

YO TE BAUTIZO EN EL NOMBRE
DEL PADRE, Y DEL HIJO
Y DEL ESPÍRITU SANTO
ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

CON OCASIÓN DEL 525 ANIVERSARIO
DEL NACIMIENTO DE MARTÍN LUTERO

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*
10. *Jóvenes inquietos: la aventura de vivir en Cristo.*
11. *Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ecumenismo y diálogo interreligioso.*

XI JORNADAS AGUSTINIANAS

Colegio San Agustín

Madrid, 1-2 de marzo de 2008

YO TE BAPTIZO EN EL NOMBRE
DEL PADRE, Y DEL HIJO
Y DEL ESPÍRITU SANTO

ECUMENISMO Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Editor

Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN

Madrid 2008

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos.es/org>

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Residencia Fray Luis de León

P.º de la Alameda, 39

28440 Guadarrama (Madrid)

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Portada:

ISBN: 978-84-85364-34-3

Depósito Legal: M. 11.112 - 2008

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

E-mail: taravilla@telefonica.net

Impreso en España

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN , <i>Vicente Domingo Canet Vayá, O.S.A.</i>	11
PONENCIAS	
IMPORTANCIA DEL BAUTISMO EN EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO , <i>Pedro Langa Aguilar, O.S.A.</i>	23
1. CONCILIO VATICANO II	29
2. A RAÍZ DEL VATICANO II	32
3. DIÁLOGO TEOLÓGICO DESDE 1966 HASTA 1982..	35
4. DOCUMENTO DE LIMA	39
5. DESDE EL DOCUMENTO DE LIMA HASTA HOY ...	42
6. CONCLUSIÓN	55
UNA VISIÓN ECUMÉNICA ANGLICANO-LUTERANA: PORVOO , <i>Carlos López Lozano</i>	59
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS	63
2. CONTENIDO DE LOS ACUERDOS DE PORVOO	64
3. IGLESIAS FIRMANTES	64
4. LA SITUACIÓN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y LA IGLESIA ESPAÑOLA REFORMADA EPISCOPAL	65
5. LA COMUNIÓN ACTUALMENTE	66
6. PROBLEMAS QUE SUBSISTEN	67
7. FUTURO DE LA COMUNIÓN DE PORVOO	68
EL PENSAMIENTO ECUMÉNICO DE BENEDICTO XVI , <i>Fernando Rodríguez Garrapucho, S.C.J.</i>	69
1. PRIMERAS MANIFESTACIONES DEL NUEVO PAPA SOBRE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS	73
2. HITOS VITALES EN EL PENSAMIENTO ECUMÉNICO DE J. RATZINGER	78
3. «SOBRE LA SITUACIÓN DEL ECUMENISMO». MIRADA ACTUAL	89
4. CONCLUSIÓN	95

THE TRINITARIAN PATTERN IN BAPTISM AND EUCHARIST. AN ECCLESIOLOGICAL CONVERSATION WITH MARTIN LUTHER (1483-1546) IN A 21ST CENTURY PERSPECTIVE, <i>Sven-Erik Brodd</i>.....	97
1. THE SALVATION OF THE PERSON	104
2. THE DIFFERENTIATION BETWEEN THE INNER SPIRITUAL AND THE EXTERNAL BODILY	105
3. JUSTIFICATION BY FAITH AS A DEDUCTIVE PRINCIPLE IN ECCLESIOLOGY	107
4. THE USE OF THE BODY AND HEAD CONCEPT IN ECCLESIOLOGY	108
EL ESQUEMA TRINITARIO EN EL BAUTISMO Y LA EUCHARISTÍA. UNA CONVERSACIÓN ECLESIOLÓGICA CON MARTÍN LUTERO (1483-1546) DESDE LA PERSPECTIVA DEL SIGLO XXI, <i>Sven-Erik Brodd</i>.	
Traducción: <i>Miguel G. de la Lastra, O.S.A.</i>	113
1. LA SALVACIÓN DE LA PERSONA	116
2. LA DIFERENCIA ENTRE EL INTERIOR ESPIRITUAL Y EL EXTERIOR CORPORAL	117
3. JUSTIFICACIÓN POR LA FE COMO PRINCIPIO DEDUCTIVO EN ECLESIOLOGÍA	119
4. EL USO DEL CONCEPTO DE CABEZA Y CUERPO EN ECLESIOLOGÍA	120
MARTIN LUTHER ALS AUGUSTINER. WAS BLIEB? BEGEISTERUNG FÜR DIE HEILIGE SCHRIFT, STUDIUM DER WERKE AUGUSTINS, SPIRITUALITÄT, <i>Michael Klaus Wernicke, O.S.A.</i>	125
1. LUTHER IM KLOSTER	129
2. WAS BLIEB?	140
2.1. Die Bibel	140
2.2. Augustinus	141
2.2. Frömmigkeit	144
MARTÍN LUTERO COMO AGUSTINO ¿QUÉ QUEDÓ? ENTUSIASMO POR LA SAGRADA ESCRITURA, ESTUDIO DE LAS OBRAS DE AGUSTÍN, ESPIRITUALIDAD, <i>Michael Klaus Wernicke, O.S.A.</i>	
Traducción: <i>Antonio Francisco. J. Rivas, O.S.A.</i>	147
1. LUTERO EN EL MONASTERIO	147
2. ¿QUÉ QUEDÓ?	158
2.1. La Biblia	158
2.2. San Agustín	159
2.2. Piedad	162

	<i>Págs.</i>
ORTODOXIA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, <i>Metropolita Policarpo Stvavropoulos</i>	165
SEÑALES DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO QUE HACE LA VIDA, <i>José Luis Cancelo García, O.S.A.</i>	177
1. MULTIRRELIGIOSIDAD Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	182
2. DIFICULTADES PARA LA UNIÓN PROFUNDA DE LAS RELIGIONES	188
2.1. La dificultad proveniente del inclusivismo en las religiones	188
2.2. La dificultad que presenta el conocimiento desde presupuestos	193
2.3. La dificultad procedente de cierta sensibilidad generalizada	196
3. LA INVITACIÓN QUE HACE LA VIDA A SOBREPASAR LAS FRONTERAS DE LA PROPIA RELIGIÓN ..	199
3.1. La invitación proveniente de los líderes espirituales de las religiones	199
3.2. Invitación proveniente de los mismos creyentes ...	201
3.3. El caso de la oración interreligiosa en la ciudad alemana de Colonia	202
3.4. Otros diversos hechos de tendencia religiosa integradora que hace la vida	205
3.5. La invitación a entrever las religiones desde la sensibilidad globalizada	211
4. LA PRIMACÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO CLAVE PARA COMPRENDER EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO QUE HACE LA VIDA	213
5. CONCLUSIONES	216
MEDITACIONES SOBRE MI EXISTENCIA CON MUSULMANES ARGELINOS. HACIA UNA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, <i>Lucian Borg, O.S.A.</i>	219
SEMBLANZAS DE LOS COLABORADORES	233

PRESENTACIÓN

VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ, O.S.A.
Director del Centro Teológico San Agustín

*«Sea la misma Cabeza, en la que estamos de acuerdo,
la que nos muestre su Cuerpo, sobre el cual disentimos,
a fin de que por sus palabras dejemos ya de hacerlo.
Él es, en efecto, el Hijo unigénito y Palabra de Dios y, por tanto,
ni los mismos santos profetas hubieran podido proclamar las verdades
si la misma Verdad, que es la Palabra de Dios,
no les manifestara lo que tenían que decir y no les mandara decirlo.
Así, pues, la Palabra de Dios resonó en los primeros tiempos
por medio de los profetas, luego lo hizo por sí mismo,
cuando la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 14);
después por los apóstoles que envió a predicarle,
para que llegara la salvación a los confines de la tierra (cf. Is 49, 6).
En todos éstos, por consiguiente, hay que buscar la Iglesia»*
(SAN AGUSTÍN, *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, 4, 7).

*«El mundo sufre por la ausencia de Dios,
por la inaccesibilidad de Dios,
desea conocer el rostro de Dios.
Pero, ¿cómo podrían y pueden los hombres de hoy
reconocer este rostro de Dios en el rostro de Jesucristo
si los cristianos estamos divididos,
si uno enseña contra el otro, si uno está contra el otro?
Sólo en la unidad podemos mostrar realmente a este mundo,
que lo necesita, el rostro de Dios, el rostro de Cristo»*
(BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 23-I-2008)

«Haced discípulos a todas las gentes bautizándolas
en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»

(Mt. 28,19)

«La unidad con Dios y con nuestros hermanos y hermanas
es un don que procede de lo alto, que nace de la comunión de amor
entre Padre, Hijo y Espíritu Santo y que en ella crece y se perfecciona»

(BENEDICTO XVI, *Homilía en las II Vísperas de la fiesta de la
Conversión de San Pablo*, 25-I-2008)

El Papa Benedicto XVI, desde el primer día de su pontificado manifestó su firme propósito de trabajar sin escatimar esfuerzos en el restablecimiento de la unidad plena y visible de todos los seguidores de Cristo.

Este compromiso prioritario¹, se traduce en gestos concretos e iniciativas² orientadas a favorecer todo progreso en el camino del ecu-

1. Vid. «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Arzobispado de Colonia. Encuentro ecuménico» (19-VIII-2005). «Con ese mismo espíritu fraterno realizo esta visita, puesto que el camino de amistad que ellos comenzaron es el mismo que a mi parecer debemos continuar juntos. Me ha animado el modo en que, desde el comienzo mismo de su ministerio como Obispo de Roma, ha destacado usted la importancia del ecumenismo en su ministerio. Si queremos que la buena nueva de Jesucristo se proclame plenamente a un mundo necesitado, la reconciliación de todos los cristianos en la verdad y en el amor de Dios es un elemento vital para nuestro testimonio». *Audiencia del Santo Padre Benedicto XVI al Dr. Rowan Williams, Arzobispo de Canterbury y Primado de la Comunión Anglicana. Discurso del Primado de la Comunión Anglicana* (23-XI-2006) [en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061123_archbishop-canterbury_sp.html]

2. Vid. LANGA, P., *Sobre cuestiones ecuménicas del siglo XXI. Más allá de los gestos*, en *Vida Nueva* 2.590 (24-30.XI.2007) 23-30 [Pliego].

menismo. En el mensaje del Obispo de Roma³ a Su Santidad Bartolomé I, Arzobispo de Constantinopla, Patriarca ecuménico, del 23 de noviembre de 2007, da razón de su quehacer: «*Nuestro compromiso a favor de la unidad responde a la voluntad de Cristo, nuestro Señor*»⁴. Estas palabras nos llevan a manifestar que la causa de la unidad, «*el ecumenismo* —en palabras del Cardenal Walter Kasper— *no es una elección opcional, sino un deber sagrado*»⁵.

El Vaticano II exhorta a todos los católicos a participar con interés en la obra del ecumenismo⁶. El crecimiento del movimiento ecuménico responde plenamente a un signo de nuestro tiempo que trabaja por la unión de todos los creyentes en Cristo⁷. «*Basta echar, con un mínimo de realismo, una mirada a los «signos de los tiempos» para comprender que no hay ninguna alternativa realista al ecumenismo, y sobre todo ninguna alternativa de fe*»⁸.

La iniciativa del Centro Teológico San Agustín de dedicar las XI Jornadas Agustínianas al tema del ecumenismo y el diálogo interreligioso, nació con el deseo de contribuir⁹ a mantener viva la tensión hacia la anhelada comunión entre todos los cristianos; obedeció a la inquietud¹⁰ de responder positivamente al movimiento ecuménico y surgió con la esperanza de que esta propuesta fuese adecuada para tal fin. El presente libro recoge las Actas de dicho encuentro celebrado en Madrid los días 1 y 2 de marzo en el marco académico del Colegio San Agustín.

3. La causa de la unidad, «es un preciso deber del Obispo de Roma como sucesor del apóstol Pedro» (Ut num sint 3).

4. «*Mensaje del Papa Benedicto XVI a Su Santidad Bartolomé I, Arzobispo de Constantinopla, Patriarca ecuménico*» (23-XI-2007) [en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20071123_bartholomaios-i_sp.html].

5. KASPER, W., *Informe sobre el ecumenismo*, en *Ecclesia* n. 3.402 (2008) 282.

6. Unitatis Redintegratio 4.

7. MARTÍNEZ SISTACH, L., *El ecumenismo espiritual en La Vanguardia* (6-I-2008), 36.

8. KASPER, W., *Informe sobre el ecumenismo*, p. 286.

9. «Las disciplinas de filosofía y teología, siguiendo las normas eclesísticas, se coordinarán adecuadamente entre sí y con la doctrina actual de modo que, en perfecta armonía, contribuyan más y más a revelar el misterio de Cristo a los alumnos y a entablar un fecundo diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural» *Constituciones O.S.A.*, 134. Vid. CC. 176-181.

10. «Los agustinos que tenemos como signo distintivo la vivencia de la unidad en la comunidad cristiana, debemos preocuparnos, «para que, con la fuerza del Espíritu Santo, sea posible derribar los muros de las divisiones y de los prejuicios entre los cristianos» CC. 176.

«La fraternidad entre los cristianos no es simplemente un vago sentimiento y tampoco nace de una forma de indiferencia con respecto a la verdad. [...] Se basa en la realidad sobrenatural de un único bautismo, que nos inserta a todos en el único Cuerpo de Cristo (cf. 1 Co 12, 13; Ga 3, 28; Col 2, 12). Juntos confesamos a Jesucristo como Dios y Señor; juntos lo reconocemos como único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tm 2, 5), subrayando nuestra común pertenencia a Él (cf. *Unitatis redintegratio*, 22; *Ut unum sint*, 42). A partir de este fundamento esencial del bautismo, que es una realidad procedente de Cristo, una realidad en el ser y luego en el profesar, en el creer y en el actuar, el diálogo ha dado sus frutos y seguirá haciéndolo»¹¹.

Estas palabras pronunciadas por el Papa Benedicto XVI en el encuentro ecuménico en Colonia dieron pie al título de las presentes Jornadas Agustiniánas: YO TE BAUTIZO EN EL NOMBRE DEL PADRE, Y DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO. «Sobre la base del único bautismo común, —afirma el Cardenal Walter Kasper— el ecumenismo va mucho más allá de la mera benevolencia y la simple amistad; no es una forma de diplomacia eclesial, sino que tiene un fundamento ontológico y una profundidad ontológica; es una acción del Espíritu. Evidentemente, el bautismo es sólo el punto de partida y la base (cf. *Unitatis redintegratio*, 22)»¹². Conscientes de esta realidad, la ponencia marco de este encuentro, a cargo del Prof. Dr. Pedro Langa, O.S.A., fijó su interés en la *IMPORTANCIA DEL BAUTISMO EN EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO*.

Como el lector podrá comprobar, tres fueron los bloques temáticos que aglutinaron la reflexión de las XI Jornadas Agustiniánas: ecumenismo, la figura de Martín Lutero y, finalmente, el diálogo interreligioso.

Sólo apoyándonos en la fe común es posible dialogar sobre nuestras diferencias. El primer bloque estudió aspectos concretos del movimiento ecuménico. El Rvmo. Carlos López Lozano, Obispo de la

11. «Discurso del Santo Padre Benedicto XVI en el Arzobispado de Colonia. Encuentro ecuménico» (19-VIII-2005)[en Internet:http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting_sp.html].

12. «Una nueva lectura del decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo». Intervención del card. W. Kasper en la Conferencia sobre el 40º de la promulgación del Decreto conciliar UR [Rocca di Papa, 11-XI-2004] [en Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_sp.html].

Iglesia Española Reformada Episcopal, Comunión Anglicana¹³, analizó la Comunión de Porvoo¹⁴. Con el título *UNA VISIÓN ECUMÉNICA ANGLICANO-LUTERANA: PORVOO*, recorrió el camino iniciado por los representantes oficiales de las Iglesias Anglicanas de las Islas Británicas y las Iglesias Luteranas Nórdicas y Bálticas¹⁵. Los logros alcanzados en el diálogo anglicano-luterano y las cuestiones pendientes que siguen necesitando diálogo y estudio fueron observadas con interés en el camino de conocimiento y comprensión mutua.

El Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garrapucho, C.S.J., desarrolló y explicitó *EL ECUMENISMO EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI* y nos insertó en los puntos clave para conocer la línea de acción del actual pontífice.

El desarrollo del movimiento ecuménico ha hecho patente que los esfuerzos por conseguir la unidad de los cristianos no puede avanzar sin recurrir a la historia¹⁶. «*La ciudad de Augsburgo es históricamente famosa porque de ella recibió nombre la «Confessio Augustana» de 1530, que comprometió a los seguidores de Lutero y a los católicos a un intento de reunificación y reconciliación doctrinal y disciplinar ¿Qué dirección habría tomado la historia, qué posibilidades misioneras habría habido para el nuevo continente, si entonces la superación de las divisiones y la clarificación de los problemas en debate –dijo el Papa Juan Pablo II- hubieran tenido un resultado positivo? [...] Debemos rezar incesantemente y cumplir hoy lo que hoy es posible, para que mañana pueda realizarse lo que será necesario mañana»¹⁷.*

La celebración del 525 aniversario del nacimiento¹⁸ de Martín Lutero (Eisleben, 10 de noviembre de 1483) dio paso al segundo bloque temático de las XI Jornadas: la figura y pensamiento del Padre de la Reforma. «*Los cristianos [...] no pueden menos que tomar en cuenta*

13. Sobre las Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana, ver «Declaración conjunta del Papa Benedicto XVI y del Dr. Rowan Williams, Arzobispo de Canterbury y Primado de la Comunión Anglicana» (23-XI-2006).

14. Vid. *La Comunión de Porvoo* [en Internet: <http://www.porvoochurches.org>]

15. Vid. Entrevista de Revista Teológica-Ateneo Teológico a Carlos López Lozano, obispo de la Iglesia Española Reformada Episcopal (14-III-2006) [en: <http://www.centroecumenico.org/INFOEKUMENE/entrevistas/CarlosLopezLozano06.htm>].

16. REHBEIN PESCE, A., «Martín Lutero en la historiografía católica y en la Iglesia católica actual»: *Teología y Vida* 3 (2001) 266-279 [en Internet: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004934492001000300002&lng=es&nrm=iso].

17. JUAN PABLO II, *Audiencia general* (6-V-1987).

18. Vid. El número monográfico que sobre el V centenario del nacimiento de Lutero dedica la *Revista Agustiniiana* 24 (1983) 305-601.

la persona y el mensaje de este hombre. Ubicado al umbral de los tiempos modernos, ha tenido y aun tiene una influencia crucial en la historia de la Iglesia, la sociedad y el pensamiento»¹⁹.

El estudio preparado por el Prof. Dr. Sven-Erik Brodd, *THE TRINITARIAN PATTERN IN BAPTISM AND EUCHARIST. AN ECCLESIOLOGICAL CONVERSATION WITH MARTIN LUTHER (1483-1546) IN A 21ST CENTURY PERSPECTIVE*, contribuyó a la reflexión teológica al centrar su interés en la eclesiología a partir de los escritos teológicos y pastorales del Dr. Martín Lutero y la teología protestante; sin duda, una base apropiada para el diálogo ecuménico. «*Hoy es posible para nosotros aprender juntos de Lutero*»²⁰.

El 17 de julio de 1505, Martín Lutero, llamó a la puerta del convento de los agustinos en Erfurt. El Prof. Dr. Michel Klaus Wernicke, O.S.A., en su conferencia *MARTIN LUTHER ALS AUGUSTINER. WAS BLIEB? BEGEISTERUNG FÜR DIE REILIGE SCHRIFT, STUDIUM DER WERKE AUGUSTINS, SPIRITUALITÄT*, disertó sobre la influencia de san Agustín y la tradición de la escuela agustiniana en el escenario de la obra teológica y la actividad de Martín Lutero²¹.

El tercer bloque de las XI Jornadas fijó su mirada en el diálogo interreligioso. «*La actitud de las Iglesias y la predisposición al perdón, que aplican a sus relaciones recíprocas, debe impulsarlas a dialogar juntas con las demás religiones y las demás culturas, para que la moral ecuménica que buscan en su acción se refleje en las relaciones y en el diálogo con las demás religiones, hacia una colaboración que permita reafirmar los valores de la vida y de la cultura humana*»²².

«Unos cristianos más unidos pueden sin duda dialogar con más

19. COMISIÓN MIXTA CATOLICO-LUTERANA, «Martín Lutero-testigo de Jesucristo» (6-V-1983) [en Internet: <http://www.ielu.org/ecumenismo/dialogocaticoluterano/lutero.htm>]

20. COMISIÓN MIXTA CATOLICO-LUTERANA, «Martín Lutero-testigo de Jesucristo».

21. «La hipótesis de la historiografía actual, sobre una vinculación entre el pensamiento de san Agustín, la teología de su orden y la del ex fraile agustino Lutero me parece sostenible». BUSQUETS D., JOAN, «Recepción de Agustín en el pensamiento de Lutero» *Teología y Vida* 2-3 (2002) 121-137 [en Internet: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004934492002000200004&lng=es&nrm=iso].

22. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «*Es necesario promover la paz en el mundo y el diálogo entre los cristianos y entre las religiones*» (7-I-2002) [en Internet: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20020107_peace-kasper_sp.html].

*autenticidad ante el mundo de las religiones»*²³. Con el título *ORTODOXIA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO*, el Metropolita Policarpo Stavropoulos, Arzobispo Ortodoxo de España y Portugal y Exarca del Mar Mediterráneo, nos presentó la situación del diálogo interreligioso entre ortodoxos, musulmanes y judíos que conviven desde hace muchos siglos en los países del Medio Oriente, de la Península Balcánica y de Asia Central, y las iniciativas que el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla ha tomado en esta dirección. A la que siguió la ponencia *SEÑALES DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO QUE VA HACIENDO LA VIDA*, a cargo del Prof. Dr. José Luis Cancelo, O.S.A., donde disertó sobre la problemática que presenta el diálogo interreligioso desde el prisma de la vivencia.

Muchos cristianos nacen o desembarcan, por inmigración o itinerancia, en las riberas de la Tierra del Islam. Y he aquí entonces la formulación del tema *MEDITANDO SOBRE MI EXISTENCIA CON LOS MUSULMANES ARGELINOS. POR UNA HERMANÉUTICA EXISTENCIAL DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO*, con el que el Dr. Lucian Borg, O.S.A., bosquejó el contexto general de Argelia desde 1972 hasta hoy por lo que concierne a la vida de los cristianos en un país de mayoría islámica. Y, reseñó el camino que la Iglesia en Argelia se ha marcado, la orientación y el sentido que ella da a su presencia y su actuación en el norte de África.

Las palabras del M.R.P. Lucian Borg, O.S.A., nos recuerda a las Hnas. Esther Paniagua Alonso y Caridad Álvarez Martín, Agustinas Misioneras, que fueron asesinadas el 23 de octubre de 1994. Ellas dieron testimonio de su fe. Sus vidas de amor y servicio fueron una hermosa imagen de la Iglesia de Argelia. Iglesia, heredera de san Agustín, que vive una misión profética hoy, ser cabeza de puente para el diálogo entre la fe cristiana y la fe musulmana. «*Juntos, cristianos y musulmanes, hemos de afrontar los numerosos desafíos que nuestro tiempo nos plantea. No hay espacio para la apatía y el desinterés, y menos aún para la parcialidad y el sectarismo. [...] El diálogo interreligioso e intercultural entre cristianos y musulmanes no puede reducirse a una opción temporal. En efecto, es una necesidad vital de la cual depende en gran parte nuestro futuro*»²⁴.

23. VELATI, M., *Los otros: ecumenismo y religiones*, en *Concilium* (esp.) 312 (2005) 56.

24. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI*. Encuentro con los representantes de comunidades musulmanas»(20-VIII-2005) [en Internet: <http://www.vatican.va/>]

«Hoy los cristianos han cruzado el umbral del tercer milenio y se encuentran ante una opción ardua, difícil y esencial. El compromiso ecuménico, la promoción de la unidad de los cristianos es uno de los grandes desafíos y una de las tareas más urgentes al inicio del nuevo milenio (cf. *Novo millennio ineunte*, 12 y 48)»²⁵.

«*Duc in altum! Sigamos adelante con esperanza*»²⁶. Estas palabras de Benedicto XVI, dirigidas a las delegaciones de las diversas iglesias y de otras religiones no cristianas, el 25 abril de 2005, sean una invitación para los cristianos a caminar juntos hacia la unidad plena «a partir del patrimonio común de fe y [a] permanecer fieles a lo que, con la ayuda de Dios, ya hemos conseguido ecuménicamente»²⁷. El ecumenismo no es un camino de retorno; es un camino hacia delante en el futuro²⁸.

Agradezco muy sinceramente, desde estas páginas, a todos los participantes, católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes su asistencia y respaldo a las XI Jornadas Agustonianas centradas en el ecumenismo y el diálogo interreligioso con ocasión del 525 aniversario del nacimiento de Martín Lutero.

El Centro Teológico San Agustín se siente complacido por la respuesta generosa de los ponentes y por la alta participación en estas XI Jornadas Agustonianas que contribuyen de esta forma a fortalecerlas, involucrando a muchas personas en las tareas encomendadas para este fin, y entiende que las mismas se enlazan con el objetivo último de tener una sola alma y un solo corazón hacia Dios.

holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims_sp.html]. También citado por el cardenal Paul Poupard al comienzo del encuentro organizado para consolidar los vínculos de amistad y solidaridad entre la Santa Sede y las comunidades musulmanas del mundo, Sala de los Suizos del palacio de Castelgandolfo (25-IX-2006).

25. CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, «*Es necesario promover la paz en el mundo y el diálogo entre los cristianos y entre las religiones*» (7-I-2002).

26. «*Discurso del Santo Padre a las delegaciones de las diversas iglesias y de otras religiones no cristianas*» (25-IV-2005) [en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi_sp.html].

27. KASPER, W., *Informe sobre el ecumenismo*, p. 286.

28. Vid. KASPER, W. «Una visión de la unidad cristiana en la próxima generación» [en Internet: <http://www.ceerjircea.org.ar/ConsPontifPromoUnidad.html>].

PONENCIAS

**IMPORTANCIA DEL BAUTISMO
EN EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO**

PEDRO LANGA AGUILAR, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

RESUMEN:

Sacramento ecuménico por excelencia, el B constituye para católicos y cristianos acatólicos una comunión más fuerte que sus diferencias. Lo comparten centenares de Iglesias, no obstante, divididas. De ahí su enfoque ecuménico. Estudiarlo para un católico supone acotar desde el Vaticano II a hoy por ser lo que Roma lleva dentro del ecumenismo. UR 22 declara que los bautizados quedan por el B incorporados a Cristo, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justicia y son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica. Comparado con la Eucaristía, sin embargo, se revela sólo un inicio hacia la plenitud. La teología, pues, tendrá que decirnos algún día qué grado de relación guardan. Roma prosiguió su estudio de forma insistente, reconciliadora y consecuente con los signos de los tiempos.

Un estudio ecuménico, sin embargo, impone la prueba de los diálogos teológicos, porque el ecumenismo no lo hace sólo una Iglesia ni una Iglesia sola. Una primera fase, dentro de lo acotado, podría ser desde 1966 hasta 1982. Aquí el estudio pasa revista a los documentos de las comisiones mixtas para concluir con el Movimiento Fe y Constitución y sus asambleas previas al Documento de Lima-1982, conocido por *Bautismo, Eucaristía y Ministerio* (=BEM), el cual, con su prehistoria de 50 años, ha sido calificado de «acontecimiento único en la historia del ecumenismo». El cardenal Kasper ha dicho que «expresa un consenso tan fundamental y una convergencia tan amplia sobre todas las cuestiones aún abiertas, que jamás hubiera osado nadie esperar». Del B en concreto, dice el Documento, entre otras cosas, que por su medio «los cristianos se unen a Cristo, unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar, siendo por ello un lazo fundamental de unidad».

Desde Lima-1982 hasta 2007 las comisiones mixtas han continuado desarrollando el BEM. Merecen especial mención para este período las Observaciones al respecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el Documento de Anglicanos y Católicos. Importantes asimismo los acuerdos entre Luteranos y Católicos. Aquí se ofrece un elenco de convergencias y divergencias de Católicos y Ortodoxos. Sobremanera básicas, en fin, las Relaciones del GMT, cuyos resultados son lo mejor, desde la teología, que en materia bautismal, y en clave ecuménica, existe desde Lima hasta hoy. El estudio concluye con lo más notable del asunto en el año 2007, de modo especial la recomendación de Sibiu (Rumanía), y los acuerdos de las Iglesias y Comunidades eclesiales de Alemania.

La conclusión general es que la importancia ecuménica del B descansa en su capacidad para que los cristianos tomen conciencia de la gran verdad sanadora, santificadora y renovadora que éste atesora de suyo. Su gradual y común comprensión ha determinado que los cristianos hasta hace poco desunidos hablen hoy de una comunión real, aunque imperfecta, lo que, en sí, constituye un reto ecuménico para el siglo XXI. La pretensión del autor glosando el argumento no ha sido sino ayudar a que se comprenda más a fondo, si preciso fuere, el gran don que el B supone para los cristianos, realidad mística indispensable para cualquier intento de unidad intereclesial y necesaria premisa de cualesquiera conclusiones que en el ecumenismo se saquen. Dada su extraordinaria dimensión ecuménica, en fin, la teología tiene ahí un dilatado campo aún por explorar.

PALABRAS CLAVE:

Bautismo, ecumenismo, católicos, comunión, Iglesias, Comunidades eclesiales, Vaticano II, Eucaristía, teología, diálogo teológico, Movimiento Fe y Constitución, III Asamblea Ecuménica Europea (Sibiu), unidad intereclesial.

ABSTRACT:

The Baptism is the ecumenical sacrament per excellence. And for Catholics and Christians it constitutes a stronger way of communion more than its differences. Baptism is shared by hundred of churches, even divided ones. This is the ecumenical focus. The study to a catholic implies to set bounds from a point of departure, from the Vatican Council II to nowadays. for being what Rome has work in the ecumenism. Ur 22 declares that baptized remain incorporated in Christ, they received the name of Christians with all the rights and justice and they are acknowledged like brothers in the Lord, by the sons of the Catholic Church. Baptism compared with the Eucharist; meanwhile, it is the beginning to the plenitude. Theology someday will tell us the degree of relationship they keep each others. Rome continued its studies in an insistent, reconciled and consequent way with the signs of times.

An ecumenical study, meanwhile, impose the proof of the theological dialogs because the ecumenism is not only made by a church, neither one church alone. One phase within this topic is the time from 1966 to 1982. Here the study checks all the documents of commissions that go to the creation to the movement Faith and Constitution and its previous assemblies, till the document of Lima- 1982, it is known as Baptism, Eucharist, and Ministry. (= BEM), which the prehistory of 50 years, it has been qualified as a unique event in the history of ecumenism. Cardinal Kasper said it express a fundamental consensus and a widespread convergence above all the open affairs, that never has dared to await for. About the Baptism the document said the trough baptism Christians are united to Christ, union among them and with the Church of every time and place, for this reason it is a tie of fundamental unity.

Since Lima-1982 to 2007 the commissions have continued developing the BEM. It deserves special attention to this period the observations respect to the Congregation of the Doctrine of the Church about the document of the Anglican and Catholics. Also in order of importance the agreements between Catholics and Lutherans. Here we offer a team of convergences and divergences among Catholics and orthodox. Exceedingly basic the relationships of the GMT its results are the best since the theology, that in baptismal affairs and in the ecumenical key exists since Lima to our days. The Study includes the most outstanding of the fact in the year 2007, in a special way the recommendations of Sibiu (Rumania) , and he agreements of the Churches of the churches and communities of Germany.

The general conclusion in the importance of ecumenism rather in baptism and its the capacity that the Christians take conscience of the great value of the revealing healing sanctifying, and renewing truth the baptism encloses. The gradual and common comprehension has determined that Christians till a few days separated can talk today about a real communion, even imperfect, what really implies an ecumenical aspiration to the XXI century. The pretention of the author glossing the argument has not been but to help to the deep understanding, even if precisely, the great gift the baptism means to Christians, mysteric reality indispensable to whatever intent of interecclesial unity and a necessary element of every conclusion that ecumenism can obtain, so theology has here a wide field to explore.

KEY WORDS:

Sacrament, baptism, ecumenism, Catholics, communion, churches, ecclesial communities, Vatican Council II, Eucharist, theology, dialog movement faith and Constitution, III ecumenical European assembly (Sibiu), intraecclesial unity.

El distinguido teólogo y arzobispo de Chieti-Vasto, Bruno Forte, afirma en su carta pastoral para el año 2007-2008 que «el bautismo es el sacramento ecuménico por excelencia»¹. La teología enseña, en efecto, que nuestra pertenencia a Cristo y a la Iglesia, obra del bautismo, nunca podrá perderse, cualesquiera sean las infidelidades y rechazos. De modo que gracias a ese misterio saludable tenemos la certidumbre de pertenecer para siempre a Dios y experimentar su dulzura. En tan definitiva relación, además, estriba justamente el «carácter» que dicho sacramento imprime. Hay por ello entre bautizados católicos, ortodoxos, evangélicos, anglicanos, etcétera, una comunión más fuerte que sus diferencias, la cual, aún realizándose en grados diversos, fundamenta el compromiso ecuménico «inscrito en la misma gracia bautismal»².

Esto que por dentro analiza el famoso ecumenista de la escuela Ratzinger, por fuera lo corrobora el reciente acuerdo entre las dos mayores Iglesias y otras once comunidades cristianas de Alemania³. Las suyas habían sido antes sólo convenciones regionales. El documento de ahora, en cambio, sostiene «un acuerdo fundamental respecto al bautismo. Por ello reconocemos como cumplimiento suyo cada acto

1. «*L'acqua della vita. Il battesimo e la bellezza di Dio*. Lettera pastorale per l'anno 2007-2008»: Zenit.org/article 12511=italian (Roma 12-XI-2007). Sobre el autor, vid. «Forte, Bruno»: BOSCH, J., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Monte Carmelo, Burgos 2004) 367-370.

2. «*L'acqua della vita...*», n. 6.

3. Firmado el 29-IV-2007 por la Iglesia Ortodoxa Etiópe, la Comunidad de Trabajo de las Parroquias Anglicanas Episcopalianas, la Iglesia Ortodoxa Armenia Apostólica, la Iglesia de antiguas reformadas de Baja Sajonia, la Unidad de los Hermanos Evangélicos de la Confesión de Ausburgo, la Comunidad fraterna «Herrnhuter», la Iglesia Metodista, la Iglesia Católica Cristiana, la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Luterana Independiente. La iniciativa partió del cardenal alemán Walter Kasper, presidente del PCPUC. Una comisión había trabajado sobre el texto durante tres años.

de inmersión o de derramamiento de agua realizado, según la misión de Jesús, en nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, y nos alegramos por cada persona que se bautiza. El bautismo así realizado es único y no puede ser repetido»⁴. Comprende, pues, «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19)⁵, fórmula que sirve de lema en estas Jornadas e inspira mi ponencia, cuyo título dista de ser redundante aunque lo parezca.

Digo redundante porque abunda en lo que hace de la criatura racional un ser cristiano, y el ecumenismo conspira a restablecer la unidad intercristiana, o sea de hombres y mujeres bautizados que, a mayor mérito eclesial, celebran el sacramento con particular esplendor. Baste el recuerdo de la doctrina bíblica, teológica, iconográfica, pastoral y ecuménica que la fiesta del Bautismo de Cristo atesora según ortodoxos y católicos⁶. La unidad cristiana, en suma, parte del bautismo, impen-sable en el diálogo interreligioso⁷.

Pero una cosa es recibir el bautismo y otra vivirlo. El movimiento ecuménico registra centenares de Iglesias divididas por no compartir idénticos principios dogmáticos dentro, sin embargo, de los mismos sacramentos, cuya validez depende del primero. De ahí la necesidad de acudir a esta fuente y ver si la valoramos igual o quedan cabos

4. Vid. *Alemania: reconocimiento mutuo del bautismo entre Iglesias cristianas* (Zenit, Magdeburgo, 25-IV-2007); LORENZO, J. «Alemania da un nuevo paso en el ecumenismo. Las Iglesias cristianas se reconocerán entre sí el sacramento del bautismo»: VN 2.563 (2007) 18. El cardenal Karl Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, el obispo luterano Wolfgang Huber y los representantes de otras once comunidades confesionales adoptaron este documento común sobre el bautismo firmado en la Catedral de Magdeburgo, según lo anunciado el 19 de abril por las Iglesias Católica y Evangélica Luterana de Alemania. Las Iglesias firmantes forman parte de la Comunidad de Trabajo de las Iglesias Cristianas (ACK).

5. Así EM (25-I-1988). Vid. *Carta Apostólica EM del Sumo Pontífice Juan Pablo II con ocasión del milenio del Bautismo de la Rus' de Kiev* (C. del Vaticano 1988), *Unidos en la gracia sacramental*, 3-8: 3.

6. Vid. PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades bizantinas* (Libsa, Madrid 1999), esp. *La Epifanía. Fiesta de las Luces*, p. 109-128 (con buenas láminas de iconos y bibliografía). Dice Juan Pablo II presentando este misterio, primero de los luminosos: «Misterio de luz es ante todo el Bautismo en el Jordán. En él, mientras Cristo, como inocente que se hace 'pecado' por nosotros (cf. 2 Co 5, 21), entra en el agua del río, el cielo se abre y la voz del Padre lo proclama Hijo predilecto (cf. Mt 3, 17 par.), y el Espíritu descendiendo sobre Él para investirlo de la misión que le espera» (RVM [16-X-2002], n. 21).

7. Doy aquí por sentada la diferencia esencial entre el ecumenismo y el diálogo interreligioso, aunque modernamente ambas expresiones conformen el movimiento ecuménico.

sueltos. Antes del Vaticano II, bien es cierto, la postura católica era otra, pero no faltaron teólogos amigos del cambio⁸; y luego, ya en el Aula, conciliares contribuyendo también al nuevo rumbo⁹. Yo no pretendo aquí sino probar su importancia ecuménica desde aquel Pentecostés del siglo XX a hoy. Especial relieve daré al documento de más rigor interconfesional, esto es, el de Lima, de FyC¹⁰, sin omitir tampoco, desde luego, las últimas décadas, fecundas y prometedoras como luego veremos.

1. CONCILIO VATICANO II

Entrevistado el cardenal Suenens sobre cuál había sido la aportación básica del Concilio para la Iglesia de nuestro tiempo, respondió de esta manera tan concisa como elocuente: «El corazón del Vaticano II es la recuperación de la conciencia del bautismo»¹¹. Así dicho, parece baladí. La conciencia bautismal, sin embargo, encierra el compromiso de toda una vida. El Concilio enumera los efectos de este sacramento en el contexto del sacerdocio de toda la Iglesia¹²; enseña la obligación

8. V. gr., los cercanos al «ecumenismo espiritual» surgido en Lyon bajo la inspiración de P. Couturier. Vid. MICHALON, P., «L'étendue de l'Église»: *Irénikon* 20 (1947) 140-63; RICHARD, L., «Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Église»: NRT 74 (1952) 485-92.

9. Por ejemplo, el cardenal A. Bea. Vid., LANNE, E., «La contribution du cardinal Bea à la question du baptême et l'unité des chrétiens», en: *Simposio Card. Agostino Bea (16-19.XII.1981)*, a cura del Segretariato per l'unione dei cristiani (Libreria Editrice, Roma, 1983) 159-85. Para una presentación completa del bautismo en los textos conciliares ver BECKER, K. J., «La doctrina sobre el bautismo del Concilio Vaticano II», en: LATOURELLE, R. (ed.), *El Vaticano II: balance y perspectivas* (Sígueme, Salamanca 1989) 483-517.

10. Verlo recogido en Enchiridion 1, pp. 888-931 [para el Bautismo, nn. 1-23; pp. 893-901]. En cuanto al original inglés, vid.: *One in Christ* 18 (1982) 348-384. Para la versión española: DE 18 (1983) 169-207. Vid. asimismo «Bautismo»: BOSCH, J., *Diccionario de ecumenismo* (Verbo Divino, Estella 1998) 44-46; GARCÍA HERNANDO, J., «El Documento de Lima»: PE 1 (1984) 275-279; LARRABE, J. L., «El Documento de Lima. El tema del Bautismo: un gran paso adelante»: PE 1 (1984) 281-286; CAPÓ, H., «Aproximación pastoral al BEM desde una óptica protestante»: PE 1 (1984) 320-331; TIMIADIS, E., «Creer y vivir el misterio. Aproximación ortodoxa al Documento de Lima»: PE 1 (1984) 332-47; O'DONNELL, C., «Bautismo»: DEcccl, 102-105:104; RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F., «Historia del movimiento ecuménico»: DT, 287-292; BIANCHI, L., *Eucaristia ed ecumenismo. Pasqua di tutti i cristiani* (Dehoniane, Bologna 2007), esp. «II. Battesimo, eucaristia, ministero», pp. 69-71.

11. Citado por CODA, P., *Uno en Cristo Jesús. El bautismo como acontecimiento trinitario* (Ciudad Nueva, Madrid 1997) 7.

12. Vid. LG 11; cf. LG 7.

y misión de bautizar¹³; la incorporación al misterio pascual de Cristo¹⁴ y el vínculo de unidad que establece entre los cristianos¹⁵. Deja claro —sutil matiz—, que ni sólo él, ni él solo, basta para la plena comunión en la Iglesia¹⁶. Por último, en fin, invita a que se revisen los ritos bautismales y catecumenales¹⁷. Ya en posconcilio, a causa sin duda del notable avance en su doctrina teológica y en sus implicaciones ecuménicas, el sacramento se reconocerá conferido también en otras Iglesias y acabará por ser abandonada la práctica «tutorista» del bautismo condicional para los que anhelan entrar en la Católica¹⁸.

Reclinados en UR, comprobaremos cómo el Concilio afina más todavía¹⁹. En efecto, sobre los hermanos separados —hoy se prefiere decir acatólicos— afirma que Roma «los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en alguna comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica». Y se asegunda casi a renglón seguido: «justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y justamente son reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica»²⁰. Los efectos bautismales, como se ve, son de altísimo nivel: incorporación a Cristo y establecimiento de cierta comu-

13. Vid. LG 14.17.

14. Vid. SC 7.

15. Vid. UR 3.22-23

16. Vid. LG 15; BECKER, 483-518; CERVERA, P., *La incorporación en la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de la fe según el concilio Vaticano II* (P. Univ. Gregoriana, Roma 1998).

17. Vid. SC 64-69.

18. Vid. SPUC, Directorio «*Ad totam Ecclesiam*» (14-V-1967) 9-20.

19. Para el argumento, vid. DEL CURA ELENA, S., «Capítulo III: Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica»: DE 39/ nn. 124-125 (2004) 416-73: esp. 447s. Artículo publicado también como «Las Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana (UR, c. III): la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica»: PE 22 (2005) 105-151:130s. Ambas revistas en los números aquí citados recogen estudios conmemorativos de los 40 años de UR.

20. UR 3. «Por consiguiente, los cristianos no católicos no están fuera de la única Iglesia; al contrario, pertenecen ya a ella de modo fundamental (cf. LG 11 y 14; UR 22). Sobre la base del único bautismo común, el ecumenismo va mucho más allá de la mera benevolencia y la simple amistad; no es una forma de diplomacia eclesial, sino que tiene un fundamento ontológico y una profundidad ontológica; es una acción del Espíritu» (*Una nueva lectura del decreto UR*. Intervención del card. W. Kasper en la Conferencia sobre el 40º de la promulgación del Decreto conciliar UR [Rocca di Papa, 11-XI-2004]).

nión, causa de que la Iglesia católica los reconozca con todo derecho y a justo título hermanos.

UR se ocupa del bautismo y las divisiones cuando explica que éstas «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»²¹. Y va de lleno al asunto en el número 22 con las nada irrelevantes añadiduras adverbiales: *debidamente* administrado, *con la requerida* disposición recibido, incorporándonos a *Cristo crucificado y glorioso*, a la luz del paulino *conmorir y conresucitar* con Cristo. Lo entiende, además, constitutivo de un poderoso vínculo sacramental de unidad, aunque ordenado (sic) a la profesión *íntegra* de la fe, a la *plena* incorporación en los medios de salvación y a la *íntegra* incorporación en la comunión eucarística. Integridad y plenitud de las que el bautismo es sólo *un principio y un comienzo* y —¡nuevo desconcierto!—, a la vez su fuente²². Tendrá que decirnos algún día la teología, pues, qué grado de relación reina entre ambos.

Porque el texto aludido es de veras luminoso: «Por el sacramento del bautismo, debidamente administrado según la institución del Señor, y recibido con la requerida disposición del alma, el hombre se incorpora realmente a Cristo crucificado y glorioso y se regenera para el consorcio de la vida divina, según las palabras del Apóstol: «Con El fuisteis sepultados en el bautismo, y en El, asimismo, fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó de entre los muertos» (Col, 2,12; Rm, 6,4). El bautismo, entonces, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado. Pero por sí mismo, no obstante, sólo es un principio y un comienzo, dado que todo él se dirige a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo. Así, pues, el bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación, a los medios de salvación determinados por Cristo y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística. Las comunidades eclesiales separadas, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautis-

21. UR 5.

22. Vuelve Kasper a matizar: «Evidentemente, el bautismo es sólo el punto de partida y la base (cf. UR 22). La incorporación en la Iglesia alcanza su plenitud con la Eucaristía, que es fuente, fulcro y cumbre de la vida cristiana y eclesial (cf. LG 11 y 26; PO 5; AG 39). Así, la eclesiología eucarística tiene ya su fundamento en la Constitución litúrgica y en la Constitución sobre la Iglesia (cf. SC 47; LG 3, 7, 11, 23 y 26) » [Una nueva lectura del decreto UR. Intervención del card. W. Kasper ...].

mo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia del sacramento del orden, no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, sin embargo, mientras conmemoran en la santa cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la comunión de Cristo se representa la vida y esperan su glorioso advenimiento. Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los misterios de la Iglesia deben ser objeto de diálogo»²³.

Del bautismo y la vida de Cristo, afirma el número 23: «La vida cristiana de estos hermanos se nutre de la fe en Cristo y se robustece con la gracia del bautismo y con la palabra de Dios oída. Se manifiesta en la oración privada, en la meditación bíblica, en la vida de la familia cristiana, en el culto de la comunidad congregada para alabar a Dios»²⁴. La vida cristiana de nuestros hermanos acatólicos, siendo así, se robustece con la gracia bautismal, base de la misma unidad ecuménica, en la que, por lo demás, tampoco sería justo marginar a los hermanos de la Reforma²⁵. Pero vengamos ya a las nuevas intervenciones de la Iglesia católica en este proceso.

2. A RAÍZ DEL VATICANO II

El primer Directorio de ecumenismo, cuyas dos partes vieron sucesiva, que no inmediatamente, la luz²⁶, se enfrentaba en la primera con el problema rebautismal, resuelto católicamente desde los escritos agustinianos antidonatistas²⁷. El nuevo Directorio, en cambio, vino

23. UR 22.

24. UR 23.

25. Kasper, de hecho, puntualiza en la citada conferencia: «El cisma de Occidente, originado por la Reforma del siglo XVI, es de otro tipo. Como reconoce claramente el Decreto sobre el ecumenismo, se trata de un fenómeno complejo y diferenciado, de índole a la vez histórica y doctrinal. También con las comunidades surgidas de la Reforma nos unen muchos e importantes elementos de la verdadera Iglesia, entre los cuales, sobre todo, el anuncio de la palabra de Dios y el bautismo. En numerosos documentos de diálogo posconciliares esta comunión se amplía y profundiza (Podemos citar sobre todo los documentos de Lima, BEM, 1982; los de ARCIC con la Comunión anglicana; los de convergencia con los luteranos —“La cena del Señor”, “El ministerio espiritual en la Iglesia”, etc.— y, especialmente, la “Declaración común sobre la doctrina de la justificación”, de 1999)» [*Una nueva lectura del decreto UR...*].

26. Directorio *Ad totam Ecclesiam*, del 14-V-1967 (AAS 59, 1967, 574-92). Y el Directorio *Spiritus Domini*, del 16-IV-1970 (AAS, 62 1970, 705-724).

27. Después de recordar que es válido todo bautismo que se administra según lo establecido por Cristo, y dar reglas concretas para conocer si los ritos de los cristianos

en 1993 a perfeccionar lo anterior reuniendo las normas prefijadas para aplicar y desarrollar las decisiones conciliares. Luego de haber avanzado que «la comunión en el bautismo se orienta a la plena comunión eclesial [y que] vivir el bautismo es ser arrastrado en la misión de Cristo que es reunir todo en la unidad»²⁸, dedica los números 92-101 al argumento de marras bajo el escueto título *El sacramento del bautismo*²⁹. Dos años después sonó la hora de la encíclica UUS, donde Juan Pablo II, con el Concilio en la punta de su pluma, repite que «por medio del bautismo llegan a ser el Cuerpo de Cristo, Cuerpo en el cual debe realizarse en plenitud la reconciliación y la comunión»³⁰. Lo cual no le impide abrir esta sugeridora pregunta: «¿Cómo es posible permanecer divididos si con el bautismo hemos sido «inmersos» en la muerte del Señor, es decir, en el hecho mismo en que, por medio del Hijo, Dios ha derribado los muros de la división?»³¹. Con la LG sobre «los elementos de santificación y de verdad», afirma luego: «Son muchos, en efecto, los [...] marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos»³². Y con idéntica brisa, vuelve a insistir: «Justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor»³³.

Juan Pablo II abordó el tema en muchas otras ocasiones: por ejemplo cuando el milenio del Bautismo de la Rus' de Kiev³⁴; durante los

separados tienen o no valor sacramental, concluye que debe acudir al bautismo *sub conditione* sólo cuando haya duda razonable y prudente del hecho o de la validez del precedente rito (parte 11, n° 12-14; cfr. *Legislación canónica postconciliar* [BAC, Madrid 1972] 253-56). Para la cuestión donatista, cf. LANGA, P., *Introducción general*: OCSA xxxii, *Escritos antidonatistas (I°)* [BAC 498, Madrid 1988], 5-155.

28. Directorio, n. 22.

29. Se trata de la parte IV. *La comunión de vida y de actividad espiritual entre los bautizados*: A), que el Directorio explica en estos términos: «Comunión existente con los otros cristianos basada en el vínculo sacramental del bautismo, y normas para compartir la oración y otras actividades espirituales, incluidos, en casos particulares, los bienes sacramentales».

30. UUS 6.

31. UUS 6.

32. UUS 12.

33. UUS 13.

34. «Al dar gracias al Espíritu de Pentecostés por esta herencia cristiana, que se remonta al año del Señor 988, queremos ante todo concentrar nuestra atención en el misterio salvífico del mismo Bautismo» (EM, p. 4).

preparativos del Jubileo 2000³⁵, entre cuyas declaraciones puede uno leer que la «Espiritualidad de comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano cristiano, en la unidad profunda que nace del bautismo»³⁶. De las últimas veces fue cuando el cuadragésimo de UR³⁷. Benedicto XVI, por su parte, se ha hecho eco de sus predecesores. Durante su viaje a Colonia en 2005, por ejemplo, dijo: «La hermandad entre los cristianos no es simplemente un vago sentimiento y tampoco nace de una forma de indiferencia respecto a la verdad. Se basa en la realidad sobrenatural de un único bautismo, que nos inserta en el único Cuerpo de Cristo (cf. 1 Co 12,13; Ga 3,28; Col 2,12). Juntos confesamos a Jesucristo como Dios y Señor; juntos lo reconocemos como único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tm 2,5), subrayando nuestra común pertenencia a Él (cf. UR 22; UUS 42)»³⁸. Y en el alba de 2008: «Todos percibimos interiormente que nuestra existencia es un deseo de vida que invoca una plenitud, una salvación. Esta plenitud de vida se nos da en el bautismo [...]. En el fondo, todo el misterio de Cristo en el mundo se puede resumir con esta palabra: «bautismo», que en griego significa «inmersión». El Hijo de Dios, que desde la eternidad comparte con el Padre y con el Espíritu Santo la plenitud de la vida, se «sumergió» en nuestra realidad de pecadores

35. V.g. refiriéndose en 1997 al año de Jesucristo y decir: «El esfuerzo de actualización sacramental [...] podrá ayudar, a lo largo del año, al *descubrimiento del bautismo* como fundamento de la existencia cristiana» (TMA 41). Cf. TMA (10-XI-1994). *Comentario teológico-pastoral. Consejo de presidencia del gran Jubileo del año 2000* (Sígueme, Salamanca 1996). Particularmente importantes los comentarios de Kasper, Cassidy, Arinze y Ruini: pp. 233-269.

36. «Homilía de Juan Pablo II durante la apertura de la Puerta Santa en la Basílica de San Pablo Extramuros» (18-I-2000), n. 2. Y prosigue en el 4: «Ya desde los primeros concilios, los cristianos han profesado juntos: «creo en la Iglesia, una, santa, católica y apostólica». Saben, con san Pablo, que hay un solo cuerpo, un solo Espíritu, como es una la esperanza a que han sido llamados: «Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, actúa por medio de todos y está presente en todos» (Ef 4, 4-6)».

37. «El bautismo que hemos recibido es único. Crea un vínculo sacramental de unidad entre todos los que por Él han sido regenerados. Esta agua purificadora, «agua de vida», nos permite pasar a través de la única «puerta» que es Cristo: «Yo soy la puerta: si uno entra por mí, se salvará» (Jn 10, 9). Cristo es la puerta de nuestra salvación, que lleva a la reconciliación, a la paz y a la unidad. Él es «la luz del mundo» (Jn 8, 12) y nosotros, conformándonos plenamente a Él, estamos llamados a llevar esta luz al nuevo siglo y al nuevo milenio» («Homilía con motivo del 40º de la promulgación del Decreto UR»: Sábado 13-XI-2004).

38. «*Discurso del Papa a representantes de diferentes confesiones cristianas*. Benedicto XVI se reunió con representantes de ellas en el Arzobispado de Colonia» (19-VIII-2005).

para hacernos participar en su misma vida [...], al llegar a la edad adulta, manifestó su misión iniciándola precisamente con el «bautismo de conversión», que recibió de Juan el Bautista [...] Desde aquel momento Jesús fue revelado como aquel que venía para bautizar a la humanidad en el Espíritu Santo: venía a traer a los hombres la vida en abundancia (cf. Jn 10, 10), la vida eterna, que resucita al ser humano y lo sana en su totalidad»³⁹. La palabra de Roma, pues, se ha venido oyendo continuada, reconciliadora y consecuente con los signos de los tiempos, mas como el ecumenismo desborda lo romano, bueno será que escuchemos a continuación el timbre de su voz armónicamente sonoro y solidario dentro del nutrido coro ecuménico.

3. DIÁLOGO TEOLÓGICO DESDE 1966 HASTA 1982

El ecumenismo no es quehacer ni de una Iglesia sola, ni de sólo una Iglesia⁴⁰. Es intereclesial, pancristiano; y debe ser solidario, compartido. Asumirlo por eso con garantía conlleva recurrir necesariamente al diálogo teológico⁴¹, de modo particular, puestos ya en el argumento que me ocupa, el que la Iglesia católica mantiene con otras Iglesias y Comunidades eclesiales desde finales del Vaticano II hasta 1982, año del Documento de Lima. Luego tocará el turno al que va desde entonces a hoy. Dentro de semejante abanico dialógico importan sobremanera los diálogos de Roma con los Anglicanos, Discípulos de Cristo, Metodistas, Bautistas, Pentecostales, Evangélicos, Luteranos, Ortodoxos, el Grupo de Les Dombes y FyC. Sus respectivas comisiones mixtas fueron perfilando durante el posconcilio, unas más y otras menos, lo que terminaría por desembocar en el primoroso Documento de Lima⁴².

39. De la homilía de Benedicto XVI el 13-I-2008, fiesta del Bautismo del Señor, en la eucaristía en la que bautizó en la capilla Sixtina a trece niños [Traducción distribuida por la Santa Sede. Libr. Editrice Vaticana] (*Benedicto XVI: El bautismo, plenitud de vida*. C. Vaticano, 22-I-2008: *Zenit*).

40. Vid. LANGA, P., «Sobre cuestiones ecuménicas del siglo XXI. Más allá de los gestos»: VN 2.590 (24-30.XI.2007) 23-30 [Pliego].

41. Abundante su bibliografía. Vid, v.g., PUGLISI, J.V. y VOICU, S.V., «A bibliography of interchurch and interconfessional theological dialogues»: *Centro pro Unione* (Roma 1984), con unos 130 diálogos de todas las tendencias en el mundo. La revista *Centro pro Unione*, editada por la institución del mismo nombre en Roma, se encarga de actualizar la bibliografía todos los años. Reciente y útil, el estudio de RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F., «Los diálogos ecuménicos interconfesionales»: DT, 297-303.

42. Hasta 1993, el *Enchiridion* (ed. GONZÁLEZ MONTES, A.). Desde entonces hasta el año 2001, cf. ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti*

De los Anglicanos cabría destacar esta frase redonda de la «Aclaración de Salisbury (1979)»: «El sacerdocio de todo el pueblo de Dios (1 P 2, 5) es la consecuencia de la incorporación a Cristo por el bautismo»⁴³. Y de la «Aclaración de Windsor (1981)», este juicio no menos rotundo: «El bautismo confiere a todos los que forman la Iglesia el derecho y, por consiguiente, la capacidad de llevar a cabo su función en el cuerpo, siendo de gran importancia el reconocimiento de este derecho fundamental»⁴⁴. La llamada bautismal de ambos documentos discurre aquí en función del ministerio.

Más densidad ofrece la «Relación de la Comisión Internacional para el Diálogo entre los Discípulos de Cristo y la Iglesia Católica (1977-1981)» con su IV parte, *Bautismo*⁴⁵, para el vínculo de este sacramento con la unidad⁴⁶, las diferencias, el bautismo en cuanto signo de unidad y, paradójicamente, recordatorio de desunión, «convencidos de que la unidad que recibimos por la gracia de Dios en el bautismo debe encontrar su realización en la unidad eclesial visible, de suerte que el mundo pueda creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo, como nosotros lo confesamos juntos»⁴⁷.

La «Relación de la Comisión Mixta de la Iglesia Católica Romana y del Consejo Metodista Mundial (1981)», vulgarmente dicha «Relación de Honolulu», apunta a los miembros «que son bautizados en el Espíritu» y a que «el bautismo que es celebrado en la comunidad de creyentes es el signo exterior que expresa juntamente la gracia y la fe»⁴⁸. En cuanto a la «Relación Final del Diálogo entre el romano SPUC y las Autoridades de algunas Iglesias Pentecostales y personalidades del Movimiento Carismático dentro de las Iglesias Evangélica

del Dialogo Teologico Interconfesional, V (Bologna 2001). Por supuesto que tanto el CEI, como FyC, lo venían haciendo antes del Vaticano II. Pero aquí me limito, como católico, al tiempo acotado al principio, que arranca de cuando la Iglesia católica se hizo a la vela en la travesía ecuménica.

43. Enchiridion 1, n. 79, p. 35; p. 2.

44. Enchiridion 1, n. 126, p. 55.

45. Enchiridion 1, nn. 590-598, pp. 251-254.

46. «Por su naturaleza misma, el bautismo impulsa a los cristianos hacia la unidad. Por el bautismo una persona se incorpora a Cristo Jesús y a su Cuerpo, la Iglesia. La unidad fundamental que Dios nos ha dado está arraigada en el sacramento y no podría ser destruida. Estamos llamados a un solo bautismo por el Evangelio, que es la vía de salvación para toda la humanidad. Por consiguiente, el bautismo es la fuente de nuestra unidad en la vida de Cristo, en su muerte y su resurrección» (Enchiridion 1, n. 590, p. 251).

47. Enchiridion 1, n. 598, p. 254.

48. Enchiridion 1, n. 1.102, p. 473.

y Anglicana (1972-1976)», digamos que, entre los puntos tratados, figuran el bautismo en el Espíritu Santo⁴⁹ y el bautismo sacramento⁵⁰, donde acontece —dice— «un tránsito desde el reino de la oscuridad al reino de la luz de Cristo y siempre incluye una dimensión comunitaria»⁵¹; y, por lo que a su pastoral hace, que «el rebautismo en el sentido estricto de la palabra es absolutamente inaceptable»⁵². Apenas dos años antes de Lima, Dombes da a la luz «El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos (1980)»⁵³, un texto donde el Grupo se hace «consciente de la estrecha e indisoluble vinculación entre bautismo y Eucaristía, sobre la que están de acuerdo todas las confesiones cristianas»⁵⁴.

