

**Scampini, Jorge A.**

*El estatuto y las implicaciones de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación: dando razón de los pasos dados*

Revista Teología • Tomo XLIX • N° 108 • Agosto 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

SCAMPINI, Jorge A., *El estatuto y las implicaciones de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación: dando razón de los pasos dados* [en línea]. *Teología*, 108 (2012)

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/estatuto-implicaciones-declaracion-conjunta.pdf>>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

JORGE A. SCAMPINI

---

## EL ESTATUTO Y LAS IMPLICACIONES DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

### Dando razón de los pasos dados<sup>1</sup>

#### RESUMEN

En el contexto del diálogo reformado - católico, el autor busca responder, desde una perspectiva católica, a las diferentes inquietudes respecto a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (DCDJ), dirigidas desde el ámbito protestante: a) ¿Qué valor canónico-normativo atribuye la Iglesia católica a la DCDJ?; b) ¿La doctrina propuesta en la DCDJ representa un cambio en la enseñanza católica o es sólo una relectura que la Iglesia católica hace de su propia Tradición?; c) ¿Cómo se debe armonizar la autoridad doctrinal de la DCDJ con la enseñanza previa de los documentos magisteriales y, más, concretamente, con las enseñanzas del Concilio de Trento?; d) ¿Lo que afirma la DCDJ ha sido unánimemente aceptado por la Iglesia católica? O, por el contrario, ¿su autoridad es relativizada por el hecho de que en círculos teológicos algunas voces reconocidas han cuestionado el método empleado y el texto finalmente firmado? Y, por último, respecto a las implicaciones eclesiológicas de la DCDJ: e) ¿El hecho de haber sido alcanzado un consenso fundamental acerca de la doctrina de la justificación significa un paso adelante en el camino de la Iglesia católica hacia el pleno reconocimiento de la eclesialidad de las iglesias luteranas?; y, f) ¿La fragmentación eclesial

1. Se publica aquí en castellano una versión levemente corregida del *paper*: *The canonical and doctrinal status of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, presentado por el autor en el 2º encuentro de la Comisión de Diálogo Reformado - Católico, el 28 de abril de 2012, en el Columbia Theological Seminary, Decatur (Georgia, USA). El propósito del texto ha sido responder a algunos interrogantes que habían sido planteados por los miembros reformados en el primer encuentro de la Comisión (Roma 2011), ocasión en la que habían sido expuestos los contenidos doctrinales de la DCDJ desde la perspectiva católica.

JORGE A. SCAMPINI

que es el resultado de la división entre cristianos no afectaría de igual manera a todas las iglesias, de modo que todas ellas se encontrarían realizando de manera imperfecta su eclesialidad?

*Palabras clave:* Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación; hermenéutica de los textos confesionales; diálogos bilaterales; diálogo luterano – católico.

## ABSTRACT

In the context of the reformed – catholic theological dialogue, the author explores some answers, from a catholic perspective, to the different questions regarding the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (JDDJ) addressed from the protestant side: a) What normative-canonical value does the Catholic Church attribute to the JDDJ?; b) Does the doctrine proposed in the JDDJ represent a real change in Catholic teaching or is it merely a rereading of the Catholic Church's own Tradition?; c) How does one harmonize the doctrinal authority of the JDDJ with the teachings of previous magisterial documents, and concretely, with the teachings of the Council of Trent?; d) Has what the JDDJ affirmed been unanimously accepted by the Catholic Church? Or, on the contrary, is its authority relativized by the fact that in theological circles some authoritative voices have questioned the method employed and the resulting text that was signed? And, finally, concerning the ecclesiological implications of the JDDJ: e) Does the fact that a fundamental consensus has been reached regarding the doctrine of justification signify a step forward for the Catholic Church along the path of a full recognition of the eclesiality of the Lutheran churches?; f) Would not the eclesial fragmentation resulting from the division among Christians affect all churches equally, in such a way that all them would find themselves in a defective situation?

*Key Words:* Joint Declaration on the Doctrine of Justification; the hermeneutic of the confessional texts; bilateral dialogues; Lutheran – Roman Catholic dialogue.

Han pasado más de doce años desde el 31 de octubre de 1999,<sup>2</sup> día en que el Cardenal E. Cassidy, entonces Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC), y el

2. Esto señala el lugar de lo simbólico al momento de expresar las relaciones re-creadas: el 31 de octubre de 1517, recordando el día en que Lutero fijó sus 95 tesis en las puertas de la iglesia de Wittenberg, se celebra el día de la Reforma; en la iglesia de Santa Ana de Augsburgo tuvo lugar la disputa entre Lutero y el Card. Cayetano (1518); en la misma ciudad se celebró en 1530 la Dieta convocada por Carlos V, ante la que fue presentado el texto de la *Confessio Augustana*, documento confesional básico de la identidad luterana y que, de algún modo, selló la separación respecto de la Iglesia de Roma; y, por último, en Augsburgo se selló la "paz religiosa" de 1555.

Obispo Ch. Krause, en ese momento Presidente de la Federación Luterana Mundial (FLM), firmaron en Augsburg la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (DCDJ).<sup>3</sup> Ese acto señaló el paso de un consenso teológico a un consenso propiamente eclesial, convirtiéndose así en el primer resultado de un diálogo bilateral entre la Iglesia católica y una familia de iglesias surgidas de la Reforma en alcanzar un estatuto semejante.<sup>4</sup> Como lo recuerda el mismo texto de la DCDJ, esto fue posible gracias a treinta años de diálogo teológico a nivel local e internacional.<sup>5</sup> Se cerró de este modo, en sus aspectos fundamentales, la controversia acerca de uno de los temas doctrinales que justificaron durante más de cuatro siglos la división entre luteranos y católicos, abriéndose una nueva etapa en el camino hacia la plena comunión eclesial.

La importancia ecuménica de la DCDJ excede su contenido doctrinal, ya que el consenso que allí se expresa había sido reconocido desde hacía tiempo en el ámbito de la teología académica,<sup>6</sup> y fue verificado luego en el desarrollo del diálogo teológico bilateral. Por eso, si en los aspectos doctrinales la DCDJ no ha sido portadora de una novedad total, su valor radica ante todo, me parece, en dos aspectos:

- El carácter oficial con que fue sellado el compromiso, que supone de suyo un nuevo “reconocimiento” del interlocutor;
- El notable avance que significó para el desarrollo del método y la hermenéutica ecuménica, convirtiéndose en su momento en una especie de promesa de cara al desarrollo posterior del movimiento ecuménico, no sólo para las relaciones luterano – católicas.<sup>7</sup>

En 1999 la DCDJ fue firmada sólo por luteranos y católicos, quienes habían sido en el siglo XVI los protagonistas de las disputas en torno

3. Para el texto de la DCDJ: “Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 1997 – Final Proposal”, *Information service* 98 (1998) 81-90. Para la documentación adjunta: “Official Common Statement – Annex”, *Information service* 103 (2000) 4-6.

4. Cf. DCDJ 5.

5. Cf. DCDJ 4.

6. Para señalar solo dos teólogos que de algún modo señalaron el cambio de apreciación, cf. H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barth und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957; H.O. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1985.

7. A este tema he dedicado un estudio previo: J.A. SCAMPINI, “El “consenso diferenciado” católico-luterano sobre la doctrina de la justificación”, *Studium. Filosofía y Teología* 4 (2001) 223-246.

JORGE A. SCAMPINI

a la comprensión de la justificación. Sin embargo, al firmar ese consenso bilateral, su intención no era dar un paso que los aislara del resto del movimiento ecuménico. Menos aún desconocer los procesos que en las últimas décadas, especialmente en Europa y Estados Unidos, habían conducido a establecer una más plena comunión eclesial entre iglesias luteranas, reformadas y metodistas. Por eso, ya en el año 2000, la FLM y el PCPUC cursaron una invitación al Consejo Metodista Mundial y a la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas para que consideraran la posibilidad de adherir a la DCDJ. Las iglesias metodistas acogieron positivamente esa propuesta y, luego de un proceso de evaluación y discernimiento, adhirieron oficialmente a la DCDJ el 23 de julio de 2006, durante la Asamblea del Consejo Metodista Mundial, celebrada en Seúl.<sup>8</sup>

Las iglesias reformadas, en cambio, no vieron oportuno en un primer momento acoger la propuesta. En los dos últimos años, sin embargo, en el espacio de la recientemente constituida Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, han reconsiderado esa posición, poniendo en marcha un proceso de discernimiento, que es de desear concluya con la efectiva firma de la DCDJ. Ante la necesidad de contar con elementos para ese proceso, y en el marco de la nueva fase de diálogo bilateral con la Iglesia católica, los teólogos reformados han señalado ciertas inquietudes relativas al valor que la Iglesia católica efectivamente atribuye a la DCDJ. Inquietudes que fueron suscitadas por el hecho de haber percibido que en ciertos ámbitos teológicos católicos el texto del consenso católico-luterano ha sido objeto de críticas e, incluso, relativizado su carácter vinculante.<sup>9</sup> Si tratáramos de convertir esas inquietudes en preguntas, con el fin de explicitar los aspectos implicados, podríamos formularlas del siguiente modo:

1. ¿Qué valor normativo-canónico reconoce la Iglesia católica a la DCDJ?

8. En este caso, al texto firmado por luteranos y católicos, se agregó una presentación que expone los elementos propios de la visión teológica metodistas sobre la justificación; cf. "Methodist Statement of Association with the Joint Declaration on the Doctrine of Justification," *Information service* 122 (2006) 52-58.

9. Se ha hecho alusión, concretamente, a las reflexiones del Card. A. DULLES: "Two Languages of Salvation: The Lutheran - Catholic Joint Declaration," *First Things* 98 (December 1999) 25-30; y, más tarde, en: "Justification: the Joint Declaration," *Josephinum Journal of Theology* 9 (2002) 108-119. Me atrevo a decir que, a pesar de la impresión causada en los lectores reformados por el análisis teológico crítico que hace el fallecido teólogo jesuita de los contenidos de la DCDJ, la conclusión de los dos textos citados me ha parecido, en última instancia, realista y positiva respecto a este logro ecuménico.

2. ¿La doctrina que se propone en DCDJ representa un cambio real en la enseñanza católica o, por el contrario, se trata de una relectura de la propia Tradición, en otro contexto y reconociendo la posibilidad de utilizar otro lenguaje?
3. ¿Cómo se armoniza la autoridad doctrinal de la DCDJ con la enseñanza de otros textos magisteriales previos, que han emanado quizá de una autoridad magisterial superior, como es el caso, concretamente, de la enseñanza del Concilio de Trento?
4. ¿Lo afirmado en la DCDJ ha sido unánimemente asumido en la Iglesia católica? O, por el contrario, ¿el hecho de que algunas voces reconocidas en el ámbito teológico hayan cuestionado en alguna medida el método implementado y, como resultado, el texto que ha sido firmado, relativiza la autoridad de la DCDJ?

Por último, se plantean preguntas relativas a los alcances eclesiológicos de la DCDJ, sobre todo cuando para M. Lutero el principio de la justificación por la fe era el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*:

5. ¿El hecho de haber alcanzado un consenso fundamental acerca de la doctrina de la justificación significa un paso adelante de la Iglesia católica en el camino hacia un reconocimiento pleno de la eclesialidad de las iglesias luteranas?

Y, asociada a esta pregunta:

6. ¿La fragmentación eclesial, resultado de la división entre los cristianos, no debería afectar a todas las iglesias por igual, haciendo que todas ellas se encuentren en una situación defectuosa?

