

Vatican II from a Lutheran Perspective

RECIBIDO: 30 DE AGOSTO DE 2013 / ACEPTADO: 30 DE OCTUBRE DE 2013

Gunther WENZ

Evangelisch-Theologische Fakultät. LMU
München. Alemania
gunther.wenz@evtheol.uni-muenchen.de

Resumen: El autor expone la perspectiva luterana del Vaticano II centrándose en tres documentos conciliares: la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa; la constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre el misterio de la Iglesia; y el decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo. Analiza el significado de la expresión *subsistit in* de *Lumen gentium* 8, extrayendo conclusiones desde el punto de vista reformado. Propone finalmente nuevos aspectos para el diálogo ecuménico.

Palabras clave: Ecumenismo, Vaticano II, Ecclesiology luterana.

Abstract: A Lutheran perspective of Vatican II is offered, with a focus on *Dignitatis Humanae*, *Lumen Gentium* and *Unitatis Redintegratio*. The meaning of *subsistit in* in *Lumen Gentium* 8 is also analyzed from a Reformed standpoint. New aspects for ecumenical dialogue are also proposed.

Keywords: Ecumenism, Vatican II, Lutheran Ecclesiology.

Entre los cuarenta y un errores de Martín Lutero que la bula de amenaza de excomunión *Exsurge Domine*, de 15 de junio de 1520, consideraba dignos de condena, desaprobación y rechazo —«todos ellos y sin excepción alguna» (cfr. Denzinger-Hünemann [DH] 1492)— se encuentra esta afirmación: «Que los herejes sean quemados va contra la voluntad del Espíritu» («*Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus*») (DH 1483). La expresión está tomada del escrito de Lutero de 1518 *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*¹ y expresa su convencimiento de que la herejía es una realidad espiritual, que no se puede ni debe perseguir con penas seculares². La *Confessio Augustana* compartió esta concepción del Reformador y en su artículo XXVIII exigía en sustancia la completa eliminación de la denominada «excomunión mayor», censurándola como ilícita mezcla de la *potestas ecclesiastica* y la *potestas civilis*.

Los principios de la libertad religiosa y de conciencia y de la no identificación del Estado y la Iglesia, pese a que en su raíz están presentes como tales principios en Lutero y en la Confesión de Augsburgo, no llegaron a hacerse realidad efectiva en el siglo XVI, ni en los territorios católicos ni en los evangélicos. Tampoco posteriormente esos principios llegaron a aplicarse más que a duras penas. Tanto mayor es la importancia que debemos atribuir a la *Declaratio de libertate religiosa* del Concilio Vaticano II precisamente desde una perspectiva ecuménica. Y es que el hecho de que las controversias confesionales se puedan desarrollar de modo comunicativo y sin jugarse la vida ni exponerse a sufrir sanciones civiles fue y es el más importante progreso del ecumenismo cristiano en la época posterior a la Reforma.

También para el actual diálogo cristiano con las religiones no cristianas es absolutamente central el punto de vista de la libertad religiosa y de conciencia. Por ello deseo comenzar mis reflexiones con unas palabras de la declaración *Dignitatis humanae personae* (I). Irán seguidas de algunas observaciones sobre la *Lumen gentium* (II), si bien me limitaré al número 8 de la constitución sobre la Iglesia, dado que reviste muy señalada importancia tanto en general para la eclesiología del Concilio Vaticano II como en particular para su forma de entender el ecumenismo. Por último (III) abordaré directa-

¹ Cfr. en la edición de Weimar de obras completas de Lutero (WA) vol. 1, 624 y s.; también WA, vol. 7, 139, 14 y ss.

² WA, vol. 11, 268, 27 y s.: «La herejía es cosa espiritual: no se puede golpearla con un hierro, ni quemarla con fuego, ni ahogarla en agua».

mente el decreto sobre el ecumenismo, pero también en su caso sólo desde un aspecto, a saber, centrándome en el número 2 de la *Unitatis redintegratio*.

I. *DIGNITATIS HUMANAE PERSONAE*:

LA DECLARACIÓN SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA

¿Se debe tolerar a los herejes? La respuesta que Tomás de Aquino da a esa pregunta es matizada e inequívoca a la vez: en lo que respecta a los herejes mismos y al papel que desempeñan en el asunto como un todo, han merecido no sólo ser separados de la Iglesia mediante la excomunión, sino también excluidos del mundo mediante la muerte³. Esto último se fundamenta haciendo referencia a que indudablemente la desfiguración de la fe no constituye un delito menor que la falsificación de la moneda: si al falsificador las autoridades le castigan justificadamente con la pena de muerte, esa misma sanción es perfectamente equitativa en el caso del convicto de herejía, pues no en vano aquél daña sólo la vida terrena, mientras que éste destruye el alma y provoca la perdición eterna.

