciones semánticas). Por tanto, por la íntima relación que se da entre la fe eucarística (*was*: conversión) y el modo en que acontece (*wie*: transustanciación, en la posición católica; fórmulas cercanas a la consustanciación en la protestante), el asunto merece una mayor atención y queda todavía sin resolver del todo. El diálogo en este punto, a pesar de que se han alcanzado clarificaciones y acercamientos doctrinales, no ha concluido.

Los matices y las perspectivas ofrecidos por estos documentos se presentan, por tanto, múltiples y variados. La teología evangélica presenta en la actualidad una conciencia sacramental y eucarística acrecentada a través del tiempo, que aspira a profundizar en aquellos elementos de separación que todavía persisten. Por parte de la Iglesia católica, se han dado también importantes acercamientos y profundizaciones en su propia teología eucarística. Los diálogos llevados a cabo en estas décadas muestran que existe por parte del luteranismo un mayor consenso hacia la posición católica, y a la vez una mayor apertura católica a las legítimas preocupaciones luteranas, lo cual denota un esfuerzo digno de reconocimiento. El diálogo ecuménico ha dado sus evidentes frutos.

Queda pendiente, sin embargo, clarificar algunas cuestiones de fondo, como la permanencia de la presencia real o la

transignificación y transfinalización fundamentadas a su vez en el plano ontológico, la cuestión del ministerio y del *defectus ordinis* mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 22, o las diferentes concepciones eclesiológicas⁹⁰. En la celebración de la cena protestante acontece algún tipo de presencia de Jesucristo, pero habrá que analizar con detenimiento el diferente significado teológico respecto a la Eucaristía católica. Por eso, resulta necesario llegar a las últimas concreciones doctrinales de los puntos aquí abordados.

En fin, en la histórica visita a la ciudad sueca de Lund con motivo del inicio del 500º años del inicio de la Reforma, el papa Francisco firmó con el obispo Munib Yunan, presidente de la Federación luterana mundial, una declaración conjunta con en la que se decía en sintonía con los mencionados documentos de diálogo bilateral:

“Conscientes de que el modo en que nos relacionamos unos con otros da forma a nuestro testimonio del evangelio, nos comprometemos a seguir creciendo en la comunión fundada en el Bautismo, mientras intentamos quitar los obstáculos restantes que nos impiden alcanzar la plena unidad. Cristo desea que seamos uno, para que el mundo crea (cf. Jn 17,21).

“Muchos miembros de nuestras comunidades anhelan recibir la Eucaristía en una mesa, como expresión concreta de la unidad plena. Sentimos el dolor de los que comparten su vida entera, pero no pueden compartir la presencia redentora de Dios en la mesa de la Eucaristía. Reconocemos nuestra conjunta responsabilidad pastoral para responder al hambre y sed espiritual de nuestro pueblo con el fin de ser uno en Cristo. Anhelamos que sea sanada esta herida en el cuerpo de Cristo. Este es el propósito de nuestros

90 Cf. Harding Meyer, „Der sich abzeichnende evangelisch/katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005) n. 91, 182; Pablo Blanco, *Ministri Ecclesiae. Eucaristia, ministerio y eclesiológia en el diálogo católico luterano*, Salamanca 2017

esfuerzos ecuménicos, que deseamos que progresen, también con la renovación de nuestro compromiso en el diálogo teológico”⁹¹.

91 *Declaración conjunta con ocasión de la Conmemoración conjunta católico/luterana de la Reforma* (31.10.2016). Sobre la situación del diálogo luterano-católico en la actualidad, puede verse Pablo Blanco, “Presentación”, en “En el 500 aniversario de la Reforma protestante”, *Scripta theologica* 49/1 (2017) 149-153.

III. EL MINISTERIO

La *Instrucción para los visitadores*, escrita por Melanchthon en 1528¹, había afirmado que el de inspector y visitador son oficios propios del obispo, “cuya reinstauración él vería con agrado, pues era muy necesario”. De estas palabras se puede deducir que hubo un lapso de tiempo en la Reforma en el que no hubo obispos. “Sin embargo –añadía–, como ninguno de los nuestros fue nombrado para este cargo ni había nadie que tuviese un mandato en firme para ello”, se pedía al príncipe elector que nombrase para tal oficio a algunos hombres capaces. Fueron así nombrados como superintendentes algunos párrocos, y posteriormente se instituyó en consistorio una autoridad eclesiástica superior que reemplazó a la del obispo: la del príncipe reinante².

También conservamos el testimonio del nuncio papal Pier Paolo Vergerio, quien visitó a Lutero en Wittenberg el 7 de noviembre de 1535, y comprobó con asombro cómo un tal Pomerano, parroco de Wittenberg, ordenaba a los ministros luteranos –llamados también “sacerdotes pomeranos”–, ante la negativa de los obispos católicos de imponer las manos sobre los ministros reformados. *Nos cogimur ita facere* –respondió Lutero– *et ordinantur viri qui sunt communiter approbati*. “Sí, los ordenamos, porque el papa se niega a darnos ordenación. Mira –y Lutero señalaba con el dedo al Pomerano– aquí está sentado el sacerdote consagrante”³. Nos encontramos pues de frente a la

1 *Unterricht der Visitatoren* (1528), *Weimarer Ausgabe*: M. Luther, *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols., Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1983-2005 (=WA) 26,175-240.

2 Cf. E. Iserloh, “Lutero y luteranismo”, I: Lutero, *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid, Rialp 1979, 14, 631-632. Sobre este particular puede verse mi anterior artículo: “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776.

3 R. García-Villoslada, *Martin Lutero*, II: La lucha contra Roma, BAC, Madrid 1973, 431, 433. Sobre las concepciones católica y luterana del ministerio, puede verse: H. Jorissen – J. Haustein, “Kirche und Amt”, en M. Meyer-Blank – W. Fürst (Hg.), *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfadens für die Ökumene im Alltag*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 20062, 165-177.

vexata questio de la sucesión apostólica y su eventual interrupción histórica y sacramental.

Ahora bien, ¿existe una sucesión apostólica tan solo en la línea ontológico-sacramental, o bien existe también una apostolicidad de la fe, que ha de ser transmitida de generación en generación? He aquí la cuestión. El mencionado hecho histórico vendría a ser el origen de la doctrina del *defectus ordinis* formulada en el Vaticano II en relación con la doctrina de la apostolicidad y la sucesión apostólica. A las Comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma –afirma el concilio– les faltaría “esa unidad *plena* con nosotros que dimana del Bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden [*praesertim propter sacramenti ordinis defectum*], no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico” (UR 22). El texto del decreto conciliar de ecumenismo nada dice directamente sobre la forma en que se ha de entender la *genuina atque integra substantia Mysteriorum eucharistici* ni sobre los motivos que avalan la afirmación del *sacramenti ordinis defectus*⁴, reiterada en los documentos posteriores de la Iglesia católica⁵.

Para su comprensión⁶ se hace necesario recurrir a la constitución conciliar *Lumen gentium*, especialmente allí donde se enseña que el episcopado constituye la “plenitud del sacramento del

4 Un estudio explícito y detallado de UR 22.3 ha sido llevado a cabo en la tesis doctoral de P. Cipriani, *Defectus Ordinis. La sacramentalità dell'ordine nelle chiese della riforma*, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Nápoles 2001; véase también P. Walter, „*Sacramenti Ordinis defectus* (UR 22,3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von P. Cipriani”, en D. Sattler – G. Wenz (Hg.), *Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge*, vol. III: *Verständigungen und Differenzen* (Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo i. Br.-Gottinga 2008) 86-101. Desde un punto de vista protestante, W. Pannenberg, „Defectus ordinis? Zum Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt aus lutherischer Sicht”, *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 342-345. Para una panorámica del debate, P. Blanco, “En torno al ‘defectus ordinis’ (UR 22). Un debate en los teólogos católicos y luteranos actuales en lengua alemana”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 539-583.

5 Véase por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 34-46.

6 Cf. H. Legrand, “Où en est l'œcuménisme? Quarante ans après la promulgation d'Unitatis Redintegratio”, *Istina* 50 (2005) 353-384; B. J. Hilberath, „Theologischer Kommentar zum Dekret über Ökumenismus UR”, en *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 3, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2005) 69-223.

orden” (LG 21) y que “toda legítima celebración de la Eucaristía está dirigida por el obispo” (LG 26). Siendo así, al no darse una continuidad en el ministerio episcopal de sucesión apostólica dentro de las Comunidades surgidas de la reforma protestante, se explicaría su designación por parte católica como “Comunidades eclesiales” y no como “Iglesias en sentido propio”⁷. Doctrina pues un tanto molesta, pero de sobra conocida. Para afrontar este tema, veremos a continuación las convergencias y las divergencias entre ambas doctrinas –luterana y católica– en lo referido a la Eucaristía y el ministerio.

1. Eucaristía y ministerio

En *De captivitate babilonica Ecclesiae* (1520) Lutero indicaba tres puntos de conflicto al respecto: la cuestión del *Laienkelch* o comunión bajo las dos especies de pan y vino por parte de los laicos; la manera de comprender la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, y la discusión en torno a la misa como sacrificio⁸. Veremos las dos primeras cuestiones más adelante; respecto a este último aspecto, siglos más tarde, el concilio Vaticano II reafirmaba la comprensión de la misa como memorial del sacrificio único de Cristo en la cruz: el primer capítulo de la constitución *Sacrosanctum concilium* cita el decreto Tridentino sobre la misa, a la vez que propone su celebración como *repraesentatio* y como memorial del misterio pascual de pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor (cf. SC 5, 7, 47; LG 3, 10, 12, 34). Sin embargo,

7 La afirmaciones más explícitas al respecto, hablando de “Comunidades eclesiales”, “episcopado no válido” e “Iglesias en sentido no propio”, son las incluidas en *Dominus Iesus* 17: “Unica ergo est Christi Ecclesia, subsistens in Ecclesia Catholica [...] Ecclesiae illae quae, licet in perfecta communione cum Ecclesia Catholica non sint, eidem tamen iunguntur vinculis strictissimis, cuiusmodi sunt successio apostolica et valida Eucharistiae celebratio, verae sunt Ecclesiae particulares... Illae vero Communitates eclesiales, quae validum Episcopatum et genuinam ac integram substantiam eucharistici mysterii non servant, sensu proprio Ecclesiae non sunt; attamen qui baptizati sunt iis in Communitatibus Baptismate Christo incorporantur, et ideo in quadam cum Ecclesia communione, licet imperfecta, exstant”. De la cuestión se ha ocupado más ampliamente S. Del Cura, “Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica”, *Diálogo ecuménico* 39 (2004) 416-473.

8 Cf. WA 6,507ss.

gracias también a la profundización en el concepto de memorial, la polémica parece felizmente superada y matizada, a la vez que se presentan mejor armonizadas y complementadas las dimensiones sacrificial y convival del misterio eucarístico⁹.

Memorial y sacrificio

El trabajo más emblemático del diálogo católico-luterano es el documento titulado *La cena del Señor (Das Herrenmahl, 1978)*¹⁰, texto que ha sido calificado como un “catecismo ecuménico sobre la Eucaristía”¹¹. La comisión mixta expresaba el deseo de “aproximarse más a la plena comunión en la fe y, por consiguiente, a la comunión en la mesa del Señor, que ardientemente deseamos” (*prólogo*). La Introducción señala que “la comunión en la Eucaristía es, en efecto, un elemento integrante la plena unidad de los cristianos y supone realizada la unidad en la fe” (n. 1); recordaba así que no podía haber comunión eucarística donde no existe previa comunión plena en la fe, a la vez que restan todavía sombras sobre la concepción de la misa como sacrificio propiciatorio y el tema de la presencia eucarística¹².

Los esfuerzos en el diálogo ecuménico entre católicos y luteranos sobre el misterio eucarístico no han resultado por tanto inútiles: proporcionaron, en primer lugar y por ambas partes, una

9 S. Congregación de Ritos, Instr. *Eucharisticum mysterium*, n. 3: AAS (1967) 541; M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 49-50. Sobre la Eucaristía en clave ecuménica, puede verse P. Blanco, *La Cena del Señor: La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2009.

10 Texto original alemán en Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn-Francfort a. M. 1978; versión en castellano: *Diálogo ecuménico* 14 (1979) 387-413, y Adolfo González Montes (ed.), *Enchiridion Ecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, Salamanca 1986 y 1993 (=GM) I, 292-320; también en: *Phase* 110 (1979) 113-124.

11 H. Schürmann, „Die Eucharistiefeier als summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments “Das Herrenmahl”“, *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411.

12 Cf. J. Rehm, *Das Abendmahl. Römisch-katholische und evangelisch-lutheranische Kirche im Dialog*; Kaiser, Güthersloh 1993, 63; G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 203-204.

comprensión más profunda del mayor de los sacramentos, al mismo tiempo que demostrado que es posible un acercamiento doctrinal. Los progresos alcanzados hasta el momento son significativos y esperanzadores; por ejemplo, hay una mayor disponibilidad de parte evangélica a considerar la Eucaristía no solo como don, sino también como ofrenda de Cristo y de la Iglesia, mientras que por parte católica ha sido asumida la crítica luterana a lo que esta pensaba que era la doctrina de la Iglesia sobre el misterio eucarístico.

En efecto, la noción de memorial lleva de la mano a la cuestión de la *presencia eucarística de Cristo*, superando la separación entre sacramento y sacrificio propio de la teología postridentina: Jesucristo hace sacramentalmente presente su ofrenda personal en la cruz. Cabe constatar pues un amplio acuerdo sobre la presencia real del Señor por la conversión del pan y del vino: aunque es habitual en los documentos otorgar una importancia secundaria al modo en que suceda. Según la perspectiva luterana, la transustanciación, en cuanto una explicación posible de la presencia, no forma parte de la fe necesaria sobre la presencia eucarística (considera, además, que el término está condicionado por la actual idea de sustancia). Lutero rechazaba así la idea de la transustanciación, recogida en el IV Concilio de Letrán (1215), al considerarla un concepto racionalista, escolástico, poco bíblico y desconocido por las primitivas Comunidades cristianas¹³. Los luteranos no discutían tanto el hecho (*was*) de la presencia, que era en general aceptado, sino sobre todo el modo de presencia (*wie*). El reformador alemán afirmaba, en efecto, que la sustancia del pan y del vino subsiste tras la consagración: Cristo se encuentra “en, con y bajo el pan” (*in, mit, unter Brot und Wein*)¹⁴. Sin embargo, según el historiador Bernhardt Lohse, el concepto de consustanciación aparece sobre todo entre los teólogos evangélicos en los años

13 Cf. WA 6,508,1ss; *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 19767 (=BSLK) 452,1-3.

14 WA 6,502; cf. también WA 6,511.

sesenta del siglo XVI, especialmente en Melanchton por influencia de los sacramentarios tras la disputa de Marburgo de 1529¹⁵.

Transustanciación y transignificación

Así, la *Konkordienformel* (1577) afirmaba que el cuerpo y la sangre de Cristo está *vere et substantialiter... cum pane et vino*¹⁶, lo cual supone una expresión canónica del concepto de consustanciación. Al margen de las disputas entre los líderes reformadores sobre la presencia del cuerpo y la sangre del Señor, Lutero, Calvino y Zwinglio coincidieron no solo en el rechazo de la doctrina católica sobre el carácter sacrificial y propiciatorio de la misa, sino también en las críticas dirigidas a la recepción de la comunión bajo la sola especie del pan (*Laienkelch*) y contra la llamada misa “privada”¹⁷. La posición luterana clásica afirmaba una presencia “sacramental”, “sobrenatural” y “espiritual”¹⁸.

Sin embargo, Trento define la naturaleza de esa presencia de esta manera: verdadera, real y sustancial (*vere, realiter, substantialiter*; DS 1636). El sentido de esos términos en Trento resulta claro: hay un “cambio” en el pan y en el vino, de los que solo permanece la apariencia material (las “especies”), pues –con la acción del Espíritu y las palabras de la consagración las especies sacramentales– las sustancias del pan y del vino se convierten –en sentido ontológico– en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por ello, en cuanto al modo de la presencia, Trento propuso el término “transustanciación” como “muy adecuado” (*aptissime*) para reflejar ese cambio (cf. DS 1652). El Tridentino trataba además de la comunión bajo las dos especies (que señala como no imprescindible ni necesaria para la salvación) y defiende la legitimidad de la praxis de las llamadas misas “privadas”. En fin, añade que la presencia

15 Cf. B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 328.

16 BSLK 797, 6; véase también 794,5.

17 Cf. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, 40; Wenz, G. Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, 158-177; id., *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996, 660-662.

18 Cf. BSLK 799, 1006, 1013.

“sustancial” no se da tan solo durante la celebración eucarística (*in usu*), pues –al ser permanente la transformación– perdura también la presencia, mientras sigan siendo evidentes a los sentidos los accidentes de pan y de vino (*extra usum*). De aquí se deduce la legitimidad de la adoración eucarística (cf. DS 1656).

Además, por la íntima relación entre la fe eucarística (*was*: conversión) y el modo en que acontece (*wie*: transustanciación, en la posición católica), el asunto todavía merece una mayor atención: la teología evangélica presenta en la actualidad una conciencia eucarística acrecentada, que aspira a profundizar los elementos de separación que todavía persisten. Quedan, en efecto, por aclarar algunas cuestiones de fondo, como las mencionadas sobre la duración de la presencia real: la transignificación y la transfinalización fundamentadas en el plano ontológico, o su relación con la doctrina contenida en el *defectus ordinis* mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 22¹⁹.

En la celebración luterana de la Cena acontece algún tipo de presencia de Jesucristo, pero habrá que analizar con detenimiento el diferente significado teológico de la Cena luterana y de la Eucaristía católica y ortodoxa. Por eso, resulta fundada la indicación de comulgar cada uno en la propia Iglesia. Con todo, los diálogos llevados a cabo en estas décadas muestran que existe por parte del luteranismo un mayor consenso hacia la posición católica, y a la vez una mayor apertura católica a las legítimas preocupaciones luteranas, lo cual denota un esfuerzo digno de reconocimiento²⁰. El debate entre los teólogos adquiere además abundantes matices, que a veces no presentan dificultades dogmáticas de entendimiento. Quedan además pendientes las relaciones entre Iglesia y Eucaristía en los distintos autores católicos y luteranos.

19 Cf. H. Meyer, „Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005), nota 91, 182.

20 Puede verse el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo* (1993), nn. 129-132.

2. Ministerio y Eucaristía

La Reforma luterana se ocupó del ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico: Lutero fundamentó el ministerio en Cristo y en la comunidad, a la vez que insistió en el sacerdocio común de todos los bautizados, recordado a su vez después por el Vaticano II (cf. LG 10). Sin embargo, prefirió el término ministerio (*Amt*) referido al ministerio especial o eclesial al de sacerdocio (*Priestertum*), que contenía también resonancias veterotestamentarias; de igual manera eligió sustituir la denominación sacramental de *Weihe* por el latinismo *Ordination*, lo cual denota una clara intención de elaborar una nueva teología del ministerio.

Hay desacuerdos en un principio –como hemos visto– en torno al ministro de la ordenación, y además la teología reformada afirma que en el ministerio eclesial o especial basta con la vocación y la sucesión en la fe apostólica, mientras los católicos sostienen además la necesidad de una ordenación sacramental, en la que se uniría una sucesión sacramental y ontológica con la histórica. En definitiva, el problema aquí expuesto culmina con el espinoso tema de la sucesión apostólica, pues mientras las Comunidades luteranas mantienen que basta con una sucesión en la fe, la Iglesia católica ha insistido además en la necesidad de una cadena ininterrumpida en la imposición de manos a partir de los apóstoles con la invocación del poder del Espíritu (cf. UR 22).

El “ministerio especial”

Gracias en parte a los estudios bíblicos, patrísticos e históricos, así como a los movimientos ecuménico y misionero, la eclesiología del siglo XX presentó algunas novedades: el movimiento litúrgico ayudó a descubrir el valor del Bautismo –origen del sacerdocio común de los fieles–, la Eucaristía como centro de la Iglesia y la dimensión misteriosa y sacramental de esta; el laicado y las Iglesias jóvenes introdujeron igualmente una nueva conciencia eclesial, además de una visión renovada del lugar del ministro en la Iglesia. “En la tradición postridentina –afirma Cereti, tal vez de un modo un

tanto dialéctico- el ministro era visto sobre todo como quien era llamado para administrar los sacramentos, lo cual traía consigo una sacramentalización de la población con una evangelización muy superficial. Ahora se redescubren la tarea prioritaria de la evangelización y del servicio a la comunión: el sacerdote es antes ministro de la Palabra que de los sacramentos, y tiene como misión el servir a la *koinonía* de la Iglesia”²¹.

Por otro lado, la fundamentación divina del sacerdocio católico es distinta del carácter consensual o del origen más bien social del ministerio reformado, aunque a la vez establece que su origen es *iure divino* (si bien no ocurre así no solo en el caso no solo del primado, sino también del episcopado). De manera que queda por aclarar no solo el grado de representación y visibilidad que ofrecen los ministros, sino su misma condición fundante y estructural: al centrarse sobre todo en la comunidad local reunida, el luteranismo critica la distinción teológica entre el episcopado y el oficio del pastor o párroco, y pone en entredicho la existencia de una presunta “monarquía papal” en la Iglesia universal²².

En efecto, según la interpretación comúnmente aceptada, el episcopado difiere tan solo funcionalmente del oficio de los pastores o párrocos, el cual ejerce una función de guía en la Iglesia, mientras el obispo desempeña tan solo una función de vigilancia y superintendencia²³. “Por esta razón -afirma Kasper-, la constitución de las Iglesias de la tradición protestante no es episcopal, sino comunitaria-sinodal y presbiteral; bajo esta concepción teológica, el episcopado es un ministerio presbiteral - igual al de los pastores- con la función de guía de la Iglesia; un subrayado este todavía más claro en las Iglesias calvinistas que en las luteranas”²⁴.

21 G. Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, 34.

22 Cf. W. Führer, *Das Amt der Kirche: das Reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, Freimund, Neuendettelsau 2001, 222-229.

23 Cf. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006, 90-91.

24 *Ibid.*, 38; cf. K. Bornkamm, *Christus - König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 298-300.

He aquí una interesante clave de lectura para la problemática en torno al ministerio en la doctrina protestante, en la que reconoce una “sucesión presbiteral”, con la que parece comprender en profundidad la teología del ministerio luterana²⁵. Lutero insistía así de modo evidente en que Cristo es el único sacerdote, pues solo él carga con nuestros pecados y nos justifica²⁶, a la vez que menciona una y otra vez a la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados: el fundamento de la Iglesia es precisamente el sacerdocio de Cristo, que da lugar al de todos los cristianos²⁷; sacerdocio común quiere decir tratar a Dios, pedir por los demás, ofrecerse a sí mismo a Dios y predicar su Palabra²⁸.

Esto no significa rechazar cualquier mediación entre Dios y los hombres, sino la comprensión de la comunidad como *communio*, en la que se fundamenta este sacerdocio común: “El cuidado de la comunidad y el desempeño de las distintas tareas no competen tan solo al ministro”, señala Führer²⁹; en ocasiones, se pasa sin embargo casi directamente de la comunidad al individuo, evitando así otras mediaciones o instancias intermedias. Tan solo queda apenas el ministro local: “Sacerdocio quiere decir: comunidad; el sacerdocio es la forma interior de la comunidad como *communio sanctorum*”³⁰.

La Reforma abordó pues sobre todo la dimensión local de la Iglesia, a la que sirve el ministro, pero deja menos clara la dimensión universal. Por su parte, en la doctrina católica existe una confrontación y una actualización de las justas instancias del pensamiento protestante sobre el ministerio, pues, en cierto modo, la doctrina sobre el sacerdocio se ha ampliado y completado. Así, el concilio Vaticano II prefirió los términos *ministerium* y

25 Cf. W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 253-260.

26 WA, Br 1,61,24.

27 Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gerd Mohn, Gütersloh 1962, 270; K. Bornkamm, *Christus - König und Priester*, 215-237.

28 Cf. WA 7,28,6; 57,24; K. Bornkamm, *Christus - König und Priester*, 192-198.

29 W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 182.

30 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 271; cf. también V. Gummelt, „Amt und Gemeinde’ bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie”, en U. Kern (Hrsg.), *Kirche - Amt - Abendmahl. Beiträge aus heutiger lutherischer Sicht*, Rostocker Theologischen Studien, Lit, Münster 2004, 57-72.

presbyterium al veterotestamentario *sacerdos*, al mismo tiempo que proponía la dimensión cultural-sacrificial junto con el ministerio de la Palabra; habla también sin descanso del “sacerdocio ministerial” establecido al servicio del “sacerdocio común” o bautismal (cf. LG 10), contra todo clericalismo³¹. *Lumen gentium* y *Presbyterorum ordinis*, precisamente para evitar malos entendidos a nivel ecuménico, no hablan del *sacrificium visibile* ni del *externum sacerdotium*, tal como había formulado el Tridentino (cf. DS 957), a la vez que subrayan las dimensiones cristológica, pneumatológica y eclesiológica³².

Respecto a la ordenación, Lutero no habló en absoluto de un sacramento ni de una ordenación en un primer momento; de hecho, entendió las diferencias que existían con la Iglesia católica como un despropósito sacramental, de modo que propuso el Bautismo como fundamento de la igualdad fundamental de todos los cristianos, hasta hablar de un *solches Amt* para todos los bautizados³³. Al suprimir la dimensión sacramental del sacerdocio, pretendía desclericalizar la Iglesia, lo cual explica en parte qué les ha llevado

31 Cf. LG 21a, 25a; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes”, en A.A.VV., *Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene*, Pustet, Regensburg, 1983, 74.

32 Cf. LG 10, 28a, PO 1, 4a, 12a, 2c; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes”, 74-75; E. Person, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961. El ministro será pues al mismo tiempo e inseparablemente pastor, predicador y sacerdote *in persona Christi capitis*, mientras que la comunidad constituye los miembros de su mismo cuerpo (cf. PO 2b). Ahora bien, al mismo tiempo *Presbyterorum ordinis* habla de “sacerdote” y de “ministerio sacerdotal” en más de cuarenta ocasiones, y la *Lumen gentium* en quince más.

Por eso para la eclesiológica del Vaticano II la *communio sanctorum* –que refleja muy bien la dimensión escatológica de los últimos capítulos de la LG– ha sido incoada en la *communio hierarchica* (cf. LG 21.22; PO 7; NAE 2; cf. LG 13.18), por lo que no pueden verse ambas comuniones como realidades contrarias. La teología católica sobre el ministerio evolucionó a lo largo del tiempo, sin que se incluya una posible influencia –si bien matizada e integrada– de la doctrina protestante; por ejemplo, uniendo las dimensiones cultural y sacrificial con la predicación y el pastoreo del pueblo de Dios, que aparecía de modo separado en Trento.

En la primera mitad del siglo XX se darán además interesantes aportaciones eclesiológicas: el Vaticano insistió no solo en el sacerdocio común de los fieles (LG 10-12), sino también en la “constitución jerárquica de la Iglesia” (cf. LG 18-23); de manera que encontramos paralelismos entre la doctrina luterana y la católica, si bien con interesantes e importantes matices.

33 Cf., por ejemplo, WA 6,408.

a las Comunidades luteranas a centrarse de modo especial en la predicación del Evangelio, y por ello se mantiene una cierta distinción en el orden ritual entre católicos y protestantes³⁴.

El problema se encuentra sobre todo en la distinción de las funciones ministeriales: se puede afirmar que existe una relación clara entre el ministerio y el sacrificio de reconciliación que actualiza la Cena. Esta misión se reserva en la Iglesia católica al ministerio ordenado y también, de un modo menos claro y uniforme, en las Comunidades luteranas; pero en la Eucaristía participa todo el pueblo de Dios: resulta pues necesario articular en sus términos propios la diferencia entre sacerdocio común y ministerial, pues el sacrificio es uno y el único en ambos casos³⁵. Es el sacerdote quien ofrece el memorial de la pascua del Señor; sin embargo, la distinción de funciones solo implica un *modo* diferente del participar del *mismo y único* misterio eucarístico (cf. LG 11).

En lo que se refiere al sacramento del orden (no considerado como tal por toda la teología luterana), este se constituye en un mismo sacramento en tres grados: a la vez que habla de un mismo *ordo*, la Iglesia católica ha mantenido siempre la existencia del triple grado en el ministerio eclesial *ab antiquo*, como ha vivido también la Iglesia ortodoxa y ha sido corroborado por las enseñanzas del último concilio (cf. LG 18). Esta unidad en la diversidad de grados puede tener interesantes consecuencias ecuménicas, pues encuentra una clara sintonía parcial con la evolución histórica en el seno del luteranismo. Las Iglesias de la Reforma solían hablar de un solo ministerio del párroco o del pastor (*Pfarramt*), aunque esta disposición no es rígida y ha admitido distintas evoluciones según los lugares y las épocas, que recuerdan al diácono y al obispo de los católicos y ortodoxos³⁶.

34 Sobre la visión luterana del ministerio, puede verse W. Lohff, „Gegentwärtige Lehre vom kirchlichen Amt“, en W. Danielsmeyer - C.-H. Ratschow (Hg.), *Kirche und Gemeinde. Festschrift H. Thimme*, Luther, Witten 1974, 219-229.

35 Cf. J. Rehm, *Das Abendmahl*, 243; A. Ganoczy, „Zur Sakramentalität des Dienstamtes“, 63-89; también en W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* III, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br.-Göttingen 1990, 216-236.

36 Cf. LG 25-27; PO 4,6.

En fin, la necesidad de un “ministerio especial o eclesial” (*besonderes Amt*) aparece tanto en la teología católica como en la luterana más clásica: el sacerdocio ministerial estará al servicio del común, para pastorearlo, predicar la Palabra y administrar los sacramentos³⁷.

Apostolicidad y ministerio

Llegamos así al núcleo de la cuestión. La apostolicidad de la Iglesia constituye una de las notas esenciales de esta, tal como confesamos en el credo: la Iglesia, cuyo fundador es Cristo, está fundada “sobre el fundamento de los apóstoles” (Ef 2,20); es una verdad confesada por todas las Iglesias, de modo que el problema radica en cómo se interpreta dicha apostolicidad. En efecto, tal como veíamos, los cristianos reformados no entendieron desde un principio esta sucesión de modo formal, sino más bien en un sentido más genérico, tal como la predicación auténtica del Evangelio realizada por los mismos apóstoles; la Iglesia –para la Reforma– solo es apostólica porque enseña según predicaron los apóstoles. A partir de ese momento, la ordenación no quedó en un primer momento reservada a los obispos; pues, como veíamos, el presbiterado (*Pfarraramt*) tenía para ellos el mismo valor que el episcopado (*Bischofamt*), tal como entendían que había ocurrido en las comunidades de la primitiva Iglesia³⁸.

En la Iglesia católica la sucesión apostólica se concreta en la figura del obispo, quien va difundiendo el carisma del ministerio en la Iglesia: “El obispo representa la unidad, que se realiza de modo pleno en la celebración de la Eucaristía”³⁹. *Ubi Eucharistia et*

37 Sobre este tema puede verse P. Blanco, “El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del concilio Vaticano II”, *Diálogo ecuménico* 136-137 (2008) 169-232.

38 Cf. J. Oeldemann, „Das kirliche Amt - einheitsstiftend oder kirchentrennend?“, en M. Kappes - M. Faßnach (Hg.), *Grundkurs Ökumene*, I: Theologische Grundlagen, Butzon & Bercker, Kevelaer 1998, 164-166; W. Führer, *Das Amt der Kirche*, 85-91, 253-260.