Esta presentación intentará dar respuesta a cada uno de estos interrogantes, siguiendo el orden de las preguntas formuladas. Lo hago en el convencimiento de que es vital para la salud de las relaciones ecuménicas el saber dar razón de nuestras propias decisiones y opciones, explicitando, cuando es necesario, la coherencia de los pasos dados.<sup>10</sup>

10. De modo análogo, sería importante una respuesta luterana a las críticas que provienen de su propio ámbito. Para señalar ejemplos de los más recientes: M.D. MENACHER, "Ten years after JDDJ. The ecumenical Pelagianism continues", *Logia: A Journal of Lutheran Theology* 18 (2009) 27-45; R. SLENCZKA, "Agreement and Disagreement about Justification: Ten Years after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification", *Concordia Theological Seminary* 73 (2009) 291-316; y su discípulo: G. MARTENS, "Inconsequential Signatures? The Decade after the Signing of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification", *Lutheran Quarterly* 24 (2010) 310-335.

JORGE A. SCAMPINI

## 1. El carácter normativo canónico de la DCDJ en el ámbito de la Iglesia católica

1.1. Al inicio de esta presentación decíamos que la firma oficial de la DCDJ ha significado que lo que hasta entonces era un consenso de teólogos se ha convertido en un consenso eclesial. En efecto, la firma oficial ha otorgado a la DCDJ un carácter eclesial vinculante para ambas partes. De lado católico, se ha seguido el proceso que señala el *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo* (DE): lo elaborado por teólogos,<sup>11</sup> con un mandato oficial de la Santa Sede, ha sido aprobado, previo examen, por la “autoridad competente”.<sup>12</sup> Esta aprobación no se ha hecho a través de un acto unilateral de la Iglesia católica, con efectos sólo *ad intra*, sino a través de un acuerdo conjunto firmado, de parte católica, por representantes de la máxima autoridad de la Iglesia.

Algunos de los interrogantes acerca del cuál sería el grado de normatividad de la DCDJ en ámbito católico, se suscitan, probablemente, por la novedad que reviste este texto. En efecto, hasta el presente, sólo se encuentran casos análogos en los distintos acuerdos cristológicos firmados por los Papas Pablo VI y Juan Pablo II, en nombre de la Iglesia católica, y los Patriarcas de las Iglesias copta, siriana, armenia y asiria,<sup>13</sup> en nombre de sus respectivas comunidades de fe. Sin desconocer la semejanza entre esos textos, habría quizá que señalar, en primer lugar, dos diferencias:

11. En realidad, el proceso de elaboración ha sido largo y contempló, en el curso de redacción de las tres versiones que conoció el texto, consultas a conferencias episcopales y un trabajo mancomunado entre el PCPUC y la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF); cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification. A Chronology of the Holy See's Contributions, 1961-1999, to a New Relationship between Lutherans & Catholics and to Steps Leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 2009, 138-140.

12. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, Bogotá, CELAM, 1994<sup>2</sup>, 175 y 178.

13. “Declaratio communis a Summo Pontifice Paulo Pp VI et a Sanctitate Sua Mar Ignatio Iacobo III, Patriarcha seiuncta Ecclesiae Antiochiae Syrorum, subscripta”, AAS 63 (1971) 814-815; “Declaratio communis a Summo Pontifice Paulo Pp VI et a Sanctitate Sua Shenuti III”, AAS 65 (1973) 299-301; John Paul II - His Holiness Moran Mor Ignatius Zakka I Iwas, Patriarch of Antioch and All the East and Supreme head of the Universal Syrian Orthodox Church, “Common Declaration”, *Information service* 55 (1984) 61-63; “Doctrinal Agreement on Christology approved by Pope John Paul II and Catholicos Mar Baselius Mar Thoma Mathews I issued June 3<sup>rd</sup> 1990”, *Information service* 73 (1990) 39; Joannes Paulus PP. II/Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, Common Declaration (*De modo unionis verbo incarnati, Rome, 13 December 1996*), *Information service* 94 (1997) 22-34 [AAS 89 (1997) 90-92].

## [EL ESTATUTO Y LAS IMPLICACIONES DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA]

- a) La primera de ellas es relativa a quiénes han sido los signatarios de los textos en nombre de sus respectivas iglesias: En los acuerdos cristológicos, la Iglesia católica ha estado representada, ni más ni menos, que por los mismos Papas. Esto ha dado a esos acuerdos la autoridad que tienen otros textos que llevan la firma de la más alta autoridad de la Iglesia católica. En el caso de la DCDJ, el signatario ha sido el Presidente del PCPUC. ¿Por qué esta diferencia? Probablemente se ha buscado tener en cuenta en cada caso la estructura eclesial del interlocutor y, atendiendo a ella, quién y en que carácter asume la representación. En los acuerdos cristológicos, el interlocutor no católico ha sido una iglesia autocéfala de estructura episcopal, que ha sido representada por su máxima autoridad.<sup>14</sup> La estructura de las iglesias luteranas es diversa. Además, la firma de la DCDJ no ha sido efectuada por un representante de cada una de las iglesias miembro de la FLM, sino que se delegó la representación en las autoridades de la Federación –la misma instancia que había llevado adelante el proceso de diálogo-. Ahora bien, la FLM, según sus propios estatutos, carece de autoridad sobre las iglesias federadas y sólo actúa en el marco de las competencias por ellas delegadas. Por lo tanto, los signatarios de la DCDJ –Presidente del PCPUC y el Presidente de la FLM- han sido ambos “delegados” de sus respectivas comunidades de fe.<sup>15</sup> Cabe señalar, además, que la firma de la DCDJ ha sido el primer caso en que la FLM ha firmado algo con carácter vinculante para las iglesias federadas.
- b) La segunda diferencia ha sido el impacto mediático previo, simultáneo y posterior a la firma del acuerdo. Los acuerdos cristológicos han sido firmados en el marco de una gran discre-

14. Entre los acuerdos cristológicos habría que señalar una excepción: el acuerdo firmado con la Malankara Orthodox Syrian Church, elaborado en el ámbito de una comisión bilateral y aprobado luego por Juan Pablo II; cf. “Doctrinal Agreement on Christology approved by Pope John Paul II and Catholicos Mar Baselios MarThoma Mathews I issued June 3<sup>rd</sup> 1990”; *Information service* 73 (1990) 39.

15. Para el modo en que Juan Pablo II se involucró en el proceso que condujo a la firma de la DCDJ, cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification*, op. cit., 192-193. Por eso, el intento de reducir la DCDJ a un acto privado y personal del Presidente del PCPUC carece de asidero; cf. W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Madrid, Cristiandad, 2008, 182.

JORGE A. SCAMPINI

ción mediática y, cosa asombrosa, con una reducida repercusión en el ámbito de la teología académica.<sup>16</sup> Sin embargo, la firma de esos acuerdos ha significado la superación de una divergencia de quince siglos en el ámbito de la fe cristológica.

Más allá de estas diferencias, que desde mi punto de vista son relativas, es posible, sin embargo, encontrar importantes paralelos entre:

- a) Las opciones metodológicas que permitieron llegar a la redacción de los acuerdos cristológicos y aquellas que más tarde allanaron el camino hacia la DCDJ.<sup>17</sup>
- b) El modo en que la Iglesia católica concibe la relación de los acuerdos cristológicos con la enseñanza siempre vinculante del Concilio de Calcedonia, y cómo habría que comprender la relación entre el contenido de la DCDJ y la enseñanza normativa del Concilio de Trento.

1.2. Pero, además, es importante no olvidar algo. Por decisiva que sea, la firma oficial de un acuerdo no es todo. La experiencia de más de cuarenta años de diálogo teológico nos ha hecho más conscientes de que si bien el acto formal de firma de un texto ecuménico es la culminación de un fatigoso proceso, que supone ya una asunción de los resultados de los diálogos por parte de las iglesias involucradas, éste es, al mismo tiempo, el primer paso de otra etapa no menos difícil al interior de cada una de las comunidades involucradas. El íntegro proceso, previo y posterior a la firma, es lo que técnicamente se ha dado en llamar el proceso de “recepción”, que compromete diversas instancias y dinanismos eclesiales,<sup>18</sup> porque exige integrar los resultados del diálogo en la continuidad de la Tra-

16. Para esto quizá sea suficiente tener en cuenta los pocos estudios teológicos dedicados a los acuerdos cristológicos, que contrasta con los numerosísimos comentarios de los que ha sido objeto la DCDJ. Sin embargo, acerca de los acuerdos cristológicos, es oportuno señalar el aporte notable de A. Olmi en su tesis doctoral al analizar los diversos acuerdos desde la perspectiva de una crítica teológica; cf. A. OLMÍ, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2003, especialmente capítulo XI: “Uno sguardo d’insieme al consenso cristologico”, 655-742.

17. En el caso de los acuerdos cristológicos esas opciones han sido: un posible pluralismo en la terminología para expresar la misma fe; el reconocimiento de diferentes tradiciones teológicas; un espíritu de caridad y mutua comprensión; la búsqueda de un lenguaje común para expresar el misterio de Cristo; la tradición común del Símbolo niceno como base común; una jerarquía entre los concilios ecuménicos, siendo Nicea el fundamento de los restantes.

18. Lo recuerda el *DE* [179]: “Cuando las autoridades competentes consideren que los resultados

dición eclesial como una interpretación legítima de lo que ha sido revelado una vez para siempre.<sup>19</sup> Ese proceso, para que alcance a todos y a cada ámbito de la vida de las iglesias, exige no sólo de tiempo sino también de ciertas mediaciones. Atendiendo a esa complejidad, es necesario reconocer que en la Iglesia católica hay aún un camino que, en gran parte, debe ser recorrido. Esto explica quizá el hecho de que, sin restarle valor canónico, se escuchen algunas voces más críticas respecto a lo logrado en la DCDJ. No ha sido diverso en la recepción de los concilios de la antigüedad -j...ni, a juzgar por la abundante bibliografía de los últimos años, parece serlo con la recepción del Concilio Vaticano II!-. Por eso es claro que la normatividad de un documento, establecida por el acto formal de la firma, para ejercer un influjo real en la vida eclesial, requiere que sus contenidos sean reconocidos, en cada ámbito de las iglesias signatarias, como una expresión legítima de la verdad profesada. Para que esto sea viable son necesarios algunos presupuestos: en primer lugar, y ante todo, que el mismo espíritu que permitió elaborar un texto ecuménico, en este caso la DCDJ, prevalezca al ser estudiado por otros, ya que lo que ha sido resultado de un largo proceso sólo puede entenderse propiamente si se le aplica la regla hermenéutica de leerlo en el espíritu con que fue escrito.

## 2. ¿La DCDJ representa un cambio en la doctrina católica o se trata de una relectura de la propia Tradición?

No responderé ni afirmativa ni negativamente a esta pregunta. Seguiré un camino largo, intentando ofrecer ciertos elementos decisivos para el diálogo teológico en ámbito ecuménico, ya que antes de cualquier respuesta a esta pregunta, habría que preguntarse qué se entiende

de un diálogo están apunto para ser sometidos a una evaluación, en este proceso crítico debe implicarse a los miembros del pueblo de Dios, según su papel y su carisma. En efecto, los fieles están llamados a ejercer "el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*)" que es el de todo el pueblo, cuando "desde los obispos hasta el último de los fieles laicos", otorga un consentimiento universal a las verdades sobre la fe y las costumbres. (...) Ha de hacerse todo lo posible para encontrar la mejor manera de llevar los resultados del diálogo a la atención de todos los miembros de la Iglesia. Se les deben explicar en la medida de lo posible las nuevas visiones de la fe, los nuevos testimonios de su verdad y los nuevos modos de expresión desarrollados en el diálogo, así como el alcance de los acuerdos que se hayan propuesto. Eso permitiría juzgar bien las reacciones de todos, evaluando su fidelidad a la Tradición de fe recibida de los Apóstoles y transmitida a la comunidad de los creyentes bajo la dirección de sus maestros cualificados. [...]"