Pero el movimiento que aquí más trata del bautismo es FyC. Mayormente uniendo bautismo a Eucaristía y ministerio en los textos oficiales de Accra y Ginebra. Sobre los dos primeros, desde la constitución de la Comisión doctrinal. Y aunque en Lausana (1927) y Edimburgo (1937) se constata la importancia del tema, sólo en Lund (1952) se aportan reflexiones específicas cuyos resultados serán recogidos en la relación *One Lord, one Baptism* (SCM Press 1960), ratificados y profundizados por la Conferencia de Montreal (1963). Vuelve la Comisión al bautismo en Bristol (1967) con el añadido, ahora, de la confirmación y de la Eucaristía. Enriquecido gracias a consultas y aportaciones, cristaliza en el texto presentado a la Comisión en Lovaina (1971): «Bautismo, Confirmación y Eucaristía»⁵⁵.

El de Accra «La reconciliación de las Iglesias: Bautismo, Eucaristía, Ministerio» (1974) resulta continuista del de Montreal sobre bautismo, del que se afirma: es participación en la muerte y resurrección de Cristo, don del Espíritu e incorporación al cuerpo de Cristo, compromiso y respuesta personal de fe, vínculo de unidad, acceso a la

49. Enchiridion 1, n. 1.227-1.232, p. 543-546.

50. Enchiridion 1, n. 1.233-1.236, p. 546-547.

51. Enchiridion 1, n. 1.233, p. 546.

52. Enchiridion 1, n. 1.236, p. 547. «Sin embargo —agrega—, aquellos participantes que rechazan el bautismo explicaron que ellos no consideraban como rebautismo el bautismo de un creyente adulto que ha recibido el bautismo en su niñez». Los acuerdos, como se ve, admiten toda clase de matices, a veces para llenarle a uno de estupear. Este, por ejemplo, haría extrañarse a los mismos católicos antidonatistas de los tiempos de san Agustín.

53. Vid. Enchiridion 1, pp. 689-719.

54. Vid. GONZÁLEZ MONTES, A., *Presentación del texto*: Enchiridion 1, 688-689: 689.

55. Vid. *Istina* 16 (1971) 337-351; y GONZÁLEZ MONTES, A., *Los textos de FyC*: Enchiridion 1, 795.

Eucaristía. Justifica el bautismo de niños en relación a la fe de la comunidad y en él ve el punto de partida hacia sus propios frutos, en los que se expresará la decisión personal exigida por el sacramento (n.12-14)» (n.15).

Accra presenta sobre el bautismo seis titulares: institución, significado, implicaciones, celebración, concepciones diversas y recomendaciones⁵⁶. Ecuménicamente, todos de mucha importancia, y en especial significado e implicaciones. Dice Accra que «la participación en la muerte y en la resurrección de Cristo es el significado central del bautismo. El bautismo que el mismo Jesús recibió (Mc 10, 38) nos da la clave para una comprensión común [...]. Comenzó con la aceptación por Cristo de la solidaridad con los pecadores cuando fue bautizado en el Jordán. Prosiguió cuando tomó el camino de Servidor Sufriente a través de su pasión, muerte y resurrección. El Espíritu que vino sobre Jesús en su bautismo viene sobre la Iglesia y une al pueblo de Dios con Cristo, en su muerte y resurrección, por medio de la acción bautismal»⁵⁷. Y desde las implicaciones unionistas, se matiza: «Por el único bautismo los cristianos son llevados a la unión con Cristo y a la de unos con otros; son introducidos en la vida de la Iglesia universal lo mismo que en la de la comunidad de la Iglesia local. Nuestro bautismo común, que nos une a Cristo mediante la fe, es, por eso, un lazo esencial de unidad: nos empuja a confesar y a servir al único Señor, como un solo pueblo en cada lugar y en el mundo entero. Así, nuestra unión bautismal en Jesucristo constituye una llamada a las Iglesias a superar sus divisiones y a llegar a la unión visible total»⁵⁸.

El texto de Loccum «Hacia un consenso ecuménico sobre el Bautismo, la Eucaristía y el Ministerio (1977)»⁵⁹ sirve de necesario mirador para ver el trayecto seguido hasta Lima (1982). En Loccum se analizaron respuestas y comentarios, y el contenido salió adelante confirmando la línea de Accra, aunque fueron planteadas muchas cuestiones nuevas, sobremanera de orden práctico (pastoral y litúrgico), al tiempo que se indicaba la necesidad de resaltar el carácter escatológico de este sacramento⁶⁰.

56. Enchiridion 1, pp. 831-837.

57. *Bautismo. II. El significado del bautismo*: Enchiridion 1, p. 831.

58. Enchiridion 1, p. 832.

59. Vid. *Bautismo*: Enchiridion 1, pp. 872-75.

60. GONZÁLEZ MONTES, A., *Los textos de FyC*: Enchiridion 1, 795-96.

4. DOCUMENTO DE LIMA

Es la espléndida culminación de una trayectoria y el reconocimiento de la pluralidad de tradiciones bautismales, así como el afán por restaurar la unidad de la iniciación cristiana, tan resaltada en Loccum. La problemática del bautismo de los niños apunta en él a una solución que contemple las diversas tradiciones sin traicionar ni el objetivo ni la condición del bautismo, o sea la *fe personal*. De ahí la trascendencia del catecumenado en cuanto educación cristiana⁶¹. La triple cuestión de Lima cuenta con un preámbulo de unos cincuenta años, ya que irrumpe en Lausana (1927) y avanza hasta los buenos trabajos de Accra (1974), donde se pide una evaluación. Preguntas y respuestas sobre el bautismo a los niños y un rebautismo serán objeto de cuidadoso análisis en Bangalore (1978). Un comité de redacción pilotado por Max Thurian (Taizé) mejora mucho el texto, pero en Lima entran todavía otras 100 propuestas más de variación, con lo que el esquema de Thurian acaba completamente reelaborado. Lima, siendo así, no tiene un solo autor o redactor. Aprobado sin votos contrarios ni abstenciones y transmitido a las Iglesias para su valoración oficial, como allí estaba representada la entera gama del CEI y del catolicismo, se vio en tal acuerdo un *kairós* del movimiento ecuménico sobre bautismo, Eucaristía y ministerio. Se limitó a ser declaración de convergencia, o sea representar sólo un estadio en el proceso hacia la plena unificación de la Iglesia, es cierto, pero ello no quita para que sus acuerdos sean de grandiosa factura.

El cardenal Kasper, uno de los colaboradores católicos en Lima, llegó a decir que estas declaraciones «expresan un consenso tan fundamental y una convergencia tan amplia sobre todas las cuestiones aún abiertas, que jamás antes hubiera osado nadie esperar. Haber formulado por primera vez clara y públicamente este consenso de fondo y esta amplia convergencia representa ya en sí un resultado ecuménico de primer orden». De ahí que las convergencias en absoluto se reduzcan a compromisos más o menos sólidos. «Se trata, más bien, de unidad en los fundamentos y en las raíces»⁶².

61. Vid., GONZÁLEZ MONTES, A., *Los textos de FyC: Enchiridion 1*, 796. Además de la nota 6, cf. BOROBIO, D., «Bautismo e iniciación cristiana en perspectiva ecuménica. El bautismo en el Documento de Lima 1982»: DE 18 (1983) 47-78; PATTARO, G., *Corso di Teologia dell'Ecumenismo* (Queriniana, Brescia 1985) 320-24; BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo* (Verbo Divino, Estella 1991) 184-86; NEUNER, P., *Teología ecuménica* (Queriniana, Brescia 2003) 169-74.

62. «Rückkehr zu den klassischen Fragen ökumenischer Theologie»: *Una Sancta* 37 (1982) 10; NEUNER, 170s.

Se alabó que FyC hubiese conseguido en Lima reconducir las aguas del CEI a cauces de *quaestiones disputatae* de teología tradicional. Fue criticado el método, sí, bien porque planteaba el problema en perspectiva del ecumenismo secular, bien porque se esperaba conseguir la unificación con un hacer común, bien, en fin, debido a que las cuestiones tradicionales en conjunto eran consideradas obsoletas, pero el entuerto de la interpretación polémica del *sola scriptura* y de una crítica general al *protocatolicismo* propias de algunas Iglesias protestantes, fue resuelto remitiendo a la doctrina y praxis de la Iglesia primitiva. El Documento de Lima significó también cierta conclusión de un proceso teológico que había durado años, por cuya causa fue remitido a las Iglesias no para una toma de postura, sino con el apremio de que lo recibiesen. Recepción cuyo proceso fue, por cierto, muy lento. Pese a lo cual es, con mucho, «il testo ecumenico più fecondo che mai sia stato scritto»⁶³. Alguien ha llegado a calificarlo de «acontecimiento único en la historia del ecumenismo»⁶⁴.

Convergencias y divergencias en él son muy desiguales, según se trate del bautismo, de la Eucaristía o del ministerio. Del bautismo cabría notar, en síntesis, estas discrepancias: Incapacidad de algunas Iglesias para reconocer plenamente diversas prácticas bautismales de otras y repetición del rito cuando alguien se adhiere a ellas; exigencias de algunas Iglesias de nuevo rito de profesión de fe para administrar la Eucaristía; dificultades sectoriales para admitir el bautismo de los niños; sustitución del agua por un rito de oración e imposición de manos, practicado por algunas Iglesias africanas; diversidad en la explicación del signo bautismal que expresa el don del Espíritu (agua, crismación, imposición de manos)⁶⁵.

Los posicionamientos de las Iglesias hasta 1987 —142 nada menos— fueron publicados por Max Thurian⁶⁶, y se puede asegurar que

63. En el análisis oficial de las tomas de posición de las Iglesias se constató, en 1990, que se habían editado cerca de 400.000 ejemplares del texto y de sus traducciones y, además, 150.000 ejemplares con pistas didácticas y materiales de trabajo (cf. NEUNER, 173).

64. MAGNANI, R., *La successione apostolica nella tradizione della Chiesa. Ricerca nel BEM e nei documenti del dialogo teologico bilaterale a livello internazionale* (Roma 1989) 53; BIANCHI, L., 69.

65. Ver estas reflexiones en BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, 185.

66. *Churches respond to BEM. Official Responses to the «Baptism, Eucharist and Ministry», Text*, vol. I-VI (Genf 1986-1988). Asimismo, en BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo*, 185, nota 85. A mediados de 1990 había sido traducido y publicado en 35 lenguas y la secretaría de FyC había recibido respuestas de 190 Iglesias, com-

jamás un documento ecuménico recibió tantas respuestas oficiales de las Iglesias como el BEM. Hasta el Episcopado español emitió su *Dictamen de las Comisiones Episcopales de Relaciones Interconfesionales y para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española sobre el «Documento de Lima»*⁶⁷. El texto, por tanto, ha ejercido de catalizador, especialmente para aquellas Iglesias que, hasta la fecha, eran reacias o poco abiertas a la problemática eclesiológica. Evento, en suma, de gran importancia el de su proceso.

Lo que aquí más importa es la certidumbre de que sobre el bautismo hay convergencia de fe, aunque las tradiciones eclesiales sobre la naturaleza del sacramento sean diversas. Convergencia desde dos vertientes: Una, la necesidad de recibir el sacramento con fe, porque sin fe, uno se queda fuera del movimiento salvífico bautismal. No en vano se le llama al bautismo *Sacramentum Fidei* por excelencia, en el sentido de que no hay modo de ir a Cristo y ser suyo fuera de la fe, raíz de la salvación. Otra, la certeza de que el bautismo es el acto con el cual «el hombre es verdaderamente incorporado a Cristo crucificado y glorificado y viene regenerado para participar en la vida divina». La fe, por tanto, requiere el rito y éste manda a la fe, sin que jamás se fracture o separe la continuidad dinámica. De ahí que se haya llegado a decir muy a cuento que, si la fe viene del anuncio, el bautismo es «el cumplimiento concreto de este anuncio»⁶⁸.

En cuanto a la incorporación al cuerpo de Cristo que el bautismo causa, Lima no se anda con titubeos: «Por medio del bautismo los cristianos se unen a Cristo, unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar. Nuestro común bautismo, que nos une a Cristo en la fe, es, por tanto, un lazo fundamental de unidad. Somos un pueblo y estamos llamados a confesar y a servir al Señor en todo lugar y en todo el mundo. La unión con Cristo, de la que participamos por el bautismo, tiene importantes implicaciones para la unidad cristiana. «Hay...un bautismo, un Dios y Padre de todos...» (Ef 4, 4-6). Cuando la unidad bautismal se realice en una Iglesia una, santa, católica, apostólica, se puede dar un genuino testimonio cristiano del amor de Dios, que sana y reconcilia. Por consiguiente, nuestro único bautismo en Cristo fun-

prendida la Católica, sobre la cual vid. VANZAN, P., «Un'altra importante tappa nel cammino ecumenico: la risposta cattolica al BEM»: *La Civiltà Cattolica* 139 (1988) 236-48.

67. PE 3 (1986) 377-83. La respuesta oficial del catolicismo lleva por título «Bautismo, eucaristía y ministerio. Una respuesta católica, 1987»: DE 81-82 (1990) 519-58.

68. Vid. las reflexiones al respecto en PATTARO, G., *Corso di Teologia dell'Ecumenismo*, 321.

damenta una llamada a las Iglesias para que superen sus divisiones y manifiesten visiblemente la comunión cristiana»⁶⁹.

Lima, en conclusión, es el feliz resultado de numerosos diálogos ecuménicos y el maduro fruto de la aportación de no pocas Iglesias locales, amén de la consecuencia lógica de rigurosos estudios bíblico-patristicos que ponen de manifiesto el rico papel que el sacramento del bautismo siempre jugó en la teología y, consiguientemente, en el ecumenismo. Como al principio del Documento se hace notar, «que teólogos de tradiciones tan considerablemente diferentes sean capaces de tal armonía en su diálogo sobre el bautismo, la Eucaristía y el ministerio, es algo que no tiene precedentes en el moderno movimiento ecuménico»⁷⁰. Ojalá hubieran seguido a Lima otros hitos tan bien trabajados, tan magníficamente madurados, tan espléndida y mancomunadamente vividos. Ha sonado música después muy melodiosa, ciertamente, pero en modo alguno tanto como la de Lima. Vamos ya con el último trecho de esta singladura.

5. DESDE EL DOCUMENTO DE LIMA HASTA 2007

¿Es el bautismo, que confesamos como único, en su íntima relación con la Palabra, la primera de esas realidades sacramentales capaces de introducirnos en la comunión con Dios y nuestros hermanos?⁷¹ La respuesta dista de ser unívoca. Dependerá de quien la dé y del medio ambiente en que lo haga. FyC no ha cesado últimamente de consultar; y otras entidades ecuménicas tampoco se han cruzado de brazos. El material recogido permite percibir el interés que la afirmación del único bautismo tuvo para los primeros tiempos del movimiento ecuménico. Había entonces que pisar «en suelo firme de comunión», o sea sobre algo más sólido que la buena voluntad de los cristianos, para poder dar con garantía los pasos siguientes. Quizás lo facilitase el que la mayoría de los interlocutores eran de algún modo herederos de una misma tradición y no se veían entonces constreñidos a cuestionarse convicciones confesionales profundas.

69. Enchiridion 1, p. 895.

70. Enchiridion 1, p. 891 (n.7).

71. Muchos se han formulado esta pregunta. Con esa lucidez que la cuestión ecuménica reclama, lo hace: SCAMPINI, Fr. J. A., OP., «CMI/FyC, Comisión Plenaria de Fe y Constitución *Kuala Lumpur, Malasia 26 de julio - 6 de agosto 2004* «Reconocemos un solo bautismo para el perdón de los pecados». De la afirmación eclesial de la fe al desafío de recibimos unos a otros como Cristo nos ha recibido (cf. Rm 15,7) » [en Internet: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kuala-docs7-scampini-s.pdf>].

Décadas más tarde, la conciencia ecuménica cambió. Por razones múltiples, desde luego: interlocutores nuevos, cursillos parroquiales con inquietud unionista, semanas y congresos acabaron por abrirse a la problemática de la unidad. El itinerario ecuménico de último recorrido, a la postre, afanado en abordar el bautismo, busca describir la confesión de un solo bautismo para la remisión de los pecados haciendo frente al desafío pendiente de recibírnos mutuamente gracias a su reconocimiento en cada una de nuestras Iglesias. Confesión y desafío, optimismo ecuménico de algunas décadas atrás y la inevitable requisitoria actual de asumir un problema de suyo complejo. Las convergencias del BEM, en efecto, no han impedido que las últimas consultas de FyC nos conciencien más de las complejidades inherentes a lo bautismal, máxime cuando estudiamos avanzar hacia el reconocimiento mutuo de este sacramento. Contamos con mentes muy lúcidas que, presentando los elementos a debate y el quid de la cuestión, se enseñan extraordinariamente enriquecedoras⁷². Veamos un poco el panorama.

Por los mismos años de Lima, Evangélicos y Católicos publicaron un documento sobre la misión, fruto de tres encuentros⁷³. En él se abordan, entre otros, dos apartados de interés cuyo respectivo título dice: *Conversión y Bautismo*, y *La pertenencia a la Iglesia*⁷⁴. En el primero admiten «un considerable consenso de que el arrepentimiento y la fe, la conversión y el bautismo, la regeneración y la incorporación a la comunidad cristiana son inseparables» y acuerdan «que no se debe aislar el bautismo del contexto de la conversión, ni en la teología, ni en la práctica»⁷⁵. La asamblea general de Vancouver (1983) pidió también a las Iglesias que los cuatro años siguientes respondiesen oficialmente al BEM, como así fue, no sin dificultades a veces.

72. Vid. BIRMELÉ, A., «Baptism and the Unity of the Church in Ecumenical Dialogues»: ROOT, M.-SAARINEN, R. (eds.), *Baptism and the Unity of the Church* (Eerdmans / WCC Publications, Grand Rapids/ Geneva, 1998) 104-29; HELLER, D., «Le baptême – fondement de l'unité des Églises? Foi et Constitution et la question du baptême»: *Irénikon* 72 (1999) 73-93; KASPER, W. «Ecclesiological and Ecumenical Implications of Baptism»: *Ecumenical Review* 52 (2000) 526-41.

73. DME-C, «Diálogo Evangélico-Católico sobre la Misión (1977-1984)»: *Enchiridion* 2, n. 1457-1620, p.453-509.

74. *Enchiridion* 2, nn.1554-57 y 1558-62, pp. 487-90.

75. *Enchiridion* 2, nn. 1554s: Y sigue diciendo que «Un gran número de Evangélicos (quizá la mayoría) [...] bautizan sólo a quienes han aceptado personalmente a Jesucristo como Salvador y Señor y consideran que el bautismo es la confesión pública de fe por parte del convertido y una dramatización (mediante la inmersión en el agua) de su muerte y resurrección con Cristo» (p. 487s).

Acerca de la relación Bautismo-Eucaristía⁷⁶, Católicos y Anglicanos declaran que «por medio del bautismo nos unimos con Cristo en su muerte y resurrección; por el poder del Espíritu nos convertimos en miembros de un mismo cuerpo, y juntos participamos en la vida de Dios»⁷⁷. Sobre salvación y justificación, reiteran: «En el bautismo, «sacramento de fe» (cf. Agustín, *Ep.* 98, 9), confesamos a Cristo, junto con toda la Iglesia, entramos en comunión con Él en su muerte y resurrección, y por medio del don del Espíritu Santo somos liberados de nuestro pecado y llevados a una vida nueva»⁷⁸: «El bautismo es el sacramento irrepitable de justificación e incorporación a Cristo (1 Co 6, 11; 12, 12-13; Ga 3, 27)»⁷⁹. La *koinonía*, precisan, «es iniciada visiblemente por el bautismo y alimentada y expresada en la celebración de la Eucaristía. Todos los que han sido bautizados en el único Espíritu en un solo cuerpo están unidos en la Eucaristía por la participación sacramental en este mismo único cuerpo (1 Co 10, 16-17; 12, 23). Esta comunidad de los bautizados, dedicada a la enseñanza apostólica, la comunión, la fracción del pan y la oración (Hch 2, 42) encuentra necesariamente su expresión en una comunidad humana visible»⁸⁰.

La CDFe hizo públicas dos años más tarde sus observaciones al respecto con un documento⁸¹ en el que, a propósito de *El problema de la fe*⁸², asiente diciendo: «Respecto al bautismo, «el sacramento irrepitable de justificación e incorporación a Cristo» (n. 16), el documento [Bautismo-Eucaristía, de Anglicanos y Católicos] subraya, y no sin razón, la importancia de la fe. *Sacramentum fidei*: esta expresión de san Agustín citada aquí (n. 12) fue repetida, como se hace notar, por el Concilio de Trento (DS 1529). El bautismo es ciertamente un sacramento de fe, tal como ha sido testimoniado por las Escrituras y los Padres»⁸³. Pero, acto seguido, la Congregación pone en guardia de esta manera: «No obstante, el documento desde el principio acentúa fuertemente la dimensión subjetiva de la fe (*fides qua*), explicada en primer lugar como «una respuesta verdaderamente humana» (n. 9) y

76. Declaración de ARCIC II, «La Salvación y la Iglesia (1986)»: Enchiridion 3, nn. 1-39, pp. 4-20.

77. Enchiridion 2 (1993), n. 6, p. 6.

78. Enchiridion 2, n. 17, p. 10.

79. Enchiridion 2, n. 21, p. 12.

80. ARCIC II: *La Iglesia como comunión* (1990): Enchiridion 2, n. 57, p. 26.

81. *Observaciones a la Relación de la ARCIC II «La Salvación y la Iglesia» (1988)*: Enchiridion 2, nn. 2227-2251, pp. 777-789.

82. Enchiridion 2, n. 2240-2241, pp. 783s.

83. Enchiridion 2, n. 2240, p. 783.

«compromiso de nuestra voluntad» (n. 10), pero menciona sólo de pasada «el asentimiento a la verdad del Evangelio» (n. 10). Aún cuando la *fides fiducialis* es hasta cierto punto completada por el aspecto de *assensus intellectus*, en la relación entre *fides qua* y *fides quae* permanece no obstante una ambivalencia sobre la que la CDFe llama la atención de sus Observaciones»⁸⁴. Por último, concluye con su juicio dicasterial: «Que la fe es necesaria para la justificación es una verdad que no puede ser cuestionada, pero que debe ser adecuadamente comprendida. Según el Concilio de Trento, «somos llamados justificados por la fe porque ‘la fe es el comienzo de la salvación del hombre’, el fundamento y la raíz de toda justificación: ‘sin la cual es imposible agradar a Dios’ (Hb 11, 6) y llegar a compartir la suerte de sus hijos» (DS 1532)»⁸⁵.

Luteranos y Católicos, por su parte, reconocen en 1984 que se ha despertado en ambas Iglesias «una nueva conciencia de la dimensión sacramental de la vida cristiana. Fundamentada en el sacramento del bautismo (Rm 6, 3 ss) la vida cristiana es, en su más profunda esencia, participación gratuita en la muerte y resurrección de Jesucristo»⁸⁶. Sobre cambios litúrgicos, añaden: «Respecto al bautismo, que en la tradición de la Reforma luterana tenía el valor de sacramento en sentido pleno y de punto central, fundamental y permanente de la existencia cristiana, existe la tendencia general a integrarlo en el culto dominical allí donde todavía no se acostumbra a hacer, como por ejemplo, en muchas iglesias de Norteamérica y del Tercer Mundo»⁸⁷. Saliendo con el BEM a la palestra reiteran ser «conscientes de participar en el mismo *bautismo* (LG 15; UR 3, 4 y 22). En el sentido de la Relación de Lima confesamos juntos que «el bautismo cristiano hunde sus raíces en el ministerio, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Es la incorporación a Cristo, al Crucificado y el Resucitado; es la entrada en la Alianza Nueva entre Dios y su pueblo. La comprensión común del bautismo se expresa en el modo de celebrarlo y queda confirmada en casi todas partes por el reconocimiento recíproco del bautismo en nuestras Iglesias, proclamado oficialmente. Al mismo tiempo, las dos Iglesias tienen la misma o parecida tarea pastoral, consistente en encontrar el modo en que la comprensión del

84. Enchiridion 2, n. 2240, p. 783.

85. Enchiridion 2, n. 2240, p. 783.

86. «Ante la unidad: Modelos, formas y etapas de la comunión eclesial luterano-católica (1984)»: Enchiridion 2, n. 619, p. 206

87. *Ib.* Enchiridion 2, n. 624, p. 207.

bautismo puede expresarse y concretarse en su celebración, en la vida de fe y en la piedad de las comunidades y fieles»⁸⁸.

Ortodoxos y Católicos venían en 1987 a la relación que guardan entre sí los sacramentos de iniciación y a su vínculo con la unidad de la Iglesia; y a si ambas Iglesias se enfrentan simplemente a una diferencia en la práctica litúrgica o también en la doctrina, dado que están vinculadas la una a la otra. Coincidentes en que «la fe se presupone en el bautismo y en toda la vida sacramental que le sigue [...] y en que así comienza un proceso que se prosigue a lo largo de toda la existencia cristiana»⁸⁹, afirman que «la iniciación cristiana es un todo en el que la crismación es la perfección del bautismo, y la Eucaristía la consumación de los dos. La unidad del bautismo, la crismación y la Eucaristía en una sola realidad sacramental no niega, sin embargo, su especificidad. Así el bautismo en el agua y en el Espíritu es la participación en la muerte y resurrección de Cristo y el nuevo nacimiento por la gracia»⁹⁰.

He aquí los puntos bautismales de coincidencia en las dos Iglesias⁹¹: La necesidad del bautismo para la salvación; sus efectos, especialmente la vida nueva en Cristo y la liberación del pecado original; la incorporación a la Iglesia; sus relación con el misterio de la Trinidad; su vínculo esencial con la muerte y la resurrección del Señor; papel del Espíritu Santo en dicho sacramento; y la necesidad del agua, que manifiesta el carácter del bautismo como baño del nuevo nacimiento. Pero también existen divergencias⁹² por cuanto la Iglesia católica, pese a reconocer la importancia primordial del bautismo por inmersión, emplea de modo habitual el de infusión; y en la Iglesia católica también, por otra parte, un diácono puede ser ministro ordinario del bautismo.

«Por el santo bautismo —reza el acuerdo de los Orientales ortodoxos [coptos] y Católicos—, los fieles son incorporados a la Iglesia como miembros del cuerpo místico de Cristo, que es nutrido y unificado por medio de la sagrada Eucaristía, que es el centro y la cumbre de nuestra comunión con Cristo y en su Iglesia»⁹³. Y asimismo, que

88. *Ib.* Enchiridion 2, n. 628, p. 208.

89. CMIDTC-O, «Fe, Sacramentos y Unidad de la Iglesia (1987)»: Enchiridion 2, n. 935, p. 300; n. 927, 946, 960, 964, 969, 971, 972, 974, 981.

90. *Ib.* Enchiridion 2, n. 960, p. 305.

91. *Ib.* Enchiridion 2, n. 971, p. 307.

92. *Ib.* Enchiridion 2, n. 972, p. 307.

93. «Relación conjunta del IV Encuentro de la CMIC-CO (1978)»: Enchiridion 2, n. 1078, p.335.

«las cuestiones concernientes a los sacramentos no pueden estudiarse independientemente de la cuestión de la unidad»⁹⁴.

«Tanto los aspectos personales como los aspectos comunitarios de la vida cristiana están presentes en los dos sacramentos que Metodistas y Católicos consideran fundamentales. El bautismo introduce al individuo en la *koinonía* de la Iglesia»⁹⁵. Católicos y Bautistas, a su vez, acomunados ellos también sobre conversaciones mantenidas esos años, presentan semejanzas y diferencias sobre la experiencia inicial de conversión al bautismo en cuanto entrada a la Iglesia⁹⁶, y preconizan un creciente interés común en la autenticidad de la fe, el bautismo y el testimonio cristiano, acerca del cual, sin embargo, existen diferencias evidentes⁹⁷.

De los encuentros que Pentecostales y Católicos mantienen entre 1985 y 1989, merecen figurar aquí los de América Latina. En Chile, verbigracia, donde se formó la «Fraternidad Ecueménica» el año 1972, con participación de algunas Iglesias pentecostales, existía ya una larga tradición de oración común y de co-participación en otras iniciativas de interés público. Dicho proceso culminó con la firma en mayo de 1999 de un compromiso de reconocimiento mutuo del bautismo celebrado según la fórmula trinitaria. Ya un año atrás había tenido lugar en Quito un primer encuentro latinoamericano entre sacerdotes católicos y pastores pentecostales, conjuntamente promovido por el CELAM y CLAI⁹⁸. Entiendo que también es digna de cita la Declara-

94. «Relación conjunta del IV Encuentro de la CMIC-CO (1978)»: Enchiridion 2, n. 1079, p. 335.

95. «Hacia una declaración sobre la Iglesia. *Relación de Nairobi* (1982-1986)»: Enchiridion 2, n. 753, p. 245. En sus discusiones afloró que aún persisten diferencias en el tema de la eficacia bautismal, en particular del bautismo de los niños.

96. *Relación «Llamada a dar testimonio de Cristo en el mundo actual» (1984-1988)*: Enchiridion 2, nn. 118-78, pp. 48-66: n. 138, p. 54s.

97. «Los Bautistas, viendo la fe principalmente como la respuesta del individuo al don gratuito de la gracia de Dios, insisten en que la respuesta de fe precede al bautismo [...y varían en cuanto al modo, incluido el rebautismo para aquellos que no hayan sido bautizados por un ministro bautista a la aceptación de todos los bautizados de cualquier modo...]. Los Católicos consideran los sacramentos como el bautismo en un contexto de fe, como un ejercicio del poder del Cristo resucitado comparable al ejercicio por Jesús cuando curó al parálítico y liberó al poseso» (Enchiridion 2, n. 169, p. 63). Vid., v.g., Comité mixte baptiste-catholique en France, *Du baptême à l'Église Accords et divergences actuels*, Préface de Mgr Christian Kratz et du Pasteur Louis Schweitzer (Coeds. Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, París 2006).

98. Vid. CLEARY, E. - STEWART GAMBINO, A. (Eds). *Power, Politics, and Pentecostals y Latin America* (Boulder : Westview Press, 1997) [disponible en Internet]; USMA, J. (del PCPUC), «*Catholics and Pentecostals: A Historical Overview*» [disponible en Internet].

ción conjunta de reconocimiento mutuo del sacramento del bautismo, aprobada por la VII Asamblea General de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata el 15 de octubre de 1989 y ratificada por las tres Iglesias signatarias en un acto público del 30 de marzo de 1990 en Buenos Aires⁹⁹. Católicos y Luteranos —dice— «profesamos en el Símbolo de Nicea nuestra fe en el bautismo «para la remisión de los pecados» [...pues...] el sacramento del bautismo es el principio de comunión que existe entre quienes confiesan en sus comunidades de fe al Dios Uno y Trino, y a Jesucristo como único Señor y Salvador [...]. Confesamos que el sacramento del bautismo, don de Dios, nos incorpora a Jesucristo muerto y resucitado. El bautismo no debe reiterarse en ninguna de las dos comunidades porque declara y realiza nuestra justificación. Asimismo reconocemos como válido el bautismo celebrado con agua y «en nombre del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo», el Dios Uno y Trino, cuya gracia salvadora nos llega por este Sacramento de la fe. También reafirmamos que el bautismo nos hace ingresar a la Iglesia, cuerpo de Cristo, nos constituye como pueblo de Dios, y da inicio a una vida nueva en el Espíritu Santo, que permite testimoniar el Evangelio mientras vivimos en este mundo bajo la condición de peregrinos [...]. Este reconocimiento mutuo, tiene como antecedentes los acuerdos acerca del bautismo realizados en estos últimos años». Fruto de tales y similares encuentros será un documento¹⁰⁰, con una especial referencia —*Koinonía y Bautismo*— al bautismo en razón de la dificultad que bautismo y práctica bautismal revisten en dicho diálogo¹⁰¹: unos y otros reconocen prefigurado el bautismo en el simbolismo del AT (= la salvación de Noé, el paso del Mar Rojo), que ha sido instituido por Cristo. Pero los Católicos lo conciben como un sacramento, en tanto que la mayor parte de los Pentecostales lo ven como un rito. Coinciden en que la fe precede al bautismo y es una condición del mismo (cf. Mc 16, 16), y en que esta fe es necesaria para que el bautismo sea auténtico, pero divergen en cuanto a saber cuándo una persona «viene a Cristo» y sobre la significación del mismo bautismo¹⁰². Para los católicos «la base del diálogo ecuménico con los

99. Son ellas la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Evangélica Luterana Unida y la Iglesia Evangelica del Rio de la Plata.

100. CMDC-P, «Perspectivas de la Koinonía. Relación del tercer quinquenio de Diálogo entre el PCPUC y los responsables de algunas Iglesias Pentecostales clásicas (1985-1989)»: Enchiridion 2, n. 1167-1278, p.366-93.

101. Enchiridion 2, nn. 1205-35, pp. 375-82.

102. Vid. Enchiridion 2, nn.1205-17, pp. 375-78.

Pentecostales reposa, propiamente hablando, en el reconocimiento del bautismo recibido por los Pentecostales en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Ello implica una fe común en el Señor Jesucristo. Este reconocimiento del bautismo pentecostal por los Católicos significa, por tanto, creer que ellos comparten con los Pentecostales una cierta *koinonía*, aun cuando sea todavía imperfecta (cf. UR 3). La unidad del bautismo funda la unidad de los bautizados y la reclama (cf. UR 22). Nuestro consenso sobre el fundamento trinitario del bautismo nos acerca y empuja hacia la unidad»¹⁰³. En cambio, «los Pentecostales piensan que la unidad entre los cristianos no está basada sobre un común bautismo de agua; la razón fundamental de ello es que creen que el NT no la funda sobre el bautismo. Por el contrario, el fundamento de la unidad es una fe común y una experiencia común de Jesucristo como Señor y Salvador por mediación del Espíritu Santo [...]. Así pues, en la medida en que el bautismo está vinculado a esta experiencia de Cristo por mediación del Espíritu Santo, es asimismo importante para la unidad entre los cristianos»¹⁰⁴.

Otro documento de piedra blanca casi al filo del siglo XXI es la Declaración de Chicago 1998, de la FLM. En él se puede leer, entre otras cosas de mayor fuste: «La unidad bautismal nunca será la de un grupo «cerrado». El bautismo, que constituye la Iglesia, también llama a los cristianos a identificarse en solidaridad con todo el mundo. Por lo tanto, su celebración también tendrá ciertos ingredientes contraculturales. Los pobres serán bautizados con por lo menos la misma dignidad que los ricos. Varones y mujeres, niños y adultos, personas de todas las etnias, clases y castas estarán aquí en pie de igualdad, igualmente todos necesitados de la misericordia de Dios, igualmente dotados con la efusión del Espíritu. El bautismo, que crea la feligresía de la comunidad local, al mismo tiempo también constituye a estas personas en miembros del cuerpo universal de Cristo, que es uno. El bautismo nos llama a la unidad, no a la división»¹⁰⁵.

A quien esto escribe se le hace que lo más notable desde el Documento de Lima hasta hoy está en el GMT. En su «Sexta Relación del

103. Enchiridion 2, n. 1220, p. 379.

104. Enchiridion 2, n. 1221, p. 379. Vid. convergencias y divergencias en la práctica bautismal, en: nn.1222-29, pp. 379-81.

105. Véanse los documentos del Instituto de Estrasburgo-Consulta de la FLM sobre este tema, en ROOT, M.-SAARINEN, R. (eds.), *Baptism and the Unity...* En cuanto a la dimensión ritual, cf. BRAND, E. «Rites of Initiation as Signs of Unity»: ROOT, M.-SAARINEN, R. (eds.), 136-7.

Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica y del CEI» (1984-1990), acerca de «La noción de *jerarquía de verdades*: interpretación ecuménica», dentro del «Documento de estudio solicitado y aprobado por el GMT», se afirma: «Quienes están bautizados [...] están invitados a manifestarlo por una vida de comunión, por un testimonio común, una profesión de fe común y un compromiso en el diálogo ecuménico [...]. Mientras que el «fundamento» común y el bautismo unen a los cristianos unos a los otros en la comunión del Espíritu Santo, no han sido sin embargo capaces de hacer perfecta y plenamente esta comunión»¹⁰⁶.

Es imposible detallar ahora la dilatada lista de relaciones del GMT. Aún así, sería injusto preterir algunos puntos de la «Octava Relación (1999-2005)»¹⁰⁷, en particular del bautismo¹⁰⁸. El GMT se ha inspirado en los debates internacionales sobre el bautismo y en las respuestas oficiales al BEM; asimismo en el estudio del PCPUC sobre los acuerdos bautismales; y en el trabajo bautismal de FyC. Aquí se constata el gradual desarrollo de una común comprensión del bautismo, visto como uno de los factores básicos que han permitido a los cristianos, por largo tiempo separados, compartir una comunión real, aunque imperfecta. Lo que el GMT mayormente aquí pretende es ayudar a las Iglesias a reconocer lo que se ha logrado, y que lo aprovechen. Se puede hablar, pues, de bautismo «común» en un sentido legítimo aunque limitado. Las implicaciones ya eclesiológicas, ya ecuménicas, de la creciente comprensión común del bautismo, destacadas en el estudio, son importantes para quien pretenda otros pasos hacia la unidad visible. El GMT confía en que las Iglesias utilicen el documento en ámbitos relacionados con la educación a fin de avivar la idea de que, aunque la cumbre de la unidad visible aún no se haya coronado, gracias a un bautismo común los cristianos separados comparten ya lazos de profunda comunión.

Prácticamente desde que el moderno ecumenismo salió a escena se afirma que este sacramento es un vínculo común entre cristianos, y tema de intensos debates entre Iglesias: éstas han descubierto perspectivas comunes sobre el bautismo en relación fundamental con la Iglesia, los principales aspectos de su significado y el modelo de elemen-

106. Enchiridion 2, nn. 461-462, p. 156.

107. GMT, *Octava Relación 1999-2005* (WCC Publications Geneva, Ginebra – Roma 2005).

108. Vid. «Implicaciones eclesiológicas y ecuménicas de un bautismo común. Un estudio del GMT», en: GMT, *Octava Relación*, pp. 48-76; cf. pp. 20-21.

tos (*ordo*) en el proceso de iniciación bautismal¹⁰⁹. En lo que atañe al bautismo y a la iniciación en la vida de fe afirma el estudio¹¹⁰, entre otras cosas, que «el sacramento del bautismo es, en el primer significado del término, un rito de agua distintivo que ocurre una vez en la vida y no puede repetirse. El don permanente de crecimiento en la fe y el morir y resucitar continuo en Cristo que esto entraña, es verdaderamente vivir a fondo el encuentro de fe con Cristo lo que se da en el rito del bautismo y de lo que éste es modelo. En tal sentido la vida de los cristianos puede entenderse como un «bautismo de toda la vida», que dura hasta que se alcanza la unidad final con Cristo»¹¹¹.

Sobre bautismo e incorporación a la Iglesia¹¹², se dice que «la única, santa, católica y apostólica Iglesia de Cristo se realiza en sí misma. De modo que el bautismo que celebra es el don del Espíritu que incorpora al bautizado a su propia vida comunitaria y al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, al mismo tiempo»¹¹³. Concuerdan de igual modo todas las Iglesias en que «la incorporación a Cristo que se inaugura en el bautismo quiere ser, como don de Cristo en el Espíritu para la gloria de Dios Padre, completa. Correspondientemente, el bautismo expresa la intención de admitir a la persona bautizada en la comunión universal de la Iglesia de Cristo. Las comunidades cristianas no bautizan en ellas como elementos aislados sino como Iglesias que creen que el cuerpo de Cristo está presente y disponible en su propia realidad eclesial. El deseo de comunión en el cuerpo de Cristo inherente al bautismo obliga al bautizado a tratar de llegar a otras comunidades eclesiales que practican el mismo modelo de bautismo y confiesan la misma fe apostólica»¹¹⁴.

Se ocupa el estudio además de la estrecha relación entre bautismo y permanente crecimiento en Cristo¹¹⁵. Su *quid* estriba en ser cada vez

109. El estudio del GMT recuerda algunos de los puntos de convergencia básica sobre el bautismo a los que se ha llegado a través del diálogo en su apartado 1. *Creciente convergencia ecuménica sobre el bautismo*: GMT, *Octava Relación*, nn. 11-33, pp. 50-56.

110. Vid. 2. *El bautismo y la iniciación en la vida de fe*: GMT, *Octava Relación*, nn. 34-57, pp. 56-62.

111. Vid. 2. *El bautismo y la iniciación en la vida de fe*: GMT, *Octava Relación*, n. 40, p. 57.

112. Es el título del apartado 3: GMT, *Octava Relación*, nn. 58-69, pp. 62-64.

113. GMT, *Octava Relación*, n. 58, p. 62.

114. GMT, *Octava Relación*, n. 59, p. 62.

115. Vid. apartado 4: GMT, *Octava Relación*, nn. 70-84, pp. 64-68.

más lo que Dios promete y crea en el bautismo. Pero con todo y con eso, la vida cristiana no es sólo crecimiento. Dicha participación bautismal en la muerte y resurrección de Cristo incluye también la necesidad del arrepentimiento y perdón cotidianos, o sea la disposición a perdonar como hemos sido perdonados, lo que requiere nuestra diaria conversión (*metanoia*). Así que «la incorporación a Cristo, que se realiza por el bautismo, da origen a una *koinonía* en las *kerygma*, *leiturgia*, *diakonia* y *martyria* de la Iglesia»¹¹⁶.

Es de igual modo reseñable la necesidad de seguir buscando el reconocimiento mutuo del bautismo como aspecto primordial del fomento de lazos de unidad entre los cristianos separados¹¹⁷. Porque, aun cuando existe un reconocimiento mutuo del bautismo, las Iglesias separadas tienen convicciones diferentes respecto a cómo esto se relaciona con otros aspectos de la vida cristiana. Trabajar con eclesiologías diferentes no impide reconocer una conciencia en el diálogo ecuménico de que cada comunidad cristiana en su vida, en su enseñanza y en su práctica tiene dones para descubrir y compartir. De ahí que en el movimiento ecuménico las Iglesias sean llamadas constantemente a hacer una «interpretación nueva» de su vida, su enseñanza y su práctica, sacando de tal intercambio de dones la orientación para su «vida litúrgica, educativa, ética y espiritual y su testimonio»¹¹⁸.

Las implicaciones ecuménicas¹¹⁹ de la creciente convergencia bautismal podrían redundar en pasos positivos dentro de las relaciones pancristianas. Por ejemplo, la convergencia bautismal acarrea la responsabilidad intereclesial por dar a conocer este logro entre sus miembros. Si coincidimos en que el bautismo es irrepitable, evítese cualquier práctica que pueda interpretarse como rebautismal. Recordar que el bautismo ha formado parte de la misión y constitución de la Iglesia desde los tiempos primitivos, incluso antes que se establecieran el Canon y la Escritura, nos ayudará a reconocer de nuevo la importancia fundamental del bautismo en la vida de la Iglesia. La creciente convergencia bautismal, en fin, ha sido un logro importante del movimiento ecuménico moderno: la significación del bautismo en lo to-

116. GMT, *Octava Relación*, nn. 76, p. 66.

117. Vid. 5. *Reconocimiento mutuo del bautismo*: GMT, *Octava Relación*, nn. 85-98, p. 68-72.

118. BEM, Intr. *Asimismo*, 5. *Reconocimiento mutuo del bautismo*: GMT, *Octava Relación*, n. 97, p. 72.

119. Vid. 6: GMT, *Octava Relación*, nn. 99-110, pp. 72-76.

cante a favorecer la reconciliación ecuménica, debería, por eso, tener más visibilidad en el movimiento ecuménico¹²⁰.

Todo lo cual debe redundar en mayor compromiso entre autoridades de la Iglesia Católica y del CMI; incluso «se podría estudiar la posibilidad de hacer certificados de bautismo comunes para que los utilicen las Iglesias de la misma región»¹²¹. Sería bueno ir desechando los malos recuerdos de pasados tiempos, que no hacen sino dificultar la reconciliación. Ello redundaría en la renovación dentro de cada Iglesia, lo cual es una de las claves del progreso ecuménico. Bueno sería también, a este respecto, estudiar con ahínco la revolución última de los media, donde tanto se puede hacer en pro de esta causa con el esclarecimiento de problemas colaterales: por ejemplo, en ámbitos de la cultura, la idiosincrasia, las costumbres y el componente poético y doxológico al expresar una misma realidad en regiones distintas.

Las consultas, reuniones, congresos, acuerdos de uno u otro signo se han sucedido casi de modo incesante hasta la fecha. Del 8 al 10 de octubre de 2006, por ejemplo, Reformados y Católicos reunidos en el Seminario Teológico Columbia (Decatur-Georgia, EE.UU.) revisaron un texto sobre el reconocimiento mutuo del bautismo. El copresidente, reverendo Richard Mouw, del Seminario Teológico Fuller, comentó el significado de la consulta: «Católicos y representantes de organismos reformados quieren decir claramente los unos a los otros, a todo el mundo, y —quizás más importante— a las parroquias locales y familias eclesialmente divididas, que nosotros nos abrazamos mutuamente como peregrinos que comparten un bautismo común en Jesucristo»¹²². El mutuo reconocimiento bautismal, se llegó a decir, no es sólo señal del vínculo con la tradición apostólica, sino indispensable fundamento también de los esfuerzos ecuménicos. El copresidente católico, Patrick R. Cooney, obispo de Gaylord, Michigan, añadió a su vez que «el actual diálogo entre miembros de la tradición reformada y la católica es una conversación acerca de cuanto creemos sobre el bautis-

120. «Se recomienda, por tanto, que, en la formación de instrumentos o estructuras ecuménicas destinadas a fomentar la unidad entre las Iglesias participantes, como los consejos de Iglesias, o instrumentos similares, se debería incluir una referencia al bautismo en la base teológica de dichos instrumentos» (GMT, *Octava Relación*, n. 102, p. 73).

121. GMT, *Octava Relación*, n. 103, p. 73.

122. De todo ello informó la USCCB (Washington, 3.12.2006: *Zenit*). Casi todas las conversaciones se centraron en un informe de 55 páginas, parte la más sustancial de un documento que el diálogo está preparando para el uso de las respectivas comuniones.

mo y cómo celebramos litúrgicamente este sacramento. Nuestras discusiones clarifican dónde coincidimos y dónde diferimos, de manera que podamos encontrar el camino que nos aproxime a la unidad en nuestra común fe apostólica». El siguiente desafío fue estudiar elementos de tradición basados en la Patrística, Calvino, Confesiones reformadas en los siglos XVI y XVII, Teología católica sacramental y gracia durante la Escolástica, así como la reforma católica, el movimiento litúrgico, el Vaticano II, los recientes acuerdos ecuménicos, directivas del PCPUC, el CMI, y, en fin, la Comisión de Asuntos Ecuménicos de la USCCB y de los equipos de gobierno reformados¹²³.

La Séptima Ronda de la Consulta examinó a fondo, ya el bautismo, ya la Eucaristía. Se acordó una trayectoria hasta octubre de 2007 para concluir el trabajo bautismal. El objeto de esta Séptima Ronda tiene su génesis en la preparación del Jubileo 2000. Los obispos católicos de todo el mundo indicaron su esperanza de que el evento subrayara el significado e importancia del bautismo para todos los cristianos. Como respuesta a una petición de la Santa Sede, se acordó centrar el diálogo en el significado y práctica del bautismo, relación entre bautismo y Eucaristía, y papel de ambos conduciendo a las Iglesias hacia la plena comunión. Trató el diálogo temas teológicos, eclesiológicos y pastorales. Y en cuanto a la teología bautismal y eucarística, se midió a cuestiones de ambos sacramentos, como la común teología del bautismo en cuanto sacramento; cómo ésta ha dado forma a nuestra eclesiología; cuál sería el modo preciso para reconocer el bautismo mutuo; y cuál la relación entre iniciación cristiana y Eucaristía¹²⁴.

El 29 de abril de 2007 se firmó, como al principio indico, el acuerdo de las dos Iglesias mayoritarias de Alemania. Y el 8 de septiembre de 2007 la III Asamblea Ecuménica Europea de Sibiu, en la segunda recomendación de su Comunicado final, decía: «Recomendamos proseguir el debate sobre el reconocimiento recíproco del bautismo,

123. Según la USCCB «la validez del Bautismo cristiano, ya señalada en la LG (1964), crea la precondition necesaria para la posibilidad del ecumenismo, pues establece una realidad eclesial de comunión real, aunque imperfecta». «Cualquier disminución de tal unidad pone al movimiento ecuménico hacia la plena comunión visible en serio peligro».

124. El diálogo de esta Consulta se estableció en 1965 y actualmente está patrocinado por La Comisión de Asuntos Ecuménicos de la USCCB, la Iglesia Reformada en América, la Iglesia Cristiana Reformada, la Iglesia Presbiteriana de EE.UU. y la Iglesia Unida de Cristo. La Iglesia Evangélica Luterana en América envía un observador. Se programó la siguiente reunión plenaria de la Consulta para el 30-IX / 2-X-2007 en Cleveland, Ohio.

teniendo en cuenta los importantes resultados sobre este tema en diversos países y siendo conscientes de que la cuestión está profundamente conectada con una comprensión de la Eucaristía, del ministerio y de la eclesiología en general»¹²⁵. A la teología bautismal, en definitiva, le aguardan aún jornadas de mucho trajín, pero también espléndidos días de gloria, días de mucho esplendor y fundamento.

6. CONCLUSIÓN

Afirma el BEM que «por el bautismo, los cristianos son llevados a la unión con Cristo, de unos con otros y con la Iglesia de todo tiempo y lugar»¹²⁶. No es ajeno entonces el ecumenismo a la cruda situación de una sociedad a menudo rota en sus relaciones humanas, bien es cierto, pero con la teología bautismal de las últimas décadas propugna como necesario reconocer que la vida en Cristo por el bautismo producida es un bálsamo, una medicina que cura a cada persona y a la comunidad entera. La importancia ecuménica del bautismo estriba, pues, en su capacidad para que los cristianos todos tomemos conciencia de la gran verdad sanadora, santificadora y renovadora que de suyo tiene.

Mientras las Iglesias divididas continúan atentando mediante la permanencia en sus divisiones contra la voluntad unionista del Señor, contra el deseo reconciliador de Dios en Cristo, uno de los grandes logros del movimiento ecuménico moderno ha sido poner de manifiesto que, según Juan Pablo II escribió en la UUS, «la fraternidad universal de los cristianos se ha convertido en una firme convicción ecuménica... (y esto)...tiene su raíz en el reconocimiento del único bautismo»¹²⁷. Gracias al bautismo y a nuestra lealtad a Cristo podemos, en consecuencia, llamarnos unos a otros cristianos. Ello explica por otra parte, en efecto, el que, basadas en un reconocimiento común del bautismo en Cristo, algunas Iglesias hayan podido entablar de un tiempo a esta parte nuevas relaciones de comunión que décadas atrás eran absolutamente impensables.

En el moderno ecumenismo, el reconocimiento gradual de una comprensión común del bautismo ha determinado que los cristianos, desde hace mucho tiempo desentendidos y absortos en sus divisiones,

125. Sibiu, lunes 10-VIII-2007 (*Zenit.org*).

126. BEM, B6.

127. UUS 42.

hablen hoy de compartir una comunión real aunque imperfecta. El bautismo en el movimiento ecuménico moderno, siendo así, ha contribuido decisivamente a implantar un clima nuevo de relaciones pancristianas traducido en verdadera *koinonía* intereclesial, primicia de una vida llamada a ser comunidad de plena comunión.

Desdichadamente aun quedan importantes problemas sin resolver. Lo han dicho y vuelto a decir el PCPUC, el CEI, el Movimiento FyC con su célebre texto el BEM, y la mayoría de los diálogos teológicos actuales. Se explica, pues, que los progresos de las últimas décadas presagien un futuro esperanzador, lo que no deja de ser sino estímulo a la creatividad y al optimismo en el momento de encarar los nuevos desafíos que emergen a barlovento y sotavento de la navecilla unionista. Porque lo alcanzado en el creciente reconocimiento de un bautismo común, factor de suyo básico para construir unidad, hace pensar que ayudará inestimablemente en la prosecución de nuevas relaciones y para que se fomente la reconciliación pancristiana de la susodicha plena comunión.

El bautismo es, creo haberlo probado, la incorporación a la vida, muerte y resurrección de Cristo y, por eso, fundamenta la vida cristiana toda. Que sea central, esencial, vital incluso, para la misionología viene a corroborarlo el hecho mismo de que Nuestro Señor instruyó a sus discípulos con el lema de estas Jornadas. Al glosar su importancia bautismal con estas reflexiones de matiz ecuménico no he pretendido sino ayudar a que se comprenda más a fondo, si posible fuere, el gran don que este sacramento supone para los cristianos todos; y cómo en la bullente actualidad se enseña inspirador, animador y regidor para las relaciones ecuménicas; y de qué modo puede invitar a que quienes no hubieren escuchado antes el Evangelio, vivan en Cristo gracias al bautismo.

La importancia bautismal proviene de numerosos factores eclesiales de corte unionista. Por su condición de argumento-dintel, de misterio-puerta (el Jubileo 2000 brindó esta bella imagen con la apertura de la Puerta Santa), de sacramento de acceso, incluso de la propia energía que nos introduce en la plenitud de la vida divina, él es, sin duda, básico, insustituible, para cualquier intento de unidad que las Iglesias emprendan. Y él es asimismo la necesaria premisa de cualesquiera conclusiones que en el ecumenismo se saquen o puedan sacar. Lo fundamental de la teología ecuménica, desde el bautismo canta y en el bautismo está. Lo demás vendrá por añadidura, a la que aludía el car-

denal Kasper ante la Plenaria del PCPUC de 2003 cuando afirmó como urgente «llegar a un acuerdo sobre el recíproco reconocimiento del bautismo. No se trata sólo —precisaba luego— del reconocimiento formal de la validez del bautismo conferido con el agua y con la fórmula trinitaria, sino de un acuerdo sobre la comprensión del bautismo y de la profesión de fe que de él forma parte». Matizar esto último constituye hoy el desafío ecuménico en materia sacramental, pero excede con mucho los límites impuestos a mi trabajo y habrá que dejarlo para mejor ocasión.

GLOSARIO DE ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ACK	<i>Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirche</i>
AG	Decreto <i>Ad gentes</i> . Concilio Vaticano II
ARCIC I-II	<i>Anglican-Roman Catholic International Commission I-II</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEM	Bautismo, Eucaristía, Ministerio. Documento de Lima 1982
CDFe	Congregación para la Doctrina de la Fe
CEI	Consejo Ecuménico de las Iglesias (= CMI)
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CERI	Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CMI	Consejo Mundial de Iglesias (=CEI)
CMIDTC-O	Comisión Mixta Internacional para el Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia ortodoxa
CMIC-CO	Comisión Mixta Internacional de la Iglesia Católica y de la Iglesia Copta Ortodoxa
CMDC-P	Comisión Mixta de Diálogo Católico-Pentecostal
DE	Revista <i>Diálogo Ecuménico</i>
DEccl	O'DONNELL, C.–PIÉ-NINOT, S. (coed.), <i>Diccionario de Eclesiología</i> (San Pablo, Madrid 2001)
Directorio	PCPUC, <i>Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo</i> (CERI, Madrid 1993)
DME-C	Diálogo Multilateral Evangélico-Católico
DT	C. IZQUIERDO, (dir.), <i>Diccionario de Teología</i> (Eunsa, Pamplona 2006)
DS	H. DENZINGER, <i>Enchiridion Symbolorum</i>
Enchiridion	GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), <i>Enchiridion Oecumenicum</i> (Salamanca 1986 [1] y 1993 [2]).
EM	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Euntes in mundum</i>
FLM	Federación Luterana Mundial
FyC	Movimiento <i>Fe y Constitución</i>

GMT	Grupo Mixto de Trabajo de la Iglesia Católica y el CMI
LG	Constitución <i>Lumen gentium</i> . Concilio Vaticano II
NMA	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Novo Millennio Inneunte</i>
NRT	Revista <i>Nouvelle revue théologique</i>
OCSA	Obras completas de san Agustín
PCPUC	Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos
PE	Revista <i>Pastoral Ecuménica</i>
PO	Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> . Concilio Vaticano II
RVM	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Rosarium Virginis Mariae</i>
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> . Concilio Vaticano II
SPUC	Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos
TMA	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Tertio Millennio Adveniente</i>
UR	Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> . Concilio Vaticano II
UUS	JUAN PABLO II, Encíclica <i>Ut unum sint</i> sobre el empeño ecuménico
USCCB	Conferencia Episcopal de Estados Unidos
VN	Revista <i>Vida Nueva</i>
WCC	<i>World Council of Churches</i> (=CEI-CMI)

**UNA VISIÓN ECUMÉNICA
ANGLICANO-LUTERANA: PORVOO**

Excmo. y Rvmo. Carlos López Lozano
Obispo de Madrid de la Iglesia Española Reformada Episcopal
Comunión Anglicana

RESUMEN:

La Comunión de Porvoo es única dentro del movimiento ecuménico, se trata de dos denominaciones cristianas trabajando por la plena unión. Desde el siglo XVI al siglo XX, han existido muchos contactos entre anglicanos y luteranos, especialmente entre las Iglesias de Suecia y Inglaterra. Cuando el acuerdo de Porvoo fue firmado el los años 1994/95, las Iglesia Bálticas y Escandinavas formaron con las Iglesias de las Islas Británicas, una nueva Comunión. Este acuerdo consiste en el reconocimiento mutuo del ministerio y los sacramentos. Por esta razón, cada comunión reconoce a la otra como parte del cuerpo de Cristo.

Dos Iglesias Luteranas europeas no han firmado el acuerdo, la Iglesia Luterana de Dinamarca y la Iglesia Luterana de en Letonia. La primera no firmó el acuerdo porque la Iglesia de Inglaterra no podía reconocer el ministerio de las mujeres Obispo, que servían en Dinamarca. La segunda creía que había demasiados elementos Calvinistas en la Iglesia de Inglaterra. Por otra parte, dos nuevas Iglesias se incorporaron al acuerdo: la Iglesia Anglicana en Portugal y la Iglesia Española Reformada Episcopal.

Las Iglesias de Porvoo quieren incrementar su unidad, y para ello han desarrollado algunos instrumentos que las puedan ayudar, como por ejemplo. La Reunión de Primados anglicanos-luteranos, (anual) la Conferencia de Teólogos (bianual), la Conferencia de Líderes (bianual) y el Grupo de Contacto (seguimiento). Además, se han desarrollado programas comunes como el himnario común o el proyecto común con los jóvenes.

Todavía existen algunos problemas que deben ser resueltos, por ejemplo el concepto de «diaconado» diferente en algunas Iglesias Luteranas y el estar localizados en territorios de supervisión episcopal diferentes: unas Iglesias están en escandinavia y países bálticos y las otra en las Islas Británicas y Península Ibérica.

PALABRAS CLAVES

Acuerdo de Porvoo, Iglesia de Inglaterra, Iglesia de Suecia, Reunión de Primados, Grupo de Contacto.

ABSTRACT:

The Community of Porvoo is unique in the ecumenical movement, two similar churches searching for an ideal union. From the 16th century up to the 20th century there has been a great deal of contact between Anglicans and Lutherans especially between the Church of England and the Lutheran Church in Sweden. When the Porvoo Statement was signed the Baltic churches and the churches of the British Isles formed a new union. This Statement consisted in the recognition of the sacraments and the ministry. Therefore, each communion recognized the others as part of the Body of Christ.

Two churches have not signed the Statement, the Lutheran Church of Denmark and the Lutheran Church of Latvia. The first does not wish to sign the Accord because the Church of England does not recognize the ministry of their female bishops, the second believe that there are too many Calvinistic elements in the Church of England. On the other hand, two other churches have signed the Porvoo Statement: the Portuguese Anglican Church and the Anglican Church of Spain.

