

## LA TEOLOGÍA ECUMÉNICA: SITUACIÓN ACTUAL

### Lección doctoral del cardenal Walter Kasper en su investidura como doctor honoris causa por la Universidad Pontificia Comillas (30-03-04)

#### I. Una situación ambigua

En una situación en la que el término globalización caracteriza nuestra condición en toda su ambigüedad, el ecumenismo se convierte en una respuesta a los signos de los tiempos. Gracias a los nuevos medios de comunicación y de transporte, las personas están más cerca unas de otras; las naciones y los pueblos están relacionados entre sí de forma mucho más estrecha y como se suele decir están, lo quieran o no, en el mismo barco. El ecumenismo es una de las prioridades de la acción pastoral de la Iglesia católica y especialmente del Papa actual (1). A lo largo de las últimas décadas se ha avanzado mucho en este sentido. Los cristianos separados ya no se consideran extranjeros los unos con respecto a los otros, ni están en competición entre sí, ni son enemigos. Se consideran hermanos y hermanas; han suplido la antigua falta de comprensión; han eliminado en gran medida las incomprendiones, los prejuicios y la indiferencia; rezan juntos, dan juntos testimonio de su fe común; trabajan juntos y con mutua confianza en muchos ámbitos. Los cristianos han experimentado que «lo que les une es mucho más grande de lo que les divide» (2). Hace tan sólo medio siglo un cambio de este tipo era difícil de concebir; el hecho de desear un regreso a aquella época demostraría que no hemos entendido nada del espíritu de los tiempos ni del Espíritu Santo (3). Fue el Espíritu Santo quien nos recordó que Jesús quiso una sola Iglesia y que en la víspera de su muerte rezó para que todos sean uno (Jn 17,21).

Aun así, tras la fase del movimiento ecuménico sucesiva al Concilio Vaticano II y caracterizada por cierta euforia, a lo largo de la última década hemos experimentado signos de cansancio, decepción y estancamiento. Hay quienes incluso hablan de una crisis, o de un nuevo invierno ecuménico.

Esta situación es en cierta medida indicio y prueba del éxito del movimiento ecuménico. A medida que los cristianos de diversas Iglesias y Comunidades eclesiales se acercan más los unos a los otros, más van percibiendo las diferencias que todavía existen y las dificultades transitorias a las que se enfrentan para superarlas, y más sufren por no poder participar todavía del único Banquete del Señor. Por ello la frustración también puede entenderse en sentido positivo.

Pero tenemos que preguntarnos: ¿por qué razón ahora el movimiento ecuménico avanza más despacio? Las respuestas pueden ser múltiples. Me limitaré a nombrar una de las razones, que nos sitúa en el centro mismo de la cuestión: los interrogantes actuales acerca de la identidad. Incluso en un mundo caracterizado por la globalización muchos se preguntan: ¿Quiénes somos? ¿Quién soy yo? Nadie quiere acabar absorbido por un conjunto anónimo y sin rostro. La cuestión de la identidad se plantea en los individuos así como en las culturas, en los grupos étnicos y en las religiones; se plantea finalmente dentro de las Iglesias cristianas, donde una comprensión equivocada del ecumenismo ha conducido en ocasiones al relativismo y al indiferentismo.

Dicho malentendido y el ecumenismo salvaje que del mismo ha surgido, ha creado lógicos titubeos con respecto al diálogo ecuménico y en ocasiones ha conducido incluso a actitudes fundamentalistas. Sin embargo, entendida de forma correcta, la cuestión de la identidad resulta fundamental y constitutiva para la persona humana, para la Iglesia y también para el diálogo ecuménico. Sólo unas partner con una identidad definida pueden emprender un diálogo sin miedo a perder en ello su identidad. Por lo tanto, a lo largo de los últimos años han vuelto a surgir cuestiones relacionadas con los fundamentos teológicos y eclesiales de un sano diálogo y de un sano ecumenismo. Por esta razón, antes de pasar a analizar la situación ecuménica concreta, quisiera apuntar algunos aspectos del debate actual acerca del fundamento teológico y eclesiológico del ecumenismo.

#### II. El fundamento eclesiológico

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Iesus (4) analiza la cuestión de la identidad y recuerda algunos de los fundamentales principios católicos del ecumenismo. Interpretado de forma correcta, el contenido de la Declaración se sitúa en su esencia en la línea del Concilio Vaticano II. Sin embargo el estilo del documento, altamente abstracto y conciso, ha dado lugar a dudas acerca del compromiso ecuménico de la Iglesia católica. Muchos han quedado decepcionados, heridos y ofendidos por el tono y el estilo del texto. Lo que mayor ofensa ha causado ha sido la siguiente frase del documento: «Las comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico no son Iglesia en sentido propio». Sin duda hubiera sido posible formular esta afirmación de forma menos hiriente; por otra parte, toda persona bien informada sabe que las Comunidades protestantes no quieren ser «Iglesia» en el sentido en que la Iglesia católica se entiende a sí misma.

La irritación que Dominus Iesus puede haber provocado no justifica sin embargo una actitud de resignación. Las referencias a las innegables diversidades que todavía existen no significan el final del diálogo, sino que representan por el contrario un desafío a profundizar en el mismo. Tampoco se puede afirmar que el documento entre en contradicción con el espíritu ecuménico, puesto que el ecumenismo sólo puede comprenderse en espíritu de amor y verdad. La honradez es el primero de los presupuestos del diálogo. Por lo tanto el documento no representa un

cambio radical en la actitud de la Iglesia católica ni en su compromiso irreversible con el movimiento ecuménico. La afirmación según la cual la Iglesia de Jesucristo subsiste plenamente y únicamente en la Iglesia católica (5), no excluye que incluso fuera de las estructuras visibles de esta última existan no sólo algunos cristianos concretos, sino también elementos eclesiales que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica (6). En otras palabras, como afirma la Encíclica *Ut unum sint*, «fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial» (7). Tanto el Concilio Vaticano II como la Encíclica reconocen explícitamente que el Espíritu Santo obra en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales (8). En concreto, se reconoce a las Iglesias orientales como Iglesias particulares e Iglesias hermanas (9). Por consiguiente, no existe la idea de una arrogante reivindicación de un monopolio de la salvación.