39 L. Lies, „Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche“, en S. Hell - L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004, 184.

episcopus, ibi Ecclesia, vendría a sostener la postura ortodoxo-católica; de manera que, si se interrumpe tal idea de sucesión apostólica, no solo se da una ruptura histórica sino sobre todo una discontinuidad sacramental, ontológica y pneumatológica. Por eso la Iglesia católica habló en el Vaticano II del *defectus ordinis* (UR 22) tanto de las ordenaciones no del todo válidas por no conservar esta línea de sucesión sacramental y ontológica.

Por tanto, una vez más, la apostolicidad de la Iglesia no se concentraría de modo exclusivo en el canon del nuevo testamento, sino también en la continuidad en un ministerio fundado en la sucesión apostólica; es decir, es en el ministerio donde se encuentra en parte la explicación de la relación entre Escritura y tradición. Así, mientras la teología luterana insistía en el contenido objetivo de la tradición apostólica, la católica indicaba que esta se halla también en la continuidad de las estructuras ministeriales que transmiten la *exousía* del Espíritu, las cuales hacen posible que se continúe tal tradición en los contenidos de la fe. Esta contraposición tan radical admite sus matices y sus debidas gradaciones⁴⁰.

Pero también es cierto que la sucesión apostólica no tiene tampoco valor alguno desvinculada de la *integridad de la fe* (lo cual supone igualmente toda una autocrítica para Iglesias y Comunidades) toda la Iglesia universal está presente en este principio de sucesión, y nadie puede detentarla como un atributo personal e individual, tal como critica de modo un tanto irónico lo que se ha llamado la *Pipelinetheorie*. Además, “no se puede separar la fe o los carismas de las funciones jerárquicas: esto resulta claro

40 Cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Pontificio seminario lombardo, Roma 1991, 238-239; puede verse también L. Bouyer, “Ministère ecclésiastique et succession apostolique”, *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 241-252; A. Javierre, “Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession”, *Concilium* 4 (1968) 242-247; H. Küng; “Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession”, *Concilium* 4 (1968) 242-247; W.A. Quanbeck, „ A contemporary view of apostolic succession”, *Lutherans and Catholics in Dialogue IV* 178-188; C. Böttigheimer, „Apostolische Amtssukzession in ökumensicher Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft”, *Catholica* 51 (1997) 300-314.

tanto en el nuevo testamento como en toda la historia de la Iglesia”, recordaba Congar⁴¹.

Tal sucesión apostólica contiene elementos doctrinales, jurídicos y también éticos, pues consiste sobre todo de un servicio a toda la comunidad: no se puede separar ni la comunidad de los pastores, ni los pastores de la comunidad, como tampoco se puede separar la fe de la Iglesia. Como afirmaba san Cipriano con palabras que se podrían aplicar al ministerio en general, “el obispo está en la Iglesia, y la Iglesia está en el obispo”⁴².

Aunque parezca contradictorio con lo anteriormente dicho (pues los mismos luteranos introducen matices e incluso correcciones doctrinales), la fundamentación del ministerio será por tanto de *origen divino*, excepto en el caso del primado y del episcopado para los teólogos protestantes; la sacramentalidad de la ordenación aparece en la *Confessio augustana* VII (se habla allí del *sacramentum ordinis*), si bien los luteranos la entienden en sentido lato, se insiste en la necesidad de la ordenación: *nisi rite vocatus* (CA VII), afirma este mismo documento. Los autores católicos insisten una y otra vez también en la dimensión apostólica del ministerio; sobre la relación entre vocación, ordenación y

41 Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973, 89.

42 *Epistula* 66,8: Hartel 732. Tanto Trento (DS 957) como el Vaticano II (LG 20) hablan con claridad de la necesidad de esta sucesión apostólica en los presbíteros y en los obispos: “Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (cf. Mt 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores” (LG 20).

Como consecuencia, la Eucaristía se ha celebrado siempre según la fe de los apóstoles y según la sucesión iniciada por ellos mismos de un modo también sacramental: “La misión pastoral de los obispos se funda sobre el colegio apostólico instituido por Cristo. Esto implica necesariamente el sacramento del orden, es decir, la serie ininterrumpida que se remonta hasta los orígenes, de ordenaciones episcopales válidas”.

De este modo, según Müller, también la sucesión apostólica es esencial y constitutiva para que se dé una Iglesia en sentido propio y pleno y, por tanto, para que esté presente en plenitud la Eucaristía; es esta la posición expresada –como hemos visto– por el mismo concilio Vaticano II (cf. LG 15, 26; UR 15) “Ninguna comunidad, ningún sacerdote puede celebrar la Eucaristía contra el poder del obispo. Apostolicidad, sucesión y Eucaristía están relacionados los unos con los otros y no se pueden separar unos de otros” (G.L. Müller, “La apostolicidad de la Iglesia y de la Eucaristía”, en http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/).

apostolicidad en el ministerio, se ocupan también los citados teólogos. Son planteadas así pues varias cuestiones: ¿se trata de una manera institucional que actúa a través del ministerio, o existe también una asistencia directa e inmediata sobre cada creyente y cada comunidad? El fundamento de este ministerio, ¿es meramente funcional o tiene al mismo tiempo una base ontológica-sacramental?⁴³. Por eso –puntualizaba el luterano Wenz en 1984– no se ha de entender el ministerio “como una simple delegación de la comunidad”⁴⁴, sino que se recibe directamente de Jesucristo por medio de un rito⁴⁵.

En las Iglesias ortodoxas y la católica la sucesión apostólica ha de entenderse rectamente como la unión de estos tres elementos de *traditio*, *successio* y *communio*: el ordenado entra a formar parte también de la comunión con los demás ordenados, de un *collegium* con el que ha de contar en todo su ministerio. La sucesión no se daría solo a nivel individual, sino sobre todo de un modo colegial y comunal; en esta comunión se entrega (*traditio*) la doctrina de Jesucristo, con lo que se establece la *successio*. Por eso, estos distintos modos de sucesión, se encuentran inseparablemente

43 Cf. G. Wenz, „Herrenmahl und Amt. Neutestamentliche Perspektiven”, en S. Hell – L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004, 106-107.

44 Cf. *ibid.*, 107.

45 Cf. *ibid.*, 107-108. Superadas algunas de las polémicas de antaño, las teologías católica y luterana –al menos las analizadas en las citadas páginas– ven la necesidad de un “ministerio especial o eclesial”, que resuelva satisfactoriamente la relación entre el sacerdocio común y el ministerial. Ampliada de igual modo la presunta visión ritualista del sacerdocio ministerial de tiempos pasados en ámbito católico, este se ocupa del servicio a la comunidad y a toda la Iglesia, de la predicación de la Palabra y de la celebración de los sacramentos, especialmente la Eucaristía.

Respecto al mencionado tema de la sucesión apostólica, Neumann recordaba que esta no puede ser entendida como una especie de tubería u oleoducto (*pipeline*) que no simplemente nos une con los momentos dorados y originarios de la Iglesia, sino que nos encontramos ante un concepto teológico, eclesiológico y sacramental a la vez. Para una recta comprensión de la sucesión apostólica se requieren por tanto dos condiciones: a) permanecer en la fe de los apóstoles y b) en la estela de la cadena del rito sacramental de imposición de manos invocando del poder del Espíritu. “La sucesión “histórica” está al servicio de la verdadera sucesión apostólica, principalmente de la permanencia de toda la Iglesia en la verdad del Evangelio”, concluye de un modo integrador B. Neumann („Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen”, *Katholischen Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information* 41, 11.10.2005, 9).

unidos, a la vez que la dimensión universal del ministerio episcopal se pondría en directa relación con el ministerio petrino⁴⁶.

En fin, la *teología del carácter* parece confirmada en todas las posturas, incluidas las protestantes, aunque solo sea por ser resuelta de modo implícito por la vía práctica con la no reiteración de la ordenación. La sacramentalidad de la ordenación aparece de igual modo en la *Confessio augustana*, donde se habla del *sacramentum ordinis* en su capítulo séptimo.

En conclusión, la interpretación católica del *sacramenti ordinis defectus* es vista como una carencia relativa, si bien dotada de cierta consistencia teológica y eclesial, de lo que se desprende la posibilidad de un cierto reconocimiento del ministerio ordenado en las Comunidades protestantes: son puertas abiertas en la perspectiva de los acercamientos recíprocos. Así como no había una integridad (*integra substantia*) en el misterio eucarístico, algo análogo se podría decir de la teología del ministerio y de la eclesiología. Este *defectus* no podría ser entendido como una ausencia total, sino como una presencia incompleta del signo sacramental.

Siendo así, pasan a ser decisivas dos cuestiones en la comprensión católica del ministerio ordenado:

a) la validez de las ordenaciones de presbíteros por parte de otros presbíteros⁴⁷,

y b) la consideración de la sucesión apostólica en sentido histórico y sacramental más como signo que como garantía *sine qua non* de la apostolicidad de la Iglesia y de la verdad del Evangelio⁴⁸. Quedan pues pendientes las mencionadas cuestiones

46 El análisis de estos autores puede verse en P. Blanco, "Ministerio y apostolicidad en algunos teólogos recientes de habla alemana", *Diálogo ecuménico* (2013) 148-149.

47 Sobre la cuestión, cf. *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, n. 116, 210-249.

48 Véanse los trabajos reunidos en D. Sattler-G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt*, vol. III (Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo i. Br.-Gotinga 2008), especialmente la propuesta para un reconocimiento mutuo de los ministerios y para una *communio ecclesiarum* (*Kirchengemeinschaft*) al menos provisional, hecha por O. H. Pesch, „Auf

en torno al ministerio ordenado y las respectivas auto-comprensiones eclesiológicas.

Por tanto, en síntesis: como hemos visto, la Reforma luterana abordó el ministerio no solo desde el ámbito teórico, sino también desde el sacramental y el eclesiológico. Además, quedan por esclarecer las cuestiones de la fundamentación ontológica o funcional del ministerio, la distinción –esencial o no– entre sacerdocio común y ministerial (cf. LG 10); el ministerio visto como consagración desde lo alto o elección desde la base; la condición sacerdotal de ministro y su relación con el único sacerdocio de Cristo; su condición de mediador y su actuación *in persona Christi capitis* (Janni aprecia incluso diferencias en la cristología). Después de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999) y del documento *Del conflicto a la comunión* (2013), necesitaríamos también una declaración conjunta sobre la Eucaristía y el ministerio, que deberá prolongarse necesariamente en la eclesiológica. Nos encontramos pues ante unas convergencias y a la vez algunas diferencias teológicas que pueden ser objeto de diálogo teológico para poder seguir dando pasos adelante hacia la unidad⁴⁹.

dem Weg zu einer “Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge”. Ein Plädoyer”, *ibid.* 155-166.

⁴⁹ Cf. P. Blanco, “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776; A. di Janni, *Ministero ordinato: fondamenti cristologici di un dibattito*, 573-578.

IV. LA IGLESIA

En el siglo XX el concepto de Iglesia ha sido objeto de una cierta evolución y crecimiento en todas las confesiones cristianas. El mutuo intercambio de ideas y el diálogo ecuménico han contribuido de modo decisivo a este simultáneo proceso de profundización y enriquecimiento¹. Pongamos algún ejemplo. Como es bien sabido, el movimiento *Faith and Order* nació en el seno de la Iglesia episcopaliana de los Estados Unidos, por lo que estuvo en parte marcado por una determinada eclesiología: la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo y la acentuación de algunos aspectos visibles de la unidad orgánica de la Iglesia, lo cual daría lugar al llamado *Lambeth-Quadrilatera*². La fase preparatoria de la primera conferencia en Lausanne, en 1927, estaba caracterizada por la llamada “neutralidad eclesiológica”: no se quiere partir de un modelo de unidad de la Iglesia, sino que se prefiere ir alcanzándola poco a poco. De esta manera, junto al mencionado modelo de unidad orgánica propuesto por los anglicanos, se presentan los modelos de una federación de iglesias y de una cooperación práctica entre ellas³. El inicio del Consejo ecuménico de las iglesias estaba pues caracterizado por el principio de neutralidad eclesiológica: todas las iglesias eran iguales y todas detentaban los mismos derechos.

1. Diálogos locales

Este modelo evolucionará posteriormente hacia el propuesto por la III Asamblea general de Nueva Delhi (1961), en la que se definía la unidad de la Iglesia local como una comunión plenamente

1 Cf. W. Beinert, „Der Kirchenbegriff im Spiegel der Catholica”, *Cath* 53 (1999) 168-189. Quisiera agradecer de modo especial el tiempo y la atención ofrecidos por el profesor Gunther Wenz de la facultad evangélica de teología de la Ludwig Maximilians-Universität de Múnich, sobre todo en la entrevista que mantuvimos sobre este tema el 29 de julio de 2013 en su despacho de la Geschwister Scholl Platz.

2 Cf. G. Gassmann, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

3 Cf. *ibid.*, 164, 248-249.

comprometida (*fully committed fellowship*)⁴. De hecho, en la reunión que tuvo lugar en la India, en su segunda sesión, se proponía como modelo de unidad el de los concilios que existían en la Iglesia antigua, tal como se vive todavía en los sínodos de la Iglesia ortodoxa y que el mismo Vaticano II ha asumido bajo la forma del sínodo de los obispos⁵. Este tema de la conciliaridad se retomó en la IV asamblea general en Upsala (1968), en la que se propuso que las iglesias que forman parte del Consejo ecuménico han de conseguir que se desarrolle un concilio verdaderamente universal⁶. También en la reunión que tuvo lugar en Lovaina, en 1971, fue propuesta la conciliaridad como una propiedad perteneciente a la Iglesia⁷; así como fue acuñada en 1973 en Salamanca la denominación de la Iglesia como una “comunidad conciliar”, ya que –así se argumentaba– la unidad orgánica de la Iglesia local y comunidad conciliar de la Iglesia universal son inseparables⁸. Dos años después, en Nairobi, se tomaba al pie de la letra la propuesta de “comunidad conciliar”⁹, mientras que, en Alemania, a mediados de los años ochenta, se proponía en ámbito católico la fórmula Rahner-Fries, articulada en dos momentos claros. El primero sería conseguir que las iglesias se esforzaran por conseguir el reconocimiento fiel de la Escritura y de los primeros símbolos de la Iglesia. En segundo lugar, ninguna iglesia ha de retener como contraria a la Escritura ninguna de las doctrinas vinculantes para las iglesias particulares. El consenso abarcaría

4 W.A. Visser ‘T Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, WCC, Geneva 1987, 112-120.

5 Cf. W. Beinert, “Ökumenische Leitbilder und Alternativen”, en H.J. Urban - H. Wagner (Hrsg.), *Handbuch der Ökumenik* III/1, Bonifatius, Paderborn 1987, 162.

6 Cf. “The Holy Spirit and the Catholicity of the Church”, en N. Goodall (ed.), *The Upsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches (Uppsala July 4-20, 1968)*, Geneva, WCC 1968, 17.

7 Cf. “Louvain 1971”, *Faith and Order* n. 59, 225-239.

8 Cf. “What Kind of Unity”, *Faith and Order* n. 69, Geneva 1974, 119-131

9 “What Unity Requires”, D.M. Paton, *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches (Nairobi, 23 November - 10 December 1975)*, SPCK-WM. B. Eerdmans, London-Grand Rapids 1976, 56-71.

también la revisión de los modos en que la Iglesia propone como verdades reveladas y como pertenecientes a la fe apostólica¹⁰.

Hacia una eclesiología de comunión

En los años siguientes parece que el paradigma de unidad va cambiando, dirigiéndose ahora de un modo más claro hacia el modelo comunal. Este procedía sin duda alguna del concepto paulino de la Iglesia como cuerpo de Cristo, que bien podría ser compartido sin problemas también en ámbito luterano¹¹. Así, por ejemplo, en la quinta conferencia mundial de Fe y Constitución, celebrada en Santiago de Compostela en 1993¹², se hizo mención una vez más a la importancia del concepto de *koinonía* (cf. n. 4). “En Santiago –se decía en el mensaje final–, nos hemos dado cuenta de la urgente necesidad de una mayor *koinonía* en la fe, en la vida y en el testimonio. [...] Los retos concretos quedan como tarea para las distintas iglesias” (nn. 9-10). Así, era propuesta la profundización en los ámbitos de la fe, de la comprensión de la Iglesia y de su apostolicidad, así como en el mutuo reconocimiento del Bautismo y del ministerio, a la vez que la recíproca participación en la Eucaristía. De igual modo, se realizaba un llamamiento para cuidar del medio ambiente y atender a los más necesitados. “Pero además de estas misiones concretas, las iglesias y el movimiento ecuménico mismo están llamados a la conversión a Cristo, que es quien nos da la verdadera *koinonía* en los momentos presentes” (n. 10).

10 Cf. H. Fries - K. Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz 'Zustimmung und Kritik' von Heinrich Fries (Erweiterte Sonderausgabe)*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1985, 23-53.

11 Cf. T. Söding, „Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie“, *Cath* 57 (2003) 107-123.

12 Faith and Order, “Message from the Fifth World Conference on Faith and Order, Santiago de Compostela, Spain, 3 - 14 August 1993”, <http://www.oikoumene.org/?id=2618>. Cf. W. Pannenberg, “La comunión de la fe”, *Diálogo ecuménico* 29 (1994) 319-326; A. Klein, „Im Zeichen der Koinonia. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“, *Cath* 47 (1993) 310-318; J.A. Radano, „Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Santiago de Compostela (Spanien), August 1993. Eine katholische Perspektive“, *Cath* 47 (1993) 20-37; E. Geldbach, „Bilanz und Ausblick. Zur 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela“, *Bensheim* 44 (1993) 81-83.

El acento era por tanto marcadamente trinitario y cristológico, y no meramente eclesiológico. A esto se une un claro influjo de la eclesiología eucarística, que en esta ocasión procedía sobre todo del ámbito ortodoxo. Tal tipo de acercamiento al problema de la unidad se reflejará también en los diálogos suscitados en ámbito luterano y reformado. Así, por ejemplo, en el documento firmado en 1994 por la Concordia de Leuenberg, se recuerda –junto con la cósmica y soteriológica– la dimensión eclesiológica de la Eucaristía, en la línea de la teología de la comunión. “En la cena del Señor, la Iglesia se hace visible como comunión –se decía ahí–. Al mismo tiempo, la celebración eucarística es el signo, memorial y ocasión de que los dones recibidos proceden de la comunión de todos los creyentes, y en solidaridad con el mundo que Dios redime”¹³. La centralidad de la Eucaristía en la vida eclesial aparece de este modo claramente expuesta, a lo que un poco más adelante se añade: “La mesa de la cena del Señor es la mesa de un solo Señor, por lo que la cena del Señor es un signo de la Iglesia una, santa, católica y apostólica”¹⁴. Sin embargo, las consecuencias que surgirán a partir de esta premisa eclesiológica irán en la línea de una “hospitalidad eucarística” inmediata y de modo generalizado¹⁵.

Tales desarrollos de la eclesiología eucarística y de comunión estarán igualmente presentes en las teologías luteranas y reformadas. En un documento de 1995 publicado por la Concordia de Leuenberg¹⁶, era propuesta una serie de puntos de origen sacramental con claras resonancias en la eclesiología. Así, por ejemplo, animaba a reflexionar en las relaciones entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de todos los fieles, la unidad en la diversidad de carismas y ministerios, el papel del Espíritu en la comunidad eclesial, así como en la comprensión de la Iglesia como sacramento y como “la mayor pecadora”, en palabras

13 Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Sakramente, Amt, Ordination*, I,2,A.

14 *Ibid.*, I,2,B.

15 Cf. *ibid.*, I,2,C; “Tampere Theses”, 3b.

16 Leuenberger Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Lembeck, Frankfurt am Main 20013.

del mismo Lutero¹⁷. Sin embargo, este mismo documento definía a su vez a la Iglesia como una “comunidad de santos”, tal como hizo también el mismo reformador. “La Iglesia está formada por nosotros, cristianos, quienes como pecadores y mortales, hemos sido todos juntos llevados por Dios a formar parte de una comunidad de santos. La Iglesia es por eso una comunidad de pecadores perdonados y santificados por Dios en su concreta existencia en iglesias y comunidades”¹⁸. Este documento proponía pues conjugar la santidad y la unidad de la Iglesia con la fuerza disgregadora que siempre lleva consigo el pecado¹⁹.

Otro documento de *Faith and Order* del año 2000 se titula *Esencia y fin de la Iglesia*, que no tuvo sin embargo demasiado eco²⁰. En el documento resultante del noveno sínodo de la Iglesia evangélica en Alemania, titulado *La comunidad eclesial según la comprensión evangélica* (2001), comenzaba diciendo que la piedra sobre la que se fundamenta la Iglesia es siempre Cristo, según el habitual cristocentrismo también luterano, según la enseñanza del

17 Cf *ibid.*, “Vorwort”.

18 *Ibid.*, I.

19 En ese mismo documento, se hablaba también del Espíritu como principio de unidad. “El Espíritu de Dios no aísla, sino que une. El Espíritu es el poder de la comunidad que tiene su origen en la unidad del Padre y el Hijo (cf. 2 Cor 13,13 con Rm 15,13 y 2 Tim 1,7) en el que el pueblo encuentra su orientación en la palabra de Dios en la biblia, da testimonio del evangelio y celebra los sacramentos”. A la vez se alude también a la eclesiología del cuerpo de Cristo, fundamentada en la doctrina paulina sobre la Iglesia: “La Iglesia es la comunidad de personas cuya unidad por encima de ellas mismas está fundamentada en la unión con Cristo (1 Cor 12,12s.)” (Leuenerberger Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Die Kirche Jesu Christi*, I,1.3). Aparece también la capitalidad de Cristo en la Iglesia, que da fuerza y fundamento a toda la unidad, al mismo tiempo que se refiere a la necesaria *koinonía* que debe haber en la Iglesia, teniendo en cuenta la doctrina de la justificación. “La comunidad de creyentes es una comunidad reconciliada, lo cual se vive en el arrepentimiento y en la renovación diarios. [...] El pecado y la culpa llevan al aislamiento ajeno a Dios, a la soledad en las relaciones humanas y a la separación de los seres humanos de las demás criaturas”. Se añadía allí más adelante de que la unidad es un “don de Dios”, la cual se alcanza “de acuerdo con la comprensión del evangelio” (cf. *ibid.*, I,2.1). Por último menciona este documento que la “legítima variedad de formas doctrinales” dentro de la unidad creada por el Espíritu, que no será nunca uniformidad. Esto se resuelve según el modelo de la “diversidad reconciliada”, que fue el paradigma ecuménico propuesto por la Concordia de Leuenerberg (cf. I,3.4).

20 Cf. W. Löser, „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche’. Eine katholische Stellungnahme zu einen neuen Faith-and-Order-Studiendokument”, *Cath* 54 (2000) 263-276.

apóstol: “No puede haber ningún otro fundamento que el establecido: Jesucristo” (1 Co 3,11). La Iglesia “no puede fundarse en sí misma. Cristo la construye y la lleva hacia sí: como su comunidad, en la que habla y actúa el Dios trino. Ella responde con su servicio y alabanza”²¹. Hacía además una declaración de intenciones, a la vez que buscaba un fundamento firme para dicha unidad: “Confirmamos la comprensión evangélica de la unidad de la Iglesia, expresada en la Concordia de Leuenberg de 1973, que suscribieron más de cien iglesias evangélicas. En la comunidad eclesial viven las iglesias como “diversidades reconciliadas” ofrecen un testimonio de la unidad de la Iglesia en Cristo por el Espíritu. Queremos formular con otras iglesias una comprensión fundamental del evangelio [...]. Esto permite que las iglesias se reconozcan unas a otras y ofrezcan unas a otras la comunión en la palabra y en el sacramento”²². Sin embargo, no profundizaba más en esta línea, pues se trata más bien de un documento más programático que doctrinal.

Tal vez sea más conocido el documento conjunto, firmado en 2003 por los institutos ecuménicos de Estrasburgo, Tubinga y Bensheim, en el que se hace alusión a esta unidad primera: “Con la expresión la “unidad buscada” (*vorgegebene Einheit*) se debe entender por parte de todos los cristianos que el designio del Dios trino solo se da en “una sola Iglesia”, tal como todos los cristianos confiesan en el credo (por ejemplo, en el de Nicea o Constantinopla). La disposición divina para la salvación de todos los hombres –que aparece en la sagrada Escritura y más resumido en las fórmulas breves en las confesiones de fe de las antiguas iglesias– nos proporciona las normas teóricas y prácticas, así como los principios teológicos y el asentimiento creyente. [...] De manera que los cristianos –en lo fundamental– son una misma cosa en la fe. Por eso se ha de subrayar de modo oficial en la Iglesia: “es más lo

21 Evangelische Kirche in Deutschland, *Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, EKD-Texte 69, 2001, 1.1a.

22 Ibid., 1.3b-c.

que nos une que lo que nos separa”²³. Un poco más adelante añadía a su vez, sin hacer mención explícita alguna al ministerio: “La Iglesia y su unidad se fundamenta en la economía del Dios trino por medio de la palabra y el sacramento. Esta economía promueve la unidad de todos los cristianos con Cristo y con los demás en todos los tiempos y lugares”²⁴. Como vemos, detrás de este modelo de la “diversidad reconciliada” se unen por un lado la necesidad de vivir la comunión entre los cristianos, a la vez que firme convicción de que existen claras diferencias eclesiológicas.

¿Una eclesiología eucarística?

Así, la unidad entre las distintas iglesias nacería de una común confesión de fe y del consenso respecto a los sacramentos, el ministerio y la estructura organizativa²⁵. Junto a este, era también presentado el modelo de la “asociación corporativa”, mantenido sobre todo por el diálogo católico-anglicano, en el que no se exigiría –a diferencia del anterior– una renuncia a la propia tradición eclesial, por lo que las distintas iglesias mantendrían su identidad y su legítima autonomía, de manera que fuera rechazada toda idea de fusión o absorción²⁶. De modo parecido fue propuesto el modelo de la “comunión eclesial por un acuerdo” (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*), en el que se preconizaba una comunión de iglesias, apoyada en un acuerdo doctrinal previamente establecido. El caso más conocido es la mencionada Concordia de Leuenberg, establecida entre las iglesias luteranas y reformadas centroeuropeas en 1973. Entre los puntos acordados se encuentran, por ejemplo, la comunión de altar y ambón, el reconocimiento mutuo de los ministerios y la intercelebración. Sin embargo, las

23 Centre d'études Œcumeniques - Institut für ökumenische Forschung - konfessionskundliches Institut, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 11-12; la cita es de Juan Pablo II, Litt. enc. *Ut unum sint* (1995), n. 20.

24 Centre d'études Œcumeniques - Institut für ökumenische Forschung - konfessionskundliches Institut, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 44.

25 Cf. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Bonifatius-Otto Lembeck, Paderborn-Frankfurt am Main 1985, nn. 16-18.

26 Cf. *ibid.*, nn. 19-22.

iglesias concordatarias mantienen a la vez su total independencia y su diferenciada confesión²⁷. Nos estamos acercando de este modo al futuro diálogo entre católicos y luteranos, si bien este va a discurrir por distintos caminos teológicos²⁸.

De modo parecido, el documento del Consejo mundial de las iglesias firmado en Lima en 1982, hablaba de la Eucaristía como “comunidad en la fe” y mencionaba allí la relación entre la comunión eclesial y la eucarística. “Las celebraciones eucarísticas están relacionadas con toda la Iglesia, y toda la Iglesia está implicada en cada una de las celebraciones”²⁹. Mencionaba allí después las dimensiones social, cósmica y escatológica del misterio eucarístico: “Solidaridad y comunión eucarística del cuerpo de Cristo y el

27 Cf. *ibid.*, nn. 23-26. Puede verse también W. Thönissen, „Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umriss eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft”, *Cath* 49 (1995) 1-31; G. Hinzen, „Das Modell der Kirchengemeinschaft. Innerprotestantische Entwicklungen seit der Luenberger Konkordie”, *Cath* 52 (1998) 155-185.

28 Martin Lutero había resaltado también el vínculo entre la Eucaristía y la Iglesia en el *Sermón sobre el altísimo sacramento del santísimo cuerpo de Cristo* (WA 2,242-275). Sin embargo, estas alusiones desempeñaban un papel más bien marginal en el conjunto de su ingente obra. En este sentido afirmaba Louis Bouyer en 1960: “Al creer en la eficacia misteriosa del Bautismo para conceder la gracia de la regeneración, al creer en la presencia real del verdadero cuerpo y de la verdadera sangre de Cristo bajo las sagradas especies, los verdaderos luteranos le conceden a estos sacramentos la misma importancia para su vida interior que los católicos. La única diferencia que se puede establecer, sobre todo a propósito de la cena eucarística –como se continúa a llamar la Misa en los países de antigua tradición luterana–, es la concentración de su piedad casi de modo exclusivo en el don individual ofrecido al creyente” (L. Bouyer, *Parole, Église et sacraments dans le protestantisme et le catholicisme*, 68). Queda por tanto relegado a un segundo lugar la dimensión eclesiológica.

Mientras tanto, en los últimos tiempos se ha redescubierto en ámbito católico y ortodoxo la dimensión comunitaria de la Eucaristía que ya había propugnado el luteranismo, y que existía ya desde un primer momento en la Iglesia, pero que en la actualidad ha alcanzado un alto espesor teológico. “La Eucaristía es la más viva y sublime autorrealización de la Iglesia –afirma Müller–, que ha sido establecida de una vez para siempre por la actuación salvífica de Cristo en la historia y por la efusión del Espíritu Santo. En la Eucaristía, Cristo edifica siempre de nuevo la Iglesia establecida de una vez para siempre, proporcionándole toda la fuerza vital y el vigor que necesita para crecer” (G.L. Müller, *La Misa. Fuente de vida cristiana*, Cristiandad, Madrid 2004, 34-35, cf. también W. Beinert, „Eucharistie als Sakrament der Einheit”, *Cath* 36 (1982) 234-256; *Id.*, „Eucharistiegemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten”, *Cath* 58 (2004) 68-79).

29 World Council of Churches – Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, “Eucharistie”, E 19. Sobre posteriores interpretaciones del texto, puede verse: Ökumenischer Rat der Kirchen – Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt (1982-1990)*, 68-69, 115.

cuidado responsable de los cristianos para cuidar unos de otros y del mundo encuentra en la Eucaristía expresiones concretas”³⁰. De igual manera era recordado en el número 22 que la celebración de la Eucaristía –*pignus gloriae futurae*– es “anticipación del reino de Cristo” (cf. 1 Co 11,23; Mt 26,29). Por último mencionaba el poder transformador de la Eucaristía y a su importancia para la misión: “Como es totalmente un don de Dios, la Eucaristía trae al momento presente una nueva realidad que transforma a los cristianos en la imagen de Cristo y, por eso, los convierte en verdaderos testigos. La Eucaristía es verdadera comida para los misioneros, pan y vino para los peregrinos en su viaje apostólico” (n. 26). Como recomendaciones prácticas, animaba a celebrar la Eucaristía cada domingo y a practicar la comunión frecuente, así como el cuidado de las especies consagradas tras la celebración, la reserva del sacramento y la comunión a los enfermos³¹.

Esta conciencia eucarística y sacramental seguía difundándose entre las iglesias luteranas y reformadas. Por ejemplo, el documento firmado por la Concordia de Leuenberg en 1995, definía la Iglesia como lo hace la *Confessio augustana*: “La Iglesia es la comunidad de creyentes fundada por el Espíritu Santo por medio de la palabra y los sacramentos”³². Al mismo tiempo, la fundamentación de esta Iglesia se encontraba de modo directo en el Dios uno y trino, sin que se dieran instancias intermedias, y así tampoco mencionaba la Eucaristía como fundamento de unidad, sino que tan solo aludía a la unidad “en los santos” y en el “Dios uno y trino, en quien tiene su unidad”³³. También afirmaba que hay unas señales visibles (*Kennzeichen*) de la Iglesia, que son la palabra y los

30 World Council of Churches - Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, “Eucharistie”, E 21. Cf. Iglesia católica, “Bautismo, Eucaristía y ministerio. Una respuesta católica. 1987”, *Diálogo ecuménico* 25 (1990) 523-524.