The Porvoo Community wishes to increase in unity and it has developed instruments to achieve this: a meeting of Primates of Porvoo, a theological conference and a meeting of leaders of all of the churches. And, it has developed common projects: with young people, a common hymnal, and contact groups.

There are still a few problems which must be resolved: the concept of the diaconate and the sharing of territorial oversight: the Lutheran churches are in Scandinavia and the Baltic countries and the participating Anglicans are in the British Isles and the Iberian peninsula.

KEY WORDS:

The compensation of Porvoo, Church of England, Church of Sweden, The meeting of primates, Group contact.

Desde que en el siglo XIX el movimiento ecuménico comenzó a promover la unidad de los cristianos, era evidente que las iglesias con más afinidad teológica y de prácticas llegarían antes a la unión. Entre la confesión luterana y la confesión anglicana existen más afinidades que entre ningunas otras confesiones cristianas del mundo. Era necesario, pues, que estas dos Iglesias llegaran a acuerdos permanentes de reconocimiento mutuo.

El siglo XX ha traído cambios radicales a la vida de los ciudadanos europeos, esto ha afectado también a las Iglesias. En un mundo global se forman constantemente alianzas, acuerdos y relaciones. Esto se ha hecho más notorio entre los países bálticos y escandinavos y las islas británicas, donde existen acuerdos comerciales, turísticos y en materia de educación y desarrollo. En esta región del mundo las iglesias luterana y anglicanas reúnen aproximadamente unos 50 millones de fieles, lo que da a la comunión de Porvoo una importancia extraordinaria.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En el siglo XVI el contacto entre los reformadores luteranos del continente y la iglesia de Inglaterra fue constante. Algunos reformadores luteranos de la Europa Central, encontraron refugio en Inglaterra y participaron en la vida de las Universidades de Oxford y Cambridge. El propio Arzobispo Cranmer, padre de la «Reforma Anglicana», estudió en Alemania y se casó con una mujer germánica. Pero posiblemente lo que más llama la atención es el paralelismo en el proceso de reforma que se produjo en las Iglesias de Inglaterra y Suecia: ambas se consideraban a sí mismas la iglesia católica del lugar (eclesia

localis). El proceso de reforma en ambos países estuvo liderado por los Obispos y la Corona, lo que permitió la conservación de la sucesión apostólica del episcopado histórico en ambos países.

En los siglos XVII y XVIII ambos países frenaron en Europa la expansión del catolicismo romano, impidiendo que este se estableciera en el Noroeste y Oeste de Europa. Ejemplos son los de la Reina Isabel I, en el siglo XVI y el Rey Gustavo Adolfo en el siglo XVII.

A partir del siglo XVIII estas dos iglesias comenzaron un proceso de expansión colonial por el resto del mundo, a través del cual llegaron a establecerse importantes Iglesias anglicanas y luteranas en los cinco continentes.

En el siglo XIX la mutua estimación de las sedes arzobispales de Canterbury y Upsala permitió múltiples contactos y el intercambio de ministros.

Entre 1909 y 1951 se establecieron múltiples coloquios entre anglicanos y luteranos y en 1929 comenzaron las conferencias teológicas anglo-escandinavas. El documento ecuménico conocido como BEM (Lima 1982), favoreció el acercamiento entre luteranos y anglicanos de diferentes partes del mundo.

Finalmente el papel del Consejo Mundial de Iglesias fue crucial para que ambas denominaciones en Europa considerasen llegar a un pleno reconocimiento mutuo.

2. CONTENIDO DE LOS ACUERDOS DE PORVOO

La declaración de Porvoo en su capítulo primero, presenta el escenario histórico y actual de las Iglesias en su contexto de Misión, en el capítulo segundo explica la naturaleza de la iglesia y metas de la unidad visible; en el capítulo tercero se recuerda las áreas substanciales comunes de fe y plática entre anglicanos y luteranos; el artículo cuarto, que es el más denso, identifica los mayores problemas a resolver. A saber: el ministerio episcopal en relación a la sucesión histórica, el distinto entendimiento de la apostolicidad y del oficio episcopal, el entendimiento de la ordenación y del ministerio diaconal en las iglesias bálticas; el capítulo quinto contiene el núcleo de la declaración en sí.

3. IGLESIAS FIRMANTES

Originalmente las Iglesias firmantes fueron diez, aunque tres años después se unieron la Iglesia Lusitana Católica Apostólica Evangélica

y la Iglesia Española Reformada Episcopal. Las fechas en los que los sínodos nacionales el Acuerdo de Porvoo son las siguientes:

The Estonian Evangelical-Lutheran Church 19 April 1994
The Church of Sweden 24 August 1994
The Church of Norway 15 November 1994
The Scottish Episcopal Church 9 December 1994
The Church of Ireland 16 May 1995
The Church of England 9 July 1995
The Evangelical-Lutheran Church of Lithuania 29-30 July 1995
The Church in Wales September 1995
The Evangelical-Lutheran of Iceland 17-27 October 1995
The Evangelical-Lutheran Church of Finland 8 November 1995

Se trata de diez de las doce Iglesias que habían comenzado el proceso de estudio que culminó con la firma de un acuerdo de plena comunión. Dos Iglesias no ratificaron la Declaración de Porvoo, aunque permanecen como observadores en todas las reuniones y participan en la vida de la Comunión hasta donde les es posible. La Iglesia Luterana de Dinamarca, tenía dos problemas que le impedían rectificar el acuerdo: uno es su propia estructura, carente de un sínodo nacional que coordine las acciones conjuntas de toda la Iglesia; el otro problema es que algunas de las diócesis habían elegido en estas fechas, mujeres Obispo, las cuales no podían ejercer ninguna función episcopal en la Iglesia de Inglaterra. La Iglesia de Letonia, por su parte, acababa de salir de la influencia de la Unión Soviética y se encontraba relativamente aislada. Durante las conversaciones en su sínodo nacional, algunos teólogos manifestaron su preocupación porque pensaban que la Iglesia de Inglaterra mantenía algunos elementos teológicos calvinistas incompatibles con el luteranismo.

4. LA SITUACIÓN EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y LA IGLESIA ESPAÑOLA REFORMADA EPISCOPAL

En la Península Ibérica existió una incipiente Reforma Protestante en el siglo XVI, que fue ahogada en sangre por la Inquisición. En concreto en España existieron dos focos de protestantismo genuinamente español, con elementos luteranos y anglicanos; localizados en Valladolid y en Sevilla.

Algunos de los reformadores que lograron escapar a la persecución religiosa se refugiaron en el luteranismo como Casiodoro de Reina y Francisco de Encinas y otros en el anglicanismo como Cipriano de Valera y Antonio del Corro. Desde el extranjero se mantuvo una débil llama hasta el siglo XIX, en que comenzó lo que ha venido a llamarse la Segunda Reforma Protestante en España.

Curiosamente esta Segunda Reforma no contó ni en España ni en Portugal, con ninguno elemento luterano, por lo que ninguna Iglesia luterana ha sido establecida en la Península Ibérica. Por el contrario el anglicanismo arraigó como un movimiento autóctono en ambos países.

La Iglesia Española Reformada Episcopal fue organizada en 1868 por cristianos españoles disidentes de la Iglesia de Roma. Al frente de ellos estaba don Juan Bautista Cabrera, que durante el reinado de Isabel II había estado exiliado en Gibraltar, y que al derrocamiento de la monarquía en 1868 fue autorizado por el General Prim a regresar a su patria y predicar el Evangelio libremente. En esta época comienzan a establecer congregaciones «protestantes» en las principales ciudades españolas. Así, en el sínodo de 1880 se eligió obispo al reverendo Cabrera, y se decidió la adopción de la antigua liturgia Mozárabe.

El Obispo Cabrera fue consagrado en 1894 por tres obispos de la Iglesia de Irlanda (Comunión Anglicana). La Iglesia siguió desarrollándose en España, pasando por diferentes etapas políticas, por difíciles momentos de intolerancia, persecución, represión e indiferencia, manteniendo su obra a pesar de estos y otros graves problemas, con el único objetivo de presentar el Evangelio de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, para la gloria de Dios y la salvación de los hombres y mujeres de España.

Actualmente la Iglesia es parte de la Comunión Anglicana y se gobierna por un Sínodo General, que rectificó la Declaración de Porvoo a los años de ser firmada por las Iglesias que participaron originalmente en el Acuerdo.

5. LA COMUNIÓN ACTUALMENTE

La diferencia entre la Comunión de Porvoo y intentos ecuménicos en el seno del protestantismo está en que las Iglesias firmantes se comprometían a mantener y incrementar su unión. Para ello se crearon algunos instrumentos de unidad como por ejemplo:

- **La Reunión de Primados** – consiste en un encuentro anual con una duración aproximada de un día y medio, en el que los Obispos Primados de la Iglesia firmantes se encuentran para compartir la vida de sus Iglesias y para incrementar las relaciones fraternales entre ellos.
- **La Reunión de Líderes** – cada dos años un grupo representativo de líderes de la Iglesias formantes (teólogos, líderes de jóvenes y otros no necesariamente Obispos) se reúnen para estudiar como incrementar la Comunión y que impacto ha tenido en sus Iglesias los pasos dados en los últimos dos años.
- **Conferencia de Teólogos** – bianualmente se reúnen teólogos representantes de todas las Iglesias para estudiar las implicaciones teológicas que tiene la unidad entre luteranos y anglicanos.
- **El Grupo de Contacto** – se reúne anualmente y supervisa el proceso de unidad, preparando las reuniones de los otros grupos y tomando decisiones que después de ser ratificadas por los Primados, contribuyen a promover la unidad.

Además, existen proyectos comunes que fomentan el intercambio y el conocimiento mutuo de las Iglesias, como por ejemplo, la Reunión de Expertos en Cánones; el Proyecto de un himnario común y los encuentros internacionales de jóvenes.

6. PROBLEMAS QUE SUBSISTEN

Además de los problemas mencionado más arriba que impidieron que el acuerdo fuera ratificado por las Iglesias de Dinamarca y Letonia, existen otros problemas que están siendo resueltos en transcurso de estos últimos años. La concepción del ministerio ha sido una dificultad desde el principio. El papel de los Obispos no es el mismo en todas las Iglesias luteranas. El entendimiento del ministerio diaconal a veces es diferente; a esto hay que unir el problema de que en la Iglesia de Noruega se habían permitido consagraciones de Obispos presididas por Deanes de las sedes episcopales, aunque con la participación de otros Obispos. El papel de la mujer en el ministerio ha sido también una dificultad que está en proceso de superación.

7. FUTURO DE LA COMUNIÓN DE PORVOO

Merece la pena destacar que otras Iglesias luteranas en Europa han manifestado su deseo de incorporarse a este acuerdo ecuménico. Por otra parte Porvoo ha inspirado los diálogos entre anglicanos y luteranos en otras partes del mundo. En Norteamérica, Canadá y Australia, hay acuerdos similares. En África, Latinoamérica y Asia se espera la firma de acuerdos similares.

**EL PENSAMIENTO ECUMÉNICO
DE BENEDICTO XVI**

FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, S.C.J.
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN:

El papa Benedicto XVI es y será el último de los papas que ha vivido en directo el Concilio Vaticano II. Siendo éste convocado por Juan XXIII teniendo como una de sus principales finalidades la restauración de la unidad de los cristianos, no es de extrañar que nada más ser elegido obispo de Roma en 2005 hiciera manifestaciones muy solemnes empeñando su autoridad para hacer por esta causa todo lo que está en su mano. El artículo que presentamos, en una primera parte, toma nota de las palabras iniciales del pontífice al asumir su ministerio respecto al ecumenismo y concluye que éstas no fueron fruto de la emoción del momento, sino la expresión de una vida marcada por el diálogo teológico con las Iglesias cristianas no católicas.

En una segunda parte, se hace un recorrido por la historia personal de J. Ratzinger en la que puede apreciarse que desde su juventud hasta su elección al solio pontificio romano él ha cultivado a través de amistades personales y de una continua reflexión teológica e histórica lo que él llama una verdadera «pasión por la unidad». Esta dedicación se hizo más intensa en el último periodo de su vida, cuando desde su puesto de prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe ha tenido que supervisar el trabajo del diálogo doctrinal, en el que a veces él mismo ha avivado los términos de ese diálogo para que se hiciera con mayor profundidad y verdad. La tercera parte del artículo expone uno de los últimos escritos en los que se muestra la altura de visión junto al sentido práctico con que él contempla la situación actual del ecumenismo.

PALABRAS CLAVE:

Benedicto XVI, ecumenismo, diálogo teológico, unidad, diálogo doctrinal.

ABSTRACT:

Pope Benedict XVI is and will be the last pope that lived directly the Vatican Council II, which has been convoked by John XXIII. Having as a great aim the unity of Christians, it is no exceptional that at the time of being elected as bishop of Rome in 2005 he made serious declarations of using his authority to do all he can for this cause. The article we presents, in a first instance, takes notes from the words of the pontiff when he assumes his ministry respect to the ecumenism and it concludes that these were no the fruit of the emotion of one moment, but the expression of a life signaled by the theological dialogue with the noncatholic churches.

In a second instance, we make a sightsee for the personal history of J. Ratzinger in which we can appreciate that since his youth to his election to the Pontifical See he has cultivated personal friendships. and all of them from a continual theological and historical reflection. That is what he calls passion for unity. This dedication was intense in the last period of his life. When he was Perfect of the Congregation to the Doctrine of the Catholic Church, he was to supervise the work about the ecumenical doctrine dialog. In charge of this task he has to rekindle sometimes the terms of this dialog; that it could be made with profundity and legitimacy. The third part of the article exposes one of the writings which show the highest vision close to the practical sense that contemplates the situation of the actual ecumenism.

KEYWORDS:

Benedict XVI, ecumenism, theological dialog, unity, doctrinal dialog.

1. PRIMERAS MANIFESTACIONES DEL NUEVO PAPA SOBRE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Cuando el día 20 de abril de 2005, en la Capilla Sixtina ante al colegio cardenalicio, nada más ser elegido obispo de Roma, el nuevo papa Benedicto XVI proclamaba en su primer mensaje su compromiso para promover la unidad de los cristianos, lo hacía con palabras solemnes y contundentes. En efecto, el papa recién elegido, partiendo de lo que significa la eucaristía para la vida de la Iglesia, afirmaba lo siguiente:

«Alimentados y sostenidos por la eucaristía, los católicos no pueden dejar de sentirse estimulados a tender a aquella plena unidad que Cristo deseó ardientemente en el Cenáculo. El Sucesor de Pedro sabe que tiene que hacerse cargo de modo muy particular de este supremo deseo del Maestro divino. A Él se le ha confiado la tarea de confirmar a los hermanos (cf. Lc 22, 32). Plenamente consciente, por tanto, al inicio de su ministerio en la Iglesia de Roma que Pedro ha regado con su sangre, su actual sucesor asume como compromiso prioritario trabajar sin ahorrar energías en la reconstitución de la unidad plena y visible de todos los seguidores de Cristo. Esta es su ambición, este es su acuciante deber»¹.

Y proseguía:

«Es consciente de que para ello no bastan las manifestaciones de buenos sentimientos. Son precisos gestos concretos que penetren en los espíritus y remuevan las conciencias, llevando a cada uno hacia

1. Texto original en latín. Traducción italiana en: *L'Osservatore romano*, CXLV, n. 94, Giovedì 21 Aprile 2005, 8-9. Texto en lengua española en: *Ecclesia* LXV, n. 3.255 (30 de abril de 2005) 652-654.

esa conversión interior que es el presupuesto de todo progreso en el camino del ecumenismo».

Más adelante, en este su primer discurso también afirmaba:

«El diálogo teológico es necesario. También es indispensable profundizar en los motivos históricos de decisiones tomadas en el pasado. Pero lo que más urge es esa *purificación de la memoria*, tantas veces evocada por Juan Pablo II, la única que es capaz de preparar los espíritus para acoger la verdad plena de Cristo».

Con tono serio exhortaba a toda la Iglesia y a todos los cristianos a ponerse con sinceridad delante de Dios, y proponía:

«Cada quien debe presentarse ante Dios, juez supremo de todo ser vivo, consciente del deber de rendirle cuentas un día de lo que ha hecho o no ha hecho por el gran bien de la unidad plena y visible de todos sus discípulos».

Y sabedor de que en esta tarea, el obispo de Roma tiene que ser el primero en ponerse a la cabeza de la acción decía:

«El actual Sucesor de Pedro se deja interpelar en primera persona por esta pregunta y está dispuesto a hacer todo lo posible para promover la fundamental causa del ecumenismo. Siguiendo a sus predecesores, está plenamente determinado a cultivar todas las iniciativas que puedan ser oportunas para promover los contactos y el entendimiento con los representantes de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales. A ellos, envía también en esta ocasión, el saludo más cordial en Cristo, único Señor de todos»².

Pocos días después, en la misa solemne de inicio de su pontificado romano, el 24 de abril, Benedicto XVI lanzaba una nueva llamada a la unidad, continuadora de la ratificación de su compromiso ecuménico expresado en su primer mensaje en la Capilla Sixtina. En esta ocasión dijo en su homilía en la plaza de san Pedro:

«Quisiera ahora destacar todavía una cosa: tanto en la imagen del pastor como en la del pescador, emerge de manera muy explícita la llamada a la unidad. ‘Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil; también a éstas las tengo que traer, y escucharán mi voz y habrá un solo rebaño, un solo Pastor’ (Jn 10, 16), dice Jesús al final

2. *Idem.*

del discurso del buen pastor. Y el relato de los 153 peces grandes termina con la gozosa constatación: ‘Y aunque eran tantos, no se rompió la red’ (*Jn* 21, 11). ¡Ay de mí, Señor amado!, ahora la red se ha roto, quisiéramos decir doloridos. Pero no, ¡no debemos estar tristes! Alegrémonos por tu promesa que no defrauda y hagamos todo lo posible para recorrer el camino hacia la unidad que tú has prometido. Hagamos memoria de ella en la oración al Señor, como mendigos; sí, Señor, acuérdate de lo que prometiste. ¡Haz que seamos un solo pastor y una sola grey! ¡No permitas que se rompa tu red y ayúdanos a ser servidores de la unidad!»³.

Estas palabras del nuevo papa fueron escuchadas por representantes de las Iglesias y Comunidades cristianas que estaban presentes en la solemne celebración eucarística. En la misa de inicio de pontificado, en la que participaron unas cuatrocientas mil personas, se encontraban representantes cristianos y religiosos de todo el mundo. Entre ellos estaban el arzobispo de Canterbury, el doctor Rowan Williams, primado de la comunión anglicana, así como representantes de las Iglesias ortodoxas: el arzobispo Chrysostomos del patriarcado ecuménico de Constantinopla y el arzobispo Kirill de Smolensk, representante oficial del patriarcado de Moscú. También había representantes luteranos, metodistas, pentecostales y autoridades eclesiásticas de todas las demás comuniones cristianas.

Al día siguiente, en la Sala Clementina, el papa recibía a los miembros de las Iglesias orientales ortodoxas y de las Comunidades eclesiales de la Reforma, llegados a Roma para la misa de inauguración de su pontificado. Saludando a los delegados de todas estas Iglesias, el papa habló de cuanto había sido «bienvenida» su presencia tanto en san Pedro en la inauguración de su ministerio como en los días del duelo y el funeral por el papa Juan Pablo II. Sus palabras ante los delegados no católicos fueron:

«El tributo de simpatía y afecto que expresasteis a mi inolvidable predecesor fue mucho más allá de un simple gesto de cortesía eclesial. Se ha andado mucho camino durante los años de su pontificado y vuestra participación en el luto de la Iglesia católica por su fallecimiento ha mostrado hasta qué punto es auténtica y grande la común pasión por la unidad». Y prosiguió: «Al saludaros, quisiera dar gracias al Señor que nos ha bendecido con su misericordia y ha

3. Texto italiano en: *L'Osservatore romano*, CXLV, n. 98, Lunedì 25 Aprile 2005, 4/
5. Texto en lengua española en: *Ecclesia* LXV, n. 3.255 (30 de abril de 2005) 657-660.

infundido en nosotros una disposición sincera a hacer nuestra su oración: *ut unum sint*»⁴.

El papa les dijo además que, siguiendo a sus predecesores, sobre todo Pablo VI y Juan Pablo II, quería reafirmar «el compromiso irreversible» asumido por el Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo, y continuado a lo largo de los últimos años, y se mostró dispuesto a proseguir por el camino de la plena comunión que Jesús deseó para sus discípulos. «Vuestra presencia, queridos hermanos en Cristo, más allá de lo que nos divide y de lo que oscurece nuestra comunión plena y visible, es un signo de participación y de apoyo al Obispo de Roma, que puede contar con vosotros para continuar el camino con esperanza». En el encuentro, Benedicto XVI explicó que el camino «hacia la plena comunión querida por Jesús para sus discípulos implica una docilidad concreta a lo que les dice el Espíritu a las Iglesias: valentía, dulzura, firmeza y esperanza para llegar hasta el final»⁵.

Días después, Benedicto XVI felicitaba a las Iglesias orientales, en particular a las ortodoxas, por la celebración de la Pascua según el calendario juliano. El nuevo papa les decía en su mensaje:

«A estos queridos hermanos nuestros les dirijo el tradicional anuncio de alegría: ‘¡Christós anesti!’. Sí, Cristo ha resucitado, verdaderamente ha resucitado» ... «Deseo de corazón que la celebración de la Pascua sea para ellos una oración conjunta de fe y de alabanza a Aquél que es nuestro Señor común y que nos llama a recorrer con decisión el camino hacia la comunión plena»⁶.

A la luz de estas palabras tan solemnes expresadas por el papa al inicio de su ministerio en la sede romana nos preguntamos: ¿fueron eco de la emoción del momento o tenían un trasfondo de raíz profunda, que viene de largo en el teólogo y obispo Joseph Ratzinger? Por lo que veremos más adelante, nos inclinamos a responder lo segundo⁷.

4. Texto italiano en: *L'Osservatore romano*, CXLV, n. 99, Martedì 26 Aprile 2005, 4. Texto español en: *Ecclesia* LXV, n. 3.256 (7 de mayo de 2005) 715-716.

5. *Idem*.

6. *L'Osservatore romano*, CXLV, n. 105, Lunedì-Martedì 23 Maggio 2005, 1.

7. El número de estudios y biografías sobre Joseph Ratzinger es grande desde hace años, pero se ha multiplicado desde su elección como papa. Una de las obras más completas en lengua española y que aporta más bibliografía es: PABLO BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, cf. las páginas dedicadas a la bibliografía 245-290; y su anterior escrito: *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Eunsa, Pamplona 2004; cf. también: A. TORNELLI, *Benedicto XVI. El custodio de la fe*, Santillana, Madrid 2005.

Pero para fundamentar nuestra respuesta tendremos, naturalmente, que hacer historia.

Si es verdad que el ecumenismo es uno de los *signos de los tiempos* más importantes que Dios ha dado a su Iglesia como un don particular del Espíritu Santo para afrontar una nueva época, nos interesará ponernos a la escucha de la doctrina sobre el ecumenismo que ha expresado el nuevo papa a lo largo de su dilatado y profundo magisterio teológico y pastoral, antes de ser elegido obispo de Roma. Es claro que como teólogo y como obispo, Ratzinger nunca practicó una teología de gabinete, una ciencia de pura erudición. Al contrario, no se encerró en un cenáculo de meros estudiosos sino que su preocupación constante ha sido «tomar el pulso a ese organismo vivo de comunión que es el Cuerpo de Cristo en el tiempo. Todas las cuestiones y todos los asuntos teológicos abordados por Joseph Ratzinger manifiestan su hondo convencimiento de que la fe cristiana y la teología son para la vida del hombre y de la mujer creyentes, para el bien de la Iglesia, y en último término para la vida del mundo, cuyo pecado ha sido removido por el Cordero de Dios»⁸.

En el campo de la unidad de los cristianos vale este principio general de su teología, y haciendo memoria de su trayectoria intelectual, veremos que el ecumenismo ha ocupado una parte importante de su entramado vital, del encuentro con personas concretas desde su juventud y de su doctrina sobre la Iglesia, sobre todo a la luz del Concilio Vaticano II, en el que como teólogo fue protagonista destacado. Por eso creemos que es acertado decir que «todos los asuntos teológicos que han sido sucesivamente objeto del estudio y del interés del cardenal Ratzinger contienen una dimensión dogmática y una clara incidencia pastoral de largo alcance. Así ocurre ... con los principios del ecumenismo, llamados a resolverse en vías prácticas de acción interconfesional»⁹.

Ahora bien, en el espacio limitado de que disponemos, afrontar la doctrina extensa de un escritor prolífico, como es el papa Ratzinger, hace imposible la exposición de todo lo que él ha pensado, dicho y escrito sobre la unidad de los cristianos. Por ello, nos limitaremos a trazar un marco general, de pinceladas gruesas, hecho a base del re-

8. JOSÉ MORALES, «Prólogo», en: PABLO BLANCO, *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005, 12.

9. JOSÉ MORALES, *Ibid.*, 13.

cuerto de las vivencias y doctrinas en materia de ecumenismo en J. Ratzinger hasta llegar al que hoy es Benedicto XVI. En un segundo momento, centraremos nuestro estudio en uno de los últimos escritos del cardenal-prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe en que aborda la situación actual del ecumenismo de forma desarrollada, a la luz de su pensamiento maduro y contrastado con la experiencia de los años.

2. HITOS VITALES EN EL PENSAMIENTO ECUMÉNICO DE J. RATZINGER

La trayectoria del interés que Ratzinger ha mostrado por la unidad de los cristianos tiene, como hemos dicho, hondas raíces. Nacido en el país donde se originó la Reforma protestante que dividió en dos la cristiandad occidental en el siglo XVI, ha vivido como algo natural desde su juventud la confrontación con «los otros» cristianos no católicos. Decimos su juventud por lo que se refiere a su dedicación desde el punto de vista teológico, pues ya en sus estudios como seminarista comenzaba a interesarse por el cristianismo reformado. Y lo hacía por razones religiosas pero también intelectuales. En el periodo de su madurez afirmaba algo que nos descubre las razones de ese interés: «El protestantismo surgió al comienzo de la modernidad, de ahí que esté más directamente emparentado que el catolicismo con las fuerzas íntimas que hicieron aparecer esa época de la historia. Por esto mismo, adquirió su actual configuración gracias al encuentro con las grandes corrientes filosóficas del siglo XIX. La suerte y el peligro del protestantismo reside en hallarse irresistiblemente abierto al pensamiento moderno»¹⁰. Es notable que ya desde joven viera en sus estudios que el destino de la modernidad está ligado al protestantismo, y por ello nunca dejó de ocuparse de él en su reflexión teológica.

Como veremos, su interés no sólo se cultivó en los libros, sino también a través de contactos personales con teólogos evangélicos, cosa que siempre él practicó a través de profundas amistades. Durante sus estudios de teología en Munich asistía a las discusiones en torno a la oportunidad de la proclamación del dogma mariano de la Asunción. Allí conoció de cerca el círculo de diálogo ecuménico presidido por

10. J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año (1979-1990)*, Rialp, Madrid 1991, 45.

el arzobispo católico Jäger, de Paderborn, y el obispo luterano Stäling, así como las discusiones ocasionadas cuando su maestro Gottlieb Söhngen se pronunció de forma apasionada en contra de la oportunidad de la proclamación de tal dogma. Él mismo señala en los recuerdos de su vida la importancia de este círculo, pues de él surgieron figuras que unos años más tarde formarían el «Secretariado para la unidad de los cristianos», instituido en Roma por Juan XXIII poco antes del Concilio¹¹. Es el teólogo Söhngen, que será el director de sus trabajos de tesis doctoral y de habilitación, uno de los maestros que le transmitirá la sensibilidad ecuménica. De él dice: «Él, que había nacido en un matrimonio mixto y que, precisamente por su origen, era particularmente sensible a la cuestión ecuménica, intervino en la disputa con Kart Barth y Emil Brunner en Zurich»¹².

Más adelante, en su época como profesor de Teología fundamental en Bonn, tuvo una amistad personal e intensa con el profesor luterano Paul Hacker, indólogo, eslavista y hombre superdotado para las lenguas. De él, en sus intensas conversaciones, aprendió mucho sobre Lutero y sobre la historia de las religiones. Cuando le conoció Hacker estudiaba intensamente a Lutero (de quien escribió una biografía) y a los Santos Padres, lo cual enriqueció al joven profesor católico. Hacker era hombre inquieto y en continua búsqueda sobre la verdad de su fe, y terminó pasando a la Iglesia católica¹³. Ratzinger en su biografía no dice si su amistad con él influyó para tal decisión, pero hemos de suponer que algo debió de contribuir, pues podemos imaginar la incisividad de sus diálogos sobre cuestiones teológicas de gran calado con el profesor protestante y la capacidad de defensa apologética de la fe católica de su joven interlocutor católico.

En 1961, en un artículo que publica en la revista *Religion und Geschichte im Gegenwart*¹⁴, por tanto antes del Concilio, ya el profesor Ratzinger defendía que los bautizados fuera de la Iglesia católica tienen una pertenencia constitutiva a la misma, y admitía que fuera de la comunión católica hay «elementos eclesiales» y «una cierta presencia de la realidad eclesial» en el protestantismo. Ideas y conceptos teológicos que pasarán tal cual a la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* y al decreto *Unitatis redintegratio*, no por causalidad, pues

11. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 71.

12. J. RATZINGER, *Mi vida*, 68.

13. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, 93-94.

14. J. RATZINGER, «Protestantismus: III. Beurteilung vom Standpunkt des Katholizismus» en: *Religion und Geschichte im Gegenwart* 3 V (1961) 663-666.

cada vez nos es más conocida la gran aportación que hizo en el tiempo del Concilio el entonces joven profesor Ratzinger. En realidad era el más joven de los teólogos peritos del Concilio.

Sin duda, el hecho de ser miembro de la comisión de teólogos del Concilio y estar presente en todo el desarrollo asamblear dio una dimensión eclesial y ecuménica nueva al pensamiento del profesor Ratzinger. La experiencia extraordinaria que supuso el contacto directo con las ideas de Juan XXIII, el encuentro con los teólogos más importantes y obispos del mundo católico, la confrontación directa con jerarcas y teólogos de las otras confesiones en la persona de los invitados no católicos al Concilio, cuya voz se escuchaba en las comisiones, y el carácter ecuménico del que se fueron impregnando todos los documentos producidos por el Vaticano II van a marcar el pensamiento del entonces joven teólogo alemán, consejero del cardenal Frings, de Colonia, en la Asamblea sinodal. Y de ello son testimonio sus comentarios al Concilio al término del mismo. Con todo, ya antes, él veía como el ecumenismo estaba cambiando la teología de la Iglesia. Según su testimonio, «el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y ecuménico y, por último, una fuerte religiosidad mariana configuraron un nuevo clima espiritual en el que floreció también una nueva teología que, en el Vaticano II, dio frutos para toda la Iglesia»¹⁵.

Otro periodo importante en su camino ecuménico fue la docencia en la facultad de teología de Tubinga. Por tradición y acuerdo confesional desde la Reforma en Alemania, allí donde hay facultad de teología protestante no hay católica y viceversa. Hay una excepción, y es la ciudad suabia de Tübingen. Allí hay facultades de teología católica y protestante y ello hace de esta ciudad un lugar privilegiado para el diálogo teológico ecuménico. Él mismo dice en los recuerdos de su vida que cuando se decidió por ir a Tubinga lo hizo entre otras razones por «la gran historia de la teología en esta Universidad de Suabia en la que, por otra parte, me podían aguardar interesantes encuentros con importantes teólogos evangélicos»¹⁶. En efecto, allí se encontró con un clima general dominado en la parte evangélica por la teología de Rudolf Bultmann y las correcciones hechas por su discípulo Ernst Käsemann. Es así que su curso de cristología en el año académico 1966-67 dice él que «fue completamente pensado en esta situación de

15. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaka Book, Milano 1993 (1992) 90.

16. J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 112.

diálogo»¹⁷. Por esos años enseñaba en Tubinga el célebre filósofo neomarxista Ernst Bloch, y se incorporaba en la Facultad protestante el teólogo Jürgen Moltmann, que repensaba la teología a partir de la filosofía de Bloch con su libro: «Teología de la esperanza». Se encendían entonces en la Universidad las ideas de la revolución marxista y se criticaba ásperamente a Heidegger como un pequeño burgués e incluso se ponía en duda el método existencialista de interpretación de la Escritura de Bultmann.

En ese ambiente de luchas internas en profesores y alumnos sobre la incorporación del marxismo a la teología, el profesor Ratzinger supo, sin embargo, participar en una iniciativa común con teólogos evangélicos: el patrólogo Ulrich Wickert y el misionólogo Wolfgang Beyershaus. Consistió en un acuerdo para abandonar las luchas partidistas en torno al marxismo y en dar juntos testimonio de la fe en el Dios vivo revelado en Cristo. Ello creó una amistad con estos teólogos protestantes que él denominará como una «herencia impercedera»¹⁸. Más tarde, entre estas amistades del mundo protestante habrá que contar también con el obispo de la Iglesia evangélica-luterana de Baviera Johannes Hanselmann, con quien muchos años más tarde haría la explicación oficial del «Acuerdo sobre la doctrina de la Justificación» en 1999, entre la Federación luterana mundial y la Iglesia católica.

Fruto de sus años de docencia y de cursos de iniciación a la fe en Tubinga se publicaba en 1968 un libro que iba a tener mucho éxito. Su conocida «Introducción al cristianismo»¹⁹ se presentaba como un verdadero comentario al Credo, que servía para un catecumenado de los nuevos tiempos, un catecismo, que según Olegario González de Cardedal decía en su nota preliminar, es «la prueba suprema para un teólogo»²⁰. Pues bien, en esta obra Ratzinger no hablaba del ecumenismo, pero comentando sobre la Iglesia en la última parte del credo y hablando de su catolicidad, abordó el problema de la unidad. Allí afirmaba ya la urgencia de trabajar por la unidad de la Iglesia y lo insoslayable del ecumenismo: «No podemos negar lo que la pretensión de catolicidad tiene de imperativo. Ante todo debemos dejar de contar con el pasado y enfrentarnos con la llamada actual e intentar

17. J. RATZINGER, *Mi vida*, 113.

18. J. RATZINGER, *Mi vida*, 115.

19. *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag KG 1968. Lo tenemos traducido al español: J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969. Citaremos conforme a la 4ª edición de 1979.

20. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, en: *op. cit.*, 14.

ahora no sólo profesar la catolicidad del credo, sino realizarla en la vida de nuestro mundo dividido»²¹. En este periodo publicaba junto a H. Küng la revista *Ökumenische Forschungen* en la que se recogen aportaciones significativas en este campo del pensamiento teológico entre 1967-1970, publicada en Freiburg im Breisgau.

Otro libro de estos primeros años de profesor será la obra *El nuevo pueblo de Dios*, aparecido en 1969²². En él Ratzinger recogía muchos trabajos, artículos y estudios en torno a la Iglesia, antes, durante y en los inmediatos años posteriores al Concilio Vaticano II. Es un libro apasionante donde él trata de poner luz sobre muchas de las cuestiones eclesiológicas que se debatieron en el Concilio, en el que él participó con enorme intensidad. Como ya sucedió en los textos del mismo Concilio, estos escritos están impregnados de sentido ecuménico, pues en todas las cuestiones tratadas él tiene en cuenta las posiciones de las otras Iglesias. Al final de la parte segunda del libro, dedicaba el autor al ecumenismo un apartado propio titulado: «Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio».

En 1977, J. Ratzinger era elegido arzobispo de Munich y Frisinga, y seguidamente cardenal, con lo cual, sus proyectos de obras teológicas quedaron en parte truncados. Sin embargo comenzaba una nueva etapa de su vida en la que las cuestiones ecuménicas iban a estar muy presentes. Al año siguiente, 1978, era elegido papa Juan Pablo II, y en 1980, después de la visita del nuevo papa a Estambul, se formaba la comisión mixta internacional del diálogo católico-ortodoxo. La preparación del primer gran documento de acuerdo («El misterio de la Iglesia y la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad») tuvo una gestación larga, pero a petición del entonces obispo de Munich se gestó en gran parte en esta ciudad, de la que salió un documento que iba a ser la base del texto final de 1982. Ni qué decir tiene que en tales fases del diálogo católico-ortodoxo estuvo muy presente con su saber teológico el arzobispo de Munich, que no dejó de estar muy ligado a partir de entonces al diálogo de la Iglesia católica con las Iglesias del Oriente²³. En todo caso, su amistad con personali-

21. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 307.

22. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. Traducido al español: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas par una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972.

23. Cf. el texto del Documento en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, v. I (1986), xli-xlii, y 493-494.

dades importantes del mundo ortodoxo databan ya del tiempo pre-conciliar, y estos amigos serán luego algunos de los protagonistas principales que formarán parte de la comisión católico-ortodoxa. Tales son, por ejemplo: el arzobispo Stylianos Harkianakis de Australia o el metropolitano de Suiza Damaskinos Papandreou.

En 1981 J. Ratzinger era llamado a Roma para ejercer el cargo de Prefecto de la «Congregación para la doctrina de la fe». Un nuevo e inesperado cambio importante en su vida. El hecho es que en su nuevo puesto, se va a encontrar inevitablemente en medio de todos los diálogos oficiales que la Iglesia católica mantiene con el resto de Iglesias y Comunidades eclesiales. A partir de aquí, cada uno de los documentos de acuerdo entre las Iglesias pasó por sus manos. Esto nos da ya idea del vasto conocimiento y dominio que el cardenal Ratzinger iba adquiriendo sobre la situación en conjunto del diálogo en torno a la unidad.

Significativa a este respecto será, y esto es sólo un ejemplo, su aportación al diálogo anglicano-católico, siendo ya Prefecto de la citada Congregación romana. En 1981 la ARCIC I terminaba una serie de documentos de acuerdo que buscaban el consenso de las respectivas Iglesias. Los temas tratados no eran menores: la eucaristía, el ministerio espiritual, la autoridad en la Iglesia. La respuesta oficial de la Iglesia católica iba a tardar diez años en producirse, pues se decidió consultar a todas las conferencias episcopales católicas. Pero entre tanto, el Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe se esforzaba en entrar a fondo en el debate suscitado en este diálogo. Su aportación puede verse en su libro: «Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología», y lleva por título: «Problemas y esperanzas del diálogo anglicano-católico»²⁴. La maestría y agudeza crítica con que los temas fueron tratados por Ratzinger ayudarían mucho a que ese diálogo alcanzase cotas aún más altas en las cuestiones espinosas que plantea la convergencia con los anglicanos: la relación Tradición-Escritura, la autoridad de la Tradición y los órganos de autoridad en la Iglesia, Tradición y confesión de fe, la relación entre Tradición y Eucaristía, etc. Ello hizo que, por ejemplo, la ARCIC II volviese a plantear de nuevo el tema de la autoridad, y que en 1999 se produjese el admirable documento anglicano-católico: «El don de la autoridad. La autoridad en la Iglesia III», en el que se ha llegado a

24. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 77-113.

propuestas muy convergentes para un acuerdo sustancial sobre toda la estructura de autoridad eclesial entre anglicanos y católicos. Sin duda, no se podría haber llegado a tal punto de consenso, sin las observaciones críticas de la Congregación en el proceso de recepción de los primeros documentos, observaciones dirigidas por el cardenal Ratzinger.

En el año 1982, aparecía un libro que hacía acopio de estudios de sus años anteriores de profesor de teología fundamental y dogmática²⁵. El libro tiene tres partes, trabadas bajo el tema general de «los principios formales del cristianismo». La primera parte lo hace «bajo la perspectiva católica», la segunda «en la controversia ecuménica» y la tercera «en el camino de la teología». Las dos primeras son las más extensas, y la parte segunda, que versa sobre el ecumenismo, contiene tres capítulos: 1º una descripción general de la situación de los diálogos entre los principales bloques de Iglesias, 2º la cuestión nuclear en la controversia católico-protestante: tradición y sucesión apostólica, y 3º la catolicidad como estructura formal del cristianismo, un tema muy querido para él. Las cuestiones ecuménicas abarcan unas 150 páginas en que se ponen de manifiesto no sólo los conocimientos históricos del teólogo sino su inmensa capacidad de introspección y reflexión teológica que sitúa las cuestiones que nos unen y nos dividen a los cristianos en sus más hondos fundamentos.

Hito importante en esta trayectoria es el artículo que el cardenal publicaba en la revista *Theologische Quartalschrift*, de Tübingen, en 1986. El profesor Seckler, bajo cuya dirección estaba la revista en esos años, le invitaba expresar sus planteamientos sobre los progresos en el ecumenismo. Ratzinger lo hacía en forma de carta, y salió ésta en un número todo él dedicado al ecumenismo²⁶. Allí expresó el cardenal muchas de las convicciones más profundas que le han acompañado hasta hoy sobre la cuestión de la unidad. Hace un análisis de la situación desde los tiempos del Vaticano II, denuncia caminos que le parecen errados y propone pistas para seguir caminando por senderos realistas y de sinceridad mutua. Puesto que estos pensamientos están asumidos en el artículo que comentaremos en el punto siguiente, no nos detenemos ahora.

25. CARDENAL J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, Erich Wewel Verlag, München 1982. Traducido al español: *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985.

26. Se volvió a publicar en el libro: J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 153-160.

En estos años 80 J. Ratzinger ofreció otro escrito importante sobre el tema que estudiamos. Que el cardenal había dedicado muchas lecturas y mucho estudio al reformador, Martín Lutero y a la Reforma protestante, pudo verse en la entrevista que se le hacía en la revista «Communio» y que más tarde fue reproducida en el libro: *Iglesia, ecumenismo y política*²⁷. Es realmente impresionante el conocimiento que allí muestra sobre la persona, la obra y los efectos de lo que significó Lutero y el protestantismo para la Iglesia en general y el cristianismo europeo. Muchos luteranos quisieran conocer tanto y haber leído y reflexionado con tal profundidad sobre el iniciador de la Reforma. En la larga entrevista, salen a colación muchos puntos candentes de las cuestiones teológicas, sobre todo eclesiológicas, que estuvieron y que siguen estando en juego con los cambios que Lutero introdujo en la comprensión y la vivencia de la fe cristiana.

Con la llegada del año jubilar 2000 una *Nota* en forma de *Declaración* de la «Congregación para la doctrina de la fe» iba a levantar una auténtica tempestad en el ámbito ecuménico mundial. Se trata de la conocida y comentada «Dominus Iesus», que, en su intención principal se refería a la cuestión de las afirmaciones sobre el Dios cristiano en problemática confrontación con algunos aspectos de la llamada «teología del pluralismo religioso»²⁸. En la cuarta parte de la Declaración, y en concordancia con la doctrina de la universalidad y definitividad de la Revelación de Dios en Jesucristo, se hace mención a la unicidad de la Iglesia como cuerpo y esposa de Cristo. La forma de citar las afirmaciones eclesiológicas que el Concilio dio para la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias cristianas, las expresiones desnudas y sin las matizaciones que hace el mismo Concilio, y la añadidura del problemático «solo» en la idea de que la Iglesia de Cristo subsiste «solo» en la Iglesia católica de modo que las comunidades eclesiales de la Reforma «no son propiamente Iglesias», desataron la iras de los protestantes, que se sintieron menospreciados, sobre todo porque parecía que con esas afirmaciones se borraban treinta años de progresos y de acuerdos en materia doctrinal entre las Iglesias²⁹.

27. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC, Madrid 1987, 115-151.

28. Texto en español: Congregación para la doctrina de la fe, *Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, en: *Ecclesia* LX, n. 3.014 (2000) 1416-1426.

29. Dada la confusión que la prensa creó en España, una primera reacción con que traté de aclarar las cuestiones en juego fue: F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, «Una reflexión

Además de la presentación oficial, el cardenal Ratzinger se vio obligado a dar una explicación sobre el Documento y sobre las cuestiones de ecumenismo que él contiene y lo hizo en un periódico alemán: «Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seine Kritikern», entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (22 September 2000) 51-52³⁰.

El documento causó fuertes reacciones y enturbió las reacciones del Vaticano con las Iglesias de la Reforma durante años, mientras que con los ortodoxos no hubo especial confrontación. No puede negarse su valor y la legitimidad de su intención de fondo, que pone el dedo en la llaga del mayor tema de divergencia doctrinal que hoy nos divide: la eclesiología. El decir abiertamente donde está la parte enferma es el mejor modo de poner solución para su remedio y curación. Aun así, muchos (incluso algún cardenal de la curia vaticana) fueron los que manifestaron que no se acertaba en la forma de decir y de expresar la autoconciencia de la Iglesia y la consideración de lo que se reconoce como válido desde el punto de vista eclesiológico en los otros cristianos. La redacción causó más problemas por lo que no decía que por lo que afirmaba, así como la forma poco acertada de decirlo. Por esta razón, no deja de ser sorprendente que el verano pasado la «Congregación para la doctrina de la fe» haya reeditado las mismas afirmaciones de carácter eclesiológico en una *Nota* doctrinal con el mismo objetivo, y sin decir nada nuevo, creando de nuevo un gran malestar entre los hermanos reformados³¹.

aclaratoria y explicativa de la ‘Dominus Iesus’», en: *Ecclesia* 3.017 (7 de oct. de 2000) 6-10. Más tarde publiqué un estudio más pormenorizado sobre las cuestiones eclesiológicas y ecuménicas que se veían afectadas, aportando abundante bibliografía: «Aspectos eclesiológicos y ecuménicos de la Declaración *Dominus Iesus*», en: *Relaciones Interconfesionales*, año XXV, n. 60 (2001) 3-18.

30. Puede verse la versión española del original alemán en el especial de ABC, *Alfa y Omega*, 9 (26 octubre de 2000) 14-15.

31. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, en: *Ecclesia* LXVII, n.3.371 (2007) 1105-1107. Como en el momento de la *Dominus Iesus* alzó su voz el entonces prefecto del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos, cardenal I. Casidy, diciendo que ellos dirían lo mismo pero de forma distinta, lo ha hecho en este caso el actual prefecto, el cardenal Walter Kasper. Lo hizo en septiembre en la III Asamblea ecuménica de Iglesias de Europa, en Sibiu, cuando con sinceridad decía en su discurso: «En un reciente documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, mi Iglesia, la Iglesia católica, ha expuesto todas las diferencias que desafortunadamente per-

Para terminar este apartado, digamos unas palabras todavía. Con motivo de su 75 cumpleaños se publicaba en 2002 por parte de un círculo de discípulos en Alemania la obra: *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*³². La obra recoge diversas aportaciones del cardenal Ratzinger de tipo muy diverso, pero todas bajo la intención de dar una orientación a la Iglesia y a la teología de hoy a la luz del Vaticano II. Hasta que punto era muy alto el grado de conciencia sobre la responsabilidad ecuménica del entonces cardenal (que, según sus palabras, nunca pensó ser papa) puede verse en el intercambio epistolar que este libro publica por una parte con un metropolitano ortodoxo y por otra con un obispo luterano.

La sección X reproduce correspondencia del cardenal Ratzinger con el metropolitano Damaskinos de Suiza. Nos interesan algunas afirmaciones que dice el cardenal, como de pasada, y que creemos muy reveladoras. Escribía el metropolitano a Roma en octubre de 2000, planteándole cuestiones sobre los documentos de la Congregación *Dominus Iesus* y sobre la nota referente al uso del término «Iglesias hermanas». Cuando el cardenal Ratzinger le contesta al inicio de 2001 comienza

sisten, y de este modo nos ha hecho recordar la tarea que tenemos ante nosotros. Sé que muchos, especialmente muchos hermanos y hermanas evangélicos, se han sentido lastimados por ello. Esto no me deja indiferente, y representa un peso también para mí. Porque el dolor y la pena de mis amigos, también son míos. No era nuestra intención menospreciar o lastimar a nadie. Queríamos dar testimonio de la verdad, cosa que esperamos también que hagan las otras Iglesias, y así como otras Iglesias ya lo hacen. Tampoco son de nuestro agrado todas las declaraciones que otras Iglesias hacen, y sobre todo lo que dicen algunas veces de nosotros. Pero, dejemos esto de lado. Un ecumenismo de mimos o de fachada, en el que se desea sólo ser amables los unos con los otros, no nos lleva a realizar progresos; solamente el diálogo en la verdad y la claridad nos puede sostener en el camino hacia delante», en: *Vida religiosa* 102, n.6 (2007) 24-28, la cita en p. 26 (426). Más tarde, en el último consistorio de cardenales ante al papa, al final de 2007, W. Kasper afirmó con valentía lo siguiente: «Sólo apoyándonos en la fe común es posible dialogar sobre nuestras diferencias. Y ese diálogo debe realizarse de un modo claro, pero no polémico. No debemos ofender la sensibilidad de los demás o desacreditarlos; no debemos señalar con el dedo lo que nuestros interlocutores ecuménicos no son y lo que no tienen. Más bien, debemos dar testimonio de la riqueza y de la belleza de nuestra fe de un modo positivo y acogedor. De los demás esperamos la misma actitud». W. KASPER, *Informe al papa y a los cardenales sobre la situación ecuménica actual*, publicado en español en: *Vida religiosa* 105, n. 1 (2008) 4-11, la cita p.10.

32. J. RATZINGER, *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. (Festgabe zum 75. Geburtstag), herausgegeben vom Schülerkreis. Redaktion: Stephan Otto Horn und Vinzens Pfnür, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2002. Traducido al español con el título: *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristianidad, Madrid 2004. Nosotros citamos los textos a la luz del original alemán.

recordando un último encuentro entre ambos en Toscana, y le dice: «Allí pudimos hablar en varias ocasiones de lo que nos preocupaba en común sobre la unidad de la Iglesia, a cuyo servicio estamos»³³, interesante y certera afirmación sobre la concepción de la jerarquía eclesial como servicio a la unidad de la Iglesia. Concepción presente en la tradición teológica desde los primeros siglos que fue recordada de forma solemne en el Vaticano II, pero que a veces se echa de menos en la práctica cotidiana. En la carta, Ratzinger agradece al metropolitano ortodoxo la sinceridad con que planteó los problemas, «pues la sinceridad es una condición fundamental del diálogo ecuménico», afirma. Importante aquí es la convicción que él refleja sobre unidad entre Oriente y Occidente: «Me conmovió mucho cómo describiste nuestro itinerario teológico común en el que fuimos siempre enormemente conscientes de la necesidad apremiante de llegar a la unidad entre Oriente y Occidente... Cada vez se ha hecho para mí más claro el que la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica se pertenecen mutuamente, y que ninguna de las cuestiones doctrinales que parecen separarnos es insoluble»³⁴. Al final de la carta, después de un largo tratado de cuestiones dogmáticas planteadas a raíz de dos documentos romanos del año 2000, la epístola termina con una declaración que expresa las profundas convicciones del cardenal que ahora nos interesa destacar. Le dice al metropolitano: «querido hermano y amigo, ambos sufrimos por no poder celebrar juntos la eucaristía, y precisamente esto nos une ... Espero que veas en estas líneas, insuficientes también en mucho, que esta misma pasión, por la que nos encontramos hace ya más de cuarenta años, sigue viva en mí»³⁵. Palabras, sin duda, reveladoras de una pasión por la unidad que se reflejarán después con nitidez en las palabras del Ratzinger convertido en papa de Roma.

Algunas de esas convicciones se manifestaban también en la correspondencia con el obispo luterano alemán Hanselmann, en 1993, a propósito del documento de la Congregación para la doctrina de la fe *Communio notio*, aparecida en el año anterior³⁶. Cuando el entonces cardenal da inicio a una carta de respuesta, le expresa al obispo

33. *Weg Gemeinschaft*, 198.

34. *Weg Gemeinschaft*, 199.

35. *Weg Gemeinschaft*, 209.

36. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, (Communio notio)*, Ciudad del Vaticano 1992. Versión española en: *Ecclesia* n. 2587 (2002) 34-38.

luterano la razón del porqué le ha parecido que su carta iba en buen tono: «Le agradezco cordialmente su carta impregnada de responsabilidad ecuménica y de preocupación interior porque logremos una mayor unidad»³⁷. Se expresa aquí su deseo de avanzar en una comunión creciente con los luteranos, que años más tarde llegará hasta la firma del Acuerdo sobre la justificación, en 1999. Al despedirle, en el final de la carta, vuelve a mostrar su estado de conciencia, y su trabajo a favor de la unidad, y le dice: «Espero que (lo dicho) le pueda ser de ayuda y que de esta forma pueda servir también para nuestra lucha por la unidad. En este sentido, le estoy agradecido de corazón ...»³⁸.

Hasta aquí lo que podemos describir como trazos gruesos de una vida intelectual y pastoral marcada cada vez más por el deseo y la responsabilidad, teórica y práctica, de cara a la unidad de los cristianos. Pasemos ahora al análisis más pormenorizado de uno de sus últimos escritos sobre el ecumenismo, poco antes de ser llamado al ministerio petrino en la sede romana.

3. «SOBRE LA SITUACIÓN DEL ECUMENISMO». MIRADA ACTUAL

La sección XII del libro mencionado con motivo del 75 cumpleaños del cardenal Ratzinger, *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, lleva el título de este apartado, y es una de las últimas reflexiones del entonces prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. Elegimos este texto como el mejor exponente de toda la trayectoria de su pensamiento y de su actividad en el campo del movimiento ecuménico.

Comienza su reflexión tomando nota de la nueva fase en la que se encuentra el proceso de reunión de los cristianos en una Iglesia unida. Nueva fase que está marcada por la búsqueda de un nuevo método. Con la llegada del Vaticano II, muchos, incluidos miembros de las jerarquías eclesíásticas, estaban convencidos de que se acababan en breve las divisiones y pronto se podría celebrar juntos la eucaristía. Los diálogos teológicos oficiales de la Iglesia católica con las demás Iglesias parecían solucionar los problemas pendientes. Más de 30 años después del Concilio esta meta no se ve tan cercana y algunos han pensado que

37. *Weg Gemeinschaft*, 215.

38. *Weg Gemeinschaft*, 219.

todo esto se está convirtiendo en un fracaso. ¿Qué ocurre en realidad? ¿qué es lo que está fallando? —se pregunta Ratzinger.

La cuestión de la unidad se ha replanteado no sólo por ver frustradas unas esperanzas que parecían llegar pronto, sino por el hecho de que en el tiempo posconciliar y mediante los diálogos, las Iglesias han comprobado que no todas tienen el mismo concepto de lo que es la Iglesia, y por tanto, de cual es el fundamento de su unidad. Porque hay algo que realmente divide a las Iglesias y toca su esencia: una fe diferente y una concepción diversa de los sacramentos. Y aquí está para él uno de los núcleos más importantes de la cuestión: hay que ponerse con sinceridad ante Dios y respetar las diferencias como algo bueno, pero sin que esta tolerancia signifique «indiferencia frente a la verdad», en nuestro caso, la verdad de la constitución divina de la Iglesia que supone reconocer los elementos que no proceden de la acción humana, sino de la acción de Dios para salvar al hombre, y que hacen de la Iglesia algo distinto de cualquier otra agrupación humana y, por ello, insustituible. «Todas las otras diferencias en definitiva no cuentan ... no dividen en lo esencial de la Iglesia»³⁹, afirma el cardenal.

Con ello, la tarea ecuménica ha quedado emplazada ante dos ámbitos de acción: por una parte, distinguir las causas meramente humanas de las divisiones de las causas verdaderamente teológicas, la distinción entre lo que es esencial y dado por Dios a su Iglesia, y lo que son tradiciones humanas en la comprensión y vivencia de la fe. Sucede, sin embargo, que a lo largo de los siglos las divisiones han operado una especie de «endiosamiento de lo particular», como una forma de autoafirmación cultural humana, que se ha puesto por encima de lo que es dado por Dios como constitución divina de la Iglesia. Y esto origina que las cosas no sean fáciles de solucionar, y sobre todo que necesitan un tiempo largo (no sabemos cuanto), para hacer posible el deslindar estos dos aspectos de la vida de las Iglesias.

Luego viene la otra tarea, provocada por una nueva dificultad. Cuando se ven las razones teológicas y de fe que dividen, lo más difícil de superar es que cada Confesión está convencida de no defender sus propias ideas, sino que toma partido por la Revelación de Dios, cosa que es, por tanto, inmanipulable. Los textos de consenso reclaman entonces una exigencia muy alta: «cada uno es reclamado en lo más íntimo de su conciencia. Cada uno tiene que inclinarse ante lo que no quiere: por una parte ante lo que él mismo confiesa como Palabra

39. *Ibid.*, *Weg Gemeinschaft*, 221-223.

de Dios; por otra, tiene que respetar al mismo tiempo la conciencia del otro, lo que su fe no puede aprobar»⁴⁰. Esto es mucho más que una discusión política o filosófica. Se trata de llegar a la comunidad de fe, y aquí o se deja entrar a Dios o las cosas no avanzan. El ecumenismo, en el fondo, entra en el terreno del «don» de Dios, y de ahí que su avance dependa del dinamismo espiritual de conversión que se pone en él.

Por eso, Ratzinger hace aparecer aquí una de sus cuestiones favoritas: la de la verdad. Afirma que la verdad de Dios «no es una cuestión de mayoría. Es o no es»⁴¹. Y para él es claro que «corresponde a la fe que la Iglesia no sea simplemente una comunidad de consenso, sino que viva una unidad que proviene de un poder mayor»⁴². Esta unidad dada por Dios a su Iglesia es algo de que no disponemos, ni para crearla ni para destruirla. De modo que las divisiones actuales tal vez no sean una tragedia absoluta, sino que deban interpretarse en el sentido de 1 Co 11, 19: «Tiene que haber entre vosotros también disensiones, para que se ponga de manifiesto quienes son de probada virtud entre vosotros». Ratzinger cree poder interpretar este texto paulino como «la separación es necesaria para nuestra purificación». Y en este sentido, en íntima comunión de ideas con Oscar Cullmann⁴³, ha tratado de esbozar un modelo de unidad al que pertenece la aceptación mutua en la división y el avanzar unos hacia otros precisamente en la división. De modo que en este contexto acepta las fórmulas acuñadas como «unidad a través de la diferencia», «unidad en la diversidad» o «diversidad reconciliada».

El paso siguiente es preguntarse si es preciso un «nuevo paradigma ecuménico». K. Raiser, H. Küng, G. Scobel, hablan de la necesidad de un nuevo paradigma que ayude a huir de los callejones sin salida que se plantean en el ecumenismo. Para ello proponen que conceptos como justicia, humanidad, verdad, ya no se escriban nunca en singular sino en plural. Pero esto entraña peligros que Ratzinger desmascara con su habitual clarividencia. Sobre todo lo hace en la cuestión de la verdad. En las propuestas de los autores antes citados se invierte la relación entre consenso y verdad, de modo que en este nuevo paradigma «no es la verdad la que crea el consenso, sino que

40. *Ibidem.*, 223.

41. *Idem.*

42. *Ibidem.*, 224.

43. O. CULLMANN, *Einheit und Vielfalt*, Tübingen 1990 (2ª ed.).

es el consenso la única instancia concreta y realista para lo ahora vigente. Incluso el Credo no sería entonces expresión de la verdad, sino que tiene su significado como consenso alcanzado»⁴⁴, y lo mismo sucede en la relación verdad y praxis. En nuestro campo, la praxis viene a ser la hermenéutica particular de la unidad. Una praxis que se concreta en justicia, paz y salvaguarda de la creación y que, por tanto, se une a todas las religiones que persiguen este fin. Todo ello lleva a un concepto de cristianismo que deja de tener su fundamento en Cristo y su Iglesia para ubicarse en un ecumenismo en el que el reino (ya no se habla ni siquiera del reino «de Dios»), es lo central, un reino que además no presupone ni siquiera un concepto personal o impersonal de Dios. Se trataría de un ecumenismo que ya no busca consensos teológicos y la única fe, sino la solidaridad universal de los cristianos con todos los hombres.