Además, el Concilio es consciente de los pecados de los miembros de su propia Iglesia y de las estructuras de pecado que existen en el interior de la misma Iglesia (10), así como de la necesidad de reformar el rostro de esta última. La Iglesia es una Iglesia peregrinante, una Ecclesia semper purificanda, que debe orientarse constantemente hacia la penitencia y la renovación (11). También la Iglesia católica está herida por las divisiones de la cristiandad. Sus heridas residen también en la imposibilidad de realizar de forma concreta y plena su propia catolicidad en el ámbito de una situación de división (12). Varios de los aspectos constitutivos del ser Iglesia se realizan mejor en las demás Iglesias. Por lo tanto, el ecumenismo no es un camino de sentido único, sino un proceso de aprendizaje mutuo, es decir –según afirma la Encíclica *Ut unum sint*– un intercambio de dones (13). La forma de llevarlo a cabo no consiste pues en una simple vuelta de los demás al redil de la Iglesia católica. En el ámbito del movimiento ecuménico la cuestión no es sólo la conversión de los demás, sino la conversión de todos a Jesucristo. La conversión siempre empieza desde nosotros mismos. También nosotros los católicos tenemos que estar dispuestos a hacer un examen de conciencia así como a la autocrítica y al arrepentimiento. Cuando nos acercamos más a Jesucristo, en él nos acercamos más los unos a los otros. No se trata pues de debates sobre política eclesial ni de acuerdos, tampoco se trata de una especie de unión, sino de un camino que, partiendo de una comunión que ya existe pero que todavía es imperfecta, va hacia la comunión plena; de un crecimiento espiritual en la fe y en el amor; de un mutuo intercambio espiritual y de un mutuo enriquecimiento. La oikoumene es un proceso espiritual en el que no se persigue una vuelta, sino un camino hacia adelante (14). Dicha unidad es en definitiva un don del Espíritu de Dios y de su guía. Por consiguiente la oikoumene no es una cuestión meramente académica o simplemente diplomática; tiene su alma y su corazón en el ecumenismo espiritual (15). Es precisamente este aspecto del ecumenismo espiritual lo que nuestro Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos quiere resaltar en adelante. En efecto, sin esta alma, el ecumenismo se convierte en un activismo sin alma o en una cuestión académica de la que la mayoría de los fieles queda excluida; incapaces de comprender la trascendencia del diálogo ecuménico, estos se alejan del mismo, se vuelven indiferentes o lo rechazan, así que no se produce en el cuerpo de la Iglesia una verdadera recepción de los resultados. Al mismo tiempo, tenemos que ampliar el diálogo ecuménico y profundizar en él. En otras palabras, podemos ampliar el diálogo ecuménico sólo profundizando en el mismo. Podemos superar la presente crisis sólo a nivel espiritual.

### **III. El ecumenismo con las Iglesias Orientales**

Tras estas breves consideraciones acerca de los fundamentos y del eje de la teología ecuménica, quisiera fijar la atención en la situación ecuménica concreta. En este sentido no podemos limitarnos a las relaciones católicas – protestantes. En la oikoumene tenemos que superar una unilateral «teología ecuménica orientada hacia Occidente» y extenderla a las Iglesias orientales.

Además de las Iglesias ortodoxas, las Iglesias orientales también incluyen a las Antiguas Iglesias de Oriente que se separaron de la que fue la Iglesia imperial desde hace los siglos IV y V (Coptos, Sirios, Armenios, Etiopes, Malankares). Nosotros los occidentales tenemos la sensación de que estas Iglesias sean arcaicas; se trata sin embargo de Iglesias vivas, profundamente arraigadas en la vida de sus respectivos pueblos y culturas. Asociándose al movimiento ecuménico, han podido superar su continuo aislamiento y ser así reintegradas en el conjunto de la cristiandad.

Las razones que subyacen a su separación, además de los motivos políticos, se sitúan en el marco del debate acerca de la formulación cristológica. Mientras que el Concilio de Calcedonia (451) declaró que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre en unidad de persona, es decir una persona en dos naturalezas, dichas Iglesias se adhirieron a la fórmula de Cirilo de Alejandría, según la cual la única naturaleza divina se encarnó. Tras una intensa actividad preparatoria, que supuso una investigación histórica acerca de los dogmas (16), y unos debates conducidos por medio de la Fundación «Pro Oriente» de Viena (17), dicha controversia ha sido solucionada recientemente con las declaraciones bilaterales del Papa y de los Patriarcas respectivos (18). Se ha reconocido que al hablar de una persona y dos naturalezas, el punto de partida era una diferente concepción filosófica de la persona y de la naturaleza, pero con un mismo significado en lo que se refería al contenido mismo. Esta manera de entender ha permitido mantener la fe común en Jesucristo sin imponer al otro la propia fórmula respectiva. El resultado final ha sido la unidad en la diversidad de las formas de expresión. Entretanto, también hemos empezado una segunda fase de diálogo con todas las Antiguas Iglesias de Oriente juntas. Hemos pasado de los problemas cristológicos al tema de la Iglesia como comunión.