19. Cf. J. WILLEBRANDS, "The Ecumenical Dialogue and its Reception", *One in Christ* 21 (1985) 220-221.

JORGE A. SCAMPINI

por “doctrina católica” o por “Tradición”. Se plantean, pues, importantes cuestiones relativas a la teología fundamental -verificables algunas de ellas gracias al conocimiento de la historia de las doctrinas cristianas-, y al método más apropiado para una búsqueda teológica en común. Es necesario, en ambos aspectos, recoger las enseñanzas del camino recorrido en los diálogos. Estos elementos permitirán percibir la peculiaridad de las opciones asumidas al momento de elaborar la DCDJ.

2.1. Es importante recordar ante todo que, en ámbito católico, las doctrinas nunca se han identificado con la fe, si bien están llamadas a expresarla; y la fe, a su vez, nunca se ha identificado con un determinado enunciado.<sup>20</sup> Por otra parte, si hay algo que ha caracterizado a la Tradición de la Iglesia, en su función de interpretar y explicar aquello recibido una vez para siempre, ha sido el hecho de ser una realidad viva. Podemos constatar, remitiéndonos a un pasado común a católicos y protestantes, cómo en los momentos decisivos de la historia de la Iglesia la Tradición debió ser creativa para permanecer fiel al contenido recibido. Esto se percibe claramente en el proceso que condujo a la definición de los dogmas trinitario y cristológico: la introducción de un lenguaje “dogmático”, con términos provenientes del medio cultural helénico, estaba ordenada a garantizar la fidelidad del contenido. Esa tensión entre fidelidad a la tradición y el intento de superar las divergencias plantea en nuestros días, como lo hizo en los primeros siglos de la Iglesia, el problema de la verdad y de cómo la Iglesia accede a ella.

En ámbito teológico, la verdad se formula en palabras, siendo éstas, a modo humano, un medio privilegiado que permite verificar si efectivamente se profesa la misma fe. Fue ese el camino de la Iglesia en los siglos IV y V. En esa ocasión, la fe celebrada –*vinculum liturgicum*– necesitó ser asegurada por la fe profesada conceptualmente en una fórmula única y normativa para todos –*vinculum symbolicum*–. Fue un hito importante en el proceso de interpretación constante y vivo de la Tradición eclesial. Sin embargo, ese hito fundamental no relativiza el hecho de que la verdad cristiana, es decir, la realidad de Jesucristo que afirma la fe, trasciende todos los enunciados, no sólo por lo que estos

20. Como lo señalaba Tomás de Aquino en una expresión que se ha vuelto clásica, utilizada muchas veces fuera de contexto: “La fe se halla presentada en el Símbolo. Pero en el Símbolo no se proponen los enunciados, sino las realidades, y así no se nos dice que Dios sea omnipotente, sino *creo en Dios todopoderoso*. El objeto de la fe no es, pues, el enunciado, sino la realidad.” (*STh* II-II, q. 1, a. 2).

pueden tener de inadecuados, sino porque la verdad es ante todo una comunión con Cristo, aceptada y confesada.<sup>21</sup> Como todos sabemos, conforme a la tradición bíblica, la verdad se relaciona con categorías vitales,<sup>22</sup> y es toda la vida del creyente y de la Iglesia la que se convierte en confesión. La verdad que la Iglesia atestigua, cuyo autor es Dios, es la verdad que conduce a la salvación y, por su dinamismo propio, abre a la comunión con el mismo Dios.<sup>23</sup> En este marco, los dogmas se refieren al conjunto de la verdad revelada y a su núcleo sustancial, y están a su servicio. Esta visión sitúa a cada declaración de fe en su lugar propio y contribuye a una mayor penetración del misterio.<sup>24</sup> Así, los dogmas, lejos de reducirse a una suma de enunciados, se iluminan mutuamente y permiten un acercamiento nuevo a la revelación. Por eso, la Iglesia, en su peregrinar histórico, no sólo puede formular nuevas afirmaciones dogmáticas, sino que incluso puede experimentar cómo los dogmas antiguos pueden recibir una nueva luz de esas nuevas formulaciones. Es posible hablar entonces, como lo hacía Y. Congar, de un proceso continuo de “re-recepción de los dogmas” en la *paradosis* eclesial.<sup>25</sup>

En teología católica se distingue, pues, la fe de lo que es una formulación dogmática, una doctrina y una determinada teología. Una distinción necesaria para construir una sana teología de la catolicidad, y que permite admitir una variedad de tradiciones en la *paradosis* de la única y misma fe. Pero, ¿cómo distinguir entre lo que es el contenido de la fe, un dogma, una doctrina y una explicación teológica? ¿La delimitación siempre es tan clara? ¿Esta distinción puede ser asumida por otros interlocutores en el diálogo ecuménico? Evidentemente esto no es tan fácil.

21. Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1988, 123ss.

22. En la teología de Juan, el cristiano está llamado a “caminar en la verdad” (2 Jn 4), a “hacer la verdad” (Jn 3, 21), cf. I. de la POTTERIE, “Historia y verdad”, en R. LATOURELLE; G. O’COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca, Sígueme, 1982, 130-159 [148-158].

23. Cf. B.-D. DUPUY, “La portée de la constitution Dei Verbum pour le dialogue œcuménique”, en Id. (Dir.) *Vatican II. La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1965, 564.

24. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La interpretación de los dogmas” (1988), C) III. 1., en Id., *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 1998, 447.

25. El dominico francés utilizaba la expresión para señalar la lectura que el Concilio Vaticano II hizo, en el marco de su reflexión eclesiológica, de los dos dogmas definidos por el Concilio Vaticano I; cf. Y.M.-J. CONGAR, “Le Vatican I en question. Recension d’ecclésiologie conciliaire”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68 (1984) 451.

JORGE A. SCAMPINI

- a) En primer lugar, no es fácil para las iglesias surgidas de la Reforma que, por el lugar que reconocen a la Escritura, como principio magisterial primero (*norma normans*), necesario y teológicamente suficiente, no contemplan la existencia de una instancia magisterial interpretativa del texto bíblico; la Escritura es portadora de su propia norma interpretativa. Y si ellas cuentan con textos confesionales, no todas las tradiciones les confieren el mismo valor normativo.<sup>26</sup>
- b) Pero, tampoco, y a pesar de su estructura eclesial más cercana a la de la Iglesia católica, es tan evidente para las iglesias ortodoxas. En este caso, esto se hizo patente ya en el ámbito de las comisiones preparatorias del diálogo oficial. La comisión preparatoria católica había sostenido que, dado que la intención no era resolver todos los problemas debatidos, sino sólo los puntos que se consideraban obstáculos a la comunión plena, el método a aplicar debía tener en cuenta que el propósito era buscar una identidad en la fe y no en las explicaciones teológicas. Para eso, era necesario distinguir entre el contenido de la fe, su formulación, y la reflexión teológica sobre esa misma fe. Si el contenido de la fe debía permanecer el mismo, su formulación y la manera concreta de realización en la vida de las iglesias en los ámbitos de la liturgia, la devoción y la disciplina podían variar. Además, se debía tener en cuenta la jerarquía de verdades y la legítima diversidad y complementariedad de los sistemas teológicos, tal como habían sido reconocidos por el Concilio Vaticano II y el Magisterio posterior. La respuesta de la comisión ortodoxa no dejó de suscitar cierta perplejidad en ámbito católico, al afirmar que “la Iglesia ortodoxa en su teología no distingue entre teología vivida y teología especulativa, ni entre fe y formulación de la fe”, pues “la Iglesia ortodoxa identifica la experiencia sacramental y la teología”.<sup>27</sup>

26. Esto ha sido tema de estudio en dos diálogos entre católicos y protestantes: GROUPE DES DOMBES, «*Un seul Maître*». *L'autorité doctrinale dans l'Église*, París, Bayard, 2005; y LUTHERAN – CATHOLIC COMMISSION ON UNITY, “The Apostolicity of the Church”, *Information Service* 86 (1994) 128-181, especialmente el capítulo IV: “Church teaching that remains in the truth”.

27. Cf. C.-J. DUMONT, “Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques”, *Istina* 28 (1983) 256.

Por eso, reconociendo la dificultad que puede encontrarse en el mismo punto de partida, para ayudar en un camino de clarificación, me parece importante evitar definiciones iniciales, ya que podría significar quedar atrapados en la divergencia, sino recordar algunos elementos importantes, como por ejemplo, y en primer lugar, el servicio que ha prestado el conocimiento de la historia.

2.2. El conocimiento histórico –incluida la historia de los dogmas y de las doctrinas- ha favorecido en todas las familias confesionales una mayor predisposición a la autocrítica –elemento indispensable del acercamiento ecuménico-, y ha puesto de manifiesto que la Iglesia ha tenido, en el ámbito de las formulaciones y la sistematización del dato revelado, estructuraciones sucesivas, empleando recursos intelectuales propios de coyunturas históricas complejas.<sup>28</sup> Ese conocimiento, que ayuda a la mejor comprensión diacrónica de cada iglesia, ha permitido percibir, entre otras cosas, que la identidad no debe buscarse sólo en el material conceptual sino, en primer lugar, en el significado, en la *intentio*, en la integridad y equilibrio relativo de los elementos esenciales de la realidad.<sup>29</sup> Además, si las confesiones de fe de la Iglesia son historia, ellas no son el único factor de historicidad; si así fuera, la continuidad llevaría pronto a una esclerosis en fórmulas fijas. La novedad forma parte de la historicidad. Y, en el caso de las confesiones de fe, eso significa que la fe, desafiada por las exigencias de la historia –entre ellas tendríamos que incluir hoy el llamado a la unidad, suscita nuevas respuestas respecto a lo que se cuestiona aquí y ahora. Esto no significa relativizar el contenido de las confesiones, ni favorecer una renovación constante; se trata de señalar el espacio donde la fe despliega sus perspectivas, inscribiéndolas en el tiempo. Por eso no es extraño que la mayoría de los grupos de diálogo teológico, en mayor o menor medida, hayan recurrido a una consideración histórica de los temas estudiados.

¿Este acercamiento y las constataciones que ha permitido han sido suficientes para resolver las divergencias doctrinales? Ciertamen-

28. Cf. A. de HALLEUX, "Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions", *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985) 344.

29. Cf. G. TAVARD, "For a Theology of Dialogue", *One in Christ* 15 (1979) 14; Y.M.-J. CONGAR, "Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de Saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973) 620.

JORGE A. SCAMPINI

te no. Si la experiencia del diálogo inter-confesional mostró lo indispensable del recurso a la historia, también señaló la necesidad de una reflexión más vasta que incluyera el aporte bíblico, patrístico y de la teología sistemática.<sup>30</sup> Por eso, la clarificación histórica, interesada en un pasado cuyo significado perdura, debe ir a la par con un diálogo de la fe.<sup>31</sup> El intento de regresar a las fuentes bíblicas y al fundamento apostólico de la fe común, superando el lenguaje de las polémicas, permitió descubrir que en los siglos pasados algunas de las que se consideraron “divisiones en la fe” eran sólo expresión de un pluralismo teológico. Por eso una tarea principal en los espacios de diálogo ha sido buscar en qué medida el pluralismo teológico realmente no contradice un profundo acuerdo en la fe, y ayudar a discernir cuándo la diversidad teológica pone en peligro la fe común.

