

teología católica y protestante: ¿dos modelos convergentes?

Asistimos hoy a un proceso que hace unas pocas décadas hubiera sido imprevisible: al acercamiento entre católicos y protestantes. Desde el final de la segunda guerra mundial, y en parte como consecuencia de la experiencia vivida en las dos grandes conflagraciones europeas, ambas confesiones cristianas han ido entablando un diálogo que ha cristalizado respectivamente en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y en el Concilio Vaticano II.

La teología no es ajena a esta evolución; al contrario, los cambios y modificaciones que se han dado en ella reflejan ya algunas consecuencias de este acercamiento. Así hemos pasado de una teología de la controversia a una teología del diálogo y del consenso; de la apologética que acentúa la confrontación, a un irenismo que realza los puntos comunes e intenta relativizar o amortiguar las diferencias.

Evidentemente esta nueva actitud, y el acercamiento que deriva de ella, no hubiera sido posible si no se hubiera producido una evolución en el seno mismo de las confesiones y de las respectivas teologías. Es decir, si hemos pasado de la oposición al diálogo y al acercamiento no se debe tan sólo a que hemos adoptado una nueva postura más conciliante por motivos evangélicos (dejamos de llamarnos mutuamente «herejes» para denominarnos «hermanos separados»), sino a que la Iglesia católica y las protestantes han cambiado tanto a nivel experiencial como teórico, es decir, en su vida y en su teología.

Desde el punto de vista de la teología quizás el cambio esencial esté en la nueva perspectiva histórica¹. Se ha pasado de una teología esencialista, estática

(1) Sobre la importancia de la mentalidad histórica en la teología moderna Cfr. R. FRANCO, «Libertad y servidumbre de la teología»: *Proyección* 27 (1980) 32-33. Esta influencia ha sido determinante en el campo de la exégesis dando lugar al método histórico-crítico, cuya recepción en la teología católica ha posibilitado establecer un consenso interconfesional, dejando en un segundo plano los apriorismos dogmáticos que prejuzgaban la exégesis.

y puramente deductiva a una comprensión histórica y evolutiva de las verdades de la fe. Debido al renacimiento de los estudios patrísticos, litúrgicos e histórico-teológicos tenemos hoy una nueva y mejor comprensión de nuestra historia y de nuestra tradición. Esto ha permitido situar en una nueva luz la escritura y el origen del que arrancan las propias tradiciones; y la aportación de las ciencias profanas, muy especialmente los estudios hermenéuticos, han permitido una revalorización de la tradición de cada época como el contexto adecuado en el que hay que situar las verdades de la fe. Como resultado hay que indicar la acentuación de la historicidad de cada verdad: al cambiar el contexto cultural cambia esa verdad. No se puede mantener literalmente la verdad en un contexto teológico-cultural cambiado, porque entonces tenemos un «nuevo significado» bajo la misma letra². Este es el error esencial del «fundamentalismo» y del absolutismo fixista de algunas posturas conservadoras. Se aferran a una época cuyas verdades se quieren mantener atemporalmente, sin comprender que ha cambiado su horizonte de comprensión.

Esta perspectiva es la que ha llevado a un esfuerzo de reformulación de los viejos dogmas y verdades de fe, a una revalorización de la Tradición como dimensión hermenéutica de las lecturas de la Escritura a lo largo de la historia, y a una diferenciación entre la Tradición global y las diversas tradiciones (incluida la que predomina en la actualidad) que se conservan en cada Iglesia.

El resultado de esto estriba en una reformulación del mismo concepto de revelación y de catolicidad. En el primero se subraya la jerarquía de verdades³, que permite diferenciar entre verdades esenciales para la fe y otras más accesorias, y establecer distintos grados de comunión como formas de identificación parcial con una determinada tradición. Ha cambiado también el concepto mismo de catolicismo o catolicidad, no sólo en cuanto es posible relativizar con más perspectiva histórica posturas de otra época, sino que la catolicidad, es decir la universalidad de la Iglesia y la esencia de su unidad, se ven ahora desde la pluralidad y no desde la uniformidad. Se proclama la unidad en lo necesario (una fe común), para admitir la libertad y la pluralidad en lo no-necesario⁴. Esto ha llevado consigo una pérdida de muchos rasgos secundarios que