Esperamos que puedan darse otros pasos concretos y que en un futuro sea posible llegar a la plena comunión. Con las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina y eslava todavía no se ha alcanzado un acuerdo análogo al anterior. De todos modos, las excomuniones de 1054 – fecha que se ha convertido en el símbolo de la separación entre Oriente y Occidente – han sido borradas «de la conciencia de la Iglesia» (19) en el último día del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965). El año 1054 es sin duda una fecha simbólica. El Oriente y el Occidente habían acogido de forma diferenciada el mensaje del Evangelio y habían desarrollado diferentes tradiciones (20), diferentes formas de cultura y de mentalidad. A pesar de dichas diferencias, todos vivían dentro de una única Iglesia. Pero ya a lo largo del primer milenio, Oriente y Occidente habían tenido una evolución diferente, con el resultado de que se entendían cada vez menos. Dicho extrañamiento fue la verdadera causa de la separación que se produjo en el segundo milenio (21).

Hoy en día también, en cada encuentro con las Iglesias ortodoxas, podemos comprobar que somos muy cercanos los unos a los otros en la fe y en la vida sacramental, pero tenemos dificultades para entendernos a nivel de cultura y de mentalidad. En Oriente, nos encontramos frente a una cultura altamente desarrollada - que sin embargo no ha experimentado ni la separación que se ha producido en Occidente entre Iglesia y Estado, ni la moderna Ilustración - una cultura marcada sobre todo por un periodo de entre cincuenta y setenta años de opresión comunista. Tras los cambios que se han producido a finales del siglo pasado, estas Iglesias son por primera vez libres – libres de los emperadores bizantinos, libres de los Otomanos, libres de los zares, y libres del sistema totalitario comunista; pero se enfrentan a un mundo completamente transformado, en el que en primer lugar tienen que encontrar su camino. Todo esto necesita tiempo y requiere paciencia.

Los tres documentos elaborados entre 1980 y 1993 por la «Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa en su conjunto» muestran una profunda comunión en la forma de entender la fe, la Iglesia y los sacramentos, sobre todo la eucaristía (22). En esta línea, se han vuelto a establecer con las Iglesias hermanas, tanto las Iglesias ortodoxas como las Antiguas Iglesias de Oriente, importantes elementos de la antigua comunión eclesial, como por ejemplo: el intercambio de visitas y un regular intercambio de mensajes entre el Papa y los Patriarcas, contactos frecuentes entre las Iglesias locales y a nivel de monasterios. Este último aspecto resulta muy importante para las Iglesias orientales, caracterizadas por una fuerte connotación monástica.

La única cuestión teológica seriamente debatida entre nosotros y la Iglesia ortodoxa –a parte de la introducción del Filioque en el Credo (introducción que a nuestro modo de ver refleja una posición más complementaria que contradictoria) (23)– es la cuestión del primado romano. Según han afirmado a menudo el Papa Pablo VI y el Papa Juan Pablo II, dicha cuestión representa el mayor obstáculo para los cristianos no católicos (24).

Desde esta perspectiva, el Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Ut unum sint* (1995) ha invitado a iniciar un diálogo fraterno acerca del futuro ejercicio del primado (25). ¡Se trata de un gesto bastante revolucionario para un Papa! Eso ha tenido una amplia resonancia. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos ha recogido las reacciones a la exhortación del Santo Padre y ha enviado una síntesis de las mismas a todas las Iglesias y las Comunidades eclesiales interesadas (26). Como era lógico esperar, esta primera fase no ha resultado en un consenso; parecen sin embargo haberse instaurado una nueva atmósfera, un nuevo interés y una nueva apertura. Esperamos ahora emprender una segunda fase de diálogo. En el mes de mayo de 2003, el Pontificio Consejo convocó un simposio teológico sobre el ministerio petrino en el que participaron teólogos de las principales Iglesias ortodoxas; evidentemente el simposio no ha delineado una solución, pero se han registrado prometedoras aperturas, por una y otra parte. Por consiguiente, se ha expresado el acuerdo para continuar este tipo de diálogo a nivel académico.

Desafortunadamente, tras los cambios políticos que se han producido en la Europa Central y Oriental en los años 1989-1990, las relaciones con las Iglesias ortodoxas se han vuelto más difíciles. En Ucrania y en Rumania, las Iglesias orientales unidas a Roma, que habían sido violentamente oprimidas y perseguidas por los regímenes comunistas, han salido de las catacumbas y han vuelto a la vida pública. Algunas antiguas hostilidades acerca del proselitismo y el llamado «uniatismo» han vuelto a surgir, haciendo el diálogo más difícil y en ocasiones polémico. En la última sesión plenaria de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico que tuvo lugar en Baltimore, en el año 2000, por desgracia no fue posible avanzar en lo que se refiere al espinoso problema del uniatismo. Además, después de dicho encuentro, no ha sido posible convocar una ulterior reunión de la Comisión. Han surgido problemas y dificultades sobre todo con la Iglesia ortodoxa mayoritaria, la Iglesia ortodoxa rusa, tras la transformación en diócesis de las cuatro administraciones apostólicas presentes en la Federación Rusa.

Esto no significa sin embargo que el diálogo haya entretanto llegado a un punto muerto. Mediante visitas personales y contactos fraternos, es decir mediante el llamado «diálogo de la caridad», hemos logrado mejorar las relaciones bilaterales con las Iglesias ortodoxas de Rumania, Serbia y Bulgaria. Se ha realizado un intercambio de delegaciones de alto nivel. En concreto, tras la histórica visita del Papa Juan Pablo II a Atenas en el año 2001, las relaciones con la Iglesia ortodoxa de Grecia, que habían sido hasta ese momento bastante frías, se volvieron más cordiales y se desarrollaron hasta el punto de realizar una colaboración más intensa. Un paso más en ese sentido se dio con la visita a Atenas de una Delegación de la Santa Sede y una visita a Roma de una Delegación del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Grecia, un intercambio que hubiera sido del todo inimaginable hace tan sólo dos años. Nuestras relaciones con Moscú muestran claros signos de distensión y de mejora. Tengo la sensación de

que mientras tanto hemos logrado volver a empezar olvidando el pasado.