2.3. La razón que movió a la Iglesia de los Padres a expresar su fe en fórmulas explica también porqué el movimiento ecuménico ha invertido tantas energías en el diálogo teológico: la unidad de los cristianos se debe realizar no sólo en el plano de los sentimientos sino también en el ámbito de las doctrinas y las instituciones. Esta búsqueda se vive en la situación actual signada por la separación de las iglesias, donde éstas han generado modos y mecanismos para “permanecer en la verdad”. Esta situación, sin embargo, ha favorecido una tendencia respecto a la verdad: reducirla a una fórmula única; circunscribirla al momento cognoscitivo y, por lo tanto, doctrinal; ver ese momento ordenado, como función única, a fijar la identidad.<sup>32</sup> Si la hermenéutica efectuada en tiempos de división favoreció esta tendencia, la búsqueda de la unidad ha hecho necesario un proceso de reubicación de la verdad en su contexto cristológico y de comunión. Se trata

30. Esa ha sido la experiencia del diálogo evangélico-católico en Alemania: “*History alone however, is still not enough, despite its indispensability. New insights from biblical research, the results of renewed patristic study, the history of doctrine and the councils, but specially systematic reflections have enriched the spectrum of thought forms, widened the area of discussion, and relaxed the opposing positions of the past. All these perspectives allowed the differences of the sixteenth century to appear in a new light*”; K. LEHMANN, “Is the ‘Step Backward’ Ecumenical Progress?, Introduction to the Method and Hermeneutics of the Study”, en Id. (ed.), *Justification by Faith. Do the Sixteenth Century Condemnations Still Apply?*, New York, Continuum, 1997, 52.

31. Cf. JEAN PAUL II, “La vérité historique sur Luther et l’unité des chrétiens”, *Message au Cardinal Willebrands, Documentation catholique* 80 (1983) 1071.

32. Cf. G. RUGGIERI, “La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione”, *Cristianesimo nella Storia* 16 (1995) 402; Id., “L’ermeneutica delle affermazioni dottrinali nell’ contesto attuale dei rapporti fra le chiese”, en J. BUSQUETS; M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història*. Estudis en honor del Prof. Dr. E. Vilanova, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1997, 589.

de partir del reconocimiento de la nueva relación entre las iglesias, caracterizada por esa comunión real, aunque no plena, que ofrece la base para una interpretación fundada en la unidad, capaz de liberar la búsqueda de la verdad de toda tendencia reductiva. De este modo, en ámbito teológico, la unidad se convierte en principio de interpretación.<sup>33</sup>

2.4. En ámbito católico, el Concilio Vaticano II ofreció algunos elementos básicos en esa misma línea, que aún siguen vigentes.

- a) En primer lugar, cabe recordar que, en la visión conciliar, los diálogos salen del ámbito de la pura información o de la especulación para insertarse en el tejido vital y eclesial más profundo. En consecuencia, la vida de las iglesias -incluso de la Iglesia católica-, debía vivir ese proceso como un examen de conciencia de su fidelidad a Cristo, sacando de ello consecuencias prácticas.<sup>34</sup> La práctica del ecumenismo supone un dinamismo que anima y compromete la vida interna de la Iglesia; unidad de los cristianos y renovación de la Iglesia son indisociables. Esto conduce a la Iglesia peregrina a una “perenne reforma” que afecta también el modo de “exponer su doctrina”, que se distingue claramente del “depósito de la fe”.<sup>35</sup> Esto no lleva a una resignación de la verdad, sino a una percepción más profunda de la misma. Estas intuiciones fueron desarrolladas más tarde por Juan Pablo II, en su encíclica *Ut Unum Sint* (UUS), al sostener que el diálogo, como paso obligado del camino a recorrer hacia la autorrealización del hombre, individualmente, y de cada comunidad humana, implica no sólo una dimensión cognoscitiva, sino una dimensión global, existencial. En efecto, “(...) el diálogo entre las comunidades compromete de modo particular la subjetividad de cada una de ellas. (...) no es sólo un intercambio de ideas. Siempre es “(...) ‘un intercambio de dones’.”<sup>36</sup> Ese diálogo, que no permanece en el ámbito de las formulaciones doctrinales, pone en juego la identidad confesional en cuanto realidad históricamente vivida -lo que me atrevería a llamar la realidad de cada

33. Cf. J. RATZINGER, “Le dialogue anglican-catholique: Problèmes et espoirs”, *Documentation catholique* 81 (1984) 860.

34. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (UR), 21 de noviembre de 1964, 4.

35. Cf. UR 6.

36. JUAN PABLO II, Encíclica *Ut unum sint* (UUS), 25 de mayo de 1995, 28 [AAS 87 (1995) 921-982].

JORGE A. SCAMPINI

comunidad cristiana como “sujeto confesante” de su fe en Cristo-. Desde esta perspectiva, las divergencias entre la Iglesia católica y las comunidades de la Reforma, aunque importantes, “no excluyen, pues, recíprocas influencias y aspectos complementarios.”<sup>37</sup> Ese diálogo, que expresa el amor a la verdad, y exige actitudes interiores de respeto, humildad y caridad hacia el interlocutor, también requiere una actitud de humildad hacia la verdad que se descubre y que puede exigir revisiones de afirmaciones y de conductas. Ambas actitudes piden que, sin renunciar a la propia identidad, se busquen los medios para una presentación que pueda ser comprensible, teniendo presente tanto las categorías mentales como la experiencia histórica del otro.<sup>38</sup> Así, en el diálogo, se aprende a buscar los modos para expresar la realidad en su integridad, superando lecturas parciales, y eliminando falsas interpretaciones, por eso, “el ecumenismo auténtico es una gracia de cara a la verdad.”<sup>39</sup>

- b) Otro elemento conciliar a tener en cuenta es el referente al enunciado y la exposición de la doctrina. El Concilio, después de afirmar que “es de todo punto necesario que se exponga claramente toda la doctrina” y, al mismo tiempo, que “la fe católica hay que exponerla con mayor profundidad y con mayor exactitud, con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados”, agrega: “Aparte de esto, en el diálogo ecuménico, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, al investigar con los hermanos separados sobre los divinos misterios, deben proceder con amor a la verdad, con caridad y con humildad. Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o “jerarquía” en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana. De esta manera se preparará el camino por el que todos, animados por esta fraterna competencia, se estimularán para un conocimiento más profundo y una exposición más clara de las irrastrables riquezas de Cristo.”<sup>40</sup> Aquí hay dos afirmacio-

37. UUS 65.

38. Cf. UUS 36.

39. UUS 38.

40. UR 11 § 3.

nes relacionadas con la metodología de los diálogos: 1) La primera es la exigencia de exponer la doctrina íntegramente, sin disimular nada; eso hace a la fidelidad a la propia Iglesia, quedando excluido todo intento de minimizar las diferencias.<sup>41</sup> 2) Pero, además, es necesario recordar que la integridad de la doctrina católica no es una suma de enunciados, ni que todas las doctrinas tienen vínculos idénticos con el fundamento de la fe cristiana. Esta observación es importante para presentar los temas abordados por los diálogos: si todas las verdades reveladas deben ser creídas con una misma fe porque todas, siendo reveladas, se presentan del mismo modo por la Iglesia a la adhesión de nuestra fe, sin embargo, no todas tienen en la economía de la salvación un mismo lugar; algunas tienen una relación más estrecha y más directa con lo que es el fundamento mismo de nuestra fe, Jesucristo, revelador del Dios trinitario, en su misterio de amor redentor y deificante; otras verdades, al contrario, conciernen a los diversos medios de salvación puestos por Cristo a nuestra disposición y confiados a la Iglesia.<sup>42</sup> En otras palabras, la fe se concibe como un todo orgánico, en el cual los misterios se iluminan unos a otros; cuanto más fundamental es un misterio, mayor es su capacidad de iluminar a los restantes. El reconocimiento de ese “orden” forma parte de la fidelidad a la verdad revelada, y a la asunción de la tensión en la que vive la Iglesia, para exponer siempre con mayor fidelidad el misterio de la fe.<sup>43</sup>

2.5. ¿Estos elementos han sido fácilmente asumidos por los diálogos? Y si la respuesta es afirmativa, ¿sus resultados han sido valora-

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

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

43. Para profundizar en este tema: cf. Y. M.-J. CONGAR, “On the “Hierarchia veritatum””, en D. NIEMANN; M. SCHATKIN (eds.), *The Heritage of the Early Church*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973, 409-420; *Id.*, *Diversités et Communion*, Paris, Cerf, 1982, 184-197; W. HENN, “The Hierarchy of Truths Twenty years later”, *Theological Studies* 48 (1987) 439-471; *Id.*, “The Hierarchy of Truths and The Christian Unity”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990) 111-142; W. HRYNIEWICZ, “La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d’une idée chrétienne”, *Irénikon* 51 (1978) 470-491; JWVG BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Notion of “Hierarchy of Truths”: an ecumenical interpretation*, Geneva, WCC Publications, 1990; G. THILS, “ “Hierarchia veritatum” (Décret sur l’oecuménisme, n° 11)”, *Revue Théologique de Louvain* 9 (1979) 208-215; *Id.*, “Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique”, *Revue Théologique de Louvain* 15 (1984) 147-15.

JORGE A. SCAMPINI

dos a la luz de ellos? Evidentemente esto no ha sido tan simple. A partir de los años '70, como consecuencia del desarrollo de las comisiones de diálogo teológico y ante los primeros resultados, se afirmaba haber alcanzado una "significativa convergencia teológica",<sup>44</sup> un "acuerdo substancial",<sup>45</sup> o simplemente un "consenso".<sup>46</sup> Esos consensos de teólogos necesitaban convertirse en consensos eclesiales para conducir a la comunión. Las iglesias se encontraban ante un proceso inédito en su historia en el que quedaban comprometidas diversas instancias.<sup>47</sup> Las primeras respuestas eclesiales manifestaron ciertas dificultades que hicieron dudar de la consistencia de los consensos logrados, de la eficacia del método utilizado y, al mismo tiempo, de la credibilidad del compromiso eclesial asumido. Si el tenor de las reacciones de las iglesias ante los documentos ecuménicos podía ser un signo de la seriedad con que éstas ejercían su rol de ser custodios de la verdadera fe,<sup>48</sup> podía expresar también que la lectura de los textos se había hecho guiada por una hermenéutica diferente de la que habían utilizado quienes los habían elaborado, lo que conducía de manera irremediable a valorar de modo diverso los resultados. Si este era el caso, el futuro del ecumenismo doctrinal no era claro.<sup>49</sup>

En esa situación, en muchos ámbitos teológicos, se cuestionaron los criterios utilizados por las iglesias al evaluar críticamente los consensos teológicos, temiendo un repliegue sobre las identidades confesionales: ¿Qué papel representaban esas identidades en el momento de discernir los consensos alcanzados?; ¿qué significaban los consensos ecuménicos de cara a la identidad de cada iglesia tal como ésta se define de manera normativa en sus textos confesionales? Así, pues, ante la

44. Cf. *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva, WCC Publications, 1982, Preface, ix.

45. Cf. ARCIC, "Declaración de Windsor", 12, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986, 20.

46. Cf. ARCIC, "Declaración de Canterbury", 17, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, 34.

47. Para considerar lo que han implicado esos procesos en la Iglesia católica, cf. J.A. RADANO, "Response and Reception in the Catholic Church", *Mid-Stream* 33 (1996) 71-103.

48. Cf. W. HENN, "The Reception of Ecumenical Documents", en H. LEGRAND; J. MANZANARES; A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión de las iglesias*. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1998, Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, 1997, 479.