(2) Es que los hechos históricos son siempre hechos relacionales, y no «hechos neutros» susceptibles de un aislamiento. Al cambiar el contexto relacional de una verdad es ésta la que es afectada sustancialmente por el cambio, y esto no puede salvarse con una repetición literalista del dogma. Así por ejemplo la afirmación de que Cristo es persona tiene hoy un significado distinto que en el tiempo de la formulación dogmática. También el dogma del Primado del Papa se ha reformulado en el Concilio Vaticano II al situarlo en un nuevo contexto eclesial. Cfr. H. J. POTTMEYER, «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums: TQ 160 (1980) 277-94.

(3) Concilio Vaticano II: UR II: «Al comparar las doctrinas recuerden que existe un orden o «jerarquía» en las verdades de la doctrina católica»...

(4) Concilio Vaticano II: LG 23: «Quedando a salvo la unidad de la fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia unos ritos litúrgicos, y un patrimonio teoló-

a nivel psicológico, afectivo y social definían las características grupales de las distintas confesiones. Y al mismo tiempo se ha quitado virulencia a reivindicaciones de las otras confesiones en materias concernientes a la disciplina, la liturgia, el derecho canónico, las estructuras institucionales organizativas etc. El contexto pluralístico de la sociedad moderna y su tolerancia e incluso fomento de las notas diferenciales de los diversos grupos que integran la sociedad, es el contexto sociológico y cultural en el que se ha producido este cambio de comprensión en dos notas distintas de la Iglesia: una y católica⁵.

Un tercer momento de este cambio en la mentalidad teológica es el del acentuamiento de la ortopraxis respecto a la ortodoxia. También en esto se ha producido un acercamiento, en cuanto que ambas confesiones cristianas son conscientes, hoy más que nunca, de la distancia que las separa de la conducta y valores del evangelio. El viejo principio «ecclesia semper reformanda» cobra así un nuevo significado a la luz de la renovación bíblica y teológica, y de las reacciones contestatarias que se han producido en ambas Iglesias en el tiempo de la postguerra. La pregunta de «cómo fue posible Auschwitz?», y del papel que han tenido los cristianos de ambas confesiones (así como sus respectivas Iglesias), en las hecatombes de las últimas guerras mundiales forma parte del clima de reflexión y de puesta en cuestión que se ha dado en Occidente en las últimas décadas y que tiene su expresión tanto en la filosofía como en la teología⁶.

En este contexto hay que interpretar la confrontación de la teología con el pensamiento crítico y la problemática sobre la función ideológica de la teología que se ha desarrollado tanto en la teología latinoamericana de la liberación como en la teología política de corte centroeuropeo⁷. Es el cristianismo en cuanto tal el que evoluciona hacia una mayor atención a la praxis cristiana, que aparece

gico y espiritual propio»; UR 16: «Como a la unidad de la Iglesia no se opone una cierta variedad de ritos y costumbres, sino que ésta más bien acrecienta su hermosura y contribuye al más exacto cumplimiento de su misión». También UR 4.

- (5) Este pluralismo sociocultural agudiza las dificultades para una adecuada mediación histórica y transmisión de la fe. Este pluralismo erosiona la firmeza de las creencias y modifica la identidad grupal de las confesiones cristianas al asimilar rasgos culturales extraños a la propia tradición. Cfr. H. ZIRKER, «Der Glaube der Kirche und die Erfahrung der Christen»: ThQ 161 (1981) 115-31.
- (6) Cfr. T. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires 1971; M. HORKHEIMER, «Sobre la sociedad del futuro»: *Teorema* 3 (1973) 393-401; A. ÁLVAREZ BOLADO, «Emancipación y barbarie»: *Rev. de Fomento social* 34 (1979) 239-52; W. OELMUELLER, *Was ist heute Aufklärung*. Düsseldorf 1972.
- (7) I. ELLACURIA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial»: EE 53 (1978) 457-96; J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca 1976, 29-62; E. SCHILLE-BEECKX, «La categoría crítica de la teología»: *Concilium* (Diciembre 1970) 216-23; J.B. METZ, «El precio de la ortodoxia», en: *Dios y la ciudad*. Madrid 1975, 117-43; M. XHAUFFLAIRE, «La théologie après la théologie de la secularisation», en: *Les deux visages de la théologie de la secularisation*. Tournai 1970, 85-105.

como el contexto fundamental en el que hay que analizar la ortodoxia. De ahí la desvalorización, en amplios grupos de ambas confesiones, de las diferencias teológicas y el reforzamiento de una actividad práctica común; como se puede observar en el Consejo Ecuménico de las Iglesias y en los grupos que abogan por la «intercomuni3n» en celebraciones litúrgicas ecuménicas.