El principal problema teológico al que nos enfrentamos actualmente hace referencia a nuestra común y diferente comprensión de la *communio* (*koinonia*). En este tema tocamos el eje mismo de nuestra diferencia: por una parte, el ministerio petrino y una concepción universalista de la Iglesia y por otra, la concepción de la autocefalia de las Iglesias nacionales. Para superar esta divergencia es necesario por parte nuestra llegar a una re-interpretación y a una re-recepción del Concilio Vaticano I, que salvaguarde el don del ministerio petrino para la unidad y la libertad de la Iglesia, manteniendo al mismo tiempo la tradición oriental de las Iglesias *sui iuris* con su propia tradición teológica, espiritual y canónica sin caer en la trampa de Iglesias nacionales autocéfalas, a las que incluso los mismos teólogos ortodoxos consideran como una debilitación de la Ortodoxia actual. El antiguo problema de la unidad y de la legítima diversidad requiere una nueva solución. Aunque en el futuro nos enfrentemos a dificultades y problemas, tengo la impresión de que nos encontramos al principio de una nueva y prometedora etapa.

#### **IV. El Ecumenismo con las Iglesias de tradición de la Reforma**

Estoy convencido de que la mejora de nuestras relaciones ecuménicas con las Iglesias orientales es fundamental para la superación de las divisiones dentro de la cristiandad occidental. De hecho, desde su separación de Oriente, la cristiandad latina se ha desarrollado de forma unilateral; o por así decirlo ha respirado con un solo pulmón y se ha empobrecido. Dicho empobrecimiento ha sido, entre otras, una de las causas, de la grave crisis atravesada por la Iglesia en la tarda Edad Media, que condujo a la trágica división del siglo XVI.

Las consideraciones expuestas a continuación se limitan al diálogo con los Luteranos, que –al igual que el diálogo con la Comunión Anglicana– es el más desarrollado. A lo largo de las últimas décadas se han realizado muchos avances con la Federación Luterana Mundial a nivel internacional, regional y local (27). Tras una considerable investigación preparatoria (28), en 1999 se firmó solemnemente la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (29). Según afirmó con acierto el Papa, se trató de una piedra miliar, de un importante paso adelante, que sin embargo todavía no nos ha conducido al final del camino. Siguen en efecto existiendo ulteriores cuestiones sin resolver. No obstante, las Iglesias no tienen que alcanzar, punto por punto, un acuerdo sobre todas las cuestiones teológicas controvertidas. Si existe un acuerdo sustancial, no todos los tipos de diferencias son necesariamente «divisivas»; algunas de ellas pueden ser entendidas como complementarias más que contradictorias. En este sentido es suficiente un acuerdo diferenciado, una diversidad reconciliada, o como se quiera llamar (30).

Algunos teólogos, especialmente protestantes, han manifestado su decepción frente a la Declaración conjunta. Ellos no han tenido en cuenta sus consecuencias eclesiales concretas. A mi juicio, además de que en la Declaración conjunta se afirma muy claramente que la misma no pretende solucionar las cuestiones eclesiológicas, dicha crítica es injustificada. La Declaración conjunta ha suscitado una nueva y más profunda dimensión e intensidad en las relaciones con nuestros hermanos luteranos, una dimensión que no tenemos con las demás denominaciones protestantes. En definitiva, todo esto nos permite dar al mundo un testimonio común sobre la esencia del Evangelio: Jesucristo y su significado salvífico, y esto no es poca cosa para nuestro mundo secularizado.

El «núcleo interior» que permanece actualmente está constituido por la cuestión de la Iglesia y por la cuestión del ministerio relacionada con la cuestión de la Iglesia. Dicho tema está incluido en el programa del diálogo. En el sentido de la Reforma, la Iglesia es «creatura verbi» (31); se comprende principalmente a través de la proclamación de la Palabra y de la respuesta en la fe; es una asamblea de creyentes en la que el Evangelio se predica en su pureza y los sacramentos se suministran según el Evangelio (32). Por lo tanto el centro de gravedad ya no reside en la Iglesia, sino en la comunidad que constituye «el punto central de referencia de las intuiciones básicas y de las estructuras mentales reformistas» (33). Por esta razón la estructura de las Iglesias de la tradición de la Reforma no es episcopal, sino comunitaria–sinodal y presbiteral; teológicamente, el episcopado es un ejercicio pastoral con la función de guía eclesial (34), un modo de entender que es incluso más marcado en las Iglesias reformadas con respecto a las Iglesias luteranas (35).

En cualquier caso, a lo largo de las dos últimas décadas se ha producido cierto cambio. El Documento de Lima sobre «Bautismo, Eucaristía y Ministerio» (1982) en el que la sucesión apostólica en el episcopado se considera «un signo, aunque no una garantía, de la continuidad y de la unidad de la Iglesia» (36), ha supuesto un avance. Contemporáneamente, en el marco de su diálogo con las Iglesias anglicanas, que representan a nivel ecuménico una importante posición intermedia (37), las Iglesias luteranas escandinavas y de Estados Unidos han estudiado la cuestión del episcopado histórico (38). Las Iglesias luteranas de la Europa continental de la Comunidad de Leuvenberg tienen una actitud diferente; para ambas, el orden episcopal y sinodal-presbiteral son legítimos dentro de una pluralidad de organizaciones y estructuras eclesiales (39).