49. He tratado este tema con más detenimiento en J.A. SCAMPINI, "La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe". *La experiencia del Groupe des Dombes como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937-1997)*, Fribourg, Suisse, Editions universitaires, 2003, 118-157.

presencia de diferentes criterios de evaluación y de los diferentes significados que se pueden dar a una misma expresión, el diálogo ecuménico se enfrentó con la compleja cuestión del lenguaje doctrinal: ¿cómo se expresa la fe de la Iglesia?; y, ¿qué significa la expresión la “fe de la Iglesia”?<sup>50</sup> Evidentemente, en ámbito ecuménico, no había una respuesta uniforme por parte de cada interlocutor. Para muchos, no solo católicos, esto podía significar una simple identificación con los pronunciamientos oficiales de la propia Iglesia. Pero, el mismo cometido ecuménico, ¿no exigía superar esas expresiones?

2.6. Como un dato nada relativo, que cuestionaba las respuestas demasiado simples a esas preguntas, la historia reciente de las relaciones ecuménicas ofrecía el ejemplo de la metodología que la Iglesia católica había implementado en los acuerdos cristológicos firmados con las diferentes iglesias pre-calcedonenses. En esos acuerdos, para expresar la misma realidad, se distingue entre substancia de la fe, una terminología culturalmente determinada, y las fórmulas adoptadas por las escuelas teológicas e, incluso, la terminología y fórmulas adoptadas por alguno de los primeros concilios ecuménicos. Lo más sorprendente era que en esos acuerdos, al mismo tiempo que se afirmaba de modo contundente, sin dejar espacio a la menor duda, la verdad fundamental de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y sin invalidar el carácter vinculante de la enseñanza de Calcedonia, se evitaba el uso de los conceptos de “persona” y naturaleza”.<sup>51</sup> Era necesario, pues, clarificar el vínculo y la distancia entre los nuevos textos de

50. Cf. ARC/USA, Statement of March/April 1993 (Mundelein, IL), 23 y 24; citado por J.R. WRIGHT, “The Reception of ARCIC I in the USA. Latest developments”, en G. R. EVANS; M. GOURGUES (eds.), *Communion et Réunion. Mélanges J.-M.R. Tillard*, Leuven, Leuven University Press, 1995, 223.

51. En alusión al conjunto de esos acuerdos, Juan Pablo II afirmó: “En el diálogo nos encontramos inevitablemente con el problema de las diferentes formulaciones con las que se expresa la doctrina en las distintas Iglesias y Comunidades eclesiales, lo cual tiene más de una consecuencia para la actividad ecuménica. En primer lugar, ante formulaciones doctrinales que se diferencian de las habituales de la comunidad a la que se pertenece, conviene ante todo aclarar si las palabras no sobrentienden un contenido idéntico, como, por ejemplo, se ha constatado en recientes declaraciones comunes firmadas por mis Predecesores y por mí junto con los Patriarcas de Iglesias con las que desde siglos existía un contencioso cristológico. En relación a la formulación de las verdades reveladas, la Declaración *Mysterium Ecclesiae* afirma: «Si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo, puede darse el caso de que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado Magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento. Teniendo todo esto presente hay que decir que las fórmulas dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio para comunicar

JORGE A. SCAMPINI

acuerdo y los escritos confesionales. Al mismo tiempo, se debía verificar la coherencia entre lo que se afirma hoy y lo que se considera imprescriptible de las posiciones del pasado.

Planteados así los términos del problema, es posible reconocer que los resultados de los diálogos pueden representar un desafío a la teología clásica, a los métodos tradicionales de hacer teología y de definir las doctrinas, y a las interpretaciones oficiales de las posiciones dogmáticas o doctrinales.<sup>52</sup> Muchas veces, esto puede suponer confrontar a las iglesias con una perspectiva que sólo puede conducir las a la renovación, a modificaciones profundas de hábitos de pensamiento y de trabajo, de modos de vida y de fe, cuyo largo *statu quo* causó la impresión de inmutabilidad. A causa de esta exigencia, la dinámica propia de los diálogos no busca llevar a las iglesias a una situación precedente, a la recreación del pasado; incluso si las comunidades en diálogo son una iglesia de la cual se desprendió un grupo y ese mismo grupo que se ha separado. La misma realidad histórica de la Iglesia, la hace deudora de las leyes de la historia humana, que nunca retrocede sino que siempre avanza. En consecuencia, la comunión que intenta ser creada por el diálogo ecuménico tiene algo de nuevo: debe convertirse en una nueva y específica etapa en la *paradosis*, es decir, en la tradición de la Iglesia de Dios.<sup>53</sup>

2.7. La experiencia de cuatro décadas de diálogos teológicos bilaterales ha permitido reconocer algunos elementos difíciles de abandonar. En primer lugar, con el estudio de la historia, los diálogos teológicos asumieron un punto esencial: el pluralismo teológico y, en algunos casos, incluso doctrinal, es auténtico si se funda no sólo en afirmaciones abstractas de un acuerdo teológico o doctrinal, sino también en la *praxis* de la comunión eclesial. En segundo lugar, la creciente convicción de que la principal y primera tarea de las iglesias en

la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpretan rectamente» (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia (24 junio 1973) 5: AAS 65 (1973) 403). A este respecto, el diálogo ecuménico, que anima a las partes implicadas a interrogarse, comprenderse y explicarse recíprocamente, permite descubrimientos inesperados. Las polémicas y controversias intolerantes han transformado en afirmaciones incompatibles lo que de hecho era el resultado de dos intentos de escrutar la misma realidad, aunque desde dos perspectivas diversas. Es necesario hoy encontrar la fórmula que, expresando la realidad en su integridad, permita superar lecturas parciales y eliminar falsas interpretaciones." *UUS*, n. 38.

52. Cf. G. TAVARD, "For a Theology of Dialogue", 12.

53. Cf. J.-M.R. TILLARD, "The ecclesiological implications of bilateral dialogues," *Journal of Ecumenical Studies* 23 (1986) 414.

el actual estado de división no es reducir las diferencias en la medida de lo posible, sino encontrar y reasegurar el fundamento común en que las diferencias se fundan. Ese fundamento debe darse de acuerdo a las exigencias doctrinales de la fe apostólica, ya que la unidad debe fundarse en la verdad del Evangelio. Esta verdad ayuda a ubicar en sus debidas proporciones la realidad confesional de las iglesias, no permitiendo que las divisiones sean inevitables y que el estancamiento en la propia identidad impida la aspiración a la unidad.

Como superación de una crisis en ámbito ecuménico, el método aplicado en la DCDJ manifiesta una evolución no sólo en lo referente a una hermenéutica ecuménica, sino también en la apertura de la Iglesia católica a una relectura de su propia tradición. La pregunta que se abre entonces es si el lenguaje en que se ha efectuado esa relectura es armonizable con el contenido de textos magisteriales previos.

### 3. La autoridad doctrinal de la DCDJ y la enseñanza de los textos magisteriales previos

3.1. El tema de la “justificación” -término teológico que surge del comentario de la carta a los Romanos (Rom 8,9-21)-, se refiere a la acción salvífica que Dios realiza en cada hombre por Jesucristo en el Espíritu Santo. El Nuevo Testamento considera la misma realidad, con otros términos, cuando habla de redención, reconciliación, nueva creación. La comprensión de la obra salvífica de Cristo y, como consecuencia, su apropiación por parte del ser humano, nunca había sido objeto de una definición dogmática como ocurrió, en cambio, con el misterio de la Santísima Trinidad y de Jesucristo. Es más, la explicación de cómo los seres humanos somos alcanzados por la salvación que proviene de, y sólo de, Jesucristo, conoció a lo largo de la historia diversas explicaciones que han acentuado un aspecto u otro.<sup>54</sup> No habrá toma de posición magisterial vinculante en la Iglesia católica sobre ese tema hasta el Concilio de Trento y será en el intento de respuesta a la doctrina luterana. Es importante recordarlo, ya que ello

54. Cf. B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, T. I: Problemática y relectura doctrinal, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990.

JORGE A. SCAMPINI

explica en gran parte el contenido y el vocabulario utilizado por el Concilio de Trento. Lo que movió al Concilio fue afirmar la enseñanza católica dando respuesta a lo que consideraba una doctrina que contenía errores. Esto lo hizo utilizando un determinado vocabulario, en una presentación condicionada por su contexto. Eso explica, en gran parte, lo que surge de una simple constatación histórica: en la época de la Reforma y en los siglos posteriores, las enseñanzas católicas y luteranas se han presentado de manera exclusiva, irreconciliables, siendo causa de división entre los cristianos. Pero, mientras la controversia sobre la justificación dividió a la Iglesia de Occidente, el tema ha carecido de relevancia hasta hoy para las iglesias de Oriente.

3.2. En un nuevo contexto, la DCDJ presenta un acuerdo sobre una verdad de fe, común a luteranos y católicos, que, si procuramos expresar su contenido más profundo, teniendo en cuenta la integridad del testimonio bíblico y de la tradición de la Iglesia (tanto de Oriente como de Occidente), puede ser objeto de distintas explicaciones teológicas, y que en el siglo XVI los reformadores, priorizando una de las categorías que aparecen en el *corpus* paulino, expresaron como “justificación”. Es esa apertura en el horizonte de comprensión lo que ha ofrecido, a luteranos y católicos, el nuevo contexto, permitiéndoles interpretar los textos confesionales del siglo XVI no sólo desde su literalidad, y como un momento absoluto, sino desde su intencionalidad de fe más profunda. En efecto, toda afirmación de fe en la Iglesia tiene un pasado, en el cual se arraiga, y está abierta a una posteridad que no sólo la interpreta sino que es capaz, además, de ofrecer otras profundizaciones del mismo misterio. Luteranos y católicos han podido sostener así que lo que se expresa a través del concepto de justificación no puede ser ya causa de división, ya que ambos “confiesan” actualmente su fe en la voluntad salvífica de Dios, que se manifestó en Jesús, único salvador, único mediador entre Dios y los hombres.<sup>55</sup>

Para presentar ese consenso, con los distintos aspectos implicados, se recurre a un estilo inédito en el diálogo ecuménico. El capítulo 4 de la DCDJ, donde se describe la comprensión común alcanzada,

55. Es verdad que quedan aún aspectos pendientes, entre ellos, el estado del hombre pecador después de la justificación -los luteranos hablan del hombre como *simul iustus et peccator*-, y la cuestión acerca de la cooperación de la persona en la justificación.

presenta en siete secciones los puntos particulares que han sido históricamente motivo de controversia. La estructura de la presentación es más que significativa: en primer lugar se describe lo que católicos y luteranos “confiesan juntos”, es decir, el acuerdo en lo que es fundamental y esencial; pasando, luego, a las afirmaciones referentes a las diferencias que permanecen, y mostrando que éstas son compatibles y no ponen en cuestión el acuerdo en lo fundamental y esencial. Esa estructura y el método adoptados merecen algunas reflexiones:

- a) Se reconoce la existencia de dos doctrinas sobre la justificación, una católica y otra luterana, diferentes por sus acentuaciones y por la forma de pensamiento que subyace.<sup>56</sup> El diálogo no intentó concluir en una superposición perfecta de las dos, ni producir una síntesis entre ambas, sino establecer más bien una correlación entre ellas, descubriendo y explicitando la intencionalidad teológica última de cada una. Por eso, el consenso logrado no es monolítico, sino “diferenciado”.<sup>57</sup> Se trata, pues, de un consenso que tiene en cierto modo dos niveles: sobre la base de lo fundamentalmente común a ambas doctrinas, se encuentra lo que permanece diferente. A la luz de ese “consenso respecto a los postulados fundamentales”, las diferencias de lenguaje, de elaboración teológica y de énfasis, son aceptables. Las diferentes explicaciones están así abiertas unas a otras,<sup>58</sup> y no se consideran ya excluyentes sino de algún modo “complementarias”.<sup>59</sup> La opción no es sólo una opción hermenéutica, que podría ser artificial, sino un

56. La doctrina católica subraya ante todo la renovación que efectúa la gracia en la vida del hombre; la luterana comprende la justificación ante todo como una renovación de la relación del hombre con Dios. Como consecuencia, para describir el acontecimiento de la justificación, la teología católica recurre a categorías y a un lenguaje ontológico; la teología luterana recurre a categorías de tipo existencial.