En vista de ello el Aquinate considera que es un signo de amor misericordioso que la Iglesia, por su parte, no condene irremisiblemente ya desde el principio a quien enseñe declaradamente doctrinas erróneas, sino que primero le exhorte a la conversión y sólo en caso de obstinación, movida por su solicitud por la salvación de los que profesan la fe recta, dé el paso de excomulgarle y relajarle a continuación al brazo secular para que éste le imponga la justa pena de la muerte corporal. Por lo demás⁴ se aplica la regla de que a los herejes dispuestos a retractarse la Iglesia les concede no sólo el sacramento de la penitencia, sino también la conservación de su vida, siempre y cuando la herejía en la que hayan incurrido sea su primer apartamiento de la fe verdadera. Solo a los relapsos ya es imposible eximirles de la condena a la muerte corporal, aunque tampoco en ese caso se les priva de recibir la penitencia eclesial y así salvar su alma.

La doctrina de santo Tomás que acabamos de esbozar presupone como ya constituido el concepto de herejía judicializable característico de la Edad Media. Del *Decretum Gratiani*, que es la recopilación de Derecho canónico

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II/2, q. 11, a. 3: «meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi».

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II/2, q. 11, a. 4.

medieval más importante, pero no sólo de él, se desprende que si es necesario se deberá combatir a los herejes obstinados con penas seculares, dado que se han hecho culpables de un crimen contra el orden cristiano del mundo y las autoridades tienen encomendada por Dios la función y la obligación de protegerlo. Para apreciar debidamente la novedad del planteamiento de la declaración vaticana sobre la libertad religiosa frente a esas disposiciones y otras normas análogas del pasado de la Iglesia, basta recordar la maravillosa frase que la *Declaratio de libertate religiosa* antepone en su primer artículo a sus enunciados concretos: la verdad, se nos dice ahí, afecta y liga la conciencia «y la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y fuertemente en las almas» («*nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabitur*»). Es un principio tanto de los inviolables derechos de la persona humana, a los que la Declaración hace directa referencia en sus primeros compases, como de la doctrina de la Iglesia sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad que la verdad de la fe cristiana quiere revelarse como verdadera en libertad respecto de la coerción estatal.

En el segundo artículo de la *Dignitatis humanae* el concilio declara expresamente que «la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara además [el concilio] que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil» («*Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam. Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites. Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur.*»)

Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat»).

Me limitaré a esa única cita, sin comentarla en detalle, y hago notar solamente, con el artículo 10 de la Declaración, que la exclusión de todo tipo de coerción en materia religiosa por parte de los hombres está en plena correspondencia con la naturaleza propia de la fe cristiana: «Por consiguiente, un régimen de libertad religiosa contribuye no poco a favorecer aquel estado de cosas en que los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida» (*«Ac proinde ratio libertatis religiosae haud parum confert ad illum rerum statum fovendum, in quo homines expedite possint invitari ad fidem christianam, illam sponte amplecti atque eam in tota vitae ratione actuose confiteri»*).

II. LUMEN GENTIUM. ACERCA DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA SOBRE LA IGLESIA

En la planificación inicial del concilio estaba previsto que la declaración sobre la libertad religiosa formase parte del decreto sobre el ecumenismo. Por ello, la primera redacción de la Declaración constituía el quinto capítulo del esquema del Decreto. Solo más tarde se llegó al convencimiento de que la Declaración debía ser un documento específico, dado que el tema de la libertad religiosa era de gran relevancia para la historia de la humanidad y superaba los límites del ecumenismo cristiano. No menos estrechamente que la *Declaratio de libertate religiosa* está ligada al decreto sobre el ecumenismo, tanto en sí misma considerada como atendiendo a su génesis, la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, a cuyo número octavo vamos a dedicar más atención acto seguido.

La expresión de LG 8, tan relevante como debatida desde el punto de vista ecuménico, conforme a la cual la única Iglesia de Cristo (*«unica Christi Ecclesia»*), según la confesamos en el Credo como una, santa, católica y apostólica, subsiste en la Iglesia que es gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él (*«subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata»*), suscita no menos preguntas que las que está en condiciones de responder. Esto no es casual: dicha fórmula encierra en cierto modo ella misma el problema que cree solucionar. ¿Cuál es la naturaleza de la relación existente entre la Iglesia católica romana –como señal distintiva suya se indica el gobierno por el papa en cuanto sucesor de Pedro y

por los obispos en comunión con él– y la «*una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*»? Parece claro que *LG 8* considera que esa relación es la propia de una conexión matizada y que no estamos ante una precipitada alternativa, ni ante una identidad total e indiferenciada. Al evitar un exclusivo «*est*» y sustituirlo por «*subsistit*», el Vaticano II dio a entender que no deseaba presentar la relación entre la Iglesia que confiesan los símbolos de fe y la Iglesia católica romana como una igualdad tan absoluta que ambas se solapen por completo. La consecuencia más importante de ello es que el ser Iglesia no queda reservado eclesiológicamente de forma exclusiva a la Iglesia católica romana: «si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» («*licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt*» (*LG 8*).