Nos encontramos por lo tanto frente a dos enfoques diferentes: por una parte, un enfoque episcopal orientado universalmente y mayormente inspirado en la antigua tradición eclesial de los anglicanos y de algunas Iglesias luteranas y, por otra, un enfoque presbiteral mayormente centrado en la comunidad local. En el trasfondo de estas dos aproximaciones es posible identificar diferentes interpretaciones de la real intención de la Reforma. Los Reformadores ¿pretendían renovar la Iglesia universal de su época manteniendo una continuidad con su estructura fundamental, tal y como sugiere la Confesión de Augsburgo (1530) (40), o el desarrollo de un nuevo tipo

y paradigma de Iglesia era una consecuencia de su intención primaria? ¿Se trataba de un consenso fundamental o –según muchos afirman hoy en día– de una fundamental diferencia ? (41).

Recibimos en la actualidad diversas señales por parte de nuestros hermanos y no nos resulta fácil distinguir, en términos eclesiológicos, la dirección hacia la cual estas se orientan. Sigue siendo necesaria una aclaración de las cuestiones eclesiológicas, especialmente acerca del ministerio ordenado, tanto a nivel ecuménico como dentro del mismo mundo protestante. Dicha cuestión está siendo examinada por la Comisión mixta internacional con los luteranos. También la Comisión Fe y Constitución ha iniciado un proceso de consulta acerca de la Naturaleza y la Finalidad de la Iglesia (42) y esperamos que el estudio pueda progresar ulteriormente sobre la base del Documento de Lima sobre Bautismo, Eucaristía e Ministerio (1982).

Por desgracia, mientras que nos estamos comprometiendo para superar estas y otras diferencias tradicionales, se dan actualmente nuevos problemas en el campo ético, ámbito en el que se registraba anteriormente un consenso general. No se trata sólo de la ordenación de las mujeres, que Lutero rechazaba categóricamente. Hoy en día, el mundo protestante y anglicano está profundamente dividido sobre la cuestión de problemas éticos que se debaten en nuestra cultura occidental: el aborto, la homosexualidad, la eutanasia y otros. Todo esto genera una nueva divergencia que hace más difícil y en ocasiones incluso imposible ofrecer aquel testimonio común que el mundo tanto necesita.

Con respecto a la cuestión del ministerio eclesial y a la ética, existe una preocupación común a toda la teología reformada: la libertad religiosa. El famoso tratado de Lutero de 1502, una de sus principales publicaciones, «Sobre la libertad cristiana», adquiere una importancia nueva. Lutero ha sido a menudo entendido, pero aún más a menudo malentendido, como liberador del yugo del papado y de todas las constricciones institucionales, y por lo tanto como pionero de la libertad según su moderno significado liberal. Por esta razón, en lo que se refiere al diálogo con las Iglesias de tradición reformada, tras la aclaración sobre la Doctrina de la justificación, las cuestiones que siguen abiertas son principalmente aquellas relacionadas con la eclesiología. Pero la solución de las cuestiones eclesiológicas tiene que situarse en el más amplio contexto de cómo estas se relacionan con nuestra cultura moderna y postmoderna, y de cómo hay que entender la libertad cristiana comparada con la libertad liberal de Occidente.

## **V. La pneumatología como problema fundamental**

Se objeta a menudo lo siguiente: ¿es posible que sólo a causa de la cuestión del ministerio eclesial –sacerdocio, episcopado, ministerio petrino– tengamos que vivir en Iglesias separadas y no podamos participar juntos en el Banquete del Señor? ¡Y sin embargo es precisamente así! Algunos teólogos de las Iglesias ortodoxas y de la tradición de la Reforma hacen hincapié en el hecho de que con respecto a la cuestión del ministerio está surgiendo una diferencia más marcada. Podremos progresar en el diálogo ecuménico sólo si logramos definir dicha diferencia de forma más precisa y no con la intención de consolidar la diversidad, sino para ser capaces de superarla mejor. Para algunos filósofos ortodoxos la diferencia fundamental hace referencia al tema del Filioque, es decir la añadidura latina al Credo niceno-costantinopolitano de la Iglesia antigua. A primera vista, una tesis de este tipo parece extravagante. Pero según estos teólogos el Filioque tiene consecuencias concretas en el modo de entender la Iglesia. Ellos consideran que el Filioque vincula por completo la eficacia del Espíritu Santo a la persona y a la obra de Jesucristo, y no deja espacio para la libertad del Espíritu; el Filioque, por así decirlo, vincularía completamente el Espíritu Santo a las instituciones establecidas por Cristo. De acuerdo con dicha interpretación, eso constituiría la raíz de la sumisión católica del carisma a la institución, de la libertad del individuo a la autoridad de la Iglesia, de lo profético a lo jurídico, del misticismo a la escolástica, del ministerio común al ministerio jerárquico, y finalmente la sumisión de la colegialidad episcopal al primado romano (43). Un enfoque similar de cristomonismo unilateral no está justificado si consideramos la tradición católica en su conjunto, pero hay en él un significativo núcleo de verdad si consideramos la eclesiología de la postreforma, la cual, en efecto, a menudo era más bien una “jerarcología” (44).

En ámbito protestante encontramos los mismos argumentos basados en premisas diferentes. Las Iglesias de la Reforma pertenecen indudablemente a la tradición latina y por lo general aceptan el Filioque; en contra de los entusiastas, éstas afirman enérgicamente que el Espíritu es el Espíritu de Jesucristo y que está vinculado a la Palabra y al Sacramento (45). Pero para ellas también es una cuestión de soberanía de la Palabra de Dios en la Iglesia y por encima de la Iglesia, entendida como rechazo de un modo jurídico-institucional de considerarla. Por lo tanto ellas proclaman la libertad cristiana como libertad frente a la mediación de la Iglesia mediante las indulgencias y el sistema sacerdotal-sacramental en su conjunto. Esta libertad cristiana, que es un tema tan querido por los Reformadores, corresponde a la libertad de Dios y de su Espíritu.