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

58. DCDJ 14 y 40.

59. L. Ullrich, uno de los tres redactores católicos de la DCDJ, expresa del siguiente modo el principio de la “complementariedad”: “*Complementarity is an epistemological principle for the trans-*

JORGE A. SCAMPINI

principio epistemológico que responde a una visión de la Iglesia y de su unidad: una unidad que no significa uniformidad sino que respeta y engloba la diversidad.<sup>60</sup>

- b) La DCDJ no considera inválida la enseñanza de Trento; para los católicos permanecerá siempre válida. Pero, de acuerdo a cómo los luteranos explican hoy en el texto de DCDJ la doctrina de la justificación, las condenas de Trento no les serían aplicables.<sup>61</sup> Se trata, pues, para ambas partes, de una hermenéutica renovada que cada confesión hace de sus propias posiciones históricas. La DCDJ establece entonces cómo debe comprenderse la doctrina de la justificación y, al mismo tiempo, que si la doctrina de Lutero es interpretada en el sentido de la DCDJ, no contiene ya una divergencia divisiva para la Iglesia. No es posible, pues, enseñar ya la doctrina de la justificación y la antropología, en ámbito católico o luterano, haciendo abstracción del contenido de la DCDJ.

¿Cómo explicar, en este marco, la relación entre la enseñanza de Trento y lo afirmado por la DCDJ? La DCDJ tiene el valor de interpretación auténtica del Concilio de Trento.<sup>62</sup> Los decretos de este concilio, como lo ha demostrado L. Ladaria luego de un minucioso análisis,<sup>63</sup> han sido sin duda fuente directa e inmediata de inspiración de los párrafos de la DCDJ dedicados a la exposición de la doctrina católica y, al mismo tiempo, están notablemente presentes en aquellos des-

*mission of diversity in philosophical opinions, theological models and also of creeds, in such a way that their diversity is not annulled but is considered as an enrichment and a reciprocal completion. In ecumenical dialogue it is always the Christian faith, as expressed in the common profession of faith, founded on the divine Word, and lived in confessional identity, that is in question. This common faith, the Christian truth and reality, cannot be conceived in one formula, in one system or even in just one theological model";* Id., "What does still separates Lutherans from Catholics", en P. NØRGAARD-HØJEN (ed.), *Catholic-Lutheran Relations three decades after Vatican II*. Conference at the International Briggittine Center, Farfa Sabina, 12-15 March 1995, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 92s.

60. ... in order to reach full church communion, a unity in diversity, in which remaining differences would be "reconciled" and no longer have a divisive force"; "Official Common Statement", 3.

61. Cf. DCDJ 7 y 41. Además, W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, 186s.

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

63. Cf. L. LADARIA, "Il Concilio di Trento nella 'Dichiarazione congiunta sulla doctrina della Giustificazione"; en C. APARICIO VALLS; C. DOTOLO; G. PASQUALE (eds.), *Sapere teologico e unità della Fede: Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, 451-468.

tinados a expresar la confesión común. Si, por el carácter de la DCDJ, como lo sostiene el mismo Ladaria, no todas las afirmaciones de Trento podían encontrar una inmediata acogida, sin embargo, ninguna de las preocupaciones fundamentales de los decretos tridentinos ha quedado fuera de la DCDJ y de los documentos que ayudan a interpretarla.<sup>64</sup> Este hecho abre un espacio al modo en que se comprende la identidad católica, pero también la identidad luterana.

- c) La aceptación de dos explicaciones de una misma doctrina, fundada en el consenso de fe alcanzado, es una toma de conciencia inédita del lugar que se reconoce a las identidades confesionales en el diálogo ecuménico y de cómo plantear las relaciones de cara al futuro. Así, tanto para católicos como para luteranos, la preservación de la identidad es una condición previa del ecumenismo verdadero. ¿Pero cómo se concibe esa identidad sin atentar contra la unidad que se busca? No ciertamente como algo estático y que sólo puede formularse con los instrumentos que proporciona un único modelo nocional, sino como una realidad viva y abierta -como el mismo acto de fe-, a la posibilidad de una evolución en su modo de expresión y en la interpretación de los propios textos confesionales. Es a partir de esa visión, y desde una hermenéutica de unidad, que católicos y luteranos han podido afirmar, con sus acentos propios, su propia doctrina de la justificación.

Hay que mencionar un dato que no es menor: el proceso que condujo a la firma de la DCDJ dejó traslucir ciertas evoluciones, no sólo a nivel de la teología formulada, sino también en la eclesiología “vívida”. En el caso de la familia luterana, se verificó un posible desarrollo de instancias magisteriales al nivel de los sínodos locales y de la FLM, en desmedro del magisterio de los teólogos.<sup>65</sup> En el caso de la Iglesia católica, la novedad de la aceptación de un “consenso diferenciado”, que tiene como telón de fondo el modelo de unidad eclesial de una “diversidad reconciliada”, es decir, una unidad en la que hay espacio para una legítima diversidad de tradiciones.

64. Cf. *Ibid.*, 468.

65. Esto dejó al descubierto la complejidad de la identidad luterana, por ejemplo, en lo relativo a posturas diversas acerca de la interpretación del principio de la justificación y el lugar que éste ocupa; cf. A. BIRMELÉ, *La comunión eclesial*, 204-221.

JORGE A. SCAMPINI

#### 4. La ascunción de lo afirmado en la DCDJ en el ámbito de la Iglesia católica

4.1. La comprensión de la identidad confesional, entendida como una interpretación única de los escritos confesionales, se manifestó en la resistencia de un grupo considerable de teólogos luteranos,<sup>66</sup> y quizá también en algunas expresiones de la respuesta oficial de la Iglesia católica a la DCDJ.<sup>67</sup> Esa experiencia lleva a asumir con realismo que los procesos de recepción de los resultados de los diálogos teológicos, tal como lo afirmáramos, son más amplios y van más allá del importante hito del acto formal de firma de un texto; la vida y el magisterio todo deben recibirlos.<sup>68</sup> Me atrevería a decir que las pocas voces críticas que se han dado en el ámbito de la teología católica han estado condicionadas por la mayor o menor apertura a asumir las pautas metodológicas puestas en práctica en el diálogo ecuménico y, en consecuencia, por el hecho de experimentar cierta dificultad para expresar las convicciones de fe tomando una cierta distancia de las expresiones con que éstas fueron formuladas en determinado momento de la historia de la Iglesia.<sup>69</sup> Es cierto que una interpretación diversa puede ser signo de que se ha verificado que un pretendido acuerdo teológico no era tal. Pero también puede ser expresión de una visión diferente del dinamismo propio del movimiento ecuménico y de los pasos metodológicos posibles en este ámbito. Quienes han participado en la elaboración

66. Para un dossier del caso, cf. *ibid.*, 114-125.

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

68. DCDJ 43.

69. Me parece que es el caso de L. Scheffzyck, verdadero conocedor de la historia y de la teología luterana, y que se manifiesta en su fino análisis de la DCDJ y en el abierto cuestionamiento al método puesto en práctica en su elaboración; cf. L. SCHEFFZYCK: "Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" und die Norm des Glaubens", *Theologisches* 28 (1998) 61-68; 125-132; *ib.*, "Ökumene auf dem Weg: Gemeinsamkeit bei verbleibenden Verschiedenheiten in der Rechtfertigungslehre: die "Gemeinsame Erklärung" und die vatikanische "Präzisierung"; *Forum katholische Theologie* 14 (1998) 213-220; *ib.*, "Einig im Uneins-Sein. Zu den Konsensdokumenten in der Rechtfertigungslehre", *Theologisches* 101 (1999) 453-468. Y también Ch. MALLOY: *Engrafted into Christ: A Critique of the Joint Declaration*, New York, Peter Lang, 2005. En este caso, sólo he tenido acceso a la presentación del autor en la entrevista que le hiciera C. E. Olson; cf. "Was The Joint Declaration Truly Justified?. An Interview with Dr. Christopher Malloy [en línea]. [http://www.ignatiusinsight.com/features2007/cmally\\_intervw1\\_june07.asp](http://www.ignatiusinsight.com/features2007/cmally_intervw1_june07.asp) [Consulta: 4 de mayo 2012].

del texto, en cambio, poseen muchas veces una mayor claridad respecto a la intención que condujo a una determinada opción y, gracias a eso, una clave para su inteligencia. Además, cada concepto se explica en el contexto en el que se pretende expresar algo. Quienes lo analizan desde el exterior poseen quizá sólo el concepto, y procuran verificar si éste es o no procedente, según se conforme a la letra de los propios textos confesionales. Si un signo de la fecundidad del diálogo ecuménico es la capacidad de expresar, en un lenguaje nuevo y verdaderamente reconciliado, todos los aspectos de la verdad de la fe contenida en las tradiciones respectivas, la fidelidad al Evangelio exige de las partes comprometidas una actitud de conversión en las maneras de expresarse, es decir, en lo que se dice y en lo que se omite. Sin desconocer que, efectivamente, las nuevas expresiones y fórmulas deben expresar realmente la fe apostólica.<sup>70</sup>

4.2. Si en una Iglesia de estructura jerárquica, como lo es la Iglesia católica, tuviera que demostrar que la DCDJ ha recibido un verdadero reconocimiento, quizá sea suficiente remitirme a los argumentos de autoridad, es decir, a las expresiones de Juan Pablo II, tanto en el momento de la firma de la DCDJ,<sup>71</sup> como en los años posteriores, que han coincidido con el final de su pontificado.<sup>72</sup> Lo mismo es posible afirmar acerca de J. Ratzinger, primero en su calidad de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que no sólo representó un papel decisivo en la lectura crítica del último

70. "C'est même précisément parce que l'assentiment intérieur de la foi est connu de Dieu seul que les accords confessionnels doivent porter sur des formulations dont les termes ont été définis avec précision"; A. de HALLEUX, "Les principes catholiques de l'œcuménisme", 340s.

71. Con ocasión de la firma se pueden recordar al menos cuatro intervenciones de Juan Pablo II relativas a la DCDJ: el 31 de octubre, en la Plaza de San Pedro, antes del rezo del *Angelus*; el 13 de noviembre, presidiendo una celebración ecuménica, en la Basílica de San Pedro, con ocasión del nombramiento de Santa Brígida de Suecia como co-patrona de Suecia; el 9 de diciembre de 1999, al recibir una delegación de la FLM, presida por el Obispo Ch. Krause; en su discurso a la Curia Romana, el 21 de diciembre de ese mismo año; cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification*, 180-182.

72. J. Radano reseña al menos nueve menciones en diferentes ocasiones: En la alocución a la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de enero de 2000; en su mensaje al embajador de la República Federal de Alemania, el 19 de octubre de 2000; en la audiencia con teólogos católicos y evangélicos de Alemania, el 3 de abril de 2001; en la visita de la delegación de la diócesis luterana de Nidaros (Trondheim), Noruega, el 16 de noviembre de 2002; a la delegación ecuménica de Finlandia, el 20 de enero de 2003; a la delegación de la Iglesia Evangélica Luterana en América, el 24 de Marzo de 2003; a la Conferencia de Obispos de Escandinavia, el 5 de abril de 2003; en la visita de la delegación de Finlandia, el 19 de enero de 2004; a la delegación ecuménica de Finlandia, 15 de enero de 2005; cf. Cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification*, 200-202.