Así pues, el Vaticano II cuenta expresamente con la posibilidad de que existan elementos eclesiales fuera de la estructura de la Iglesia católica como organización concreta; es más, al hilo del texto conciliar y de su historia resulta incluso probable que los «*elementa plura sanctificationis et veritatis*» de los que habla *LG 8* sean no sólo elementos eclesiales dispersos y componentes parciales de la Iglesia, sino fundamentos de eclesialidad de primerísima importancia. La suposición de un real ser Iglesia de las iglesias no católicas parece seguirse desde ahí con no menos lógica que la referencia a que la Iglesia católica romana necesita de modo eclesiológicamente constitutivo la «*communio*» con las demás iglesias en aras de la cabal realización de la unidad católica. Esto último implica, según cabe presumir, que tampoco la Iglesia católica romana parece poseer todos los elementos eclesiales necesarios para la completa unidad visible de la Iglesia, a la que aún se ha de tender porque todavía no está dada.

Si, con ello, las posibilidades interpretativas y las posibilidades de matización de la fórmula del *subsistit* están casi agotadas en cierto sentido, no sería aceptable, por otra parte, dar la impresión de que *LG 8* permite distinguir el concepto eclesiológico de Iglesia de la realidad de la Iglesia católica romana en tan gran medida que aquella realización a la que se hace referencia con el giro «*subsistit in*» aparezca en comparación con el concepto eclesiológico de Iglesia desarrollado como cosa secundaria. A tal exégesis le ha salido al paso –y no es el único– la declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ese documento, en todo caso, lo ha hecho con especial énfasis y es-

pecial contundencia, por lo cual resulta inesquivable la pregunta ecuménica de si con él queda dada ya la interpretación católica romana auténtica de *LG 8*. Si se responde afirmativamente a esa pregunta, no será lícito tomarle a mal al lado evangélico que considere sólo condicionadamente compatible la concepción católica romana de la unidad visible y total de la Iglesia con su propia forma de entender la comunión eclesial.

En su lectura oficial católica romana *LG 8* es inconciliable con la tesis de que la Iglesia de Cristo una y única puede estar realizada del mismo modo también en otras iglesias cristianas. Se subraya (*Dominus Iesus 16*) que sólo está dada una única subsistencia de la verdadera Iglesia, con la consecuencia de que a pesar de las divisiones de los cristianos la Iglesia de Cristo sólo subsiste plenamente en la Iglesia católica, mientras que fuera de su estructura visible, aunque existan múltiples elementos de santidad y verdad, no cabe encontrar Iglesia en el sentido plenamente realizado de ese concepto. Por ello, las iglesias surgidas de la Reforma pueden ser consideradas comunidades eclesiales, pero no iglesias en sentido propio. Aquí no podemos analizar detenidamente cómo se compecede con tal estimación la respuesta del cardenal Kasper a la pregunta formulada a ese respecto por la revista alemana *Der Spiegel*. Pregunta de la redacción de la revista a Kasper: «Las iglesias protestantes, ¿son para Ud. auténticas iglesias? Kasper: Sí, pero tal y como se entienden a sí mismas son iglesias de un tipo diferente de aquel conforme al cual se define a sí misma la Iglesia católica»⁵.

En lugar de comentar específicamente la respuesta de Kasper, nos limitaremos a citar el comentario del concilio que él mismo ha proporcionado en su artículo sobre «La comunión eclesial como concepto rector ecuménico»⁶: «La primera decisión de fondo importante del concilio fue una autodistinción. El concilio se reafirma, ciertamente, en que la Iglesia de Jesucristo subsiste en la Iglesia católica, es decir, es real en ella de forma concreta, pero la Iglesia católica no se considera idéntica a la Iglesia de Jesucristo (*LG 8*; *UR 3*). Hay margen, por tanto, para otras iglesias y comunidades eclesiales en las que la única Iglesia de Cristo es real en diferentes grados. Por tanto hay margen también para un proceso de *purificatio, reformatio e innovatio* –conceptos todos ellos que se encuentran en los textos conciliares (*LG 8*; *UR 3*; 6)– de la Iglesia católica. El concilio (*UR 7*) [...] subraya expresamente que no puede haber acerca-

⁵ *Der Spiegel*, 13/2001.

⁶ KASPER, W., «Kirchengemeinschaft als Ökumenischer Leitbegriff», *Theologische Revue* 98 (2002) 3-12; cito de la p. 8.

miento ecuménico sin *conversio* e *innovatio* personal y estructural. No olvidemos, sin embargo, que ahí se hace referencia a la conversión a Jesucristo, y no a la conversión a otra iglesia o confesión; este último tipo de conversión merece todo el respeto como decisión personal tomada en conciencia, pero no es objetivo del ecumenismo».