El desarrollo en el ámbito de la Reforma de los movimientos revivalistas y pietistas y de las «Free churches» con su énfasis en la libertad del Espíritu –que constituye en parte una reacción a las Iglesias protestantes muy precocemente institucionalizadas y establecidas–, tiene en cierta medida una propia lógica histórica interna en las fundamentales decisiones de los Reformadores. Tras los varios movimientos de revival y las Iglesias libres clásicas (Metodistas, Baptistas, Mennonitas, Adventistas, Discípulos de Cristo, etc.), asistimos hoy en día a la aparición de fuertes movimientos carismáticos y pentecostales, que se están rápidamente difundiendo a escala mundial, mientras que las Iglesias protestantes clásicas disminuyen en el mundo entero. Por lo tanto la escena ecuménica

está cambiando de forma dramática (46).

Los Pentecostales no siempre son fáciles compañeros de diálogo. Algunos de ellos son muy agresivos y proselitistas; estos provocan graves problemas a la Iglesia católica, especialmente en América Latina. Con otros hemos conseguido desarrollar un diálogo positivo y fundado en la confianza (47). Ellos profesan con firmeza su fe trinitaria y cristológica y sus convicciones éticas. En una palabra, son cristianos serios, pero les falta una eclesiología desarrollada, especialmente una eclesiología universal, que trascienda las respectivas comunidades locales. El diálogo con estas comunidades y las cuestiones que ellas planteen tendrán gran importancia para el futuro del diálogo ecuménico (48).

También el Concilio Vaticano II ha generado un nuevo florecimiento de la dimensión carismática de la Iglesia (49). El Concilio no habla sólo del efecto del Espíritu por medio de los Obispos (50), sino también y sobre todo del *sensus fidelium* de todos los creyentes (51), del Espíritu que conduce a la verdad sólo mediante el trámite de toda la vida de la Iglesia (52). No se trata por lo tanto de una relación de sentido único, de arriba abajo, de los obispos a los sacerdotes (53), es decir de una relación fieles-sacerdotes-obispos (54), sino más bien de una relación mutua, edificada sobre la hermandad y la amistad.

Una consecuencia práctica de todo esto ha sido el movimiento carismático, mediante el cual el movimiento pentecostal se ha abierto camino dentro de la Iglesia católica. En cierto modo se puede incluso hablar de una «pentecostalización» de la Iglesia católica en muchas parroquias y congregaciones, reconocible por la forma en la que se celebra la liturgia. De todos modos, en contraposición con el movimiento pentecostal fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; por lo tanto este puede ejercer un efecto regenerador sobre la misma.

Un enfoque pneumatológico de este tipo puede ser integrado con facilidad en una renovada eclesiología de comunión, que a lo largo de las últimas décadas se ha convertido cada vez más en el término clave de los documentos ecuménicos de diálogo (55). Su idea central y fundamental es la participación de todos los creyentes, por medio del Espíritu Santo, en la vida del Dios trinitario (1 Jn 1,3). El Espíritu Santo derrama sus dones con gran variedad (1 Cor 12). Esto implica muchas cuestiones de eclesiología, incluida la relación del sacerdocio común de todos los bautizados con el sacerdocio jerárquico, como también la relación del primado con las estructuras sinodales o conciliares dentro de la Iglesia; las relaciones entre obispos, sacerdotes y diáconos, entre los pastores y el conjunto del pueblo de Dios. Pero un enfoque de este tipo también abre muchas posibilidades de solución para estos problemas de manera menos estática y más dinámica.

La participación común en la vida del Dios trinitario indica que la Iglesia está edificada a imagen de la Santa Trinidad (56). La doctrina de la Trinidad en su esencia es el corolario de la afirmación contenida en la primera Carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8.16). Dios es, en sí, pura relación de amor; sobre todo el Espíritu Santo es el amor hecho persona. De todo esto deriva una ontología relacional, que es fundamental para una renovada eclesiología de *communio*. Esta puede comprender el ser sólo como ser en términos de relación, como el hecho de concederse mutuamente un espacio, y como el hecho de habilitarse para las relaciones mutuas. De ello se origina una espiritualidad de *communio* sin la cual cualquier debate acerca de las estructuras de comunión sería vacío y sin alma (57).

Por lo tanto la libertad donada por el Espíritu Santo no es una libertad individualista, sino una libertad en común, para los demás y con los demás; la libertad cristiana está esencialmente vinculada a la responsabilidad, y encuentra su cumplimiento en un amor desinteresado y en el servicio al otro. El Apóstol Pablo en su Carta exhorta así a los Gálatas: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Pero no toméis de esa libertad pretexto para vivir según la carne; antes al contrario, servios unos a otros por amor» (Gal 5, 13).

En su tratado «Sobre la Libertad Cristiana», Lutero hace justamente suya esta idea, pero fue el famoso teólogo de Tübingen, Johann Adam Möhler, quien recogió espléndidamente el sentido eclesiológico de la cuestión en las siguientes palabras: «Ahora bien, dos extremos son posibles en la vida eclesiástica y los dos llevan por nombre egoísmo: que cada uno quiera serlo todo (alles), o que quiera serlo uno solo. En este último caso, el lazo de la unidad es tan estrecho y la caridad tan ardiente, que no es posible evitar el sofoco; en el primer caso, todo se disgrega tanto y se hace tan frío, que es inevitable helarse. Un egoísmo engendra al otro; pero lo cierto es que ni uno solo ni cada uno deben pretender serlo todo. Sólo todos pueden serlo todo y sólo la unidad de todos puede ser un todo (ein Ganzes). Tal es la idea de la Iglesia católica» (58).