Evidentemente Ratzinger rechaza de plano este nuevo paradigma, basado en la praxis liberadora que no se preocupa ya del concepto cristiano trinitario de Dios. Por eso sentencia con su lacónica y proverbial agudeza: «el ethos no se sostiene sin el logos, esto nos debería haber enseñado precisamente el hundimiento del universo socialista»⁴⁵. La frase es corta pero riquísima en trasfondo doctrinal. El nuevo paradigma para el ecumenismo no puede hacerse, según Ratzinger, a expensas de la objetividad de la Revelación de Dios en la historia, cuyo nombre definitivo es Jesucristo, este es un convencimiento innegociable para la fe. Por eso, él sigue afirmando: «tiene que rechazarse de forma categórica el relativismo que afecta de forma más o menos clara a la doctrina de la fe y al Credo». Pero esto no significa que se deba rechazar en bloque todo lo que pretende el nuevo paradigma. Hay cosas de las que hay que aprender: por ejemplo una nueva paciencia mutua entre las Iglesias, que no significa indiferencia, sino tiempo para conocerse y comprenderse mejor, nueva capacidad de admitir lo otro y a los otros, nueva disposición para distinguir los niveles de la unidad, realizar lo que ya nos une y dejar en el ámbito del pluralismo lo que ahora es imposible, exhortarnos mutuamente hacia un examen de conciencia.

Por eso, una vez puesto en claro que la praxis no puede preceder al «logos», hay una dimensión ética que representa un elemento muy aprovechable para el ecumenismo. Toda la ley y los profetas se resumen en el amor a Dios y al prójimo. El cristianismo está definido tan-

44. *Weg Gemeinschaft*, 226.

45. *Ibidem.*, 228.

to por la fe como por el amor: «ese centro tendría que ser de hecho aquella fórmula ecuménica que está fuera de toda discusión. Así, el tema urgente del diálogo ecuménico tendría que ser propiamente descubrir lo que significa concretamente en este momento el mandamiento del amor. En este sentido, una praxis ecuménica no es en absoluto sólo reclamada por nuestro momento histórico sino por la Palabra bíblica misma. Probablemente será la voluntad decidida de obedecer el mandamiento del amor la que también purifique entonces nuestra fe y nos ayude a distinguir entre sí lo esencial de lo que no lo es»⁴⁶.

¿Qué visión entonces puede guiar el camino hacia la unidad? A la vista de lo expuesto sobre las deficiencias del nuevo paradigma, según Ratzinger hay algunos principios que deben quedar claros para recorrer el camino de la unidad en nuestra actual situación.

El primero y más importante es que «la confesión del Dios uno y vivo permanezca en su incondicionalidad». Allí donde desaparece la diferencia entre el Dios personal y un misterio oculto, oscuro e impersonal ya no se distingue entre Dios y los dioses, entre la adoración y la idolatría. La Revelación no deja ambigüedades, y por eso afirma Ratzinger de modo clarificador y con gran belleza de expresión:

«no podemos poner un profundo sentido filosófico en el lugar de la humildad de la Palabra manifestada y la racionalidad que le es propia. Dios ha hablado, y cuando creemos saberlo mejor por nosotros mismos nos perdemos en la oscuridad de las opiniones particulares, perdemos unidad en lugar de acercarnos a ella»⁴⁷.

Ello conduce al segundo principio: no se puede desarrollar un «ethos» sin «logos». Si lo hacemos desaparecen los criterios que guían la ética y la práctica moral del cristiano, y todo puede desembocar «en un moralismo ideológico de tendencias exaltadas o fanáticas». Estar de acuerdo en las cuestiones morales, es difícil, como vemos cada día en el diálogo de la Iglesia católica con propuestas de una ética universal. Si se descuida lo específico cristiano, las Iglesias se fragmentarán aún más, y aquí no es cuestión de una alegre sinfonía de voces diversas, como propone el nuevo «paradigma».

Tercer principio: «la fe y los sacramentos siguen siendo constitutivos para la Iglesia. Sin ellos se pierde a sí misma. Pues no tiene además nada que dar a la humanidad. Ella vive del hecho de que el Logos se ha hecho

46. *Ibidem.*, 228-229.

47. *Ibidem.*, 229.

carne, de que la verdad se hizo camino. La visión de la Iglesia y de la existencia cristiana desarrollada por la Biblia y por los Padres es más que un ‘paradigma’, más que una epocal forma de visión de conjunto. En ella somos conducidos fuera de los paradigmas hacia el encuentro con la realidad misma (cf. Mc 4, 18; Jn 16, 25). En ello consiste justamente la ‘Revelación’; este es el núcleo de nuestra liberación – en el ser conducidos fuera del espejo de las imágenes y de las visiones históricas hacia el encuentro con la realidad, que nos es regalada en Cristo». Y concluye: «Por eso el ecumenismo siempre será búsqueda de la unidad en la fe, no mero esfuerzo por la unidad en el hacer»⁴⁸.

Todo esto lleva a Ratzinger a opinar que nos hemos excedido cuando hemos pensado que los diálogos teológicos iban a solucionar en breve tiempo el problema de la unidad. Es ilusorio pensar que la unidad llegará sólo mediante el diálogo teológico o por poner unos plazos determinados. A veces se ha sustituido la teología por política y el diálogo de la fe por la diplomacia. Esto Ratzinger lo ve como querer hacer por nosotros lo que solo Dios puede hacer. En cambio él ve que nuestra tarea es una actitud más bien de hallar en la búsqueda, de seguir caminando hacia la unidad como la mejor forma de ser cristiano en camino hacia lo eterno. Buscar junto a los otros y aceptarnos en nuestra provisionalidad como una forma de afirmación de lo inabarcable del misterio de Dios.

Cuarto principio: «el diálogo teológico como búsqueda de la unidad de la fe debe continuar sin vacilaciones». A condición, dice él, de que los diálogos se hagan «de una forma más relajada, menos orientados a un éxito concreto, más ‘humilde’, con mayor serenidad y paciencia». Lo importante en ellos es que a través de los testimonios podemos aprender algo más de la riqueza del mensaje que nos une; con paciencia dogmática, sin ceder a la indiferencia ante la verdad, estando dispuestos a aceptar las formas extensas de diversidad, sin exigir autosuficiencia o autocomplacencia. Debemos cuidar que no se pierda nada de la unidad conseguida, y dejar claro «que la Iglesia no la hacemos nosotros mismos, sino que es formada por ÉL, en la Palabra y el sacramento, y que solo lo suyo permanece»⁴⁹. Para conseguir esta forma de diálogo, hay que librarse de toda forma institucional que impida ver lo esencial en su extensión y grandeza, dejando libertad para toda clase de formas que debemos aceptar con corazón generoso. De

48. *Ibidem.*, 230.

49. *Ibidem.*, 231-232.

modo que grupos parecidos en las Iglesias, como movimientos, hermandades evangélicas o congregaciones religiosas, puedan compartir todo lo que ya tienen en común y sea la vida la que va creando los vínculos de unión.

Ultima cuestión: «deberíamos someternos constantemente a la medida del amor a Dios y al prójimo, y a partir de ella tratar de salir al paso de los grandes retos de nuestro tiempo. Será demasiado tarde si sólo buscamos fuerzas para la reconciliación en el momento del conflicto»⁵⁰. Es bueno que las fuerzas para la reconciliación estén en acto para cuando lleguen los problemas y actúen como fuerzas salvadoras. Esas fuerzas se educan a la luz de la fe que es verdadera en la paciencia, el amor, la tolerancia, etc. Una fe que san Pablo llama «activa en el amor» (Gál 5, 6), y que nos indica un camino de praxis cristiana, siempre que ésta esté liberada de toda tendencia al relativismo.

Su reflexión termina volviendo los ojos a lo escatológico en el sentido más genuino cristiano, sirviéndose de una «visión» del ecumenista de mentalidad paneslava W. Soloviev. La unidad escatológica será perfecta al final, pero está aconteciendo ya. Por eso dice Ratzinger: «el ecumenismo no es propiamente otra cosa que vivir ya ahora en la luz escatológica, en la luz del Cristo que vendrá de nuevo. Esto significa también que reconocemos la provisionalidad de nuestro hacer, el cual no podemos concluir con nuestras propias fuerzas; que no queremos hacer por nosotros mismos lo que sólo puede obrar el Cristo que viene. Estando en camino hacia él estamos en camino hacia la unidad»⁵¹.

4. CONCLUSIÓN

Al final de nuestro examen debemos concluir que las emocionadas y encendidas palabras del recién elegido papa Benedicto en abril de 2005 sobre la unidad de los cristianos no eran una improvisación del momento ni unas palabras de cortesía exigidas por el guión. Más bien eran la conciencia de un pastor de la Iglesia convencido de que el ecumenismo es uno de los más grandes signos de los tiempos para el cristianismo de nuestros días y una exigencia cada vez más urgente para la credibilidad de la misión.

Su decisión de trabajar con firmeza por la unidad «sin ahorrar ningún esfuerzo» es consecuencia del íntimo conocimiento de las otras

50. *Ibidem*, 232.

51. *Ibidem*, 234.

Iglesias cristianas, está alimentada de vivencias y amistades personales, de una conciencia clara de la situación actual en el camino recorrido y del deseo sincero de tener que ejercer una responsabilidad, ahora mayor, en el camino de la reconciliación de los seguidores de Jesús. Es más, en sus cartas habla él de una «pasión» por la unidad de la Iglesia, a la que se siente llamado sobre todo por el acontecimiento singular del Concilio Vaticano II, mediante el cual el catolicismo se incorporó definitivamente al movimiento ecuménico moderno.

En los años sesenta del siglo XX, el gran ecumenista Yves Congar testimoniaba lo siguiente: «El diálogo ecuménico me ha obligado y ayudado a renovar en mí al hombre cristiano. En cierto modo me ha forzado a ser más cristiano y más católico. Las preguntas que se me hacían, el testimonio que debía dar, la obligación en que me encontraba de alcanzar un cierto nivel de verdad, me han desalojado de una posición cómoda y mediocre de conformismo y me han hecho considerar muchas cosas con una nueva profundidad. Todo esto ha dilatado mi alma y mi espíritu»⁵². Sin forzar muchas las cosas, creo que podemos afirmarse lo mismo del teólogo, obispo y hoy papa Joseph Ratzinger, a la luz de las confesiones personales y de las ideas que arroja nuestro estudio. La maestría de la última reflexión analizada, la capacidad de unir teoría y práctica con clarividencia y la profunda espiritualidad que anima sus reflexiones y propuestas nos dan la medida de la seriedad y del realismo de sus planteamientos.

Lo que de hecho está avanzando el ecumenismo desde que Benedicto XVI ocupa la sede de Pedro, es la prueba de que él ha tomado en serio su tarea y que está haciendo lo que está en su mano de acuerdo con las posibilidades que le brinda el ejercicio de su ministerio petrino al servicio de la unidad de la Iglesia.

La cuestión es de suma importancia para nuestro cristianismo del siglo XXI por muchos motivos que ahora no es necesario enumerar. Unas palabras certeras que en noviembre de 2007, en el consistorio de cardenales con el papa, pronunció el cardenal W. Kasper nos dan la clave: «Basta echar, con un mínimo de realismo, una mirada a los ‘signos de los tiempos’ para comprender que no hay ninguna alternativa realista al ecumenismo, y sobre todo ninguna alternativa de fe»⁵³.

52. Y. M.-J. CONGAR, *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Estela, Barcelona 1967, 27.

53. W. KASPER, *Informe al papa y a los cardenales sobre la situación ecuménica actual*, publicado en español en: *Vida religiosa* 105, n. 1 (2008) 11.

**THE TRINITARIAN PATTERN IN BAPTISM
AND EUCHARIST. AN ECCLESIOLOGICAL
CONVERSATION WITH MARTIN LUTHER
(1483-1546) IN A 21st CENTURY PERSPECTIVE**

**EL ESQUEMA TRINITARIO EN EL BAUTISMO
Y LA EUCARISTÍA. UNA CONVERSACIÓN
ECLESIOLÓGICA CON MARTÍN LUTERO
(1483-1546) DESDE LA PERSPECTIVA DEL SIGLO XXI**

SVEN-ERIK BRODD

Universidad de Uppsala
(Suecia)

RESUMEN:

El autor entabla un diálogo transtemporal con Martín Lutero, preguntándose por la base trinitaria de la eclesiología y la sacramentología. La cristología es la clave hermenéutica para entender la Santa Trinidad, porque es Cristo quien revela al Padre. Es apropiado mostrar la analogía entre Cristo y la Iglesia mediante el cuerpo de Cristo. En el ambiente ecuménico, hoy existe la convicción de que esta estructuración trinitaria se expresa tanto en la Eucaristía como en el Bautismo. El problema que plantea Lutero es que, en su tratamiento trinitario de estos sacramentos, su cristocentrismo no permite una elaboración de una eclesiología basada en la noción de Cuerpo de Cristo. Las fórmulas y modelos trinitarios actuales expresados en la Eucaristía y el Bautismo están reflejando la Iglesia que pensamos hoy, no la de tiempos de Lutero.

La Iglesia en la que piensa Lutero es la Iglesia Latina entre el bajomedievo y los comienzos de la modernidad. Esta Iglesia se habría apartado de la verdadera catolicidad, por lo que habría que reformularla ¿Por qué no dio importancia al concepto bíblico de Cuerpo de Cristo? Hay cuatro áreas para orientarse: la salvación centrada en la persona, la diferenciación entre lo interior-espiritual y lo exterior-corporal, la justificación por la fe como principio deductivo de la eclesiología, y el uso del «cuerpo» y la «cabeza» como conceptos eclesiológicos. La conclusión es que Lutero hace una cesura entre el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial, al ser Cristo el único sujeto del Bautismo y de la Eucaristía; parece preferir la expresión «cuerpo de los cristianos» que la de Cuerpo de Cristo. El objetivo ecuménico de la unidad visible de la Iglesia lo fundamentamos hoy en la insistencia sobre la visibilidad de la misma, siendo el de Cuerpo de Cristo un concepto instrumental de común comprensión. Esto queda muy lejos de la Iglesia con la que se encontró y de la que habló Lutero; es un reto encontrar los cortes y cesuras entre su concepción y la nuestra.

PALABRAS CLAVE:

Martin Lutero, Trinidad, Bautismo, Eucaristía, Cuerpo de Cristo, Eclesiología, Justificación, Henri de Lubac, Corpus Christ mysticum, corpus Christianorum.

ABSTRACT:

The author began a transtemporal dialogue with Martin Luther by asking for the basement of the Trinitarian ecclesiology and sacramentology. The hermeneutic keys rest in Christology as a way of understanding of the Holy Trinity. Because is Christ who reveals the Father. It is appropriate to show the analogy between Christ and the Church through the Body of Christ. In today's ecumenical environment exists the conviction about this Trinitarian structure expressed in the Eucharist and in the Baptism. The problem described by Luther is the Trinitarian treatment of these sacraments, the christocentrism do not allow an elaboration of an ecclesiology based in the notion of the Body of Christ. The actual formulas and Trinitarian models shown by the Eucharist and Baptism are reflecting the church that we figure out in our minds and not the Church of Luther's time.

The church thought by Luther is the Latin Church of the low middle age and the beginnings of modernity. This church had separated itself from the true catholicity that is why it has to be reformulated. ¿why he did not give importance to the biblical concept of body of Christ? There are four ways to find the answer: the salvation centered in the person, the differentiation among the inner self-spiritual and the exterior-corporal, the justification by faith as a deductive principle of ecclesiology, and the use of the body and the head as ecclesiological concepts. The conclusion is that Luther makes a censure between sacramental body and ecclesial body. Being Christ the only subject of Baptism and Eucharist, it seems to prefer the expression «body of Christians» than Body of Christ. Today the ecumenical objective of the visible unity of the church is fundamental in the insistence about the visibility of it, in this way the body of Christ is an instrumental concept of common comprehension. These postures are far away from the idea of the Church Luther had. It is a challenge to find the incisives and censures between his conception and our conception.

KEY WORDS:

Martin Luther, Trinity, Baptism, Eucharist, Body of Christ, Henri de Lubac, Corpus Christi mysticum, corpus Christianorum, ecclesiology, justification.

My intention in choosing the title for my presentation was to approach Martin Luther from the perspective of the manifold motifs which can be found ecumenically in the liturgies of baptismal rites from the late 20th and early 21st centuries. These baptismal rites can easily be connected to contemporary eucharistic liturgies because the variety of themes they contain have the same roots, namely a renewed understanding of what it means to be Church. In these liturgies of Baptism and Eucharist Trinitarian themes are not only evident in their beginning in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit but they are also given a Trinitarian structure in the manifold motifs they contain.

Ecclesiologically one can observe the difference in character comparing Late Medieval liturgies, including Martin Luther's revisions of them, and liturgies from today. The former were stamped by a concentration on Christ and salvation, for the Late Medieval church, sacrifice, for Martin Luther, justification. This concentration caused a liturgical reduction, which in turn produced a differentiation in sacramental theology between what could be said in the liturgy and the explorations of the sacraments made in dogmatic writings, respectively.

My problem, both in general and in this particular case, in trying to enter into dialogue with Luther, is that, in his Trinitarian expositions of Baptism and Eucharist, he too is very christocentric. At the same time, however, this christocentricity does not lead him to a constructive ecclesiology founded on the Church as the Body of Christ, even though he emphasises that Christ is the head of the Church. It is my impression that this in turn leads to a situation where the basis for a developed Trinitarian ecclesiology and thus a Trinitarian sacramental theology is missing, namely an ecclesiology based on the foundation for Trinitarian theology, that is an incarnational Christology tak-

ing into account the *pleroma Christou*, the fullness of Christ present in the *corpus Christi mysticum*.

Christology is the hermeneutical key for the understanding of the Holy Trinity because it is Christ who reveals the Father and it is in the work and gifts of Christ that the Holy Spirit is at work. Therefore the Holy Trinity structures ecclesiology, i.e. the doctrine and life of the Church. Thus it is appropriate to ground ecclesiology in the analogy between Christ and the Church by means of the concept of the Body of Christ, *corpus Christi mysticum*. The analogy demonstrates that there is both an identity between Christ and Church but also a difference, they do not coincide. When the church is «in Christ» it celebrates the sacraments and, like the Church itself, they should thus be embedded in the Trinitarian pattern of the Church.

Today, there seems to be a growing awareness ecumenically that this is expressed in the Holy Eucharist, in the Mass, by various Trinitarian patterns, for example that the content of eucharistic liturgy is the Son (the faithful, the eucharistic elements, the priesthood, etc.), that the addressee is the Father (the prayers are directed to him, the sacrifice is presented to him, etc.), and that the Holy Spirit is the power enabling the faithful to celebrate the liturgy and by grace receive the gifts of the Triune God (the epiclesis is a strong reminder of that).

In Holy Baptism the person who is baptized is incorporated into the Body of Christ, born into the People of God and receiving the forgiveness of sins, all because of the salvific work of Christ. The Chrism, the anointing, is both conveying gifts of the Holy Spirit and emphasising that the Spirit is at work in Baptism. To the Father the Church offers her praise for the salvation in Christ and expresses the joy for the creation.

Much more could be said about Trinitarian patterns in the baptismal and eucharistic liturgies, but my thesis is this: The various Trinitarian patterns in the liturgies reflect what it is to be Church today.

Before conversing with Martin Luther about ecclesiology, including liturgical and sacramental theology, I have to say that this is not a conversation with Lutheran ecclesial traditions or with what during the 19th century were named «Lutheran churches», for this was ecclesologically an extremely dubious phenomenon and utterly alien to Martin Luther himself. And there is always another necessary remark to be made when talking about Luther. There exists no one Lutheran Church in the world but a variety of churches that in one way or another are

associated with the ideas of the 16th century reformer. All of them are not even in communion with each other. Luther himself never produced coherent dogmatics, nor did he intend to shape a «new Church».

Martin Luther's context remains the Latin Church as it then was. Ecclesiology this *ecclesia facta* is both the framework for his teaching and the base and departure for everything he preaches. He is basically a conservative theologian, always criticizing what he labels «new theology,» and he addresses the contemporary Church as gone astray from true Catholicity. Therefore he wants to re-form the Church, returning to what was looked upon as the authenticity of the primitive Church. Looking at Martin Luther's view of Baptism and Eucharist, he was, of course, adhering to late medieval theology and very much reflecting various ideas of the time, whether approving or disapproving of them. Reflecting early modernity, the salvation of the person also marked his view of Baptism and Eucharist.

A conversation with Martin Luther is hazardous since it presupposes that you take into consideration the fact that he takes rather different stands, which reflect different periods of his life, depending on the actual situation. In spite of the formal genre of controversy and its impact on Luther's writings, in content he appears both as a typical medieval and, at the same time, as a rather tentative theologian, trying out ideas in various situations. Certainly the consequences of his thoughts, teaching and preaching are beyond his control. He was certainly not a systematic theologian. Luther's ecclesiology is always a construction of later Lutheran dogmatics or of scholars of various disciplines.

I am well aware that Martin Luther never systematized his teachings and preaching. My question to him, then, is why did he not give importance to the notion that is after all biblical of the Church as *corpus Christi* understood in its totality. Why, for example, did the intimate relation between the eucharistic Body of Christ and the ecclesial Body of Christ (1 Cor. 10:16f) not include forms of celebrating the Eucharist or why are the various concrete rites in Baptism into the Body of Christ not of positive importance? And why is it so problematic for Luther to see the Body of Christ as a visible entity in which the corporate precedes the personal, or even from some perspectives the individual?

I have identified four areas in ecclesiology that might indicate his answers. The first one is the emphasis on *the salvation of the person*,

which, according to historians, is contextualised in the Late Middle Ages. The second focuses on the *differentiation between what is inner, spiritual and what is external, bodily*, a development from his Augustinian tradition and sometimes in confrontation with scholastic theology. This seeks to solve the problem of the relation between the members of the Church who are elected or, in Luther's case, justified and those who belong to the Church inappropriately. The third is the use of the idea of *justification by faith as a deductive principle in ecclesiology*. The fourth area is *the use of the body and head concept in ecclesiology* which might summarize much of the answers.

I will conclude this short presentation by indicating the problem of *a caesura in Late Medieval and in Luther's ecclesiology*.

1. THE SALVATION OF THE PERSON

In his «Ten sermons on the Catechism» 1528, Luther writes: «I believe in God that he is *my* creator, in Jesus Christ that he is *my* Lord, in the Holy Spirit, that he is *my* sanctifier. God has created *me* and given *me* life, soul, body, and all goods; Christ has brought *me* into his lordship through his body; and the Holy Spirit sanctifies *me* through his word and the sacraments, which are in the Church, and will sanctify us wholly on the last day.» Between the dialectic of the personal «for me» (*pro me*) and the salvific work of Christ «outside us» (*extra nos*) are limits in Luther for constructive theology. Today and in modern Protestantism these limits have been turned into individualism.

At the end of the 20th century post-modernity was introduced as a concept providing tools for understanding contemporaneity. The individual became the centre around which so called world views were built by pick and choose models, in which the individual actually designed for him- or herself beliefs originating from various faith systems and put them together to fit themselves as an individual. The doctrine of the visible unity of the church was substituted by the idea of network, a concept which is ecclesiological not at all innocent. The basis of the network is self-interest and when a participant in a network does not gain from it, he or she is free to withdraw from it. This is, of course, a reaction against modernity and its idea of unity, very much based of the confession to the visible unity of the Church Catholic in the Early Church. Advocates of post-modernity, however, sometimes refer back to early modernity and the various reformations

during the 16th century. Probably they find affinities with the relatively strong accent laid on the importance of persons during that period. However, the problem is that Luther in his ecclesiology accentuated the person in such a way that it has been interpreted as individualism. The person, however, is relational and not understandable outside the Church and therefore Luther's ecclesiology cannot be described in categories of individualism. On the other hand the strong emphases on the receptive passivity of the person affects the totality of the understanding of the Church to the extent that it gives the expression of being reduced to a vessel for the grace of God (*extra nos*) given to specific persons (*pro me*), not being the corporate living organism participating in Christ present.

Luther has been criticized for representing a sort of christomonism in his general references to *solus Christus* which emphasises the divine nature of Christ. It has even been maintained that the human nature in Christ is of no interest to Luther, that is, that it is not at all clear, because in some texts he maintains in accordance with at least some scholastic writers, that Christ is the Head of the Church not as God but as man. However, Christ is the subject in the Church, he is exclusively administering the Word and Sacrament by means of the office in the Church which he has instituted, ordains and sustains. There is no room for any mediator between God and the Church, except Christ. Christ is the one who governs his Church by means of Word and Sacrament, the *influxus capitis*. He speaks and acts and the church's only task is to respond to that in praise.

2. THE DIFFERENTIATION BETWEEN THE INNER SPIRITUAL AND THE EXTERNAL BODILY

In his conversation with the Samaritan woman, Jesus said: «The hour is coming and now is, when the true worshippers will worship the Father in Spirit and in Truth, for such the Father seeks to worship him.» (John 4:23) And Martin Luther says on Trinity that «consequently we must always pray for understanding, in order not to be frozen by the letter that kills» (WA 4:365, 5-14 (1513/15)).

Martin Luther was suspicious, at least, of everything «external» or «bodily» in the context of salvation. There is a dialectic between the spiritual and the material that sometimes in polemics can be intensified to the point of separation. This leads him in ecclesiology to iden-

tify the Body with the soul when he elaborates on the *corpus Christi*. In «Vom Papstum zu Rom», he writes that the body is the figure or image of the soul just as the bodily community («gemein») is depicting the spiritual Christian community. The Body of the spiritual community is spiritual just as the head of the bodily community has a bodily head (WA 6,295:25). However, the soul cannot be separated from the body. Luther understood the *corpus Christi mysticum* in terms of the *communio sanctorum*. But this seems more complicated than the assertions made that Luther exclusively identified the Body of Christ with the invisible or hidden Church. The relation between the two aspects of the same body is too complicated for that. Luther's intention was to prevent what he experienced as an overestimation of the sacred, but what he actually did not see was the potential presented by the sacramental.

The sacred in Medieval Christendom was developed in the context of the Word, in the Augustinian context sacrament was even identified with the *verbum visibilis*. At the same time, in the context of an ecclesial and socio-political monolithic society stamped by political and social unrest and by the pandemics hitting Europe regularly, the identification of sacred «zones» was important. The search for the secluded, what was set apart, i.e. the sacred, in the monolithic system of Christendom marked the signs of the times. For Luther this led to the concentration on Christ alone, for others to the identification of holy places, holy persons and holy things. Today, in a pluralistic or post-Christian society, sacramental ecclesiologies emerge. We can talk about the Church as an effective sign and instrument, a sacrament of the Reign of God or of Christ, for the world, an impossible category for the Late Medieval Church and thus for Martin Luther.

If it is true that Trinitarian ecclesiology is based in Christology, then the Trinitarian pattern of the sacramental liturgies is also based in Christology, taking form in the conceptualization of the Church as the Body of Christ. If that is right, Baptism and Eucharist in their totalities, by means of words, people, actions, and things used, must be expressions of, and instruments for, that which is the Body of Christ in a Trinitarian liturgy. The problem with Luther is that he distinguishes, even if he does not entirely separate, persons and structures (things and actions) in such a way that the Body of Christ becomes synonymous with persons, and more precisely those justified persons who are «in Christ». It even becomes more difficult when he distin-

guishes, though he does not separate, the inner, spiritual community of those persons from the external and bodily expressions of that community.

The difference between an Augustinian or Lutheran view on the body of Christ, restricted to the *numerus electorum* or the *numerus justificatorum*, and St Thomas Aquinas is that the latter actually counted all baptized, and also non believers, *in potentia* as members of the Body of Christ. This made it possible to widen the content of the Body of Christ in such a way that the external and corporal elements in the life of the Church could also be included. One of the elements in Luther's ecclesiology, which makes it rather abstract after all, is the teaching on justification by faith, the *sola gratia*.

3. JUSTIFICATION BY FAITH AS A DEDUCTIVE PRINCIPLE IN ECCLESIOLOGY

The Lutheran Orthodoxy theologian Valentin Löscher wrote in 1712 that the doctrine of justification is the *articulis stantis et cadentis ecclesia*. Whilst Luther proclaimed in his writings that salvation is something received from God and not a human achievement, this was later turned by «Lutheran» theologians into a conceptual language aiming at definitions. In Luther's ecclesiology, however, justification was not constitutive for the Church but a critical instance by which actual church life could be measured.

The problems today with the idea that the Church stands or falls with the teaching on justification are many. One problem, of course, is the ongoing debate about Luther's interpretation of the biblical, Pauline texts; there is even mention of «the Lutheran Paul». Another problem is whether the Church can be understood by means of a deductive principle, even if it does not mean the substitution of the Church by the principle of justification as was the opinion in some 19th-century Protestant circles.

Today one can, on the basis of this, notice a divergence among Protestant churches and theologians. Some stick to justification as a deductive principle which means that the structures of the Church become of minor importance and the sacraments relatively peripheral in ecclesiology. Others stress the importance of church structures from the perspective of the Church as a sort of sacrament and attach central importance to the sacraments in ecclesiology from the perspective

of the fullness of Christ in the Church, the *pleroma Christou*. This, of course, has ecumenical consequences.

In Luther's writings there is a vagueness in the presentation of the Body of Christ. The head of the body is very clearly accentuated. However, it is not really connected to the Body but to the members. It could easily be remarked that it is thus connected to the Body, but it is not so simple, because the pronounced relationship between the head and the members of the Church, as it is presented by Luther, puts the *corpus Christianorum*, the body of Christian persons to the fore, not an organic totality of persons, places, and things that characterizes the Body of Christ. Let us say something about that:

4. THE USE OF THE BODY AND HEAD CONCEPT IN ECCLESIOLOGY

In all the so called ecclesiological writings by Luther between 1520 and 1541 he never presents a coherent doctrine of the Church. It seems as if he is not interested in ecclesiological theories but in how the Church lives its life. Maybe it is because the Church to him is the Reign of Christ and thereby an eschatological phenomenon which does not mirror but aims at Heaven. It seems as if Luther was not presenting any idea of the Church in categories similar to an analogy to the incarnation, never a *Christus prolongatus*. The Church was for Luther instituted by God as a means of grace but the sharp separation between the head and the body hindered it from becoming a sacrament.

For Luther, it seems, it is easier to work with the concept of Christianity (*Christenheit*) than that of Church. It fits well with the idea that Christ is the exclusive ruler over his people and *Christenheit* is not immediately possible to associate with the Church as *corpus Christi mysticum*. There are generally two possible connotations open to the idea of the mystical body of Christ. The most common in Luther's lifetime was the identification of the *corpus mysticum* with the visible, hierarchical Church in which the Pope was *vicarius Christi*, the head present with the body. The other connotation was to associate the mystical body with the *communio sanctorum*, including both the *ecclesia militans* and the *ecclesia triumphans*. In both cases the wide spectrum of the Christian life was seen as a participation in the life of the body of Christ. In the Late Medieval period, however, this participation had been restricted by the idea of a separation, not a distinc-

tion, between the religious and the laity, the first associated with Church, the second with the world. Luther tries to reconcile both categories; retaining a clear distinction between the ordained ministry and all other Christians, but at the same time he opposes the identification of the *corpus Christi mysticum* with the institutional Church. What then rescues him from a docetic spiritualism is the insistence on Word and Sacrament as the visible and only instruments of grace to which belongs a necessary ordained ministry being the mouth and hand of Christ. But the Church is not, to use an Augustinian concept, the *Christus totus, caput et membra*. The reason for that could be that Late Medieval ecclesiology transformed the *corpus Christi* into the *corpus ecclesiae* and thereby detached the concept from its sacramental context.

The relation between the Head and the members in the Catechisms could be understood from a more communal and thus integrative perspective and therefore the *Gemeine* could be interpreted as an expression of the Body of Christ. In favour of this interpretation is the fact that the quotation speaks about the *communio sanctorum*, the *coetus vere credentium*, the *iustificatorum*, the *vera ecclesia* which *proprie dicta* can be put over against what Luther calls «Kirchentum», the «made» («gemacht») Church. In the Church of Christ it is not the Pope who is the head but exclusively Christ who reigns over the Church from heaven. The personal communion among the members of the Church is not expressed in terms of the mystical body of Christ. It is still the People of God receiving gifts.

A *caesura* in ecclesiology

Henri de Lubac speaks of a historical *caesura* first between the historical Body of Jesus and the sacramental body and later between the sacramental body and the ecclesial body (*Corpus mysticum*. L'Eucharistie et L'Église au Moyen-Age, 1949).

As I have understood what Luther says, it becomes clear that he makes a *caesura* between the sacramental body and the ecclesial. I have said that there is in Luther's writings about Baptism and Eucharist evident Trinitarian patterns, but also that there is a christocentrism. I know that this has been denied by some scholars, but I think that it is unavoidable to state that. Christ is the sole subject in both sacraments and he is present in them and through them. Some Swedish

theologians have even interpreted the strongly emphasized presence of Christ in Word and Sacrament as a prolonged incarnation and some have even drawn conclusions from that implying that the Church is according to Luther a *quasi persona Christi*. I have doubts about that. The sacraments, as well as the Gospel, have in Luther a distributive character. Christ, the head of the Church, is in the power of the Spirit present in the Word, the sacramental elements and in the faithful, but it is noticeable that Luther makes no expositions of that in the context of the *corpus mystici Christi*.

Furthermore, on reading Luther gives the impression that he prefers to speak not of the head of the Body of Christ but the head of the body of the Christians (*corpus christianorum*). Of course, Baptism and Eucharist are not external to the Church, but since the Church is the passive recipient of the sacraments, not a participant «in Christ», she becomes the place for the administration of them and the necessary context for receiving them. The ideal of grace as an external gift to the Church combined with the identification of the justified with the Body of Christ, results in a break between the sacramental body and the ecclesial body. I have the impression that the Church is *creatura verbi* both in reference to the proclamation of the Word and the sacraments. To keep the sacramental body together with the ecclesial demands that the ecclesial body integrate with the sacramental because the sacrament cannot include the Church, at least not without an extreme reductionism which, I think, would be alien to Luther.

When we speak about the Holy Trinity, Martin Luther had, as I have mentioned, no other view than that of the Latin Church. However, his insistence on *solus Christus* and his emphasis on Christ as true God make him more of a theocentric than a Trinitarian theologian.

The dialectic theological construction in Martin Luther's theology between *extra nos*, that everything of importance for salvation is a given by Christ – through his word, his sacraments, and his instituted ordained ministry – and *pro me*, that the sole activity of the believer is to accept in praise, hardly give room for any sort of participation in the salvific work of Christ, «in Christ» and by grace alone.

The quest for an ultimately universal visible unity of the Church accelerated during the 20th century and became probably one of the most important influences of the modernist project in the Church. It seems as if the search for a universal visible unity has affected the

search for ecclesiological patterns in Baptism and Eucharist which were as foreign to the church of the late Middle Ages as it was for Luther. The commonly held ecumenical goal of visible unity is founded on an ecclesiology insisting upon the visibility of the Church. It is built on an achieved common understanding of the divine revelation, not on compromises of the truth. In the process of attaining a common understanding of the Church, the Trinitarian understanding of it, anchored in Christology, the teaching on the Church as the Body of Christ is instrumental. Therefore reading Martin Luther is a challenge to identify the cuts in present ecclesiologies, where the *caesura* is to be found.

Mi intención al escoger el título de mi presentación fue la de aproximarme a Martín Lutero desde la perspectiva de los múltiples temas que pueden encontrarse, desde una perspectiva ecuménica, en las liturgias de los ritos bautismales de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Estos ritos bautismales puede relacionarse con facilidad con las liturgias eucarísticas contemporáneas, ya que la variedad de temas que ellos contienen tienen las mismas raíces, esto es, una renovada comprensión de lo que significa para la Iglesia. En esas liturgias del Bautismo y la Eucaristía los temas Trinitarios no son sólo evidentes en el hecho de que se realicen en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, sino que también ofrecen una estructura trinitaria en los diversos motivos que ellas contienen.

Eclesiológicamente, uno puede observar las diferencias de carácter comparando las liturgias de la Baja Edad Media, incluyendo las revisiones que Martín Lutero realizó de ellas, y las liturgias contemporáneas. Las anteriores estaban marcadas por un enfoque hacia Cristo y la salvación, para la Iglesia de la Baja Edad Media sacrificio, para Martín Lutero, justificación. Este enfoque causaba una reducción litúrgica, que produce en contrapartida una diferenciación en la teología sacramental entre lo que se puede decir en la liturgia y la exploración en el campo de los sacramentos realizada en los escritos teológicos.

Mi problema —en el ámbito general y en este particular— al tratar de entrar en diálogo con Lutero, es que, en sus exposiciones Trinitarias sobre el Bautismo y la Eucaristía, el es también muy cristocéntrico. Al mismo tiempo, sin embargo, este cristocentrismo no le lleva a una construcción eclesiológica basada en la Iglesia como Cuerpo de Cristo, incluso a pesar de su énfasis de que Cristo es la cabeza de la Iglesia. Mi impresión es que le lleva, en cambio, a una situación en la que está ausente la base de un desarrollo trinitario de

la eclesiología y por tanto de una teología sacramental trinitaria, es decir, una eclesiología basada en los fundamentos de una teología trinitaria, es decir, una cristología que tenga en cuenta el *pleroma Christou*, la totalidad de Cristo presente en el *corpus Christi mysticum*.

La cristología es la clave hermenéutica para entender la Santa Trinidad porque es Cristo quien revela al Padre y es en la tarea y en los dones de Cristo donde el Espíritu Santo actúa. Por tanto, la Santa Trinidad estructura la eclesiología, como ejemplo, la doctrina y vida de la Iglesia. Por tanto es inapropiado basar la eclesiología en la analogía entre Cristo y la Iglesia, a través del concepto de Cuerpo de Cristo, *corpus Christi mysticum*. La analogía demuestra que hay tanto una identidad entre Cristo y la Iglesia como también una diferencia, ellos no coinciden. Cuando la Iglesia es «en Cristo» celebra los sacramentos y, como la Iglesia misma, estos se ven embebidos del patrón trinitario de la Iglesia.

Hoy parece haber una creciente conciencia ecuménica de que esto se exprese en la Santa Eucaristía, en la misa, a través de distintos patrones trinitarios, por ejemplo que el contenido de la liturgia eucarística es el Hijo (los creyentes, las especies eucarísticas, el sacerdote, etc.), el destinatario es el Padre (las oraciones van dirigidas a Él, el sacrificio se le presenta a Él, etc.), y que el Espíritu Santo es el poder que capacita a los creyentes a celebrar la liturgia y recibir por gracia los dones del Dios Trinitario (la es un fuerte recordatorio de ello).

En el Santo Bautismo la persona que es bautizada se incorpora al Cuerpo de Cristo, nace al Pueblo de Dios y recibe el perdón de los pecados, todo ello a causa de la obra salvífica de Cristo. El Crisma, la unción, es tanto portadora de dones del Espíritu Santo cuanto énfasis de que el Espíritu obra en el Bautismo. Al Padre la Iglesia ofrece su alabanza por la salvación en Cristo y le expresa la alegría por la creación.

Mucho más se podría decir del patrón trinitario en las liturgias bautismales e eucarísticas, pero mi tesis es esta: Los diversos patrones trinitarios en la liturgia reflejan lo que la Iglesia va a ser hoy.

Antes de conversar con Martín Lutero sobre la eclesiología, incluyendo la teología litúrgica y sacramental, tengo que decir que esta no será una conversación con la tradición eclesial luterana o con lo que durante el siglo XIX se llamó «iglesias luteranas», porque este fue un fenómeno extremadamente dudoso desde el punto de vista eclesiológico y totalmente ajeno a Lutero. No existe ninguna Iglesia Luterana

na en el mundo sino una variedad de iglesias que de un modo u otro están relacionadas con las ideas del reformador del siglo XVI. Ni tan sólo están todas en comunión entre ellas. Lutero mismo nunca produjo una dogmática coherente, ni pretendió dar forma a una «nueva Iglesia».

El contexto de Martín Lutero sigue siendo la Iglesia Latina tal y como era en aquel tiempo. Eclesiológicamente esta *ecclesia facta* es tanto el marco de su enseñanza como la base y punto de partida para todo lo que él predica. Él es básicamente un teólogo conservador, siempre criticando lo que define como «nueva teología», y se dirige a la Iglesia de su tiempo como si se hubiera desviado de la verdadera Catolicidad. Por tanto, quiere re-formar la Iglesia, regresar a o que se buscaba como la autenticidad de la Iglesia primitiva. Considerando la perspectiva de Martín Lutero sobre el Bautismo y la Eucaristía, por supuesto que él estaba adherido a la teología medieval tardía y reflejaba en gran medida varias de las ideas de su tiempo, sea para aprobarlas o rechazarlas. Refleja una temprana modernidad, la salvación de la gente es una marca de su visión del Bautismo y la Eucaristía.

Una conversación con Martín Lutero es arriesgada puesto que presupone que se tome en consideración el hecho de que él toma diversas posturas, que reflejan diversos periodos de su vida, dependiendo de la actual situación. A pesar del género formal de la controversia y su impacto en los escritos de Lutero, en conjunto él se presenta tanto como un típico medieval cuanto, al mismo tiempo, como un teólogo bastante indeciso, poniendo a prueba ideas en distintas situaciones. Ciertamente, las consecuencias de sus pensamientos, enseñanza y predicación están más allá de su control. Ciertamente no fue un teólogo sistemático. La eclesiología de Lutero es siempre una construcción de los dogmáticos luteranos posteriores o de estudiosos de distintas disciplinas.

Soy bien consciente de que Martín Lutero nunca sistematizó su enseñanza y predicación. Mi pregunta para él, pues, es por qué no dio importancia a la noción que después de todo es bíblica de la Iglesia como *corpus Christi* concebido en su totalidad. ¿Por qué, por ejemplo, la íntima relación entre el Cuerpo eucarístico de Cristo y el Cuerpo eclesial de Cristo (1Co 10,16f) no incluye formas de celebración de la Eucaristía o por qué los variados ritos concretos del Bautismo dentro del Cuerpo de Cristo no son de una importancia positiva? ¿Y por qué es tan conflictivo para Lutero ver el Cuerpo de Cristo como una entidad visible en la que lo corporativo precede a lo personal, o incluso desde algunas perspectivas lo individual?

He identificado cuatro áreas en la eclesiología que pueden indicar su respuesta. La primera es un énfasis en la *salvación de la persona*, que conforme a los historiadores, se contextualiza en la Baja Edad Media. La segunda se enfoca a la *diferenciación entre lo que es interior, espiritual y lo que es externo, corporal*, un desarrollo de su tradición agustiniana y en ocasiones en confrontación con la teología escolástica. Esto trata de solventar el problema de la relación entre los miembros de la Iglesia que son elegidos, o en el caso de Lutero, justificados y aquellos que pertenecen a la Iglesia de forma inapropiada. La tercera es el uso de la idea de *justificación por la fe como principio deductivo en eclesiología*. La cuarta área es *el uso del concepto de cuerpo y cabeza en eclesiología* que puede resumir muchas de las respuestas.

Concluiría esta breve presentación indicando el problema de una cesura entre la eclesiología del Bajo Medioevo y la de Lutero.

1. LA SALVACIÓN DE LA PERSONA

Es sus «Diez sermones sobre el Catecismo» de 1528, Lutero escribe: «Creo en Dios que es *mi* creador, en Jesucristo que es *mi* Señor y en el Espíritu Santo que es *mi* santificador. Dios *me* ha creado y *me* ha dado la vida, el alma, el cuerpo y todos los bienes; Cristo *me* ha introducido en su señorío a través de su cuerpo; y el Espíritu Santo *me* santifica a través de su palabra y los sacramentos, que tienen lugar en la Iglesia, y nos santificará enteramente en el último día». Entre la dialéctica del personal «por mí» (*pro me*) y la obra salvífica de Cristo «fuera de nosotros» (*extra nos*) están los límites en Lutero para la teología constructiva. Hoy y en el Protestantismo moderno estos límites se han girado hacia el individualismo.

Al final del siglo XX la posmodernidad se introdujo como un concepto que ofrecía herramientas para comprender la edad contemporánea. Lo individual se convirtió en el centro alrededor del cual las llamadas visiones del mundo se construyeron gracias a tomar y elegir modelos en los que el individuo venía designado por sus creencias, originarias de varios sistemas de fe y reunidos para encajar juntos como un individuo. La doctrina de la unidad visible de la Iglesia fue sustituida por la idea de red, un concepto que eclesiológicamente no es del todo inocente. La base de la red es el propio interés y cuando un participante de una red no obtiene beneficios de ella, es libre de retirarse. Por supuesto que esta es una reacción contra la modernidad y su

idea de unidad, mucho más basada en la confesión de la unidad visible de la Iglesia Católica en la Primitiva Iglesia. Los defensores del post-modernismo, sin embargo, en ocasiones hacen referencia a la modernidad temprana y a las diversas reformas durante el siglo XVI. Probablemente encuentren afinidades con el relativamente fuerte acento que se pone sobre la importancia de las personas durante aquel periodo. Sin embargo, el problema es que Lutero en su eclesiología acentuó la persona en modo tal que se ha interpretado como individualismo. La persona, no obstante, es relacional y no se puede comprender fuera de la iglesia y por tanto la eclesiología de Lutero no puede ser descrita en categorías de individualismo. De otro lado, el fuerte énfasis en la recepción pasiva de la persona afecta a la totalidad de la comprensión sobre la Iglesia hasta el extremo de que da la impresión de reducirla a un recipiente para la gracia de Dios (*extra nos*) dada a una persona específica (*pro me*), dejando de ser el organismo vivo que participa de la presencia de Cristo.

Lutero ha sido criticado por representa una suerte de critomonismo en su referencia general a *solus Christus* lo que pone énfasis en la naturaleza divina de Cristo. Se ha mantenido que la naturaleza humana en Cristo carece de interés para Lutero, esto es —y no es del todo claro— porque en algunos textos se mantiene en consonancia con algunos escritores escolásticos, en que Cristo es la Cabeza de la Iglesia no en cuanto Dios sino en cuanto hombre. Sin embargo Cristo es el sujeto de la Iglesia, Él simplemente administra la Palabra y los Sacramentos a través del ministerio en la Iglesia que Él ha instituido, ordena y sostiene. No hay lugar para ningún mediador entre Dios y la Iglesia salvo Cristo. Cristo es quien gobierna la Iglesia a través de la Palabra y los Sacramentos, los *influxus capitis*. El habla y actúa y la única tarea de la Iglesia es la de responder a ello con la alabanza.

2. LA DIFERENCIA ENTRE EL INTERIOR ESPIRITUAL Y EL EXTERIOR CORPORAL

En su diálogo con la mujer samaritana Jesús dice «llega la hora, y es ésta, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y Verdad, porque así los busca el Padre para que le adoren» (Jn 4,23). Y Martín Lutero dice sobre la Trinidad que «en consecuencia siempre debemos pedir entendimiento, para no quedar congelados por la letra que mata» (WA 4,365, 5-14 (1513/15)).

Martín Lutero se mostraba reacio ante lo que fuera «externo» o «corporal» en el contexto de la salvación. Hay una dialéctica entre lo espiritual y lo material que en algunas polémicas puede ser intensificado hasta llegar a la separación. Esto le guía en eclesiología a identificar el Cuerpo con el alma cuando elabora el *corpus Christi*. En «Vom Papstum zu Rom» escribe que el cuerpo es figura o imagen del alma igual que la comunidad de cuerpos («gemein») representa la comunidad cristiana espiritual. El cuerpo de la comunidad espiritual es espiritual, igual que la cabeza de la comunidad corporal tiene una cabeza corporal (WA 6,295; 25). Sin embargo, el alma no puede separarse del cuerpo. Lutero comprendía el *corpus Christus mysticum* en términos de *comunio sanctorum*. Pero esto parece más complicado que la afirmación hecha de que Lutero exclusivamente identifica el Cuerpo de Cristo con la Iglesia invisible o escondida. La relación entre los dos aspectos del mismo cuerpo es demasiado complicada para eso. La intención de Lutero es evitar lo que él experimentó como una exagerada estima de lo sagrado, pero lo que de hecho no llegó a ver fue el potencial presente en el sacramento.

Lo sagrado en la Cristiandad medieval se desarrolló en el contexto de la Palabra; en el contexto agustiniano el sacramento era incluso identificado con el *verbum visibilis*. Al mismo tiempo, en el contexto de una sociedad socio-política y eclesial monolítica marcada por disturbios sociales y políticos y por las pandemias que regularmente golpeaban Europa, la identificación de «zonas» sagradas era importante. La búsqueda de la reclusión, de lo que se separaba, por ejemplo, lo sagrado, en el sistema monolítico de la Cristiandad marcó los signos de los tiempos. Para Lutero esto conducía a concentrarse solo en Cristo, para otros, a la identificación de lugares santos, personas santas y objetos santos. Hoy, en una pluralista sociedad post-cristiana, la eclesiología sacramental emerge. Podemos hablar de la Iglesia como un eficaz signo e instrumento, un sacramento del Reino de Dios o de Cristo, para el mundo, una categoría imposible para la Iglesia bajo-medieval y por tanto para Martín Lutero.

Si es cierto que la eclesiología trinitaria está basada en la cristología, entonces los patrones trinitarios de las liturgias sacramentales también están basados en la cristología, son tomados de la conceptualización de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Si esto es así, el bautismo y la eucaristía en su conjunto, a través de palabras, personas, acciones y objetos usados, debe ser expresión de, un instrumento para,

aquello que es el Cuerpo de Cristo en una liturgia trinitaria. El problema con Lutero es que él distingue, incluso si no lo separa totalmente, entre persona y estructura (cosas y acciones) de tal forma que el Cuerpo de Cristo se vuelve sinónimo con personas y más concretamente personas justificadas que son «en Cristo». Se vuelve incluso más complicado cuando distingue, aunque no separe, entre la comunidad interior, espiritual de estas personas de las expresiones externas y corporales de esa comunidad.

La diferencia entre la perspectiva agustiniana o luterana del cuerpo de Cristo, restringida al *numerus electorum* o *numerus justificatorum*, y Sto. Tomás de Aquino es que éste último cuenta de hecho a todos los bautizados, e incluso no creyentes, *in potentia* como miembros del Cuerpo de Cristo. Esto hace posible ensanchar el contenido del Cuerpo de Cristo de tal forma que los elementos externos y corporales de la vida de la Iglesia pueden también quedar incluidos. Uno de los elementos de la eclesiología de Lutero, que la hace después de todo tan abstracta, es la enseñanza sobre justificación por la fe, la *sola gratia*.

3. JUSTIFICACIÓN POR LA FE COMO PRINCIPIO DEDUCTIVO EN ECLESIOLOGÍA

El teólogo luterano ortodoxo Valentin Löscher escribió en 1712 que la doctrina de la justificación es el *articulus stantis et riatura ecclesiae*. Mientras Lutero proclama en sus escritos que la salvación es algo recibido de Dios y no un logro humano, esto fue posteriormente dirigido por los teólogos «luteranos» hacia un lenguaje conceptual orientado hacia definiciones. En la eclesiología de Lutero, sin embargo, la justificación no era constitutiva para la Iglesia sino una instancia crítica con la que la vida actual de la iglesia pudiera confrontarse.

Los problemas hoy con la idea de que la Iglesia se sostiene o cae a causa de la enseñanza de la justificación son múltiples. Un problema, por supuesto, es el debate continuo sobre la interpretación de Lutero de los textos bíblicos paulinos; hay incluso una mención a un «Pablo luterano». Otro problema radica en si la Iglesia puede ser entendida como un medio de un principio deductivo, incluso si esto no significa sustitución de la Iglesia por el principio de justificación como era opinión en algunos círculos protestantes del siglo XIX.

Uno puede hoy, basando en esto, notar una divergencia entre igle-

sias y teólogos protestantes. Algunos anclados a la justificación como principio deductivo lo que significa que las estructuras de la Iglesia se vuelven de menor importancia y los sacramentos relativamente periféricos en eclesiología. Otros destacan la importancia de las estructuras eclesiales como una especie de sacramento y dan importancia central a los sacramentos en eclesiología desde la perspectiva de la plenitud de Cristo en la Iglesia, el *pleroma Chrsitou*. Esto, por supuesto, tiene consecuencias ecuménicas.

En los escritos de Lutero hay una vaguedad en la presentación del Cuerpo de Cristo. La cabeza del cuerpo está muy claramente acentuada. Sin embargo no está conectada con el cuerpo sino con los miembros. Puede resaltarse fácilmente que en consecuencia está también conectada con el Cuerpo, pero no es tan simple porque la relación declarada entre la cabeza y los miembros de la Iglesia, tal y como viene presentada por Lutero, hace notar el *corpus Christianorum*, el cuerpo de las personas cristianas, y no una totalidad orgánica de personas, lugares y objetos que caracteriza el Cuerpo de Cristo. Digamos algo a propósito de esto.

4. EL USO DEL CONCEPTO DE CABEZA Y CUERPO EN ECLESIOLOGÍA

En los así llamados escritos eclesiológicos de Lutero entre 1520 y 1541 nunca presenta una doctrina coherente sobre la Iglesia. Parece que no esté interesado en teorías eclesiológicas sino en cómo la Iglesia vive su vida. Quizás esto sea debido a que la Iglesia para él es el Reino de Cristo y en consecuencia un fenómeno escatológico que no refleja sino que apunta hacia el Cielo. Parece como si Lutero no tuviera presentara ninguna idea de la Iglesia en categorías similares a la analogía con la encarnación, nunca un *Christus prolongatus*. Para Lutero la Iglesia había sido instituida por Dios como medio de gracia pero la abrupta separación entre cabeza y cuerpo impidió que se convirtiera en sacramento.

Para Lutero parece más fácil trabajar con el concepto de cristianidad (*Christenheit*) que con el de Iglesia. Este se ajusta bien a la idea de que Cristo es el único que gobierna a su gente y la *Christenheit* no puede asociarse de forma inmediata con la Iglesia como *corpus Christi mysticum*. Generalmente hay dos posibles connotaciones abiertas ante la idea del cuerpo místico de Cristo. La más común en tiempos de

Lutero era la identificación del *corpus mysticum* con la visible iglesia jerárquica en la cual el Papa era el *vicarius Christi*, la cabeza presente con el cuerpo. Las otra connotación era asociar el cuerpo místico con la *communio sanctorum*, incluyendo ambas, la *ecclesia militans* and the *ecclesia triumphans*. En ambos casos, el amplio espectro de la vida cristiana era vista como participación en la vida del cuerpo de Cristo. En el periodo del bajo Medioevo, sin embargo, esta participación se había visto restringida por la idea de la separación, no la distinción entre los religiosos y los laicos, los primeros asociados con la Iglesia, los segundos con el mundo. Lutero trata de reconciliar ambas categorías; conservando una clara distinción entre el ministro ordenado y todos los otros cristianos, pero al mismo tiempo opone la identificación del *corpus Christi mysticum* con la Iglesia institucional. Lo que le salva de un espiritualismo docetista es su insistencia en la Palabra y el Sacramento como los únicos y visibles instrumentos de la gracia a los que pertenece un necesario ministerio ordenado que sea boca y manos de Cristo. Pero la Iglesia no es, por usar un concepto agstiniano, el *Christus riat, riat et membra*. La razón de esto podría ser que la eclesiología de la baja edad media transformó el *corpus Christi* en *corpus ecclesiae* y por tanto separó el concepto de su contexto sacramental.

La relación entre la Cabeza y los miembros en el Catecismo podría ser comprendida desde una perspectiva más comunitaria e integradora y así *Gemeine* podría ser interpretada como expresión del Cuerpo de Cristo. A favor de esta interpretación está el hecho de que la referencia habla sobre la *communio sanctorum*, el *coetus vere credentium*, la *iustificatorium*, la *vera ecclesia* que *proprie dicta* puede manifestarse contra lo que Lutero llama «Kirchentum», la Iglesia «fabricada» («gemacht»). En la Iglesia de Cristo no es el Papa la cabeza sino exclusivamente Cristo que gobierna la Iglesia desde el cielo. La comunión personal entre los miembros de la Iglesia no viene expresada en términos de cuerpo místico de Cristo. Es el Pueblo de Dios que recibe sus dones.

Una *caesura* en la eclesiología

Henri de Lubac habla de una *caesura* histórica primero entre el Cuerpo histórico de Jesús y el cuerpo sacramental y después entre el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial (*Corpus mysticum*. L'Eucharistic et L'Église au Moyen-Age, 1949).

Tal y como he entendido lo que Lutero dice, se me hace claro que él hace una *caesura* entre el cuerpo sacramental y el eclesial. He dicho que hay en los escritos de Lutero sobre el bautismo y la eucaristía evidentes patrones trinitarios, pero también hay un cristocentrismo. Sé que esto ha sido rechazado por algunos estudiosos, pero creo que es inevitable reconocerlo. Cristo es el único sujeto en ambos sacramentos y se hace presente en ellos y a través de ellos. Algunos teólogos suecos han interpretado tan enfatizada presencia de Cristo en la Palabra y el Sacramento como una prolongada encarnación y algunos incluso sacan conclusiones de ello considerando que la Iglesia sea, según Lutero, *a quasi persona Christi*. Tengo dudas de ello. Los sacramentos así como el evangelio tienen en Lutero un carácter distributivo. Cristo, cabeza de la Iglesia se hace presente por la fuerza del Espíritu en la Palabra, los elementos sacramentales y en los creyentes, pero es notable que Lutero no hace ninguna manifestación de esto en el contexto del *corpus mystici Christi*.

Más aún, leyendo a Lutero da la impresión de que prefiera hablar no de la cabeza de Cristo sino de la cabeza del cuerpo de los cristianos (*corpus christianorum*). Por supuesto, el bautismo y la eucaristía no son externos a la Iglesia, pero dado que la Iglesia es recipiente pasivo de los sacramentos, no participante «en Cristo», ella se convierte en el lugar de la administración de ellos y el necesario contexto para recibirlos. El ideal de la gracia como regalo externo a la Iglesia combinado con la identificación de los justificados con el Cuerpo de Cristo, trae como resultado una ruptura entre el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial. Tengo la impresión de que la Iglesia es *riatura verbi* tanto en referencia con la proclamación de la Palabra como a los sacramentos. Para mantener unido el cuerpo sacramental con el eclesial es necesario que el cuerpo eclesial se integre con el sacramental porque el sacramental no puede incluir la Iglesia, al menos no sin un reduccionismo extremo, que, pienso yo, sería ajeno a Lutero.

Cuando hablamos de la Santa Trinidad, Martín Lutero no tiene, como he mencionado, otra perspectiva que la de la Iglesia Latina. Sin embargo su insistencia en el *solus Christus* y su énfasis en Cristo como verdadero Dios le hacen más un teocentrista que un teólogo trinitario.

La construcción teológica dialéctica en la teología de Martín Lutero entre *extra nos*, en que todo aquello importante para la salvación viene dado por Cristo —por medio de su palabra, sus sacramentos y su instituido ministerio ordenado— y *pro me*, en que la única actividad

del creyente es la de aceptar en alabanza, difícilmente deja lugar a ninguna clase de participación en la obra salvífica de Cristo, «en Cristo» y por sola gracia.

La búsqueda de una unidad visible definitiva y universal de la Iglesia se aceleró durante el siglo XX y se ha convertido probablemente en una de las mayores influencias del proyecto modernista en la Iglesia. Parece como si la búsqueda de una unidad visible universal hubiera afectado a la búsqueda de patrones eclesiológicamente fundados para el Bautismo y la Eucaristía que eran tan ajenos a la Iglesia de la baja edad media como lo fue para Lutero. La meta ecuménica comúnmente sostenida de la unidad visible se fundamenta en una eclesiología que insiste en la visibilidad de la Iglesia. Está construida sobre la comprensión comúnmente adquirida de la divina revelación, no en compromisos con la verdad. En el proceso de conseguir una comprensión común de la Iglesia, la comprensión Trinitaria, anclada en la cristología, la enseñanza de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es instrumental. Por tanto leer a Martín Lutero es un desafío a identificar los recortes en las eclesiologías contemporáneas, donde se debe encontrar la *caesura*.

[Traducción:
MIGUEL G. DE LA LASTRA MONTALBÁN, O.S.A.]

**MARTIN LUTHER ALS AUGUSTINER.
WAS BLIEB? BEGEISTERUNG FÜR DIE
HEILIGE SCHRIFT, STUDIUM DER WERKE
AUGUSTINS, SPIRITUALITÄT**

**MARTÍN LUTERO COMO AGUSTINO
¿QUÉ QUEDÓ? ENTUSIASMO POR LA
SAGRADA ESCRITURA, ESTUDIO DE LAS OBRAS
DE AGUSTÍN, ESPIRITUALIDAD**

MICHAEL KLAUS WERNICKE, O.S.A.