31 Cf. *ibid.*, E 31-32; D. Salado Martínez, “La doctrina eucarística en el *Documento de Lima* 1982”, *Diálogo ecuménico* (1983) 90-95, 110-112; H. Döring, „Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Kommunion-Ekklesiologie - Analysen zur offiziellen römischen Antwort auf das Lima-Dokument”, *Cath* 42 (1988) 170-194; Houtepen, “Hacia una visión ecuménica de la Iglesia. La eclesiología implícita en el BEM, el papel de la Iglesia en la acción salvadora de Dios y la autocomprensión eclesiológica de las iglesias que han respondido”, *Diálogo ecuménico* 25 (1990) 369-396.

32 Leuenberger Kirchengemeinschaft - Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Die Kirche Jesu Christi*, 1,2,3.

33 cf. *ibid.*, 1,2,3.

sacramentos³⁴. “Así como la palabra y los sacramentos son prioritarios (esto es, las notas visibles originales y fundamentales de la verdadera Iglesia), de igual manera la Iglesia visible como lugar de reunión en torno a la palabra y los sacramentos constituye una señal inequívoca de la vida cristiana”³⁵. Entre los cometidos de los cristianos, mencionaba la liturgia, el testimonio y el servicio: “En un sentido más estricto está la celebración (*leiturgia*), que es una interpretación más amplia del “obsequio racional” (*logiké latreía*, Rm 12,2) en la vida ordinaria del mundo que está indicado en los tres términos de *martyria*, *diakonia* y *koinonia*”³⁶. No aparecía, sin embargo –a nuestro modo de ver– todavía desarrollada una eclesiología eucarística en sentido pleno.

Este tema volverá a aparecer en las conversaciones que se mantendrán entrado el nuevo milenio. En el documento de 2000 firmado por el grupo de trabajo de la Conferencia episcopal alemana y la Consejo eclesial de las iglesias luterano-evangélica de Alemania, se hacía mención a la Iglesia como comunión de los santos a través de la palabra y los sacramentos³⁷. Tras un detenido estudio exegético y considerar la relación entre la Iglesia y la Trinidad (cf. nn. 8-22), aludía a la *communio sanctorum*: cómo Dios se ha puesto en relación con el mundo no solo por medio de la palabra revelada, sino también por medio de signos y de la misma materia: agua, aceite, pan y vino... (cf. n. 35). Mencionaba también más adelante la necesaria mediación de la fe, pues de lo contrario tan solo sería materia muerta: “En su palabra y en el signo unido a la palabra, en el sacramento, está presente Cristo. Por medio de ellos, él llama a todos los hombres a la fe y produce en ellos la fe” (n. 36). Al mismo tiempo se recuerda que esta acción salvífica se opera en un determinado ámbito: “El lugar en el que Dios, por medio de la

34 cf. *ibid.*, I,2.4.2.

35 cf. *ibid.*, I,2.4.3.

36 *ibid.*, I,3.3.1.

37 Cf. Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, en www.dbk.de, nn. 35-89. Una interesante presentación de este documento se encuentra en Kammer für Theologie der evangelischen Kirchen in Deutschland, “Bei aller Würdigung der erreichten Einigung kann eine Rezeption nicht empfohlen werden”, *Evangelische Pressedienst* (15.7.2002) 4-13.

palabra y los sacramentos, bendice a los hombres y los guía hacia la fe, es la Iglesia” (n. 37)³⁸.

En fin en un estudio de 2004 firmado por los distintos institutos ecuménicos franceses y alemanes hablaba sobre la posibilidad de establecer una misma comunidad eucarística entre las distintas iglesias. Así, concretaba en qué consiste la comunión eclesial en una serie de dimensiones conocidas para todos: pan, palabra, caridad. “La Iglesia –se dice allí– se puede reconocer en el nuevo testamento porque seguía la enseñanza de los apóstoles y por la comunión en la oración y en la fracción del pan (Hch 4,42). Esto nos ofrece una serie de criterios –por medio de estas disposiciones fundamentales (*Grundvollzüge*)– para reconocer la comunidad eclesial: comunión en el testimonio de la fe (*martyria*), en la celebración (*leiturgia*), en el servicio (*diakonia*) como dimensiones de la comunidad del cuerpo de Cristo (*koinonia*). [...] La pregunta es sobre qué función del ministerio ordenado se sigue de la comprensión de la cena”³⁹. No parece sin embargo que haya un desarrollo similar al que puede haber en las iglesias ortodoxa y católica, donde se ofrece una clara mediación por medio del ministerio, de modo que queda establecido

38 “En la comprensión del Bautismo y sobre todo de la Eucaristía, ha alcanzado el diálogo entre nuestras iglesias un más profundo entendimiento” (n. 74). Así empieza el apartado dedicado a los sacramentos, que parece tener muy claras sus prioridades y sus puntos de atención. Tras definir el sacramento como “medio para alcanzar la comunión con Cristo y con los demás” –al igual que lo es la palabra, vuelve a recordar–, reitera que son estos sacramentos los que ‘construyen’ esta comunión de los santos que constituyen la Iglesia (cf. n. 75). A su vez, insiste en el fundamento cristológico y pneumatológico tanto de la Iglesia como de los sacramentos (cf. nn. 76-78), y dialoga en torno al concepto y al número de los sacramentos (cf. nn. 79-85). Tras esto define al mismo Jesucristo como *Ur-Sakrament*, “en quien Dios interviene en la vida de los hombres”, a través de la cual Dios dispensa su gracia en Cristo por el Espíritu (cf. n. 86). Con lo que queda definida la Iglesia como *ministra et creatura verbi* y como “signo e instrumento de salvación” (cf. LG 1), y por tanto como un *Ur-Sakrament* que procede de modo inmediato del mismo Cristo, único mediador y primerísimo Sacramento (cf. n. 87). “Así es la Iglesia quien dispensa la salvación a los creyentes, pero solo Cristo –quien nos ha obtenido la salvación– es quien ofrece esta salvación a todos los creyentes por medio de la palabra y los sacramentos” (cf. n. 88). Sin embargo, solo es definida por parte católica la Eucaristía como “fuente y centro de los sacramentos”, tal como la definió el Vaticano II (n. 82; cf. LG 11; PO 5).

39 Centre d'études Œcumeniques – Institut für ökumenische Forschung – konfessionskundliches Institut, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 52.

de un modo más evidente la sacramentalidad de la Iglesia, así como la importancia de la mediación humana.

Ministerio e Iglesia

El ministerio ha sido siempre un tema complicado y con distintas ramificaciones conceptuales también en el ámbito luterano. Parece como si la sombra de la doctrina del *defectus ordinis* (cf. UR 22) planeara de modo continuo sobre los mismos desarrollos teológicos. Esto ha sido a la vez estímulo para profundizar en el fundamento teológico e histórico del ministerio eclesial en la Iglesia luterana. Así, por ejemplo, el documento titulado *Eucaristía y ministerio* (1970)⁴⁰, firmado por el Grupo USA de luteranos y católicos, hablaba de la concepción de la Iglesia según los protestantes. “La Iglesia existe allá donde haya una comunidad de creyentes, entre los cuales es proclamado el evangelio de la gracia de Dios de manera responsable, y son administrados los sacramentos de acuerdo con la intención de Nuestro Señor” (n. 24).

A su vez, esto requiere la existencia del ministerio eclesial: mientras se mantengan el evangelio y los sacramentos, la Iglesia continúa subsistiendo en dichas comunidades (cf. n. 25). Afirmaba también que “la estructura y la organización episcopales de la Iglesia católica romana no constituyen en sí mismas un problema para los luteranos” (n. 28). En ámbito protestante, la sucesión apostólica no resulta vinculante para la autenticidad del ministerio episcopal, a la vez que reconoce el papado como “de derecho humano” (n. 29). Sin embargo, concluyen los luteranos que “la Iglesia católico-romana es una auténtica Iglesia de Nuestro Señor” (n. 35). Por eso reclamaba la validez del ministerio católico, a la vez que pedía que la Iglesia católica reconociera que “el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo están verdaderamente presentes en sus celebraciones del sacramento del altar” (ibid.). En

40 Cf. OE 1, 722-745.

fin, recordaba que los católicos remiten la recepción de este sacramento a un ministro “válidamente ordenado” (n. 59).

También un documento preparado por el Grupo de Dombes y publicado con el título *El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos* (1980)⁴¹ presentaba la simultaneidad de una dimensión pneumatológica y otra institucional-sacramental. Comenzaba con un estudio terminológico del término ‘sacramento’ (nn. 6-25), y se refería a la dificultad que reviste establecer número exacto de ellos (nn. 26-32), a la importancia de los ritos y de la dimensión sacramental en la existencia humana (nn. 33-43), a la vez que ofrece un abultado estudio exegético sobre el problema (nn. 44-77). Tras todo esto ofrecía el “esbozo doctrinal”, en el que se definía la Iglesia como “pueblo de la alianza, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu”, así como “comunidad bautismal y eucarística” (nn. 78-89). “La Iglesia no es una organización social, sino un acontecimiento institucional, una comunión real establecida entre Dios y los hombres. Es el lugar de la Alianza en la que los sacramentos se dan y se reciben a la vez” (n. 79). La Iglesia es por tanto la comunidad carismática –sigue diciendo el documento– que recibe el don de Dios por medio de la palabra y los sacramentos. “La Iglesia es el signo viviente del Espíritu Santo para el mundo; su comunidad es ministerial así como su ministerio es comunitario” (n. 103). Será por tanto una comunidad sacramental que necesita un ministerio: “En la dependencia recíproca de la comunidad y de los ministros ordenados, la Iglesia recibe los actos de Cristo realizados en el poder del Espíritu y expresa su agradecimiento a su Señor” (n. 106)⁴².

41 GM (A. González Montes (ed.), *Enchiridion Œcumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, Salamanca 1986 y 1993) 1, 688-719.

42 Así, los ministros ordenados actúan en la administración de los sacramentos como ministros de Cristo y de la Iglesia, sigue diciendo ahí. La eficacia del sacramento no depende de la santidad del ministro, su dignidad requiere una cierta elevación espiritual por parte del que lo administra (cf. nn. 109-110). Se refiere el texto francés de igual modo a la acción del Espíritu en los sacramentos por medio de la epiclesis, que en el caso de la Eucaristía se convierte también en anámnesis (cf. nn. 113-119) e insiste en la ministerialidad de estos sacramentos: “Puesto que el servicio a la palabra y a los sacramentos en los que Dios se entrega es también un don del Espíritu testimoniado por un signo sacramental, los ministros de los actos fundantes de la Iglesia son también ellos mismos parte de esta fundación” (n. 122).

Otro documento del grupo de Les Dombres, titulado *El ministerio de comunión en la Iglesia universal* (1985)⁴³, realizaba en primer lugar un “recorrido histórico” en torno al tema propuesto (cf. nn. 13-94). Así, recordaba que la Iglesia reformada estructuró su unidad en torno a tres polos: la autoridad soberana de la Escritura, el ministerio ordenado y la vida sinodal (cf. n. 67). “Este ministerio ordenado es constitutivo de la Iglesia” (ibid.). Sin embargo, no constituye –sigue diciendo– un criterio claro de autenticidad de la Iglesia, a la vez que la teología luterana propone un ejercicio del ministerio anterior al siglo XVI (cf. n. 70). Tras esta primera parte descriptiva, se procede a un estudio neotestamentario del tema, en el que se insiste en la doctrina paulina del cuerpo de Cristo (n. 112), a la comunión entre las iglesias (nn. 113-117) y a las dimensiones de comunión y colegialidad (nn. 118-123)⁴⁴.

Por su parte, los católicos y luteranos de Noruega, publicaron en 1986 un breve documento conjunto titulado *El ministerio en la Iglesia*⁴⁵, donde se exponía la dificultad por parte de los luteranos de entender la Eucaristía como la participación del presbítero en el sacrificio de Cristo⁴⁶, a la vez que era recordado que la Iglesia luterana nunca ha afirmado que esta se identificaba con la Iglesia

Por lo tanto, la ministerialidad es una parte constitutiva de la Iglesia y de su propia sacramentalidad. Vuelve a recordar la dimensión espiritual y pneumatológica del ministerio y de todo sacramento en la Iglesia. “El ministerio de la palabra y de los sacramentos no se reduce a la organización humana o eclesial: es un don del Espíritu significado y realizado por un acto sacramental de la ordenación. El ministerio de poder comunicar el Espíritu es recibido por la Iglesia gracias al mismo Espíritu” (n. 133). Sin embargo, parece que insiste menos en la relevancia estructural o en la dimensión eclesial que este ministerio trae consigo.

43 GM 2,526-576.

44 En las propuestas concretas que se hacen a la Iglesia católica se sugiere en este documento francés respecto al ministerio petrino, sugiere “una verdadera conversión de su figura y su ejercicio” (n. 133). A la Iglesia reformada propone una reflexión sobre el ministerio de unidad que ejerce el obispo de Roma (cf. n. 153), a la vez que plantea la posibilidad de equilibrio entre el ejercicio personal y colegial de la autoridad (n. 156). En fin, –se dice ahí– “las iglesias de la Reforma deberían interrogarse sobre las razones que les impiden actualmente concebir y reconocer un ministerio, tal como se ejercería en comunión con toda la Iglesia” (n. 157). Respecto al ministerio, no hemos encontrado alusiones más concretas.

45 ECE (G. Cereti - J.F. Puglisi (eds.), *Enchiridion Œcumenicum*, 4: Dialoghi locali: 1988-1994; 5: Consiglio Ecumenico delle Chiese. Assemblee Generali 1948-1998; 7: Documenti del dialogo teologico interconfessionali. Dialoghi internazionali 1995-2005, Dehoniane, Bologna 1996, 2001, 2006) 4,591-606.

46 ECE 4,592.

de Cristo, mientras la católica –sostenía ahí– ha rectificado en este punto después del Vaticano II, “y se ha abierto también a la posibilidad de considerar iglesias a otras comunidades eclesiales”⁴⁷. Sin embargo, parecía no entrar en profundidad en el problema del *defectus ordinis* y en los demás puntos conflictivos en torno al ministerio, pues en este punto en concreto no ofrecía ulteriores profundizaciones.

De igual manera, en un documento conjunto entre católicos y luteranos en Suecia, titulado *El oficio episcopal* (1988)⁴⁸, se aludía ahí a la realidad institucional y sacramental de la Iglesia: “La Iglesia y su ministerio no solo están obligados a adquirir formas institucionales, sino también –en cuanto comunidades sacramentales– deben mantenerlas”⁴⁹. El documento sueco animaba a hacer frente a las exigencias democráticas de la sociedad actual, también en el ámbito eclesial: “el principio de la soberanía del pueblo entra en conflicto con el rígido vínculo que une la Iglesia al inmutable testimonio apostólico”⁵⁰. Quería de este modo superar la cultura de la jerarcolgía, viene a decir, y de igual manera quería compatibilizar el oficio episcopal con las formas democráticas, incluido –claro está– en la elección del nuevo obispo⁵¹.

Como vemos, se da también un animado diálogo ecuménico entre católicos y protestantes fuera del ámbito alemán. Otro documento conjunto católico-luterano de 1986, en este caso francés y titulado *Consenso ecuménico y diferenciación fundamental*,

47 Ibid.

48 ECE 4,671-819.

49 ECE 4,772.

50 ECE 4,774.

51 Cf. ECE 4,775-777. Tras una alusión a la dimensión trinitaria de la Iglesia – como pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu –, señalaba el texto sueco que “en el pasado hemos intentado acentuar una tensión que tal vez procede de una realidad compuesta, al poner el acento en la realidad visible (Iglesia católica) o en el aspecto invisible (Iglesia de Suecia). Pero nos damos cuenta de que ambos aspectos forman parte de una misma realidad” (ECE 4,783). Señala también el vínculo de la Iglesia con la encarnación: “Podemos por tanto describir la esencia de la Iglesia con una cierta analogía con el misterio de Cristo y a llamarla el sacramento fundamental, al igual que Cristo –en cuanto Palabra de Dios hecha hombre– puede ser llamado sacramento original o primario” (ibid.). Sin embargo, no hemos apreciado especiales profundizaciones o continuaciones en la teología del ministerio.

hablaba de dos razones para justificar la unidad y la diferencia a la vez en la Iglesia⁵². En primer lugar, reconoce la dimensión legítima de la diversidad, a la vez que es consciente de que esta engendra separación e incluso en ocasiones enfrentamiento (cf. n. 5). Así, realiza también un lúcido análisis de los fundamentos eclesiológicos de las visiones católica y protestante. En la perspectiva luterana, el evangelio de la justificación por la fe y la primacía del principio de la *sola gratia*, le llevan a rechazar toda cooperación de la Iglesia al misterio de la salvación. La Iglesia es siempre objeto de la gracia, nunca su sujeto. Por el contrario, la visión católica presta mayor atención a la relación entre Cristo y el Espíritu y respecto al mismo misterio de la Iglesia. Esta no solo corresponde a la gracia, sino que es también su signo e instrumento para realizar una tarea y una misión que le han sido encomendadas directamente por Cristo (cf. *ibid.*)⁵³.

Volviendo a un ambiente centroeuropeo, el documento de 1995 firmado por la Concordia de Leuenberg, hablaba de la Iglesia de la fe y entendida también como realidad visible⁵⁴. Establecía sin embargo unos claros límites: “Instituciones y tradiciones de la Iglesia no pueden ser investidos con la autoridad de Dios. Esta es la

52 Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus ecuménique et différence fondamentale*, Le Centurion, Paris 1987, 11-26.

53 Se intentan relevar aquí también los puntos en común. Tanto católicos como protestantes están de acuerdo en la prioridad fundamental de Cristo como primer fundamento de la Iglesia (*Ur-Sakrament*). Sin embargo, los católicos sitúan una serie de elementos en la estructura fundamental de la Iglesia, mientras los luteranos consideran que se encuentran al nivel de la institución humana y de lo meramente organizativo, como puede ser el caso del ministerio (cf. n. 6). Al anunciar el evangelio y administrar los sacramentos, se constituye en el lugar en que se recibe a Jesucristo como don de Dios y, por lo tanto, como el único espacio en el que la mediación resulta actualizada (cf. nn. 8-9).

La Iglesia católica establecería entonces una estrecha vinculación entre el evento fundador (Cristo) y la institución instituida (Iglesia) cf. n. 10. Es más, se define a este Iglesia como sacramento: como causa instrumental y nunca como causa eficiente o principal, a pesar de ser un elemento necesario e indispensable (cf. nn. 11-12). Esta postura la comparte también la teología luterana, pero el problema sigue siendo ver qué tipo de instrumentalidad tiene la Iglesia, y cómo esta se manifiesta no solo en la palabra, sino también en los sacramentos y ministerios. Además, como indica Maffei, no hay que perder de vista la articulación entre esta sacramentalidad general de la Iglesia y la concreta de los mismos sacramentos y ministerios (cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa*, 305-306).

54 Cf. Leuenberger Kirchengemeinschaft - Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Die Kirche Jesu Christi*, I,2.2.

razón por la que la confianza en la acción de Dios como fundación y fin de la Iglesia recuerda a la Iglesia los límites de toda actividad humana, también en la Iglesia”⁵⁵. Establecía de igual modo una continuidad entre la palabra, la Iglesia y el ministerio: “De acuerdo con la institución por parte de Cristo, hay una pertenencia del ministro a la palabra y los sacramentos, el *ministerium verbi* “de enseñar el evangelio y administrar los sacramentos” (CA 5). [...] Las iglesias de ambas tradiciones [luteranas y reformadas] que han participado en la Concordia de Leuenberg han acordado que el ‘ministerio ordenado’ pertenece al ser de la Iglesia”⁵⁶. Aludía después a la relación entre sacerdocio común y ministerial, así como a la *episkopé* en perspectiva ecuménica⁵⁷. Se hablaba allí en fin de un ministerio ordenado a nivel regional o nacional, “que vaya más allá de la comunidad”⁵⁸. Consideraba el ministerio como “fundamental y necesario para la Iglesia”, pues “en este sentido, el episcopado histórico y el ministerio estructurado en la forma sinodal y presbiteral de la Iglesia pueden ser considerados como un servicio a la unidad de la Iglesia”⁵⁹. Más adelante mencionaba que “el mutuo reconocimiento de los ministerios es un punto esencial de la alianza entre iglesias”⁶⁰.

El tema del ministerio siempre ocupará –aunque sea de un modo un tanto fugaz– los distintos textos ecuménicos. Resulta un tema recurrente, que presenta sus profundas implicaciones teológicas y eclesiológicas. Así, por ejemplo, en el documento firmado en Malta en 2002 por la Federación luterana mundial, se hablaba de la intrínseca unidad entre el ministerio y la unidad, así como de la irrenunciable nota de la apostolicidad: “Apostolicidad y unidad son aspectos inseparables de la Iglesia, a la que se confiesa como *una, sancta, catholica et apostolica*. Por tanto, todo lo que se diga a favor de la apostolicidad redundará en bien de la unidad”⁶¹.

55 Ibid.

56 Ibid., I,2.5.1.1.1.

57 Cf. ibid., I,2.5.1.1.2-3.

58 Cf. ibid., I,2.5.1.1.3.

59 Cf. ibid., I,2.5.1.2.

60 Ibid., III,1.3.

61 Lutherischer Weltbund, *Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche*, IV,1a.

Con una matriz de pensamiento de claro origen reformado, aludía allí después a la función de supervisión, anuncio de la palabra y administración de los sacramentos que corresponde al obispo, así como el hecho de presidir las ordenaciones, que es indicio e indicador de la unidad eclesial⁶². De manera que una parte importante de las funciones del ministerio –episcopal o no– será este servicio a la unidad y a la comunión de toda la Iglesia.

En *Communio sanctorum*, el documento conjunto del episcopado alemán con las iglesias evangélicas del año 2000, tras ocuparse de algunas dimensiones de la palabra de Dios (la fe, Escritura y tradición, el *sensus fidei*⁶³), abordaba también la relación de esta con el ministerio. De igual manera recordaba que en ambas iglesias se reserva a los ministros este derecho a enseñar (cf. n. 61). Sin embargo, no se ocultan tampoco las diferencias de visión entre ambas confesiones: en la Iglesia católica, el verdadero magisterio (*Lehramt*) es ejercido sobre todo por el papa y los obispos, mientras que en la evangélica la detentan casi por igual obispos, párrocos y teólogos, y en ella intervienen a la vez tanto ministros ordenados como no ordenados. Trataba a su vez de repropone una vez más el principio de la sinodalidad, que presenta una larga tradición en las comunidades surgidas de la Reforma (cf. nn. 65-66). En el capítulo sexto se refiere de nuevo a los ministros, y se empieza allí hablando del sacerdocio común de todos los cristianos y de su triple participación en el sacerdocio de Cristo, así como se menciona la necesidad de huir de todo clericalismo y promocionar una adecuada teología del laicado (cf. nn. 125-127)⁶⁴.

62 cf. *ibid.*, IV,1b.

63 Cf. Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*, nn. 40-56, <http://www.dbk.de/stichwoerter/data/00585/index.html>; traducción en *Diálogo ecuménico* (2003) 149-263.

64 Para explicar la cooperación entre los laicos y el ministerio ordenado, acude a textos del Vaticano II y de su catecismo, así como a textos fundacionales de la Reforma y a un documento reciente de la VELKD (cf. LG 10, 32; CCE418, 1547; WA 7,8; CA 5, 14; Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn-Hannover 1984, n. 61). Tras abordar este tema en las Escrituras (cf. nn. 136-142), vuelve a hacer mención de la eclesiología de la *communio ecclesiarum* de los primeros siglos de vida de la Iglesia, alude a cómo se interpreta esta

Como complemento a este documento conjunto de los grupos de trabajo ecuménico en Alemania, los obispos alemanes presentaron en 2003 un documento de toma de postura⁶⁵. En este se refiere a la Iglesia como comunión creada por la gracia y la presencia del Espíritu: tras su fundamentación neotestamentaria respecto al tema de la justificación, que ha de estar fundamentada no solo en los textos paulinos, sino también en los joánicos y en la epístola a los hebreos (5.1), reiteraba allí que una doctrina de la justificación fundamentada en “*toda* la Escritura” no ha de ser un motivo de separación entre ambas confesiones cristianas, al mismo tiempo que traía a la memoria la necesaria referencia no solo a la dimensión cristológica sino también eclesiológica (5.2, 5.3). Tal vez por esto se refiere en el próximo capítulo al aspecto ministerial (6: “La comunión de los que han sido llamados al ministerio”), ineludible en una eclesiología entendida en toda su amplitud y en todas sus dimensiones, y se desarrollaba ahí una doctrina de los ministerios, en la que se destaca en primer lugar la “llamada universal de todos los creyentes” (6.1). Por el Bautismo todos los cristianos entran a formar parte en el cuerpo místico de Cristo, y participan del mismo Sacerdocio de Jesucristo, viene a recordar una vez más, como base de un acuerdo entre ambas confesiones: “la misión común a todos los fieles de anunciar los hechos y dichos del evangelio de Jesucristo, y por medio de la difusión de la fe servir a la santificación del mundo” (6.1b)⁶⁶.

en las iglesias luterana y católica, donde vuelve a evidenciarse la diferencia de la *communio hierarchica* que existe en la Iglesia católica, en la que está al servicio de esta comunión la figura del obispo, cf. nn. 145-150). De este modo, define la comunidad local (*Ortsgemeinde*) en la celebración la principal forma de realización (*die zentrale Verwirklichungsform*) de la Iglesia” (cf. n. 149). Al mismo tiempo, este documento hacía una nueva declaración de mutuo entendimiento: “Podemos decir además juntos que la reunión local en la palabra y el sacramento se constituye a sí misma en comunidad eclesial como comunión con Dios y con los demás, no siendo toda la Iglesia, pero si siendo totalmente Iglesia” (n. 152).

65 Die deutschen Bischöfe, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie ‘Communio sanctorum’ (11.März 2003)*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

66 Pero al mismo tiempo se recuerda en el texto episcopal la distinción –de esencia, no solo de grado (cf. LG 10)– entre el sacerdocio común de todos los fieles y el ministerial de todos los ministros ordenados, así como de la necesidad de la ordenación para poder desempeñar este ministerio eclesial (6.1c). Al mismo tiempo se refiere a la diversidad de servicios (*Dienste*), carismas y ministerios, y volvía a insistir en la

En fin, este documento episcopal alemán define la Iglesia como “comunidad de comuniones”, como la Iglesia universal integrada por iglesias locales. “En primer lugar, pertenece a la esencia de la Iglesia el que sea Iglesia universal e Iglesia local (comunidad)” (6.3a). Para esto recuerda la capitalidad de un obispo en cada diócesis o Iglesia local, como continuidad de la capitalidad de Cristo que se sucede en cada uno de los apóstoles. La comunión eclesial – *communio sanctorum*– es también una comunión que empieza por los apóstoles –una *communio apostolica*–, que se continúa en el ministerio ordenado del obispo, de los presbíteros y de los diáconos en primer lugar. Por eso se refiere también al ministerio petrino (*Petrusdienst*) de modo explícito (6.4), y para esto se requiere previamente una aclaración –en ámbitos católico y protestante– sobre el concepto de episcopado que tiene cada confesión, a la vez que se establecen claramente las dimensiones del ministerio de unidad desarrollado por el obispo de Roma. La comunión de los santos es también en primer lugar una comunión apostólica y, por tanto, jerárquica. El primado petrino y la colegialidad de los obispos han de ser vistos en primer lugar como una subordinación al principio cristológico, así como una misión pastoral y de enseñanza, tal como la vio la Iglesia de los primeros tiempos (6.4.1d). Por último, termina el documento con un apartado sobre la devoción a los santos, especialmente a María, donde queda clara la única mediación de Cristo, así como la validez y vigencia de la oración por los difuntos (7)⁶⁷.

fundamentación neotestamentaria –sobre todo paulina: 1 Co 3,11; 15 1,11; 2 Co 5,18– del ministerio ordenado y de la sucesión apostólica. “Vemos en el desarrollo de la misión una sucesión, a la que alude la carta a los romanos [de Clemente de Alejandría] como una tradición unida al anuncio de los escritos neotestamentarios en toda su totalidad. Por otro lado, leemos la primera *Carta a los romanos* de Clemente como una luz añadida al canon del nuevo testamento; dirigimos hacia la sucesión apostólica la comunión cristológica y eclesiológicamente fundada; consideramos como *successio apostolica* el poder del Espíritu manifestada en la multiplicidad de carismas, servicios y ministerios; y vemos el servicio ministerial como un modo de velar por todo el cuerpo de Cristo ordenado al amor (Ef 4,16)” (6.2b). De este modo quedan íntimamente unidos los conceptos de comunión, ministerios y sucesión apostólica, tal como lo ha entendido la Iglesia desde la antigüedad.

67 Esta cuestión volverá a aparecer una y otra vez cada vez que se hable de la cena, por sus necesarias vinculaciones tanto en la eclesiología como en la teología del ministerio. Así, por ejemplo, el documento de 2003 sobre la intercomunión de los tres

En fin, la Federación luterana Mundial redactó en 2009 la llamada Declaración de Lund, con el título *El ministerio episcopal en la apostolicidad de la Iglesia*⁶⁸. No es el texto resultante de un diálogo, pero fue aprobado por unanimidad, por lo que nos parece un documento orientador. “Esta declaración, fruto de la cuidada investigación y deliberaciones, quiere presentar los elementos comunes existentes en la enseñanza y en la praxis de las iglesias luteranas en materia de *episkopé*” (n. 2). En el n. 4 especifica que el término *episkopé* se refiere a “personas ordenadas” que ejercen la función de vigilancia. Tras abordar los fundamentos bíblicos e históricos (nn. 5-11), donde recuerda la oscilación terminológica inicial (1 Pe 2,25; Flp 1,1; Hch 20,28; Tt 1,5-9, además de las cartas pastorales) y la relación entre el don del Espíritu y la imposición de las manos. De la antigüedad cristiana, recuerda la eclesiología eucarística de Ignacio de Antioquía, la doctrina de la sucesión apostólica en Ireneo de Lyon y la doctrina de la colegialidad en Cipriano de Cartago (nn. 12-17). Tras recordar la doctrina reformada sobre el ministerio y el sacerdocio común de todos los bautizados, sostiene la legitimidad de las ordenaciones administradas por los pastores o “las propias congregaciones” (n. 23). La *episkopé* fue instituida solo para vigilar sobre la autenticidad de la predicación (n. 26), si bien después se amplían sus atribuciones: “El ministerio de la *episkopé* con su deber específico de cuidar la unidad y el crecimiento de la Iglesia, debería colocarse en el contexto de la misión de la Iglesia como pueblo de

institutos ecuménicos diluía en parte el ministerio, distanciándolo ligeramente de los cauces de salvación. Concretaba más adelante esta fundamentación en clave cristológica y pneumatológica, que renuncia sin embargo a una eclesiología explícita: “Jesucristo es el fundamento y el Señor de la Iglesia. El Espíritu Santo hace a Jesucristo presente, mientras él suscita la fe por medio de la palabra y el sacramento. Por eso toma a su servicio a personas y comunidades. El Espíritu Santo es y permanece por ello señor por encima de todas las mediaciones (*über seine Mittel*). De manera que deben creer las iglesias que la palabra y los sacramentos traen la salvación al hombre también fuera de la propia iglesia” (Centre d’études Œcumeniques - Institut für ökumenische Forschung - konfessionskundliches Institut, *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich*, 50; cita después a UR 3). De esta manera, el presente estudio pasaría directamente de la esfera individual al ámbito divino, por lo que obviaría toda mediación institucional y sacramental.