JORGE A. SCAMPINI

borrador de la DCDJ sino también en el momento de señalar el modo de allanar el camino hacia la firma oficial del texto,<sup>73</sup> y luego como Papa Benedicto XVI.<sup>74</sup>

Se podrían recordar, además, las sucesivas expresiones de los Presidentes del PCPUC, los cardenales E. Cassidy y W. Kasper, pero no creo necesario hacer un elenco de ellas. Quizá sólo recordar el espacio que ocupa el tema de la justificación, y el tenor con que es evaluado, en el informe *Cosechar los frutos*.<sup>75</sup> Allí se reconoce que “se trata, sin duda, de un logro permanente. Católicos, luteranos y metodistas hemos alcanzado un acuerdo sustantivo sobre lo que en su día fue un capital problema ecuménico, con consecuencias para todos y cada uno de los aspectos de la vida y la fe cristianas”.<sup>76</sup>

## 5. La DCDJ y el reconocimiento de la eclesialidad de las iglesias luteranas

5.1. El lugar que ocupa el principio de la justificación en el conjunto de las verdades de la fe, según el punto de vista luterano, hace que éste no exprese una doctrina más, sino el centro y el “criterio” de todas ellas.<sup>77</sup> La perspectiva católica señala que si bien se trata de un criterio indispensable, éste se encuentra vinculado a la totalidad de la

73. Cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification*, 155-163; 194; y, además, J. RATZINGER, “Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigung?”, *Internationale Katholische Zeitschrift: Communio* XXIX, no. 5 (2000) 424-437; P. NEUNER, “Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre”, *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 117-130.

74. Según lo recuerda J. Radano, sólo en los dos primeros años de su pontificado, Benedicto XVI se ha referido a la DCDJ al menos seis veces: En su alocución en el encuentro ecuménico en Colonia, el 19 de agosto de 2005; en la celebración ecuménica de las Vísperas en Regensburg, el 12 de septiembre de 2006; durante la visita a Roma de los representantes de la FLM, el 8 de noviembre de 2005; en la visita de la delegación ecuménica de Finlandia, el 19 de enero de 2006; durante el encuentro ecuménico en Polonia, el 25 de mayo de 2006; al recibir la Plenaria del PCPUC, 13-18 de noviembre de 2006; cf. J.A. RADANO, *Lutheran & Catholic Reconciliation on Justification*, 203-206.

75. Cf. Card. W. KASPER, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Santander, Sal Terrae, 2010, 55-63.

76. Cf. *Ibid.*, 69.

77. Cabe señalar que en ámbitos teológicos luteranos favorables a la DCDJ se ha planteado si esta expresión ha sido la más feliz ya que, como lo ha señalado W. Pannenberg, era más precisa la afirmación que contenía la primera versión de la declaración, al hablar de “la función crítica y normativa” del mensaje de la justificación. O, como sostiene A. Birmelé, el mensaje de la justificación no sería un criterio sino una “categoría hermenéutica que estructura toda comprensión teológica”; cf. A. BIRMELE, *La comunión eclesial...*, 147s.

confesión de fe trinitaria y cristológica,<sup>78</sup> a partir de la cual se desprende, según la “jerarquía de verdades”, el valor no relativo de otras afirmaciones, entre ellas, las referentes a la Iglesia, los ministerios y los sacramentos. Este acercamiento diverso explica en parte porqué la firma de la DCDJ pudo haber generado expectativas diferentes en algunos medios luteranos, acerca de las consecuencias eclesiológicas del consenso alcanzado. En efecto, el paso dado no condujo al inmediato restablecimiento de la plena comunión eclesial luterano-católica, ni siquiera a ocasionales actos de hospitalidad eucarística. Pero esas consecuencias no estaban previstas en absoluto por los signatarios de la DCDJ, que señalaron claramente cuál era el ámbito doctrinal al que ésta se circunscribía y cuáles eran sus alcances, al mismo tiempo que se contemplaba un solo efecto eclesiológico: el levantamiento recíproco entre los actuales interlocutores de las condenas relativas a la enseñanza sobre la doctrina de la justificación.

5.2. Si nos centramos en la visión de la Iglesia, debemos señalar de entrada que la Iglesia católica no “penaliza” a las iglesias surgidas de la Reforma, cuando se refiere a ellas en algunos textos del Magisterio como a “comunidades eclesiales”. En realidad lo único que se procura expresar -utilizando un lenguaje teológico que, en cierto modo, se ha convertido en técnico después del Concilio-, es un hecho: poseemos una diversa concepción acerca de lo que es la Iglesia y de cómo ésta se estructura visiblemente. Esta diversidad, por otra parte, no se ha hecho manifiesta en las últimas décadas, sino que se remite al siglo XVI y a la misma teología de los reformadores, que acentuaron en la Iglesia el aspecto de la *congregatio fidelium* y de la comunidad (*Gemeinde*). Reconocer esa divergencia no significa, de ningún modo, un retroceso respecto a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, o que no exista ya un reconocimiento de las comunidades surgidas de la Reforma como “sujetos eclesiales”, sobre el que se han fundado cuatro décadas de diálogo teológico y gestos que han expresado la frater-

78. DCDJ 15: “Therefore the doctrine of justification, which takes up this message and explicates it, is more than just one part of Christian doctrine. It stands in an essential relation to all truths of faith, which are to be seen as internally related to each other. It is an indispensable criterion which constantly serves to orient all the teaching and practice of our churches to Christ. When Lutherans emphasize the unique significance of this criterion, they do not deny the interrelation and significance of all truths of faith. When Catholics see themselves as bound by several criteria, they do not deny the special function of the message of justification...”

JORGE A. SCAMPINI

nidad recuperada. Ni siquiera cuestionar que ellas utilicen el término “iglesia” para definirse a sí mismas. Y, menos aún, juzgar la autenticidad y calidad de vida cristiana de los cristianos no católicos.

Si algunas manifestaciones más recientes del Magisterio de la Iglesia han producido reacciones no positivas en ámbitos no católicos, esto se debe no al hecho de que se haya innovado al utilizar la distinción entre “Iglesias y comunidades eclesiales”, sino a que quizá, debido al desarrollo de la reflexión en ámbito católico, se han hecho más explícitas las razones teológicas que sólo a través de un proceso de interpretación era posible descubrir en la trama del decreto *Unitatis redintegratio*.<sup>79</sup> La afirmación católica de que el sacramento de la Eucaristía y el ministerio episcopal en sucesión apostólica hacen a la estructura sacramental de la Iglesia ha sido siempre sin ambigüedades. Para verificar la constancia del Magisterio en la interpretación de los textos conciliares, sería posible recurrir al *Directorio ecuménico*,<sup>80</sup> a Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* (1995),<sup>81</sup> y a la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus* (2000).<sup>82</sup> Sin dejar de reconocer, como lo hace la mayoría de los comentaristas católicos, que es posible percibir en estos documentos diferentes matices, acentos e, incluso, ciertos desplazamientos.

Es cierto que el último de esos textos, tal vez más que los otros, tuvo gran repercusión en los medios de comunicación, a pesar de tratarse de un documento de menor jerarquía respecto al resto. Esa declaración se había propuesto clarificar, entre otros temas, la cuestión que se suscita al relacionar dos afirmaciones conciliares: la única Iglesia de Cristo está concreta y realmente presente en la Iglesia católica; y, muchos y esenciales elementos de la Iglesia de Jesucristo se encuentran fuera de los confines institucionales de la Iglesia católica,<sup>83</sup> edificando incluso genuinas iglesias particulares, como es el caso de las Iglesias de Oriente.<sup>84</sup> El cardenal W. Kasper ha señalado la importancia de esta cuestión para el diálo-

79. En UR 22, leído en paralelo con UR 15.

80. DE 9-20; 33; 122; 129.

81. USS 10-14; 50-73.

82. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, AAS 92 (2000) 742-765, capítulo IV.

83. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium* (LG), 21 de noviembre de 1964, 8 y 15; UR 3.

<sup>84</sup> Cf. UR 14-15.

go ecuménico y ha reconocido el intento de respuesta del documento vaticano:

*“Dominus Jesus”, which goes beyond the Council’s words and affirms that the church of Jesus Christ is “fully” realised only in the Catholic Church, provides a hint for an appropriate answer. This statement logically implies that, although outside the Catholic Church there is no full realisation of the church of Jesus Christ, there still is an imperfect realisation. Outside the Catholic Church therefore there is no ecclesial vacuum (UUS 13). There may not be “the” church, but there is church reality. Consistently, “Dominus Jesus” does not state that the ecclesial communities which issued from the Reformation are not churches; it only maintains that they are not churches in the proper sense; which means, positively, that in an improper sense, analogous to the Catholic Church, they are church. Indeed, they have a different understanding of the church; they do not want to be church in the Catholic sense.”<sup>85</sup>*

Es verdad que quienes han seguido los textos del Magisterio han sido sensibles al modo en que *Dominus Iesus* expone la enseñanza católica, ya que se optó, en una redacción poco feliz, por expresar negativamente lo que en el Concilio ha sido fruto de una mirada eminentemente positiva. Esta impresión pudo haberse acentuado por el hecho de que muchos ámbitos teológicos y comunidades cristianas, por la experiencia de la fraternidad recuperada y el camino recorrido, hubieran deseado estar más cerca del pleno reconocimiento eclesial de las otras comunidades. Pero en honor a la verdad, un paso semejante hubiera dependido de la posesión de una visión común del misterio de la Iglesia y de la realización efectiva de esta visión en cada comunión cristiana. Y, lamentablemente, esto no es aún una realidad. Esta meta no ha sido aún alcanzada, como se desprende fundadamente del informe *Cosechar los frutos*,<sup>86</sup> y los esfuerzos que tienden a alcanzarla comprometen a todos los interlocutores. Si bien es cierto que la Iglesia católica, al proponer una eclesiología más compleja y estructurada, tiene sobre sí una carga mayor al momento de presentar y dar razón de lo que considera constitutivo de la Iglesia, sin dejar de reconocer

85. Card. W. KASPER, *Present Situation and Future of the Ecumenical Movement*, Prolusio en la Reunión plenaria del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, Noviembre 12-17, 2001, [en línea]: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20011117\\_kasper-prolusio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20011117_kasper-prolusio_en.html) [Consulta: 8 de mayo 2012].

86. Cf. Card. W. KASPER, *Cosechar los frutos*, *op. cit.*, especialmente págs. 184-191.

JORGE A. SCAMPINI

que tampoco ella ha quedado indemne a causa de la división entre los cristianos. Y así pasamos al último punto de esta presentación.

## 6. Cómo afecta la división de los cristianos en la realización del ser Iglesia de la Iglesia católica

6.1. El hecho de que la Iglesia católica afirme que en ella subsiste la Iglesia de Cristo, o de que en ella subsista la unidad de la Iglesia,<sup>87</sup> no significa que la Iglesia católica considere que ella misma no se ha visto afectada a causa de la división de los cristianos. Es conveniente recordar que Y. Congar, autor del primer ensayo de teología católica que buscó sentar las bases de lo que calificaba “un ecumenismo católico”, lo hizo fundado en una visión de la catolicidad de la Iglesia.<sup>88</sup> El dominico francés sostenía que esa catolicidad se veía afectada cuando importantes expresiones del cristianismo no encontraban aún su lugar en el seno de la Iglesia visible que, para él, era la Iglesia católica. En esa misma línea, es sugestivo el título que J.-M.R. Tillard dio a su contribución en una serie de estudios publicados a los treinta años de la conclusión del Concilio: “La Iglesia católica relee su catolicidad ante Dios y el conjunto de los bautizados”.<sup>89</sup> Precisamente eso es lo que sucedió en el Concilio: se reconoció que la división de los cristianos impedía la plena realización de la catolicidad de la Iglesia católica.