Augustinus - Institut
Würzburg (Alemania)

RESUMEN:

El 17 de julio de 1505b Lutero se unió a una congregación alemana de la Orden de los eremitas de San Agustín. En el noviciado el leyó la Biblia gustosamente como las constituciones lo mandaban. En 1507 fue ordenado sacerdote y empezó los estudios e teología. Cuando el tuvo que explicar las Sentencias de Pedro Lombardo, el encontró muchas citas tomadas de las obras de San Agustín. Así que empezó a leer si obra. En 1511 llegó a ser miembro definitivo del convento de Wittemberg, fue elegido subprior, en 1512 logró s doctorado y enseñó Sagrada Escritura en la Universidad de Wittemberg. En 1515 el Capítulo celebrado en Gotha le eligió Vicario del Distrito de Thuringia-Meißen. El fue superior de 10 monasterios. Como Vicario el escribió una carta a los agustinos de Georg Spenlein. En su carta el usa conceptos que llegarán a se importantes para su teología: *iustitia propria, praesumptio*, de un lado, *iustitia christi Dei* en el otro. En 1518 la congregación celebró su capítulo en Heidelberg. Lutero dirigió la discusión sobre costumbres. Los conceptos teológicos que habían sido tocados en la carta a Spenleiiin aparecieron claros y precisos.

¿Que quedó de la vida monástica de Lutero cuando el había dejado el monasterio? El estudio de la Sagrada Escritura que enseñaba a sus estudiantes hasta su muerte, la cual el tradujo al alemán, porque le quería que la gente sencilla pudiera leer la Biblia. Lutero leyó los libros de San Agustín y encontró-de acuerdo a su opinión-su misma doctrina, especialmente en los escritos antipelagianos. En sus últimos años parece que el se separó de San Agustín. Lutero no pare ver ninguna diferencia entre teología y espiritualidad. Los orígenes de su teología es la experiencia personal: *Sola...experientia facit theologum!*

PALABRAS CLAVE:

Martín Lutero, Orden de los Eremitas de San Agustín, Erfurt, San Agustín, Universidad de Wittemberg, Iustitia propria, praesumptio, Iustitia Christi, Iustitia Dei, Fiducialis desperation tui et operum tuorum, Sagrada Escritura, teología, espiritualidad.

ABSTRACT:

On July 17, 1505 Luther joined the congregatio Alemaniae of the order of hermits of S. Augustine. In novitiate he read the bible eagerly as the constitutions demanded. In 1507 he was ordained a priest, and started to study theology. When he had to explain the *Sententiae* of Petrus Lombardus, he found there many quotations out of the books of S. Augustine. So he began to read his works. In 1511 he became definitely member of the convent in Wittenberg, was elected subprior, got his doctorate in 1512, and taught Holy Scripture at the University of Wittenberg. In 1515 the chapter celebrated in Gotha elected him vicar of the district of Thuringia-Meißen. He was superior of 10 monasteries. A vicar he wrote a letter to the Augustinian Georg Spenlein. In this letter he uses concepts which would become important for his theology: *iustitia propria*, *praeseemptio* on one side, *iustitia Christi*, *iustitia Dei* on the other. In 1518 the congregation celebrated the chapter in Heidelberg. Luther directed the customary disputation. The theological concepts which had been touched upon in the letter of Spenlein appeared more clearly and precisely.

What remained of Luthers monastic life, when he had left the monastery? The study of Holy Scripture which he explained to his students until his death, which he translated into German, because he wanted, that also simple people could read the bible. Luther read Augustine's books and found – according to his opinion – his own doctrine in them, especially in the antipelagian writings. In his later years he seems to have turned away from Augustine. Luther doesn't seem to know any difference between the theology and spirituality. The origins of his theology is personal experience: *Sola ... experientia facit theologum!*

KEY WORDS:

Martin Luther, Order of hermits of S. Augustine, Erfurt, S. Augustine, University of Wittenberg, Iustitia propria, praeseemptio, Iustitia Christi, Iustitia Dei, Fiducialis desperation tui et operum tuorum, Holy Scripture, theology, spirituality

Kurt Aland hat 1956 ein Alphabetisches Verzeichnis der Schriften Luthers zusammengestellt und sie den einzelnen Bänden der Weimarer Ausgabe zugeordnet. Er zählt 56 Bände, welche die Werke (im Folgenden zitiert. WA) enthalten und einen Registerband, der 1948 erschienen ist, ferner elf Bände Briefwechsel (Br), sechs Bände Tischreden (T) und zehn Bände Deutsche Bibel.¹ Inzwischen sind die Werke mit zahlreichen Registern auf 72 angeschwollen, der Briefwechsel mit Eränzungen und Registern steht beim 18. Band, die Deutsche Bibel beim zwölften. Die Literatur zu Luther ist ein Ozean. Um all das zu lesen, reichte vermutlich ein Leben nicht aus. Ich aber habe mein Leben – bei allem Interesse und allem Respekt – nicht ausschließlich dem Reformator gewidmet. Meine Kenntnisse sind eher armselig und mein Vortrag deshalb wie ein Bild, auf dem hier ein Farbtupfer gesetzt ist und dort. Mir bleibt die Hoffnung, dass sich die Farbtupfer zu einem überschaubaren Panorama fügen, das allerdings nur wenige Jahre aus dem Leben Luthers darstellt. Es sind seine Jahre im Kloster bis zur Heidelberger Disputation. Ich versage mir jedes Wort zum Ablassstreit, sondern schildere nur seine Karriere als Mönch und Wissenschaftler, die freilich vielfach mit einander verflochten sind und sich kaum säuberlich trennen lassen.

1. LUTHER IM KLOSTER

Am 17. Juli 1505 klopfte der Magister Artium Martin Luther, der gerade das Studium der Rechte aufgenommen hatte, an die Pforte des Augustiner-Eremiten-Klosters zu Erfurt, das zur deutschen Reformkon-

1. KURT ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Gütersloh ²1957, 232ff.

gregaton gehörte, und bat um Aufnahme.² Er sei durch Schrecken vom Himmel berufen gewesen, wie eingemauert von Todesangst habe er sich zum Gelübde gezwungen gesehen, sagte er später.³ Er spielt damit auf die dramatische Szene an, als ein Blitz dicht neben ihm in den Boden fuhr.

Zunächst verbrachte er einige Wochen als Gast im Konvent, bis der ihn für würdig hielt, den Habit zu empfangen. Der Prior Winand von Diedenhofen⁴ nahm seine Generalbeichte entgegen, wie die Konstitutionen der deutschen Reformkongregation es vorsahen⁵ und bekleidete ihn – wohl im Spätsommer 1505 – mit dem schwarzen Gewand der Augustiner.

Der Novizenmeister dürfte Johann Greffenstein gewesen sein, nach Luthers Urteil ein feiner alter Mann, der „ohne Zweifel unter der verdammten Kutte ein wahrer Christ war“.⁶ Der Novize bekam eine in rotes Leder gebundene Bibel überreicht, mit der er sich gründlich vertraut machte.⁷ Es geboten nämlich schon die Regensburger Konstitutionen, und die der Kongregation hatten diese Anordnung wörtlich

2. MARTIN BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. Stuttgart 1983, 65.

3. De votis monasticis Martini Lvytheri iudicium. WA 8, 573 ...ego de caelo terroribus me vocatum assererem... terrore et agone mortis subitae circumuallatur uoui coactum et necessarium votum.

4. ADALBERO KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil. Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*. Würzburg 1974, 91. Kunzelmann beruft sich auf eine Urkunde vom 23. August 1505 bei: ALFRED OVERMANN, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster*. Teil 3. Magdeburg 1934, 364. Diese Urkunde erwähnt auch Reynold Weijenborg OFM, Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 55 (1960) 831 Anm.1. Weijenborg publizierte erstmals im genannten Artikel (820-822) einen Indulgenzbrief vom 18. April 1508 zu Gunsten der Erfurter Augustiner. Dort auch an erster Stelle: Winandus ex Ditenhofen Prior. ADOLAR ZUMKELLER, *Martin Luther und sein Orden*, in: *AAug* 25 (1962) 259 ist überzeugt, dass Winand der einkleidende Prior war.

5. Constitutiones OESA pro reformatione Alemaniae. Bearbeitet vom Wolfgang Günter Cap.13, in: Lothar graf zu Dohna und Richard Wetzel (Hg), *Johann von Staupitz. Sämtliche Schriften* 5. Gutachten und Satzungen, Berlin-New York 2001, 186.

6. M. Brecht, 68. Br 9, 133,40f-134,1f. Brief Nr.3493 an Kurfürst Johann Friedrich, Wittenberg, 10. Juni 1540: Mein Praeceptor im Closter, ein feiner alter Man...WA 30 III, 530,24-531,16: ...Paedagogus meus Monasticus, vir sane optimus et absque dubio sub damnato Cucullo verus Christianus...

7. T I Nr.116. Seite 44... monachi ei dederunt bibliam rubro corio tectam. Eam adeo familiarem sibi fecit, ut, quid in uno quoque folio contineretur, nosset et statim, cum sententia aliqua offerretur, primo intuitu, ubi scripta esset, sciret.

übernommen, dass die Novizen die Heilige Schrift begierig lesen, ehrfürchtig anhören und mit brennendem Herzen studieren sollten.⁸

Nach Jahr und Tag legte Martin die Gelübde ab und wurde von seinen Oberen dazu bestimmt, die Weihen zu empfangen und das Studium der Theologie aufzunehmen. Er selbst habe – nach eigenem Zeugnis – „gar wenig (daran) gedacht priester, schweyge doctor, zu werden“.⁹ Nun aber legte ihm Weihbischof Johann Bonemilch von Laasphe im Erfurter Dom die Hände auf; den Sonntag Cantate, den 2. Mai 1507, bestimmte der Konvent als Tag der ersten Messfeier. Der Vater, immer noch nur halb versöhnt mit dem Entschluss Martins, Mönch zu werden, erschien zur Primiz und andere Freunde und Verwandte. Insgesamt 20 Personen.¹⁰

Wohl im Sommersemester 1507 begann Luther das Studium der Theologie. Regens des Erfurter Generalstudiums war Johannes Nathin, von dem sich leider kein theologisches Werk, nicht einmal eine Predigt erhalten hat.¹¹ Neben Nathin waren Leonhard Heutleb und Georg Lyser aus Würzburg als Lektoren tätig, zu denen sich bald – nach einem Indulgenzbrief zu Gunsten der Erfurter Augustiner vom 18. April 1508 – auch Martin Luther gesellte. Da er Lektor war, steht der Name des jungen Mannes, der erst vor zwei Jahren Profess gemacht hatte und ein Jahr lang Priester war, vor denen des Subpriors Nikolaus Fabri und des Novizenmeisters Johannes Greffenstein, des feinen alten Mannes.¹² Es war nicht ungewöhnlich, dass der studierende Luther schon lehren musste. Vielmehr war es üblich, dass ein Student der Theologie, wenn er Magister Artium war, Philosophie dozierte. Er mag jungen Mitbrüdern die Dialektik und die Physik des Aristoteles erläutert haben. So wenigstens erzählt es Melanchthon im Nekrolog, in dem er des verstorbenen Reformators gedachte.¹³

8. IGNACIO ARAMBURU CENDOYA, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*, Valladolid 1966, cap.17 pag 60. Constiones pro reformatione Alemanniae. Cap.17, pag 194.

9. WA 6,591,20. Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen. 1520.

10. Br 1,11 Einladung zur Primiz an Johannes Braun, Erfurt, 22. April 1507. Ebd. 15 Einladung zur Primiz an Wigand Guldenapf, Erfurt 28. April 1507. Brecht, 78f.

11. ADOLAR ZUMKELLER, *Martin Luther und sein Orden*, 260. DERS., *Il ruolo degli Agostiniani di Erfurt nello sviluppo religioso e teologico di Martin Lutero*, in: MARTIN LUTERO. *Atti del convegno internazionale nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*, Roma 1984, 57.

12. Weijenborg, 822: Johannes Natin... Leonhardus Heutleb, Georgius Lyser, Martinus Luder lectores; Nicolaus Fabri superior, Joannes Volkau, Joannes Grevenstein...

13. Erwähnt bei Helmar Junghans, *der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, 94.

Im Herbst 1508 wurde Martin nach Wittenberg gerufen. Da Wolfgang Ostermayr, Professor für Moralphilosophie, sich auf das Doktorat vorbereiten wollte, musste Luther an seine Stelle treten. Er erklärte die Nikomachische Ethik und setzte gleichzeitig das Studium der Theologie fort. Sein Lehrer muss der Generalvikar der deutschen Reformkongregation, Johann von Staupitz, gewesen sein; denn der war im Wintersemester 1508/09 Dekan der theologischen Fakultät. Jetzt mag die Freundschaft zwischen den beiden Männern sich vertieft haben, die wohl schon in Erfurt begonnen hat, wo Staupitz sich über die eifrige Bibellektüre des Novizen gewundert hatte,¹⁴ und wo die beiden – nach Luthers Bericht – über den Herrgott, der um sich schlägt, sprachen und der Vikar sagte, Gott schlüge ad sanitatem.¹⁵ Mit Staupitz habe alles angefangen, sagte Luther später.¹⁶ Am 9. März 1509 wurde Martin zum Baccalaureus biblicus promoviert, was die Verpflichtung mit sich brachte, kursorisch die Heilige Schrift den Studenten zu erklären.¹⁷

Plötzlich wurde er nach Erfurt zurückgerufen, vielleicht weil der Lektor Leonhard Heutleb verstorben war. Er musste nun Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus halten. Die Vorbereitung darauf brachte ihm wohl die erste intensive Begegnung mit Augustinus.

Inzwischen strebte ein Streit seinem Höhepunkt zu, der zwischen Staupitz und sieben observanten Konventen entbrannt war.¹⁸ Der Generalvikar wollte die Kongregation mit der sächsischen Provinz vereinigen, hatte sich deshalb 1509 von einem Kapitel zu Münsterstadt zum Provinzial wählen lassen und blieb gleichzeitig Generalvikar. Staupitz genoss die Unterstützung des Generalpriors Aegidius von Viterbo. Dennoch wehrten sich sieben Konvente der Reformkongregation, zu denen auch Erfurt gehörte, hartnäckig gegen diese Pläne. Da Luther dort Konventuale war, schloss er sich zunächst der Opposition gegen Staupitz an. Jedoch kam es „offenbar im Erfurter Konvent... zu Kontroversen um die künftige Haltung im Ordensstreit... Es

14. T 3, 598, 15. Nr. 3767.

15. T 1, 35f Nr. 94.

16. SIEHE HEIKO A. OBERMAN, *Zum Geleit. Ziel der Staupitz-Gesamtausgabe*, in: DOHNA/WETZEL (Hg), *Johann von Staupitz. Sämtliche Schriften 2*, Berlin New York 1979, V.

17. Brecht, 98.

18. Zum Folgenden: HANS SCHNEIDER, *Contentio Staupitii. Der „Staupitz-Streit“ in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507-1512*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007) 1-44, besonders 30; 35f.

scheint, dass damals Johannes Lang und auch Luther für Staupitz Partei ergriffen und dass der Wechsel beider nach Wittenberg im Spätsommer/Herbst 1511 damit in direktem Zusammenhang stand.“ Von Wittenberg aus, so behauptet Hans Schneider, schickte ihn Staupitz zusammen mit Johann von Mecheln nach Rom. Diese berühmte Reise wurde also nicht, wie bisher angenommen, im Auftrag der sieben renitenten Konvente durchgeführt, und fand auch nicht im Winter 1510/11, sondern 1511/12 statt.

Der Streit wurde endlich beigelegt auf dem Kongregationskapitel zu Köln, das am 2.Mai 1512, dem Sonntag Jubilate, zusammentrat. Im Einberufungsschreiben hatte Staupitz verlangt, dass über die ordentlichen Kapitularen hinaus auch die erscheinen sollten, die an den Kontroversen Anteil genommen, mithin die beste Kenntnis der Vorgänge hatten. So kam auch Luther nach Köln.¹⁹ Dieses Kapitel ernannte ihn zum Subprior des Wittenberger Konvents.²⁰

In Wittenberg, wo nun Luthers endgültiger Aufenthalt war, rief Staupitz den Bruder Martin eines Tages – wohl im September 1511 – zu sich. Der Vikar saß unter einem Birnbaum – der steht heute noch in meinem Hof, erzählte der alte Luther in einem Tischgespräch im Spätjahr 1531 – und sagte: „Domine Magister, werdet doctor theologiae, so khriegt ihr etwas zu schaffen.“ Luther sträubte sich, meinte, dass seine Kräfte schon erschöpft seien. Er würde sterben, wenn er auch noch die Arbeitslast der Vorbereitung auf die Promotion tragen müsste. Staupitz ließ die Bedenken nicht gelten: „Wist yhr nicht,“ antwortete er dem Jammernden, „das vnser Hergott viel grosser sachen hatt außzurichten? Da bedarff er viel kluger und weyser leute zu, die yhm helfen raten. Wen yhr den ymer sterbet, ßo must yhr sein radgeber sein.“²¹

Luther fügte sich in klösterlichem Gehorsam. Am 19.Oktober 1512 erhielt er den Doktorhut und wurde Nachfolger des Staupitz auf dem Lehrstuhl für Heilige Schrift der Universität Wittenberg. Er erklärte in den Jahren 1513 bis 1515 die Psalmen, 1515/16 folgte die berühmte

19. Schneider, a.a.O. 39; 41 Anm.244.

20. Brecht, 155. Er zitiert Br 12, 406: Schuldbrief über eine dem Wittenberger Augustinerkloster geliehenen Geldsumme. Wittenberg, Juli 1514 oder April 1515: Wyr bruder Wentzißblaus Lincke, der heyligen Schrifft doctor, Prior, Martinus Luder, auch der heyligen schrifft doctor, Supprior...

21. T 2, Nr.2255a und b. Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk. München 1982, 77.

Vorlesung über den Römerbrief; von Oktober 1516 bis März 1517 erläuterte er den Galaterbrief und schließlich 1517/18 den Hebräerbrief.²²

Die Hohe Schule war erst 1502 von Friedrich dem Weisen als Landesuniversität des Kurfürstentums Sachsen gegründet worden.²³ In einem abgelegenen Winkel des Reiches gelegen hatte sie kaum Aussicht auf eine glänzende Zukunft. Luther und Melanchthon jedoch machten sie in Europa bekannt. Die Universität wurde von Studenten aus aller Herren Länder besucht. Shakespeare ließ Hamlet, den Prinzen von Dänemark, dort studieren und dessen Freund Horatio. Als der nach Helsingör kommt, ist Hamlets erste Frage nach freudiger Begrüßung: „Sir, my good friend...what make you from Wittenberg, Horatio?“

Vom 29. April bis 1. Mai 1515 feierte die deutsche Reformkongregation ihr Kapitel in Gotha. Am 1. Mai hielt Luther den Vätern eine gepfefferte Predigt „Contra vitium detractationis“.²⁴ Der Redner griff ein Anliegen auf, das im 44. Kapitel sowohl der Regensburger wie auch der Konstitutionen der Reformkongregation behandelt wird: *De poena falsi testis et eum inducentis et mittentis litteras sine nomine suo*.²⁵

Wahrscheinlich lag ein konkreter Anlass vor, der den Prediger dieses Thema wählen ließ: Üble Nachrede, giftige Frucht des Streites zwischen Staupitz und den renitenten Konventen, oder auch Verleumdungen, die den Redner selbst getroffen hatten, Ausgeburten des Zorns der Erfurter Augustiner darüber, dass Luther in Wittenberg das Doktorat erworben hatte. 1514 hatte Nathin, einst Martins Freund und Förderer, einen Brief geschrieben über die Promotion am falschen Ort voll Lügen und spitzer Worte, so dass der Geschmähte sich nur mit Mühe zurückhalten konnte, die „Phiala plena irae et indignationis“ über Nathin und den ganzen Erfurter Konvent auszugießen.²⁶ Der Prediger nannte die Verleumder Menschenmörder, in Anlehnung an den Galaterbrief Giftmischer (*venefici*), ein Wort Johannes des Täufers aufgreifend Natternbrut, Erben des Verräters Judas. Er sprach aber auch über die sanftmütige Monnika, das leuchtende Beispiel einer Frau, die frei

22. SIEGFRIED RAEDER, *Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift*, in: HELMAR JUNGHANS (Hg), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Band I, Göttingen 1983, 255.

23. HELMAR JUNGHANS, *Luther und Wittenberg*, München/Berlin 1996, 52ff.

24. WA 1, 44-52. FRANZ POSSET, *Luthers Predigt von 1515 gegen das Laster der Verleumdung und seine mittelalterlichen Quellen*, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 75 (2004) 142-149.

25. Constitutiones OESA pro reformatione Alemaniae, 298f. Aramburu, 145ff.

26. Br 1, 24f. Luther an den Prior und die Seniores des Erfurter Augustinerkonvents. Wittenberg, 16. Juni 1514. Brecht, 129.

war vom Laster der üblen Nachrede. Natürlich berief er sich dabei auf die Confessiones.

Die Predigt machte innerhalb und außerhalb der Kongregation Eindruck. Sie gelangte durch Johannes Lang in die Hände Konrad Mutians, des berühmten Humanisten,²⁷ Luther selbst ließ sie seinem Freund Johannes Braun in Eisenach übergeben oder seinem ehemaligen Lehrer Wigand Güldenapf, der jetzt Pfarrer in Waltershausen war. Auch dem Lektor Gregor Leyffer habe er sie versprochen.²⁸

Die Kapitelsväter wählten wegen oder trotz der heftigen Predigt zum Distriktsvikar, während Staupitz im Amt bestätigt wurde. Scherzhaft nannte sich Luther Vicarius Decanus, womit gemeint ist: vicarius decem conventuum.²⁹ Dem Prior des Klosters zu Mainz, das nicht zur Kongregation gehörte, sondern zur rheinisch-schwäbischen Provinz, stellte er sich vor als Vikar der Augustiner-Eremiten in Meißen und Thüringen.³⁰ Das Kapitel ernannte ihn auch zum Regens des Wittenberger Ordensstudiums.³¹ Das Vertrauen seiner Mitbrüder und die Wünsche Außenstehender belasteten Luther mit Arbeit bis zur Grenze des Erträglichen. „Ich bin Klosterprediger und Tischprediger,“ schrieb er am 26. Oktober 1516 an seinen Freund Johannes Lang,³² „und für den Predigtendienst in der Pfarrkirche begehrt man mich täglich; außerdem bin ich Leiter des Ordensstudiums; ich bin Ordensvikar und verrichte damit die Geschäfte von elf Priors.“

Das Amt des Distriktsvikars war mit umfassenden Vollmachten ausgestattet: Luther setzte seinen Freund Johannes Lang als Prior in Erfurt ein³³ und setzt den Prior von Neustadt an der Orla, Michael Dressel ab, weil der es nicht fertigbrachte, seinen offenbar zerstrittenen Konvent zu Frieden und Eintracht zu führen, die dringend von der Regel geboten sind, wie Luther nicht vergisst zu erwähnen.³⁴

Um die Zustände in den ihm anvertrauten Konventen kennenzulernen, brach er zu einer Visitationsreise auf. Am 1. Mai 1516 war er

27. Br 1, 41 Anm.1.

28. Br 1, 52. Zu Güldenapf s. Brecht 31f.

29. Br 1, 40,20.

30. Br 1, 39,27.

31. Br 12,1,8: MICHAEL DRESSEL, Prior in Neustadt an der Orla, schickt einen Augustiner zum Studium nach Wittenberg und empfiehlt ihn am 27. Oktober 1515 dem Magister Martinus Luderus regens. Dazu Anm...5: Das Kapitel zu Gotha 1515 bestellte ihn zum studii...Wittenbergensis regens.

32. Br 1, 72,6-8.

33. Br 1, 40, 21-23.

34. Br 1, 57f.

in Dresden,³⁵ in Magdeburg schloss er die Visitation des Distriktes ab.³⁶ Am 8.Juni war er wieder in Wittenberg.³⁷

Er leitete die Klöster seines Bezirks mit Umsicht und Energie, er kümmerte sich um wirtschaftliche Belange und sorgte für Aufrechterhaltung der Observanz. Er war den Mitbrüdern gegenüber freundlich, auch wenn er tadeln musste, und spendete Trost, wo man Trost brauchte. Dafür sei an Stelle mehrerer ergreifender Briefe nur der an Georg Spenlein betrachtet.³⁸ Spenlein hatte in Wittenberg studiert, war dann in das Augustinerkloster in Memmingen gegangen. Luther sollte Sachen verkaufen, die Spenlein in Wittenberg zurückgelassen hatte. Am 8.April 1516 berichtete er ihm, was er hatte veräußern können und wie viel er dafür erlöst hatte. Dann aber fuhr er fort in einem Ton voll persönlicher Anteilnahme: „Ich möchte gerne wissen, wie es um Deine Seele steht: Ob sie endlich ihrer Eigengerechtigkeit überdrüssig ist und lernt, in Christi Gerechtigkeit aufzuatmen und Vertrauen zu haben. Denn heutzutage brennt in vielen Menschen die Versuchung der Vermessenheit, und besonders in denen, die mit all ihren Kräften sich mühen, gerecht und gut zu sein. Sie kennen nicht die Gerechtigkeit Gottes, die uns in Christo in unendlicher Fülle und umsonst beschert ist...Darum, lieber Bruder (mi dulcis Frater), lerne eines: Christum, nämlich den Gekreuzigten. Lerne ihm singen; lerne an Dir verzweifeln und zu ihm sprechen: ‚Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich bin deine Sünde. Du hast an dich genommen, was mein war, und mir geschenkt, was dein war. Du hast an dich genommen, was du nicht warst, und mir geschenkt, was ich nicht war.‘“ Die Gedanken, dass Jesus, der Erlöser unsere Schwachheit und Sündhaftigkeit auf sich nimmt und uns seine Seligkeit dafür gibt, die Idee von einem Tausch, äußert Augustinus im Kommentar zu Psalm 61 (60): „Christus wurde durchaus vom Teufel versucht. In Christus wurdest nämlich du versucht, weil er Fleisch von dir hatte und dir Heil von sich schenkt. Von dir hatte er für sich den Tod, für dich von sich das Lebens; von dir hatte er für sich die Beschimpfungen, von sich für dich die Ehre; so auch von dir für sich die Versuchungen; von sich für dich den Sieg.“³⁹ Das

35. Br 1, 38f.

36. Br 1, 52,14f. S. auch Anm.7 ebd.

37. Br 1, 43. 44,4f.

38. Br 1, 35f. *Deutsche Übersetzung von Reinhard Buchwald*, Luthers Briefe, Stuttgart 1956, 11.

39. In psalmum 60,3 enarratio: CCL 39, 766

Wort vom Tausch war Luther teuer und kehrt in Predigten und Schriften immer wieder.

In diesem warmherzigen Brief hört man schon die Schlüsselbegriffe der Theologie Luthers: Die eigene Gerechtigkeit (*iustitia propria*), um die sich Menschen mit allen Kräften mühen, bis sie sich die Zuversicht erworben haben, dass sie vor Gott bestehen können, bekränzt mit ihren Tugenden und Verdiensten. Das ist unmöglich, das ist Vermessenheit (*praesumptio*). Der *iustitia Propria* ist die *iustitia Christ*, die *iustitia Dei* gegenübergestellt. Zum Verteuen auf sie kann nur der finden, der an sich selbst verzweifelt. Die Verzweiflung ist heilsam. Luther prägt den kühnen, paradoxen Begriff: „*fiducialis desperatio tui et operum tuorum*“.⁴⁰ Wenn nämlich der Mensch durch seine Mühen und Bedrängnisse zur Ruhe des Gewissens kommen könnte, wozu wäre dann Christus gestorben.⁴¹ Wer an sich selbst verzweifelt, der wirft sein Vertrauen auf Christus, der uns seine Gerechtigkeit schenkt und unsere Sünden auf sich nimmt.

Im April 1518 feierte die Kongregation das Kapitel in Heidelberg. Luther nahm als Distriktsvikar daran teil, wurde aber nicht in seinem Amt bestätigt. Johannes Lang übernahm diese Bürde. Staupitz wurde noch einmal zum Generalvikar gewählt. Luther leitete am 26. April die bei solchen Anlässen übliche Disputation. Ein junger Augustiner, Leonhard Beier, respondierte. Jedoch trat er weit in den Hintergrund. Der große Protagonist der Disputation, an der auch auswärtige Gäste sich beteiligten, war Luther. Die Aufsehen erregenden Thesen über den Ablass waren vor einem halben Jahr bekannt geworden. Luther, gegen dessen Theologie sich gefährlicher Widerstand zu regen begann, mit der Disputation zu betrauen, zeigt, welches Ansehen er bei seinen Ordensbrüdern besaß, und welches Vertrauen sie in ihn setzten.

Gedanken tauchen auf, die schon im Brief an Georg Spelenin anklangen. In der Disputation⁴² sind sie präziser gefasst und durch andere theologische Einsichten ergänzt. Das Gesetz ist Lehre des Lebens, so beginnen die Thesen, dennoch kann es den Menschen nicht zur Gerechtigkeit bringen. Die Werke des Menschen, die zwar getan werden, um das Gesetz zu erfüllen, jedoch nicht in frommer Gottesfurcht, sondern in böser Selbstsicherheit, sind Todsünden. Von *mera et mala securitas* (These 8) spricht Luther hier, während er den Spelenin vor

40. Br 1, 35, 34.

41. Br 1, 35.32f.

42. *Disputatio Heidelbergae habita*. WA 1, 353-365.

der fiducia standi coram Deo gewarnt hatte. Das ist Vermessenheit (praesumptio) – auch das ein Begriff, der schon im Brief aufgetaucht war. Der Vermessenheit kann man nur entgehen und wahre Hoffnung kann allein da sein, wo man bei einem jeglichen Werk Furcht hat vor Gericht und Verdammnis (These 11). Es ist nur folgerichtig, wenn er dem Menschen, der aus sich keine guten Werke tun kann, die Willensfreiheit abspricht (These 13-16). Das heißt aber nicht, den Menschen in die Verzweiflung treiben, sondern ihn zur Demut rufen, damit er die Gnade Christi suche (These 17). Die 18.These schließlich verkündet: „Ganz gewiß muß ein Mensch an sich selbst verzweifeln, um für den Empfang der Gnade Christi bereitet zu werden. Hier ist sie wieder, die „fiducialis desperatio tui et operum tuorum“. Gerecht ist nicht der, der viele Werke tut, sondern wer ohne Werk vertrauensvoll an Christus glaubt (These 25). Er macht den Menschen gerecht und für Gott liebenswert. Das fasst die letzte, die 28.These zusammen: „Die Liebe Gottes findet nämlich nicht das, was sie liebt, sondern schafft es. Die Liebe des Menschen entsteht durch das, was sie liebenswert findet.“

Die Disputation war eine akademische Veranstaltung, Theologen waren die Zuhörer. In einem Sermo, den er in der Fastenzeit des Jahres 1519 predigte, übersetzte er seine Gedanken in eine dem Volk verständlichen Sprache. Am Dienstag nach Laetare, am 5.April, konnte er die Predigt gedruckt versenden: Ein Sermo von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi.⁴³ Der Nutzen des Leidens Christi, so der Prediger, sei gänzlich darin gelegen, „das der mensch zu seyns selb erkenntnis kumme und fur yhm selb erschrecke und zerschlagen werde.“ Das Kreuz wird erkannt als das Zeichen des Gerichts über die Menschen und ist insofern das Ende für alles Er-Wirken der Gottesgemeinschaft durch den selbstbewußten moralischen Menschen.⁴⁴ Wie in der Heidelberger Disputation so folgt auch im Sermon nach dem Erschrecken und Zerschlagen der Trost. Bisher waren wir in der Karwoche, sagt Luther, jetzt kommen wir zum Ostersonntag. Wenn der Mensch seiner Sünde gewahr geworden ist, dann muss er darauf Acht haben, dass ihm die Sünde nicht so das Gewissen beschwert, dass er verzweifelt. So wie die Erkenntnis, ein Sünder zu sein, aus Christus, nämlich aus seinem Leiden für uns erflossen ist, so muss der Mensch die Sünden wieder auf Christus schütten und so das Gewissen frei und

43. WA 2, 131.

44. Althaus zitiert bei H.BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Paderborn 1995, 53. Anm.83.

ledig machen. Es kommt zu dem fröhlichen Tausch von Christi Gerechtigkeit und meiner Ungerechtigkeit.⁴⁵ Durch ihn sind wir erlöst, nicht durch unsere Werke.

Das Bild vom fröhlichen Tausch führt Luther noch einmal aus in seiner großen Programmschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahre 1520.⁴⁶ „Der Glaube...vereinigt...die Seele mit Christus als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus dieser Ehe folgt, wie St.Paulus sagt, daß Christus und die Seele ein Leib werden (Eph 5,30). So werden auch beider Güter, Glück, Unglück und alle Dinge gemeinsam; das, was Christus hat, das ist auch der gläubigen Seele zu eigen; was die Seele hat, wird Christus zu eigen. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind auch der Seele zu eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich; die werden Christus zu eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit...so macht (Christus) denn die Sünde der gläubigen Seele durch ihren Brautring – das ist der Glaube – sich selbst zu eigen..., als hätte er sie getan...So wird die Seele von allen ihren Sünden durch ihren Brautschatz geläutert, das heißt: des Glaubens wegen ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christus.“

Da nun der Gerechte keines Werkes mehr bedarf, damit er fromm sei, ist er entbunden von allen Geboten und Gesetzen, so ist er gewiß frei. „Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehen oder übel tun möchten, sondern daß wir keines Werkes zur Frommheit und um Seligkeit zu erlangen bedürfen.“⁴⁷

Da Luther der Überzeugung geworden war, dass der Mönch durch Gelübde und ihre Erfüllung die Seligkeit zu verdienen glaubt, musste ihm das Mönchtum als Werkgerechtigkeit erscheinen, als Vermessenheit, als böse Sicherheit und Selbstgeechtigkeit. Seine theologische Erkenntnis führte ihn aus dem Kloster heraus, wenn er auch den Weg hinaus aus der Mönchszelle zögerlich beschritten zu haben scheint.

45. Brecht, 217.

46. Ich gebrauche die Übertragung in modernes Deutsch von Manfred Jacobs, in: KARIN BORNKAMM/GERHARD EBELING (Hg), *Martin Luther. Schriften. Aufbruch zur Reformation. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt a.M. 1990, 245f.

47. Ebd. 244.

2. WAS BLIEB?

2.1. Die Bibel

Luther erzählte, dass er schon als kleiner Junge die Geschichte von Hanna, der Mutter des Propheten Samuel, gehört habe. Die habe ihm so gut gefallen, dass er sich glücklich geschätzt hätte, ein solches Buch zu besitzen. Später habe er sich eine Postille gekauft, die mehrere Perikopen der Evangelien enthielt, so wie sie im Laufe des Jahres gelesen wurden.⁴⁸ Auf den Inhalt dieser Postille habe sich, so behauptet Luther 1538, seine Kenntnis der Heiligen Schrift beschränkt. Erst als er 20 Jahre alt war, habe er in der Bibliothek eine Bibel gefunden.⁴⁹

Nach diesen Aussagen bekam er tatsächlich erst im Kloster die Gelegenheit, als er die in rotes Leder gebundene Bibel in die Hand bekam, sich anhaltend in die Heilige Schrift zu vertiefen. Er las sie sorgfältig, er las sie immer wieder, so dass Dr. Staupitz sich höchlich darüber verwunderte. Nur widerwillig erklärte er – so bekannte Luther später in einer Rede bei Tisch – den Studenten die Physik des Aristoteles und er brannte darauf, zur Bibel zurückkehren zu dürfen.⁵⁰

Von Staupitz gedrängt wurde er Doktor und Professor der Heiligen Schrift in Wittenberg. Mit einer längeren Unterbrechung in der stürmischen Zeit nach dem Reichstag von Worms und dem Exil auf der Wartburg war Luther auf der Wittenberger Lehrkanzel tätig bis zu seinem Tod. Seine letzte große Vorlesung war der Genesis gewidmet. Er begann damit 1535 und schloss sie ab am 17. November 1545. An diesem Tag erklärte er den Studenten: „Ich kann nit mehr, ich bin schwach, orate Deum pro me, das er mir ein gutes seliges stu(e)ndlein verleihe.“⁵¹ Lange Zeit war Luther mit der Übersetzung der Bibel beschäftigt. Das Neue Testament übertrug er während seines Exils auf der Wartburg ins Deutsche. Bei der Übertragung des Alten Testaments unterstützten ihn Melancthon und Matthäus Aurogallus. Im September 1534 verließ die Vollbibel Luthers die Wittenberger Presse des Hans Lufft.⁵²

Die Bibel war Luthers Lebensinhalt. Seine Arbeit an der Bibel und mit der Bibel sollte dazu dienen, die Heilige Schrift als Grundlage des

48. Wie Anm.7.

49. T 3, 598. Nr.3767.

50. Ebd. Und wie Anm.7.

51. S.Raeder, Luther als Ausleger, 257. Wie Anm.21.

52. Ebd. 270-273.

Glaubens und der Frömmigkeit nicht nur den Akademikern zu erklären, sondern sie dem Volk nahe zu bringen, es zu ermuntern, die Bibel zu lesen. Zeugnis dieses Bemühens ist die Vorrede zur Gesamtausgabe der lateinischen und deutschen Schriften Luthers, die 1539 zu erscheinen begannen. Nur widerwillig ließ sich der Reformator zu dem erbetenen Vorwort bewegen. Er fürchtete, die Leser könnten sich durch die Lektüre seiner Werke vom Studium der Heiligen Schrift abhalten lassen.

Die Notwendigkeit, emsig in der Bibel zu lesen, erklärte er so: „Erstens sollst du wissen, daß die heilige Schrift ein solches Buch ist, das die Weisheit aller anderen Bücher zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt als dieses allein...

Zum anderen sollst du meditieren, das ist: nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und im Buch geschriebenen Worte immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleißiger Aufmerksamkeit und Nachdenken, was der heilige Geist damit meint...

Zum dritten ist da die Tentatio, Anfechtung. Die ist der Prüfstein, die lehrt dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süß, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über Weisheit...“⁵³

2.2. Augustinus

Nicht deswegen, weil er sein Ordensheiliger sei, so schrieb Luther im Oktober 1516 an Georg Spalatin, sei er an Augustinus verwiesen worden; „zollte ich ihm doch nicht die geringste Achtung, bevor ich nicht durch Zufall über seine Werke geraten war.“⁵⁴ Wann er genau auf die Schriften des Ordensvaters gestoßen war, läßt sich mit Bestimmtheit nicht mehr sagen, erst recht nicht, ob irgendwelche klösterlichen Einflüsse ihn dazu brachten. In einer Rede bei Tisch machte er eine kritische Bemerkung über die Augustiner, die eher Scotus als Augustinus lasen. „Sed nos monachi non legimus eum (sc. Augustinum), sed Scotum.“⁵⁵ „Andererseits ist es aber doch unwahrscheinlich, daß Luther

53. WA 50, 657-661.

54. Br 1, 70,19-21.

55. T 4, 611. Nr.5009. Zitiert bei B.Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, in: Kerygma und Dogma 11 (Göttingen 1965) 118 Anm.7. Daraus ist auch das Folgende entnommen.

als Angehöriger des Ordens der Augustinereremiten und auch bei seinem Theologiestudium überhaupt keine Schrift des Ordensvaters gelesen haben sollte. Luthers Urteil über die Unechtheit einiger fälschlich Augustin zugeschriebener Werke, das von der modernen Forschung bestätigt worden ist, setzt eine sehr genaue Kenntnis des Stils Augustins voraus...“ Bei den Urteilen, auf die sich Lohse bezieht, handelt es sich um Randbemerkungen Luthers zu Augustini opuscula.⁵⁶ Diese „Aurelii Augustini opuscula plurima“, welche 1489 in Straßburg erschienen waren, fanden sich nach einem Bibliothekarsvermerk von 1519 im Erfurter Kloster. Das Titelblatt trägt eine Notiz von Luthers Hand, das wertvollen Aufschluss darüber gibt, wann Luther das Buch benutzte: 1509. In diesem Jahr war er nach einem Zwischenspiel in Wittenberg nach Erfurt zurückgekehrt. Er musste cursorisch die Sentenzen des Petrus Lombardus erklären, das wichtigste theologische Lehrbuch des Mittelalters. Darin waren etwa 1500 Sätze aus der gesamten Patristik vorgelegt, am häufigsten aber wird Augustinus zitiert, nämlich ungefähr 950 mal.⁵⁷ Auf der Rückseite des Einbanddeckels seines Exemplars der Sentenzen hat Luther notiert, was ihm an den Lombarden so sehr gefällt: Dass er sich nämlich auf die Leuchten der Kirche stütze, am meisten auf Augustinus, „dieses helle Glanzlicht, das nicht genug gepriesen werden kann“.⁵⁸ Er hatte damals, als er in Erfurt die Sentenzen erklärte, bereits – so kann man aus den Randbemerkungen schließen – die *Confessiones*, *De Trinitate* und *De Civitate Dei* gelesen, wahrscheinlich auch zahlreiche kleinere Schriften wie *De vera religione* oder das *Enchiridion*. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass ihm auch schon Augustins wichtigste antipelagianische Schrift *De spiritu et littera* bekannt war, was aber nicht bewiesen werden kann.

Als er dann in Wittenberg im Frühling 1513 die Psalmenvorlesung begann, bezog er sich sehr oft auf Augustins *Enarrationes in Psalmos*. Im oben angeführten Brief an Spalatin aus dem Jahre 1516 bezeugt Luther, dass er die antipelagianischen Schriften gelesen habe, „besonders das Buch über Geist und Buchstaben, das über Sündenschuld und Vergebung, die Schrift gegen die beiden Briefe der Pelagianer und die Bücher gegen Julian.“ 1516, das war das Jahr der Römerbriefvorlesung.

Mit Freunden plante Luther eine Reform des theologischen Studiums, eine Abkehr von der Scholastik, eine Hinwendung zu Augustinus.

56. WA 9, 9,6. 14,22ff. 14,26ff.

57. C.MAYER (Hg), *Augustinus-Lexikon*. Vol. I, Basel 1986-1994, Seite V.

58. HELMAR JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, 97.

Im Mai 1517 schrieb an seinen Vertrauten und Mitbruder Johannes Lang: „Unsere Theologie und St. Augustinus kommen wacker vorwärts und herrschen durch Gottes Macht an der Universität. Die Sonne des Aristoteles sinkt und neigt sich vielleicht für immer zum Untergang... niemand kann auf Hörer rechnen, der nicht unsere Theologie, die Bibel oder St. Augustinus oder einen anderen anerkannten Kirchenvater auslegen will.“⁵⁹

Der Heidelberger Disputation, die ja gewiss eine Theologie vorstellten, die mindestens ungewohnt, wenn nicht vielen anstößig war, stellte Luther eine Einladung an alle Anwesenden voran, doch ihr Urteil abzugeben, ob er zu Recht oder Unrecht behauptete, dass seine „theologischen Paradoxa“ „dem göttlichen Paulus, dem erwählten Gefäß und Werkzeug Christi, und weiterhin St. Augustinus, seinem treuesten Anhänger, entnommen sind.“⁶⁰

Als Luther aber 1545 eine Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften verfasste, scheint er eine Distanz Augustinus gegenüber anzudeuten. Er schildert seine innere Entwicklung, sagt, er sei ein untadeliger Mönch gewesen, habe sich dennoch immer als Sünder mit unruhigem Gewissen gefühlt. Er liebte den gerechten Gott nicht, ja er hasste ihn, der die schon wegen der Erbsünde verdamnten Sünder mit den zehn Geboten bedrückt, Schmerz zu Schmerzen fügt, und auch im Evangelium gerechte Strafe und Zorn androht. Als er jedoch Tag und Nacht über die Stelle im Römerbrief nachdachte: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben, da kam ihm durch göttliche Barmherzigkeit die Erkenntnis, dass damit nicht die aktive Gerechtigkeit Gottes gemeint sei, die den Sünder straft, sondern die passive, durch deren Mitteilung Gott den Sünder gerecht macht. Diese Erkenntnis sei ihm das Tor zum Paradies gewesen. Er habe dann noch einmal Augustins Buch vom Geist und dem Buchstaben gelesen und gefunden, dass der Kirchenvater den Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ ähnlich interpretierte: Gott bekleidet uns mit seiner Gerechtigkeit, wenn er uns rechtfertigt. Aber das werde von Augustinus unvollkommen gesagt und die Zurechnung der Gerechtigkeit, die imputatio, werde nicht klar erklärt. Dennoch gefiel es dem Reformator, dass die Gerechtigkeit Gottes von Augustin gelehrt wird als die, durch die wir gerecht gemacht werden.“⁶¹

59. Br 1, 99,8-13.

60. WA 1, 353,10-14.

61. WA 54, 185.

Die Distanz, der leise Zweifel an Augustin wird bestätigt durch eine Bemerkung, die Luther 1532 bei Tisch machte: „Seit ich Paulus verstanden habe, habe ich keinen anderen Doktor achten können. Sie sind mir gar gering geworden. Anfangs habe Augustin nicht gelesen, sondern verschlungen. Aber da mir in Paulus die Tür aufging, dass ich wußte, was iustificatio fidei ist, da war es aus mit ihm.“⁶²

Vergessen hat er seinen Augustin freilich nicht. Melancthon berichtet in seiner „de vita Martini Lutheri narratio“, Luther habe alle „Augustini monumenta“ gekannt und oft gelesen und sich ihrer aufs beste erinnert.⁶³ Das beweist ein vielleicht scherzhaft gemeinter Satz, mit dem Luther 1531 eine längere Rede über das ernsthafte Thema der tristitia abschloss: Wenn er von der Versuchung der Traurigkeit und Verzweiflung heimgesucht werde, dann hülfe ihm ein guter Trunk (larga potatio). Einem jungen Mann möchte er das nicht empfehlen; denn Trunkenheit könnte Begierde nähren. Dem einen nütze das Fasten, dem anderen der Trunk. Sehr weise habe deshalb Augustin in der Regel gesagt: Non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes.⁶⁴

2.3. Frömmigkeit

Was die Frömmigkeit Luthers oder – wenn Sie so wollen – seine Spiritualität betrifft, so seien nur einige vorsichtigen Vermutungen geäußert. Im Mittelalter gab es eine Synthese von Theologie und Spiritualität,⁶⁵ die von Männern wie Bernhard von Clairvaux und Bonaventura verwirklicht worden war, denen man vielleicht – als freilich bescheideneren Vertreter – den Augustiner und Wanderprediger Simon Fidati von Cascia hinzugesellen kann. Letzter nachgeborener Zeuge dieser Synthese mag Jean Charlier de Gerson gewesen sein. Dann traten Theologie und Frömmigkeit auseinander. Diese Spaltung ist verursacht durch die gedankliche Arbeit der Nominalisten, die vom Intellekt geleistet nicht das Herz berührt oder – um es nüchterner auszudrücken – mit der Lebenserfahrung des Theologen nichts zu tun hat. Die Erfahrung aber spielte in Luthers Theologie eine hervorragende

62. T 1, 140. Nr.347. B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins*, 120.

63. Zitiert in: WA 9, 2.

64. T 1, 52,14-18. Nr.122.

65. Dazu: MARTIN ELZE, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965) 595.

Rolle.⁶⁶ „Sola...experientia facit theologum.“ äußert er im Jahre 1531 in einer Tischrede.⁶⁷ Die Theologie war für ihn eine „sapientia experimentalis, non doctrinalis“, eine Sache der Erfahrung, nicht eine intellektuelle Übung wie es die Lösung eines mathematischen Problems ist.⁶⁸ Die Erfahrung, die er anspricht, ist die seiner religiösen Nöte und Ängste. Als Augustiner war er der Gewissenhaftesten einer, aber seine frommen Übungen konnten ihn nicht von der Furcht vor dem Gericht befreien. „Ich kannte Christus nicht anders als einen strengen Richter, vor dem ich fliehen wollte und dem ich doch nicht entfliehen konnte.“⁶⁹

Die Erkenntnis, dass die Gerechtigkeit Gottes uns in Christus „in unendlicher Fülle und umsonst beschert ist“, dass – wie es die 25.These der Heidelberger Disputation sagt – nicht der gerecht ist, der viele Werke tut, sondern wer ohne Werke viel an Christus glaubt, war ihm das offene Tor zum Paradies. Mit dieser Erkenntnis hebt „der fröhliche Wechsel und Streit“ an: Christus schenkt der Seele seine Seligkeit, die Seele übergibt dem Herrn ihre Sünden.

So wie Luther die Angst vor dem Gericht bedrängend erfahren hat, so jetzt die Freude über die geschenkte Erlösung, die freilich auch immer wieder angefochten war. „Ich hab sovil experientias divinitatis erlebt,“ so sagt er 1533 in einer Tischrede, „das ich mus sagen: Aut nullus est Deus aut ille est...Ich weys wol, was der nahm Jhesus an mir gethan hat, ut vere dicitur in psalmo: Ipse est dominus eductionis ex morte“ (Ps 29,4)⁷⁰

Ist das nun etwas, was blieb von seinen Jahren im Kloster? Hatte das Mönchsleben überhaupt etwas zu tun mit den theologischen Erkenntnissen, die ihn doch dem Orden entfremdeten? Aber ja! Die Anfechtungen kamen ihm in seiner Zelle und seine intensive wissenschaftliche Arbeit war angestoßen worden durch die Oberen, insbesondere durch Staupitz. Und dieses Miteinander und Ineinander, diese Verflechtung von Erfahrung und Wissenschaft machte Luther zu dem als der er heute vor uns steht: zum Glaubenden und Vertrauenden, zum großen und einflußreichen Theologen, zum Reformator.

66. Dazu siehe: HERIBERT SMOLINSKI, *La personalità di Martin Lutero. Teologia come destino*, in: *Martin Lutero. Atti del convegno internazionale nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*, Roma 1984, 76f. Mir liegt das deutsche Original als Typoskript vor.

67. T 1, 16,13. Nr.46.

68. WA 9, 98,21.

69. WA 18, 302.

70. T 1, 269f. Nr.583.

Kurt Aland ha compilado en 1956 un catálogo por orden alfabético de los escritos de Lutero, relacionándolos con los tomos independientes de la edición de Weimar. Ha contado 56 volúmenes que contienen las obras (citados en adelante como WA) y un tomo de registros, aparecido en 1948, además de once volúmenes de correspondencia (Br), seis volúmenes de «Tertulias de sobremesa» (T) y diez volúmenes de la Biblia alemana¹. Entretanto las obras se han ensanchado con abundantes registros hasta los 72 volúmenes, la correspondencia con aditamentos y registros va por el tomo 18, y la Biblia alemana por el duodécimo. La literatura sobre Lutero es un océano. Para leer todo ello no basta probablemente una vida. Y yo por lo demás no he dedicado mi vida —dicho sea con todo mi interés y todo respeto— exclusivamente al Reformador. Mis conocimientos son más bien modestos y mi disertación por tanto como una pintura sobre la que se aplica un toque de color aquí y allá. Me queda la esperanza de que los toques de color compongan un panorama abarcable, que presenta en todo caso sólo unos pocos años de la vida de Lutero. Son los años en el monasterio hasta la Disputa de Heidelberg. Renuncio a decir ni una palabra sobre la controversia de las indulgencias, y en cambio presento solamente su carrera como monje y científico, que están de hecho múltiplemente entrelazadas y apenas se dejan distinguir con claridad.

1. LUTERO EN EL MONASTERIO

El 17 de julio de 1505 el *magister artium* Martín Lutero, que había empezado a la sazón los estudios de derecho, llamó a la puerta del

1. KURT ALAND, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, Gütersloh ²1957, 232ff.

monasterio de los agustinos eremitas en Erfurt, que pertenecía a la congregación reformada de Alemania, pidiendo ser admitido en él². Más tarde afirmarí­a haber sido llamado por el cielo mediante el terror, haber sido forzado a los votos como emparedado por el miedo a la muerte³. Se refería con ello a la dramática escena en que un rayo que cayó muy cerca de él lo derribó al suelo.

Al principio pasó unas pocas semanas en el convento como huésped, hasta que fue considerado digno de recibir el hábito. El prior Winand von Diedenhofen⁴ escuchó su confesión general, según estaba estipulado en las Constituciones de la Congregación reformada alemana⁵, y lo vistió —seguramente a finales del verano de 1505— con el traje negro de los agustinos.

El maestro de novicios pudo ser Juan Greffenstein, a juicio de Lutero un buen anciano, que «sin duda debajo del maldito hábito era un verdadero cristiano»⁶. El novicio recibió una Biblia forrada en cuero rojo, con la que se familiarizó concienzudamente⁷. Estaban por entonces en vigor las Constituciones de Ratisbona, y las de la Congregación habían asumido al pie de la letra el precepto de que los novicios

2. MARTIN BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. Stuttgart ²1983, 65.

3. De votis monasticis Martini Lvtheri iudicium. WA 8, 573 ...ego de caelo terroribus me vocatum assererem...terrore et agone mortis subitae circumuallatur uoui coactum et necessarium votum.

4. ADALBERO KUNZELMANN, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Fünfter Teil. Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden*. Würzburg 1974, 91. Kunzelmann se ampara en un documento del 23 de agosto de 1505: ALFRED OVERMANN, *Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster*. Teil 3. Magdeburg 1934, 364. Este documento lo cita también Reynold Weijenborg OFM, Luther et les cinquante et un Augustins d'Erfurt, en: *Revue d'histoire ecclésiastique* 55 (1960) 831 Anm.1. Weijenborg publicó por primera vez en el citado artículo (820-822) una bula de indulgencia del 18 de abril de 1508 en favor de los agustinos de Erfurt. Pero también en primer lugar: Winandus ex Ditenhofen Prior. ADOLAR ZUMKELLER, *Martin Luther und sein Orden*, in: *AAug* 25 (1962) 259 está convencido de que fue Winand el prior que le impuso el hábito.

5. Constitutiones OESA pro reformatione Alemaniae. editadas por Wolfgang Günter Cap.13, en Lothar graf zu Dohna und Richard Wetzel (Hg), Juan von Staupitz. *Sämtliche Schriften* 5. Gutachten und Satzungen, Berlin-New York 2001, 186.

6. M. Brecht, 68. Br 9, 133,40f-134,1f. Carta Nr.3493 ala barón Juan Friedrich, Wittenberg, 10.Juni 1540: Mein Praeceptor im Closter, ein feiner alter Man...WA 30 III, 530,24-531,16: ...Paedagogus meus Monasticus, vir sane optimus et absque dubio sub damnato Cucullo verus Christianus...

7. T I Nr.116. Seite 44...monachi ei dederunt bibliam rubro corio tectam. Eam adeo familiarem sibi fecit, ut, quid in uno quoque folio contineretur, nosset et statim, cum sententia aliqua offerretur, primo intuitu, ubi scripta esset, sciret.

debían «leer ávidamente, escuchar respetuosamente y estudiar con corazón ardiente la Sagrada Escritura»⁸.

Tras un año y un día Martín profesó sus votos y fue destinado por sus superiores a recibir la ordenación sacerdotal y emprender el estudio de la teología. Él mismo —según su propio testimonio— «bien poco pensaba en convertirse en sacerdote, por no mencionar doctor»⁹. Con todo le impuso las manos el obispo auxiliar Juan Bonemilch von Laasphe, en la catedral de Erfurt; el monasterio eligió el domingo *Cantate*, el dos de mayo de 1507, como día de la primera misa. El padre, todavía reconciliado sólo a medias con la decisión de Martín de hacerse monje, estuvo presente en el cantamisa, junto con otros amigos y parientes. En total veinte personas¹⁰.

Probablemente en el semestre de verano de 1507, Lutero comenzó los estudios de teología. El regente de los Estudios generales de Erfurt era Juan Nathin, del que por desgracia no se ha conservado ninguna obra teológica, ni siquiera algún sermón¹¹. Junto a Nathin se desempeñaban como lectores Leonardo Heutleb y Jorge Lyser de Würzburg, a los que pronto acompañó —según una bula de indulgencia en favor de los agustinos de Erfurt del 18 de abril de 1508— Martín Lutero. Al ser lector, el nombre del joven, que había hecho la Profesión dos años antes y era sacerdote desde hacía uno, figura antes que los del vicedprior Nicolás Fabri y el maestro de novicios Juan Greffenstein, el buen anciano¹². No era desacostumbrado que el estudiante Lutero ya tuviera que dar clases. Era más bien corriente que un estudiante de teología, si era *magister artium*, enseñase filosofía. Es posible que haya explicado a jóvenes hermanos de religión la dialéctica y la física de Aristóteles. Así, al menos, lo cuenta Melanchton en la necrología en que recordó al difunto reformador¹³.

8. IGNACIO ARAMBURU CENDOYA, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*, Valladolid 1966, cap.17 pag 60. Constuciones pro reformatione Alemanniae. Cap.17, pag. 194.

9. WA 6,591,20. Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen. 1520.

10. Br 1,11 Invitación al cantamisa a Juan Braun, Erfurt, 22 de abril de 1507. Ibid. 15 Invitación al cantamisa a Wigand Guldenapf, Erfurt 28 de abril de 1507. Brecht, 78f.

11. ADOLAR ZUMKELLER, *Martin Luther und sein Orden*, 260. Ders., *Il ruolo degli Agostiniani di Erfurt nello sviluppo religioso e teologico di Martin Lutero*, in: *Martin Lutero. Atti del convegno internazionale nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*, Roma 1984, 57.

12. Weijenborg, 822: Johannes Natin...Leonhardus Heutleb, Georgius Lyser, Martinus Luder lectores; Nicolaus Fabri superior, Joannes Volkau, Joannes Grevenstein...

13. Mencionado en Helmar Junghans, *der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, 94.

En otoño de 1508 Martín fue llamado a Wittemberg. Queriendo prepararse Wolfgang Ostermayr, profesor de filosofía moral, para su doctorado, Lutero hubo de ocupar su lugar. Explicó la Ética a Nicómaco y continuó simultáneamente los estudios de teología. Su profesor debe haber sido el vicario general de la congregación reformada alemana, Juan von Staupitz; pues este era en el semestre de invierno de 1508/09 decano de la facultad teológica. Ahora puede haberse profundizado la amistad entre ambos hombres, que debió haber comenzado seguramente ya en Erfurt, donde Staupitz se había admirado ante la pasión por la lectura bíblica del novicio¹⁴, y donde ambos —según informa Lutero— hablaron sobre el Señor Dios que golpea en torno suyo y el vicario dijo que Dios golpea *ad sanitatem*¹⁵. Con Staupitz empezó todo, dijo Lutero más tarde¹⁶. El 19 de marzo del 1509 Martín fue promovido a *baccalaureus biblicus*, lo que conllevaba la obligación de explicar a los estudiantes en lectura continuada la Sagrada Escritura¹⁷.

De repente fue llamado de vuelta a Erfurt, quizá porque había fallecido el lector Leonardo Heutleb. De entonces en adelante tuvo que dictar lecciones sobre las sentencias de Pedro Lombardo. La preparación para ello le llevó seguramente al primer encuentro intensivo con Agustín.

Mientras tanto se acercaba a su punto culminante una disputa que se había encendido entre Staupitz y siete conventos observantes¹⁸. El Vicario general quería unificar la congregación con la provincia sajona, se había hecho elegir por ello provincial en un capítulo en Münnerstadt, permaneciendo a la vez vicario general. Staupitz gozaba del respaldo del prior general Egidio de Viterbo. Sin embargo, siete conventos de la congregación reformada, entre los que se contaba Erfurt, se resistieron tozudamente contra estos planes. Al ser Lutero miembro de esa comunidad, se unió al principio a la oposición contra Staupitz. Sin embargo, hubo «evidentemente, en el convento de Erfurt... controversias

14. T 3, 598,15. Nr.3767.

15. T 1, 35f Nr.94.

16. Cfr. Heiko A.Oberman, Zum Geleit. Ziel der Staupitz-Gesamtausgabe, in: Dohna/Wetzel (Hg), Juan von Staupitz. Sämtliche Schriften 2, Berlin New York 1979, V.