68 Texto en *Diálogo ecuménico* 138 (2009) 47-74. La declaración constituye un largo itinerario que empieza en Estrasburgo (1999), Ginebra (2000); Columbia, Oslo, San Leopoldo y Budapest (2001-2002); Malta (2002) y Lund (2007).

Dios” (n. 27). El sentido que se concede pues a la tradición apostólica es la “continuidad en las características permanentes de la Iglesia de los apóstoles” (n. 59), por lo que cada miembro de la Iglesia participa de la sucesión apostólica de la Iglesia (n. 30)⁶⁹.

En este sentido, en función de “una nueva comprensión del testimonio bíblico” (cf. Rm 16, Jn 4, Hch 21), las iglesias luteranas más importantes ordenan mujeres no solo como pastores, sino también “elegidas para el ministerio episcopal” (nn. 40-42). A la vez, sugiere que la función de vigilancia no suprime las prioritarias de anunciar el evangelio y administrar los sacramentos, mientras recuerda las dimensiones personal, colegial y comunitario del ministerio episcopal (nn. 45-49). Pero la comunidad también tiene sus responsabilidades: “El desarrollo de diversos comités, sínodos e instituciones que comparten tareas de gobierno con el obispo está en la línea con las concepciones luteranas de la Iglesia” (n. 50). Aparece de nuevo una eclesiología centrada en la presencia de Cristo en la palabra y los sacramentos (Bautismo y Eucaristía), y cuya comunión es “sostenida por un ministerio mutuamente reconciliado” (n. 54). Los ministros sirven a la unidad de la Iglesia, y se ordenan para servir a toda ella (n. 55). Tras volver a insistir en un sentido lato de la sucesión apostólica (nn. 56-57), reconoce la apostolicidad de la sucesión apostólica por medio de la sucesión histórica (n. 58) y recuerda la necesidad el rito de la ordenación por

69 Para los luteranos la tradición apostólica es expresada como *norma normans* en la Escritura. Y vuelve a hacer aquí mención de cómo no es necesaria la sucesión apostólica episcopal para que se pueda mantener la enseñanza apostólica (nn. 31-32). “En tiempo de la Reforma, las iglesias luteranas han acentuado diversas formas de continuidad, como la continuidad del pueblo de Dios en la fe del evangelio, la continuidad del ministerio ordenado y la continuidad de lugar. Todas las iglesias luteranas sostienen que han conservado el único ministerio apostólico instituido por Dios” (n. 33). Por lo que invita a abandonar la idea de la sucesión apostólica en su origen ontológico-sacramental, por medio de una cadena de imposición de manos por parte de un obispo válidamente ordenado. Recuerda sin embargo la necesidad de la ordenación y de un ministerio eclesial específico al frente de la comunidad: “de suyo el Bautismo no confiere un oficio de ministerio ordenado en la Iglesia” (n. 36). A lo que añade que el “ministerio público ordenado” es “esencial” para cumplir la misión de la Iglesia y un “componente permanente de la Iglesia”; es además “para toda la vida”, con lo que se acercaba peligrosamente a la doctrina del carácter. Sin embargo, habla también de laicos “bendecidos y encargados” que cumplen tareas específicas “que pueden pertenecer al oficio ministerial” (nn. 37-38). En fin, habla del diaconado como un “ministerio laical” o como “parte integrante del ministerio ordenado” (n. 39).

parte de ministros episcopales, luteranos o no (nn. 59). En fin, insiste en el “mutuo reconocimiento de los ministerios de la *episkopē*” (n. 60), a la vez que recomienda “una concepción más amplia común respecto al modo en que las dimensiones personales, colegiales y comunitaria de la *episkopé* se realizan en la práctica” (n. 61).

2. Diálogos oficiales

Los diálogos ecuménicos oficiales entre las iglesias luterana y católica se desarrollan en distintas fases⁷⁰. Tras una primera fase (1967-1972), con distintas reuniones en diferentes ciudades europeas, dará lugar –como resultado final– al *Informe de Malta* (1972). En la segunda fase (1973-1984), se abordan temas como la Eucaristía, el ministerio y la eclesiología, contenidos en otro documento final de 1984 titulado *Hacia la unidad*. La tercera fase tendrá lugar entre los años 1986 y 1993; no solo abordó temas como la sacramentalidad, sino también los referidos a la eclesiología y a la justificación y, de hecho, el informe final firmado en Würzburg se titula *Iglesia y justificación* (1993). Por último, en la cuarta y última fase que va desde 1995 hasta el momento presente, la comisión toma una nueva denominación: Comisión luterano-católica para la unidad. En esta nueva fase se insiste sobre todo en los temas del ministerio y de la apostolicidad de la Iglesia. No se incluyen aquí los trabajos realizados por la Comisión especial sobre la doctrina de la justificación, cuyo resultado será el famoso documento de 1999.

En torno a la Eucaristía

En efecto, el cuarto apartado del *Documento de Malta* (1972)⁷¹ discutía algunas cuestiones no solo en torno al primado papal (nn. 66-67), sino también respecto a la intercomión (cf. nn. 68-75). A veces esta era entendida como una urgencia y una prioridad en el ámbito ecuménico. La necesidad de poder celebrar y comulgar en

70 Datos extraídos de: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/e_lr-c-info.html

71 GM1, 286-289.

torno a la misma mesa es concebida como un buen augurio que podría presagiar otros entendimientos posibles que se podrían dar más adelante. Sin embargo, ni los católicos podrían imponer la doctrina del primado, ni los protestantes reclamar para sí la Eucaristía católica. Al mismo tiempo que se deseaba ardientemente que los cristianos se pudieran reunir en torno a una misma mesa, se establecían allí las oportunas cautelas: “De ambas partes se nota que la solución del problema de la intercomuni6n entre cat6licos y luteranos no debe hacer perder de vista la necesidad de una comuni6n tambi6n con las dem6s iglesias” (n. 74). La comuni6n en la fe es presentada all6 como una condici6n previa, por lo que –de momento– cada uno ha de seguir comulgando en su propia comunidad. Era necesario acudir a los presupuestos eclesiol6gicos antes de acceder a esta intercomuni6n, viene a sugerirse en este documento.

A6os despu6s, el texto conjunto de 1980 titulado *Caminos hacia la comuni6n*⁷² volv6a a recordar que la Iglesia se constituye en la palabra y en los sacramentos. En primer lugar, subrayaba la importancia de la palabra: “el escuchar com6n de la palabra de Dios y la perseverancia fiel a su 6nico evangelio (cf. Ga 1,6-10) son pasos indispensables en el camino hacia la unidad total” (n. 15). Pero tambi6n resultan indispensables los sacramentos; cita ah6 Ga 3,26-28 y alude “al Bautismo como fuente de unidad”. Con 6l y con la Eucarist6a “Cristo forma su Iglesia”. Adem6s, esta se alimenta con su carne y su sangre. En este acontecimiento se le ayuda no solo a cada uno, sino que “se construye toda la Iglesia al recibir el cuerpo del Se6or, y todos los fieles se convierten en un solo cuerpo” (nn. 16-17). Por 6ltimo, se refer6a tambi6n al ministerio, en el que alude en primer lugar a la variedad de oficios que existen en la Iglesia, a la vez que m6s adelante mencionaba un ministerio “concreto”, “especial”, en los t6rminos que ya hemos expresado (nn. 20-23). Tambi6n alude ah6 a la realizaci6n de la comuni6n en la fe, la

72 GM1,321-350.

esperanza y la caridad, que nos llevan a su vez a la comunión con el Dios uno y trino (nn. 25-30)⁷³.

De manera análoga pero con los problemas eclesiológicos que mencionamos, el documento conjunto católico-luterano que trae como título *Ante la unidad* (1985)⁷⁴ afirmaba que se ha llegado a la comunión en la fe, en lo que a doctrina eucarística se refiere. “El diálogo católico-luterano sobre la Eucaristía ha llegado a la conclusión de que las diferencias actuales sobre la forma de presencia eucarística de Cristo “no deben ser ya consideradas necesariamente divergencias que nos separen”, sino que en ellas debe darse “un testimonio común –aunque de modo distinto– sobre la presencia eucarística”⁷⁵. Sin embargo, las diferencias entre las comunidades eucarísticas católica y luterana siguen siendo grandes. Para los católicos, la Eucaristía estructura interiormente toda la Iglesia⁷⁶. “La Iglesia vive de la Eucaristía”⁷⁷. También los evangélicos la confiesan como “el sacramento de la unidad”, pues

73 Como colofón, se alude al sacramento de la unidad: “La Eucaristía pertenece esencialmente a la aceptación de los dones del Señor que nos unifican. En su celebración, confesamos nuestra fe común, damos testimonio de nuestra común esperanza, ofrecemos un signo de nuestro mutuo amor en el sentido de que “la comunión nos obliga hasta el final” (n. 31). La Eucaristía se constituye de este modo como sacramento de unidad. Donde se administran el Bautismo y la Eucaristía allí está Cristo, “otorgando la reconciliación y congregando a su comunidad” (n. 17). Hacia también alguna mención al problema de la intercomunión: “La celebración conjunta de la Eucaristía constituye, pues, una fuente especialmente importante de comunión en la fe como comunión en la caridad. Estamos preocupados por el hecho de que el estado de las relaciones entre nuestras iglesias no permita todavía la apertura a una comunión eucarística completa. [...] En lugar de la comunión eucarística perfecta todavía imposible, es preciso crear oportunidades en la que nuestras iglesias, todavía separadas, se unan en la alabanza común a Dios, en la oración, en la súplica de unos por otros, por todas las iglesias y por todo el mundo; en la proclamación de la palabra de Dios y en sus obras formidables” (nn. 81-82).

74 Cf. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, cit. Puede verse también H. Meyer, “Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’”, *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. Karrer, „Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’”, *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. Baur, “‘Einheit vor uns?’ So nicht”, *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. Scheele, “Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit”, *Cath* 34 (1980) 146-173.

75 Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, n. 64; la cita es de Id., *Das Abendmahl*, n. 51.

76 Cf. LG 7.

77 Juan Pablo II, Litt. enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003), n. 1.

“a partir de quien toma parte un mismo pan y por él de un mismo Cristo, reúne a todos los hombres en un mismo cuerpo, en una misma Iglesia”⁷⁸. Por medio de la Eucaristía, no solo entramos en comunión con Cristo, sino que formamos parte de una fraternidad cristiana. La consecuencia parece clara: “Todo discurso sobre la Iglesia –afirma Beinert– debe orientarse hacia la doctrina eucarística. *Ecclesia de Eucaristía*, en efecto, pero también *Eucharistia de Ecclesia*”⁷⁹.

También en el documento *Iglesia y justificación* (1995) aparecía desarrollada este tema de la sacramentalidad de la Iglesia y la necesidad de los ministerios. Este acercamiento luterano al tema de la sacramentalidad eclesial se comprende cuando pensamos que, para la teología luterana, la concepción de la Iglesia como *creatura evangelii* no significa que la Iglesia se constituya por la sola predicación oral del Evangelio⁸⁰. Aquí “evangelio” tiene el sentido neotestamentario de la salvación que Jesucristo que nos alcanza con su palabra y sus acciones, sus hechos y sus dichos; su fuerza de

78 Geschäftsführern der Katechismuskommission der VELKD, *Evangelischer Erwachsenenkatechismus, glauben – erkennen – leben*, Gütersloh 2006, 560.

79 W. Beinert, “Eucharistgemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten”, *Catholica* (Münster) (2004/1) 70. Así, en este documento de la comisión mixta luterano-católica, tras la mencionada comunión en la fe (el orden no se presenta como aleatorio), viene la “comunión en los sacramentos”, por la que se logra la comunión total con Dios. “La comunión con Cristo y, con ella, la comunión de unos cristianos con otros se consigue con la palabra y los sacramentos en el Espíritu Santo” (n. 70). Se habla allí por tanto del logro de una vida sacramental más intensa, por parte de ambas iglesias, a la vez que se recuerda su intrínseca unión con la palabra. “En los sacramentos se destaca de modo particular la corporalidad, el carácter personal y la dimensión comunitaria de dicha participación, y en esto hay que tener en cuenta –tanto para los luteranos como para los católicos– que la palabra pertenece a la esencia del sacramento” (n. 71).

Ahora bien, también se presentaban en este texto conjunto algunos logros en la doctrina sacramentaria, que facilitan dicha comunión en los sacramentos: el redescubrimiento de la relación entre fe, palabra y sacramentos, así como del significado originario del Bautismo y de la Eucaristía. Del mismo modo, se da ahora una mayor visión de conjunto de la relación de los sacramentos con la Iglesia, “sacramento universal de salvación” (n. 72; LG 48). Por otra parte, se da una “mayor convergencia” en la comprensión y en la práctica de los sacramentos por parte de ambas iglesias (cf. nn. 75-82). Sin embargo, al mismo tiempo se reconoce con humildad que existen una serie de cuestiones que siguen abiertas al debate, por lo que resulta prematuro afirmar que se da un acuerdo (cf. nn. 83-85).

80 Vid. P. Rodríguez, “La Iglesia, ‘Creatura Evangelii’”. Contribución a la recepción eclesial del documento ‘Iglesia y justificación’”, *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.

salvación se transmite en la Iglesia tanto por la palabra oral –que tiene un cierto carácter sacramental– como por la celebración de los sacramentos, que son “palabra visible”. El documento lo dice en su n. 35: “Al lado de la palabra audible de la proclamación del evangelio, se encuentran el Bautismo y la cena del Señor como medios visibles del obrar salvífico de Dios y de la congregación de su pueblo”. La comunidad cristiana procede del Bautismo y es así constituida en cuerpo de Cristo, y se alimenta participando en el cuerpo eucarístico de Cristo. La teología luterana no hace superfluos, en consecuencia, ni los sacramentos ni el ministerio: el evangelio del que vive la Iglesia se transmite tanto por la palabra como por los sacramentos, para cuyo servicio existe el ministerio.

También puede ser interesante aludir aquí al documento de la católica Congregación de la doctrina de la fe titulado *La Iglesia como comunión* (1992)⁸¹. El tercer apartado aborda la relación entre Iglesia, Eucaristía y episcopado, con lo que se matiza y completa la afirmación anterior: “La unidad o comunión entre las iglesias particulares en la Iglesia universal, además de en la misma fe y en el Bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el episcopado” (n. 11). De este modo, insiste en el aspecto visible e institucional de la Iglesia y realizaba un desarrollo de la eclesiología eucarística no solo en unidad con el obispo, sino integrando también el principio petrino (cf. nn. 12-14). Además, describe la unidad en la diversidad: “La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de “comunión””, dice en el número 15. Respecto a la unidad entre las iglesias ortodoxas, verdaderas iglesias particulares aunque sin el principio intrínseco del primado, les da una cierta prioridad a la vez que se señalan sus límites. Aludía también a la Iglesia evangélica: “La herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han

81 Texto castellano en: <http://www.vatican.va>; texto alemán: „Kirche als Communio. Auszug aus dem ‘Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche als Communio’ vom 28. Mai 1992”, *Bensheim* 43 (1992) 76-77. Cf. J.R. Villar, “La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe”, *Diálogo ecuménico* 27 (1992) 319-338.

conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida. Esto, de otra parte, comporta también para la Iglesia católica, llamada por el Señor a ser para todos “un solo rebaño y un solo pastor” (Jn 10,16), una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia” (n. 17).

Apostolicidad y ministerio para la unidad

Mucho más extenso será el desarrollo en torno al problema del ministerio, verdadero talón de Aquiles del diálogo ecuménico. La tercera parte de la *Relación de Malta* (1972)⁸² aludía a la relación entre el evangelio y el ministerio: “El testimonio del evangelio presupone la existencia de testigos del evangelio” (n. 48), afirmaba ahí, si bien tales testigos lo son todos los cristianos. Sin embargo, al aludir al ministerio especial, sostenía allí que se halla tanto a frente de la comunidad como en ella (cf. n. 50). Tras la oportuna fundamentación neotestamentaria (cf. nn. 51-54), aludía a la necesaria y constitutiva apostolicidad de la Iglesia y su continuación en el ministerio, e introduce aquí sin embargo una nota diferencial: “El ministerio, la doctrina y las instituciones eclesíásticas son apostólicas en la medida que transmiten y actualizan el testimonio de los apóstoles” (n. 52). A la vez sostenía el documento maltés que la historicidad pertenece “a la esencia de los ministerios eclesiales”, aunque no concreta en qué consiste tal (cf. n. 54) tan solo habla de una evolución histórica de los ministerios, que podrían configurarlos de modos distintos (cf. nn. 55-56)⁸³.

El texto de toma de postura de la comisión mixta luterano-católica de 1980 sobre la *Confesión de Augsburgo* y que recibe el

82 GM1,280-286.

83 En lo que se refiere a la sucesión apostólica, afirma que en ella se encuentra “la Iglesia en su totalidad como *Ecclesia apostolica*” (n. 57). Sin embargo, no consideraba de modo concreto -tal como era de esperar- como la cadena ininterrumpida de ordenaciones como una garantía necesaria (cf. *ibid.*). Recordaba también las diferencias en cuanto al orden como sacramento y al carácter (cf. nn. 59-60), a la vez que proponía en el futuro un posible reconocimiento de los ministerios, que podría recomendar “el intercambio ocasional de predicadores y una celebración en común de la Eucaristía en ciertas circunstancias” (n. 64).

título de *Todos bajo un mismo Cristo*⁸⁴, alude a que “en el acuerdo sobre el ministerio especial de servicio constitutivo de la Iglesia, transmitido por la ordenación y que no pertenece a lo que la *Confesión de Augsburgo* designa como “no necesario” (n. 18). Sin embargo, no ofrece desarrollos más concretos al respecto. Algo más explícito es en lo que se refiere al oficio episcopal: “en cuanto al ministerio del obispo, hay que mantener que la *Confesión de Augsburgo* abrigaba el deseo expreso de conservar la organización episcopal en consonancia con lo que sucedía en la Iglesia. Con esto se suponía que la verdadera proclamación del evangelio podía realizarse por medio de este ministerio, sin por ello dificultarla. La *Confesión de Augsburgo* considera este ministerio como un servicio a la unidad y al gobierno esencial para la Iglesia (CA 28), situado por encima de los ministerios locales, aunque la forma concreta de este ministerio quede por resolver” (n. 22).

También el documento titulado *Caminos hacia la comunión* (1980) hacía una mención a la necesidad del ministerio para alcanzar la unidad. Al principio quedan establecidas las distancias entre ambas confesiones, en lo que se refiere al servicio del obispo a la Iglesia universal. Explicaba los principales motivos: “la configuración del ministerio episcopal no obedece, según la concepción luterana, a un mandato expreso e irrevocable del Señor, válido en todos los tiempos y situaciones” (n. 23). Sin embargo, el ministerio ordenado pertenece a la esencia de la Iglesia: “Es opinión de ambas iglesias que, para alcanzar la comunión espiritual a través de la palabra y del sacramento, se necesitan *ministros ordenados*. Las dos iglesias parten del hecho de que el ministerio de quienes desempeñan este servicio está unido con el ministerio ejercido por toda la comunidad a través de los múltiples dones de sus miembros en la proclamación, en la oración y en la acción” (n. 70)⁸⁵. Tras aludir a los distintos problemas que existen en torno a la comprensión del ministerio, y a la crisis que existe no solo en ambas iglesias, aludía a la necesidad de “una

84 GM1,351-358.

85 Cf. también A. González Montes, “Eclesiología, ministerios y ordenación de mujeres. El diálogo católico-ortodoxo y su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos”, *Diálogo ecuménico* 26 (1991) 81-146.

clarificación teológica y jurídica del concepto de ministerio y de ordenación” (ibid.)⁸⁶.

En un apartado segundo titulado “Comunión eclesial estructurada y comunión en el ministerio eclesiástico”, hablaba de la necesidad de una unidad visible y estructurada, que no se reduce a la dimensión jerárquica, sino que abarca también los carismas. Sin embargo, “el ministerio pastoral de supervisión (*episkopé*) cobra una especial importancia” (n. 92), a la vez queda en pie entre católicos y luteranos una cierta asimetría en la concepción teológica del ministerio. Para ambas confesiones, el ministerio es una “institución de Jesucristo”, esencial para la Iglesia, que “se halla tanto frente a la comunidad como en ella” (n. 96). Sin embargo, para la Iglesia católica, se requiere una mención explícita al ministerio al hablar de la Iglesia, y no bastaría que estuviera implícito en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos. Además, para ambas confesiones el ministerio episcopal histórico adquiere una importancia distinta (cf. n. 97). “Ambos problemas están estrechamente unidos: el *defectus sacramenti ordinis* que, según la parte católica, padece el ministerio eclesiástico de las iglesias luteranas, [...las cuales]

86 Para ello, no se renuncia tampoco a buscar una solución al problema. “La práctica del ejercicio del ministerio tiene que estar impregnada por el espíritu de fraternidad y la participación, por la disposición al servicio y por una religiosidad profunda. Una práctica creíble en este sentido ayuda a destruir una concepción deformada del ministerio, y facilita la consecución de un acuerdo ecuménico en la cuestión del ministerio” (ibid.). Tras lo cual alude a la formación ecuménica de los ministros, así como a los posibles intercambios y colaboraciones, también en el ámbito litúrgico y espiritual (cf. nn. 70-71). Más adelante, en el número 87, proponía como uno de los primeros pasos para alcanzar la unidad el “reconocimiento de los ministerios” en los términos de entonces: “Como es bien sabido, se plantea esta cuestión por parte católica y protestante de forma diversa. Mientras que los luteranos “jamás han negado la existencia del ministerio eclesial en la Iglesia católica romana” (aunque en el tiempo de la Reforma se hizo depender de la obediencia a los obispos católicos para aprobar la doctrina reformada), el concilio Vaticano II habla de un *defectus* en el sacramento del orden, en la transmisión del poder en las iglesias nacidas de la Reforma. Entretanto, crece la convicción de que no existe un defecto total, sino solo una “una deficiencia en la plenitud del ministerio eclesiástico”, dice allí citando al Grupo de Dombes (las citas corresponden respectivamente a *Relación de Malta*, n. 64; UR 22; Grupo de Dombes, *Para una reconciliación de los ministerios*, n. 40).

necesita[n] aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica” (n. 98)⁸⁷.

El documento *Ante la unidad* (1984)⁸⁸ volvía a plantear el problema del recíproco reconocimiento de los ministerios. Para esto se requerían una serie de pasos. En primer lugar, la reordenación consiguiente al reconocimiento de la invalidez de la propia ordenación. El número 64 mostraba plenamente optimista por los acuerdos alcanzados desde el punto de vista doctrinal: “El documento sobre las conversaciones católico-luteranas sobre el ministerio espiritual creía poder hablar de un “consenso en la cuestión”, respecto a las distintas concepciones y manifestaciones en torno a la “sacramentalidad” y la “irrepetibilidad de la

87 Además, existe la cuestión de la comunión de los obispos con el papa como cabeza del colegio episcopal. “Por consiguiente, el proceso que debe conducir por medio de un ejercicio conjunto de la *episkopé* a un ministerio eclesiástico común exige necesariamente la cooperación del papa. Él puede reconocer ante toda la Iglesia católica la legitimidad de ese proceso” (n. 103). Realiza entonces una reflexión sobre la Iglesia primitiva (nn. 104-111) sostiene que “la Reforma luterana ha afirmado básicamente el ministerio episcopal de la Iglesia primitiva” (n. 106), en la que el ejercicio de la potestad episcopal estaba unida al acto de la ordenación, a la vez que la comunidad desarrolla un papel activo (cf. nn. 109-110). Los obispos ejercerán un ministerio de vigilancia de la fe, y serán servidores de la unidad y de la comunión entre las iglesias (cf. nn. 110-111).

De este modo, proponía allí el modelo del ejercicio del episcopado en la Iglesia primitiva como el ideal para vivir en estos momentos, también con una intención ecuménica, pues desarrollan de modo pleno no solo el ejercicio personal de la potestad episcopal, sino también la sinodalidad, la colegialidad y la corresponsabilidad con los laicos (cf. nn. 112-119). De esta manera, propone un “ministerio de comunión ejercido en común”, que implicaría “el reconocimiento mutuo de los ministerios y el ejercicio común de los mismos”, así como la “transición a un ministerio eclesiástico común” (cf. nn. 117-119). En los próximos números, establece un protocolo que se ha de seguir para este proceso de unidad, tal como se desprende de los presupuestos anteriores (cf. nn. 120-145). De modo análogo, parece sostener que una iglesia podría mantener la comunión con distintas instancias de modo indiferenciado, siempre y cuando “no vaya en contra de las verdades centrales de fe” (nn. 146-148). Si bien “algunas preguntas quedan abiertas”, “debemos recorrer juntos el camino descrito”, sugiere en fin el documento (n. 149).

88 Cf. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, cit. Puede verse también H. Meyer, „Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift ‚Einheit vor uns‘”, *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. Karrer, “Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’”, *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. Baur, „Einheit vor uns? So nicht”, *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. Scheele, „Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit”, *Cath* 34 (1980) 146-173.

ordenación”⁸⁹, es decir, respecto al carácter. Después replanteaba el problema con mayor realismo: “Diferentes diálogos católico-luteranos sobre el ministerio espiritual en la Iglesia han mostrado que, aunque por parte luterana, la ordenación no se considera un “sacramento”; sin embargo, existe una “objetiva convergencia” entre la concepción y la práctica católicas y luteranas, donde la ordenación mediante la imposición de manos y la oración (*epiclesis*) se llevan a cabo como una bendición [...]. La tradición luterana ha tomado nota de ello ya que, aunque no considera la ordenación como un sacramento en sentido estricto, tampoco “rechaza por principio la aplicación del concepto de sacramento” a la misma” (n. 78)⁹⁰.

En efecto, en primer lugar, presentaba la dificultad del mutuo reconocimiento de los ministerios, en los términos anteriormente expuestos. Pero además existen diferencias teológicas en la concepción del ministerio. “Católicos y luteranos sostienen a la vez la idea del ministerio ordenado que, como “institución de

89 Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, n. 67; la cita es de id., *El ministerio espiritual en la Iglesia*, n. 33.

90 Tras esta comunión en la fe y en los sacramentos, se aborda la cuestión de la “comunión en el ministerio”. Habla allí de la Iglesia como “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo” y “templo del Espíritu”, “La Iglesia como pueblo de Dios está llamada a vivir en unidad, pues Dios no lleva hacia sí y hacia la salvación a los cristianos aislada e independientemente” (n. 88). Es además cuerpo de Cristo, “porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo” (1 Co 12,13), y aquí las alusiones a la eclesiología eucarística son aquí inevitables, y es presentada la Iglesia universal como comunión de iglesias particulares (cf. n. 89). Por último, “confesarse Iglesia como “templo del Espíritu Santo” y reconocer que la otra Iglesia también lo es significa, por tanto, establecer una comunión activa con esa Iglesia. Cuando en las iglesias vive un mismo Espíritu de amor y de unidad, todas están obligadas a rezar unas por otras, a trabajar en comunión y a preocuparse por los demás” (n. 90). Tras esto, se pone en relación esta eclesiología trinitaria con la teología del ministerio que hemos explicado con anterioridad (cf. nn. 91-149).

A partir del número 92, analiza el ministerio eclesial en clave eclesiológica. En el capítulo titulado “La comunión eclesial estructurada y comunión en el ministerio eclesiástico”, advierte que no se limita a la jerarquía, sino que incluye todos los carismas y ministerios que el Espíritu suscita en la Iglesia, al mismo tiempo se recuerda la importancia de la labor de “dirección y supervisión pastoral” realizada por la *episkopé*. “Solo en una comunión eclesial estructurada de este modo se pueden tomar decisiones comunes -para conservar y fomentar la apostolicidad, la catolicidad y la unidad de la Iglesia- y se puede realizar una labor común como servicio y testimonio” (n. 92). Sin embargo, para avanzar en la comunión es necesario tener en cuenta una serie de datos: el *defectus ordinis* del Vaticano II, la “asimetría” teológica en torno al valor del ministerio, la estrecha unión de los obispos con el romano pontífice (cf. n. 94).

Jesucristo”, “se halla tanto frente a la comunidad como dentro de ella” es “esencial” para la Iglesia. Sin embargo, por parte luterana (cosa que no ocurre entre los católicos), se puede describir la Iglesia sin nombrar explícitamente el ministerio, puesto que este se “supone” ya o está implícito en el anuncio de la palabra y en la administración de los sacramentos⁹¹. Por otra parte queda la posibilidad de plantearse la “concreción histórica” del episcopado. “No obstante, tanto para católicos como para luteranos, este ministerio episcopal histórico cobra distinta importancia en el significado que tiene para la Iglesia” (n. 97). En cuanto al problema del *defectus ordinis*, afirmaba que se necesita “aceptar la comunión en el ministerio episcopal que está en la sucesión apostólica” (cf. n. 98), condición que los luteranos de momento no consideran indispensable⁹².

“Un reconocimiento recíproco de los ministerios eclesiásticos – concluye *Ante la unidad*–, expresado oficialmente, permite en forma de acto inicial el ejercicio común de la *episkopé*, que incluye la celebración de la ordenación, de donde nace –por medio de la sucesión de ordenaciones– un común ministerio eclesiástico” (n. 118). También propone la solución de la imposición recíproca de las

91 Ibid., n. 96; las citas son de Id., *El ministerio espiritual en la Iglesia*, nn. 20, 23, 17, 30.

92 Por otra parte, “hay que tener en cuenta que, por parte católica, la comunión en el ministerio eclesiástico se realiza en el colegio de todos los obispos con el papa a la cabeza” (n. 100). El paso siguiente en el restablecimiento de esta unidad perdida sería el ejercicio en común de la *episkopé*, de acuerdo con la doctrina conciliar de la colegialidad (cf. nn. 100-103). De esta manera, esta supone una verdadera condición de posibilidad de todos los actos legítimos de gobierno por parte de los obispos católicos. “En concreto, esto quiere decir que los obispos ejercen la *episkopé* de modo colegial en comunión con el primero de ellos, el papa. Reconocen su máxima jurisdicción sobre toda la Iglesia y sobre todos los fieles, la cual –en palabras del Vaticano I– es de naturaleza episcopal, ordinaria e inmediata” (n. 102). De igual manera, para iluminar este tema, proponía una reflexión retrospectiva sobre la Iglesia primitiva (cf. *Excursus* final: H. Legrand, “Die Praxis der Ordination in der Urkirche”). En este estudio histórico se resalta que la ordenación episcopal es un acontecimiento eclesial, litúrgico y carismático al mismo tiempo. “El obispo es un bautizado y miembro de la *koinonía* local. En la ordenación recibe, como bautizado, la llamada al ministerio a través de la Iglesia y la toma de posesión del mismo” (n. 109). Al obispo le compete de este modo “un ministerio de vigilancia” que comparte con todos los fieles, con quienes colabora. Esto nos permite hacer una reflexión sobre lo que significa la sucesión apostólica: “no puede entenderse como una sucesión de persona a persona, sino como una sucesión en la Iglesia, para una sede episcopal y en el colegio de los obispos” (n. 110).

manos (cf. n. 140), lo cual podría considerarse algo confuso e historia y eclesiológicamente infundado. Por último, aborda todo tipo de problemas y de casos particulares pertinentes al ministerio episcopal⁹³. Sin embargo, como indica Maffei, este documento ha resuelto la cuestión suprimiendo en parte el juicio histórico sobre el pasado, al mismo tiempo que propone una “vía pragmática”, sin pararse a considerar los puntos de encuentro y las diferencias en la fe y en los sacramentos. La pregunta sería si es lícito separar la apostolicidad de la fe de la apostolicidad del ministerio⁹⁴.