III. *UNITATIS REDINTEGRATIO*. ACERCA DEL DECRETO SOBRE EL ECUMENISMO

Ya al anunciar su plan de convocar un concilio el papa Juan XXIII había subrayado enérgicamente su orientación ecuménica. El proemio (artículo 1) del decreto sobre el ecumenismo se está adhiriendo a esa indicación cuando declara programáticamente como una de las principales tareas del concilio promover la restauración de la unidad («*unitatis redintegratio*») de todos los cristianos; que con ello se aspira a establecer una conexión positiva con el movimiento de unidad pancristiano, se muestra, entre otras cosas, en la mención expresa de la fórmula básica trinitario-cristológica del Consejo Mundial de Iglesias. Los restantes artículos están divididos en tres capítulos, el primero de los cuales trata los principios católicos del ecumenismo (artículos 2-4), mientras que el segundo aborda diversos problemas que plantea la realización práctica de esos principios (artículos 5-12) y el último (artículos 13-24), dedicado a las iglesias y comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana, comienza haciendo referencia a las iglesias orientales (artículos 14-18) y pasa a considerar después las iglesias y comunidades eclesiales occidentales (artículos 19-23). A esa última perspectiva, y especialmente a *UR 22*, vamos a prestar especial atención en lo que sigue en relación con la praxis de la recepción de la *Dominus Iesus*.

Antes de mencionar déficits eclesiológicos de las comunidades eclesiales separadas de Roma surgidas de la Reforma del siglo XVI, *UR 22*, no sin énfasis, destaca que el bautismo, administrado según fue instituido y recibido en la fe, hace que el hombre quede incorporado verdaderamente a Cristo crucificado y glorioso y, según se dice en Col 2,12 (cfr. también Rm 6,4), renazca a la participación en la vida divina. El bautismo da lugar así a «un vínculo sacramental de unidad (*vinculum unitatis sacramentale*) entre todos los que con él se han regenerado». Solo después de eso, y sin perjuicio de eso, se dice que el bautismo es tan solo un principio y un punto de partida (*initium et exordium*), dado que todo él apunta por su naturaleza propia a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo y, por ello, está ordenado a la profesión íntegra de

la fe (*ad integram fidei professionem*), a la plena incorporación a los medios instituidos para la salvación (*ad integram incorporationem in salutis institutum*) queridos por Cristo y, finalmente, a la íntegra inserción en la comunión eucarística (*ad integram in communionem eucharisticam insertionem*).

A ese respecto el texto conciliar constata que «a las comunidades eclesiales separadas les falta esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo (*plena nobiscum unitas ex baptisate profluens*)», menciona expresamente dos carencias ligadas entre sí de forma específica y las juzga como déficits desde la fe católica (*credamus*): en primer lugar, la falta del sacramento del orden (*sacramenti Ordinis defectus*), la cual tiene por consecuencia a su vez –segunda carencia– que no se haya conservado la originaria e íntegra realidad del misterio eucarístico (*genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici*). Aunque en UR 22 se pronuncia ese juicio de fe, el verdadero propósito de la frase no es emitir tal juicio, sino aseverar que las comunidades eclesiales separadas, a pesar de sus mencionados déficits, cuando celebran y conmemoran en la Cena la muerte y resurrección del Señor en espera de su glorioso regreso profesan sin embargo (*tamen*) que en ella se significa la comunión vital con Cristo (*vitam in Christi communionem significari profitentur*). Se termina, de forma enteramente lógica, con una invitación al diálogo ecuménico: «Por consiguiente, la doctrina sobre la Cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto de diálogo».

Desde hace décadas vienen teniendo lugar diálogos ecuménicos. Se les debería dar continuidad con redoblado empeño, persiguiendo el objetivo, entre otros, de formular entre la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, tras la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, también una declaración conjunta sobre la Cena del Señor. Ahora bien, ello sólo tendría sentido y sería verdaderamente útil si esa declaración fuese seguida por consecuencias prácticas, por ejemplo en lo relativo a la participación en la misa de un cónyuge bautizado pero no católico. El caso del matrimonio mixto se debería contar entre las «*graves necessitates*» que permiten hacer una excepción a la teoría y la praxis católica de la eucaristía. Es tanto más lícito esperar esto cuanto que no es necesario entender la mencionada excepción como anulación de la regla, sino que se la puede considerar perfectamente como confirmación de la misma.

Bibliografía

KASPER, W., «Kirchengemeinschaft als Ökumenischer Leitbegriff», *Theologische Revue* 98 (2002) 3-11.

LUTERO, M., *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, (WA) vol. 1, 624 y s.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II/2, q. 11, aa. 3-4.