17. Brecht, 98.

18. Para lo siguiente: HANS SCHNEIDER, Contentio Staupitii. Der «Staupitz-Streit» in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507-1512, en: Zeitschrift für Kirchengeschichte 118 (2007) 1-44. besonders 30; 35f.

sobre la posición futura en el litigio de la Orden... parece que entonces Juan Lang y también Lutero tomaron partido por Staupitz, y que esto tiene relación directa con el traslado de ambos a Wittemberg a finales del verano o en otoño de 1511». Desde Wittemberg, según afirma Hans Schneider, lo envió Staupitz junto con Juan von Mecheln a Roma. Este famoso viaje no se llevó a cabo por tanto, como se había supuesto hasta ahora, por encomienda de los siete monasterios recalcitrantes, ni tuvo lugar en el invierno de 1510/11, sino en 1511/12.

La disputa fue zanjada finalmente en un capítulo de la congregación que se reunió en Colonia el 2 de mayo de 1512, domingo *Jubilate*. En el escrito de convocatoria Staupitz había solicitado que además de los capitulares ordinarios, acudieran también aquellos que habían tomado parte en las controversias, y tenían por ello mejor conocimiento del proceso. De este modo, Lutero acudió también a Colonia¹⁹. Este capítulo lo nombró vicedirector del convento de Wittemberg²⁰.

En Wittemberg, que era entonces su residencia definitiva, llamó Staupitz a sí un día —probablemente en septiembre de 1511— al hermano Martín Lutero. El vicario estaba sentado bajo un peral —que aún hoy está plantado en mi patio, contaría Lutero ya mayor en una conversación de sobremesa a finales del año 1531— y le dijo: «Señor magister, haga usted el doctorado en teología, así tendrá algo que hacer». Lutero se resistió, opinaba que sus fuerzas ya estaban agotadas. Moriría si tuviese que soportar encima la carga de trabajo de la preparación para la promoción. Staupitz no le concedió validez a los reparos: «¿No sabe usted?», le contestó al quejumbroso Lutero, «¿que nuestro Dios ha de llevar a cabo cosas aún mayores? Por ello precisa de muchas personas inteligentes y sabias que le presten ayuda. Aunque hubierais de morir, habréis de ser su ayudante»²¹.

Lutero aceptó con obediencia monástica. El 19 de octubre de 1512 recibió el birrete doctoral y se convirtió en el sucesor de Staupitz en

19. Schneider, a.a.O. 39; 41 Anm.244.

20. Brecht, 155. Cita a Br 12, 406: Carta de deudas sobre una cantidad de dinero prestada al monasterio agustino de Wittemberg, julio de 1514 o abril de 1515: Wyr bruder Wentzißlaus Lincke, der heyligen Schriff doctor, Prior, Martinus Luder, auch der heyligen schriff doctor, Supprior...

21. «Domine Magister, werdet doctor theologiae, so khriegt ihr etwas zu schaffen.» [...] «Wist yhr nicht, das vnser Hergott viel grosser sachen hatt außzurichten? Da bedarff er viel kluger und weyser leute zu, die yhm helffen raten. Wen yhr den ymer sterbet, ßo must yhr sein radgeber sein.» T 2, Nr.2255a y b. Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk. Munich 1982, 77.

la cátedra de Sagrada Escritura de la Universidad de Wittemberg. Entre los años 1513 y 1515 explicó los salmos, en 1515/1 les siguió la famosa lección sobre la Carta a los romanos, de octubre de 1516 hasta marzo de 1517 explicó la carta a los gálatas y finalmente en 1517/18 la carta a los hebreos²².

La escuela superior había sido fundada no hacía mucho por Federico el Sabio en 1502 como Universidad territorial de la baronía de Sajonia²³. Situada en un rincón apartado del imperio, tenía apenas perspectivas de un futuro brillante. Sin embargo, Lutero y Melancton se hicieron conocidos en Europa. La universidad fue visitada por estudiantes de todos los territorios imperiales. Shakespeare hizo a Hamlet, el príncipe de Dinamarca, y a su amigo Horacio estudiar allí. Cuando este regresó a Helsingör, la primera pregunta de Hamlet tras la amistosa bienvenida es: «*Sir, my good friend...what make you from Wittenberg, Horatio?*»

Del 29 de abril al 1 de mayo de 1515 la congregación reformada alemana celebró su capítulo en Gotha. El 1 de mayo Lutero les predicó a los padres un mordaz sermón «*Contra vitium detractationis*»²⁴. El orador desarrolló una demanda tratada tanto en el capítulo 44 de las Constituciones de Ratisbona como en las constituciones de la congregación reformada: *De poena falsi testis et eum inducentis et mittentis litteras sine nomine suo*²⁵.

Seguramente existía un motivo concreto, que empujó al predicador a elegir este tema: comentarios maledicentes, fruto envenenado del enfrentamiento entre Staupitz y los conventos recalcitrantes, o también calumnias que hubiesen afectado al mismo orador, consecuencia de la ira del monasterio de Erfurt por el hecho de que Lutero hubiese recibido su doctorado en Wittemberg. En 1514 Nathin, otrora amigo e impulsor de Lutero, había escrito una carta sobre la promoción en el lugar equivocado llena de mentiras y palabras afiladas, tanto que el ofendido pudo contenerse sólo con esfuerzo, para no derramar la «*Phiala plena irae et indignationis*» sobre Nathin y sobre todo el

22. SIEGFRIED RAEDER, *Luther als Ausleger und Übersetzer der Heiligen Schrift*, en: HELMAR JUNGHANS (Hg), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*. Band I, Göttingen 1983, 255.

23. HELMAR JUNGHANS, *Luther und Wittenberg*, Munich/Berlin 1996, 52ff.

24. WA 1, 44-52. FRANZ POSSET, *Luthers Predigt von 1515 gegen das Laster der Verleumdung und seine mittelalterlichen Quellen*, en: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 75 (2004) 142-149.

25. Constitutiones OESA pro reformatione Alemaniae, 298f. Aramburu, 145ss.

monasterio de Erfurt²⁶. El predicador llamó a los calumniadores asesinos, de acuerdo a la carta a los gálatas envenenadores (*venefici*), tomando una expresión de Juan el bautista «raza de víboras», linaje del traidor Judas. Hablo también sin embargo de la apacible Mónica, el ejemplo luminoso de una mujer que estaba libre del vicio de las murmuraciones calumniosas. Por supuesto, se acogía al decirlo a las Confesiones.

El sermón causó impresión dentro y fuera de la congregación: llegó a través de Juan Lang a las manos de Conrado Mutians, el famoso humanista²⁷, el mismo Lutero se la hizo llegar a su amigo Juan Braun en Eisenach o a su antiguo profesor Wigand Guldenapf, que era ahora párroco en Waltershausen. También se la había prometido al lector Gregorio Leyffer²⁸.

Los Padres capitulares lo eligieron, a causa o a pesar de la acalorada prédica, vicario del distrito, mientras que Staupitz fue confirmado en su cargo. Lutero se llamaba a sí mismo bromeando *Vicarius Decanus*, con lo cual quería decir: vicario de diez monasterios²⁹. Ante el prior del monasterio de Maguncia, que no pertenecía a la congregación, sino a la provincia de Renania y Suabia, se presentó como vicario de los agustinos eremitas en Meißen y Turingia³⁰. El capítulo lo nombró asimismo rector del Estudio de la Orden en Wittenberg³¹. La confianza de sus hermanos de religión y los intereses profanos sobrecargaron de trabajo a Lutero más allá de lo soportable. «Soy predicador conventual y predicador en la mesa», escribe el 26 de octubre de 1516 a su amigo Juan Lang³², «y para el servicio de la prédica en la iglesia parroquial se me solicita diariamente; además soy director del Estudio de la Orden; soy vicario de la Orden y despacho por ello los asuntos de once priores».

El cargo de vicario de distrito estaba dotado de extensos poderes plenipotenciarios: Lutero instaló a su amigo Juan Lang como prior en

26. Br 1, 24f. Carta de Lutero al Prior y los Seniores del monasterio agustino de Erfurt, Wittenberg, 16 de junio de 1514. Brecht, 129.

27. Br 1, 41 Anm.1.

28. Br 1, 52. A Guldenapf s. Brecht 31s.

29. Br 1, 40,20.

30. Br 1, 39,27.

31. Br 12,1,8: MICHAEL DRESSEL, Prior en Neustadt an der Orla, envió a un agustino a estudiar a Wittenberg y se lo recomendó el 27 de octubre de 1515 al magister Martinus Luderus, rector. Sobre ello la nota... 5: Das Kapitel zu Gotha 1515 bestellte ihn zum studii...Wittenbergensis regens.

32. Br 1, 72,6-8.

Erfurt³³ y destituyó al prior de Neustadt an der Orla, Miguel Dressel, porque no consiguió guiar a su monasterio, manifiestamente dividido, a la paz y la armonía, que son pedidas insistentemente por la Regla, como Lutero no se olvidó de citar³⁴.

Para conocer la situación de los monasterios que le estaban encomendados, emprendió un viaje de visita. El uno de mayo de 1516 se encontraba en Dresden³⁵, y finalizó la visita del distrito en Magdeburgo³⁶. El 8 de junio estaba de nuevo en Wittemberg³⁷.

Dirigía los monasterios de su jurisdicción con circunspección y energía, ocupándose de los asuntos económicos y cuidando del mantenimiento de la observancia. Era amistoso con los hermanos, incluso cuando tenía que corregir, y prestaba consuelo allí donde el consuelo era necesario. A este respecto tomaremos en consideración, de entre varias conmovedoras cartas, aquella dirigida a Jorge Spenlain³⁸. Spenlein había estudiado en Wittemberg, yendo luego al monasterio agustino de Memmingen. Lutero tenía que vender cosas que Spenlein había dejado en Wittemberg. El 8 de abril de 1516 le informó sobre lo que había podido enajenar y cuanto había obtenido por ello. Mas después continuaba en un tono lleno de implicación personal: «bien quisiera saber como le va a tu alma: si se ha hartado ya de autojustificarse y aprende a respirar en la justicia de Cristo y a tener confianza. Porque actualmente arde en muchos hombres la tentación de la presunción, y especialmente en aquellos, que se afanan con todas sus fuerzas por ser justos y buenos. Desconocen la justicia de Dios, que nos ha sido regalada *in Christo* con una plenitud inagotable y gratuitamente... por ello, mi querido hermano (*mi dulcis Frater*), aprende sólo una cosa: a Cristo, y en concreto al crucificado. Aprende a cantarlo; aprende a desesperar de ti y hablarle a Él: “Tú, Señor Jesús, eres mi justicia, yo soy tu pecado. Tu has cargado sobre ti lo que era mío, y y me has regalado lo que era tuyo. Tu has cargado sobre ti lo que tú no eras, y me has regalado lo que yo no era”».

Los pensamientos de que Jesús, el Salvador, tomó sobre si nuestras debilidades y nuestra fragilidad pecaminosa y nos dio a cambio

33. Br 1, 40, 21-23.

34. Br 1, 57f.

35. Br 1, 38f.

36. Br 1, 52,14f. Ver también la nota 7, Ibid.

37. Br 1, 43, 44,4f.

38. Br 1, 35f. Traducción alemana de Reinhard Buchwald, *Luthers Briefe*, Stuttgart 1956, 11.

su santidad, las ideas de un trueque, las expreso Agustín en un comentario al Salmo 61 (60): «Cristo fue tentado nada menos por el diablo. Pero en Cristo estabas siendo tentado tú, porque Cristo tenía de ti la carne y de Él procedía para ti la salvación. De ti procedía para Él la muerte, y de Él para ti la vida; de ti para Él los ultrajes, y de Él para ti los honores; así también de ti para Él la tentación, y de Él para ti la victoria»³⁹.

En esta cariñosa carta se escuchan ya los conceptos claves de la teología de Lutero: la propia justicia (*iustitia propria*), por la que se afanan los hombres con todas sus fuerzas, hasta que han alcanzado la confianza de que pueden ser aceptables ante Dios, coronados con sus virtudes y méritos. Esto es imposible, es una osadía (*praesumptio*). La *justitia propria* se contraponen a la *justitia* de Cristo, a la *justitia Dei*. Un asidero a él solamente puede alcanzarlo quien desespere de sí mismo. La desesperación es salvífica. Lutero acuña el concepto audaz y paradójico: «*fiducialis desperatio tui et operum tuorum*»⁴⁰. Si de hecho el hombre pudiese llegar mediante sus esfuerzos y apuros a la tranquilidad de su conciencia, con ello estaría muerto Cristo⁴¹. El que desespera de sí mismo pone su confianza en Cristo, que nos regala su justicia y toma sobre sí nuestros pecados.

En abril de 1518 la congregación celebró su capítulo en Heidelberg. Lutero tomó parte como vicario de distrito, pero no fue confirmado en su puesto. Juan Lang tomó sobre sí esa carga. Staupitz fue elegido de nuevo vicario general. Lutero dirigió el 26 de abril el debate habitual en estas ocasiones. Un joven agustino, Leonardo Beier, respondía. Sin embargo, quedó con mucho en segundo plano. El gran protagonista del debate, en la que tomaron parte numerosos invitados, fue Lutero. Las tesis sobre las indulgencias que habían despertado tanta atención habían sido dadas a conocer medio año antes. Lutero, contra cuya teología empezaba a despertarse una fuerte resistencia, al confiar en el debate testimonio el crédito de que gozaba entre sus hermanos de Orden y la confianza que en él ponían.

Emergen pensamientos que nos recuerdan ya a los de la carta a Jorge Spenlein. En el debate⁴² estos serán expresados con más preci-

39. Las palabras «trueque», «intercambio», «canje», eran muy queridas para Lutero y en su predicación y escritos volvían a aparecer una y otra vez.

40. Br 1, 35, 34.

41. Br 1, 35.32f.

42. Disputatio Heidelbergae habita. WA 1, 353-365.

sión y completados con otras perspectivas teológicas. El derecho es maestro de la vida, así dan comienzo las tesis, pero a pesar de ello no puede llevar al hombre a la justicia. Las obras del hombre, que sean de hecho realizadas para cumplir con el derecho, pero no sin embargo con pío temor de Dios, sino con mala seguridad en sí mismo, son pecados mortales. De *mera et mala securitas* (tesis 8) habla Lutero aquí, mientras que a Spenlein le había avisado contra la *fiducia standi coram Deo*. Esta es atrevimiento (*praesumptio*), también éste un concepto que había aparecido en la carta. Solamente puede uno escapar de la presunción y solamente puede existir verdadera esperanza allí donde el hombre en una acción determinada tiene temor ante el juicio y la condenación (tesis 11). Es ya tan solo una consecuencia directa que le retire al hombre, que no puede hacer desde sí mismo ninguna buena acción, la voluntad libre (tesis 13 a 16). Esto no significa arrojar al hombre a la desesperación, sino llamarlo a la humildad, para que busque la Gracia de Cristo (tesis 17). La tesis 18 proclama finalmente: con toda seguridad un hombre debe desesperar de sí mismo, para estar preparado para recibir la Gracia de Cristo. Aquí está de nuevo, la «*fiducialis desperatio tui et operum tuorum*». Justo no es aquel que realiza muchas obras, sino quien sin obras cree en Cristo lleno de confianza (tesis 25). El hace al hombre justo y digno de ser amado por Dios. La última tesis, la 28, resume: «El amor de Dios no encuentra en consecuencia lo que ama, sino que lo crea. El amor del hombre surge de aquello que él estima digno de ser amado».

El debate era una actividad académica, los oyentes eran teólogos. En un sermón que predicó en la cuaresma del año 1519 tradujo sus pensamientos a un lenguaje comprensible para el pueblo. En el martes tras el domingo *Laetare*, el 5 de abril, pudo enviar la prédica impresa: un sermón sobre la contemplación de los santos sufrimientos de Cristo⁴³. El provecho de los sufrimientos de Cristo, según el predicador, depende completamente de que «el hombre se esfuerce por conocerse a sí mismo y tema por sí mismo y se quebrante». La cruz será reconocida como signo del juicio sobre los hombres y es en consecuencia el final para todo intento de conseguir la Comunión con Dios por parte del hombre consciente de su propia moralidad⁴⁴. Como en el debate de Heidelberg, también en el sermón tras el temor y el quebran-

43. WA 2, 131.

44. Althaus citado por H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Paderborn 1995, 53. Anm.83.

to sigue el consuelo. Hasta ahora estábamos en la semana santa, dice Lutero, ahora viene la pascua. Cuando al hombre le ha sido manifestado su pecado, debe prestar atención a que el pecado no le pese tanto en la conciencia que caiga en la desesperación. Así como el conocimiento de ser un pecador nos ha manado de Cristo, esto es, de sus sufrimientos, así debe el hombre de nuevo verterle a Cristo sus pecados, logrando así una conciencia libre y franca. Se llega al feliz intercambio entre la justicia de Cristo y mi injusticia⁴⁵. A través de Él somos salvados, no a través de nuestras obras.

La imagen del feliz intercambio la desarrolla de nuevo Lutero en su gran escrito programático «Sobre la libertad cristiana» del año 1520⁴⁶. «la fe...unifica... al alma con Cristo como a una novia con el novio. De este matrimonio se sigue, como dice San Pablo, que Cristo y el alma se convierten en un solo cuerpo (Ef. 5, 30). Así serán también comunes para ambos los bienes, la felicidad, la desgracia y todas las cosas; aquello que tenía Cristo, han de poseerlo también las almas creyentes; lo que tiene el alma, lo poseerá Cristo. Al tener Cristo todo bien y bienaventuranza, han de poseerlos también las almas. Al tener el alma todos los vicios y pecados sobre sí, pertenecerán a Cristo. Aquí se erige el feliz cambio y pendencia... así se apropia Cristo pues de los pecados del alma devota por su anillo esponsal —es decir, la fe—..., como si los hubiese cometido él... así será el alma purificada de todos sus pecados gracias a su dote, es decir: a causa de la fe libre y franca y dotada de la justicia eterna de su esposo Cristo».

Puesto que el justo no necesita ninguna acción más para ser devoto, está dispensado de todos los mandamientos y leyes, con lo cual es con seguridad libre. «Esta es la libertad cristiana, la única fe, que logra, no que nos hagamos ociosos o queramos hacer el mal, sino que no necesitemos acumular ninguna acción para lograr la piedad y la salvación»⁴⁷.

Dado que Lutero había llegado a la convicción de que el monje cree merecer la salvación mediante los votos y su cumplimiento, la vida monástica debía parecerle «justicia de obras», presunción, mala seguridad y autojustificación. Su convicción teológica lo guió fuera del monasterio, si bien parece que recorrió vacilante el camino de salida de la celda monástica.

45. Brecht, 217.

46. Utilizo la traducción al alemán moderno de Manfred Jacobs, en: KARIN BORN-KAMM/GERHARD EBELING (Hg), Martin Luther. Schriften. Aufbruch zur Reformation. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt a.M. 1990, 245s.

47. Ibid. 244.

2. ¿QUÉ QUEDÓ?

2.1. La Biblia

Lutero contaba que había escuchado la historia de Ana, la madre del profeta Samuel, siendo muy pequeño. Le había gustado tanto, que se hubiera considerado afortunado de poseer semejante libro. Más tarde se compró un devocionario, que contenía varias perícopas del evangelio, para ser leídas en el curso del año⁴⁸. Su conocimiento de la Sagrada Escritura se limitaba, según afirmaba Lutero en 1538, al contenido de ese devocionario. Sólo a la edad de 20 años había encontrado una biblia en la biblioteca⁴⁹.

Según estos testimonios, es ya en el monasterio cuando tuvo efectivamente la oportunidad, tras recibir en sus manos la biblia envuelta en cuero rojo, de profundizar en la Sagrada Escritura de forma continuada. La leía cuidadosamente, la leía una y otra vez, de modo tal que causó gran admiración en Staupitz. Solo a regañadientes le explicó —como reconocería Lutero posteriormente en una conversación de sobremesa— a los estudiantes la física de Aristóteles, ardiendo mientras tanto por poder volver a la Biblia⁵⁰.

Acuciado por Staupitz se convirtió en doctor y profesor de Sagrada Escritura en Wittemberg. Con una larga interrupción en la época tormentosa tras la Dieta de Worms y el exilio en Wartburg, Lutero permaneció activo en la cátedra de Wittemberg hasta su muerte. Su última gran lección estuvo dedicada al Génesis. Comenzó con ella en 1535 y la concluyó el 17 de noviembre de 1545. Ese día le explicó a los estudiantes: «No puedo más, estoy débil, *orate Deum pro me*, para que me conceda una hora buena y bendita»⁵¹. Durante mucho tiempo Lutero estuvo ocupado en la traducción de la Biblia. Tradujo el Nuevo Testamento al alemán durante su exilio en Wartburg. Para la traducción del Antiguo Testamento lo apoyaron Melanchton y Mateo Aurogallus. En septiembre de 1534 la Biblia completa de Lutero abandonó la imprenta de Hans Lufft en Wittemberg⁵².

La Biblia era lo que llenaba la vida de Lutero. Su trabajo en la Biblia y con la Biblia estaba destinado a servir no sólo para presentar

48. Como en la nota 7.

49. T 3, 598. Nr.3767.

50. Ibid. Y como en la nota 7.

51. S.Raeder, *Luther als Ausleger*, 257. Como en la nota 21.

52. Ibid. 270-273.

la Sagrada Escritura como cimiento de la fe y de la piedad a los académicos, sino también para acercársela al pueblo, para animarlos a leer la Biblia. Un testimonio de ese afán es el proemio a la edición completa de los escritos latinos y alemanes de Lutero, que comenzó a aparecer en 1539. Sólo de mala gana se dejó convencer el Reformador para escribir el solicitado prólogo. Temía que el lector pudiese llegar a abstenerse del estudio de la Sagrada Escritura con la lectura de sus libros.

La necesidad de leer con diligencia la Biblia, la explicaba así: «En primer lugar has de saber que la Sagrada Escritura es un libro tal, que reduce la sabiduría de todos los demás libros a locura, porque ninguna enseña sobre la vida eterna como éste solo...

Entre otras cosas debieras meditar, esto es: utilizar siempre y desmenuzar, no sólo en el corazón, sino también externamente las expresiones verbales y las palabras escritas en el Libro, leerlas y releerlas, reflexionar con afanosa atención que es lo que el Espíritu Santo quiere decir con ello...

En tercer lugar está la *Tentatio*, la tentación o prueba. Esa es la piedra de toque, que no te enseña tan sólo a saber y comprender, sino también a experimentar cuán justa, cuán verdadera, cuán dulce, cuán amorosa, cuán poderosa, cuán consoladora es la Palabra de Dios, sabiduría sobre toda sabiduría...»⁵³.

2.2. San Agustín

No por causa de ser este un santo de la Orden, le escribe Lutero en 1516 a Jorge Spalatin, había sido él remitido a Agustín; «no le tributaba pues el más mínimo respeto, hasta que no por casualidad fui a parar a sus libros»⁵⁴. Cuando exactamente topó con los libros del Padre de la Orden, no es posible ya decirlo con precisión, ni tampoco siquiera si le guiaron a ellos posibles influencias en el convento. En una conversación de sobremesa Lutero hizo una observación crítica sobre los agustinos, que leían antes a Scoto que a Agustín. «*Sed nos monachi non legimus eum (sc. Augustinum), sed Scotum*»⁵⁵ «por otra

53. WA 50, 657-661.

54. Br 1, 70,19-21.

55. T 4, 611. Nr.5009. Citado por B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, en: *Kerygma und Dogma* 11 (Göttingen 1965) 118 nota 7. De aquí está tomado también lo siguiente.

parte es improbable que Lutero como miembro de la Orden de los agustinos eremitas o también durante sus estudios teológicos no haya leído en absoluto ningún escrito del Padre de la Orden. El juicio de Lutero sobre la falta de autenticidad de algunas obras atribuidas falsamente a Agustín, que ha sido confirmado por la investigación moderna, presupone un conocimiento muy preciso del estilo de Agustín...» En cuanto a los juicios a los que Lohse hace alusión, se trata de comentarios marginales de Lutero sobre opúsculos agustinianos⁵⁶. Estas «*Aurelii Augustini opuscula plurima*», que habían aparecido en Estrasburgo en 1489, se encontraban según una nota del bibliotecario en 1519 en la biblioteca de Erfurt. La página de portada lleva una nota de puño y letra de Lutero, que nos ofrece una valiosa aclaración sobre el momento en que Lutero utilizó el libro: 1509. En este año había vuelto a Erfurt, tras un entreacto en Wittemberg. Tenía que explicar en lectura continuada las Sentencias de Pedro Lombardo, el libro de texto teológico más importante de la Edad Media. Entre ellas se presentaban unas 1500 frases de toda la patrística, pero el más frecuentemente citado era Agustín, en concreto unas 950 veces⁵⁷. Sobre la parte de atrás de la cubierta de su ejemplar de la Sentencias, Lutero había anotado qué es lo que le gustaba tanto de Pedro Lombardo: que se apoyase en las lumbreras de la Iglesia, y sobre todo en Agustín: «esta clara luz brillante, que no puede ser suficientemente alabada»⁵⁸. Precisamente por entonces, mientras explicaba las Sentencias en Erfurt —según puede concluirse a partir de los comentarios marginales— había leído las Confesiones, el *De Trinitate* y La Ciudad de Dios, y probablemente además numerosos escritos más breves, como *De vera religione* o el *Enchiridion*. No está desencaminado señalar que también le era conocido el más importante escrito antipelagiano de Agustín, *De spiritu et littera*, pero no es posible demostrarlo.

Cuando Lutero comenzó en Wittemberg en la primavera de 1513 sus lecciones sobre los salmos, remitió con mucha frecuencia a las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín. En la carta a Spalatin arriba citada del año 1516, Lutero testimonia que ha leído los escritos antipelagianos, «especialmente el libro sobre el espíritu y la letra, el de la culpa de los pecados y el perdón, la obra contra las dos cartas de los pelagianos y el libro contra Juliano». 1516 era el año de las lecciones sobre la carta a los romanos.

56. WA 9, 9,6. 14,22ff. 14,26ss.

57. C. MAYER (Hg), *Augustinus-Lexikon*. Vol. I, Basel 1986-1994, pag.V.

58. HELMAR JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, 97.

Con otros amigos Lutero planeó una reforma de los estudios teológicos, una separación de la escolástica, una vuelta a Agustín. En mayo de 1517 escribió a su confidente y hermano de religión Juan Lang: «Nuestra teología y San Agustín van bien adelante y reinan por el poder de Dios en la Universidad. Los hijos de Aristóteles se hundan y se inclinan quizá para siempre en ocaso... nadie puede contar con alumnos, si no quiere exponer nuestra teología, la Biblia o a San Agustín o a otro Padre de la Iglesia reconocido»⁵⁹.

En el debate de Heidelberg, que presentaba ya ciertamente una teología como mínimo desacostumbrada, sino ya en mucho discutible, Lutero planteó delante de todos los participantes una invitación a emitir su opinión sobre si él afirmaba con razón o sin ella que su «paradoja teológica», «había sido tomada del divino Pablo, el elegido como recipiente e instrumento del Señor, y además de San Agustín su más fiel seguidor»⁶⁰.

Sin embargo, al escribir Lutero en 1545 un prólogo para el primer tomo de la edición completa de sus escritos en latín, parece dar a entender un distanciamiento frente a Agustín. Muestra su evolución interna, dice que había sido un monje intachable, pero sin embargo se había sentido siempre como un pecador con al conciencia intranquila. No amaba al justo Dios, antes bien lo odiaba, por oprimir a los pecadores ya de por sí condenados por el pecado hereditario con los diez mandamientos, acumular sufrimiento sobre sufrimiento y amenazar también en el Evangelio con el justo castigo y la ira. Pero cuando reflexionaba día y noche sobre el paso de la carta a los romanos: «el justo vive por la fe», entonces le vino por la misericordia de Dios el conocimiento, de que con ello no se refiere a la justicia activa de Dios, que castiga al pecador, sino a la pasiva, mediante cuya concesión hace Dios justo al pecador. Este descubrimiento ha sido para él la puerta del paraíso. Ha leído entonces otra vez el libro agustiniano de la letra y el espíritu y encontrado que el Padre de la Iglesia interpreta el concepto «justicia de Dios» de manera similar. Pero esto había sido dicho por Agustín de manera incompleta y la atribución de la justicia, la *imputatio*, no había sido explicada con claridad. Con todo, le complació al Reformador que la justicia de Dios hubiese sido enseñada por Agustín como aquella por la cual los justos son justificados⁶¹.

59. Br 1, 99,8-13.

60. WA 1, 353,10-14.

61. WA 54, 185.

La distancia, la leve duda sobre Agustín, será confirmada por una observación que hace Lutero en 1532 en una conversación de sobremesa: «Desde que he comprendido a San Pablo, no he podido acatar a ningún otro doctor. Para mi se han empequeñecido completamente. Al principio no he leído a Agustín, sino que lo he devorado. Pero desde que se abrió para mi la puerta de Pablo, desde que supe lo que es *iustificatio fidei*, se acabó con él»⁶².

No había olvidado en todo caso a su Agustín. Melancton informa en su «*de vita Martini Lutheri narratio*», que Lutero había conocido y leído a menudo todos los «*Augustini monumenta*» y los recordaba inmejorablemente⁶³. Lo demuestra una frase dicha quizá jocosamente, con la que Lutero concluyó en 1531 una larga disertación sobre la *tristitia*: si fuese azotado por la tristeza y la desesperación, le ayudaría un buen trago (*larga potatio*). A un hombre joven no podría recomendárselo; pues la embriaguez podría despertar la concupiscencia. A uno le convenía el ayuno, a otro la bebida. Muy sabiamente había dicho Agustín en la Regla: *Non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes*⁶⁴.

2.3. Piedad

Por lo que respecta a la piedad de Lutero o —si ustedes quieren— su espiritualidad, se han expresado tan sólo cautelosas suposiciones. En la Edad Media existía una síntesis de teología y espiritualidad⁶⁵, que había sido llevada a la práctica por hombres como Bernardo de Claravalle o Buenaventura, a los que quizá —como un representante ciertamente más modesto— pudiera hacer compañía el agustino y predicador itinerante Simón Fidati de Casia. El último testigo posterior de esta síntesis podría haber sido Jean Charlier de Gerson. Después la teología y la vida de piedad se separaron la una de la otra. Esta escisión está causada por el trabajo de pensamiento de los nominalistas, que guiado por el intelecto no toca el corazón o —para expresarlo más modestamente— no tiene nada que ver con la experiencia vital de los teólogos. Sin embargo, la experiencia desempeñaba un papel destaca-

62. T 1, 140. Nr.347. B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins*, 120.

63. Citado en: WA 9, 2.

64. T 1, 52,14-18. Nr.122.

65. Sobre ello: MARTIN ELZE, *Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie*, en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965) 595.

do en la teología de Lutero⁶⁶. «*Sola...experientia facit theologum...*» expresa él en 1531 durante una conversación de sobremesa⁶⁷. La teología era para él una «*sapientia experimentalis, non doctrinalis*», un asunto de la experiencia, no un ejercicio intelectual, como lo es la solución de un problema matemático⁶⁸. La experiencia de la que habla es la de sus necesidades y miedos religiosos. Como agustino era el concienzudo de todos, pero su prácticas devotas no pudieron liberarlo del temor ante el juicio. «No conocía a Jesucristo más que como un severo juez, del que quería huir y del sin embargo no podía escapar»⁶⁹.

El conocimiento de que la justicia de Dios nos es «regalada en inagotable plenitud y gratuitamente» en Cristo, que —como se dice en las 25 tesis del debate de Heidelberg— no es justo aquel que hace muchas obras, sino quien sin obras cree en Cristo, fue para él la puerta abierta al paraíso. Con este descubrimiento comienza «el feliz intercambio y pendencia»: Cristo le regala al alma su bienaventuranza, el alma le entrega al Señor sus pecados.

Así como Lutero ha experimentado acuciosamente el miedo al juicio, así vive ahora la alegría por la salvación donada, que había sido en efecto siempre discutida. «He gozado en mi vida tanta *experientias divinitatis*», dirá en una conversación de sobremesa de 1533, «que tengo que decir: *Aut nullus est Deus aut ille est*;... bien sé lo que el propio Cristo ha hecho en mí, *ut vere dicitur in psalmo: Ipse est dominus eductionis ex morte*» (Ps 29,4)⁷⁰.

¿Es esto pues lo que quedó de sus años en el monasterio? Tenía la vida monástica de algún modo algo que ver con las percepciones teológicas, que sin embargo lo alejaron de la Orden? ¡Desde luego! Sus protestas se le ocurrieron en su celda monástica, y su intenso trabajo científico fue estimulado por sus superiores, en especial por Staupitz. Y esta intercomunicación y confluencia, este entrelazado de experiencia y ciencia hizo de Lutero el que hoy se alza ante nosotros: creyente y confiado en Dios, gran e influyente teólogo, reformador.

[Traducción:

ANTONIO FCO. J. RIVAS GONZÁLEZ, O.S.A.]

66. Ver sobre ello: HERIBERT SMOLINSKI, *La personalità di Martin Lutero. Teologia come destino*, en: *Martin Lutero. Atti del convegno internazionale nel quinto centenario della nascita (1483-1983)*, Roma 1984, 76s. Tengo a disposición el original alemán tipografiado.

67. T 1, 16,13. Nr.46.

68. WA 9, 98,21.

69. WA 18, 302.

70. T 1, 269f. Nr.583.

ORTODOXIA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

† METROPOLITA POLICARPO STAVROPOULOS

Arzobispo Ortodoxo de España y Portugal
y Exarca del Mar Mediterráneo

RESUMEN:

Los cristianos ortodoxos conviven desde hace muchos siglos con los musulmanes y judíos en los países del Medio Oriente, de la Península Balcánica y de Asia Central. El Patriarcado Ecuménico de Constantinopla promueve el diálogo interreligioso entre las tres religiones.

El diálogo, sereno y correcto, constituye la piedra fundamental para la pacífica convivencia con musulmanes y judíos. El diálogo se presenta como método para solucionar los contrastes y los problemas interhumanos en cada sector de la vida humana. La palabra de Dios y la palabra de los hombres que responden a ella, constituye un bonito prototipo de diálogo.

El Patriarcado Ecuménico trabaja día a día promoviendo el diálogo interreligioso de diversos modos: a través de «encuentros académicos», organizando congresos interreligiosos ecológicos o participando en actividades internacionales promovidos por tercero...

El verdadero diálogo crea la búsqueda más profunda y el comportamiento amigable que conducen al cese de la controversia. Solo el amor puede parar las disputas, y este amor nace del diálogo.

PALABRAS CLAVE:

Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, Patriarca Ecuménico Bartolomé I, Ortodoxia, Islam, Judaísmo, diálogo interreligioso, paz, convivencia social, conocimiento, identidad religiosa.

ABSTRACT:

The orthodox Christian lives since many centuries with the Moslems and Jews in the countries of the Middle East, the Balcanic peninsula and in central Asia. The ecumenical patriarch of Constantinople prompts the interreligious dialogue in between the three religions.

The serene and correct dialogue constitutes the corner stone to the pacific cohabitation with Moslems and Jews. Dialogue represents the method to find a solution of the contrasts and to the interhuman problems in every side of the human life. The Word of God and human Words that answer to the word of God constitutes a beautiful prototype of dialogue.

The Ecumenical Patriarchy works day by day prompting the interreligious dialogue from different sorts: trough academic encounters, organizing interreligious ecological congress or by participation in international activities promoted by third parts.

The true dialogue creates the deepest quest and the friendly behaviour that leads to the stop of controversies. Just love can stop the quarrels and this love is born from dialogue.

KEYWORDS:

Ecumenical Patriarchy of Constantinople, Ecumenical Patriarch Bartolommeo I, Orthodoxy, Islam, Judaism, interreligious dialogue, peace, social cohabitation, knowledge, religious identity.

Con gran alegría participo en las XI Jornadas Agustinas con el tema: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo; Ecumenismo y Diálogo Interreligioso», con ocasión del 525° aniversario del nacimiento de Martín Lutero, para hablaros sobre el importante argumento: «Ortodoxia y Diálogo Interreligioso». Como es conocido represento a la Santa Iglesia Ortodoxa y especialmente al Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, que es la Madre Iglesia y la Iglesia Primada de todo el mundo cristiano ortodoxo. Hablaré más bien sobre el tema: «Patriarcado Ecuménico y Diálogo Interreligioso», visto que la Gran Iglesia de Constantinopla es la que ha desarrollado mejor y promueve fervientemente este diálogo. Y es obvio que este diálogo concierne bastante a nuestros comunes hermanos: el Islam y el Judaísmo. Los cristianos ortodoxos convivimos desde hace muchos siglos en los países del Medio Oriente, de la Península Balcánica y de Asia Central con los musulmanes principalmente, pero también con los judíos. Esto les ha permitido a los fieles miembros de las tres religiones abrahámicas conocerse recíprocamente, al menos a nivel elemental. Naturalmente los conocimientos que tiene el ciudadano medio sobre la religión de los próximos no están claros, porque el hombre medio no conoce en el fondo ni siquiera su misma religión. Pero el hombre fue enriquecido por su Creador con la capacidad de la palabra, del logos y la palabra sin diálogo cumple sólo la mitad de su misión.

El Patriarcado Ecuménico teniendo a la vista que el diálogo, el sereno y correcto, constituye la piedra fundamental para la pacífica convivencia de todos los hombres ha inaugurado una serie de diálogos con nuestros hermanos musulmanes y judíos, que son llamados «diálogos académicos», porque diálogo teológico existe entre los cristianos y no con los no cristianos.

La necesidad del diálogo como método de solucionar los contras-

tes y los problemas interhumanos en cada sector de la vida humana ha constituido la evidente situación actual de la humanidad. El desarrollo de los medios de comunicación y los medios de movimiento de los hombres como también la inmigración masiva de hombres de una religión a las tierras habitadas por hombres de otra religión ha constituido en la base de las poblaciones de facto una situación de convivencia y un primer diálogo inmediato. De este modo este diálogo oficioso a nivel personal entre los pertenecientes a estas tres grandes religiones de una parte y los encuentros internacionales de alto nivel de otra parte han preparado los espíritus para otro diálogo oficial a nivel de jefes espirituales y personalidades académicas de las religiones para la explicación de muchas cosas malentendidas, de modo que la diversidad religiosa no se convierte en obstáculo a la pacífica convivencia y la pacífica colaboración.

El diálogo es consecuencia de la conversación, de la igualdad y consideración recíproca entre los dialogantes. Cuando no existe la igualdad la palabra, el logos, se convierte en mando si es pronunciada por el superior al inferior o en súplica, alabanza o halago cuando quien lo pronuncia es el inferior al superior. Cuando la relación por la palabra entre los comunicantes es relación de contraste, la palabra se convierte en antílogos. En este caso se trata de una lucha espiritual con el objetivo de una victoria lógica del uno sobre el otro, y en este caso no ha servido para nada el diálogo. Cuando quien se dirige a otro no desea recibir nada por ello, sólo hablar, entonces se encuentra ante un monólogo. El verdadero diálogo es un regalo de Dios al hombre. El mismo Dios dialoga continuamente con el hombre. La misma historia de la salvación es como un continuo diálogo entre Dios y hombre, dice San Juan Crisóstomo, Arzobispo de Constantinopla. Dios habla por sus profetas, sus apóstoles y sus criaturas. Los cielos cantan la gloria de Dios, grita el sagrado salmista y feliz es el que puede escuchar y comprender las palabras silenciosas de los seres. El diálogo, que es tan útil hasta ser usado por el mismo Dios dirigiéndose de muchos modos al hombre y escuchándole éstos se dirigen a Él con la oración, es muy necesario y útil para las relaciones interhumanas. La vida sería imposible sin el diálogo. Con el diálogo la madre se comunica con sus hijos, los instruye, participa en su alegría y en su dolor, los consuela, los corrige, escucha sus dificultades y los ayuda a su camino hacia la madurez. Con el diálogo el maestro cultiva el conocimiento, el predicador de la fe catequiza, soluciona las dudas, recibe

los pensamientos, edifica al fiel. El diálogo promueve la ciencia, abre horizontes, transmite sentimientos, cambia las posiciones, revela verdades, refuerza enlaces, valoriza al hombre. La palabra, el logos es justificada cuando tiene respuesta y la respuesta a la palabra es el diálogo. La palabra de Dios y la palabra de los hombres que responden a ella, constituye un bonito prototipo de diálogo. Quien rechaza el diálogo permanece para siempre espiritualmente pobre. Tiene la falsa sensación de la autosuficiencia o el miedo de la inseguridad. Sólo mira con sus ojos y rechaza enriquecerse con lo que han visto los ojos de los otros. Sólo escucha con sus oídos y rechaza escuchar lo que han escuchado los oídos de los otros. Si empieza a caminar en una calle equivocada, no cambia de dirección porque no habla con quien puede indicarle la justa. El diálogo es útil y seguro porque no anula la responsabilidad de la decisión de cada uno de los dialogantes. El diálogo no pone en peligro la percepción del dialogante para no cambiar contra su voluntad, si no cuando él mismo se sienta más iluminado.

El verdadero diálogo crea la búsqueda más profunda y el comportamiento amigable, que conducen al cese de la controversia. El gran poeta árabe Jalaluntín Rumí, hace siglos escribió en su poema «La disputa religiosa»: «Los ciegos religiosos permanecen en la duda, mientras que los que se reconocen en una y en otra parte quedan firmes en sus posiciones. Cada parte está contenta con la propia calle. Sólo el amor puede parar su disputa. El amor viene como ayuda cuando pides ayuda contra sus posiciones». Y el amor nace del diálogo. No se pueden enamorar dos personas que, encontrándose, no dialogan.

El Patriarcado Ecuménico teniedo a la vista que el diálogo entre los fieles de las varias religiones y sobretodo de las tres religiones abrahámicas monoteístas, no tiene dudas de lo útil y necesario, especialmente en los tiempos apocalípticos en que vivimos, se ha puesto a trabajar promoviendo el diálogo interreligioso de cuatro modos: 1). Por los diálogos llamados «académicos» con el Islam y el Judaísmo. 2). Con la organización de congresos interreligiosos internacionales comunes, cristianos, musulmanes, hebreos. 3). Con la organización de congresos interreligiosos internacionales ecológicos. 4). Participando calurosamente en cada actividad internacional interreligiosa organizada por un tercero. En este ámbito no deben ser olvidadas las visitas oficiales de Su Santidad el Patriarca Ecuménico en países, por ejemplo, mayoritariamente islámicos o en Organizaciones Internacionales hebreas.

A. Por cuanto concierne a los encuentros académicos entre Ortodoxia e Islam han sido organizados hasta ahora once (11) encuentros:

1. «Autoridad y religión en la tradición de las dos religiones y en la realidad actual», Ginebra, noviembre de 1986;
2. «Modelos de coexistencia histórica entre cristianos y musulmanes y perspectivas futuras», Amman, noviembre de 1987;
3. «Paz y justicia en la tradición de las dos religiones mono-teístas», Ginebra, diciembre de 1988;
4. «El pluralismo religioso», Constantinopla, septiembre de 1989;
5. «Los jóvenes y los principios de la moderación», Amman, julio de 1993;
6. «La educación para la comprensión y la colaboración», Atenas, septiembre de 1994;
7. «El sistema educativo en el Islam y en el Cristianismo», Amman, junio de 1996;
8. «Perspectivas de colaboración entre cristianos y musulmanes en la víspera del siglo nuevo», Constantinopla, junio de 1997;
9. «Musulmanes y cristianos en la sociedad moderna; imágenes de los otros y la importancia de los derechos civiles comunes», Amman, noviembre de 1998;
10. «Principios de coexistencia pacífica», Bahrein, octubre de 2002;
11. «El fenómeno de la globalización y secularización en la humanidad moderna», Atenas, noviembre de 2006.

B. Los temas de los «encuentros académicos» entre cristianos ortodoxos y judíos han sido:

1. «La Ley en la percepción cristiana ortodoxa y judía», Lucerna (Zúrich), marzo de 1977;
2. «Tradición y comunidad en el Judaísmo y en la Iglesia Ortodoxa», Bucarest (Rumanía), octubre de 1979;
3. «Continuidad y renovación», Atenas, marzo de 1993;
4. «Encuentro de la Ortodoxia y del Judaísmo con la modernidad», Israel, diciembre de 1998;
5. «Fidelidad a nuestras raíces: compromiso común por la paz y la justicia», Tesalónica, junio de 2003.

C. Los Encuentros interreligiosos e internacionales comunes (cristianos, musulmanes y hebreos) tenían como temas:

1. «Paz y tolerancia», Constantinopla, junio de 1994. Este Congreso ha quedado en la historia como la «Declaración común del Bósforo», según la cual «cada crimen cometido en nombre de la religión constituye un crimen contra la religión»;
2. «La paz de Dios en el mundo», Bruselas, diciembre de 2001;
3. «El espíritu olímpico y la religión», Atenas, septiembre de 2004.

D. Congresos Interreligiosos Ecológicos. Hasta ahora han sido organizados siete (7) Congresos internacionales ecológicos, bajo el título general: «Religión, Ciencia y Entorno natural», todos de carácter interreligioso. Estos congresos, organizados en común por el Patriarcado Ecuménico y la Comisión de la Unión Europea han tenido lugar todos en un barco y son los siguientes:

1. El 1995 relativo a la salvaguardia del Mar Egeo (Grecia, Turquía);
2. El 1997 relativo a la salvaguardia del Mar Negro (Bulgaria, Rumanía, Ucrania, Rusia, Georgia, Turquía);
3. El 1999 poco después de los bombardeos sobre Serbia el concerniente a la salvaguardia del Río Danubio (Alemania, Austria, Hungría, Serbia, Bulgaria, Rumanía);
4. El 2002 relativo a la salvaguardia del Mar Adriático (Albanía, Montenegro, Croacia, Eslovenia, Italia);
5. El 2003 relativo a la salvaguardia del Mar Báltico (Polonia, Lituania, Letonia, Estonia, Finlandia, Suecia);
6. El 2006 relativo a la salvaguardia del Río Amazonas (Brasil);
7. El 2007 relativo a la salvaguardia del Polo Norte (Groenlandia).

E. Participación activa en cada iniciativa internacional interreligiosa organizada por terceros. Se trata de congresos organizados por otras Iglesias, sea ortodoxas que heterodoxas, y grandes Organismos internacionales. Congresos de este tipo, con la activa participación del Patriarcado Ecuménico, han sido organizados en el curso de los últimos años por las Iglesias Ortodoxas de Rusia, Rumanía, Grecia y Chipre, de la Santa Sede (por ejemplo Asís, Italia, 2003), de la Co-

munidad de Sant' Egidio (cada año en recuerdo de la primera convocatoria interreligiosa de oración por la paz en 1986 en Asís con el Papa Juan Pablo II), del Movimiento de los Focolares, de Grandes Organismos Internacionales como la UNESCO, las Naciones Unidas, la Sociedad Mundial Islámica, la Unión Europea, el Organismo hebreo «Respeto y Tolerancia» de Nueva York etc., como también de muchos países como Estados Unidos de América, Rusia, Grecia, Italia, Francia y Kazakistan. Además en este ámbito hay que mencionar las visitas oficiales de Su Santidad el Patriarca Ecuménico Bartolomé I a algunos Estados puramente islámicos: Bahrein, Qatar, Irán, Libia, Azerbaián, Kazakistan bajo invitación oficial de parte del Gobierno de estos estados. Durante esas visitas oficiales el Patriarca Ecuménico ha tenido muchas conferencias y conversaciones sobre el diálogo interreligioso y son firmados acuerdos de colaboración común en cuanto concierne a los sectores de la cultura, educación, ecología y el estudio del fenómeno de la secularización. Principal tema de estos encuentros, congresos y visitas fue la paz con la contribución común de las religiones. Como también se ve por la temática de dichos encuentros académicos entre Ortodoxia e Islam y Ortodoxia y Judaísmo el objetivo principal es el conocimiento recíproco y la comprensión recíproca, fruto de los cuales es la desaparición de los prejuicios y de los malentendidos, que se basan en la ignorancia o el poco conocimiento. Se estudian temas relativos a la convivencia social y no de teología, pero sin descuidar los presupuestos teológicos percibidos por cada parte.

El ámbito de la religión a pesar de su absolutismo —que en gran medida se encuentra en cada fe religiosa— necesita del diálogo, porque el conocimiento de la otra religión ayuda a la comprensión mejor de la propia. La mejor comprensión de nuestra y las otras religiones nos ayuda a comprender mejor lo que Dios pregunta al hombre y lo que eventualmente de humano o de equivocado existe en nuestras percepciones. Naturalmente para un simple fiel hacer comparaciones de esto tipo es un trabajo muy difícil, porque no tiene ni los conocimientos adecuados ni el necesario discernimiento. Eso necesita un conocimiento especial sobre las religiones y sobre todo experiencia espiritual. Por tanto, de momento, los diálogos interreligiosos se hacen entre los altos dirigentes de cada religión. De este modo se evita la sospecha, las conversaciones se mantienen a alto nivel y el miedo de abandono de algunos creyentes de la propia fe por influencia del

interlocutor de la otra religión se evitan. Decimos eso porque el simple fiel que tiene pocos conocimientos, además de no estar capacitado para participar en un diálogo interreligioso, sospecha de cuantos participan dudando de su sinceridad o de su firmeza en la fe de la propia religión. Por tanto insistimos categóricamente que los diálogos interreligiosos no se realizan para asociarse los unos a los miembros de la otra religión ni para convencerles que su fe es la más justa. Se realizan para dejar el odio, para alcanzar la comprensión recíproca y para dar la seguridad que ambos lados desean el respeto de la identidad propia, de la preferencia religiosa y de las raíces culturales de cada uno.

A una más profunda comprensión recíproca, que aleje los conflictos y establezca la paz social, la colaboración y el progreso, puede ayudar decisivamente el diálogo cuando no se una la fuerza y la imposición. Más diálogo significa más paz, más progreso, más felicidad. Más sincero diálogo significa más sabiduría y conocimiento que es más preciosa que la riqueza y la fuerza natural. Sobre todo, un diálogo cordial que se realiza con respeto a la persona y a la fe del otro, cultiva la amistad y la familiaridad y provoca aquella relación que permite alojar el amor que funciona como pacificador en todos los casos de provocaciones irritantes por cualquier motivo.

En el siglo XIV d.C. tuvo lugar un diálogo entre el gran teólogo místico cristiano, San Gregorio Pálamas, Arzobispo de Tesalónica, e ilustres exponentes del Islam. Naturalmente, no se pusieron de acuerdo, pero uno de los representantes del Islam dijo que tiempo vendrá en que existirá entre los fieles de las dos religiones la comprensión recíproca. Con esta afirmación estuvo de acuerdo San Gregorio Pálamas y deseó que este tiempo viniera pronto. Podemos desear hoy que este tiempo sea el tiempo de nuestras días. Deseamos y rogamos para que los diálogos ya empezados se vuelvan más amplios, la comprensión recíproca crezca de más en más, que reine la convivencia pacífica de todos los hombres independientemente de etnia, lengua, religión y otra diversidad y la colaboración pacífica dará como buen fruto el establecimiento de la paz que tanto desea Dios.

Os doy las gracias por vuestra atención y espero haber satisfecho vuestras esperanzas.

SEÑALES DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO QUE HACE LA VIDA

JOSÉ LUIS CANCELO GARCÍA, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín
Centro Cultural Fray Luis de León

RESUMEN;

Tomando como punto de partida los oratorios de diversas confesiones en las distintas terminales del aeropuerto de Barajas, Madrid, reparamos en las dificultades que presenta el diálogo interreligioso cuando se quiere llegar a una unión honda entre las religiones: sistemas doctrinales incompatibles, el inclusivismo inconcebible, los presupuestos con los que funciona la mente o las dificultades que implica considerar las religiones como variaciones de lo 'Mismo'. Sin embargo, una sensibilidad generalizada en la que se vive, se siente y se piensa, movida por lo que el Papa Benedicto XVI llama con acierto el «dogma del relativismo», lleva al creyente a estimar incompresibles los elementos que las separan o hacen de ellas recintos infranqueables; se sienten animados a asistir a templos de otras creencias y a emprender con la simple participación su propio diálogo interreligioso.

Creyentes cada vez más numerosos participan de otras religiones. Esta pérdida de impermeabilidad religiosa no afecta en general y propiamente al núcleo de la identidad de la religión del creyente, sino a determinados ámbitos de la misma que actúan como estrategias de trascendencia religiosa.

PALABRAS CLAVE:

Multirreligioso, interreligioso, inclusivismo, exclusivismo, pluralismo, relativismo, sensibilidad generalizada.

ABSTRACT:

Starting with the oratories from various kind of confessions in Barajas terminals airport from Madrid, we notice the difficulties that the interreligious dialogue presents when the main objective is to go to a deep union between religions: incompatible doctrinal systems, the inconceivable inclusivism, the presuppose the mind work with, or the difficulties that imply the fact of considering religions as variations of «the Same». However, a general sensibility that we live, feel and think in, moved by what Pope Benedict XVI calls –wisely- the «dictatorship of relativism», leads the believer to reckon incomprehensible the elements that separate them or they build infrangible enclosures from them; they feel like going to temples of other beliefs and undertake their own interreligious dialogue with just a simple participation.

The number of believers that participate of other religions keeps growing. In general and properly, the loss of a religious impermeability does not affect to the religion identity core but some ambits of it that work as a religious transcendent strategy.

KEYWORDS:

Multi-religious, interreligious; inclusivism, exclusivism, pluralism, relativism, general sensibility

«¿De qué nos sirve discutir sobre el océano infinito de la Divinidad, si tan solo gustando una de sus gotas ya quedamos embriagados?»¹.

RAMAKRISHNA (1836-1886).

«Un día visito la iglesia, otro día la mezquita; pero de templo en templo, sólo a Ti voy buscándote»².

SUFÍ ABÛ-L-FADL (1551-1602).

«Es necesario el encuentro en una unidad, que transforme el pluralismo en pluralidad»³.

JOSEPH RATZINGER.

«Yo no creo en la unidad profunda de las religiones, pero creo que la paz es posible si hay un diálogo verdadero»⁴.

HANS KÜNG.

A lo largo de los últimos años he venido observando señales y síntomas de cómo en algunas religiones las fronteras se van desdibujando para hacerse más inclusivas respecto unas de otras. De la exclu-

1. HERBERT, JEAN (ed.), *L'enseignement de Ramakrishna. Paroles groupées et annotées par Jean Herbert*. Jean Herbert 1949 et Éditions Albin Michel, 1972. Paris. Su pensamiento se resume en los números que siguen: Núm. 687: Discuten los que han visto sólo un aspecto de la Divinidad. Núm. 1266: Dios es personal e impersonal. Núm. 668: Dios es uno pero tiene muchos nombres. Núm. 682: «Todas las religiones son caminos que conducen a Dios, pero los caminos no son Dios». Núm. 706: Con cualquier religión se puede llegar a Dios. Núm. 697: Dios ha dado las religiones a los hombres teniendo en cuenta su naturaleza ya que es distinta. Núm. 701: Decir que una religión es la verdadera y las otras falsas es dogmatismo y mala disposición. Núm. 1039: Cuando Dios se encarna en la vida toma el nombre Krishna, Buda, Jesús, etc. Núm. 1043: Si Dios es el mar los fundadores de las religiones son sus olas. La ola no se puede separar del mar.

2. Sufí Abû-l-Fadl, 1551-1602. Citado por EMILIO GALINDO, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*. 2ª edición. Editorial Darek-Nyumba, Madrid 2002. p. 152.

3. JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, p. 76.

4. HANS KÜNG, en *Présence Magazine*. Volume 16. N° 12 juin-juillet 2007, p. 12.

sión se está pasando, en cierto modo, a la inclusión. El muro aislador que no se debía sobrepasar sin arriesgar la propia vida de creyente ha dejado de existir y las fronteras se han hecho más flexibles.

Este fenómeno se le puede observar, dentro de sus justos límites, en los líderes espirituales de las religiones. Y se aprecia con más claridad en la vida de los creyentes. En cualquier caso siempre es la vida la que va abriendo el diálogo interreligioso.

El presente estudio está basado en mi experiencia proveniente de diversos ámbitos: como capellán durante muchos años en Colegio Universitario ‘Casa do Brasil’, Madrid, en el que he tenido contactos con creyentes de diversos países; como sacerdote dedicado a la pastoral de los enfermos en las Clínicas de la Universidad de Colonia, Alemania, durante el mes de agosto y desde hace largos años; como organizador y colaborador desde hace seis años y durante los meses septiembre-enero del curso «Meeting of cultures» —«Encuentro entre culturas»—, llevado a cabo por videoconferencia con alumnos y profesores de la universidad sueca de Gävle, otros centros universitarios de Suecia así como ocasionalmente con universidades de otros países como Helsinki, Acra —Ghana—, y New Delhi por mencionar algunas.

Está basado también en la experiencia y participación en un programa contra la violencia religiosa organizado por profesores de la Universidad Federal de Pernambuco en la ciudad de Recife, Brasil, durante el mes de julio. Esta colaboración la vengo haciendo desde hace cuatro años (2004-2007), estudiando las ceremonias de *Candomblé Xamba*, *Umbanda*, *Espiritismo* y *Jurema*.

Sé que un estudio de estas características basado en la experiencia personal hace siempre una lectura superficial de los acontecimientos y corre el riesgo de presentar como universal lo que solamente es un fenómeno particular. Cualquiera podría decir, toda vez que el estudio no se basa en estadísticas, que una golondrina no hace primavera. No es el caso de pensar que una golondrina también puede estar anunciándola o que en Suecia se están haciendo investigaciones en esta dirección. Solamente quiero presentar mi experiencia y una posible respuesta aunque, sin duda, parecerá muy discutible.

1. MULTIRRELIGIOSIDAD Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Sobre el diálogo interreligioso se ha hablado mucho, organizado cursos, seminarios, conferencias, tertulias, jornadas, masters, posgrados



T1 Capilla Virgen de Guadalupe

y también se ha escrito mucho. Y, sin embargo, nunca es lo suficiente porque el trabajo de sensibilización y mentalización es muy lento ya que el diálogo interreligioso tiene que reobrar sobre la actitud del propio creyente respecto de la propia religión y de las otras creencias religiosas.

Todos sabemos que en esto del diálogo interreligioso el valor mínimo que debe cultivarse es el respeto, lo cual significa tolerancia, reconocimiento del derecho a la existencia y, por lo tanto, la aceptación, sino de la convivencia, al menos, de la coexistencia. Eso sería lo mínimo para estar en el mero diálogo multirreligioso, pues la relación con personas de otras confesiones estaría basa en la elegante cortesía. Socialmente ya está asumido. Lo podemos constatar, por supuesto, en las ciudades, pero también en los aeropuertos a los que el Papa Juan Pablo II califica de *«cruce de caminos de la humanidad»*.

Los aeropuertos son espacios donde se mueven diariamente miles de personas de muchos países, cada una con su propia religión, su cultura y también con sus preocupaciones. Algunas van de vacaciones



o solas o con sus niños o con sus padres mayores. También les hay que van en grupo. Todos desean que su alegría no se enturbie. Por allí pasan hombres de negocios inquietos con sus proyectos y aprovechando, incluso, el tiempo del vuelo con el ordenador, su herramienta de trabajo. Pasan personas enfermas camino del hospital y con la esperanza de que la clínica recomendada haga algún milagro. Pasan alumnos y profesores becados para realizar sus estudios en otro país y sin saber lo que les aguarda. Se pueden sentir las incertidumbres de emigrantes o exiliados, palpar las tristezas de las personas que viajan por algún asunto familiar grave y ver también las alegrías de las que van al encuentro de un ser querido. No se puede sospechar lo que anima sus corazones, pero todos, de alguna manera, están necesitados de ayuda. Y si son creyentes nada mejor que el oratorio del aeropuerto una vez hecha la facturación y libres de equipaje.

En el aeropuerto las religiones tienen su propio espacio sagrado. Está bien señalizado, aunque a veces, con las prisas, no nos fijamos en los paneles indicadores. Estamos más bien pendientes de la puerta de embarque, de la cafetería o del kiosco de la prensa.

En el aeropuerto de Barajas, en la Terminal 1 está la capilla cató-



T4 Indicador oratorios

lica que lleva el nombre de la Virgen de Guadalupe. En ella podemos ver un cartel con los aeropuertos europeos donde hay servicios religiosos con su número de teléfono o fax. También figura el horario de la celebración de la eucaristía las capillas católicas del aeropuerto.

En el mismo pasillo y frente a ella está la mezquita musulmana. Es la vecina del rellano. Y a su lado la sala interconfesional. También en el mismo rellano.