6.2. La constitución *Lumen gentium*, en el último número del capítulo I, sin dejar de reconocer, conforme a toda la tradición, que la Iglesia de Cristo se realiza verdaderamente en la Iglesia católica, señala sin embargo una identificación que no es exclusiva, al reconocer ele-

87. Cf. LG 8; UR 4.

88. En efecto, el Padre Congar que, en armonía con la eclesiología vigente en ámbito católico, no dudaba de que la verdadera Iglesia de Cristo era la Iglesia católica, sostenía sin embargo que el verdadero problema radicaba en el modo empobrecido en que esta misma Iglesia realizaba efectivamente su catolicidad, a causa de siglos de división entre los cristianos. Inspirado en las cartas paulinas de la cautividad, Congar sostenía que “católico” no significa uniformidad, sino unidad en la diversidad, la riqueza y la plenitud. La catolicidad de la Iglesia proviene de Cristo, que es su cabeza, en quien reside “la plenitud de la divinidad y por quien todas las cosas han sido renovadas y plenificadas”; cf. Y.M. CONGAR, *Cristianos desunidos. Principios de un “ecumenismo” católico*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1967, 149-186.

89. Cf. J.-M.R. TILLARD, “L’Église catholique relit sa catholicité devant Dieu et l’ensemble des baptisés”, en M. LAMBERIJTS; L. KENIS (eds.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven, Leuven University Press, 2003, 107-127.

mentos de santidad y verdad fuera de los límites visibles de la Iglesia católica; son esos mismos elementos los que inducen de suyo a la “unidad católica” de la Iglesia de Cristo.<sup>90</sup> En el capítulo II, luego de desarrollar las dimensiones implicadas en la “catolicidad”,<sup>91</sup> la constitución presenta los diversos modos de incorporación a la Iglesia y el empeño misionero.<sup>92</sup> En ese contexto -el de un pueblo de Dios en camino-, el Concilio asume el movimiento ecuménico,<sup>93</sup> al revalorizar la dimensión escatológica de la Iglesia. En la visión conciliar, la Iglesia no es una realidad estática, sino dinámica; es el pueblo de Dios en peregrinación entre el “aquí” y el “todavía no”. El movimiento ecuménico se ve integrado en la dinámica de una Iglesia que busca su consumación. Desde esa perspectiva escatológica, el movimiento ecuménico se vincula íntimamente al movimiento misionero.<sup>94</sup> En efecto, la misión es un fenómeno escatológico gracias al cual la Iglesia asume el patrimonio cultural de los pueblos, lo purifica y lo enriquece, enriqueciéndose de este modo también a sí misma y alcanzando la plenitud de su catolicidad.<sup>95</sup> De la misma manera, en el movimiento ecuménico, la Iglesia participa en un intercambio de dones con las iglesias separadas,<sup>96</sup> las enriquece y al mismo tiempo acoge sus dones, las lleva a la plenitud de su catolicidad y, al obrar así, realiza plenamente su propia catolicidad.<sup>97</sup> Misión y ecumenismo son las dos formas, pues, del camino y de la dinámica escatológica de la Iglesia.

Esto permite afirmar, por lo tanto, que la búsqueda de la unidad de los cristianos y la misión, son los dos medios a través de los cuales la Iglesia católica busca realizar su plena catolicidad. Por eso el Concilio, que no ha dudado en reconocer que la unidad de la Iglesia se realiza ya visiblemente en la Iglesia católica, ha afirmado al mismo tiempo que:

90. Cf. *LG* 8.

91. Cf. *LG* 13.

92. Cf. para los modos de incorporación *LG* 14-16; el empeño misionero, *LG* 17.

93. Cf. *LG* 2, 8, 9, 48-51; *UR* 2. Para este desarrollo seguimos a W. KASPER, “Una nueva lectura del decreto “*Unitatis redintegratio*” sobre el ecumenismo, después de cuarenta años”, Conferencia sobre el 40 aniversario de la promulgación del decreto conciliar “*Unitatis redintegratio*”, Rocca di Papa, 11 de noviembre de 2004 [en línea]: [HTTP://WWW.VATICAN.VA/ROMAN\\_CURIA/PONTIFICAL\\_COUNCILS/CHRSTUNI/CARD-KASPER-DOCS/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20041111\\_kasper-ecumenism\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_sp.html) [Consulta: 5 de mayo 2012].

94. Cf. J. LE GUILLOU, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, París, Cerf, 1959.

95. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 7 de diciembre de 1965, 1 y 9.

96. Cf. *UUS* 28 y 57.

97. Cf. *UR* 4.

JORGE A. SCAMPINI

“las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia lleve a efecto su propia plenitud de catolicidad en aquellos hijos que, estando verdaderamente incorporados a ella por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Más aún, a la misma Iglesia le resulta muy difícil expresar, bajo todos los aspectos, en la realidad misma de la vida, la plenitud de la catolicidad”.<sup>98</sup>

De allí que el empeño ecuménico no sea algo accidental para la Iglesia católica, sino que toca a su ser mismo.

6.3. Además, según el decreto UR, la acción ecuménica de los católicos sólo puede alcanzar su resultado gracias a una fidelidad completa a la tradición católica y apostólica, conforme a la fe profesada por la Iglesia católica. Por alguna razón el decreto comenzó por la exposición de “Los principios católicos del Ecumenismo”.<sup>99</sup> Sin embargo, esa fidelidad a la verdad y la conformidad con la fe no dejan impasible a la Iglesia católica; ella misma, por la causa de la unidad, está llamada a transitar un camino de purificación y de “perenne reforma”, que le permita en su peregrinar histórico tender hacia la plenitud deseada por Cristo.<sup>100</sup> Este motivo parece colocar a la Iglesia católica en una dialéctica: fidelidad a la propia identidad y tensión hacia una plenitud. La aparente dialéctica la resuelve la comprensión conciliar de la Tradición eclesial, como realidad viva y dinámica, que no se limita a reproducir el pasado,<sup>101</sup> porque el Espíritu Santo, que da testimonio de Cristo, conduce a la Iglesia a la comprensión de la verdad entera.

Si la Iglesia católica ha recibido la verdad y la profesa cada día, debe sin embargo abrirse a ella como una realidad nueva. *Non nova sed noviter intellegere*. El crecimiento hacia la plenitud de la unidad, a partir de “lo ya dado”, no es algo cuantitativo sino cualitativo. Se deben purificar y renovar las estructuras y la vida de la Iglesia, para que ésta sea más semejante a Cristo y más transparente en la manifestación de su gloria a los hombres. Este progreso cualitativo consiste en

98. UR 4; cf. DI 17.

99. Cf. UR 2-4.

100. Cf. UR 4b; 6.

101. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*, 18 de noviembre de 1965, 8b.

que la Iglesia debe convertirse plenamente en lo que siempre ha sido en su principio en el misterio de Dios, por la gracia de Cristo. Por eso, la Iglesia se comprende desde una identidad que es toda ella relativa a Cristo y necesitada, en la historia, de un discernimiento. Ese proceso debe contribuir a distinguir, en todos los ámbitos de la vida eclesial, lo que es esencial a la naturaleza de la Iglesia, como manifestación de Cristo al mundo, y lo que es contingente y depende de la diversidad de época y de cultura. Esto afecta a la vida espiritual, la disciplina, la liturgia e incluso la formulación doctrinal del depósito de la fe. Este discernimiento no puede efectuarlo la Iglesia en una actitud de aislamiento porque el crecimiento hacia la plena unidad está indisolublemente unido al encuentro ecuménico con los hermanos.

### **A modo de conclusión**

La firma de la DCDJ demuestra que, a pesar de las lentitudes, es posible un avance en el camino hacia la unidad. Eso ya es un signo de esperanza. Pero, como hemos dicho, una declaración no es sólo el texto, es necesario que tenga vida en la carne de ambas comuniones haciéndosela conocer y estudiar. Católicos y luteranos ya no podemos enseñar la justificación y la antropología haciendo abstracción de este texto clave. En nuestro caso, lo repito, la DCDJ tiene el valor de una interpretación auténtica del Concilio de Trento.<sup>102</sup>

La DCDJ es también el signo de una promesa -quisiera que estas fueran mis reflexiones conclusivas-. Una promesa porque algo nuevo ha sucedido que ha posibilitado llegar a un consenso acerca de lo que era una divergencia que dividía a los cristianos. Dadas las dudas que persisten en algunos ámbitos y que no se deben infravalorar, cabe la pregunta: ¿ese consenso fue posible gracias a una manipulación y a una traición de la propia fe, por la que tantos hombres vivieron, combatieron y sufrieron? La respuesta puede ofrecer diversos niveles. En primer lugar, un estudio de los textos del pasado muestra que el contexto polémico en que otras generaciones forjaron su teología y sus con-

102. Cf. K. LEHMANN, "Libres dans la foi. Notes sur la situation du dialogue oecuménique entre luthériens et catholiques après la signature de la «Déclaration commune sur la justification»", 75.

JORGE A. SCAMPINI

ceptos no dejó de marcar a esos textos con un cierto endurecimiento que concluyó muchas veces en una simple divergencia, en una incompreensión total, siendo imposible ya hablar un mismo lenguaje. Pero no todo podría reducirse a un simple problema de lenguaje, también había diferencias de fondo: las divergencias del siglo XVI no son meras disputas conceptuales que podrían ser ignoradas, borrando ciertas definiciones confesionales de la vida y de los textos eclesiales; éstos aún son normativos en nuestras iglesias. Lo que sucedió fue más profundo. La experiencia común de los teólogos había mostrado ya que no es la fácil adaptación, la falsa conciliación o el simple liberalismo lo que acerca las posiciones; es necesario el regreso conjunto al testimonio de la Escritura, el estudio de la tradición común y de los Padres de la Iglesia, el análisis de la historia de la Reforma, de los escritos de Lutero -¡y de Calvino!- y del Concilio de Trento, es decir, el común recurso a las fuentes de la fe. Eso es lo que se produjo en los treinta años de lento diálogo teológico.<sup>103</sup> El paso dado confirma el sentido y el valor de trabajo realizado.

JORGE A. SCAMPINI  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA  
21.05.12/15.06.12

103. Como lo ha señalado W. Kasper: "Así, no hemos descubierto un nuevo evangelio ni hemos rechazado lo que nuestros padres y los padres de nuestros padres en la fe consideraban expresión del Evangelio revelado. Lo nuevo que descubrimos fue que ese Evangelio revelado de una vez para siempre es tan hondo y tan rico que nadie, ningún concilio y ningún teólogo, podrá agotar jamás su contenido. Fue un regalo del Espíritu Santo el hecho de que adquiriésemos la capacidad de ahondar en nuestra interpretación y de que pudiéramos ver y comprender de un modo nuevo nuestras respectivas tradiciones. En la riqueza del otro descubrimos nuestra propia riqueza. Esa nueva percepción y esa nueva recepción es un don del Espíritu Santo, que nos introduce en toda la verdad (Jn 16,13). Fue un desarrollo del dogma dirigido por el Espíritu Santo y una interpretación del dogma inspirada por él." W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, 181.