Todo esto nos orienta hacia una Iglesia en la que las diferentes instancias y carismas colaboran interactuando abiertamente, en la que el magisterio, por ejemplo, tiene un papel inalienable e insustituible, pero de la que no quedan excluidos el sentido y el consenso de los fieles, el proceso de recepción, la función del magisterio de los teólogos y sobre todo el testimonio de la liturgia. En el marco de una interacción de este tipo, la libertad del Espíritu no opera por fuera, sino desde dentro y mediante la comunión eclesial que es, al mismo tiempo, institución y acontecimiento carismático siempre nuevo (59).

Una visión de este tipo mantendría todas las posiciones católicas esenciales acerca del ministerio y del magisterio; al mismo tiempo contestaría a las críticas formuladas por nuestros hermanos separados. En definitiva, esta visión nos conduce al ecumenismo espiritual, puesto que nosotros no podemos «hacer» u «organizar» este tipo de comunión. La oración *Veni Creator Spiritus* es la respuesta última sobre cómo hay que recoger la exhortación del único Espíritu a superar el escándalo de la división. Sólo en el Espíritu podemos operar para que se actualice la oración del Señor en la víspera de su muerte: que todos sean uno (Jn. 17, 21).

- (1) CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el Ecumenismo Unitatis redintegratio [= UR], 1; JUAN PABLO II, Carta Encíclica sobre el compromiso ecuménico *Ut unum sint* [= UUS], 99.
- (2) UUS 3; sobre los frutos del diálogo: UUS 41-49.
- (3) Se trata de una traducción libre de la expresión idiomática alemana: «Von allen guten Geistern verlassen».
- (4) Cf. DECLARACIÓN Dominus Iesus – La unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, 6 de agosto de 2000.
- (5) Lumen gentium (LG) 8. (6) LG 8; UR 3. (7) UUS 13. (8) LG 15; UR 3; UUS 48; Dominus Iesus 17. (9) UR, 14. (10) UUS 34.
- (11) LG 8; UR 4; 6-8; UUS 15-17. (12) UR 14; «Dominus Iesus» 17. (13) UUS 28.
- (14) J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Stuttgart-Munich 2000, 388 s. (15) UR 7S; UUS 21.
- (16) Importantes contribuciones de A. Grillmeier, A. de Halleux, L. Abramowski, etc.
- (17) Cf. *Wort und Wahrheit*, Ed./vol. 1/5, 1974/1989; Chalcedon und die Folgen (FS Bischof Mesrob Kikorian (Pro Oriente, vol. 14), Innsbruck/Viena 1992. D. Wendebourg, *Die eine Christenheit auf Erden*. Tübingen 2000, 116-146.
- (18) *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, publicado por H. Meyeer, H.J. Urban, L. Visser. Vol. 1. Paderborn-Frankfurt a.M. 1983. 529-531 s; 541 s (con los Coptos); vol. 2 (1992) 571 s (con los Sirios); 575 (con los Coptos); 578 s (con la Malankara Orthodox Syrian Church); *Growth in Agreement*. Ed. J. Gros, H. Meyer, W. Rush. Vol. 2, Ginebra 2000, 707-708 (con la Iglesia Apostólica Armenia); 711-712 (con la Iglesia Asiria de Oriente).
- (19) *Tomos Agapis*. Vatican – Phanar (1958 – 1970, Rome – Istanbul 1971. Cf. J. Ratzinger, *Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054*, en: *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 214-239.
- (20) UR 14; 16.
- (21) Cf. Y. Congar, *Neuf cent ans après. Notes sur le schisme oriental*. Paris 1954.
- (22) Con referencia al diálogo internacional: *Documents on increasing agreement*, vol. 2, 531-541; 542-553; 556(567); el Documento llamado de Balamand en: *Growth in Agreement*, a.a.O. 680-685. Diálogo bilateral: *Orthodoxy in Dialogue*. Ed. da Bremer-J. Oeldemann-D. Stoltmann. Trier 19999. Para el importante diálogo en Estados Unidos: *The Quest for Unity*, Ed. J. Borelli y J.H. Erickson, Crestwood-Washington, 1996. Mientras tanto el diálogo en estados Unidos ha podido finalizar un documento sobre la introducción del Filioque.
- (23) Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 246; *Aclaración del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos: Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, Città del Vaticano 1996; *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck-Wien 1998.
- (24) PABLO VI, *Discurso al Consejo Ecuménico de las Iglesias de Ginebra* (12 de junio de 1984) en: *Insegnamenti VII*, 1 (1984); JUAN PABLO II, *Discurso a la Plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos*, en: *Information Service*, N. 98 (1998) 118 ss; UUS 88.
- (25) UUS 95.
- (26) *Information Service 2002/I-II*, 29-42 (con una amplia bibliografía).
- (27) Nos limitamos a nombrar los documentos internacionales: con los Luteranos: *Il Vangelo e la Chiesa* (Malta Report) (1972); *L'Eucaristia* (1978); *Vie verso la Comunione* (1980); *All Under One Christ* (1980); *Il Ministero nella Chiesa* (1981); *Martin Lutero – Testimone di Gesù Cristo* (1983); *Facing Unity* (1984); *Chiesa e Giustificazione* (1994). Con los Reformados: *La Presenza di Cristo nella Chiesa e nel Mondo* (1977); *Diálogos multilaterales: Battesimo, Eucaristia e Ministero, Declaraciones de acuerdo de la Comisión Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias* (1982); *Confessare insieme l'unica fede. Una interpretazione ecumenica del Credo Apostolico come esso è conosciuto nella Professione di Fede di Nicea-Costantinopoli* (381).
- (28) Especialmente: *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985; *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?* Ed. por K. Lehmann y W. Pannenberg, Freiburg i. Br.-Göttingen, 1986.
- (29) *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Official Statement and Appendix*. Frankfurt a. M. –Paderborn 1999.
- (30) Cf. H. Meyer, *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, in *ibid: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenische Theologie*, vol. 1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119; K. Lehmann, *Was für ein Konsens wurde erreicht?* En: *StdZ 124* (1999) 740-745; *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel von differenzierten Konsens*, ed. H. Wagner (*Quaestiones disputatae*, vol. 184). Freiburg i.Br. 2000.
- (31) M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), en: *WA 6*, 561.
- (32) CA Art. 7 e 8 (BSELK 61 s); *Schmalkaldische Artikel III*, 10: *Von den Kirchen* (BSELK 459 s); *Grosser Katechismus Art. 3* (BSELK 653-658); *Heidelberger Katechismus*, 54. *Question* (*Confessional texts and Church orders*, ed. W. Niesel, 43 s); *Barmener Erklärung*, Art. 3 (*ibid*. 335 s).
- (33) G. Gloege, *Art. Gemeinde*, en: *RGV* vol. 2,3. Edición 1958, 1329. (34) *FundamentalCA 28* (BSELK 120-134).
- (35) Cf. John Calvin, *ibid*. 714-724, en el que Calvino excluye al episcopado de su doctrina sobre los ministerios.
- (36) *Battesimo, Eucaristia e Ministero*, 38. Frankfurt-Paderborn 1982, 44.
- (37) Sobre todo el último documento del ARCIC: *El don de la Autoridad – la Autoridad en la Iglesia III*, London-Toronto-New York 1999.
- (38) *The Poorvo Common Statement* (1992); *Called to Common Mission. An Agreement of Full Communion between the Episcopal Church of the USA and the Evangelical Lutheran Church in America* (1999); *Called to Full Communion. The Waterloo Declaration by the Anglican Church in Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada* (1999).
- (39) *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* (Leuenberg Texts, 1), Frankfurt a.M. 1995, 34; 56-59. Dos Documentos alemanes más recientes siguen esta línea de Leuenberg: „*Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*“ (2001) y „*Ökumene nach lutherischem Verständnis*“ (2004).
- (40) Así hoy en día por ejemplo, W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, en: *Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000, 173-185; *The Catholicity of the Reformation*. Ed. C.E. Braaten y R.W. Jenson, Grand Rapids/Mich. 1996; *The Ecumenical Future. Background for*, en: *One Body through the Cross: The Princeton Proposal for Christian Unity*. Ed. C.E. Braaten and R.W. Jenson, Grand Rapids/Mich. 2003.
- (41) *Grundkonsens – Grunddifferenz*, Ed. A. Birmelé y H. Meyer, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992; H. Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen 1996, 159-162.
- (42) *The Nature and the Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*. Faith and Order Paper 181 (1998).
- (43) Esta es la posición de V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Dicha posición ha sido criticada por G. Florovsky, *Christ and the Church, Suggestions and Comments*, en: *L'Église et les Églises*, tom. 2, Chevetogne 1955.
- (44) Y. Congar, *Pneumatologie et «christomonism» dans la tradition latine*, en: *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Gembloux 1970, 41-64; *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1: *L'expérience de l'Esprit*, Paris 1979, 95-130; 207-217.
- (45) Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 191-198; R. Frieling, *Amt, Laie – Pfarre – Priester – Bischof – Papst*, Göttingen 2002, 213 s.
- (46) W.J. Hollenweger, *Pentecostalism*, Hendrickson 1997; C.M. Robeck, *Pentecostals and Ecumenism in a Pluralistic World*, en: *The Globalisation of Pentecostalism*, Oxford 1999.
- (47) Para el diálogo católico-pentecostal: R. del Colle, *The Holy Spirit and Christian Unity. A Case Study from Catholic/Pentecostal Dialogue*, en: P. Walter u.a., a.a.O. 290-305; C.M. Robeck, *The Challenge Pentecostalism Poses to the Quest for Ecclesial Unity*, en: *ibid* 306-
- (48) Y Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 2, Paris 1980, 193-270.