En la Terminal 2 se encuentra únicamente la capilla católica dedicada a la Virgen de Loreto. En la Terminal 3 no hay ningún oratorio. En la Terminal 4, la más moderna, hay una bella capilla católica dedicada al Apóstol Santiago, una hermosa mezquita aunque falte el minarete y una elegante sala interconfesional.

Pues bien, con ese valor mínimo de respeto y coexistencia nos situamos en el nivel del *diálogo multireligioso*: los creyentes de diversas confesiones y vecinos del mismo rellano se saludan respetuosamente, se hablan educadamente y se desean un feliz día. Cualquiera puede observarlo en los espacios dedicados a la oración en la T1 del aeropuerto de Barajas. A veces se prefiere llamar a este encuentro ‘diálogo



T4 Mezquita

go interreligioso de la vida' ya que cuando se trata de creyentes la cortesía debe dejar traslucir también cierta empatía o simpatía o disposición abierta y receptiva, lo cual sería ya en sí mismo una forma peculiar de dialogar⁵.

Estaría dentro de esta categoría la escena que presencié y que deseo contar. La Noche-Buena última (24/12/07) la pasé en un hospital

5. El documento «Diálogo y anuncio. Instrucción sobre el anuncio del evangelio y el diálogo interreligioso», del 19 de mayo del 1991, núm. 42 distingue cuatro formas de diálogo interreligioso: El *diálogo interreligioso de la vida*, basado en «espíritu de apertura y buena vecindad»; el *diálogo de las obras*, basado en obras que buscan «el desarrollo integral» de las personas; el *diálogo de los intercambios teológicos*, basado en «profundizar en la comprensión de las respectivas herencias religiosas; y el diálogo de la experiencia religiosa, basado en «compartir sus riquezas espirituales». Aquí, más que interreligioso, el diálogo sería intrarreligioso. En el núm. 9 se dice qué entiende por diálogo «el conjunto de relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades que tienen otra fe con el fin de lograr un conocimiento mutuo y un enriquecimiento recíproco». Véase el extraordinario documento en *Acta Apostolicae Sedis*, vol. LXXXIV, del 4 de mayo del 1992, pp. 414-446. Para una breve historia del diálogo interreligioso y los documentos principales de la Iglesia sobre el mismo puede verse *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, en *La Civiltà Cattolica* 1995, IV, 319-333.



Imagen del calendario de las religiones

acompañando a una hermana mía que estaba muy grave. A la mañana siguiente, día de la Natividad del Señor, voy a desayunar; la cafetería en ese momento estaba cerrada. También otras personas esperaban. Cuando la señorita encargada abre la puerta, uno de los presentes saluda con la alegre frase 'Feliz Navidad', a cuyo saludo responde: «eso será para los católicos, no para los musulmanes». Y otro del grupo interviene desenfadadamente y como quien no dice nada: «¡Hombre!, estamos en un mundo en el que ya son muchas las religiones que nos rodean y están con nosotros. Sabemos que todas ellas tienen sus expresiones de saludo. Y como todas, cuando te saludan, desean bienestar, paz, salud y felicidad, me agrada que me saluden de esa manera aunque no sea mi religión o no crea en ninguna».

Esta persona no solamente respetaba las religiones, sino que, incluso, manifiesta su simpatía hacia ellas sencillamente porque desean el bien. Esta es una actitud que va ganando terreno. Pero todavía el diálogo es multirreligioso como también lo es organizar conjuntamente campañas de solidaridad por los necesitados o manifestarse por la paz y contra la guerra y por la justicia.

Otra cosa es cuando se trata del diálogo interreligioso en el que se ora con oraciones comunes, se reflexiona con los mismos textos

sagrados, se participa activamente en determinadas ceremonias de otras confesiones, se busca el mutuo enriquecimiento religioso y se intercambian vivencias religiosas. Como dice Emilio Galindo: «Las preguntas iniciadoras del verdadero diálogo religioso: ¿Qué os ha dicho Dios a vosotros? ¿Qué os ha predicho? ¿Qué vislumbráis? ¿Qué sabéis, por experiencia, de Dios y de la vida verdadera? Decidnos en una palabra ‘hacia dónde cae Dios»⁶. En este nivel las cosas son más difíciles independientemente de los contenidos doctrinales como vamos a intentar hacer ver.

2. DIFICULTADES PARA LA UNIÓN PROFUNDA DE LAS RELIGIONES

El teólogo Hans Küng, en una entrevista que le hizo la revista *Présence Magazine* y que apareció en julio del 2007, decía que él no creía en la unión profunda de las religiones, pero sí creía que la paz era posible siempre y cuando se diera un verdadero diálogo⁷. Presentamos rápidamente algunas dificultades.

2.1. La dificultad proveniente del inclusivismo en las religiones

La unión profunda entre las religiones es realmente muy difícil. Y se comprende fácilmente no solamente por lo que concierne a las verdades y sistema doctrinal, sino también porque toda religión, por su propia dialéctica interna, parte de la posesión en exclusiva de la verdad. Con ello, las otras religiones quedan incluidas, de una u otra manera, en la propia o se las considera como errores.

El Papa Juan Pablo II en su extraordinaria obra *Cruzando el umbral de la Esperanza* dice que en todas las religiones están presentes los llamados *semina Verbi*, las ‘semillas del Verbo’ (p. 104) que no solamente actúan como la Verdad que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo, sino que «constituyen una especie de raíz soteriológica común a todas las religiones» (p. 105). Desde esta perspectiva

6. GALINDO, EMILIO, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*. 2ª edición. Editorial Darek-Nyumba, Madrid 2002. p. 14.

7. HANS KÜNG, en *Présence Magazine*. Volume 16. N.º 12 juin-juillet 2007, p. 12 : «*Ce qui importe c'est l'avenir de l'humanité. Je ne crois pas en l'unité profonde des religions, mais je crois que la paix est possible s'il y a un dialogue vrai*».

todos los creyentes de otras religiones están, sin saberlo, dentro del «*misterio pascual de salvación de Jesucristo*» (p. 169-170)⁸.

Esto lo formuló muy bien desde el punto de vista filosófico Xavier Zubiri en su obra *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Dice: «Las demás religiones llevan en sí, como constitutivo formal de su propia verdad... un Cristianismo intrínseco» (p.337). «...las demás religiones son un Cristianismo ignorado» (p.338). O sea, «no hay nadie que no sea cristiano».

El mismo Papa Benedicto XVI en su reciente libro *Jesús de Nazaret* (p. 69-70), cuando se pregunta ¿Qué ha traído Jesús? responde: Ha traído a Dios, ese Dios que no era tan desconocido por que había sido honrado en el mundo de los pueblos, «*si bien entre muchas sombras*». Ello quiere decir que el Dios presente —aunque entre mucha niebla—, en las demás religiones es el Dios Padre de Jesús. Los creyentes, pues, de otras religiones son ‘cristianos’ sin saberlo e, incluso, sin quererlo. Ciertamente el Papa en su obra *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* dice que no está de acuerdo con la expresión «cristianos anónimos» de Karl Rahner para referirse a los creyentes de otras confesiones (p. 16), pues verdaderamente puede sonar a «imperialismo cristiano». De todos modos dice también que si se profundiza en ese pensamiento se podría desvanecer y perder fuerza el aspecto de arrogancia (p. 73-74). Piensa, además, que el término ‘inclusivismo’ no es el acertado y que habría que sustituirlo por otro mejor ya que no se trata propiamente de la «absorción de las religiones por una sola religión» (p. 76). Propone que ante la «diversidad verdaderamente abrumadora» (p. 23) de religiones habría que buscar «una unidad que transforme el pluralismo en pluralidad» (p. 76). Y propone que la «forma cristiana de la universalidad» o el «modelo cristiano» que contiene «la verdadera energía de unificación» es el amor. Esto conlleva, a su vez, a afirmar que «lo supremo no es absolutamente innombrable», se le puede nombrar y su nombre es amor, «la palabra más excelsa» y «la palabra verdaderamente última de todo lo real». Por ello, insiste todavía, «la última palabra del

8. Las ‘semillas’ están en las personas y en las religiones. Se trata de sacarlas a la luz. Dice así: «la Iglesia trata de descubrir las ‘semillas de la Palabra’, el ‘destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres’, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad» (Redemptoris Missio, 56). San Agustín lo precisa más. La religión cristiana existe desde que existe el hombre —«ab initio generis humani»— y se comenzó a llamar cristiana desde la venida de Jesucristo (Retract. I, 13, 3).

ser no es ya lo absolutamente innombrable, sino el amor. Y, evidentemente, este amor se hace visible concretamente en Dios que llega a ser, él mismo, criatura y, de esta manera, une la criatura con el Creador (p. 76-77).

Aunque más suavizado, estaríamos todavía en el inclusivismo, pues el amor, que es Dios, se hace criatura para traer la salvación a todos los hombres. Lo sugiere, sin nombrarlo, este texto: «Cristo no es una ‘manifestación’ de lo Divino, sino que él es Dios. En Cristo mostró Dios su rostro. El que lo ve, ha visto al Padre (Jn 14, 9). Aquí lo que interesa es el ‘es’ —*ahí está la verdadera línea de demarcación en la historia de las religiones, y ahí está también precisamente la energía que puede efectuar su reunificación*» (p. 93)⁹.

La cita que traemos a continuación habla con claridad de inclusivismo: «*Indudablemente, la misión cristiana tiene que aprender a entender y acoger las religiones de manera mucho más profunda de lo que había hecho hasta ahora. Pero, a su vez, las religiones, para seguir viviendo en lo mejor que ellas tienen, necesitan reconocer su propio carácter de adviento que señala hacia delante, hacia Cristo*» (p. 70)¹⁰. Según esto, el dinamismo interno de las religiones es su carácter de adviento hacia Jesucristo. No se ha superado, pues, el inclusivismo¹¹.

9. Efectivamente, Jesucristo no es uno más entre los fundadores de las religiones. Él es Dios y como tal la Verdad absoluta y, por ello, el único redentor. Esta es la línea de separación. No es una religión más entre otras. No es igual que las demás. Es la ‘distinta’. Esta convicción hace muy difícil, por no decir imposible un diálogo verdadero, pues siempre sería la Verdad dialogando con lo que no es tan verdadero e, incluso, falso. Algunos teólogos han buscado la solución en el pluralismo religioso, lo cual complica aún más las cosas pues supondría una revisión cabal y total de Jesucristo y las Escrituras. Véase *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, en *La Civiltà Cattolica* 1996, I, 107-120.

10. En *Diálogo y anuncio. Instrucción sobre anuncio del evangelio y el diálogo interreligioso*, del 19 de mayo del 1991, núm. 35 se dice con claridad: «Los miembros de las otras tradiciones religiosas están orientados (ordinantur) a la Iglesia, en cuanto es el sacramento en el que el reino de Dios está presente ‘misteriosamente’, dado que, en la medida en que ellos respondan a la llamada de Dios percibida en su conciencia, se salvan en Jesucristo y, por consiguiente, comparten de alguna manera, ya ahora, la realidad significada por el Reino».

11. El inclusivismo aparece en la presencia omnímoda del Espíritu de Jesucristo en las religiones no cristianas ya que Jesucristo es el único mediador y Salvador. Es la fuente de salvación que se da en las religiones no cristianas aunque no le reconozcan como su Salvador (Diálogo y Anuncio, núm. 29). Las salva a través de las ‘semillas del Verbo’, a través de lo bueno y lo verdadero que el Espíritu de Jesucristo ha depositado en ellas. Esas semillas son «los rayos de la verdad que alumbran a todos los

Lo sorprendente es que esta misma postura y este inclusivismo lo mantenía ya la religión hindú 300 años antes de Jesucristo. En el conocido texto sagrado hindú llamado Bhagavad Gita y que Mahatma Gandhi leía y meditaba todos los días un capítulo para poder llevar a cabo su actitud de la «no violencia», se lee: «*También los que siguen otros dioses y los veneran con fe profunda me honran sólo a mí, aunque no de forma correcta*» (Gita IX, 23). Por esta razón, el Dios hindú escucha los deseos que un hombre manifiesta con fe profunda a otro Dios (Gita VII, 22). Con ello está diciendo que todos los que veneran a otro Dios, en el fondo, están venerando a Brahman y caminan hacia él, pero dando rodeos. No venerarle directamente les va a suponer más reencarnaciones para purificarse. Así que también aquí todo creyente de la religión que fuere es, en el fondo, creyente hindú. O sea, «no hay nadie que no sea creyente hindú».

Lo mismo acontece con el Islam. Su credo fundamental es la «*Shahada*», confesión en la que se profesa que no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta; con ello reclama para sí el monopolio de la verdad y el derecho a proclamar que «*el hombre nace musulmán*». El Corán dice que Abraham no fue ni judío ni cristiano, sino musulmán (azora 3, 60), aunque él no lo supiera como no lo sabe la mayoría de los hombres (azora 30, 29). El razonamiento es muy sencillo. Alá crea al hombre y lo hace de acuerdo a una concepción inicial con la cual configura su corazón, lo modela y lo conforma con la figura que Alá ha querido (azora 82, 6-8). Esa creación que Dios no ha modificado es «la religión subsistente» (azora 30, 29), en virtud de la cual Alá está «más cerca del hombre que su vena yugular», es decir, más cerca del hombre que el hombre de sí mismo (azora 50, 15). De aquí se sigue que creación, hombre, religión e Islam se identifi-

hombres». A su vez, los creyentes de las religiones no cristianas se salvan «por la acción invisible del Espíritu de Cristo» practicando lo que hay de bueno y verdadero en sus religiones y siguiendo el dictamen de la propia conciencia (núm. 29). De este modo, todas las religiones son caminos de salvación, no por sí mismas, sino por la acción invisible y misteriosa del Espíritu de Jesucristo que actúa a través de lo bueno y verdadero que depositó en ellas.

Sin duda, el creyente hindú o musulmán podrá decir lo mismo, pero al revés. Con todo, esta actitud se percibe como ofensa a la identidad religiosa de cada cual, pues el budista, pongamos por caso, es lo que es y no otra cosa distinta de lo que es. Por su parte, la gente de sensibilidad más receptiva hacia otras religiones encontrará en estos complicados enredos difíciles de asimilar por la mentalidad actual una razón más para acudir a ceremonias, aunque sean de otras religiones, en busca del espíritu que necesita para su vida.

can. El Islam es la religión natural del hombre. Así, pues, también el creyente musulmán podrá decir que los creyentes de la religión que fuere son, sin saberlo, creyentes musulmanes. O sea, «no hay nadie que no sea creyente musulmán».

Este reduccionismo por el que una religión absorbe a las otras es una de las grandes dificultades para poder llegar a la unión profunda entre las religiones, pues no reconoce que cada religión tiene su identidad propia insustituible¹². Todos somos hombres, pero a pesar de la unidad, cada uno tiene su carné de identidad que nadie puede suplantar. La sensibilidad actual más generalizada considera falto de sentido y hasta una ofensa a la dignidad del creyente afirmar que un creyente hindú o budista o musulmán es un cristiano desconocido, invisible, oculto o en la sombra o que camina hacia Cristo. Es una ofensa a su realidad de creyente.

A las gentes estas cosas les chocan, pues la sociedad plural en la que viven descarta, por principio, que alguien pueda tener la verdad definitiva o convencer que la tiene. Las mentes de hoy funcionan, como dice el Papa Benedicto XVI, con el «dogma del relativismo» (p. 66) en virtud del cual el punto de partida es la convicción irrefutable y evidente de que el otro «puede tener igual o más razón que yo» (pp. 107-108), pero no toda la verdad. Y la confirmación de este principio relativista lo encuentran también considerando las consecuencias desencadenadas por los respectivos libros sagrados que siendo inspirados y la voz de Dios y hasta ‘palabra por palabra, palabra de Dios’ han ocasionado muchas divisiones en el interior de las mismas religiones y muchas incertidumbres, angustias, confusiones y escisiones en el exterior. A esas gentes se les pueden dar todas las razones pertinentes para explicar las disensiones. Ellas, sin embargo, intuyen que tratándose de algo que afecta al sentido total de la persona como es la religión, la verdad sólo podría crear unidad. Si no es así, ello se debe a que la verdad total no la tiene nadie en exclusiva. Además, si cada una dice ser la verdadera, por mucho que hablen, no dejará de ser un «diálogo entre sordos» y siempre acechará la amenaza de la intolerancia.

12. A la conocida frase de Hans Küng: «Si no hay paz entre las religiones no hay paz entre los pueblos», John Hick añade: «No hay verdadera paz entre las religiones sin el reconocimiento mutuo de que siendo cada una de ellas distinta en su peculiaridad, sin embargo cada una de las religiones es una respuesta legítima a la Última Realidad divina, que nosotros los judíos, cristianos y musulmanes llamamos Dios».

JOHN HICK, *Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott? En, Religionen im Gespräch. Wertewandel und Religiöse Umbrüche (RIG 4)*. Zimmermann Druck und Verlag. Balve, 1996, p. 206.

Reflexionando sobre estas y otras cosas chocantes las gentes van configurando su mente para entablar su propio diálogo interreligioso.

2.2. La dificultad que presenta el conocimiento desde presupuestos

Mencionamos todavía otra razón que está basada en el modo de conocer del hombre y que dificulta sobremanera las cosas a la hora de buscar la unión profunda. Las religiones hablan de la necesidad de purificar la mente ya que, como es sabido, no ven los ojos, sino la mente a través de los ojos. Los ojos ven lo que el corazón o la mente quieren ver desde sus intereses, egoísmos, ambiciones, ilusiones, es decir, desde todo lo que configura una mente o un corazón. Esto que a primera vista parece abstruso y abstracto y que algún filósofo llamaba la ‘Vorverständnis’ —la comprensión previa que tenemos de las cosas antes de abrir los ojos y mirar—, la vida cotidiana nos presenta un ejemplo muy claro. Pido ya desde ahora perdón, pues no encuentro otro caso que explique con tanta claridad lo que me propongo decir. La persona anoréxica, cuando se mira al espejo ve otra cosa distinta a la realidad. Se ve gorda cuando, de hecho, está, como suele decirse, en los huesos: Ella *no ve* la realidad en sí misma. No se ve a sí misma en su realidad. Ve lo que su mente ha construido sobre la realidad. Ve la realidad alterada por sus deseos. No deja la realidad en libertad. La realidad está coaccionada por los intereses. No deja la realidad ser sí misma, y, por ello, no puede ir a las cosas en sí mismas.

Esto lo había constatado ya el libro sagrado budista *Dhammapada* o *El camino de la verdad*», puesto por escrito en el siglo III a.C. Dice así:

*«Somos lo que pensamos.
Todo lo que somos surge con nuestros pensamientos.
Con nuestros pensamientos construimos el mundo (p. 21).
Ni tu peor enemigo puede dañarte tanto como tu propio
pensamiento»¹³.*

Por aquí puede ya entreverse que toda experiencia o toda vivencia es en sí misma interpretación. La persona anoréxica ante el espejo tiene una experiencia de sí misma que interpreta desde un presupuesto: hay que verse gorda para adelgazar más, pues el ideal es ‘estar delgada’.

13. *Dhammapada* o *El camino de la verdad*. Árbol Editorial, México, 1990, p. 32.

Este ideal o ‘a priori’ es la ‘luz’ con la que ve y en la que ve. Algo vemos y algo añadimos a lo que vemos. Conocer es, en el mismo acto, interpretar. O como dice Wittgenstein, se interpreta y luego *se ve* tal como se *interpreta*¹⁴.

La mente, por otra parte, puede estar conformada, además de la misma configuración de la personalidad del individuo, con otros presupuestos provenientes de la educación, formación, entorno social, religión o de la misma cultura. La cultura influye en la percepción de la realidad. Dice el Papa Benedicto XVI que «no existe una fe desnuda, una fe como simple religión (...). La fe es ella misma cultura»¹⁵. Esto parece facilitarnos la comprensión de un texto del Papa Benedicto XVI en el que dice: «Se podría objetar que la historia registra el triste fenómeno de las guerras de religión. Sin embargo, *sabemos que esas manifestaciones de violencia no pueden atribuirse a la religión en cuanto tal, sino a los límites culturales con que se vive y se desarrolla en el tiempo*»¹⁶. La guerra, pues, no la hizo la religión sin más, la hizo la religión configurada por la cultura. La inquisición, por ejemplo, persiguió, encarceló, atemorizó hasta la angustia y mandó a la muerte a personas. Pues bien, eso no lo hizo la religión en cuanto tal, sino la religión desfigurada por las limitaciones de la cultura del tiempo. Es triste pensar que a veces se corre el riesgo de confundir la voz de la cultura con la voz de Dios. Ha tenido que pasar mucho tiempo y suceder muchas cosas para llegar a afirmar que «la religión sólo puede ser promotora de paz» o que Dios y guerra son dos conceptos contradictorios. No es de extrañar que estas cosas creen desconfianza y recelo en determinados creyentes quienes fácilmente se sienten inclinados a personalizar su religión y a llevar el diálogo interreligioso con otras religiones buscando vida para su espíritu.

La cultura, pues, influye en la percepción de la realidad. Vamos a aclararlo más con un ejemplo ya muy conocido y esclarecedor. Se trata de la famosa imagen pato-conejo o conejo-pato que Wittgenstein utiliza en su obra «Investigaciones filosóficas»¹⁷ y que John Hick aplicó

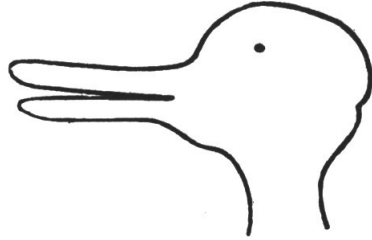
14. WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona 1988, p. 445.

15. JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2006, p. 61.

16. Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI con ocasión del XX aniversario del encuentro interreligioso de oración por la paz. Castelgandolfo, 2 de septiembre de 2006.

17. WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona 1988, p. 447.

a las religiones¹⁸. Es una imagen que según se fije uno hacia la izquierda o hacia la derecha se puede ver un pato o un conejo. Estas dos interpretaciones son posibles porque en nuestras culturas existen patos y conejos. Pero aquellos que pertenecen a una cultura en la que no existen conejos, comoquiera que carecen del concepto ‘conejo’ siempre verán en la imagen, que de suyo es plural, un significado, un solo sentido: sólo verán patos. La imagen tendrá un significado único, será una imagen unívoca. Lo mismo sucede a los participantes de una cultura en la que carecen del concepto de pato. Para unos y otros, la imagen es clara y



no tiene vuelta de hoja. Inútilmente los de una cultura intentarán convencer a los de la otra de su representación. Para cada cultura no cabe la posibilidad de ver otra imagen por más esfuerzos que haga, no cabe otra interpretación. El diálogo, pues, no es posible. La imagen para cada cual es evidente. Y siempre podrá sacar la conclusión y afirmar con toda sinceridad que el otro está equivocado, que vive en el error y del error.

El ejemplo, evidentemente, es una analogía para poder acercarnos y comprender el hecho de la pluralidad de religiones como variaciones de lo *Mismo* teniendo en cuenta que todas ellas parten de la vivencia o experiencia diversa de la Realidad Última¹⁹. Evidentemente el ‘a priori’ de la fe en las diferentes religiones es el que más luz da a la hora de interpretar o ver el mundo y, al mismo tiempo, el que más barreras pone a la hora de entenderse²⁰.

Una vez más, nos encontramos aquí ante el poder del ‘dogma del relativismo’ que configura las mentes actuales y que conduce, como

18. REINHARD KIRSTE, *Die Bibel interreligiös gelesen*. Traugott Vatus. Nordhausen 2006, pp. 18-20.

19. REINHARD KIRSTE, *Die Bibel interreligiös gelesen*. Traugott Vatus. Nordhausen 2006, p. 20

20. Puede verse JOSÉ LUIS CANELO, *Los presupuestos de la hermenéutica de M. Heidegger*. En Cuadernos de Pensamiento 12. Fundación Universitaria. Madrid 1998, pp. 243-271.

dice el Papa Benedicto XVI a negar o cuestionar «la capacidad del ser humano para conocer la genuina verdad acerca de Dios y de las cosas divinas» (p. 143). Ello supone que previamente se ha negado ya la filosofía, y, por supuesto, la metafísica. Y esto tiene, según el Papa, graves consecuencias, pues «si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico (...) entonces la fe se atrofiará necesariamente: le falta sencillamente el aire para respirar» (p. 120).

La gente comprende que Dios es inefable o que de él «solamente habla la imaginación». Sabe igualmente que toda concepción de Dios es limitada y hecha desde presupuestos y, por ello, ninguna definitiva. El cristianismo, por ejemplo, sería, según el hombre de hoy «*únicamente la faceta del rostro de Dios vuelto hacia Europa*» (p. 144). Dios vuelto hacia la India será otra cosa, tendrá otro rostro.

Las cosas son así y el Papa es muy consciente de ello cuando dice: «El hombre de hoy día se encuentra reflejado, más bien, en la parábola budista del elefante y los ciegos» (p. 143). Y efectivamente, el ciego que cogió al elefante por la pata pensaba, a la hora de definir qué es un elefante, que era como una columna; el que lo agarró por las orejas dijo que era como un abanico; como una cuerda el que lo cogió por la cola y como una flecha el que palpó solamente el colmillo. Todos tenían algo verdadero del elefante y en todos juntos había más del elefante que en uno solo. Pero ninguno estaba capacitado para conocer el elefante en su entidad total. Hoy se niega la capacidad del hombre para conocer el Absoluto o a Dios, pues «parece que todos somos ciegos de nacimiento ante los misterios de lo divino» (p. 143).

Esta actitud cordial y mental de la gente en general ante las limitaciones del conocer humano le predispone para orientar luego su propio diálogo interreligioso.

2.3. La dificultad procedente de cierta sensibilidad generalizada

El hombre de nuestros días tiene una experiencia directa de las religiones como la puede tener de sus propios vecinos. El movimiento migratorio generalizado, los programas de intercambios culturales para profesores o estudiantes colocan a nuestro lado compañeros de trabajo con creencias que inmediatamente contrastamos con las nuestras. Los ejecutivos y los empresarios que se mueven por el mundo saben las limitaciones y condiciones que encuentran en países de otras creencias.



Los medios de comunicación ponen al alcance de todos imágenes de ritos y ceremonias religiosas que se llevan a cabo en países lejanos. También el turismo coloca al viajero dentro de la ceremonia religiosa tenida en el último rincón de Nepal. A todo ello se asiste con una sensibilidad muy determinada y definida. De hecho, cualquier mujer estará dispuesta a emitir un juicio de desaprobación rotunda cuando a la entrada del Templo Real de Ayun, en Mengwi, Bali, un cartel la recuerda: «*Your attention, please. During menstruation ladies are strickly not allowed to enter the temple. Thank you*».

Invitará, incluso, a que retiren el cartel tan ofensivo e invitará a hacerlo en nombre de la misma religión que lo ha puesto, aunque no sea la de ella o no tenga alguna. Es duro para las religiones sentirse estar frente al mundo entero que las observa y no deja escapar de ellas ni uno solo de sus detalles que dicen proceder de la fe. Los valores hoy día vigentes de respeto, tolerancia, coexistencia, comprensión, solidaridad, concordia hacen desconfiar de todos aquellos que se consideran poseedores de la verdad total, definitiva y en exclusiva. La desconfianza afecta también a las religiones cuando se presentan con esa pretensión. Podemos imaginar sin esfuerzo mayor el diálogo silencioso que circula por las mentes del creyente católico e hindú seguros cada cual de su propia verdad. Podría desarrollarse más o menos de esta manera: El



Templo Real de Ayun, en Mengwi, Bali

Sr. Blas, creyente católico, pensará allá para sus adentros que su vecino del rellano, que es creyente hindú, vive, como creyente, en el error y ha entregado su vida entera al vacío de la nada. ¡Pobre hindú! él es la mentira subsistente —comentará en silencio—, y, sin duda, se sorprenderá de la fuerza que la mentira puede dar a la vida. Por su parte, el Sr. Gagang, creyente hindú, pensará para sí lleno de compasión y tristeza: ¡Pobre vecino mío! ¿Qué pecados, maldades y trapicheos habrá cometido en sus vidas pasadas para ser ahora creyente católico? Porque si hubiera cumplido —continuaría el piadoso hindú—, correctamente con su Dharma sería ahora, en esta vida presente, un ferviente creyente hindú.

Hoy día no se puede mirar a las religiones como se miran el Sr. Blas y el Sr. Gagang, los vecinos del rellano. El sentido común dice que algo serio está fallando en ese diálogo, pues resulta incomprensible e inaceptable²¹.

Teniendo en cuenta todas estas dificultades, y que, de una u otra manera, llegan al conocimiento de la gente, no es de extrañar que el

21. Puede verse JOSÉ LUIS CANCELO, «El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda Religión», en *Cuadernos de Pensamiento* de la Fundación Universitaria Española, Núm. 13. Madrid 1999.

hombre sencillo de la calle comience a hacer su propio diálogo interreligioso sobrepasando las fronteras de las religiones y *entreverando*, si es preciso, las mismas. Es, propiamente, de lo que queremos hablar a continuación.

3. LA INVITACIÓN QUE HACE LA VIDA A SOBREPASAR LAS FRONTERAS DE LA PROPIA RELIGIÓN

Es la vida misma la que empuja a las religiones a salir de su propio recinto y su espacio acotado para acercarse y adentrarse hasta donde sea posible en las otras religiones. Lo podemos ver en los gestos y declaraciones de los mismos líderes espirituales y en los numerosos casos y ceremonias de los creyentes de distintas religiones. Lo abordamos en los apartados que siguen.

3.1. La invitación proveniente de los líderes espirituales de las religiones

Un ejemplo claro lo ofrece el Dalai Lama, la suprema autoridad espiritual del budismo tibetano. Cuando estaba encerrado en lo alto del Tibet, en el llamado «techo del mundo», deseaba y oraba para que todo el mundo se convirtiera al budismo. El exilio le obligó a bajar de las alturas y ponerse en contacto directo con otros países, otras creencias y otras formas de contemplar religiosamente el mundo. Esto le llevó a afirmar que *«las sensibilidades y las culturas humanas son demasiado variadas como para justificar un ‘camino’ único hacia la Verdad»*²². Este modo de pensar coincide, en cierto aspecto, con el pensamiento del prefecto de Roma, Quinto Aurelio Símaco (ca. 340-402), del siglo IV de nuestra era cuando decía *«no puede ser uno solo el camino que conduce a un Misterio tan grande»*²³. El Dalai Lama jus-

22. DALAI LAMA. (1997), *El buen corazón. Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. PPC. Madrid, p. 12.

23. SÍMACO, Q. A. (P.L.), *Relatio Symmachi urbis praefecti*, en *Patrologiae Latinae, Tomus XVI, S. Ambrosius*, París 1880, col. 1010, 10: *«Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum»*. Hay versión reciente en español: QUINTO AURELIO SÍMACO, *A nuestro señor Teodosio siempre augusto, de Símaco, varón clarísimo, prefecto de la Urbe*. En *Informes y Discursos*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego. Ed. Gredos, Madrid 2003, pp. 36-47) (*Símaco*, Q. A. (P.L). t. XVI, col. 1010, 10). Véase también JOSÉ LUIS CANCELO, «La influencia de la globalización en las religiones». En *Cuadernos de Pensamiento* 17. Fundación Universitaria Española, Madrid 2005. La propuesta de Símaco en pp. 50-53.

tifica la pluralidad de las religiones desde la diversidad de las culturas, es decir, desde la *racionalidad* del hombre, en virtud de la cual el hombre descubre ante un mismo hecho realidades distintas. Por esta razón, ni los filósofos han conseguido ponerse de acuerdo sobre la verdad del mundo, ni las religiones han logrado impedir su despliegue, desde sí mismas, en otras religiones como puede observarse en el Cristianismo, Islam o Budismo.

El cambio de actitud del Dalai Lama es muy significativo, pues manifiesta que las fronteras que circundan las religiones no son ya, consideradas en sí mismas, excluyentes. Al contrario, es preciso abrirse a las demás. El Dalai Lama, fiel al espíritu de Buda, afirma que es preciso dejarse de metafísicas y ponerse a colaborar juntos por lo que es substancial a la vida: la armonía en la persona y en la sociedad, la paz. No hay que perder tiempo, decía Buda, en averiguar de dónde viene la flecha que te ha herido. Lo que importa es curar la herida. Con esta actitud, las fronteras que separaban, de alguna manera, las religiones se han abierto y perdido su rigidez.

Pero insistamos una vez más. Esta apertura y cambio radical no lo hizo empujado por el mensaje de Buda, pues de ser así no hubiera esperado tanto tiempo para hacerlo. Lo hizo llevado por la vida que le dio una nueva manera de leer los textos sagrados. Es la vida la que fuerza a abrir los brazos en actitud acogedora y derribar las barreras infranqueables de las religiones.

Una actitud también de apertura la encontramos, por dar solamente un ejemplo, en el discurso que el Papa Juan Pablo II pronunció ante más de 80.000 jóvenes musulmanes en Marruecos el día 19 de Agosto 1985. En él reconocía: «*Nosotros, Cristianos y Musulmanes, nos hemos comprendido, generalmente, mal. Y algunas veces, en el pasado, nos hemos opuesto y nos hemos, incluso, agotado en polémicas y en guerras. Pienso que hoy Dios nos invita a cambiar nuestros viejos hábitos. Tenemos que respetarnos y estimularnos mutuamente en las obras de bien sobre el camino de Dios*»²⁴. Les recuerda igualmente que el «diálogo es más necesario que nunca» y que en el documento «*Nostra aetate*» sobre el diálogo entre las religiones, allí se afirma que «los hombres de fe viva tienen que superar toda discriminación, vivir

24. JUAN PABLO II (1985), *Discurso a los jóvenes musulmanes en Casablanca*, el 19 de Agosto del 1985. En *Acta Apostolicae Sedis*. Vol. LXXVIII. Città del Vaticano. Librería editrice vaticana, 1986, pp. 95-104, p. 103. También en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/august/index_sp.htm

juntos en armonía y contribuir a la fraternidad universal». Insiste en que «la Iglesia manifiesta una atención especial a los creyentes musulmanes dada su fe en el único Dios, su sentido de la oración y la estima de la vida moral». Fue un discurso extraordinario, sentido, sincero, pronunciado con toda humildad y reconociendo errores pasados. Está, a su vez, lleno de aprecio y estima por la religión musulmana y sus creyentes, y les tiende una mano amiga para colaborar juntos.

Este acercamiento y la invitación a colaborar juntos por la paz no viene directamente del mensaje que contienen los evangelios, pues de ser así se hubiera hecho desde siempre y no se hizo. Por supuesto que los Evangelios contienen doctrina suficiente para hacerlo y sentir el deber hacerlo. Pero no se hizo. Ha sido la vida misma la que ha dado el empujón. Son señales del diálogo interreligioso que hace la vida. El acercamiento culminaría un año más tarde en la Jornada ecuménica e interreligiosa de Oración en Asís, en la fecha ya histórica del 27 de octubre de 1986.

3.2. Invitación proveniente de los mismos creyentes

Es fácil recordar que por los años de 1955, por no ir más atrás, a los estudiantes de teología se les inculcaba evitar el trato, por ejemplo, con los pastores protestantes y, por supuesto, entrar en sus templos. Las fronteras estaban muy bien fijadas y delimitadas²⁵. En los primeros años de mi labor pastoral en las Clínicas de la Universidad de la ciudad alemana de Colonia, los pastores protestantes y católicos y las personas que integraban los equipos de pastoral de ambas confesiones, nos saludamos con toda corrección y educación. Pero nada más. Hasta en el comedor ocupábamos mesas separadas y distantes. Fueron los mismos enfermos creyentes los que obligaron indirectamente y sin pretenderlo, a que los representantes de su religión cambiaran la actitud. El enfermo protestante, cuando su pastor no estaba accesible, llamaba al pastor católico. Recuerdo que me llamaron para asistir a un enfermo protestante. Nos saludamos, me interesé por su salud, su vida y le manifesté que yo era sacerdote católico. El enfermo me respondió: «Padre, *para ayudarme a rezar a Dios y rezar conmigo a Dios,*

25. No hace tanto que la autoridad eclesiástica estaba atenta para que los católicos no asistieran a reuniones interconfesionales. Véase MARIA JOSÉ ARANA, *Ecumenismo y diálogo interreligioso. A los cuarenta años del Vaticano II*, en Sal Terrae, Noviembre 2004, 92/10, p. 860.

¿qué importa que Ud. sea pastor católico». Lo mismo hacían los pacientes católicos. El diálogo interreligioso o ecuménico había comenzado por iniciativa de la vida. Hoy día, enfermos católicos y protestantes hacen y elevan, juntamente con sus representantes religiosos, oraciones en días determinados de la semana. Y comparten con ánimo cordialmente fraterno el café y el 'Kuchen'. La vida había hecho que las fronteras religiosas abrieran sus puertas y estuvieran dispuestas a dejar entrar y salir por ellas en busca de ayuda. En una de las clínicas se comenzó a celebrar la eucaristía en la acogedora capilla protestante.

3.3. El caso de la oración interreligiosa en la ciudad alemana de Colonia

En los encuentros interreligiosos, cuando se trata de la oración, el Papa Benedicto XVI distingue con toda nitidez entre oración multirreligiosa y oración interreligiosa. Como ejemplo de la primera modalidad presenta las dos jornadas mundiales de oración por la paz en Asís en 1986 y 2002: «oran al mismo tiempo, en lugares separados y cada uno a su manera»²⁶. El Papa promueve la oración multirreligiosa, pero no la interreligiosa. Y lo razona haciendo ver que entre las diversas religiones «la comprensión de lo Divino es diferente».

De hecho, el concepto personal de Dios y el concepto impersonal de Dios ni son del mismo rango ni son traducibles (p. 92). Un Dios personal ve, escucha, conoce y está ante nosotros, es 'persona', es conocimiento y es voluntad.

Un Dios impersonal será un absoluto y un infinito, pero no conoce, ni ve, ni escucha ni está ante nosotros. En cambio, «si Dios es persona, lo Más Supremo y lo Más Excelso es a la vez lo Más Concreto, y yo me hallo bajo los ojos de Dios y en el espacio de su voluntad y de su amor» (p. 92).

Y el Papa precisa aún más: «Entre la comprensión personal de Dios y la comprensión impersonal del mismo no hay ninguna posición intermedia» (p. 93). A su vez, el Dios musulmán, Alá, es absolutamente uno, monolíticamente uno, de una sola pieza, sin fisuras. El Dios cristiano, por el contrario, aunque uno y único, es también Trinitario, de alguna manera es 'plural' si es que se puede hablar así. La diferencia es abismal.

26. JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2006, p. 95.

Si estos principios se aplican a la oración hay que decir que no es lo mismo orar desde «una comprensión impersonal de Dios» y orar «desde la fe en un Dios personal», o hacerlo desde la fe en el Dios uno-trinitario o en Dios que es uno sin más. Evidentemente, cuando el concepto de Dios es diferente, necesariamente tiene que serlo el modo de invocarle. Por ello, concluye el Papa: «la manera de dirigirse a él es tan diferente, que una oración común sería una ficción y no correspondería a la verdad» (p. 95). La oración interreligiosa sería una farsa. Se rezaría a la nada.

Y advierte que «el cristiano tiene que resistirse a esa ideología de la igualdad» (p. 94) que está detrás de las oraciones comunes con diversas confesiones.

Estas mismas fueron las razones que el Cardenal Joachim Meisner, arzobispo de Colonia, Alemania, presentó en una carta dirigida a todos los profesores de los centros católicos y a los sacerdotes de las parroquias de la diócesis el día 17 de noviembre del 2006. En ella se dice que la sensibilidad hacia los creyentes de otras religiones ha llevado a los centros a organizar «celebraciones interreligiosas». Ahora bien, teniendo en cuenta «que las religiones no cristianas tienen una imagen de Dios que no es idéntica a la imagen de Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, no son posibles las celebraciones religiosas comunes. Por ello, cada comunidad creyente puede rezar a su Dios sólo por separado. Y si alguna vez lo hacen conjuntamente, un grupo debe permanecer en silencio mientras el otro reza»²⁷.

Toda vez, continúa, que la fe de los niños y jóvenes no está suficientemente desarrollada y no son capaces de diferenciar las religiones, se puede crear en ellos desorientación, confusión y error²⁸. Por estas razones las celebraciones interreligiosas están prohibidas en todo el arzobispado de Colonia para los niños y niñas²⁹. Así que se propo-

27. JOACHIM KARDINAL MEISNER, *Richtlinie des Erzbischofs zu multireligiösen Feiern in Schulen*. Carta del 17 de noviembre del 2006: «Das Gottesbild der nichtchristlichen Religionen ist nicht identisch mit dem Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Daher sind gemeinsame Gottesdienste nicht möglich. Jede Gemeinschaft kann daher nur allein zu ihren Gott beten. Geschieht das gemeinschaftlich, muss die jeweils andere Gruppe schweigend dabei stehen».

28. *Ibid.*: «Da der Glaube von Kindern und Jugendlichen noch nicht als vollständig entfaltet anzusehen ist, besteht hier Anlass zur Sorge, dass die für das Verständnis von multireligiösen Feiern notwendige Differenzierung nicht ausreichend gegeben ist. So sind multireligiöse Feiern im Bereich der Schulen nicht sinnvoll, da durch die für Kinder und Jugendliche Unterscheidbarkeit von multireligiösen Feiern und katholischen und ökumenischen Gottesdiensten die Gefahr einer Verwirrung droht».

29. *Ibid.*: «Daher sollen im Erzbistum Köln keine multireligiösen Feiern für Schülerinnen und Schüler an Schulen stattfinden».

ne una oración multirreligiosa —ya que intervienen muchas religiones—, y en serie, pues lo hacen una después de la otra.

La reacción no se dejó esperar. Se organizaron tertulias, entrevistas y manifestaciones en los medios de comunicación. No solamente profesores y alumnos católicos manifestaron su desacuerdo y consideraron la carta como «inadecuada» ('unangemessen') y contradictoria ('widersprüchlich'), sino también lo hicieron profesores de otras creencias. El Consejo Central del Islam en Alemania declararon que también ellos estaban contra la «mezcla» de religiones o contra el sincretismo religioso, pero que ellos no veían razón alguna para prohibirlas y que, además, suponía un enorme paso hacia atrás. Alguno, no sin cierto sarcasmo, llegó a pedir al Cardenal que sacara de una vez a los tres Reyes Magos de la catedral ya que no eran católicos y no se debían tener celebraciones religiosas con unos magos persas.

Pues bien, hablando con profesores, agentes de pastoral, sacerdotes y personas que tienen a sus hijos en escuelas católicas comentaban que no entendían eso de «orar al mismo tiempo, en lugares separados y cada uno a su manera; o todos en el mismo lugar pero callando unos mientras los otros rezan». A primera vista les parecía una actitud sorprendente ya que van juntos a orar por la paz y en el momento de hacerlo se separan. Todo parece como si, en el fondo, no quisieran saber nada los unos de los otros. La Realidad Última —tenga el nombre que fuere—, y que es la que les convoca para rezar, en la realidad les separa.

Les parecía que en la oración no había una concepción distinta de lo Divino porque orar es, en el fondo, reconocerse mendigo, indigente y necesitado. Detrás de la oración está el sentimiento de impotencia, de dependencia total, de 'ser polvo y ceniza', el sentimiento hondo de la humildad que suscita la precariedad de lo existente. Todas las religiones oran desde la «calamidad de lo finito»: ora el taoísmo, el budismo, el hinduismo, el Islam, el judaísmo y el cristianismo. La gente no entiende que esta unidad no sea razón suficiente para tener una oración interreligiosa y orar juntos a la vez y en el mismo lugar³⁰.

30. GAVIN D' COSTA, en su obra *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 2006 comienza preguntándose si la oración interreligiosa no será una ruptura de la alianza con Dios y una especie de 'infidelidad conyugal'. Después de muchas idas y venidas e insistiendo que la oración cristiana va dirigida siempre a Dios trinitario, termina considerándola «un acto de riesgo amoroso» (p. 200). Y concluye con la posibilidad de encontrar en la oración interreligiosa al Dios

Las celebraciones interreligiosas han continuado desarrollándose en la modalidad de la interreligiosidad en la mayoría de los centros escolares. Esta es una señal del diálogo interreligioso que va haciendo la vida³¹.

3.4. Otros diversos hechos de tendencia religiosa integradora que hace la vida

Pues bien, todo parece como si los creyentes estén dando un paso más allá y se estén adentrando en el espacio y recinto de otras religiones sin abandonar la propia. No sienten incongruencia en ello. Asistimos a una especie de 'religiosidad líquida' «capaz de mezclarse y diluirse en cualquier cosa»³². Un ejemplo, aunque no sea del ámbito religioso, puede ayudar a comprenderlo. Un español puede pasar la frontera que separa Francia, entrar en el espacio francés, hablar francés, sin, por ello, perder la identidad interior de ser español. Ciertamente, estando en Francia y hablando francés, la propia identidad personal, en cierto modo, se amplía, pero sin afectar a la sustancia de la misma. Esto comienza a darse ya entre los creyentes de las religiones. Los creyentes comienzan a hablar o a balbucir diversos idiomas religiosos sin perder la propia singularidad religiosa. Son muchos los ejemplos. Presentamos solamente algunos como expresión del diálogo interreligioso que va haciendo la vida.

trino: «Cuando la oración interreligiosa se celebra con reverencia y devoción a Dios en el amor real de Dios, con la consiguiente sed de mayor amor entre las personas, que siempre proviene y se alimenta del gran amor de Dios, vislumbramos la realidad de la Trinidad en la comunidad humana en la celebración amorosa del amor, aunque no sea de común acuerdo nominal, sino por un mismo espíritu en el corazón del amor» (p. 223). El Papa Benedicto XVI duda que puedan darse las tres condiciones elementales para elevar una oración interreligiosa con verdad y honradez: unanimidad en quién es Dios, contenido digno de la oración como se manifiesta en el Padrenuestro, exclusión de toda sombra de duda relativista respecto de «la fe en Jesucristo, el único redentor de todos» y de la oración (o.c., pp. 96-97).

31. Respecto de la oración interreligiosa entre creyentes musulmanes y cristianos el Secretariado para los No-cristianos, en el documento «*Musulmanes y cristianos. Orientaciones para un diálogo entre musulmanes y cristianos*», Madrid 1971, p. 133, nota 25, no excluye dicha posibilidad. Dice que «(...) sería preferible componer y mejor aún, hacer componer, oraciones originales que expresen el sentimiento religioso de todos los participantes, cristianos y musulmanes, a partir del fondo religioso que les es común. Ciertos salmos bien escogidos o ciertos textos de místicos musulmanes pueden ser una excelente expresión de este sentimiento».

32. MARDONÉS, JOSÉ MARÍA, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. PPC, Madrid 2005, p. 63.

En Madrid³³ se encuentra el templo de los Hare Krishna. Los Hare Krishna, siguiendo el calendario lunar, celebraron el día 26 de Marzo del 2007 la festividad de *Rama-Chandra*. Como sabemos, el Señor Rama es un avatar o manifestación del espíritu de Dios y anterior al mismo Krishna. A su nombre se le añadió la palabra *Chandra*, que significa *Luna*, con lo cual se quiere significar que su espiritualidad es luminosa y brillante, evocadora del misterio como la luna llena en la oscuridad de la noche. Ese día se hace ayuno, no se desayuna ni se almuerza. Solamente se cena al atardecer. Pues bien, un joven matrimonio —él católico y ella creyente en Krishna, frecuente desde hace tiempo las ceremonias religiosas de los Hare Krishna, asiste a los cursos de formación y, evidentemente, el día 26 de Marzo observó el ayuno como lo hace en las demás fiestas. Aseguran que asisten a esas ceremonias como mecanismos y estrategias para ayudarse a entrar en comunicación con Dios.

En el Centro Budista Tibetano *Nagarjuna* de Madrid³⁴, al que he asistido varias veces con estudiantes universitarios, el monje budista Tubten Palden insistía que en su templo podían asistir a meditar y reflexionar según las enseñanzas de Buda creyentes cristianos o católicos o de cualquier otra religión. A ninguno se le pide que renuncie a su identidad religiosa. La idea directriz del centro pretende hacer conscientes y aplicar a la propia vida el pensamiento de Thubten Zopa Rimpoché: «*Nadie desea el más leve sufrimiento. Nunca se encuentra satisfacción en la felicidad. Puesto que no hay la menor diferencia entre yo y los demás, suplico bendiciones para ser capaz de crear felicidad y alegría para todos*»³⁵. Asentían a la hora de comentar textos a lo que decía Thich Nhat Hanh: «*Cuando se es un cristiano verdaderamente feliz, también se es budista, y viceversa*»³⁶. He podido ver a los estudiantes universitarios asumir estos principios y ensayar los primeros pasos que conducen a la iluminación sin sentir que estuvie-

33. Por deferencia y respeto evitamos direcciones y nombres propios, excepto en aquellos casos que hayan manifestado su aprobación.

34. Puede verse JOSÉ LUIS CANCELO, «Un templo budista tibetano en Madrid. Buscando la interculturalidad religiosa». En INDIVISA. *Boletín de Estudios e Investigación*. Núm. 4, 2002.

35. Puede verse el texto en THUBTEN ZOPA RIMPOCHÉ (1991), *Los tres aspectos fundamentales del camino hacia la iluminación*. En LAMA THUBTEN YESHE y LAMA THUBTEN ZOPA RIMPOCHÉ, *La energía de la Sabiduría*. Dharma. Novelda (Alicante), p. 135.

36. NHAT HANH, THICH (1996), *Buda viviente, Cristo viviente*. Kairós. Barcelona, p. 167.

ran, con ello, defraudando, en cierto modo, su propia creencia. Habían llegado a comprender y aceptar que ser cristiano feliz es ser, al mismo tiempo, budista, al menos en lo que se refiere a la inconsistencia de todas las cosas y a la ‘insatisfacción de la felicidad’. Las llamadas ‘verdades nobles’ les atraían. Las aceptaban como evidentes y estaban dispuestos a recitar ‘mantras’ para preparar el camino hacia la trascendencia. Su religiosidad cristiana se había ampliado con el budismo. Habían dado ya un pequeño paso hacia el interior del budismo e iniciado elementalmente el diálogo interreligioso.

También he podido contemplar en Madrid a una monja budista tibetana rezar ensimismada *mantras* en un templo católico, asistir con devoción a la eucaristía, aunque no accedió a la comunión. Y he tenido la experiencia de un estudiante universitario chino creyente taoísta, que asistía reverentemente a la eucaristía el domingo en la capilla del Colegio Mayor Universitario ‘Casa do Brasil’. El estudiante, me comentó, quería escuchar las lecturas sagradas del día y la reflexión sobre las mismas. Buscaba sencillamente algo para su espíritu. No le importaba que los textos estuvieran tomados de las Sagradas Escrituras.

Una pareja de estudiantes japoneses y creyentes sintoístas me rogaron que les permitiera celebrar su unión matrimonial en la capilla católica del Colegio Mayor, estar presente yo como testigo religioso e impartirles la bendición. Esto de bendecirles no tiene importancia alguna, y menos en nuestros días después de que el Papa, encontrándose en Sao Paulo el día 9 mayo 2007 con motivo de diversas reuniones, entre otras con líderes espirituales de distintas religiones, manifestara su alegría por haber bendecido a un rabino y el rabino por haber bendecido al Papa. Son gestos entrañables y significativos de interreligiosidad.

Para nuestros jóvenes sintoístas, celebrar su matrimonio en un espacio sagrado, aunque no fuera el de su religión y en presencia un sacerdote, aunque fuera católico, daba formalidad, seriedad, firmeza y solemnidad a su unión matrimonial. Para un creyente, la invocación del Espíritu, aunque sea con la ayuda de otra religión, contribuye a consolidar las decisiones humanas importantes. Las religiones, pues, en la vida real, comienzan a entrecruzarse y emprenden de forma espontánea, a la manera como lo hace la vida, un diálogo interreligioso.

Todos hemos visto, sin duda, creyentes hindúes rezar en templos de otras religiones cuando viven o viajan por Europa. Tuve un alumno creyente hindú que en una visita a la casa donde nació Santa Tere-

sa en Ávila, rezaba con los mismos gestos con los que suele hacerlo en los templos de su propia confesión religiosa. Preguntado qué es lo que pasaba por su mente cuando oraba a Santa Teresa y la ofrecía una vela encendida, respondió que oraba a Dios manifestado en Santa Teresa. La vida encuentra siempre razones para justificar el diálogo interreligioso que ella misma va haciendo.

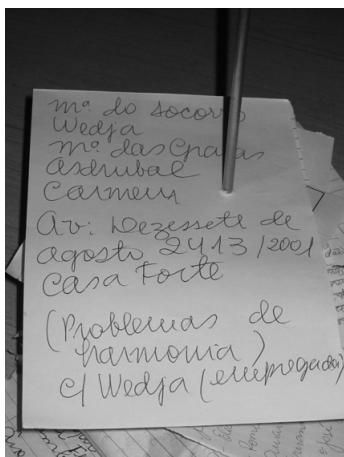
También en Alemania, en una eucaristía católica celebrada con motivo de un funeral, un creyente protestante y amigo del difunto participó en la comunión. Lo hizo como expresión de su condolencia con el amigo católico fallecido y con el dolor de sus familiares. Lo cierto es que no sintió ninguna incompatibilidad. Al contrario, lo vivió como expresión religiosa sincera y manifestación de su afecto por el difunto. Así es el diálogo interreligioso que hace la vida.

He conocido este verano (2007) a un pastor protestante en un encuentro ecuménico parroquial en Colonia y en el que se hablaba de la Eucaristía y del Abendmahl o Cena del Señor. El pastor protestante comentó confidencialmente que cuando él asistía a una eucaristía católica y nadie del entorno le conocía, se acercaba a comulgar. Sentía que le venía bien esa participación total interreligiosa.

En la misma ciudad Colonia he conocido un matrimonio, él católico y ella protestante. Cuando van a Misa ella también comulga al lado de su marido. Preguntada responde: «¿Y por qué no? Es un acto religioso, no puedo estar haciendo el mal. Además, me uno a mi marido en sus sentimientos religiosos. Él también me acompaña a la iglesia evangélica».

Las Religiones comienzan a hacerse lentamente más inclusivas, al menos, la religión tal como la practican cada vez más creyentes.

En la ciudad brasileña de Jeacé, al sur de Minas Gerais, un matrimonio católico ferviente que se sentía orgulloso de tener un hijo estudiando en el seminario con la esperanza de llegar un día a consagrarse sacerdote, frecuentaba, al mismo tiempo, los cultos afro-brasileños de Umbanda. Acudía a orar al *Preto Velho*, al 'Negro Viejo', símbolo del hombre que sufre mucho y calla más, como sufrieron calladamente los negros. El *Preto Velho* que ha llegado ya a través de numerosas reencarnaciones, a un estado de purificación como espíritu, puede ayudar al necesitado pues tiene una gran experiencia de las situaciones humanas de miseria. Su corazón es bondadoso, sin preferencias ni apegos y dispuesto a hacer el bien a quienes se lo pidan. El fervoroso matrimonio católico le imploraba la bendición sobre ellos y



la familia, al mismo tiempo que hacía ofrendas de alimentos (arroz, judías) o bebida (aguardiente o cachaça) y también dinero. Buscaba protección contra los malos espíritus o funestos hechizos. Imploraba salud. No pensaba que ello pudiera chirriar con su fe católica. Hoy día, a instancias del hijo seminarista y por amor a él ha abandonado dichas prácticas.

El día 21 de julio del 2006 asistí con profesores de la Universidad Federal de Recife a una celebración que tuvo lugar en el '*Centro Espiritista Moacir*' que se encuentra en Rua Paula

Batista, 205, en el barrio Casa Amarela, Recife. Durante el tiempo de la exposición y las preguntas que se hacen con ocasión del comentario a un texto de los «Evangelios según el espiritismo», los asistentes van dejando sobre la mesa presidencial sus peticiones para que un día de la semana los 'mediums' las atiendan y oren por ellos.

En las peticiones ha de constar con toda claridad el nombre de las personas, la dirección de la calle, número, piso y letra si fuere el caso, para que las energías positivas liberadas por los 'mediums' lleguen con toda precisión a la persona o familia por la que se reza. En realidad, los 'mediums' piden a los 'Hermanos espirituales', es decir, a los 'Espíritus superiores' purificados tras un largo proceso, que hagan una visita espiritual a la familia o persona en cuestión.

Lo interesante para nuestro caso es saber que la persona que escribió dicha súplica para que los 'mediums' enviaran a los 'Espíritus superiores' a su casa, es creyente católica y se confiesa y practica su religión dondequiera que va.

He podido saber, hablando directamente con la gente y observando, que son numerosas las personas de fe católica que simpatizan con el espiritismo, oran con él, realizan los llamados 'pases' o purificación de las energías negativas, y escuchan los consejos que les dan los 'mediums' que han entrado en relación con los espíritus que acompañan a dicha persona. No sienten incompatibilidad alguna.

Cada vez son también más numerosos los creyentes católicos en Brasil que reciben todos los sacramentos de la Iglesia católica: bau-

tismo, matrimonio, primera comunión. Asisten a la eucaristía, comulgan, hacen la señal de la cruz cuando pasan delante de una iglesia y participan en las ceremonias de Umbanda. Así andan las cosas. La Biblia dice en el libro del Deuteronomio 18:11-13 que es abominación para el Señor quien practica la adivinación, la astrología, la magia o le hechicería o quien consulta a los espíritus o a los muertos. Y lo repite el catecismo de la Iglesia católica en el núm. 2116. Pero, al parecer, en nuestros tiempos, se puede vivir en la aporía religiosa sin sentirla como tal.

Es inútil pretender demostrar la incongruencia de tales prácticas con la fe católica, pues, además de no conseguir cambiarles de opinión, se corre el peligro de perder a un amigo. Lo que es cordial es inamovible. Los creyentes están borrando, pues, las fronteras nítidas que separan las religiones. La actitud religiosa se ha hecho más inclusiva. No se necesita hacer un esfuerzo especial para poder apreciarlo en las celebraciones religiosas diarias de las distintas religiones. Es algo que pertenece ya a la sensibilidad cordial de los tiempos.

La teóloga brasileña Ivone Gebara, en una entrevista concedida a la profesora M. G. Rangel Lumack, habla de una persona que, además de ser '*Padre de Santo*' en el Candomblé, es decir, persona consagrada a una Deidad, era, al mismo tiempo, la responsable de la Orden Tercera Franciscana en una parroquia católica. Ella misma quedó sorprendida: «no podía imaginar —dice—, que eso fuera posible».

El escritor brasileño Jorge Amado recoge con gran humor la realidad del mundo creyente de la sociedad brasileña en su obra *O Compadre de Ogun*³⁷. Entre las muchas escenas, presenta un diálogo a medias entre el párroco, el padre Gómez, y el sacristán que se llama Inocencio. Dice así: «el padre Gomes se sorprende al ver que la iglesia entera está llena de gente vestida de blanco tanto los hombres como las mujeres y hasta los niños. Todos de blanco. Preguntó a Inocencio si había algún motivo que explicara aquello o si se trataba de una simple coincidencia el hecho de que todos estuvieran impecables con sus vestidos blancos. El sacristán se acordó que aquel día era el primer domingo del Buen Fin (...), el día de Oxalá, día en el que por obligación y devoción con el espíritu encantado todos deben ir vestidos de blanco, pues ese es el color distintivo del mayor de los orixás, Padre de los demás santos, Señor del Buen Fin (...). El padre Gomes constató

37. JORGE AMADO, *O Compadre de Ogun*. Editora Record. Rio de Janeiro 1995, pp. 61 y 62.

la inmaculada blancura del traje de Inocencio (...). ¿Será posible? Hasta el sacristán. El padre Gomes prefirió no profundizar en el asunto».

Respecto de la relación con los muertos, conocí en el Colegio Universitario Casa do Brasil, un pintor de religión católica y que pintaba sobre trozos ondulados de uralita, la empleada para cubrir los tejados de las casas. Y los enmarcaba con tuberías viejas empleadas en la traída del agua. Según él, su padre, ya muerto y sin conocimientos artísticos de pintura, le había aconsejado pintar empleando esos elementos. Me comentaba que todos los problemas familiares los resolvía el padre comunicándose y hablando a través de uno de los miembros de la familia. Frecuentaba también el espiritismo.