En *Kirche und Rechtfertigung* (1994)⁹⁵, aparecía también un capítulo en el que expone “la proclamación del evangelio como origen de la Iglesia”, puesto que los apóstoles han sido enviados “para anunciar el evangelio” (Rm 1,15; 1 Co 1,17; 9,16). Recuerda allí el énfasis de la Reforma en este sentido (cf. n. 35), a la vez que también la Iglesia católica tiene en cuenta esta misión (cf. nn. 36-37) “Difundir el evangelio con la palabra y los sacramentos lleva consigo el ministerio de anunciar el evangelio y administrar los sacramentos. [...] Existe un acuerdo básico entre las enseñanzas católicas y luteranas, aunque se presenten diferencias en el modo de entender el ministerio y en cómo este se ha de organizar” (n. 40). El desarrollo de la dimensión misionera de la Iglesia y de la vocación cristiana constituye uno de los principales motivos para la búsqueda de la unidad. Insiste a su vez en la única fundación de la Iglesia y del ministerio en Cristo (cf. 1 Co 3,11; Ef 2,20), a la vez que esta se apoya en “los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero” (Ap 21,14). “Entre católicos y luteranos existen de igual modo diferencias en el modo en que la norma apostólica debe ser mantenida, a la vez que existe una convicción común de que la “apostolicidad” es un atributo esencial de la Iglesia y un criterio por

93 Cf. *ibid.*, nn. 120-126, 142-145.

94 Cf. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa*, 224.

95 Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommission, *Kirche und Rechtfertigung*, Bonifacius/ Lembeck 1994; texto inglés en: http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/doc/e_l-rc_church.html.

excelencia de su fe, de su enseñanza, de la proclamación y de su vida” (n. 46)⁹⁶.

Así, *Iglesia y justificación* desarrolla la sacramentalidad de la Iglesia y la necesidad de los ministerios. Este acercamiento luterano al tema de la “sacramentalidad” eclesial se comprende cuando pensamos que, para la teología luterana, la concepción de la Iglesia como *creatura evangelii* no significa que la Iglesia se constituya por la sola predicación oral del Evangelio⁹⁷. Cabe decir que es Cristo por medio de la palabra y los sacramentos quien “hace” la Iglesia (y, en este sentido, la Iglesia es “sacramento” en un sentido distinto a la palabra y los sacramentos que la crean como Iglesia). “El teólogo luterano –afirma Birmelé– desconfiará de toda tendencia que comporte el riesgo de una acción independiente de la Iglesia. Pedirá, en nombre de la justificación por la sola fe, que siempre aparezca claro que toda acción de la Iglesia es transparente por la sola acción de Dios”⁹⁸. Para el católico, la justificación no es simplemente *a Deo solo*, sino *a Deo per Ecclesiam*: Dios justifica al hombre de modo principal, y la Iglesia actúa ministerialmente. Toda la eficiencia proviene de Dios, y la Iglesia dispone activamente –como causa instrumental– para que se pueda obrar la

96 Tras una profundización en la dimensión trinitaria de la Iglesia (cf. nn. 48-73), alude a la “comunidad eclesial” y a la “comunidad entre iglesias”. “En ambos lados católico y luterano –se dice en el número 74–, el concepto de *koinonía/communio* ha tenido un importante papel eclesiológico, que incluso se ha constituido en central. En el luteranismo este se muestra en claro crecimiento –y en clara profundización– en el término “comunidad/ solidaridad eclesial”, desde más o menos la segunda mitad del siglo XX”. Se vuelve a mencionar que la comunión con Dios se alcanza en la palabra y en los sacramentos (cf. n. 79), y a continuación explica la comprensión de la Iglesia local en el protestantismo: ausencia de una cabeza representada por el obispo, la fundamentación en la palabra y el sacramento, la Iglesia como comunidad de comunidades, las circunscripciones eclesiásticas como realidades meramente humanas (cf. nn. 84-88). Según la concepción luterana, la *koinonía* se fundamentaría por tanto en el credo, en la palabra y en los sacramentos y, por último, en el reconocimiento de los ministerios. Por otra parte, recuerda la teología católica de la Iglesia particular como *portio populi Dei*, así como la capitalidad del obispo y de sus colaboradores (cf. n. 92). La Iglesia particular se define de este modo como “porción del pueblo de Dios” reunido por el Espíritu, la palabra, el ministerio y la Eucaristía (cf. n. 93). A su vez, se invoca al principio petrino como “la fuente visible y el fundamento de la unidad de los obispos y de la multitud de fieles” (LG 23). “La Eucaristía expresa la recíproca relación entre las iglesias locales, la Iglesia universal y la Iglesia escatológica” (n. 103).

97 Vid. P. Rodríguez, “La Iglesia, ‘Creatura Evangelii’. Contribución a la recepción eclesial del documento ‘Iglesia y justificación’”, *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.

98 A. Birmelé, “La sacramentalité de l’Église et la tradition luthérienne”, 504.

justificación. Esta ministerialidad o instrumentalidad es una manera peculiar de ser causa. En este sentido, la afirmación del documento de que la Iglesia como tal es instrumento de salvación “en un sentido derivado” (cf. n. 126) quiere acentuar esta dependencia de la Iglesia respecto de Cristo, que manera que permita una presentación de la sacramentalidad común a católicos y luteranos⁹⁹.

En fin, el documento titulado *La apostolicidad en la Iglesia* (2007) es fruto de las conversaciones entre católicos y luteranos, que van desde 1995 hasta 2006 y constituyen la cuarta fase del diálogo teológico interconfesional¹⁰⁰. En la introducción, el texto hace mención a la diferencia en la concepción del ministerio ordenado ejercido por mujeres, así como en el ministerio apostólico desempeñado por el obispo de Roma. Tras una extensa introducción exegética sobre el significado de la palabra “apóstol” (nn. 1-64), realiza un acercamiento histórico a la Iglesia antigua, medieval, en tiempos de la Reforma y en los siglos posteriores (nn. 65-105). Recuerda después las formulaciones doctrinales contenidas en el Vaticano II, que presentan a su vez un contenido ecuménico (cf. nn. 106-143) mientras los luteranos afirman una discontinuidad en la enseñanza evangélica y apostólica en la Iglesia, la teología católica insiste en la continuidad ontológica-sacramental como garantía para transmitir la plena fe apostólica

99 A partir de estos presupuestos, sería posible una comprensión de la relación entre Iglesia, sacramentos y justificación. Para la teología luterana es importante afirmar que la Iglesia es algo secundario respecto a la palabra y a los sacramentos. Esta no puede pretender ‘hacer’ un sacramento, ni siquiera con el título de esposa y cuerpo de Cristo. Esta preocupación también es compartida por la teología católica, que siempre ha afirmado la acción principal de Cristo en los sacramentos, y la acción ministerial como una “im-personación” de Cristo (*in persona Christi*). Esta dependencia de Cristo explica la colaboración Iglesia-ministerio en su acción salvífica. Como ha escrito el Sesboüé, la economía sacramental es la celebración eclesial de la justificación por la fe. *Iglesia y justificación* pretendía comprender la Iglesia a la luz del artículo fundamental de la Reforma y en el contexto de las su comprensión de la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio. En este sentido, las afirmaciones de este documento sobre la justificación en y por la Iglesia podrían ayudar a superar ciertas dificultades tradicionales sobre la comprensión luterana de la justificación (Cf. B. Sesboüé, “Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi”, *La Maison Dieu* 116 (1973) 89-121).

100 Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *The apostolicity of the Church*, Lutheran University Press, Minneapolis 2007.

(cf. nn. 139-142). Tales afirmaciones han sido matizadas y mutuamente completadas con el tiempo (cf. nn. 161-164). Por el lado católico, el último concilio ha hablado de “elementos de verdad y santificación” (UR 3) presentes en las comunidades eclesiales surgidas a partir de la Reforma. “Cristo está presente y actúa – concluye la larga introducción– por medio de la proclamación del evangelio, pero esta se expresa a través del Bautismo, el sacramento del altar y en el programa de reforma en torno a 1500 en el humanismo bíblico erasmiano” (n. 158). Para construir la Iglesia “sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, con el mismo Jesucristo como piedra angular” (Ef 2,20) son requeridos la fe, los sacramentos y el ministerio como el conducto a través del cual llega la gracia por medio de los anteriores conductos (cf. n. 165). El problema es planteado de nuevo en la relación y diferenciación entre los sacerdocios común y ministerial, y en la subordinación (o no) de la sucesión apostólica a la sucesión en la fe. De hecho, no basta la mera sucesión histórica para garantizar la apostolicidad de esa autoridad, sino que se requiere también la comunión con los demás obispos: no solo la *traditio* y la *successio*, sino también la *communio* (cf. n. 291)¹⁰¹.

Hacia la plena comunión

Como estamos viendo, la eclesiología de comunión se ha difundido con gran éxito en los ambientes ecuménicos oficiales. La conciencia de crecer en comunión entre las distintas iglesias y

101 Con el habitual método exegético e histórico (nn. 172-234), el documento recuerda que la figura del ministro ha tenido distintos nombres y configuraciones a lo largo de la historia, aunque tal vez no queda claro cuál debe ser su forma actual. Así, los luteranos –tras alguna vacilación– afirman que no basta solo con la instalación del ministro, sino que se requiere su ordenación, así como la posible aceptación de los tres grados del ministerio (cf. nn. 225-251). En las conclusiones, insiste en el ministerio como uno de los “elementos esenciales” para que la Iglesia sea y continúe siendo apostólica (n. 270). “La Iglesia solo puede ser apostólica por medio de la aceptación del testimonio de los apóstoles” (n. 271). Mientras católicos y luteranos están de acuerdo en la centralidad del sacerdocio bautismal, los católicos insisten en la mayor centralidad de los sacramentos en la vida del cristiano, así como en la participación del sacerdocio ministerial en el único sacerdocio de Cristo (cf. nn. 274-278). Además, el énfasis luterano continúa recayendo sobre la comunidad, mientras que los católicos recuerdan las dimensiones episcopal y universal de la Iglesia (cf. n. 284).

comunidades eclesiales se muestra de modo creciente conforme pasa el tiempo. Por ejemplo, el documento de 1980 titulado *Caminos hacia la comunión*¹⁰², firmado por la comisión mixta católico-luterana, trataba de proponer modelos de unidad, así como de proponer modelos concretos para alcanzarla. La primera parte del documento recogía las discusiones de los últimos treinta años sobre la fundación, realización y la forma de la unidad de la Iglesia. El texto presenta además un estilo claro y pastoral, abundantes citas bíblicas y un acercamiento espiritual, si bien a su vez presenta sus límites al no poder centrarse en la realidad doctrinal concreta de las distintas iglesias. Presenta sin embargo el acierto de contener una argumentación “desde arriba”, que recuerda la necesidad de construir el ecumenismo a partir de Dios¹⁰³. En el prólogo, firmado en Augsburg el 23 de febrero de 1980 por el obispo de Copenhage y un profesor de Yale, se afirmaba que “*Caminos de comunión* es más un resumen de aquello en lo que existe unidad entre nosotros, que un tratamiento de problemas no discutidos o no solucionados hasta el momento”¹⁰⁴.

102 GM1, 321-350.

103 Cf. G. Gassmann, „Dialog – Gemeinschaft – Dienst. Zu einem neuen lutherisch-katholischen Konsensustext“, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 191-197.

104 J.L. Martesen – G.A. Lindbeck, *Prólogo*, en GM1,750. Tras aludir al “escándalo” que supone la división de los cristianos (nn. 1-2), insistía en que se requiere una “visión conjunta” para estar orientados a un objetivo común, para lo que hace falta la “obediencia de la fe”. “Únicamente es decisivo lo que el Señor quiere, da y ordena” (n. 2). Más adelante propone “la unidad como meta” de modo concreto y por medio de una definición: “La unidad cristiana es: un don del Dios trino, (a) una obra que él realiza, (b) con medios que él elige, (c) en formas que él determina, (d) configurada por estructuras fundamentales que él ha establecido, (e) orientada a una comunidad única, verdaderamente universal” (n. 8). A partir de aquí, el documento irá desglosando cada uno de los términos. En lo que aquí nos interesa, realiza posteriormente un desarrollo teológico sobre el origen de la comunión centrado en los misterios de la Trinidad, de la encarnación y del misterio pascual (nn. 9-10). De igual manera la Iglesia quedará definida como una “comunidad de gracia”, en la que toda la unidad procede del Espíritu (n. 13). Al mismo tiempo, se refiere a la “mediación de la comunidad” por medio de la palabra, el sacramento y el ministerio (nn. 14-23).

Después se refiere a las distintas formas de la comunión: a saber, visibilidad, pluralidad y dinamismo. Al aludir a la visibilidad, cita el texto de la Federación luterana mundial: “Queremos subrayar que la unidad que perseguimos tiene que ver con la unidad externa y visible, que se manifiesta históricamente en la vida de la Iglesia” (Lutherischer Weltbund, *Ökumenische Beziehungen des lutherische Weltbundes*, Genf 1977, n. 205). “Esto no significa una uniformidad estática –añade-. La unidad en Cristo es pluriforme y dinámica” (n. 33). Por eso se habla de la unidad y diversidad del cuerpo

A continuación desarrollaba teológicamente la comunión en relación con la Trinidad, con la Iglesia y con el mundo. En el número 43, hacía mención del *Documento de Nueva Delhi* (1961), en el que se insistía en la dimensión trinitaria de la Iglesia, gracias también a la intensa participación de las iglesias ortodoxas: “El amor del Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu Santo es la fuente y la meta de la unidad que quiere el Dios trino para toda la humanidad y toda la creación”¹⁰⁵. De esta manera la unidad cristiana será concebida a imagen y semejanza de la unidad en Dios trino, que será alcanzada por medio de la unidad en Cristo (cf. nn. 42-45). Esta unión con Cristo presenta también la dimensión social de la Iglesia, y vuelve a citar allí el mencionado texto: “Cuantos en cualquier lugar están bautizados en Jesucristo y lo confiesan como señor y salvador, [son] conducidos por el Espíritu Santo a una comunión que obliga del todo”¹⁰⁶. Realizaba allí en fin una referencia a la dimensión misionera y a la santificación de las realidades intramundanas como clave para alcanzar esa comunión que –en definitiva– debe remitirse al mismo centro unificador: “Unidos entre sí de distintas formas, Iglesia y mundo necesitan constantemente la fuerza creadora del amor de Dios. Ambos están y permanecen en todo referidos al ‘Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia al que no lo está’ (Rm 4,17)” (n. 52).

De igual manera, el texto de la comisión mixta luterano-católica de 1980 sobre la *Confesión de Augsburgo*¹⁰⁷ definía a la Iglesia como la “comunidad de aquellos que Dios ha convocado por Cristo

de Cristo (cf. 1 Co 13,4-30; Rm 12,4-8; Ef 4,7-16), de manera que refiere allí una “diversidad reconciliada entre los distintos miembros” (nn. 36-37). “El Espíritu de pentecostés – concluye en el número 37– se dirige a todos “en su propia lengua” (cf. Hch 2,6-11). Da testimonio del único evangelio en muchas lenguas: permite proclamarlo y aceptarlo, y une entre sí las formas más diversas de doctrina y espiritualidad, de vida y de costumbres, de tradiciones y ritos, y los conduce así de modo más profundo “a la verdad completa” (Jn 16,13) y a la unidad perfecta”. Por último, refería el “dinamismo de la gracia”, que alcanza esa deseada unidad en la fe, en la esperanza y en la caridad (cf. 40), a la vez que se alude a la dimensión escatológica de la comunión. “Como la misma vida cristiana, en este mundo la unidad se mantiene bajo el signo del “ya” pero “todavía no”” (n. 41).

105 L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la Comisión “Fe y Constitución” (1910-1968)*, Madrid 1972, n. 1, 150.

106 *Ibid.*, n. 2, 152.

107 GM 1,351-358.

en el Espíritu Santo, por medio de la proclamación del evangelio, la administración de los sacramentos y el ministerio a tal propósito instituido” (n. 16). A la vez, constataba la existencia de una comunión imperfecta entre las distintas iglesias y comunidades eclesiales; pero sin entrar en mayores profundidades, como lo hará después *Einheit vor uns* (1985)¹⁰⁸ al admitir una multiplicidad de formas eclesiales. El vínculo común entre todas ellas será la confesión de la fe apostólica, la pertenencia a la misma Iglesia de Cristo, la comunión en el Bautismo y la Eucaristía, así como el reconocimiento recíproco de los ministerios (cf. nn. 27-30). Junto a esto, proponía el modelo de la “diversidad reconciliada”, tal como había hecho la Concordia de Leuenberg: existe un valor permanente para cada confesión, por motivos históricos y también teológicos, en cuanto cada una de ellas representa un particular carisma. No se trata por tanto de una mera coexistencia, sino de una verdadera comunión, dice en el número 33. Sin embargo, estas particularidades han de ser integradas en una “comunión ecuménica”, para lo que se requiere un diálogo previo y una profunda conversión¹⁰⁹. Este nuevo modelo está marcando la situación actual del diálogo en el seno del Consejo ecuménico de las iglesias. Así, puede ser interesante recordar que, en 1978, el *Forum on Bilateral Conversations* convocado por la asamblea de *Faith and Order* había también propuesto los modelos de la unidad orgánica y de la diversidad reconciliada como dos modelos convergentes para alcanzar la comunión conciliar¹¹⁰.

108 Cf. Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns*, Otto Lembeck-Bonifatius, Frankfurt a.M. - Paderborn 1985, nn. 4-7. Puede verse también H. Meyer, „Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’”, *Bensheim* 36 (1985) 65-67; A. Karrer, „Kirchengemeinschaft - um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‚Einheit vor uns’”, *Bensheim* 36 (1985) 67-71; J. Baur, “‘Einheit vor uns?’ So nicht”, *Bensheim* 36 (1985) 91-93; P.-W. Scheele, „Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit”, *Cath* 34 (1980) 146-173.

109 Cf. H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit” - ‘konziliare Gemeinschaft’ - ‘organische Union’. Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitkonzeptionen”, *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 389.

110 Cf. *The three Reports of the Forum on Bilateral Conversations*, Faith and Order n. 107, Geneva 1981, 8-12. Así, en *Ante la unidad* se abordaban los modelos, formas y fases del restablecimiento de la comunión eclesial entre católicos y luteranos. Se trata

Sigue el documento de 1980 con un estudio de los “modelos de unificación más amplia” (nn. 13-34). En primer lugar la “unión orgánica” (*organische Union*), que se refiere a la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Este modelo “cree que la unidad solo es posible si se abandonan la afiliación y la identidad tradicionales de cada iglesia o confesión” (n. 17). Además, se encuentra el modelo de la “asociación corporativa” (*korporative Vereinigung*), que consiste en que las distintas confesiones, sin renunciar a la propia identidad previa, configuran una comunión de fe y vida, “sobre la base de coincidencias esenciales en cuestiones de fe y de una constitución común episcopal como en la Iglesia primitiva” (n. 20). Rechaza por tanto una fusión o absorción de las diferentes tradiciones eclesíásticas, y coincidiría con el modelo que seguía el diálogo católico-anglicano hasta hace unos años. También –como se ha enunciado ya– existe el paradigma de la “comunión eclesial por concordia” (*Kirchengemeinschaft durch Konkordie*), que presenta –por ejemplo– la Concordia de Leuenberg establecida entre las iglesias luteranas, reformadas y unidas de Europa. Se trata pues de una concordia doctrinal y sacramental, en la que se

por tanto de una concreción del anterior *Caminos de comunión*: consiste en pasar de la visión de la unidad de la Iglesia considerada en su estructura fundamental a la descripción de un camino para restablecer la comunión eclesial (cf. A. Maffei, *II ministero nella Chiesa*, 202-203). La primera parte vuelve a retomar como punto de referencia inicial la formulación de la III Asamblea general del Consejo ecuménico de las iglesias en Nueva Delhi: la unidad de la Iglesia, donada por Cristo y fundamentada en la Trinidad, se manifiesta en la comunión en el anuncio de la palabra, en los sacramentos y en el ministerio (cf. nn. 1-4). Por otra parte, concebía aquí la unidad como comunión de iglesias locales –tal como ha vivido desde hace siglos la Iglesia ortodoxa y ha recordado la eclesiología de comunión del Vaticano II–, enraizada en la eclesiología de las iglesias primitivas, y que reviste una especial importancia en la relación con las iglesias ortodoxas y luteranas (nn. 5-7).

A su vez, definía a la Iglesia como “una comunión (*communio*) constituida por una red de iglesias locales” (n. 5), esto es, una comunión de comunidades eclesiales, en un sentido más amplio del habitual. Más adelante se ofrecen modelos de unidad parcial que hemos visto con anterioridad y que, si bien son insuficientes, pueden ser unos interesantes pasos previos para llegar a la plena comunión. Así, está en primer lugar una “unidad espiritual”, que renuncia de momento a un ordenamiento eclesial común y a una organización visible (n. 9). Después se encontraría el modelo de “comunión en el diálogo”, que se refiere a ese paso previo necesario para llegar a una unidad más efectiva (n. 10). Más adelante, proponía el modelo de la “unidad en la acción” que se considera insuficiente para expresar la naturaleza propia de la unidad de la Iglesia, y que puede llevar a distintas alianzas entre las iglesias, de manera que –en el futuro– pueda también traer consigo formas como la intercomunión y la hospitalidad eucarística (cf. nn. 11-12).

ofrecen la palabra y los sacramentos de modo mutuo (cf. nn. 24-26). En lo que a la “comunidad conciliar” (*konziliare Gemeinschaft*) se refiere, “la Iglesia ha de ser entendida como comunión conciliar de iglesias locales que están realmente unidas entre sí” (n. 28), al tener un mismo Bautismo y una misma Eucaristía y al reconocerse mutuamente los respectivos ministerios, como ocurriría por ejemplo entre católicos y ortodoxos. Por último, “la unidad en la diversidad reconciliada” (*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*), por la que se propone el diálogo teológico para ir acortando las distancias doctrinales a través de la mutua purificación y acercamiento (cf. nn. 31-34)¹¹¹.

Así, “la reconciliación no es posible sin diálogo y sin una continua comunicación” (n. 48). Al final de la introducción a esta parte, aludía a la estrategia escogida. Como se había dicho antes, “en este proceso de realización de la comunión eclesial, no se da una relación causa-efecto ni una sucesiva gradación en el lograr la comunión en la fe, en los sacramentos y en el servicio. “Según nuestra concepción de unidad (n. 3), la realización de la comunión eclesial constituye más bien un proceso global, en el que cada uno de los elementos experimenta su pleno cumplimiento solo en relación con los demás” (n. 49). Este proceso variado y progresivo, que incluso puede reconocer sus avances y sus retrocesos, llevará a su vez a los mutuos reconocimiento y receptividad (cf. nn. 50ss.). Menciona allí los distintos momentos en que, por parte de ambas iglesias, ha habido un recíproco reconocimiento de los propios

111 Era propuesto así por ejemplo el modelo de la unión de Florencia, en la que no se dio ni una fusión ni una absorción: “cada Iglesia, sin perjuicio de la unidad de fe dada en esa comunión, conservó su tradición litúrgica, canónica y teológica” (n. 36). Más adelante, se habla de la “comunión de iglesias hermanas” (cf. nn. 41-45) y se mantiene la existencia de distintos modelos (*tipoi*) eclesiales, según las distintas tradiciones legítimas que existen en la Iglesia. Como se sabe, la fórmula de “iglesias hermanas” se reserva a las iglesias católica y ortodoxa (cf. UR 14). Sin embargo, esto no relega o eclipsa el diálogo con las comunidades eclesiales nacidas a partir de la Reforma, tal como recoge la segunda parte del documento, en el que se estudian “las formas y fases de la comunión eclesial católico-luterana” (nn. 46-49). Sin embargo, añade, “ninguno [de estos modelos] ha sido elaborado en un marco específico católico-luterano” (n. 46). Así, “la pretendida unidad será una unidad en la diversidad. Las singularidades que aportan ambas tradiciones no se mezclarán unas con otras, y sus diferencias no tienen por qué ser plenamente eliminadas” (n. 47). Para esto se requiere también un proceso de reconciliación y de mutuo reconocimiento.

errores y de la realidad eclesial que se contiene en la otra iglesia (cf. nn. 51-54). De este modo, se vuelve a estructurar este caminar hacia la unidad, en la triple comunión en la fe, en los sacramentos y en el ministerio. La comunión en la fe comprenderá, en primer lugar, el testimonio común, para el que se establece un itinerario previo. “Aplicando el principio de la “jerarquía de las verdades”, el elemento principal será el eje cristológico y trinitario, “fundamento de la fe cristiana”” (n. 56)¹¹². Allí se refiere a los últimos acuerdos doctrinales en torno al credo, la relación entre Escritura y tradición, la doctrina de la justificación, la celebración de la Eucaristía, la comprensión de la Iglesia y del ministerio (n. 57)¹¹³. “Para alcanzar la meta de ese empeño común –concluye– para testimoniar la fe apostólica, hay que tener presente cómo se entiende y cómo se pone en práctica el *magisterio vinculante de la Iglesia* y, por consiguiente, qué instancias pueden dar un juicio oficial sobre los acuerdos teológicos a los que se ha llegado por medio del diálogo” (n. 60)¹¹⁴.

En este sentido, el documento de la católica Congregación de la doctrina de la fe titulado *La Iglesia como comunión* (1992)¹¹⁵ afirma que “el concepto de comunión (*koinonía*), ya puesto de

112 Las referencias son a UR 11 y *Relación de Malta*, n. 24.

113 Se remite allí a los distintos documentos ecuménicos donde se han establecido los mencionados acuerdos.

114 Esta unidad en la fe, no excluye la “diversidad de manifestaciones” y, al igual que enseñó el concilio Vaticano II (UR 4; LG 23), también “en la teología de la Reforma este convencimiento se expresa cuando se alude a la doctrina y a la vida, en los que la plena uniformidad no es condición necesaria para la unidad” (n. 61). Por último, se rechazan las anteriores condenas emitidas por ambas iglesias. Para superar este “trauma” en la conciencia eclesial, se pide una revisión de esas condenas para ver si estas “han perdido sentido” (n. 67), tal como se hará en el documento publicado un año después: “Esta pérdida de vigencia de las condenas doctrinales no se consigue relativizando la verdad. Es precisamente el compromiso con la verdad el que nos invita a ello. Las investigaciones histórico-teológicas y los últimos progresos eclesiales nos llevan a considerar ahora que las mutuas condenas ya no alcanzan a la otra parte” (n. 68). Tras esto se vuelven a enunciar los distintos logros y acuerdos en el plano doctrinal que se han alcanzado en los últimos años, y que han ido apareciendo a lo largo de estas páginas.

115 Texto castellano en: <http://www.vatican.va>; texto alemán: „Kirche als Communio. Auszug aus dem ‘Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche als Communio’ vom 28. Mai 1992”, *Bensheim* 43 (1992) 76-77. Cf. J.R. Villar, “La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe”, *Diálogo ecuménico* 27 (1992) 319-338.

relieve en los textos del concilio Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica” (n. 1). Sin embargo, planteaba la complementariedad con los conceptos de la Iglesia como sacramento, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, y hablaba allí de las dimensiones horizontal y vertical (cf. n. 3), a la vez que recordaba que “la comunión eclesial es al mismo tiempo invisible y visible” (n. 4). A su vez, en el número 5, afirmaba que “la comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el Bautismo, tiene su raíz y su centro en la sagrada Eucaristía”. De manera que nos encontramos ante una clara y renovada eclesiología eucarística, al mismo tiempo que, en perfecto diálogo con la propuesta luterana, recordaba que “la Iglesia es comunión de los santos, según la expresión tradicional que se encuentra en las versiones latinas del símbolo apostólico desde finales del siglo IV. La común participación visible en los bienes de la salvación (las cosas santas), especialmente en la Eucaristía, es raíz de la comunión invisible entre los participantes (los santos)” (n. 6)¹¹⁶.

De modo análogo, en la preparación del famoso documento que dará lugar a la declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación firmada el 31 de octubre de 1999, se habían abordado

116 La segunda parte de la *Comunionis notio* se ocupaba de la articulación entre Iglesia universal e iglesias particulares. Recordaba allí la doctrina conciliar “constituidas “a imagen de la Iglesia universal” (LG 23), y cada una de ellas es “una porción del Pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio” (CD 11). La Iglesia universal es, pues, el cuerpo de las iglesias (cf. LG 23), por lo que se puede aplicar de manera análoga el concepto de comunión también a la unión entre las iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una comunión de iglesias” (nn. 7-8). Sin embargo, advertía también del peligro de una errónea eclesiología de las iglesias particulares, que pudiera ir en detrimento de la unidad inherente a la Iglesia universal. El documento vaticano hablaba por tanto de una prioridad ontológica de la Iglesia universal sobre las iglesias particulares (“ontológicamente, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede a la creación y da a luz a las iglesias particulares como hijas”, n. 9), y establecía de este modo una relación de maternidad-filiación entre ellas. Los fieles cristianos forman parte de la Iglesia universal por el Bautismo en una determinada Iglesia particular (cf. n. 10), e insistía en la identidad-complementariedad de ambas dimensiones: “Así pues, la fórmula del concilio Vaticano II: la Iglesia en y a partir de las iglesias (*Ecclesia in et ex ecclesiis* LG 23), es inseparable de esta otra: Las iglesias en y a partir de la Iglesia (*ecclesiae in et ex Ecclesia*)” (n. 9).

también las consecuencias desde el punto de vista eclesiológico sobre la mediación salvífica de la Iglesia, que se podrían establecer en los siguientes niveles¹¹⁷. Por estos motivos, es de suma importancia que la tercera fase del diálogo luterano-católico se haya cerrado con el documento titulado *Iglesia y justificación* (1993)¹¹⁸. En este, el título viene acompañado de un importante subtítulo: “La comprensión de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación”. Como es sabido, la doctrina de la justificación es –en los escritos confesionales luteranos– el corazón del evangelio, la proclamación de las promesas misericordiosas de Dios en Cristo Jesús, que han de ser recibidas en la fe. Así, el documento pretende también lo inverso, es decir, que “todo lo que es creído y enseñado sobre la esencia y efecto de la justificación, debe ser visto en el contexto global de las declaraciones sobre la Iglesia, los medios de salvación y el ministerio instituido para la Iglesia”¹¹⁹.

La justificación no es solo criterio para la eclesiología, sino que la “esencia y efecto” de la justificación debe dejarse iluminar por ella. En concreto, “la justificación es la norma crítica, pero no el “material explosivo” que haría superfluos los sacramentos y el oficio ministerial de la justificación”¹²⁰. Esto significa que queda superada –en el caso de que esta se diera– una presentación luterana de la justificación aislada de su dimensión eclesial: justificación e Iglesia se implican mutuamente. Dicho de otro modo: este documento significa un reconocimiento de que la Iglesia no es solo el fruto de la justificación, pura receptora de un don que la constituye como tal; sino que también la Iglesia es un elemento interior al proceso de la justificación por parte de Dios. Y esto último es lo que ha de ‘regular’ la doctrina de la justificación: la

117 Cf. J.R. Villar, “‘Iglesia y justificación’ en el diálogo luterano-católico”, *Diálogo ecuménico* 109-110 (1999) 615-625.

118 Gemeinsame römisch-katholisch/ evangelisch-lutherische Kommission, *Kirche und Rechtfertigung*; Bonifacius/ Lembeck 1994; traducción al castellano: Comisión Mixta católico/ luterana, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, Salamanca 1996. Sobre la génesis de este documento, vid. L. Ulrich, „Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes ‚Kirche und Rechtfertigung‘”, en *Catholica* 50 (1996) 1-22.

119 Comisión Mixta católico/ luterana, *Iglesia y Justificación*, n. 2.

120 L. Ulrich, „Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes ‚Kirche und Rechtfertigung‘”, 5.

salvación se da *en* la Iglesia y *por* la Iglesia, pero no proviene *de* ella misma. “Debe mantenerse con claridad que los hombres nunca pueden producir la salvación ni convertirla en algo manejable, sino que ésta permanece siempre don de Dios, también en la acción de la Iglesia” (n. 134). La Iglesia es signo e instrumento de la gracia, pero no la gracia misma, se mantiene con una claridad meridiana¹²¹.