- (49) LG 4; 7; 12; 49;AA 3;AG 4; 29. Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. 1, Paris 1979, 227-235.
- (50) LG 21; 24S; 27.
- (51) LG 12; 35.
- (52) DV 8.
- (53) LG 28;PO 7;CD 16; 28.
- (54) LG 37;PO 9;AA 25.
- (55) En el ámbito de una amplia bibliografía pueden incluirse las siguientes contribuciones. De fundamental relevancia, L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike*(*Miscelanea Historiae Pontificiae*, vol. 7) Roma 1943. por parte luterana, W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlín 1954. Para una comparación bíblica: H. Seemann, J. Heinz, P.C. Bori, K. Kertelge et al. Para el periodo del Concilio: H. de Lubach, Y. Congar, J. Hamer, M.J. Le Guillou et al. Existe una vasta bibliografía tras el Concilio: A. Grillmeier, H. U. von Balthasar, O. Saier, J. Ratzinger, W. Kasper, J.M.R. Tillard, M. Kehl, G. Greshake, B. Forte, J. Hilberath et al. Importante, el volumen de mélanges ofrecido al Obispo P.W. Scheele, *Communio Sanctorum* (1998), y el volumen para el Arzobispo O. Saier, *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (1992).
- (56) LG 4;UR 3.
- (57) Juan Pablo II, *Carta Apostólica Novo Millennio ineunte* (2001), 43.
- (58) J.A. Möhler, *Unity in the Church*, § 70.
- (59) He demostrado en otra ocasión que una visión de este tipo se corresponde a aquella de la primera Escuela de Tübingen como en J.S. Drey y J.A. Möhler.