Esto mismo lo he podido observar, incluso, en Alemania, caracterizada por lo racional y las ideas claras y distintas. He tenido la experiencia de una persona alemana, intelectualmente bien formada, de fe católica, practicante, religiosamente sana y colaboradora en un equipo de pastoral católico que se comunicaba con el espíritu de su madre muerta. La veía con toda claridad a plena luz de día, a veces simplemente sentía su presencia. La aconsejaba, la protegía y se sentía segura. Pude observar, en varias ocasiones, que cuando yo hablaba con dicha persona, ella veía a su madre a mi lado con actitud benéfica.

También en esto de la comunicación con los muertos se puede apreciar ese trasvase de fronteras religiosas. Hay en el hombre una cierta *disposición natural y reverencial hacia los muertos*. La evidencia de que los espíritus de los muertos continúan viviendo y pueden ayudar en la vida pertenece a las raíces más hondas del ser humano. Ello explica que después de tantos siglos de predicación llevada a cabo con el rigor de la filosofía y la claridad de la teología, sigue tan vivo como siempre. La cultura tampoco ha conseguido mucho en este aspecto. Y es que el sentimiento hacia los espíritus de los muertos es un dato primario.

3.5. La invitación a entreverar las religiones desde la sensibilidad globalizada

El gran paso hacia la buena vecindad y ayuda mutua por el bien individual y social que han emprendido las religiones se debe como ya hemos mencionado a la sensibilidad generalizada y globalizada de las gentes creyentes de hoy. La globalización, la red globalizada de las comunicaciones en virtud de la cual la noticia del momento es simul-

táneamente noticia en el mundo entero, ha contribuido a crear esta sensibilidad de apertura receptiva hacia otras religiones. En nuestros días, las nuevas tecnologías y los rápidos transportes han dado gran velocidad a la vida: podemos hacer más cosas en menos tiempo: podemos organizar un Curso por videoconferencia de 50 horas con la Universidad de Gävle, New Delhi, El Cairo, Helsinki, Uppsala y Pekin en lo que tarda llegar un e-mail o una llamada al móvil y sin moverse uno de casa. Podemos estar en lugares muy distantes con escasa diferencia de tiempo entre ellos. Se puede desayunar a orillas del mar de Mármara en Turquía, comer en la bella Viena y cenar en la plaza Mayor de Madrid, y todo ello, en el mismo día. Se va pasando por todo, conociendo nuevas personas que en un momento te cuentan su vida, sus creencias y las escuchas de primera mano. En el vuelo a Brasil en el pasado mes de julio del 2007 se sentó a mi lado un hombre de origen brasileño que llevaba ya más de once años trabajando en Suiza como profesor de música. Estaba casado y tenía hijos. Como creyente era católico, pero frecuentaba el espiritismo y no veía en ello ninguna contradicción ni oposición. Le parecía normal como le parecía normal participar en cualquier otra religión. Había hecho la señal de la cruz e iniciadas sus oraciones cuando despegó el avión. Rezó y lloró de emoción al acercarse y ver desde el avión la ciudad de Recife, su ciudad natal. Era católico y participaba también de otra creencia.

De esta manera el ‘dogma del relativismo’ existente en nuestra sociedad y que con tanta sagacidad describe el Papa Benedicto XVI se deja sentir cada vez más en los creyentes que fatigados por tantas ideas y representaciones del mundo se refugian en el sentimiento religioso y buscan revivirlo con grupos aunque sean de otras religiones. La desconfianza en la razón que interpreta el mundo les llega inconsciente e insensiblemente de la vida. Oyen, escuchan y ven tertulias en las que participan teólogos, filósofos y representantes de las religiones; el contacto y trato directo con creyentes de distintas confesiones; la información sobre errores del pasado que afectaron la vida de las personas o, incluso, la propia; todo ello les lleva insensiblemente a confiar en la emotividad personal que la sienten más segura, a sentirse protagonistas en su relación con Dios y sin intermediarios, convencidos de que la verdad no puede ser posesión exclusiva de una parte.

Esta actitud receptiva y de brazos abiertos a otras religiones se lleva adelante a costa del reduccionismo doctrinal y de poner entre paréntesis la individualidad específica de la propia religión. No importa lo

doctrinal —se dice—, porque separa. Lo que importa es esa afabilidad que pueda venirles de lo alto y colorear toda su vida diaria en las relaciones sociales.

Las religiones están hoy día a nuestro lado y las conocemos de primera mano en el diálogo de la vida. No las conocemos de oídas ni por los libros, sino por el trato diario. Y la gente siente una inclinación natural a orar con ellas, a mezclarse en sus rezos y ceremonias.

La motivación y el estímulo viene de la vida, de la sensibilidad globalizadora y receptiva de nuestros días.

4. LA PRIMACÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA COMO CLAVE PARA COMPRENDER EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO QUE HACE LA VIDA

Todo parece, y posiblemente sea así, que la clave para comprender ese diálogo interreligioso que parece hacer la vida se encuentre en la vivencia religiosa. Se busca lo que favorece la experiencia o el sentimiento religioso. Se considera como lo fundamental y lo imprescindible. Y con eso sólo se contenta. No hay que buscar más. Externamente no se presta atención especial a las verdades que son propiamente las diferenciadoras y separadoras de las religiones entre sí. Se las deja en suspenso por no decir entre paréntesis y se prima la vivencia religiosa, la cual es, evidentemente, más inclusiva, unificadora y transconfesional. Esto parece ser la clave. De hecho, en una ceremonia de Umbanda y que tenía una solemnidad especial ya que una joven se consagraba a la deidad Oxum como '*Hija de santo*', el 'babalorixá' o sacerdote o autoridad espiritual del Centro no hizo ninguna consideración ni reflexión sobre la ceremonia, su significado o sentido. No predicó para motivar y animar. Cuando le pregunté por qué no hizo alguna consideración o reflexión la respuesta fue: no es necesario, los creyentes saben que asisten para intentar comunicarse con el Espíritu. Saben que todo depende de ellos, de su buena disposición para acoger la llamada de lo alto. Y en ello ponen todo su empeño. Los cantos, la música, la danza y el sonar de los tambores facilitan la concentración que propicia la unión con un Espíritu concreto más que un sermón o una reflexión espiritual. Lo importante es la vivencia religiosa. En ella está el consuelo, la gracia que se busca y un estado satisfactorio de plenitud.

El Papa Benedicto XVI conoce muy bien esta tendencia en las

celebraciones cristianas y sobre ellas dice: «Hoy día se experimenta el cansancio de una liturgia de las palabras, y se desearía celebrar una liturgia de la vivencia, que muy pronto se acerca a las tendencias de la New Age: se busca lo embriagador y lo extático, no la ‘logiké latreia’, la *rationabilis oblatio* (el culto divino plasmado racionalmente y conforme al *logos*), de la que habla Pablo y con él la liturgia romana (Rom 12, 1)»³⁸.

El mismo Papa reconoce que exagera pero sí insiste en que esas son las tendencias. Dice así: «Concedido que estoy cargando excesivamente las tintas. Lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero ahí están las tendencias»³⁹.

Y efectivamente, esas son las tendencias que pueden observarse. Una experiencia similar la he podido presenciar en Alemania, en la clínica «Dr. Mildred Scheel Haus» que se encuentra dentro del recinto de las Clínicas de la Universidad de Colonia. Voy a transcribir literalmente el texto en el que expresé esta experiencia. La clínica «Dr. Mildred Scheel Haus» es la clínica de cuidados paliativos (Paliativ Station) para enfermos terminales de cáncer y que su vida, presumiblemente, no va a sobrepasar algunos meses. Sin embargo, la delicadeza del entorno, las atenciones médicas y sanitarias son exquisitamente humanas, con lo cual el enfermo se reconcilia con su enfermedad y aprende a dar sentido a los pocos meses que le quedan de vida. El calor humano hace que no se abandone.

Enfermeros, enfermeras y otras personas del personal sanitario, aprovechan treinta minutos para hacer meditación. La meditación se hace en una pequeña y sencilla sala a la que han dado el nombre de «Oasis».

Sobre una mesa está el crucifijo de San Francisco de Asís. A su lado, un bello grabado con la primera Azora del Corán llamada Al-Fatiha. También estaba sobre la mesa el texto de la Primera Carta a los Corintios (1Cor., 12, 31, 13, 1-8^a), en la que San Pablo habla del amor que es comprensivo, que no lleva cuentas del mal y que espera sin límites. Igualmente, una obra con pensamientos de Gandhi para potenciar la actividad del espíritu⁴⁰. A lo largo de las sucesivas medi-

38. JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2006, pp. 115-116.

39. *Ibid.*, p. 116.

40. GANDHI, MAHATMA, *Handeln aus dem Geist. Texte zum Nachdenken*. Ed. Herder.

taciones pude constatar que aquella mezcla de cosas religiosas provenientes de diferentes religiones no pretendía identificar o reducir unas religiones a otras o confundir unas con otras. Cada religión permanecía idéntica a sí misma. Los textos sagrados estaban allí para ayudar a emerger hacia el Misterio y permanecer unidos en la trascendencia. Se trataba de ir a la vivencia del Misterio empleando textos que propician dicha experiencia y estos se encuentran en todas las religiones. De hecho, la experiencia del Misterio que todo lo envuelve con su gracia salvadora no es exclusiva de una religión. Las personas que participaban en el acto no profesaban, pues, simultáneamente diversas religiones como si se pudiera hablar simultáneamente diversos credos religiosos.

Ciertamente, un observador externo podría pensarlo al ver aquella mesa con textos tan diversos y gentes de distintas creencias reunidas para orar. Esa, ciertamente, fue mi primera impresión. Evidentemente, esta apreciación, deducida por la mera apariencia, era errónea como pude comprobar en sucesivas meditaciones. Me había ocurrido lo mismo que me sucedió con una persona que conocí en el Colegio Mayor Universitario Casa do Brasil. Esta persona tenía todos los rasgos y las todas las facciones de una japonesa, pues su ascendencia era de Japón. Y, sin embargo, ella sentía su identidad como brasileña. Y se enfadaba y enojaba cuando se la quería reducir a la identidad japonesa atendiendo a las apariencias externas. Por muy marcadas que ella tenía las facciones del rostro, los rasgos étnicos no son siempre una expresión de la propia identidad. Lo mismo sucede aquí. Externamente podría dar la impresión que todas las religiones son iguales y que habrían perdido su identidad al reducir unas a otras. En la realidad no se había hecho más que multiplicar los elementos que facilitan la cercanía al Misterio y a lo Sagrado. Se habían multiplicado las estrategias de acceso a lo Sagrado y, por supuesto, se habían incorporado a la propia religión. Pero con ello, se estaba en lo que, a mi parecer, hoy es esencial en la nueva configuración de lo sagrado: la experiencia religiosa, el elemento emocional trascendente. No hay nada que explicar —me decía el ‘sacerdote’ de Umbanda—, hay que vivenciar. Y esto abre las fronteras y facilita el paso de unas a otras.

Pienso que no se puede hablar, sin más, en este caso, de *sincretismo* religioso, de fusión de elementos distintos y heterogéneos de manera arbitraria y sin criterio alguno de selección. Esto sería propiamente un confucionismo caótico. Allí los participantes no adoptan doctrinas ni

sistemas de creencias ni ideologías religiosas propias de aquellas religiones. No asumían todas las religiones porque pensaran que todas son iguales y fuera indiferente estar con una con otra o con todas al mismo tiempo. Ellos sabían que todos los hombres son iguales y, sin embargo, cada persona tiene su propia identidad irrenunciable e inasimilable por otros. Cada religión tiene su identidad irrepetible. La adopción no se hace en el ámbito de lo ideológico, sino en el ámbito de lo vivencial. Más bien se podría hablar de *eclecticismo*, de absorción y asunción de elementos extraños a la propia religión con la finalidad de potenciar la cercanía emocional al Misterio. Pero nada más. Y, por esto mismo, no se podría hablar aquí de contaminación de la propia religión por otras ya que se trata de la adopción de elementos expresivos que buscan lo mismo. Todo es bueno si ayuda a emerger sobre la realidad cotidiana y a sentirse ‘colgado’ de una instancia superior y suprema a cuyo lado somos todo, y sin ella somos nada.

Esta religiosidad tiene un gran riesgo, el riesgo de simplificar la propia religión a fuerza de primar la vivencia emocional o sentimental. De todos modos, las religiones que se han centrado en el ‘Credo’ y en la lista de verdades que hay que creer, necesitan recuperarse recurriendo y centrándose en el origen vivencial de lo Sagrado del que parte toda religión, aunque ello suponga sacrificar temporalmente el elemento doctrinal.

Esta religiosidad sencilla, nada complicada, atractiva, envolvente como una bendición que se siente todo el día, es también eminentemente inclusiva porque se sitúa en la vivencia de lo Sagrado que es el punto de coincidencia de todas las religiones. La salvación pierde su complicado aspecto intelectual y se experimenta como la bendición diaria que trae la presencia de Dios.

5. CONCLUSIONES

Podríamos concretarlas de la manera siguiente:

- Las demarcaciones que delimitan las religiones están perdiendo su rigidez e inflexibilidad, y todo parece que la situación avanza cada vez más en el ámbito de la religiosidad popular.
- Su origen está en lo que el Papa Benedicto XVI llama con toda exactitud el «dogma del relativismo» que conforma las mentes y origina una sensibilidad emocional determinada para perci-

bir en el sorprendente pluralismo de las religiones las innumerables variaciones de lo *Mismo*. Las religiones son canciones distintas con la misma melodía. Esta convicción se intensifica con la información puntual globalizada que ofrece opiniones contrastadas sobre acontecimientos observados directamente o por medios audiovisuales. Se fortalece la razón personal que se siente como más decisiva en un mundo sin verdades absolutas.

- Queda preterido el aspecto doctrinal, pues considera estériles y distanciadores los enredos intelectuales. Se atiende a la sensibilidad religiosa que favorece la trascendencia, aunque los medios para ello se busquen en otras confesiones. Con ello se asienta una base firme para emprender la relación integradora hacia otras religiones estableciendo un verdadero diálogo interreligioso con su participación.
- Este diálogo interreligioso no es, propiamente, un sincretismo religioso, pues no hay amalgama caótica de elementos. Se podría considerar más bien como un eclecticismo de estrategias de trascendencia ya que solamente busca multiplicar los accesos al mundo espiritual sin perder la propia identidad religiosa. Lo que importa es llegar a sentir la presencia benéfica de Dios como envolvente de la vida diaria, pues es la forma de sentirse acogidos por Dios y experimentar su salvación.
- Vale siempre la observación que hace el Papa Benedicto XVI: «la liturgia de la vivencia» que quiere ser el remedio al «cansancio de la liturgia de la palabra», no es «la *rationabilis oblatio*», el culto divino plasmado racionalmente y conforme al logos».
- El ‘dogma del relativismo’, fruto de la desconfianza en la razón para conocer la verdad, termina negando el aire a la fe que la viene de la filosofía. El diagnóstico de la realidad actual lo hace con admirable precisión Joseph Ratzinger: «si permanece cerrada la puerta que da acceso al conocimiento metafísico (...) entonces la fe se atrofiará necesariamente: le falta sencillamente el aire para respirar».

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ARANA, MARIA JOSÉ, *Ecumenismo y diálogo interreligioso. A los cuarenta años del Vaticano II*, en *Sal Terrae*, Noviembre 2004, 92/10, p. 860.

- CANCELO, JOSÉ LUIS, «El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda Religión», en *Cuadernos de Pensamiento* de la Fundación Universitaria Española, Núm. 13, 1999.
- «Lo extraño y peculiar de la Religión», en INDIVISA. *Boletín de Estudios e Investigación*, 2, 2001. CSEULS, Madrid.
- D' COSTA, GAVIN, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*. Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- Dhammapada* o «El camino de la verdad». Árbol Editorial, México, 1990.
- El Corán*. Prólogo y traducción de J. Vernet. Ed. Óptima. Barcelona 2000.
- GALINDO, EMILIO, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*. 2ª edición. Editorial Darek-Nyumba, Madrid 2002.
- «Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso», en *La Civiltà Católica*, 1995, IV, 319-333 y 1996, I, 107-120.
- JOACHIM KARDINAL MEISNER, *Richtlinie des Erzbischofs zu multireligiösen Feiern in Schulen*. Carta del 17 de noviembre del 2006.
- JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1994,
- KIRSTE, REINHARD, *Die Bibel interreligiös gelesen*. Traugott Bautz. Nordhausen 2006.
- KLINGER, ELMAR, *Jesus und das Gespräch der Religionen. Das Projekt des Pluralismus*. Echter Verlag, Würzburg 2006.
- KÜNG, HANS, entrevista en *Présence Magazine*. Volume 16. N° 12 juin-juillet 2007, p. 12.
- MARDONÉS, JOSÉ MARÍA, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. PPC, Madrid 2005.
- MELLONI RIVAS, JAVIER, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Sal Térrea, Santander 2003.
- RATZINGER, JOSEPH , *Jesús de Nazaret*. Ed. La esfera, Madrid 2007.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 2006.
- VARIOS, *Le dialogue interreligieux. Rencontre animée par Patrick Levy*. Éditions Dervy. París 2003.
- ZUBIRI, XAVIER, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial. Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993.

**MEDITACIONES SOBRE MI EXPERIENCIA
CON MUSULMANES ARGELINOS.
HACIA UNA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL
DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

LUCIAN BORG, O.S.A.
Basílica de San Agustín,
Annaba (Argelia)

RESUMEN:

Yo he vivido por casi 30 años (1972-2001) en Argelia compartiendo la misma experiencia, las mismas condiciones de vida, las mismas esperanzas y frustraciones con los musulmanes argelinos. Por años y años, así que nada más decir que no hay diferencia entre nosotros. Está ahora en recientemente que empezamos a respirar un aire de segregación religiosa o preferiblemente de diferenciación religiosa. Tal fenómeno no ocurrió durante los terribles años del terrorismo islámico (1992-2001). Personalmente no creo que un diálogo interreligioso tenga sentido si este está basado en el análisis eufórico de la realidad de una de las partes. Estamos en el tiempo de lograr una percepción holística del diálogo interreligioso y esto en ordenado no a exagerar su efectividad ni tampoco a desestimar su posibilidad real de éxito. Mi meditación sobre mi experiencia en Argelia a través de la Hermenéutica fenomenológica se orienta a descubrir las bases reales que tomaron lugar en mi diálogo interreligioso con los musulmanes argelinos. Mi meditación es un intento filosófico de alcanzar una palabra que revele su racionalidad y su propio ambiente socio ontológico.

Mi aventura con los argelinos empezó en 1972, diez años después de la independencia del país. En aquellos días todavía religión y práctica religiosa vivíamos juntos como Hermanos y Hermanas. A pesar de que éramos cristianos o musulmanes éramos conscientes de nuestra diferencia de fe no había sido una barrera para una clase de diálogo que para nosotros fuera realmente un diálogo interreligioso yo traté de identificar algunos elementos fundamentales que han contribuido para este diálogo interreligioso. Primero que nada nosotros debemos subrayar que cuando Argelia empezó a ser independiente, los gobernantes del país querían un estado moderno donde la religión no fuera el principal motor de la sociedad. Las autoridades argelinas y otros por ejemplo Bourgiba el presidente de Tunes eran socialistas y creían en la separación entre el estado y la religión. El principal interés era alcanzar el desarrollo industrial, social y económico. Esta fue la yihad la guerra Santa que tuvieron que subvencionar. Después del concilio Vaticano segundo, la iglesia argelina bajo la guía del cardenal Duval, Arzobispo de Argiers fue desarrollando una nueva y prospectiva en eclesiología. Más tarde Monseñor H. Teissier, quien sucedió el cardenal duval como Arzobispo de Argelia elaboró una interpretación teológica de la doctrina, de la misión y acción de la iglesia. El cardenal Duval y Monseñor Teissier insistieron en el hecho que la misión de la iglesia es primeramente revelar el rostro misericordioso de Dios Padre sin llama a todos sus hijos a formar una familia donde cada uno puede tener acceso a una vida decente y al respeto de su dignidad. Pasado en documentos del Vaticano segundo la iglesia argelina ha luchado para asumir el desarrollo como parte de su misión y eclesiología.

La combinación de sus a listas independientes y el post concilio ha permitido a los argelinos musulmanes y cristianos habitar juntos en un lazo fraterno de amor nuestro diálogo interreligioso nuestra basado en la discusión del dogma y mucho menos en la diferencias pero sí en nuestro acción común por desarrollo desafortunadamente estamos fuera ha ido cambiando en estos últimos años. Hoy en día la religión se ha convertido más y más en el barómetro sosiego político de pertenencia a la sociedad argelina. David herencia religiosa con toda la base ideológica se ha convertido ahora en un obstáculo real para las personas que viven un auténtico diálogo interreligioso como estamos acostumbrados años antes.

PALABRAS CLAVE:

Argelia, diálogo interreligioso, musulmanes, guerra Santa, Concilio Vaticano segundo, Iglesia argelina, eclesiología.

ABSTRACT:

I have lived for almost thirty years (1972-2001) in Algeria sharing the same experience, the same conditions of life, the same hopes and frustrations with the Algerian Moslem people. For years and years so to say there was no difference between us. It is only very recently that one began to breathe an air of religious segregation or rather of religious differentiation. Such a phenomenon did not even happen during the terrible years of Islamic terrorism (1992-2002). Personally I do not believe that an interreligious dialogue makes sense if it is only one-sided euphoric analysis of reality. It is about time to achieve a holistic perception of this interreligious dialogue and this in order neither to exaggerate its effectiveness nor to underestimate its real possibility of success. My meditation on my Algerian experience, through phenomenological Hermeneutics, aims at discovering the real settings in which took place my interreligious dialogue with Moslem Algerians. My meditation is a philosophical attempt to reach a Logos that unfolds its rationality in its own socio-ontological environment.

My adventure with Algerians began in 1972, ten years after the independence of the country. In those days we lived together as brothers and sisters. Even though all of us – Christians or Moslems – were conscious of our different faith, yet religion and religious practice has not been in those days a barrier to a sort of dialogue which for us was really an interreligious dialogue. I tried to identify some fundamental elements that have contributed to this interreligious dialogue. First of all, we must remark that when Algeria began independent, the rulers of the country wanted a modern State where religion was not the major motor of the society. Algerian rulers and others –for instant Bourgiba, the Tunisian President –were socialist and believed in the separation between the State and Religion. Their primary interest was to achieve industrial, social and economical development. This was the *jihad* – the sacred war — they had to wage. After Vatican Council II, the Algerian Church, under the guidance of Cardinal Duval, Archbishop of Algiers, was developing a new insight in Ecclesiology. Later on, Mons. H. Teissier, who succeeded Cardinal Duval as Archbishop of Algiers, elaborated a theological interpretation of the doctrine, mission and action of the Church. Cardinal Duval and Mons Teissier insist on the fact that the mission of the Church is primary revealing the merciful face of God the Father who calls all his children to form a family where everyone can have access to a decent life and to the respect of his dignity. Backed by the documents of Vat. II the Algerian Church has strived to assume development as part of its mission and Ecclesiology.

It is in the combining of Independent socialist Algeria and the post Vat. II Ecclesiology of the Church of Algeria that has permitted us, Algerian Moslems and Christian foreigners, to abide together in a very fraternal bond of love. Our interreligious dialogue was not based on discussion on dogma nor on our differences but on our common action for development. Unfortunately this atmosphere has been changing in these last few years. Nowadays religion is becoming more and more the principal socio-political barometer of belonging to the Algerian society. Religious difference with all the ideological setting that goes with it is now a real obstacle for people to live an authentic interreligious dialogue as we were accustomed to years ago.

KEY WORDS:

Algeria, interreligious dialogue, Moslems, jihad, Vatican Council II, Algerian Church, Ecclesiology.

El 22 de septiembre de 1972 llegué por primera vez a Argelia, país del norte de África sobre el mar mediterráneo, con el fin de unirme a la misión agustiniana maltés en la antigua ciudad de Hipona, hoy Annaba, en la región oriental del país; regresé a Malta el 25 de enero de 2002 después de ser elegido provincial para asumir mi ministerio ante los hermanos de la provincia agustiniana: Fueron en total, entonces, casi treinta años de vida en Argelia contando algunas pocas breves interrupciones. Desde mi regreso a Malta, sin embargo, he seguido yendo al menos una vez por año para visitar la comunidad que reside allí lo cual me ha permitido mantener contacto constante con el país, y para ser honesto siento como si realmente no lo hubiera dejado nunca. Las siguientes palabras que quiero compartir hoy con vosotros son algunas meditaciones sobre todos estos años que he pasado en contacto con los musulmanes de Argelia desde el año 1972 hasta hoy.

La celebración de estos diálogos ecuménicos e interreligiosos me ha llevado a creer que puedo contribuir oportunamente a la comprensión de los mismos desde mi experiencia, cuya única humilde pretensión se basa en la propuesta de un análisis hermenéutico existencial de lo vivido durante mis años de presencia en territorio islámico. Os propongo este análisis para insertar el diálogo interreligioso en un cuadro metodológico y filosófico que nos permita penetrar en su Logos y descubrir su verdadera racionalidad. Me parece, de hecho, que lo interesante de estas jornadas, o su objeto, no se limita sólo a elaborar análisis descriptivos o a coleccionar datos cronológicos; no quiero decir que se pueda prescindir de ellos o de algunos momentos para ubicar concretamente mi existencia en medio del pueblo argelino, al contrario, ella se debe enmarcar en momentos y lugares que permiten precisamente establecer el sujeto fenomenológico y existencial. Este sujeto es el objeto de mis meditaciones e intentaré desvelarlo en su dinamicidad de

manera que se pueda manifestar el Logos que subyace en mi experiencia personal con los argelinos en Argelia, y particularmente en Hipona.

Antes de adentrarme en el análisis, quisiera dejar sentado el cuadro metodológico y filosófico que enmarca mi experiencia y esta meditación. El marco teórico está constituido por la fenomenología de Husserl, tal como la aprehendemos en los estudios de Heidegger y de Merleau-Ponty, fenomenología que después de Hans Gorg Gadamer y Paul Ricoeur constituye una interpretación significativa en la que sujeto y objeto, más allá del idealismo trascendental kantiano o del realismo aristotélico escolástico, se encuentran en un diálogo plasmado desde y en la concreción de la existencia, concreto como lo entendería Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty: como un cuerpo lleno de Logos, de significado y de racionalidad, y que nosotros, tal como solía decir Merleau Ponty, tenemos que saber escavar arqueológicamente para encontrar en él los diferentes niveles de significado sobrepuestos. La hermenéutica existencial es, entonces, una interpretación fenomenológica y arqueológica de la realidad que se revela racional y abierta a un Logos el cual emana como un claro-oscuro, parafraseando la famosa «ambiguïté» de Merleau Ponty, de nuestras vivencias; vivencias que a su vez son la realidad corpórea de la razón de ser de nuestro diálogo interreligioso.

Tal hermenéutica existencial se detiene sobre los hechos, sobre los gestos y las actitudes yendo más allá de su simple manifestación con el fin de encontrar el verdadero y auténtico ser de esa realidad. Permítame un ejemplo: cuando llegué a Argelia, en el año 1972, el país era gobernado por una política socialista y laica surgida de una fuerte ideología de identidad cultural y religiosa arabo-musulmana. En aquellos años era evidente que los argelinos eran musulmanes como los malteses eran cristianos. A nadie se le ocurría insistir o explicar este dato, diríamos era natural. El acento se coloca en otro lugar; después del 1965, el régimen de Boumedienne estaba buscando introducir a Argelia en el mundo moderno mediante la racionalización de la economía, mediante la industrialización del país, la tecnología y la apertura de la sociedad argelina al mundo contemporáneo. En este nivel político e ideológico, todo parecía que procedía de manera también natural y sin crear ningún tipo de tensión entre la apertura al mundo externo, particularmente occidente, y la identidad cultural y religiosa arabo-musulmana. Para aquel entonces, por ejemplo, ninguna mujer usaba el *hijab* (el famoso velo que cubre la cabeza), que después de la revolución iraní

se convirtió en el símbolo de la sociedad musulmana basado en una interpretación conservadora y tradicional del Corán y de la Suna (tradiciones coránicas y musulmanes). La famosa prenda no tenía significado alguno en Argelia, tal vez podía ser considerado como un elemento iraní. Los argelinos de los años 70 no exigían el uso de tal prenda, sin embargo, les parecía normal y atractivo que las mujeres, sobre todo de cierta edad y de ciertas zonas como la Kabilia, utilizaran los atuendos tradicionales de la cultura argelina cuyo origen se remonta a muchos siglos antes de la llegada del mismo Islam a esas tierras.

Por otro lado, era normal también que entre amigos, siendo nosotros cristianos y extranjeros, nos diéramos la mano o nos besáramos cuando nos visitaban. Nunca una joven argelina rechazó tocar nuestras manos. A partir del año 1989, sin embargo, el FIS (Frente Islámico de Salvación), empezó a difundir y a imponer un discurso político e ideológico de cualidad, diríamos hoy, fundamentalista; el uso del *hijab* empezó a ser normal y crecía rápidamente, y el número de las personas, sobre todo jóvenes mujeres que empezaban a usar el velo —no en cambio los hombres, y que rechazaban darnos la mano empezó a crecer rápidamente también. Me acuerdo de un joven hermano europeo que recién llegado a Hipona después del 2002, inocentemente seguía estirando la mano a las personas y discretamente era rechazada esta forma de saludo; para él esto era sencillamente una falta de educación hasta que no escuchó mi explicación: para aquellas personas tocar la mano de un hombre que no fuera el marido o un miembro de la familia, según una explicación leguleya y fundamentalista del Corán y de la Suna, era algo incorrecto pues constituía una causa de impureza, era tocar la mano de un infiel. Estamos aquí ante una incomprensión nacida de manera realmente espontánea y que puede dar lugar a juicios negativos sobre las personas y sobre la religión, en este caso musulmana. Una interpretación de este gesto en clave cultural religiosa occidental y cristiana nos llevaría a una cierta racionalidad, a un logos que no refleja verdaderamente la realidad. Si miramos con atención el hecho nos damos cuenta que tal gesto por parte de la musulmana no denota ninguna falta de educación, es sólo un comportamiento lógico que deriva de una cierta interpretación de la moralidad islámica. Su Logos no se manifiesta en lo externo, su racionalidad se revela sólo cuando aquello que calla visiblemente se convierte en la expresión de una acción entendida e interpretada en el marco de las normas culturales y religiosas del sujeto del gesto. Yo puedo solo entender al otro desde su verdad cuando tal expresión se revela verdadera en su contexto, sólo mediante el acercamiento al

verdadero diálogo interpersonal —indiferente a si es religioso, cultural o de otro tipo, lo oculto se convierte en realidad.

Volviendo a nuestro tema y a mi experiencia con los argelinos musulmanes, no cabe duda que después del año 1989 asistimos en Argelia a un notable cambio ideológico y cultural. Detrás de la mano que se niega a recibir otra mano, y que se convierte en un símbolo de la diferencia como verdadera expresión de la personalidad argelina, está la preocupación que inunda el mundo árabe y musulmán y lo hace sentir amenazado y agredido. Esta diferencia es una autodefensa fundada en una cierta interpretación religiosa y cultural a partir de algunos textos del Corán y de la *Sharia* que afirma la especificidad musulmana y el deber inalienable de defender esa identidad. Una lectura literal y conservadora de estos textos ha sido el origen del fundamentalismo islámico que, precisamente, propone como solución definitiva una enérgica autodefensa de la sociedad musulmana: la *jihad*, o guerra santa que tiene como objeto el triunfo de los valores musulmanes mediante la conversión de los infieles o la eliminación de los mismos si se resisten al cambio. Es importantísimo, sin embargo, aclarar que el islamismo fundamentalista no es sino una interpretación del Islam que se convirtió posteriormente en un movimiento de tipo terrorista; hoy, efectivamente, en varios países árabes se habla del Islam moderado que toma distancia abierta, precisamente, del terrorismo y del fundamentalismo.

Hoy por hoy, en Argelia, el Islam moderado intenta regular todos los sectores de la vida de los argelinos e influir en sus relaciones con el mundo externo a pesar de las garantías dadas por el poder político de Argelia para que el país no se convierta nunca en una república islámica; este islamismo moderado, sin embargo, corre el riesgo, paradójicamente, de imponer, incluso a nivel político, una interpretación de la religión y de la cultura musulmanas peligrosamente cercanas a una perspectiva fundamentalista. Dije paradójicamente porque durante los años oscuros del terrorismo y del fundamentalismo entre el 1993 y el 2003, el pueblo argelino sufrió y resistió grupos extremos, especialmente religiosos. La sociedad argelina de hoy no es tan abierta como solía serlo, lo cual no quiere decir en ningún momento que la voluntad de seguir abiertos al progreso y al diálogo existencial con el mundo moderno y la humanidad contemporánea hayan desaparecido.

Tal como os estaréis dando cuenta, estoy hablando sólo del periodo posterior al 2002; lo hago intencionalmente para hacer notar con mayor claridad el contraste que existe con mi experiencia durante los años anteriores, entre el 1972 y el 2002. Fue la época de mi diálogo

existencial con los argelinos, culturalmente abierto pero donde la religión no fue la fuerza directriz de la experiencia. Si observáis no hablo de diálogo interreligioso sino de un diálogo existencial en el que la pertenencia religiosa no es el motor principal para la convivencia social. Esta es la gran diferencia entre los años comprendidos entre 1972 y el 2002 y los años sucesivos, pues tal como lo dije en el 2002 se introdujo en Argelia un Islam moderado incluso a nivel político, y en este tipo de Islam la pertenencia religiosa influye notablemente sobre la convivencia social; lo religioso tiende a monopolizar todo el tejido social: las personas, la convivencia, las relaciones personales se definen directa o indirectamente en el marco de la religión.

No era así antes, la coexistencia era pacífica. Entre los argelinos y nosotros, miembros de la Iglesia, existía un diálogo positivo y un actuar común. No se trataba de un diálogo interreligioso si entendemos por ello discusión sobre dogmas y temas religiosos, sí tuvo lugar un grupo mixto, lo llamábamos «cenáculo», y era un grupo reducido de intelectuales que buscó por un tiempo dialogar sobre temas teológicos pero funcionó sólo temporalmente. No quiero insinuar que los argelinos, con los cuales conviví en aquellos años fueran menos musulmanes que los de hoy, o que no fueran convencidos de su credo religioso, al contrario, se piense realmente lo contrario; nosotros los cristianos, por nuestra parte, vivíamos también profundamente nuestra fe pero con la enorme apertura de espíritu a la que nos había llamado el reciente Concilio Vaticano II. Como agustinos no faltaban los momentos de discusión y de comparación entre religiones, además, éramos los custodios de la basílica de San Agustín de Hipona, lo cual nos llevaba a recibir frecuentemente argelinos de varias partes del país que venían a conocer la basílica. Estando en el templo, dirigiendo las visitas, temas como la divinidad de Cristo y la Trinidad eran obligados, pero los diálogos y las visitas se llevaban a cabo en una atmosfera serena, amigable y sin agresividad; tal como os he aclarado antes, la pertenencia religiosa no era un obstáculo para la convivencia social pues no radicaba allí el motor principal de la existencia, la religión no se apropiaba de la realidad ni la agotaba.

Nuestro diálogo existencial, sin embargo, era una especie de diálogo interreligioso que desde la hermenéutica existencial tenemos que colocarlo en su respectivo lugar, en la vida en un país independiente y en una iglesia cuya eclesiología había sido recién inyectada y renovada por el concilio Vaticano II. En esta situación nacieron un logos y una racionalidad que permitieron que el diálogo vital y existencial

fuera también un diálogo inter-religioso. A primera vista podría parecer absurdo que de una estructura socio-política surja un diálogo inter-religioso; normalmente, y esto es evidente, un diálogo de este tipo no emana de esferas sociales o políticas, excluyendo un régimen teócrata que es su pura negación. En nuestro caso, sin embargo, la estructura socio-política de Argelia independiente creó ciertas condiciones que hicieron posible tal diálogo.

Recién llegado a Argelia el país llevaba 10 años de libertad, y desde el inicio de este período el país se había embarcado sobre la ruta del socialismo. Boumedienne tomaba el poder en el año 1965 e intentaba darle una dirección racional al socialismo argelino desarrollando una economía moderna basada esencialmente en la industria y en la tecnología. A pesar de sus estudios de ciencias religiosas en Túnez y en el Cairo, el dirigente político era más bien un socialista que promovía un estado laico. Él vivió el período en el cual el movimiento del tercer mundo luchaba por un desarrollo basado en la ideología socialista de corte marxista. Muchos de los altos niveles argelinos estudiaban en Rusia o en Europa oriental y la nueva racionalidad era de carácter marxista. Los poderes militares, por su lado, favorecían una dictadura que protegiera un estado laico, tal como había sucedido en Turquía.

El presidente de Túnez, país vecino y hermano de Argelia y parte integrante de la región romana de Numidia que comparte una amplia extensión con el norte de Argelia, durante este tiempo, interpretaba los valores del Islam no sólo a la luz del socialismo, sino también a la luz del iluminismo francés, de los llamados filósofos enciclopedistas. Para Habib Bourgiba, el presidente, la *jihad* era el esfuerzo que los tunecinos deberían hacer para el desarrollo del país; por otro lado, y coherente con su pensamiento, el mandatario había suspendido el ayuno de Ramadan afirmando que en la situación actual del país el Islam necesitaba un compromiso fuerte y decidido para hacer entrar al país en el mundo moderno.

De esta manera la teoría que afirma que entre Islam y modernidad no hay incompatibilidad poco a poco se iba robusteciendo, filosofía que fue apropiada por el estado argelino, por lo menos, en lo que respecta al desarrollo. Quiero hacer notar que a partir de los años 90 (noventa), el FIS, particularmente el ala radical del partido y otros partidos islámicos rechazaron abiertamente la laicidad y la teoría de compatibilidad entre Islam y modernidad occidental. Su eslogan decía: no tenemos que modernizar el Islam, sino islamizar la modernidad. Bourgiba, evidentemente, era más liberal y laico que Boumedienne, por ejemplo,

el primero hizo publicar un código para la familia inspirado en el código napoleónico, suprimiendo para mayor evidencia la familia poligámica. El segundo, por su parte, no osó nunca tocar mínimamente este aspecto delicadísimo del derecho musulmán.

De este breve análisis, algo superficial, quisiera llegar a una conclusión pertinente e importante para nuestro tema. Durante los años 1972 y el 2002, lo importante era el desarrollo y la modernización de las estructuras del estado argelino con el fin que el país adquiriera un lugar en el ámbito internacional y en el mundo moderno. El método para alcanzar esta meta fue el socialismo y el permitir una cierta secularización de las instituciones que no se debe confundir con la secularización francesa que confina la religión al fuero de la privacidad. El artículo 2 de la constitución argelina publicada en el año 1976 profiere con autoridad que el Islam es la religión del Estado. Existía una cierta separación entre el poder político y la religión gracias a los esfuerzos de Boumedienne y de sus inmediatos sucesores, separación que años más tarde fue eliminada por el FIS y por los grupos fundamentalistas por considerarla contraria al Corán y al derecho musulmán.

La estrategia del desarrollo y la separación de la esfera política de la religiosa coincidía con la eclesiología postconciliar de la iglesia argelina. El Concilio Vaticano II, entre otros muchos aportes, afirmó la autonomía del Estado, la necesidad del compromiso por parte de los católicos para el desarrollo de los países, la libertad religiosa y el diálogo con otras religiones. La constitución *Lumen Gentium* y otros documentos, representa uno de los impulsos del concilio por una iglesia renovada, fuera del dominio de la famosa sentencia «*extra ecclesiam nulla salus est*» y basada, en cambio, en la teología que reconoce que «el plan de salvación abraza también a aquellos que reconocen al Creador, entre estos, en particular, los musulmanes» (LG 16), que los cristianos «deben estrechar relaciones de estima y de amor con estos hombres (los no cristianos) y mostrarse como miembros vivos de aquel grupo humano, en medio del cual viven, y tomar parte, mediante el complejo entramado de las relaciones y de los avatares de la existencia humana, en la vida cultural y social. Deben conocer bien las tradiciones nacionales y religiosas de los demás, felices de descubrir y dispuestos a respetar aquellas semillas del Verbo que en ellos permanecen...» (*Ad Gentes divinitus – sobre las misiones 11*), finalmente, aquella teología que afirma que la Iglesia «nada rechaza de cuanto es verdad y sano en estas religiones», «considera con sincero respeto sus

modos de vivir y de actuar» los cuales aunque sean diversos de la fe católica «no pocas veces reflejan un rayo de aquella verdad que ilumina a todos los hombres» (*Nostra aetate*, 2).

La eclesiología que emanó el Concilio Vaticano II tuvo una enorme y positiva acogida en la iglesia argelina. El arzobispo de Argel, card. Etienne Duval, un versado conocedor de Agustín y además sucesor del mismo en la sede episcopal de Constantina e Hipona, participante activo del Concilio, promovió y animó incansablemente la renovación de la iglesia argelina. El prelado fue pionero en el reconocimiento del derecho de los argelinos a la autodeterminación política y también el primero en denunciar las torturas del ejército francés durante la guerra de liberación (1954-1962). Bajo su guía, imbuida en el pensamiento agustiniano, tal como personalmente me lo decía, la iglesia de Argelia que se vio fuertemente disminuida por las grandes emigraciones hacia Francia o países occidentales después de la independencia, tuvo que pensar su presencia en una nueva Argelia musulmana, su misión evangelizadora y su eclesiología. Con admirable decisión y convicción el cardenal guiaba la Iglesia hacia una presencia sobria, orientándola al desarrollo del país y al diálogo fraterno con los argelinos musulmanes.

Monseñor Henri Teisser, sucesor del card. Duval en la sede de Argel, se colocó a la tarea de formular teológicamente la experiencia existencial y la nueva eclesiología de la iglesia argelina, así como la misión de la iglesia universal en el mundo moderno. Teisser escribió varios artículos y publicó algunos libros sobre este tema, dos en especial quiero mencionar: *L'héritage du Concile. La mission de l'église* (Desclée 1985 mil novecientos ochenta y cinco) y *Eglise en Islam, méditation sur l'existence chrétienne en Algérie* (Le Centurion 1984 mil novecientos ochenta y cuatro). Sería oportuno y de gran provecho para nosotros recorrer el libro sobre la Iglesia en el Islam, pero como no tendríamos el tiempo necesario para hacerlo permitidme retomar brevemente el tema del libro a partir de una cita de la *Semaine Religieuse d'Algiers* del mes de junio de 1982 redactada por Monseñor Teisser en la conclusión de su libro.

La cita dice lo siguiente: «en la tierra del Islam descubrimos la importancia del patrimonio humano, cultural y religioso que fundamenta la búsqueda de las personas y de la comunidad la construcción de su futuro. Desde la fe somos invitados a unirmos a esta historia con respeto religioso, convencidos que Dios realiza también en ésta su obra

redentora y que quiere, mediante nuestra solidaridad y nuestra diferencia, nuestra conversión, de los unos a través de los otros. Antes de todo, sin embargo, es necesario que salgamos de nosotros mismos para poder alcanzar la salvación que Dios esta actuando en la vida de los pueblos del Maghreb para así poder convertirnos luego en la Iglesia de Dios en el Maghreb.» (p.205) Más adelante, en la conclusión, Mons. Teisser reitera: «el rostro de Dios que se revela en el evangelio es el de un Dios que subsiste en el amor, mediante el diálogo que se instaura entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. El hombre, cada individuo, nace para tomar un puesto en este diálogo y vivir en este amor» (p.210). La conclusión prácticamente termina con la famosa frase de la encíclica de Juan Pablo II *Redemptor hominis*: «el diálogo se debe basar sobre el amor por el hombre el cual, en cuanto tal, es la vía primaria y fundamental de la Iglesia, y sobre el vínculo que existe entre culturas y las religiones profesadas por el hombre» (RH 14)

Estas breves citas, aunque no proporcionen una definición exhaustiva de la eclesiología y de la misionología de la iglesia argelina, sí logran indicar con claridad el camino que la iglesia se había marcado y la orientación y el sentido que ella había dado a su presencia y a su actuar en el país. La primera misión de la iglesia en Argelia, como siempre decía y amaba decir mons. Teisser, no es hacer del pueblo argelino un pueblo cristiano, sino mostrar por medio de la solidaridad y la diferencia el rostro amoroso y misericordioso de Dios que llama a todos a la comunión fraterna y al respeto de las diferencias culturales, étnicas y religiosas; el prelado, de hecho, define la iglesia de Argelia como la iglesia de Cristo en una sociedad musulmana para la sociedad musulmana, donde cristianos y musulmanes se unen en el trabajo común para el desarrollo y la construcción de una sociedad justa y pacífica. Por esto mismo, mons. Teissier y todos aquellos que han creído en tal eclesiología, sostienen que están en la misma línea de una «tradición musulmana (el sufismo), sugestiva que hace eco de esta pretensión del corazón del hombre y nos lleva, para concluir, al encuentro fraterno entre los creyentes» (p. 211).

Hemos llegado a la conclusión de esta meditación sobre mi experiencia con los argelinos musulmanes. Mi objeto, que espero que vosotros hayáis comprendido, era mostrar que mi experiencia con los musulmanes de Argelia se articuló como un diálogo interreligioso cuya racionalidad, cuyo Logos, se aprehendía y se manifestaba en el compartir de la vida cotidiana y mediante la lucha por el desarrollo de una estructura estatal en la que el elemento religioso no tuvo ventaja so-

bre el resto y donde la eclesiología exhortaba a la comunión fraterna y al respeto de las diferencias por medio del reconocimiento de la verdad del prójimo. Esta fraternidad y la lucha por el desarrollo constituían un verdadero diálogo interreligioso pues era un diálogo entre creyentes y, por parte nuestra, era la expresión de nuestra fe y la misión que la Iglesia nos había confiado. No éramos una organización no gubernamental de carácter filantrópico, éramos y somos seguidores de Cristo y miembros vivos de su Iglesia, así lo vivíamos.

Partiendo de mi experiencia, y para concluir, quisiera dejaros una consideración personal sobre el diálogo inter-religioso entre cristianos y musulmanes. Creo que el diálogo teológico entre musulmanes y cristianos no es difícil sino realmente imposible, han sido muchos los ejemplos de esfuerzos teológicos en los años sucesivos al Concilio, y se convirtieron de parte musulmana una lucha para mostrar la verdad de su fe, y por parte cristiana, especialmente por lado de los Padres Blancos del Instituto Pontificio para los estudios árabes y musulmanes (PISAI), lo mismo: una teología no dialogante. La Santa Sede tuvo que intervenir para suspender estos tipos de diálogos. No podemos olvidar que ontológicamente, cristianos y musulmanes viven en dos universos teológicos absolutistas. Creo firmemente, sin embargo, que el diálogo interreligioso se hace en lo concreto de la vida diaria, sobre temas existenciales, sobre temas de moral social, donde un creyente se siente comunidad con el otro y busca hacer realidad las intuiciones de su corazón; como pensaba Agustín, lo humano en el profundo de su ser es trascendencia que se abre a la divinidad con una profunda fe de eternidad. El hombre, a pesar del pecado, es siempre *capax dei*, y por tanto, capaz de transformar el egoísmo en fuente de amor, de solidaridad, de fraternidad y de comunión. Es un deber continuar este diálogo y hacer todo lo posible para que involucre un número cada vez mayor de creyentes. La visita del Rey de Arabia Saudita al Papa Benedicto XVI corona muchos esfuerzos hechos para que este diálogo interreligioso llegue a ser verdaderamente un instrumento de paz y de comunión para toda la humanidad. Creo firmemente que este encuentro marca el inicio de una mayor colaboración entre nosotros, creyentes cristianos, y musulmanes. Podemos, especialmente nosotros agustinos, comprometernos más en ensanchar las fronteras de nuestra existencia humana, allí donde se hace realmente concreta nuestra fe.

SEMBLANZA DE LOS COLABORADORES

Prof. Dr. Pedro Langa Aguilar, O.S.A.

Centro Teológico San Agustín

Sacerdote agustino burgalés de Coruña del Conde (1943), es licenciado en Dogmática y doctor en Teología y Ciencias Patrísticas. Fue mucho tiempo profesor en universidades de Roma y lo es hoy en los madrileños Centro Teológico San Agustín, Centro Misioneras de la Unidad y Facultad de Teología San Dámaso. Esporádicamente también de la Pontificia de Salamanca. Especialista en Santos Padres, San Agustín y el Ecumenismo, cuenta con media docena de monografías, más de 300 artículos de fondo y cerca del millar de reseñas. La crítica ha elogiado sus estudios antidonatistas (BAC, 3 vols.). Escribe en no menos de 25 revistas de pensamiento y son de su pluma las biografías de los Padres y Doctores latinos del *Nuevo Año Cristiano* de Edibesa y unas 50 en el *Año Cristiano* de la BAC. Colabora en Religión y Cultura, Vida Nueva y Radio Vaticano. Además de Francia, Italia, Austria, Bulgaria, Grecia, Alemania y Turquía ha visitado el Monte Athos. Conferenciante en Argentina, Uruguay, Brasil, Italia y Venezuela, en 1990 dirigió un viaje ecuménico a la Unión Soviética. Considerado «uno de los mejores conocedores actuales de la obra de san Agustín», ha participado en las VII y IX Jornadas Agustínianas, y el *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos 2004) lo incluye entre los 241 teólogos de todo el mundo.

Excmo. y Rvdmo. Carlos López Lozano

Obispo de Madrid de la Iglesia Española Reformada Episcopal
Comunión Anglicana

Nacido el 25 de mayo de 1962. Casado con Ana Rodríguez Domingo. Ordenado Presbítero en Madrid en 1989 y consagrado Obispo en Madrid, el 5 de noviembre de 1985. En 1988 terminó los cursos de Humanidades e Historia en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre 1985 y 1989, cursó la licenciatura en Teología en el Seminario Evangélico Unido de Madrid. Entre 1989 y 1991, curso la Licenciatura en Teología Pastoral en la Universidad

Pontificia de Salamanca, sendo el cuarto no católico romano a recibir el título. En los años 1990 y 1991 asistente del Obispo Arturo Sánchez. Desde 1992 hasta 1995 rector de las parroquias del Redentor, en Salamanca y del Espíritu Santo en Villaescusa (Zamora) simultáneamente. En estas mismas fechas fue arcediano de la Iglesia Española para el Centro y Norte de España y vicepresidente de la Comisión Permanente de la IERE, hasta el 5 de noviembre de 1995, en que fue consagrado Obispo Anglicano de Madrid por el Arzobispo de Canterbury, Revmo. George Carey. Miembro de la Comisión Permanente de la FEREDE. Miembro del grupo de contacto de la Comunión de Porvoo, entre anglicanos y luteranos. Miembro del consejo consultivo anglicano en el periodo 2006-2009. Miembro del Comité Central de la Conferencia de Iglesias Europeas. Delegado a la Tercera Asamblea Euménica de Sibiu, Rumania. Miembro del Comité Central del Consejo Mundial de Iglesias y delegado en la tres ultimas asambleas del mismo. Autor de numerosos artículos de Historia Eclesiástica. El Obispo López Lozano ha preparado también la edición facsímil del Comentario a San Mateo, de Juan de Valdés y del Comentario a los Salmos, del mismo autor. Ediciones CLIE, Terrassa, 1989 y 1991.

Prof. Dr. Fernando Rodríguez Garraducho, S.C.J.

Universidad Pontificia de Salamanca.

Nacido en Venta de Baños (Palencia), en 1960. Religioso de la Congregación de Sacerdotes del Corazón de Jesús (Padres Reparadores, en España) en 1979. Presbítero en 1987. Doctor en teología por la Universidad Gregoriana de Roma, en 1991. Profesor de Eclesiología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Director del «Centro de Estudios Orientales y Euménicos Juan XXIII» (UPSA). Director de la Revista «Diálogo euménico». Consultor de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales (Conferencia Episcopal Española). Publicaciones: un libro sobre la «Teología de la cruz» en el teólogo protestante alemán Eberhard Jüngel, otro, en colaboración, sobre «Enseñanza del eumenismo», otro sobre eclesiología: «La Iglesia local. Hogar de comunión y misión», y más 70 artículos y voces de diccionario de tema eclesiológico y euménico.

Prof. Dr. Sven-Erik Brodd

Universidad de Uppsala (Suecia)

Sven-Erik Brodd nació en 1949. Es Dr. en teología por la universidad de Uppsala (Suecia) desde 1982 y profesor de Eclesiología en la misma universidad. Decano de la Facultad de Teología desde el año 2001. Brodd ha sido profesor visitante en diversas universidades de Europa y los Estados Unidos de América. Ha escrito extensamente en diversos ámbitos de la eclesiología y re-

cientemente ha participado en un proyecto sobre eclesiología y el VIH / SIDA en el África subsahariana. Es sacerdote de la Iglesia de Suecia.

Seven-Erik Brodd es consultor editorial del «Internacional Journal for the Study of the Christian Church» (Inglaterra) «Kirchliche Zeitgeschichte» (Alemania) y «Pro Ecclesia» (USA). Ha publicado varios libros y un gran número de artículos y escritos en sueco y también periódicamente en publicaciones internacionales.

Prof. Dr. Michael Wernicke, O.S.A.

Augustinus-Institut (Würzburg, Alemania).

Michael Klaus Wernicke nació en Berlín el 2 de agosto de 1935. En 1956 ingresó en la Orden de San Agustín. Después de su noviciado, empezó a estudiar filosofía y teología en la universidad de Würzburg. En 1958 sus superiores le enviaron a Roma para continuar sus estudios en el colegio Santa Mónica y en 1962 fue ordenado sacerdote. De regreso a su tierra natal trabajó en el seminario menor de la Provincia Alemana de Múnnerstadt. En 1964 empezó a estudiar de nuevo en la Universidad de Bonn para lograr el doctorado. El director de su tesis fue el profesor Hubert Jedin. En 1973 la tesis fue publicada con el título: *Kardinal Enrico Noris und seine Verteidigung Agustins*. Un fruto tardío de este trabajo es el artículo publicado en *Analecta Augustiniana* 47 (1984) *Diue Belagerung Wiens im Spiegel einiger Briefe aus Florenz, die von Enrico Noris an Diodato Nuzzi geschrieben worden sind*. En 1977 fue elegido Asistente General y reelegido en 1983. En 1983 con motivo del V centenario del nacimiento de Martin Lutero, tuvo tres conferencias en alemán en radio vaticana. Desde el año 2001 se encuentra trabajando en el Augustinus-Institut de Würzburg.

Metropolitita Policarpo Stavropoulos

Arzobispo Ortodoxo de España y Portugal
y Exarca del Mar Mediterráneo

Su Eminencia el Metropolitita de España y Portugal, Exarca del Mar Mediterráneo, Monseñor Policarpo (nombre civil Panayiotis Stavrópoulos), nació el 15 de octubre de 1963 en Lepanto, Etolia, Grecia donde cursó sus estudios primarios y secundarios. Se graduó con matrícula de honor en la Escuela de Teología de la Universidad de Atenas (1986), cumplió el servicio militar como suboficial teólogo (1986-1988), después, gracias a una beca eclesiástica hizo un posgraduado de dos años en el departamento de Historia Eclesiástica del Instituto Pontificio de Estudios Orientales de la Universidad Gregoriana de Roma (1988-1990).

Fue ordenado diácono el 15 de enero de 1990 en la Iglesia Patriarcal de San Jorge en Constantinopla por su mentor el anterior Metropolitita de Calce-

donia, y ahora Patriarca Ecuménico, Bartolomé. Al día siguiente, el 16 de enero, y en la misma Iglesia, fue ordenado sacerdote por el Metropolitano de Lepanto y San Blas, ahora Metropolitano de Mantinea y Cinuria, Monseñor Alejandro, habiendo sido elevado a Archimandrita el mismo día por el mismo Jerarca que le ordenó diácono, ahora Su Santidad el Patriarca Ecuménico. Sirvió como capellán de la ilustre e histórica «Hermandad de San Nicolás y de la Iglesia de San Jorge de los Griegos Ortodoxos en Venecia» (1990-2007) y como Vicario General del recién fundado Arzobispado de Italia y Malta (1992-2007), ocupándose de la organización, consolidación y desarrollo de dicho Arzobispado en toda la Península Itálica, sus Islas y Malta. En paralelo era Rector de las Parroquias fundadas por él mismo, Padua (1990-2007), Ferrara (1990-1999), Parma (1994-1999) y Perugia (1992-2003). Actuaba como Abad de los Monasterios del Venerable Juan el Segador de Calabria (1994-1997) y de San Jorge de las Nobles Monjas Griegas en Venecia (1992-2007) y Secretario desde el comienzo, es decir Vicepresidente, del Consejo Metropolitano y de todas las comisiones del Arzobispado. En el año 1998 tomó posesión del cargo de Archimandrita del Trono Ecuménico. Representó a la Madre Iglesia en varias misiones, reuniones y congresos, y en cinco ocasiones formó parte de la Representación Patriarcal en la Fiesta Patronal de la Iglesia de Roma.

El 30 de abril de 2007, a propuesta de Su Santidad el Patriarca Ecuménico Bartolomé, fue elegido por unanimidad por el Santo Sínodo segundo Metropolitano del recién fundado Arzobispado de España y Portugal, sucesor del primer Metropolitano, Monseñor Epifanio, quien ha sido trasladado por razones de salud al Arzobispado de Brioula. Su ordenación al Episcopado se celebró el 6 de mayo 2007, Domingo de la Mujer Samaritana, en la Iglesia Patriarcal de San Jorge, oficiado por Su Santidad el Patriarca Ecuménico. El 16 de junio 2007 fue entronizado en la Santa Iglesia Catedral de los Santos Andrés y Demetrio en Madrid. El Metropolitano da conferencias y charlas, escribe artículos, y además del griego, su lengua materna, conoce el italiano y el francés.

Prof. Dr. José Luis Cancelo, O.S.A.

Centro Teológico San Agustín.

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y por la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid. Fue profesor de Filosofía, especialmente de Filosofía de la Religión, en la Universidad de María Cristina, en St. Thomas University sita en El Escorial, en el Centro Teológico San Agustín y en la Universidad La Salle en Madrid. Actualmente es coordinador, por parte de la Universidad La Salle, del Curso-Seminario '*Meeting of cultures*' que se imparte por videoconferencia con la Universidad de Gävle en Suecia y otros centros universitarios suecos así como con universidades de otros continentes. Autor de varios artículos de investigación, publicados en diversas revistas especializadas, entre los que se pueden mencionar los relativos al estudio de las

religiones: *Influencia de la globalización en las religiones; El taoísmo. A propósito del Templo de la Pureza y el Silencio (Qing jing Gong); Buscando la comprensión para el diálogo. En torno a la llamada religión Jurema.*

M.R.P. Lucian Borg, O.S.A.

Basílica de San Agustín
Annaba (Argelia)

Lucian Borg nació en Malta el 26 de diciembre de 1943 ingresó en la orden de San Agustín en septiembre de 1960. Estudió dos años de filosofía en el centro Filosófico-Teológico que la Provincia Agustiniiana de Malta tiene en Rabat, Malta, y en 1963 fue enviado al Colegio Internacional de Santa Mónica en Roma donde estudió teología y obtuvo la licenciatura en 1967. Ordenado sacerdote el 26 de agosto 1967, fue enviado a Bélgica donde estudió filosofía y política económica. De regreso a su país, en julio de 1971, enseñó Historia Contemporánea, Filosofía y Filosofía Social. En junio de 1972 Lucian Borg se unió a la misión agustiniana de Hipona, Annaba (Argelia). En 1974 obtuvo el doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina defendiendo su tesis sobre el Pensamiento Político de Maurice Merleau-Ponty. Durante los años 1975 a 1977 estudió literatura árabe en el instituto de las Hermanas libanesas de Argelia e Islamología en el Centro Diocesano Pastoral de Algiers. Durante más de 30 años Lucian Borg estuvo en Argelia y desarrollo diferentes actividades pastorales y académicas. Fue Presidente de la Federación Agustiniiana de África durante 12 años desempeñando diversas responsabilidades y tareas en la África Subsahariana. En la actualidad es Prior Provincial de la Provincia Agustiniiana de Malta.