Pero además de la Iglesia como *creatura evangelii*, el documento recuerda su propia dimensión sacramental: “La Iglesia es así receptora y mediadora de salvación” (n. 107), esto es, un sacramento. En efecto, al ser la Iglesia *creatura evangelii* esta se constituye –en primer lugar– en *congregatio fidelium*, una *communio sanctorum* reunida por el Espíritu para encontrar a Cristo en torno a la palabra y los sacramentos, a decir de los luteranos (cf. nn. 109-112). A su vez, insiste una vez más en la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados. “La *communio credentium* encuentra expresión concreta en el sacerdocio común de todos los fieles. Por esto, pueden y deben anunciarse recíprocamente el evangelio, e interceder ante Dios los unos por los otros” (n. 112). Esta expresión era ya frecuente en la teología de la Edad media y aparece también en el *Catecismo romano* emanado por Trento: la Iglesia es comunión de amor en la

121 Los números 10-12 aluden a Cristo como único fundamento de la Iglesia, a la vez que se refieren al nacimiento de la Iglesia por el anuncio del reino y la consumación en la muerte y resurrección de Jesucristo (nn. 20-31). A su vez, se exponía de modo sucinto la concepción de la Iglesia como *creatura verbi* (cf. nn. 34-45), tras aludir a la dimensión trinitaria de la Iglesia, entendida como pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu (cf. nn. 46-62). Al mismo tiempo, explicaba la diferencia entre la comunidad local luterana y la Iglesia local, tal como la entiende la doctrina católica: para cada una de ellas, la Iglesia se realiza de modo pleno a ese nivel (cf. nn. 84-104). Mientras los luteranos desarrollarían más bien su eclesiología en torno a la comunidad, la católica sería una eclesiología de la Iglesia local y universal a la vez. Es ese ámbito donde se da la *Una Sancta*, estructurada a su vez en torno al evangelio y la Eucaristía, que son convenientemente administrados por los ministros. De la misma manera expone la articulación entre Iglesia local e Iglesia universal, en los mismos términos del Vaticano II (cf. nn. 92-97). “Según la enseñanza del concilio Vaticano, el obispo es el principio y el fundamento visible de la unidad de la Iglesia local; el obispo de Roma lo es “de la unidad en la multiplicidad de obispos y fieles” (LG 23). Las iglesias locales están configuradas a imagen de la Iglesia universal. Así la Iglesia es una unidad en la diversidad y a partir de ella; es un *corpus ecclesiarum*, una *communio ecclesiarum*” (n. 96). De igual manera, añade que “la *Una Sancta* y la Iglesia universal siempre tendrán precedencia respecto a las iglesias locales” (n. 102).

fe y en los sacramentos¹²². Sin embargo, será sobre todo en el Vaticano II –sigue diciendo ahí– cuando este se constituirá en el concepto fundamental de la eclesiología católica: “*Communio* es el concepto eclesiológico fundamental del concilio, si bien no se define en ningún sitio y se hace un uso diversificado de la idea de comunión. La Iglesia ha sido fundada por Cristo como “comunión de vida, amor y verdad” (PO 2), y el Espíritu Santo la mantiene unida “en la comunión y en el servicio” (LG 4)” (n. 114). A su vez, esa *communio* está radicada en el misterio del Dios trinitario, a la vez que distingue el sacerdocio común del ministerial y recuerda la centralidad de la Eucaristía (cf. *ibid.*)¹²³.

* * *

En el diálogo católico-luterano de ámbito alemán se desarrollan también avances y profundizaciones en este sentido, que bien pueden servir como síntesis y orientación final. La *Sanctorum communio* (2000)¹²⁴, el documento conjunto católico-luterano alemán, proponía en primer lugar como modelo de unidad

122 Cf. Cat. Rom. I,10,2; I,10,5.

123 También el concilio Vaticano II –recuerda de igual manera ahí– hacia mención de la necesaria unidad entre palabra y sacramentos. “Para la correcta administración de los sacramentos, requiere la proclamación de la palabra” (n. 115). De esta forma, para ambas confesiones, la Iglesia vive de la palabra y de los sacramentos, y se constituye –como cuerpo de Cristo y *koinonía* del Espíritu– en signo e instrumento de gracia y salvación. Sin embargo, para los luteranos, es necesario diferenciar de modo neto el significado de sacramento aplicado a Cristo o a la Iglesia, de los sacramentos como signos visibles de la gracia invisible (cf. n. 128). Además, no se ha de olvidar que la Iglesia es a la vez –según el pensamiento reformado– santa y pecadora (nn. 129-130), por lo que se requiere diferenciar una vez más de modo neto entre Cristo y su Iglesia (cf. nn. 131-134) “La Iglesia no puede identificarse simplemente con Cristo, aunque sea su cuerpo” (n. 124). Tras superar las polémicas del tiempo de la Reforma, existe también un mutuo acuerdo en que la Iglesia es visible e invisible a la vez. “Católicos y luteranos están de acuerdo en que la acción salvífica del Dios trino convoca y santifica a los creyentes por medios de la gracia audibles y visibles, que son comunicados en una comunidad igualmente audible y visible. Al mismo tiempo coinciden en afirmar que la comunidad salvífica de Cristo se halla en este mundo escondida, ya que –en cuanto obra espiritual de Dios– se sustrae a los criterios terrenos para poder ser reconocida” (n. 147). Tal vez esta visibilidad e invisibilidad, esta cognoscibilidad y su imposibilidad se concreta y se hace patente de un modo especial en la misma celebración de la cena.

124 Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, cit.

la intratrinitaria, tal como propuso el concilio Vaticano II¹²⁵. Aludía después a la “eclesiología de comunión”, que existía en la primitiva Iglesia y que ha sido retomada no solo por ortodoxos y católicos, sino también por anglicanos y luteranos, a la vez que fundamentaba la comunión de los santos una vez más en el amor del Dios trino¹²⁶. Tras esto el documento va desgranando estas ideas con los modelos de la Iglesia como pueblo de Dios Padre (cf. 1 Pe 2,9s.) con claras referencias veterotestamentarias¹²⁷; como cuerpo y esposa de Cristo (cf. Rm 12,5; 1 Co 12,27; Ef 5,25-32; Ap 9,7 et al.), enunciando aquí la eclesiología eucarística (“en cada celebración de la Eucaristía, está presente toda la Iglesia, porque Cristo su cabeza está allí realmente presente”¹²⁸); y, en fin, como templo del Espíritu (cf. 1 Pe 2,5; 1 Co 3,9; 1 Co 3,16s.)¹²⁹. “Por medio de él [=el Espíritu] “todo el edificio” –que es Cristo mismo– se mantiene unido y crece para ser un templo del Señor, una casa de Dios en el Espíritu (Ef 2,21)”¹³⁰. Como vemos, esta eclesiología se presenta en plena armonía con la propuesta del primer capítulo de la *Lumen gentium*. Sin embargo, da la impresión de que el documento habla más de la “comunión de los santos” –directa “comunión con el Resucitado” (n. 5)– que de la “comunión con las cosas santas” que da lugar a la verdadera comunión de los santos, aunque a la vez concede una mayor importancia salvífica a las gracias obtenida por los sacramentos¹³¹.

125 Cf. UR 2; Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*, n. 23.

126 Cf. *ibid.*, nn. 24-25.

127 Cf. *ibid.*, nn. 26-28.

128 Cf. *ibid.*, nn. 29-31.

129 Cf. *ibid.*, nn. 32-34.

130 *Ibid.*, n. 33.

131 A pesar de todo, hace allí también una serie de afirmaciones esperanzadoras como: “Para la construcción de la Iglesia es necesario el ministerio apostólico” (n. 19); la concepción de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo (nn. 29-31); “Cristo se hace presente en su palabra y en los signos unidos a su palabra, los sacramentos” (n. 36); “La Iglesia vive de la palabra de Dios y al mismo tiempo está puesta a su servicio” (n. 43); “La recepción, el testimonio y la mediación de la verdad de Dios pertenecen esencialmente a la razón de ser de la Iglesia” (n. 45); “La tradición, como Escritura interpretada en la Iglesia, es irrenunciable para la comprensión de la Escritura” (n. 54); “Bautismo y Eucaristía son destacados en su significado de concesión de salvación e incorporación en el cuerpo de Cristo” (n. 83.1); “La Iglesia es, como mediadora de la palabra y el

Además de las dificultades en torno a teología del ministerio ya señaladas en *La apostolicidad en la Iglesia* (2006), el documento conjunto de los grupos de trabajo ecuménico en Alemania que los obispos alemanes presentaron como respuesta en 2003¹³² empezaba remitiéndose a la eclesiología de comunión como idea-guía del concilio Vaticano II, a la vez que manifestaba la intención del presente documento respecto al anterior: “expresarlo y sopesarlo con mayor precisión”, lo cual pone de manifiesto la sucesión teológica de los temas cena-ministerio-Iglesia. Tras establecer una fundamentación escriturística del concepto de *koinonía* (2.1), afirmaba que el anterior texto había nacido del “consenso diferenciado” (2.2) destacaba así los puntos de acuerdo en exégesis (2.4) y teología (2.5) entre ambas confesiones cristianas, y aludía al fundamento trinitario, cristológico y eclesiológico en el nuevo testamento del término *communio sanctorum* (3.1). Recordaba además el descubrimiento de la sacramentalidad de la Iglesia por parte protestante, así como la continuidad de la *comunio* con la vida y vocación de la Iglesia (3.2) “La dimensión de comunión de la Iglesia se hace visible a la luz de la misión” (3.2a). En esta línea alude ahí, dentro de este contexto, a la *successio apostolica* en términos análogos a los ya conocidos (3.2c). Al referirse a la “comunión en la palabra y en los sacramentos”, el texto episcopal mencionaba la necesaria complementariedad entre ambas dimensiones: la palabra que engendra la fe en la Iglesia y –y aquí habla de la dimensión eclesial de la fe– (4.1, 4.3) es originada por el

sacramento, instrumento de la gracia” (n. 89.3); “La comunión de los santos es la comunión de los pecadores justificados” (n. 90); “Hoy existe entre nuestras iglesias un acuerdo fundamental sobre la comprensión del mensaje bíblico de la justificación” (n. 110); “El centro de la vida justa y santa es la comunión con Cristo y de unos con otros en la Eucaristía” (n. 114); “El testimonio común de este sacerdocio [bautismal] tiene un gran significado ecuménico” (n. 130); “católicos y luteranos ven realizada la Iglesia de Dios en el ámbito local, regional y universal” (n. 144); “Un ministerio universal para la unidad y la verdad de la Iglesia responde a la esencia y la misión de la misma” (n. 195); “Nuestra oración por los que han muerto en comunión con Cristo sigue siendo, no obstante, oportuna” (n. 227); “La Iglesia católico-romana y la Iglesia evangélica están de acuerdo en que ha de honrar a los santos” (n. 230); “los cristianos en la comunión de los santos, que aún se encuentran en camino a la peregrinación en la fe, no pueden olvidar a la madre de Cristo” (n. 268).

132 Die deutschen Bischöfe, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie ‘Communio sanctorum’ (11.März 2003)*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003.

Bautismo y fortalecida por la Eucaristía, a la vez que recordaba el desacuerdo entre católicos y luteranos sobre el concepto y el número de los sacramentos (4.2)¹³³.

En fin, el documento episcopal alemán, a la vez que se congratulaba por el acercamiento obtenido, dejaba como tareas pendientes para el diálogo teológico ecuménico: a) el concepto de *successio apostolica*; b) el papel vinculante del ministerio de enseñar (*Lehramt*); c) su relación con el sacramento del orden; y d) el ámbito propio del ministerio petrino y la importancia de la vida sacramental de la Iglesia¹³⁴. Estos puntos han de ser abordados también al hablar de una eclesiología de comunión. En este sentido, como hemos visto, resulta definitivo que la apostolicidad inherente a la Iglesia como una de sus notas esenciales contenga no solo la *traditio evangelii*, sino también una *successio* entendida en sentido ontológico-sacramental, junto con la *communio omnium ecclesiarum et episcoporum*. Si bien la doctrina sobre el sacerdocio común de todos los bautizados reivindicada por Lutero y recordada por el Vaticano II (cf. LG 10) ofrece cumplidas esperanzas para el diálogo ecuménico, las cuestiones pendientes respecto al sacerdocio ministerial y la doctrina del *defectus ordinis* (cf. UR 22)

133 Sin minimizar la existencia del pecado en la Iglesia, el texto episcopal recuerda la existencia de la santidad final (4.3). La doctrina del *simul iustus et peccator* resultaría así plenamente contextualizada y superada por el mismo concepto de *communio sanctorum*. El quinto capítulo se ocupa de la justificación en su fundamentación bíblica y en sus consecuencias eclesiológicas: la dimensión comunitaria de la salvación cristiana. Celebra también que, de parte protestante, sea destacado no solo el poder salvífico de la palabra, sino de los sacramentos (5.3). El sexto capítulo destaca el ministerio que la Iglesia desempeña en el mundo: la unidad en la vocación y en la misión, junto con la diversidad de carismas y ministerios. Es recordado allí la sintonía desde el Vaticano II en la doctrina del sacerdocio común (LG 10), a la vez que destaca la necesidad de profundizar en común sobre los conceptos de sacerdocio ministerial y de sucesión apostólica (UR 22). De la misma manera recuerda la necesidad de destacar la dimensión universal de la Iglesia (6.3), a la vez que reclama una comprensión del ministerio petrino “con un mayor significado” (6.4.1). “En el fondo permanece la pregunta sobre la legitimidad y la autoridad de un ministerio universal de enseñanza y gobierno y su relación con toda la *communio sanctorum*” (6.4.4). Además, el texto episcopal recuerda que la infalibilidad pertenece no solo al papa, sino a los obispos que están en comunión con él, tal como enseñan los concilios, así como el primado de jurisdicción como “un instrumento útil y necesario” (6.5.2). En fin, en lo que se refiere a la dimensión escatológica fundante de la *communio sanctorum*, el documento episcopal destaca en el séptimo capítulo los evidentes acercamientos en la mariología, el culto a los santos y los sufrágios por los difuntos.

134 Cf. *ibid.*, 40-41.

preconizan todavía un trabajo teológico intenso, que debe llevar a soluciones concretas también en el ámbito sacramental. Tras la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (1999) se han dado pasos en firme en esta dirección, en la cual el documento luterano *Communio sanctorum* (2000) constituye un importante hito. Hemos de llegar sin embargo a una *communio ecclesiarum* porque antes existe una *plena communio fidei*. Todo esto mueve a pensar que las esperanzas ecuménicas no son en absoluto infundadas.

CONCLUSIÓN

Una vez constatadas las dificultades que encontramos en las cuestiones relacionadas con la Eucaristía el ministerio y la eclesiología, debemos desbloquear el problema y volver al principio. Así, el diálogo católico-luterano deberá por tanto remontarse hasta los orígenes, tal como hizo la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, y abordar las cuestiones relacionadas con la hermenéutica bíblica. Volver a las raíces, a los orígenes. En efecto, poco se conoce acerca de lo sucedido del 12 al 14 de octubre de 1518, cuando Lutero fue a Augsburgo para asistir a la dieta imperial dirigida por el cardenal Cayetano. Según la versión protestante, el viaje fue complicado, pues le produjo trastornos digestivos, fatiga nerviosa y agotamiento. La historia cuenta además que incluso sufrió un desmayo. Frente al cardenal Cayetano, Lutero contestó: “Su santidad el papa abusa de las Escrituras. Yo niego que él esté por encima de la palabra de Dios”. Esta actitud fue confirmada tres años después en la Dieta de Worms, donde compareció ante el emperador y la corte imperial; fue allí invitado de nuevo a retractarse, a lo que se negó apelando al “testimonio de la Escritura o por medio de la razón”, de la que –por otra parte– en otros lugares hace duras afirmaciones por su insuficiencia ante la fe. A lo que el reformador alemán añadía según cuenta la tradición: “Mi conciencia está sujeta a la palabra de Dios y no es honrado ni seguro obrar en contra de mi propia conciencia. ¡Qué Dios me ayude! Amén”¹.

1 Martin Luther, *Dictio D. Martin Lutheri coram Caesari Carolo et principibus: Weimarer Ausgabe* (=WA), en *D. Martin Luthers Werke*, 120 vols. (Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar 1983-2005) 7, 838. Sobre este tema puede verse Sven Grosse, “Sola Scriptura. Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica”, *Scripta theologica* 49/1 (2017) 151-170; Vicente Balaguer, “La Sagrada Escritura “una cum Sacra Traditione” ante el reto de la “sola Scriptura””, *Scripta theologica* 49/1 (2017) 171-192; Johann Adam Möhler, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici* (Jaca Book, Milano 1985), 309-311, 313-315, 321-327, 334-335; Heinz Schütte, *Protestantismus. Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachlichen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze Katholische Besinnung* (Fredebeul & Koenen, Essen-Werden

1. *¿Sola Scriptura?*

Al examinar la obra literaria del reformador resulta fácil comprobar que la Biblia constituye el centro de la predicación: desde los comentarios a los salmos en Wittenberg hasta morir con la enésima revisión de su traducción de la Biblia al alemán. Como le dijo un día a un grupo de amigos en sus *Conversaciones de sobremesa*, la Escritura es “un bosque inmenso con toda suerte de árboles, de los cuales se podía coger las frutas más variadas; que en la Biblia se podía encontrar todo consuelo, doctrina, enseñanza, advertencia, promesa, amenaza, etc.; y que no había ningún árbol en este bosque al que no hubiera sacudido y del que no hubiera cortado un par de peras o manzanas”². Con esta imagen queda fuera de dudas el amor de Lutero por la palabra de Dios. Sin embargo, permanece en el aire la cuestión acerca del lugar que debe ocupar la Escritura en el conjunto de la Revelación. El principio de *sola Scriptura* entrañaba la convicción de ser solo ella la fuente de la Revelación hasta identificar a ambas. La versión habitual afirma que la *sola Scriptura* constituye un principio excluyente y refractario a toda injerencia externa. Sin embargo, constatando la realidad hermenéutica, dice el posterior lema protestante: *sola Scriptura numquam sola*³. En el corazón de la Reforma se encuentra la palabra de Dios, y esta es el núcleo en torno al cual debe realizarse todo diálogo entre católicos y protestantes. Es más, la Biblia debería ser la *carta magna* de todo acuerdo teológico entre ambas confesiones. Benedicto XVI afirmaba al respecto en 2005, precisamente en el país donde nació

1966], 354-364; F.-J. Ortenkemper – M. Wetter, “Bibel”, en M. Meyer Blanck – W. Fürst, *Typisch katholisch – Typisch evangelisch. Ein Leitfadens für die Ökumene im Alltag* (Herder, Freiburg 20062], 43-53.

² WA, 674.

³ Sobre este tema, puede verse Pablo Blanco Sarto, “Presentación” de “En el 500 aniversario de la Reforma protestante”, *Scripta theologica* 49/1 (2017) 149-152. No hemos encontrado el origen de esta expresión, aunque aparece con frecuencia en textos luteranos incluso del diálogo luterano-católico (véase, por ejemplo, Georg Fischer, *Jeremia: der Stand der theologischen Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007, 58; Lutheran-Catholic Commission in Finland, *Communion in Growth. Declaration on Church, Ministry and Eucharist* (Evangelical Lutheran Church in Finland – Catholic Church in Finland, 2017, n. 73.

la Reforma, con una clara referencia a la cuestión de la *sola Scriptura*:

La cuestión verdadera es la *presencia de la Palabra en el mundo*. La Iglesia primitiva, en el siglo II, tomó tres decisiones: en primer lugar [a] establecer el canon, subrayando así la soberanía de la Palabra y explicando que no solo el antiguo testamento es *hai grafai*, sino que, juntamente con él, el nuevo testamento constituye una “sola Escritura” y de este modo es para nosotros nuestro verdadero soberano.

Pero, al mismo tiempo, [b] la Iglesia formuló la *sucesión apostólica*, el ministerio episcopal, consciente de que la Palabra y el testigo van juntos, es decir, que la Palabra está viva y presente sólo gracias al testigo y, por decirlo así, recibe de él su interpretación, y que recíprocamente el testigo sólo es tal si da testimonio de la Palabra.

Y, por último, [c] la Iglesia añadió un tercer elemento: la *regula fidei*, como clave de interpretación. [..En efecto,] el Señor confía su Palabra a los testigos y les encomienda su interpretación, pero que debe regirse siempre por la *regula fidei* y por la seriedad de la Palabra.⁴

El papa bávaro menciona pues la importancia de la mediación de la Iglesia, como autoridad receptora de la revelación. La palabra de Dios pertenece al pueblo de Dios. Por eso la Iglesia da lugar al canon bíblico, crea una continuidad interpretativa que sigue la predicación apostólica, y establece la regla de fe que permite una correcta lectura de la Escritura. La Iglesia se convierte así en la casa de la Palabra, el *hábitat*, el ámbito interpretativo donde esta puede ser correctamente entendida. La verdadera cuestión teológica es la primacía y la prioridad de la palabra de Dios en la Iglesia, como también el papa Francisco declaró en 2017, al celebrar los 500 años del comienzo de la Reforma protestante: este aniversario constituía “para católicos y luteranos una ocasión

4 Benedicto XVI, “Discurso en el encuentro ecuménico” (19.8.2005), en esta misma línea, sobre la relación entre canon y código puede verse Pablo Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger: Vida y teología*, Madrid, Rialp 2006, 39-67; Juan Chapa, *La transmisión textual del nuevo testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*, Sigüeme, Salamanca 2021, 153-179; sobre texto, canon y regla de fe, 194-201.

privilegiada para vivir de modo más auténtico la fe, para redescubrir de nuevo juntos el Evangelio”⁵.

Lutero realizó sobre todo una lectura espiritual de la Escritura, en parte opuesta a las académicas⁶. Sin embargo, afirmaba un profesor luterano: “Lutero no separó la Escritura de las posteriores interpretaciones de la Iglesia o de las formulaciones doctrinales, como si constituyeran entidades separadas”⁷. Cuando las enseñanzas de los Padres y del magisterio coincidían con el sentido habitual de la Escritura, entonces podía afirmarse que esa enseñanza era verdadera. En definitiva, ningún teólogo –católico o luterano– niega la preeminencia y la superioridad de la autoridad de la Escritura sobre la Iglesia. Sin embargo, el reformador alemán manifestaba una seguridad en las propias ideas al comprender las Escrituras que causan vértigo al lector actual: “cuando tengo claro y se me muestra evidente –afirmó refiriéndose al debate contra Juan Eck– una interpretación de la Escritura, me manifestaré contrario al sentido que contradiga este significado, incluso si fuera el de los mismos Padres, tal como también san Agustín advirtió e hizo con frecuencia”⁸.

Esta lectura más individual (que plural y coral) ha sido discutida no solo en ámbito teológico sino también filosófico, sobre todo tras los desarrollos de la moderna hermenéutica, como la gadameriana “fusión de horizontes”⁹. Consiste en la *paradosis* del *kerigma* entendido a lo largo de los siglos. Por el contrario, en algún momento el reformador alemán se sitúa incluso por encima de la autoridad del apóstol: “Lucho con una fiera y problematizada consciencia. En cualquier caso gano a Pablo en este punto, deseando saber ardientemente qué quiso decir Pablo”, sentenció

5 Francisco, “Discurso a la delegación luterana de Finlandia” (19.1.2017).

6 Cfr. Tuomo Manmermaa, “Luther as a reader of the Holy Scripture”, en O.-P. Vainio, *Engaging Luther. A (new) Theological Assesment* (Cascade, Eugene (Oregon) 2010, 223-231.

7 Ibid., 224.

8 WA Br. 1, 468, 10; sobre la relación entre Biblia e Iglesia, ver Juan Chapa, *La transmisión textual del nuevo testamento*, 217-218.

9 Cfr. E. Viveros, “El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer”, *Perseitas* (2019) 341-354.

con audacia¹⁰. Su seguridad a la hora de proponer su interpretación de la doctrina de la justificación como criterio hermenéutico de toda la doctrina cristiana avalaría esta presunta superioridad: “La Escritura le mostró una nueva cara a él”, comenta Manmermaa. “Sintió que había nacido de nuevo y que se le habían abierto las puertas del paraíso”¹¹. De esta forma, mantiene igualmente una correspondencia entre la Escritura y los contenidos de su catecismo, a la cual este resume. Estamos pues ante un nuevo criterio interpretativo, pues la Escritura como *norma normans* se identifica con la *norma normata* de las enseñanzas del texto luterano: “El catecismo nos guía en la lectura de las Escrituras”¹², sostiene el reformador alemán. Por tanto, las Escrituras han de ser leídas dentro del contexto hermenéutico de los escritos confesionales, en vez del marco ofrecido por la tradición contenida en los escritos de los Padres, los concilios y los papas. Nos encontramos, pues, ante un cambio de paradigma y de marco interpretativo en lo que respecta a la lectura de la palabra de Dios¹³.

Ahora bien, el teólogo luterano Sven Grosse propone que el principio de la *sola Scriptura* ha de ser visto desde la misma Escritura (a pesar de que este principio no puede ser demostrado y justificado en ella)¹⁴. Retoma allí la concepción de Ireneo de Lyon cuando habla de una tradición en el sentido de una enseñanza expresada por una “*viva vox*”, y afirma que los obispos y los presbíteros han recibido cierto “*charisma veritatis*”, por lo que pueden exponernos las Escrituras a los cristianos “sin riesgo” y de un modo fiable¹⁵. “Para Ireneo existen –concluye Grosse–, pues, ambas cosas: una guía de los cristianos por parte de un magisterio que posee un especial carisma para la exposición de las Escrituras, y una interpretación independiente por parte de los cristianos, que se sigue de la claridad misma de las Escrituras”¹⁶. Tomás de Aquino

10 WA 54, 186.

11 Manmermaa, “Luther as a reader of the Holy Scripture”, 226-227.

12 Ibid., 230.

13 Cfr. Ibid., 228-229; sobre la relación entre Escritura, liturgia y canon, ver Chapa, *La transmisión textual del nuevo testamento*, 203-218.

14 Ver S. Grosse, “Sola Scriptura”, 151.

15 *Adversus Haereses*, IV; 26,5, FC 8/4, 212,6-14.

16 S. Grosse, “Sola Scriptura”, 155.

parte también de la Escritura, sin equipararla a la tradición, mientras la confusión vendría cuando Silvestre Prierias –en polémica con Lutero– enseñó que la Biblia estaba subordinada al magisterio papal y que, en realidad, recibía su autoridad del mismo. El concilio de Trento habló por el contrario de un modo más equilibrado sobre la primacía de la Escritura al referirse al antiguo y al nuevo testamento, al ser Dios “autor de ambos, y también las tradiciones mismas”, predicadas “oralmente por Cristo o por el Espíritu santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica”¹⁷.

La constitución dogmática *Dei Verbum* del concilio Vaticano II sobre la palabra de Dios en la Iglesia contradice expresamente a Prierias al decir que “este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve” (n. 10). A lo que había añadido un poco antes: “Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu santo” (n. 8); es decir, propone una visión de la tradición como *vox viva* en la línea de Ireneo. De hecho, la Iglesia “va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, [...] ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad” (ibid.). A esto se une la tarea interpretativa, en la que la Iglesia está asistida por el Espíritu. Citando el n. 9 concluye Grosse: “La tradición tiene entonces la tarea de explicación de la palabra de Dios, y así también de la Escritura”, A lo que añade después: “No se niega que la certeza dada por la Escritura sea suficiente. Solo se dice que a ella se añade la certeza dada por la explicación que la tradición hace de la Escritura”¹⁸. Así, el problema se sitúa también en la relación entre las distintas tradiciones eclesiales, para ver si estas consiguen llegar a una única tradición de toda la Iglesia, que se remonta hasta su momento fundacional por Cristo. En el marco hermenéutico antes mencionado de la tradición apostólica, de los

17 *Decreto sobre la aceptación de los sagrados libros y tradiciones*, DH 1501. Puede verse también en esta misma línea la postura del católico Vicente Balaguer, “La Sagrada Escritura ‘una cum Sacra Traditione’ ante el reto de la ‘sola Scriptura’”, 180-183.

18 S. Grosse, “Sola Scriptura”, 159.

Padres o de los escritos confesionales, ¿existe una misma corriente que remite a su propio origen?

“Pero esta importancia de la tradición y del magisterio – concluye nuestro autor luterano– tiene su límite en la autoridad de la sagrada Escritura. Por eso debe ser por principio posible evaluar estas explicaciones de la tradición y del magisterio a la luz de la Biblia”¹⁹. Como afirma el Vaticano II, la Escritura ha de ser leída *una cum sancta traditione* (cfr. DV 24), la cual –como señala por el lado católico Balaguer– “es regla de fe y alma, fuerza, vigor, etc., para la vida en la Iglesia” (DV 21.24), y apostilla: “Esta fórmula es significativa y perfectamente aceptable tanto para el planteamiento de la *sola Scriptura* de la Reforma como para la Iglesia romana”²⁰. Ese continuo confrontarse con la palabra de Dios ofrecerá legitimidad a la autoridad de las distintas tradiciones. Por eso la cuestión hermenéutica –cómo leer la Escritura– constituye hoy por hoy el corazón del diálogo teológico en ámbito ecuménico. “Ahora bien –añade–, la tradición percibe a la Escritura como algo singular. Percibe que está ‘inspirada’ y que transmite la palabra de Dios, *verbum Dei*, siendo Palabra de Dios: *locutio Dei* (DV 9)”²¹. Tanto la formulación del texto sagrado como su lectura en la tradición están inspirados por el Espíritu. El problema no sería tanto la autoridad de la Escritura, sino cómo la leemos y cuál sería su marco interpretativo: en definitiva, qué concepto tenemos de tradición. A lo que concluye Grosse por su parte: “Ratzinger ciertamente tiene razón en cuanto que su advertencia se formula en contra de una contraposición absoluta entre Escritura e Iglesia. Deja asimismo claro que no solo existe el riesgo de una tradición que desvirtúa la Biblia”²².

19 Ibid., 162; cita allí a Joseph Ratzinger, „Kommentar der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ y comentarios a los capítulos 1, 2 y 6, en Karl Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil* (=LThK) (Freiburg - Basel - Wien, Herder 1967) suplemento 2, 524b-525a.

20 V. Balaguer, “La Sagrada Escritura “una cum Sacra Traditione” ante el reto de la “sola Scriptura””, 185; ver también 183-187.

21 Ibid., 187.

22 S. Grosse, “Sola Scriptura”, 164; ver también V. Balaguer, “La Sagrada Escritura “una cum Sacra Traditione” ante el reto de la “sola Scriptura””, 171-180. De

2. Escritura y tradición

“Como es lógico, soy un diligente lector de la sagrada Escritura”²³, confesaba por su parte el teólogo Ratzinger, a la vez que sostenía que su teología ha tenido siempre “un carácter bíblico”²⁴ y que “la exégesis ha constituido el centro de mi trabajo teológico”²⁵. La Biblia está en el centro de su teología, es más, constituye su alma (cfr. DV 8). A esto añadía una confesión personal: “Para mí, lo primero de todo, el punto de partida es el Verbo. Creer en la palabra de Dios y poner empeño en conocerla a fondo, ahondar en ella y comprenderla, para después profundizar junto a los principales maestros de la fe”²⁶. Resulta también ilustrativo que este teólogo alemán haya ocupado también la sede de Pedro. Es conocida la importancia que le dio a su formación bíblica, en especial al método histórico-crítico, así como la atención prestada en sus desarrollos teológicos: “La Revelación no es para él –afirma Thomas Söding– un mero objeto de reflexión: toda la historia de su vida y de su espiritualidad, hasta donde se puede conocer, está marcada por la experiencia de la palabra viva de Dios”²⁷. En efecto, la Revelación trasciende a ambas –Escritura y

esta forma, el teólogo luterano de Basilea dirige al final también una crítica a su colega alemán: “La contraposición entre exégesis y magisterio, que plantea Joseph Ratzinger, se vuelve entonces superflua”, pues “también el magisterio tiene que realizar exégesis para llegar a sus formulaciones”. En ese momento es posible aquello que el joven Ratzinger consideraba necesario: que la Escritura pueda corregirla. “La tradición y el magisterio tienen una importante función de auxilio, pero no la última palabra”, concluye el teólogo luterano. Es decir, con términos que podrían ser considerados convergentes con las afirmaciones contenidas en la *Dei Verbum*.

En este sentido, el lema luterano *sola Scriptura numquam sola* significa que todo texto necesita un contexto interpretativo, un marco hermenéutico –que bien podría identificarse con la tradición y el magisterio posterior– que nos permita una recta comprensión según el Espíritu (cfr. S. Grosse, “Sola Scriptura”, 165). Ratzinger mantiene que el magisterio tuvo una visión tal vez demasiado ingenua de la tradición y que no subrayó convenientemente la primacía de la Escritura (“Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Über die göttliche Offenbarung. II. Kapitel” en LThK 2, 525).

23 J. Ratzinger, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (entrevista con Peter Seewald, 2000), Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores 2002) 237.

24 J. Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio* (Palabra, Madrid 1997) 66.

25 J. Ratzinger, *Mi vida. Recuerdos 1927-1997* (Encuentro, Madrid 1997) 52.

26 J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, 72.

27 Thomas Söding, “La vitalidad de la palabra de Dios”, en F. Meier-Hamidi – F. Schumacher (dir.), *El teólogo Joseph Ratzinger* (Herder, Barcelona 2007) 25. Sobre este tema puede verse también Walter Groß, „Einheit der Schrift?“, *Theologische*

tradición-, aunque a la vez se da a conocer a través de ambas, y de esa transcendencia de la Revelación respecto a la Escritura nace precisamente la tradición, que “es siempre, por esencia, interpretación”²⁸.

En la introducción y comentario a la Constitución dogmática sobre la Escritura *Dei Verbum*²⁹, Ratzinger consideraba fundamental afrontar el método histórico-crítico y los logros del movimiento bíblico no solo en ámbito protestante. Aludía también al lenguaje dialógico, personalista y en clave sacramental que contenía el documento, y que la mencionada complementariedad entre Escritura y tradición se da no en la correlación *partim-partim* que rechazó el mismo Trento, sino en su formulación del *et-et* de Escritura y tradición: la Revelación está contenida *tanto* en la Escritura *como* en la tradición. Adelantaba así la teoría de la única fuente propuesta por la *Dei Verbum* (n. 7) y, además, situaba la Revelación dentro del marco de la historia de la salvación. Aparecía así la idea de un Dios personal como el centro y la cumbre de esa acción reveladora que era ocupado por el mismo Cristo. Con esa perspectiva integradora, todo era visto “dentro de la unidad global del misterio”³⁰. Para Ratzinger la tradición es algo

Quartalschrift 170/4 (1990) 304-306; Emiliano Vallauri, “Il metodo Storico-critico alla sbarra”, *Laurentianum* 30 (1989) 174-223; Rudolf Voderholzer, “Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 400-414; Blanco, “Biblia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger”, en G. Aranda - J.L. Caballero (dir.), *La Sagrada Escritura, palabra actual* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005) 389-400. 389-400; Lieven Boeve, “Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics”, en L. Boeve - G. Mannion, *The Ratzinger Reader*, New York: T&T Clark, 2010, 13-18, 33-37, 42-45; Gabino Uribarri, “Para una interpretación teológica de la Escritura”, en S. Madrigal (dir.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa* (San Pablo - U.P. Comillas, Madrid 2009) 25-65.

²⁸ J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 51; cfr. 174; id., „Kommentar zur Dogmatischen Konstitution Über die göttliche Offenbarung. II. Kapitel” en LThK 2, 727; cfr. 723. Sobre este tema, puede verse también Chapa, *La transmisión textual del nuevo testamento*, 214-215.

²⁹ J. Ratzinger, „Einleitung” y comentarios a los capítulos 1, 2 y 6, LThK 2, 498-528; 571-581. Sobre este particular, puede verse: Thomas Söding, “La vitalidad de la palabra de Dios”, 29-32; id., “Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger”, *Communio* 35 (2006), 545-557; Hansjürgen Verwey, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007) 35-38.

³⁰ Cfr. Ratzinger, „Einleitung”, LThK 2, 498-500. Por ejemplo, respecto a la interpretación de la tradición en torno al dogma de la inmaculada concepción de María,

inseparable del momento actual, “en respuesta a los retos planteados en la actualidad”, y constituye además un núcleo diferencial de su pensamiento: “En esta doble y positiva contribución debe ser juzgada la teología de Ratzinger”, asevera Nichols³¹.

Ratzinger había realizado también una serie de indagaciones sobre la relación entre Escritura y tradición ya durante la redacción de la *Dei Verbum*, en colaboración con Karl Rahner. De allí surgió un estudio que, sin ser evidentemente concreto, aportó luces que después contribuirían a la redacción final del texto. Las semejanzas con el texto conciliar resultan evidentes, de modo que, en *Revelación y tradición*, realizaba un detenido examen histórico del concepto de tradición y su relación con la Escritura, sobre todo en el concilio de Trento. Ratzinger había encontrado en esta investigación histórica unos resultados sorprendentes, pues llegó a la conclusión de que ambas –Escritura y tradición– no forman dos fuentes diferentes, sino una sola en la que se unen íntimamente, con la mencionada “teoría de la única fuente”³². Además afirma que el primer paso de la transmisión de la Revelación lo constituye la tradición: sitúa así la Escritura en el contexto de la Iglesia viva: “Me parece que el hecho primero y más importante –asevera

“si se entiende la tradición como el proceso vital, con el que el Espíritu santo nos introduce en toda la verdad y nos enseña a comprender aquello que al principio no alcanzamos a percibir (cf. Jn 16,12s.), entonces el “recordar” posterior (cfr. Jn 16,4) puede descubrir algo que al principio no era visible y que, sin embargo, ya estaba en la palabra original” (Ratzinger, *Mi vida*, 70-71).

31 Cfr. Aidan Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study* (Clark, Edimburgo 1988) 296.

32 Cfr. K. Rahner - J. Ratzinger, *Revelación y Tradición* (Herder, Barcelona 1970) 54-76. Una intervención de Ratzinger del 10 de octubre de 1962 aparece como „Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*”, *Mittlungen Institut Papst Benedikt XVI* 2 (2008) 36-48; traducido como “Observaciones sobre el esquema *De fontibus revelationis*” en JROC VII/1, 127-135. El borrador elaborado con Rahner aparece en “*De Revelatione Dei et hominis in Iesu Christi facta*”, en JROC VII/2, 144-168, así como el borrador para la 19ª congregación general, “La única fuente de la revelación”, en JROC VII/2, 192-196. Sobre este problema puede verse Balaguer, “La Sagrada Escritura “una cum Sacra Traditione” ante el reto de la “sola Scriptura””, 180-183. En este sentido, ha sido destacada la influencia de la doctrina de la revelación en san Buenaventura, sobre la que Ratzinger realizó su tesis de habilitación: puede verse Hansjürgen Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie* (Regensburg, München 2010), 28-34, y especialmente 35-71 y 73-107.

Ratzinger- es que el concilio [de Trento] vio con más claridad la conexión del concepto de Revelación con el de tradición”³³. No hay nada en la tradición que no se contenga ya en la Escritura, y aquella “es siempre, por esencia, interpretación –decíamos–; no existe independiente sino como explicación, como exposición, “según la Escritura””³⁴. La tradición se convierte así de un modo evidente en algo subordinado al texto bíblico, que tan solo explica su comprensión. Como afirmará años después,

...la Escritura y los Padres forman un todo, como la pregunta y la respuesta (*Wort und Antwort*). Estas dos realidades son distintas, no tienen el mismo rango, no poseen la misma fuerza normativa. La pregunta es lo primero, la respuesta es lo segundo, y esta secuencia es irreversible. Pero aunque sean diversas, aunque no admitan mezcla, tampoco admiten separación. Solo cuando la palabra encuentra respuesta, puede ser eficaz.³⁵

La Revelación divina trasciende todas las palabras humanas, incluidas las de la Escritura y por eso dirá en otro lugar con términos gráficos: “La Revelación no es un meteorito caído sobre la tierra, que yace en cualquier parte como una masa rocosa de la que se pueden sacar muestras, llevarlas al laboratorio y analizarlas”³⁶. La tradición se constituye así pues en algo vivo, en *vox viva* –el eco que corresponde a la Palabra–, y la Revelación no estará además constituida solo por las palabras pronunciadas por Cristo, sino por los *verba gesta* realizadas a lo largo de toda su vida. No consiste la tradición en las tradiciones en plural, sino en lo que el Vaticano II considera como algo íntimamente unido a la Escritura: una única fuente –tal como concluyó el mismo texto conciliar–, en la que la

33 K. Rahner – J. Ratzinger, *Revelación y Tradición*, 73.

34 *Ibid.*, 51.

35 J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos*, 174. Cfr. también “Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen”, en M. Schmaus (Hg.) *Die mündliche Überlieferung* (Max Hueber, München 1957) 521-524 (n. 11), 525ss. (n. 18), 572; Söding, “La vitalidad de la palabra de Dios”, 48-57; J.E.M. Terra Joao, *Itinerario teológico di Benedetto XVI* (Apostolato della Pregoiera Edizioni, Roma 2007) 58, 66; Thomas Murphy, *Christ our joy. The theological vision of Pope Benedict XVI* (Ignatius, San Francisco 2008) 7-8; Uribarri, “Para una interpretación teológica de la Escritura”, 53-56; Scott Hahn, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Brazos Press, Grand Rapids 2009, 50-53, 83.

36 J. Ratzinger, *Mi vida*, 103-104; sobre la DV ver también Giuseppe Alberigo, *Storia del concilio no II, 2* (Il Mulino, Bologna 1996) 98-99, 105-107, 110-111, 272-273

Revelación trasciende a ambas, así como a las distintas lecturas que se puedan realizar de ella. Ninguna interpretación puede agotar la riqueza del texto bíblico ni del contenido de la Revelación. Así, el concepto de tradición que propone el Vaticano II es un concepto amplio y vivo que trasciende los simples tradicionalismos, pues la palabra de Dios trasciende siempre cualquier palabra humana³⁷. El teólogo alemán sugería también por último que “debería ser aclarada tras el concilio [Vaticano II] la relación entre una exégesis crítica y una eclesial, entre investigación histórica y tradición dogmática”³⁸, a la vez que sostenía que “el texto [conciliar] une la fidelidad a la tradición cristiana con un sí a la ciencia crítica”³⁹. Por todo ello, la *Dei Verbum* es “uno de los textos más relevantes del concilio que, por otro lado, no ha sido plenamente aceptado todavía”⁴⁰.

3. Una lectura plural

El estilo de exégesis que prefería el joven Ratzinger en su años de estudiante era más bien una interpretación discreta y rigurosa del texto bíblico.

Friedrich Stummer [1886-1957] –el profesor del antiguo testamento– era un hombre silencioso y reservado cuya fuerza residía en la seriedad de su trabajo histórico y filológico, mientras solo con mucha cautela llegaba a insinuar las líneas teológicas. Yo, sin embargo, apreciaba bastante este estilo cauto y por eso asistí con gran atención a sus clases y seminarios.⁴¹

Ratzinger apreciaba así una hermenéutica abierta y plural, en la que la exégesis debía ser científica y eclesial a la vez, donde

37 Cfr. Ratzinger, „Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen”, 498-499; ver J. Chapa, *La transmisión textual del nuevo testamento*, 216-217.

38 J. Ratzinger, “Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen”, 499.

39 *Ibid.*, 503.

40 J. Ratzinger, *Mi vida*, 127; cfr. Tracey Rowland, *La fe de Ratzinger: La teología del papa Benedicto XVI*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 99-104.

41 J. Ratzinger, *Mi vida*, 65.

puedan caber tanto el antiguo como el nuevo testamento, los Padres de la Iglesia junto con los modernos exegetas⁴². El futuro de la exégesis, según Ratzinger, estaría en que esta fuera seria, profundamente científica y en plena comunión con la fe de toda la Iglesia. Así, la lectura de la Biblia –añadía en 2003– presupone la “escucha atenta, el conocimiento de los límites de los distintos caminos, la plena seriedad de la *ratio*”, pero también la prontitud para limitarse y superarse en el pensar y el vivir juntamente “con el sujeto que nos garantiza los diversos escritos de la antigua y la nueva alianzas como una única obra: la sagrada Escritura”⁴³. Israel y la Iglesia, antiguo y nuevo testamento por un lado, y Escritura y razón, Biblia y dogma por otro, suponen instancias complementarias que han de ser mutuamente completadas, según el teólogo alemán. Junto a las dimensiones racional, histórica y eclesial, era requerida una dimensión que podríamos llamar cristológica. Ratzinger llegaba también ya en aquel viejo escrito de 1965 a una serie de conclusiones teóricas y proponía, en primer lugar, a Cristo como centro de la Revelación: “La realidad que acontece en la Revelación cristiana no es otra, ni otro, que el Cristo mismo. Es él, en sentido propio, la Revelación”⁴⁴.

42 Sobre este tema puede verse la presentación al documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1991 *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, passim.

43 J. Ratzinger, “Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis”, 187. Sobre la importancia del concepto de alianza en la teología bíblica de Ratzinger, puede verse G. Urribarri, “Para una interpretación teológica de la Escritura”, 28-40; S. Hahn, *Covenant and Communion*, 115-122, 151-154.

44 J. Ratzinger – K. Rahner, *Revelación y Tradición*, 42. Sobre este tema puede verse: Ramón Piñero Mariño, “Jesús como fuente de la Revelación : reflexiones sobre el concepto de Revelación en la obra *Jesús de Nazaret* de S.S. Benedicto XVI (J. Ratzinger)”, *Cauriensia* 3 (2008) 127-172; Ángel Cordovilla, “Siete tesis sobre el libro *Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI”, *Revista de espiritualidad* 67 (2008/266) 123-144; Rudolf Voderholzer, „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese“, en P. Hofmann (dir.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*, (Verleger, Paderborn – München – Wien –Zürich – Schöningh 2008) 99-121; Jorge H. Morales Ríos, “Presentazione del libro *Gesù di Nazaret* di Papa Benedetto XVI”, *Antoniano* 82/3 (2007) 415-439; A. García Quesada, “La perspectiva dialogal de la obra *Jesús de Nazaret*: el diálogo con la filosofía y la cultura”, *Revista teológica limense* (2007/2) 243-25.; Francis Martin, “Joseph Ratzinger, Benedict XVI, on Biblical Interpretation: Two Leading Principles”, *Nova et Vetera* 52/2 (2007) 285-314; Denis Farkasfalvy, “*Jesus of Nazareth* and the renewal of new testament theology”, *Communio* 34 (2007) 438-453; Roberto Simini, “I Padri nella riflessione di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI in *Gesù di Nazaret*”, *Antoniano* 82/3 (2007) 441-448; Michael Schneider, „Jesus von Nazareth: zum ersten

Cristo va a ser la clave hermenéutica de toda la Escritura, y leer la Biblia será sobre todo mirar a Cristo⁴⁵. Esta “hermenéutica cristológica” considera su muerte y su resurrección como la clave interpretativa de todas las Escrituras, pues también Lutero había hablado de modo alegórico de las Escrituras como “los pañales” que envuelven el cuerpo de Cristo en el pesebre⁴⁶. Con el tiempo, el mismo teólogo se atrevió a presentar su propia propuesta exegética –histórica, eclesial y cristológica– en su última obra sobre Jesús de Nazaret. Como le escribió a un conocido teólogo en 2003, “los años que Dios todavía me dé quiero dedicarlos a un libro sobre Jesucristo, en la línea de lo que fue la gran obra de Romano Guardini, *El Señor*”⁴⁷. La alternancia entre lo científico y lo espiritual, y el rechazo del positivismo cerrado para buscar una hermenéutica más amplia del *sensus plenior* propuesto por Guardini le parecían una fórmula acertada, que podría quedar sin embargo en una promesa incumplida. Ratzinger nos invitaba a dirigir de nuevo nuestra mirada crítica y creyente –con fe, historia e inteligencia– hacia Jesús. Podía allí aplicar todos los presupuestos exegéticos vistos: “He intentado presentar una exégesis, una interpretación de la Escritura, que no siga un historicismo

Buch Papst Benedikts XVI.”, *Geist und Leben* 80/5 (2007) 378-392; Verweyen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, 84-97; Rafael Sanz Valdivieso, “Jesús de Nazaret según Benedicto XVI: diálogo con J. Neusner”, *Cauriensia* 3 (2008) 93-111; Ricardo de Luis Carballada, “Comentario a la obra Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI”, *Ciencia Tomista* 434 (2007) 571-582; Walter Schöpsdau, “Ein neuer Zugang zum wahren historischen Jesus von Nazareth?”, *Evangelische Aspekte* 18 (2008/1) 34-38; Urribarri, “Para una interpretación teológica de la Escritura”, 25-65; Thomas Rausch, *Pope Benedict XVI An introduction to his theological vision*, Paulist Press, New York/Mahwah 2009, 65-101; Andrea Bellandi, “L’approccio alla Scrittura nelle opere di Joseph Ratzinger”, *Vivens homo* 20/1 (2009) 117-128 (este autor insiste en la sintonía del teólogo alemán con las propuestas de DV 12); Hahn, *Covenant and Communion*, passim.

45 Un buen ejemplo de esta lectura cristológica –en este caso, del Sermón de la Montaña– se encuentra en: Ratzinger, *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*, Edicep, Valencia 1990, 60-68; puede verse también *Dios y el mundo*, 144-145; id., “Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis. Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica [10.5.2003]”, en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 11-12.

46 Cfr. S. Hahn, *Covenant and Communion*, 78-82, 100-102.

47 Cfr. Olegario González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 35. Puede verse también Urribarri, “Para una interpretación teológica de la Escritura”, 60-62; R. Voderholzer, „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese”, 120-121; Rausch, *Pope Benedict XVI*, 70.

positivista, sino que incorpore también la fe como elemento de la interpretación⁴⁸. *Jesús de Nazaret* es un libro destinado no solo a teólogos o exegetas sino también a todo el pueblo de Dios y a cualquier lector más o menos creyente, como destacó en su día un conocido filósofo⁴⁹. No por esto constituía un acto de magisterio pontificio, pues “cualquiera podría contradecirme”, a la vez pedía un mínimo de sintonía, “sin la cual no cabe comprensión alguna”⁵⁰. Benedicto XVI valoraba las virtudes del método histórico-crítico (“es y continúa siendo una dimensión irrenunciable del trabajo exegético”⁵¹), al mismo tiempo que reconocía sus límites pues “abandona a la palabra en el pasado”, al olvidar la actualidad y las aplicaciones perennes que estas tienen siempre al momento presente⁵².

La palabra de Dios fue pronunciada en el pasado, pero resuena también con vida en el presente y debe ser iluminada por la misma fe, volvía a recordar⁵³. El texto requiere un contexto interpretativo, y de ahí –por ejemplo– la abundancia de referencias veterotestamentarias: Joseph Ratzinger tan solo intentaba partir del método histórico-crítico y la exégesis –sobre todo de origen alemán–, para llegar al final un poco más allá en la comprensión de las palabras sobre Jesús⁵⁴. Los temas no eran expuestos de modo sistemático, sino que la forma que tiene de comentar un pasaje de la Escritura recuerda a la exégesis de los Padres, donde unas

48 J. Ratzinger, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos* (Herder, Barcelona 2010) 177.

49 Cfr. Eugenio Trias, “Un Papa que tiene el don de la palabra”, *El Mundo* (4.9.2007) 34.

50 J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth* I, 23.

51 *Ibid.*, 15.

52 Cfr. *Ibid.*, 16-17. Sobre la importancia de la Escritura en su predicación puede verse Benedicto XVI, *Leyendo la Biblia con el papa Benedicto* (editado por Stefan von Kempis), Cristiandad, Madrid 2018, *passim*.

53 Sobre este aspecto, puede verse R. Voderholzer, “Überlegungen zur ‘impliziten Dogmatik’ im Anschluss zn Kapitel zwei und drei”, en H. Hoping – M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2007, 38-47; „Controversen – das Jesus-Buch des Papstes diesseits und jenseits der Theologie”, *Mitteilungen des Institut Papst Benedikt XVI.* (2008/1) 31-9931-99; Rafael Hernández Urigüen, “*Jesús de Nazaret* de Joseph Ratzinger: una lectura fiable del evangelio para la esperanza en Jesucristo”, en AA. VV., *Cristo, la esperanza fiable*, II (CEU Ediciones, Madrid 2009) 1287-1305.

54 Cfr. J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth* I, 22.

interpretaciones dan pie a aparentes digresiones que, sin embargo, proceden de relecturas y actualizaciones del texto. De aquí la validez y la importancia de la “lectura espiritual” (alegórica, anagógica) del texto bíblico, que ha de tener su aplicación concreta a la propia vida. Las cuestiones tratadas han sido así convenientemente seleccionadas, pues realizar un análisis exegético de cada escena sería imposible⁵⁵. El horizonte de la tradición hermenéutica dispersa a lo largo de los siglos y de los lugares ilumina también cada texto concreto.

Por eso, afirma Chapa, selecciona algunos aspectos, que ilumina e interpreta desde otros lugares de la sagrada Escritura, recurriendo también a diversas interpretaciones antiguas y modernas e intercalando ocasionalmente actualizaciones puntuales para llegar a los rasgos más definitorios de la vida y del ser de Jesús.⁵⁶

Encontramos pues aquí una materialización concreta de una lectura de la Escritura *una cum traditione*, es decir, entendida como *viva vox*, donde los escritos de los Padres ofrecen un horizonte que

55 Acudía allí, en esas páginas, a autores contemporáneos y se citaban no solo a los ya citados autores alemanes -católicos o protestantes- como Harnack o Bultmann, Adam y Guardini, Dodd y Jeremias, Gnilka o Schnackenburg -entre otros muchos-, sino que se remitía de igual manera a escritores ortodoxos rusos (Soloviev o Evdokimov), así como fuentes de lo más dispares como el rabino judío Neusner, Confucio, Gandhi e incluso el ya casi inevitable Nietzsche (cfr. Tück, “Jesus”, 38-47). No faltaban por supuesto otros autores más distantes en el tiempo: Padres, doctores y santos como Ireneo, Jerónimo, Agustín, Cipriano, Benito, Bernardo, Teresa de Lisieux o de Calcuta. Pero sobre todo, la clave interpretativa central de la lectura volvía a ser la misma persona de Cristo: como a los discípulos de Emaús, es él quien nos “abre las Escrituras” y nos permite que las entendamos (cfr. Mc 16,27).

Aquí era donde Benedicto XVI proponía “nuevas relecturas” (ver *Jesus von Nazareth* I, 17), en las que se viera la Biblia como un solo libro, y no se caiga así una vez más en la dictadura de los especialistas. Se había de tener también en cuenta la tradición viva y la analogía de la fe, como había insistido con anterioridad (cfr. *Dei Verbum*, n. 12; Söding, “La vitalidad de la palabra de Dios”, 58-62). En este sentido, el papa-teólogo habló no solo el concilio Vaticano II, sino también la moderna “exégesis canónica” estadounidense que propone la lectura unitaria del texto bíblico, en las que veía interesantes coincidencias ecuménicas con algunos exegetas protestantes, especialmente en lo que se refiere a la divinidad de Jesucristo (ver Ratzinger, *Jesus von Nazareth* I, 22; Voderholzer, “Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese”, 109-112; Jesús Martínez Gordo, *La cristología de J. Ratzinger - Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica* (Cuadernos CJ, Barcelona 2008) 4-6.

56 Juan Chapa, “La recuperación del Jesús de la Historia”, *Nueva revista de política, cultura y arte* 112 (2007) 40.

puede ser ulteriormente enriquecido –en línea de continuidad más que de ruptura– con las aportaciones consonantes de la exégesis contemporánea. Pero esta operación alberga sus riesgos. Así, a lo largo del texto en el que va indagando sobre la figura de Jesús, Ratzinger volvía a hacer referencia a sus ideas sobre la interpretación de la Escritura. En el relato de las tentaciones de Jesús, cuando se refiere a la segunda (Mt 4,5-11), el papa-teólogo aludía a cómo el diablo se presenta como “un teólogo” y “un buen conocedor de la Escritura”, quien sabe citar el salmo 9 con exactitud. De igual modo trae a la memoria la citada *Leyenda del Anticristo*, al mismo tiempo que señalaba:

Con este relato Soloviev ha querido expresar de modo drástico su escepticismo respecto a cierta exégesis erudita de su tiempo. No se trata de un “no” a la interpretación científica de la Biblia en cuanto tal, sino una advertencia en su mayor parte útil y necesario sobre los caminos erróneos que esta puede tomar. La interpretación de la Biblia puede convertirse en un instrumento del Anticristo.

No solo lo afirma Soloviev, sino que lo dice el mismo relato de las tentaciones. Los peores libros que han destruido la figura de Jesús, que han desmantelado la fe, han sido escritos a partir de presuntos resultados de la misma exégesis.⁵⁷

Duras palabras que hacen necesaria una correcta exégesis en estos momentos de exilio de la palabra. Pero afrontar la cuestión hermenéutica con sentido eclesial y ecuménico ayudará a salvar este difícil escollo que nos separa de nuestros hermanos protestantes. Subyace aquí el principio de la *sola Scriptura*, entendida como *numquam sola*. El problema que encontramos es qué tradición utilizamos como marco hermenéutico para leer la Escritura, es decir, cuál es el contexto hermenéutico en el que encuadramos el texto. El problema de la tradición y las tradiciones se resuelve por tanto en la continua y recíproca confrontación con la Escritura. “El gran problema de la exégesis moderna, para Ratzinger, es que en ella la Biblia ha dejado de ser el libro de la Iglesia, para ser un libro como los demás”, sostiene un exegeta

57 Ratzinger, *Jesus von Nazareth* I, 64.

español⁵⁸. Por eso se requiere una “hermenéutica de la fe” para poder leer con plena competencia los textos sagrados. En esta hermenéutica, entran en juego elementos que el método histórico-crítico rechaza de modo habitual, como las tradiciones doctrinales, litúrgicas y espirituales. En definitiva, se trata de alcanzar el *sensus plenior*, que contiene también una lectura no solo literal y eclesial, sino también espiritual, anagógica y moral. Según Ratzinger, este es el mejor modo de leer la Biblia⁵⁹. “Vemos que la esencia de esta ‘lectura espiritual’ –afirma Hahn– reside en la lectura *tipológica* de la Escritura, la cual aprecia la unidad de la acción de Dios en la historia y entiende el desarrollo de la historia de Israel en su culminación en Jesucristo”⁶⁰. La Escritura narra una larga historia que nos conduce a Jesús como Hijo de Dios, tal como es el punto de partida de todo diálogo ecuménico.

Como indica Rausch, Ratzinger propone –al igual que los reformadores– la Escritura como una verdadera prioridad teológica, aunque le encuentra su lugar hermenéutico en la Iglesia; constituye un “conocimiento único y trascendente”, superior a las luces de la inteligencia natural, dando así prioridad a “la iniciativa divina”. Ve en definitiva “el concilio Vaticano II como una superación de un concepto legalista de Revelación, en favor de otro más personalista”⁶¹. Esta propuesta –moderna y tradicional al mismo tiempo– puede tener interesantes resultados ecuménicos, si se van adoptando criterios comunes al respecto. Pero existe la

58 Vicente Balaguer, “La Biblia, libro de la Iglesia”, en C. Palos – C. Cremades (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*, Diálogos de Teología VIII, Valencia: Edicep 2006, 90.

59 Cf. Hahn, *Covenant and Communion*, 47; puede verse también 41-50, 60-62, 92.

60 *Ibid.*, 108. Como indica el mismo Hahn, la teología bíblica de Ratzinger propone “un modo de leer la Escritura de modo auténtico”. En otras palabras, propone un modo de leer la Escritura tal y como ha sido escrita, esto es, como Palabra viva pronunciada en la historia de la Iglesia, una palabra que solo se entiende dentro de la amplia unidad de la experiencia de la fe de la Iglesia. “Esta experiencia incluye el dogma y la liturgia, y no se limita a las expectativas y contextos del texto original”. La teología y la exégesis según Ratzinger ha de combinar oración e investigación, ciencia y espiritualidad en la comprensión de la fe (cf. *ibid.*, 187, 50-53). De manera que, en el ámbito de la teología bíblica, concluye que del autor alemán han de verse unidos antiguo y nuevo testamento, Escritura y liturgia, fe y razón, exégesis y dogma, es decir, que sintonizan con las afirmaciones contenidas cristología y la eclesiología (cf. *ibid.*, 23-24). En todo esto consiste la lectura de la Biblia en la Iglesia.

61 Cf. Rausch, *Pope Benedict XVI. An introduction to his theological vision*, 65-66.

tentación para ambos, católicos y luteranos, de instrumentalizar la palabra de Dios. Por eso, la Escritura *una cum traditione* nos ofrece algunas garantías de una interpretación sinfónica en sintonía con toda la Iglesia de todos los tiempos y lugares. La propuesta de Joseph Ratzinger/ Benedicto XVI (donde se unen Biblia y dogma, antiguo y nuevo testamentos, la lectura de los Padres con los modernos métodos exegéticos, decíamos) puede ofrecer algunas pistas sobre el modo de leer la Escritura en estos momentos de obligado diálogo ecuménico en torno a la palabra de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *Zehn Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre - 10 years Joint Declaration on the Doctrine of Justification: documentation of the jubilee year celebration in Augsburg 2009*, Paderborn-Frankfurt am Main: Bonifatius-Lembeck, 2011.
- *The biblical foundations of the doctrine of justification: an ecumenical follow-up to the Joint Declaration on the Doctrine of justification*, New York: Paulist Press, 2012.
 - *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974.
- Abdelmalk, A.N.I. "La dottrina della giustificazione: uno sguardo ecuménico", *Theologica Xavierana* 180 (2015) 409-445.
- Alberigo, Giuseppe. *Storia del concilio Vaticano II*, 2, Bologna: Il Mulino, 1996.
- Anglican Communion - Roman Catholic Church (=ARCIC), *Authority in the Church I: Elucidation (1981)*.
- *The Ministry in the Church (1981)*.
 - *Authority in the Church I (1981)*.
 - *The Authority of the Church I: Elucidation (1981)*.
 - *Introduction to 'Final Report' (1982)*.
 - *Salvation and the Church (1987)*.
 - *Life in Christ: Morals, Communion and Church (1994)*.
 - *Clarifications of Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry (1994)*.
 - *The Gift of Authority: Authority in the Church III (1999)*.
- Balaguer, Vicente. "La Biblia, libro de la Iglesia", en C. Palos - C. Cremades (eds.), *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger*; Diálogos de Teología VIII, Valencia: Edicep 2006, 90-102.
- "La Sagrada Escritura *"una cum sancta Traditione"* ante el reto de la *sola Scriptura*", *Scripta Theologica* 49 (2017) 171-192.

- Baur, J. „Einheit vor uns? So nicht“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* (= *Bensheim*) 36 (1985) 91-93.
- Beinert, W. „Der Kirchenbegriff im Spiegel der Catholica, Cath 53 (1999) 168-189.
- „Eucharistie als Sakrament der Einheit“, Cath 36 (1982) 234-256.
 - „Eucharistiegemeinschaft in römisch-katholischer Sicht. Orientierung unter wandelnden Horizonten“, Cath 58 (2004) 68-79.
- Bellandi, Andrea. “L’approccio alla Scrittura nelle opere di Joseph Ratzinger”, *Vivens homo* 20/1 (2009) 117-128.
- Benavent Vidal, Enrique. “Actualidad de la doctrina de la justificación”, *Anales valentinos* 23 (1997/45) 8-21.
- Benedicto XVI. *Discurso en el encuentro ecuménico*, Arzobispado de Colonia, 19 de agosto de 2005: AAS XCVII (2005/9) 911-915.
- *Discurso en el encuentro ecuménico con luteranos*, Erfurt, 23 de septiembre de 2011.
 - *Discurso en el encuentro ecuménico*, Colonia, 19.8.2005.
 - *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Barcelona: Herder, 2010.
 - *Leyendo la Biblia con el papa Benedicto* (editado por Stefan von Kempis), Madrid: Cristiandad, 2018.
- Bieber, Rüdiger. „Die gemeinsame katholisch/lutherische Erklärung zum ‘Herrenmahl’“, *Bensheim* 30 (1979) 87-93.
- Bishops Comitee for Ecumenical and Interreligious Affairs - Evangelical Lutheran Church in America, *Declaration on the Way: Church, Ministry and Eucharist*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 2015: disponible en: http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration_on_the_Way-for-Website.pdf [consulta 9.1.2016].
- Blanco Sarto, Pablo. *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*. Pamplona: Eunsa 2009.
- “Biblia, Iglesia y teología según Joseph Ratzinger”, en G. Aranda - J.L. Caballero (dir.), *La Sagrada Escritura, palabra*

- actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 389-400.
- “El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”, *Scripta Theologica* (2008/3) 733-776.
 - “El ministerio en el diálogo ecuménico católico-luterano después del concilio Vaticano II”, *Diálogo ecuménico* 136-137 (2008) 169-232.
 - “Ministerio y apostolicidad en algunos teólogos recientes de habla alemana”, *Diálogo ecuménico* (2013) 138-149.
 - “Presentación”, en Blanco, Pablo, ed. “En el 500 aniversario de la Reforma protestante”. *Scripta theologica* 49/1 (2017) 149-153.
 - *Ministri Ecclesiae. Eucaristía, ministerio y ecclesiología en el diálogo católico luterano*. Salamanca: Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 2017.
 - “Trinidad, Iglesia y Eucaristía en el Documento de Múnich (1982) del diálogo ortodoxo-católico”, *Liturgia y espiritualidad* (2020/8-9) 494-506.
- Blanco Sarto, Pablo – Ferrer, Joaquín. *Lutero, 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Rialp: Madrid 2017².
- Blanco Sarto, Pablo – Garza Gaincoa. Óscar. “Verum corpus. La presencia eucarística en el diálogo anglicano – católico romano”, *Diálogo ecuménico* 54, 169-170 (2019/2) 171-196.
- Boeve, Lieven. “Theological foundations: revelation, tradition and hermeneutics”, en L. Boeve – G. Mannion, *The Ratzinger Reader*; New York: T&T Clark, 2010, 13-18, 33-37, 42-45
- Bornkamm, Karin. *Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Bouyer, Louis. “Ministère ecclésiastique et succession apostolique”, *Nouvelle revue théologique* 95 (1973) 241-252.
- Böttigheimer, C. „Apostolische Amtssukzession in ökumensicher Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft”, *Catholica* 51 (1997) 300-314.

- Burggraf, Jutta. "La declaración conjunta católico-luterana de 1999 acerca de la justificación", en *Anuario de historia de la Iglesia* 9 (2000) 511ss.
- Centre d'études Œcumeniques - Institut für ökumenische Forschung - konfessionskundliches Institut. *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2003.
- Chapa, Juan. "La recuperación del Jesús de la Historia", *Nueva revista de política, cultura y arte* 112 (2007) 40-47.
- *La transmisión textual del nuevo testamento. Manuscritos, variantes y autoridad*, Sígueme, Salamanca 2021.
- Cipriani, P. *Defectus Ordinis. La sacramentalità dell'ordine nelle chiese della riforma*, Nápoles: Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, 2001.
- Comisión ortodoxa-católica (=OC), *Declaración común*, Al Fanar (30.11.1979), en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum I* (=GM), 1137-1147.
- Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus ecuménique et différence fondamentale*, Paris: Le Centurion, 1987.
- Congar, Yves Marie. *Ministerios y comunión eclesial*, Fax, Madrid 1973.
- Cordovilla, Ángel. "Siete tesis sobre el libro Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI", *Revista de espiritualidad* 67 (2008/266) 123-144.
- Dalferth, I.U. *Auf den Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglicanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- Del Cura, Santiago. "Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica", *Diálogo ecuménico* 39 (2004) 416-473.
- De Luis Carballada, Ricardo. "Comentario a la obra Jesús de Nazaret, de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI", *Ciencia Tomista* 434 (2007) 571-582.
- Die deutschen Bischöfe, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie 'Communio sanctorum' (11.März*

- 2003), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2003.
- Döring, H. „Taufe, Eucharistie und Amt im Kontext der Communitio-Ekklesiologie – Analysen zur offiziellen römischen Antwort auf das Lima-Dokument“, *Cath* 42 (1988) 170-194.
- Evangelische Kirche in Deutschland, *Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, EKD-Texte 69, 2001.
- Evdokimov, Paul. “Comments on the Decree on the Ecumenism”, *Ecumenical Review* 18 (1965) 99-113.
- Falconer, A.D. “The joint declaration: A faith and order perspective: The joint Declaration of the Doctrine of Justification soteriological and ecclesiological implications”, *Journal of ecumenical studies* 38/1 (2001) 5-16.
- Faith and Order Commission. *Confessing the One Faith*. Faith and Order Paper, Geneva 1999.
- Fahlbusch, Erwin, „Malta-Dokument: Das Evangelium und die Kirche“, *Bensheim* 24 (1973) 14-16.
- Denis Farkasfalvy, “Jesus of Nazareth and the renewal of new testament theology”, *Communio* 34 (2007) 438-453.
- Fischer, Georg. *Jeremia: der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Francisco, Francisco. *Homilía en el encuentro ecuménico*, Catedral de Lund (31.10.2016): AAS CVIII (2016/11) 1253- 1261.
- *Discurso a la delegación luterana de Finlandia*, Roma (19.1.2017).
 - *Visita a la Iglesia pentecostal de la reconciliación y su pastor Giovanni Traettino* (28.7.2018).
- Frieling, Reinhard. „Katholisch-lutherischer Dialog: Gemeinsamer Glaube und offene Fragen. Zum Dokument ‘Das Herrenmahl’“, *Bensheim* 29 (1978) 108-110.
- Fries, Heinrich - Rahner, Karl. *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz ‘Zustimmung und Kritik’ von Heinrich Fries (Erweiterte Sonderausgabe)*, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1985, 23-53.

- Führer, W. *Das Amt der Kirche: das Reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*, Neuendettelsau: Freimund, 2001.
- Gäde, Gerhard. „‘Das Herrenmahl’ und die eucaristische Realpräsenz. Theologische Untersuchung zum ökumenischen Konsens im katholisch/lutherischen Dokument ‘Das Herrenmahl’“: *Cath* 35 (1981) 287-317.
- Ganoczy, A. „Zur Sakramentalität des Dienstamtes“, en AA.VV., *Der Streit um das Amt in der Kirche. Erntsfall der Ökumene*, Pustet, Regensburg, 1983, 74ss.
- García-Villoslada, Ricardo. *Martín Lutero*, I: Un monje rebelde, y II: La lucha contra Roma, BAC, Madrid 1973.
- Garijo-Guembe, Miguel María. „Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis“. En Garijo-Guembe, Miguel María, Rohls, Jan y Wenz, Gunther, eds. *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck, 1988.
- *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1991.
- Gassmann, G. „Dialog - Gemeinschaft - Dienst. Zu einem neuen lutherisch-katholischen Konsensustext“, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 191-197.
- Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Bonifatius-Otto Lembeck, Paderborn-Frankfurt am Main 1985.
- *Kirche und Rechtfertigung*, Lembeck: Bonifacius, 1994.
 - Gemeinsame römisch-katholisch/ evangelisch-lutherische Kommission, *Kirche und Rechtfertigung*, Lembeck: Bonifacius, 1994; traducción al castellano: Comisión Mixta católico/luterana, *Iglesia y Justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la justificación*, Salamanca 1996.
- Geschäftsführern der Katechismuskommission der VELKD, *Evangelischer Erwachsenekathechismus, glauben - erkennen - leben*, Gütersloh, 2000⁶.
- Gómez-Heras, J.M.G. *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid: BAC, 1972.

- González de Cardedal, Olegario. *Ratzinger y Juan Pablo II*. Salamanca: Sigueme, 2005.
- González Montes, Adolfo. "Eclesiología, ministerios y ordenación de mujeres. El diálogo católico-ortodoxo y su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos", *Diálogo ecuménico* 26 (1991) 81-146.
- Gassmann, G. *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Geldbach, E. „Bilanz und Ausblick. Zur 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela”, *Bensheim* 44 (1993) 81-83.
- Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Paderborn-Frankfurt a. M. 1978; versión en castellano: *Diálogo ecuménico* 14 (1979) 387-413, en GM 1: 1964-1984, 2: 1984-1991, 292-320; también en: *Phase* 110 (1979) 113-124.
- González Montes, Adolfo (ed.). *Enchiridion Oecumenicum* I (=GM), I y II. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986 y 1993.
- *Justificados en Jesucristo. La Justificación en el diálogo ecuménico actual*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.
- Grosse, Sven. "Sola Scriptura. Un principio de la Reforma en reflexión ecuménica", *Scripta theologica* 49/1 (2017) 151-170.
- Groß, Walter. „Einheit der Schrift?", *Theologische Quartalschrift* 170/4 (1990) 304-306.
- Grote, Heiner. „Malta und die Ökumene“, *Bensheim* 3 (1972) 65-66.
- Gummelt, V., „Amt und Gemeinde' bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie", en U. Kern (Hrsg.), *Kirche - Amt - Abendmahl. Beiträge aus heutiger lutherischer Sicht*, Münster: Rostocker Theologischen Studien, Lit, 2004, 57-72.
- Hahn, Scott. *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids: BrazosPress, 2009.
- Hernández Urigüen, Rafael. "Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger: una lectura fiable del evangelio para la esperanza

- en Jesucristo“, en AA. VV., *Cristo, la esperanza fiable*, II, Madrid: CEU Ediciones, 2009) 1287-1305.
- Hilberath, B. J. „Theologischer Kommentar zum Dekret über Ökumenismus UR“, en *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 3, Freiburg i. Br.-Basel-Wien: Herder, 2005, 69-223.
- Hinzen, Georg. „*Dass Thema 'Eucharistie' im Spiegel der Catholica*“, *Cath* 53 (1999) 233-253.
- „Transsignification und Transfinalisation. Überlegungen zur Einigung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch“, *Cath* 39 (1985) 193-216.
- Houtepen, “Hacia una visión ecuménica de la Iglesia. La eclesiología implícita en el BEM, el papel de la Iglesia en la acción salvadora de Dios y la autocomprensión eclesiológica de las iglesias que han respondido”, *Diálogo ecuménico* 25 (1990) 369-396.
- García Quesada, A. “La perspectiva dialogal de la obra *Jesús de Nazaret*: el diálogo con la filosofía y la cultura”, *Revista teológica limense* (2007/2) 243-425.
- Iglesia católica, “Bautismo, Eucaristía y ministerio. Una respuesta católica. 1987”, *Diálogo ecuménico* 25 (1990) 523-524.
- International Anglican-Roman Catholic Commission for Unity and Mission (=IARCCUM), *Growing together in Unity and Mission (2007)*.
- International Lutheran - Roman Catholic Commission on Unity (=LC), *The Gospel and the Church (Malta Report 1972)*.
- *The Dublin Report (1976)*.
 - *The Eucharist (1978)*.
 - *All Under One Christ (1980)*.
 - *Ways to Community (1980)*.
 - *Facing Unity - Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship (1984)*.
 - ARCIC, *Church as Communion (1991)*.
 - *Church and Justification (1993)*.
 - *The Apostolicity of the Church (2006)*.
 - *Del conflicto a la comunión. Conmemoración conjunta luterano-católico romana de la Reforma en el 2017. Informe de*

- la Comisión Luterano-Católico Romana sobre la Unidad*, Santander: Sal Terrae, 2013.
- Iserloh, Erwin, "Lutero y luteranismo", I: Lutero, *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid: Rialp 1979, 14, 631-632.
- Iserloh, Erwin. „‘Das Herrenmahl’ im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch“, *Theologische Revue* 3 (1979) 182-190.
- Javierre, A. "Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession", *Concilium* 4 (1968) 242-247.
- Juan Pablo II, Carta ap. *Oriente lumen* (2 mayo 1995), *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (5 mayo 1995).
- Carta enc. *Ut unum sint* (25 mayo de 1995) https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html#3C
- Jüngel, Ernst. *El evangelio de la justificación del impío*, Salamanca: Sígueme, 2004.
- Kammer für Theologie der evangelischen Kirchen in Deutschland, "Bei aller Würdigung der erreichten Einigung kann eine Rezeption nicht empfohlen werden", *Evangelische Pressedienst* (15.7.2002) 4-13.
- Karrer, A. „Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’“, *Bensheim* 36 (1985) 67-71.
- Kasper, Walter. *Harvesting the fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London-New York: Continuum, 2009; tr.: *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- "La Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Un motivo di speranza", *Euntes Docete* 53/1 (2000) 7-14.
 - „Realismus – aber auch Hoffnung. Zu Hans Conzelmanns Warnung vor ökumenischer Euphorie“, *Lutherische Monatshefte* 9 (1970) 545-546.
 - *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia: Queriniana, 2006, 90-91.

- Klein, A. „Im Zeichen der Koinonia. Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“, *Cath* 47 (1993) 310-318.
- Kleinert-Jensens, Friedrich, „De la *Confesión de Augsburg* a *La cena el Señor*. Esbozo de una concepción luterana de la cena“, *Diálogo Ecuménico* (1981) 185-198.
- Korsch, Dietrich (ed.). *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Koch, Kurt. *Wohin geht die Ökumene? Rückblicke-Einblicke-Ausblicke*, Regensburg: Pustet, 2021.
- Küng, Hans. „Thesen zum Wessen der apostolischen Sukzession“, *Concilium* 4 (1968) 242-247.
- Lane, A. „Justification by faith 1517-2017: What has changed?“, *Tyndale Bulletin* 69/2 (2018) 283-303.
- Lapierre, E. „Joint declaration on the doctrine of justification“, *Ecumenism* 141/3 (2001) 3-36.
- Legrand, Hervé. „Où en est l'œcuménisme? Quarante ans après la promulgation d'Unitatis Redintegratio“, *Istina* 50 (2005) 353-384.
- Lehmann, Karl y Pannenberg, Wolfhart (eds.). *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Freiburg Br. - Göttingen: Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Lessing, Ephraim, *Abendmahl*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- Leuenberger Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa, *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Frankfurt am Main: Lembeck, 2001³.
- Lies, Lothar. „Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche“, en S. Hell – L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*, Innsbruck-Wien: Tyrolia, 2004, 184ss.
- Lohff, W. „Gegentwärtige Lehre vom kirchlichen Amt“, en W. Danielsmeyer – C.-H. Ratschow (Hg.), *Kirche und Gemeinde. Festschrift H. Thimme*. Witten: Luther, 1974, 219-229.

- Lohse, Bernhard. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, II: Edad moderna y contemporánea, Ediciones Cristiandad, Madrid 1965.
- Löser, W. „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche'. Eine katholische Stellungnahme zu einen neuen Faith-and-Order-Studiendokument“, *Cath* 54 (2000) 263-276.
- Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Sweden and Finland, *Justification in the life of the Church*, Uppsala, Stockholm and Helsinki 2010.
- Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland, *Communion in Growth. Declaration on Church, Eucharist, and Ministry*. Helsinki: Grano, 2017.
- Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *The apostolicity of the Church*, Minneapolis: Lutheran University Press, 2007.
- The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion*, Geneva: Departament for Theology and Public Witness, 2018.
- Madrigal, Santiago. “Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década”, *Anales de la Real Academia de Doctores de España* (2013/17-1) 11-36.
- Maffei, Angelo. A. Maffei, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Roma: Pontificio seminario lombardo, 1991.
- “La dottrina della giustificazione da K. Barth a oggi”, en G. Ancona (ed.), *La giustificazione*, Padova: Messaggero, 1997, 113-194.
 - “Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione”, en id. (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Brescia: Queriniana, 2000, 23-56.
- Manmermaa, Tuomo. “Luther as a reader of the Holy Scripture”, en O. -P. Vainio, *Engaging Luther. A (new) Theological Assesment*, Eugene (Oregon): Cascade, 2010.

- Martin, Francis. "Joseph Ratzinger, Benedict XVI, on Biblical Interpretation: Two Leading Principles", *Nova et Vetera* 52/2 (2007) 285-314.
- Martinez Gordo, Jesús. *La cristología de J. Ratzinger - Benedicto XVI a la luz de su biografía teológica*, Barcelona: Cuadernos CJ, 2008.
- Mauder, Albert, „Zur Bedeutung des gemeinsamen lutherisch/katholisch Dokumentes ‘Das Herrenmahl’ für den christlichen Gottesdienst“, *Bensheim* 30 (1979) 112-117.
- Meis W., A. "El problema de la salvación y sus mediaciones, en el contexto de la Declaración Conjunta católico-luterana sobre la doctrina de la justificación", en *Teología y vida* 42/1-2 (2001) 89-121.
- Merino Beas, Patricio. "Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural", *Cuestiones teológicas* 45 (2018) 299-322.
- Meyer-Blank, M. -Fürst, W. (Hg.), *Typisch katholisch, typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2006².
- Meyer Harding - Schütte Heinz (Hgrs.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn - Frankfurt a.M.: Lembeck, 1980.
- „Das Gespräch zwischen Römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission“, *Una Sancta* 26 (1971) 331-338.
 - „Der sich abzeichnende Evangelisch/Katholische Konsens im theologischen Verständnis der Eucharistie und die Frage der Eucharistie Gemeinschaft“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 126 (2005), 182ss.
 - „Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Schrift ‘Einheit vor uns’“, *Bensheim* 36 (1985) 65-67.
 - „‘Einheit in versöhnter Verschiedenheit’ - ‘konziliare Gemeinschaft’ - ‘organische Union’. Gemeinsamkeit und

- Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen”, *Ökumenische Rundschau* 27 (1978) 389ss.
- Möhler, Johann Adam. *Symbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano: Jaca Book, 1985.
- Morales Ríos, Jorge H. “Presentazione del libro Gesù di Nazaret di Papa Benedetto XVI”, *Antonianum* 82/3 (2007) 415-439.
- Müller, Gerhard Ludwig. “La apostolicidad de la Iglesia y de la Eucaristía”, en http://www.vatican.va/roman_curia/pont_committees/eucharist-congr/.
- *La Misa. Fuente de vida cristiana*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- Murphy, Thomas. *Christ our joy. The theological vision of Pope Benedict XVI*, San Francisco: Ignatius, 2008.
- Neumann, B. „Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge. Katholische Fragen und Impulse zum Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen”, *Katholischen Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information* 41, 11.10.2005, 9ss.
- Nichols, Aidan. *The theology of Joseph Ratzinger: an introductory study*, Edimbourg: Clark, 1988.
- Oeldemann, Johannes. „Das kirliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?”, en M. Kappes – M. Faßnach (Hg.), *Grundkurs Ökumene*, I: Theologische Grundlagen. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1998, 164-166.
- Ortenkemper, F.-J. – Wetter, M. „Bibel”, en M. Meyer Blanck – W. Fürst, *Typisch katholisch – Typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag*, Freiburg Herder, 2006².
- Pannenberg, Wolhardt. „Defectus ordinis? Zum Verhältnis von Bischofsamt und Pfarramt aus lutherischer Sicht”, *Kerygma und Dogma* 55 (2009) 342-345.
- W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III, Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br.-Göttingen 1990, 216-236.
- “La comunión de la fe”, *Diálogo ecuménico* 29 (1994) 319-326.
- Person, E. *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.

- Pesch, Otto Hermann. „Auf dem Weg zu einer ‚Gemeinsamen Erklärung zum kirchlichen Amt in apostolischer Nachfolge‘. Ein Plädoyer“, en Sattler, D. – Wenz, G. (Hg.), *Das kirchliche Amt*, vol. III, 155-166.
- Pfnür, Vinzenz. „Die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato“. En Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl. Bonifatius –Lange Dietz*, ed. *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation damals und heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Piñero Mariño, Ramón. “Jesús como fuente de la Revelación: reflexiones sobre el concepto de Revelación en la obra *Jesús de Nazaret* de S.S. Benedicto XVI (J. Ratzinger)”, *Cauriensia* 3 (2008) 127-172.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity (=PCPCU). *The Church: Towards a Common Vision. A Catholic Response*, Vatican City 2019: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2019-catholic-response-to-tctcv.html>].
- *El obispo y la unidad de los cristianos. Vademécum ecuménico*: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/12/04/0635/01477.html#spa>
- Quanbeck, W.A. “A contemporary view of apostolic succession”, *Lutherans and Catholics in Dialogue* IV 178-188.
- Radano, J. A. *Lutheran and Catholic reconciliation on justification. A chronology of the Holy See's contributions, 1961-1999, to a new relationship between Lutherans and Catholics and to steps leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- “Die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Santiago de Compostela (Spanien), August 1993. Eine katholische Perspektive”, *Cath* 47 (1993) 20-37.

- Rahner, Karl - Ratzinger, Joseph. *Revelación y Tradición*, Barcelona: Herder, 1970.
- “*De Revelatione Dei et hominis in Iesu Christi facta*”, en JROC VII/2, 144-168.
 - “La única fuente de la revelación” (borrador para la 19ª congregación general), en JROC VII/2, 192-196.
- Rat der evangelischen Kirche in Deutschland. *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche*, 4ª ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Ratzinger, Joseph. „Kommentar der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils” y comentarios a los capítulos 1, 2 y 6, en Karl Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil* (=LThK) (Freiburg - Basel - Wien, Herder 1967) suplemento 2, 524b-525a.
- „Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen”, en M. Schmaus (Hg.) *Die mündliche Überlieferung*. München: Max Hueber, 1957, 521-572.
 - *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985.
 - *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio* (entrevista con Peter Seewald, 1996), Madrid: Palabra, 1997.
 - *Mi vida. Recuerdos 1927-1997*, Encuentro, Madrid 1997.
 - *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (entrevista con Peter Seewald, 2000), Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores 2002.
 - *Mirar a Cristo. Ejercicios de fe, esperanza y caridad*. Valencia: Edicep, 1990.
 - “Relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis. Ponencia con ocasión de los cien años de la Pontificia Comisión Bíblica (10.5.2003)”, en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid: Palabra, 2003, 11-18.
 - „Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*”, *Mittlungen Institut Papst Benedikt XVI.* 2 (2008) 36-48;

- traducido como “Observaciones sobre el esquema *De fontibus revelationis*” en JROC VII/1, 127-135.
- Thomas Rausch, *Pope Benedict XVI An introduction to his theological vision*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2009.
- Rehm, Johannes. *Das Abendmahl. Römisch-katholische und evangelische-lutheranische Kirche im Dialog*. Gütersloh: Kaiser, 1993.
- Rinderknecht, J.K. *Mapping the Differentiated Consensus of the Joint Declaration*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Rodríguez, Pedro. “Trinità, Chiesa, Eucaristia”. Rilettura del ‘Documento di Monaco’ 1982”, en Gianfranco Coffele (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini*, Roma: LAS, 1999, 965-985.
- “La Iglesia, ‘Creatura Evangelii’. Contribución a la recepción eclesial del documento ‘Iglesia y justificación’”, *Diálogo ecuménico* 31 (1996) 375-399.
- Rowland, Tracey. *La fe de Ratzinger. La teología del papa Benedicto XVI*, Granada: Nuevo Inicio, 2008.
- Rusch, W.G. -Lindbeck, G.A. *Justification and the future of the ecumenical movement: the Joint declaration on the doctrine of justification*, Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- Salachas, Dimitri. *Il dialogo religioso ufficiale tra la Chiesa Cattolico-romana e la Chiesa Ortodossa. Iter e documentazione*. Bari: Quaderni di “O Odigos”, 1994.
- Salado Martínez, D. “La doctrina eucarística en el *Documento de Lima* 1982”, *Diálogo ecuménico* (1983) 90-112.
- Scandroglia, M. “La comunione possibile. La ‘Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione’ come tappa fondamentale nel dialogo fra le Chiese”, *La Scuola Cattolica* 145 (2017) 281-308.
- Sanz Valdivieso, Rafael. “Jesús de Nazaret según Benedicto XVI: diálogo con J. Neusner”, *Cauriensia* 3 (2008) 93-111.
- Sattler, D. - Wenz, G. (Hg.), *Das kirchliche Amt*, III, Freiburg - Göttingen: Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Scheele, P.-W. „Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit”, *Cath* 34 (1980) 146-173.

- „Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit“, *Cath* 34 (1980) 146-173.
- Schneider, Michael. „Jesus von Nazareth: zum ersten Buch Papst Benedikts XVI.“, *Geist und Leben* 80/5 (2007) 378-392.
- Schneider, Theodor. *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramentaltheologie* (Mainz 1979), 165-170.
- Schöpsdau, Walter. „Ein neuer Zugang zum wahren historischen Jesus von Nazareth?“, *Evangelische Aspekte* 18 (2008/1) 34-38.
- Schürmann, Heinz. „Die Eucharistiefeyer als summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments ‘Das Herrenmahl’“, *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411ss.
- “Die Eucharistiefeyer al summa et compendium Evangelii. Die ökumenische Zielvorstellungen der lutheranisch-katholischen Dokuments “Das Herrenmahl”“, *Theologie und Glaube* 71 (1981) 411ss.
- Schütte, Heinz. *Protestantismus. Sein Selbstverständnis und sein Ursprung gemäß der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Gegenwart und eine kurze Katholische Besinnung*, Essen-Werden: Fredebeul & Koenen, 1966.
- Servais, Jean. *Comprendre de maniere nouvelle. Notes en marge de l'interview du pape émérite Benoît XVI*. Paris: Parole et Silence, 2017.
- “Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi”, *La Maison Dieu* 116 (1973) 89-121.
- Simini, Roberto. “I Padri nella riflessione di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI in *Gesù di Nazaret*”, *Antonianum* 82/3 (2007) 441-448.
- Söding, Thomas. „Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie“, *Cath* 57 (2003) 107-123.
- “La vitalidad de la palabra de Dios”, en F. Meier-Hamidi - F. Schumacher (dir.), *El teólogo Joseph Ratzinger* (Herder, Barcelona 2007) 25ss.

- „Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger“, *Communio* 35 (2006), 545-557.
- Svensson, Manfred. “La idea de reforma en los reformadores del siglo XVI”, *Scripta Theologica* 50 (2018) 321-345.
- Taylor, I. “Without justification?: The Catholic-Lutheran Joint Declaration and its Protestant critics”, *The Way* 43/3 (2004) 106-118.
- Terra Joao, J.E.M. *Itinerario teologico di Benedetto XVI*, Roma: Apostolato della Preghiera Edizioni, 2007.
- Turcescu, L. “Soteriological issues in the 1999 lutheran-catholic joint declaration on justification: An orthodox perspective”, *Journal of ecumenical studies* 38 (2001) 64-72.
- Ulrich, L. „Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes ‘Kirche und Rechtfertigung’“, *Cath* 50 (1996) 1-22.
- Uríbarri, Gabino. “Para una interpretación teológica de la Escritura”, en S. Madrigal (dir.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger; teólogo y papa*, San Pablo - U.P. Comillas, Madrid 2009, 25-65.
- Vagaggini, Cipriano. “Observations sur le document de 1978 de la commission mixte catholique-luthérienne sur l’Eucharistie”. *Service d’Information* 39 (1979/1-2) 37-42.
- Vallauri, Emiliano. “Il metodo Storico-critico alla sbarra”, *Laurentianum* 30 (1989) 174-223.
- Vatja, Vilmos Vatja, „Die Verheißung der Gegenwart für die Zukunft der Ökumene“, *Lutherische Rundschau* 22 (1972) 362-380.
- Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) - Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, im Auftrag des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) - Kommission für ökumenische Beziehungen der Evangelischmethodistischen Kirche (EmK) in Deutschland, *Unter dem Horizont der Gnade Ökumenische Arbeitshilfe zum 10. Jahrestag der “Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre”*, Hannover - Paderborn - Frankfurt am Main: DZA Druckerei zu Altenburg, 2009.

- "Kirche als Communio. Auszug aus dem 'Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche als Communio' vom 28. Mai 1992", *Bensheim* 43 (1992) 76-77.
- Hansjürgen Verweyen, *Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, München: Pustet, 2010.
- Villar, José Ramón. "La declaración común luterano-católica sobre la doctrina de la justificación", *Scripta Theologica* 32 (2000/1) 108-121.
- "Dimensión ecuménica del Vaticano II". *Scripta theologica* 46/1 (2014) 91-102.
 - "La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe", *Diálogo ecuménico* 27 (1992) 319-338.
 - "'Iglesia y justificación' en el diálogo luterano-católico", *Diálogo ecuménico* 109-110 (1999) 615-625.
- Vischer, L. (ed.), *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución" (1910-1968)*, Madrid 1972.
- Visser 'T Hoofst, W.A. *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, WCC, Geneva 1987.
- Edison Viveros, "El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer", *Perseitas* (2019) 341-354.
- Voderholzer, Rudolf. „Überlegungen zur ‚impliziten Dogmatik‘ im Anschluss zn Kapitel zwei und drei“, en H. Hoping - M. Schulz (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2007, 38-47;
- „Controversen - das Jesus-Buch des Papstes diesseits und jenseits der Theologie“, *Mitteilungen des Institut Papst Benedikt XVI.* (2008/1) 31-9931-99.
 - „Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers“, *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 400-414.
 - "Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese", en P. Hofmann (dir.), *Joseph Ratzinger: ein theologisches Profil*,

Paderborn - München - Wien - Zürich - Schöningh: Verleger, 2008.

Walter, P. „*Sacramenti Ordinis defectus* (UR 22,3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. Zum Ergebnis der Studie von P. Cipriani“, en D. Sattler - G. Wenz (Hg.), *Das kirliche Amt in apostolischer Nachfolge*, vol. III: *Verständigungen und Differenzen* (Herder-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo i. Br.-Gotinga 2008) 86-101. .

Wenz, Gunther. *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

- *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* 1, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1996.
- „Herrenmahl und Amt. Neutestamentliche Perspektiven“, en S. Hell - L. Lies (Hg.), *Amt und Eucharistiegemeinschaft*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 2004, 106-117.
- “El Vaticano II desde una perspectiva luterana”. *Scripta theologica* 46/1 (2014) 81-90.

World Alliance of Reformed Churches - Catholic Church (=RC), *The Presence of Christ in the Church and the World (1977, = Ref I)*.

- *Towards a Common Understanding of the Church (1990, Ref II)*.
- *The Church as Community of Common Witness to the Kingdom of God (2007, Ref III)*.

World Council of Churches (=WCC), *New Delhi Statement on Unity*, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Unity_report_ND1961.pdf

- *The Church. Towards a Common Vision*. Geneva: WCC Publications, 2013.

World Methodist Council - Roman Catholic Church (=MC), *Rio. The Word of Life (1996)*.

- *Honolulu. Toward an Agreed Statement on Holy Trinity (1981)*.
- *Nairobi. Towards an Statement on the Church (1986)*
- *Singapore. The Apostolic Tradition (1991)*.
- *Brighton. Speaking the Truth in Love (2001)*.
- *Seoul. The Grace Given You in Christ (2006)*.
- *The Grace Given You in Christ (2006)*.