Paradójicamente esa tendencia ecuménica intraconfesional ha sido una de las causas de la polarizaci3n y la disgregaci3n dentro de ambas confesiones. Las fuertes tensiones surgidas en el catolicismo postconciliar, que tienen su paralelo dentro del protestantismo, son una expresi3n y un resultado de la crisis de identidad que se produce en las Iglesias como resultado de las mutaciones te3ricas y prácticas vividas en ambas confesiones, y que en el catolicismo tienen su mejor exponente en las divergencias de interpretaci3n y de valorizaci3n respecto al Concilio Vaticano II⁸. El cambio de los factores de divergencia, el acentuamiento de los puntos convergentes, y la reformulaci3n teológica elaborada en ambas confesiones ha llevado a una radicalizaci3n de grupos que hablan de una «protestantizaci3n de la Iglesia cat3lica» y de una «catolizaci3n del protestantismo», y que consideran estas tendencias como corrosivas y disgregadoras de la propia identidad confesional⁹.

Cambios en la configuraci3n sociocultural de ambas confesiones

Esta presunta protestantizaci3n del catolicismo y catolizaci3n del protestantismo tiene una base de plausibilidad no sólo teológica sino también sociocultural. Desde el punto de vista teológico es indudable el influjo de la teología y autores protestantes dentro del catolicismo y viceversa dentro del protestantismo. En este sentido se ha producido un fenómeno de convergencia interconfesional en el que muchas veces no son tanto los factores confesionales los que deciden en la valoraci3n de un teólogo o de una obra, cuanto su postura

(8) Cfr. F. X. KAUFMANN, *Kirche begreifen*. Freiburg 1979, 30-81; J. REMY, «Conflict et dynamique sociale. Interrogations relatives à la vie de l'Eglise»: *Lumen Vitae* 24 (1969) 26-50; J. REMY, – F. HAMBYE, «Crise de la communauté. Situation provisoire en Changement culturel?»: *Lumière et Vie* 18 (1969) 85-111.

(9) Esta situaci3n ha llevado así a la polarizaci3n intraconfesional. Hay grupos que se resisten a los cambios y la adaptaci3n, temiendo una contaminaci3n «catolizante» o «protestante» dentro de ambas confesiones cristianas, y se rechaza a los grupos favorables a estos cambios tachándolos de «revisionistas», «herejes» «desvicionistas» etc. Esto ocurre en ambas confesiones. Por ejemplo Cfr. J. P. VILLAIN, «La pertinence du protestantisme face aux défis contemporains»: *Etudes théologiques et religieuses* 56 (1981) 253-67. Por parte cat3lica este es el substrato que alimenta al movimiento de Marcel Lefebvre y círculos afines. Cfr. J. ANZEVVI, *Le drame d'Ecône*. Sion 1976; D. von HILDEBRAND, *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*. Madrid 1969. La revista Iglesia-Mundo es un portavoz cualificado de estos grupos que denuncian la protestantizaci3n de la Iglesia cat3lica, y en ella pueden encontrarse abundantes testimonios.

respecto a problemas claves como la relación fe-cultura, los componentes sociopolíticos de la fe, la actitud ante el fenómeno de la secularización etc.

No es que las divergencias confesionales hayan desaparecido, pero sí que se han diluido como resultado de los encuentros teológicos ecuménicos, y de la obra de autores como K. Barth, P. Tillich, R. Bultmann, E. Käsemann etc., por parte protestante, y de autores católicos como K. Rahner, Schillebeeckx, H. Küng, J. Metz, etc., que han tenido un amplio influjo más allá de las fronteras confesionales y que han aproximado las posturas católica y protestante.

Pero lo más decisivo se ha producido como consecuencia de los problemas que ha planteado la sociedad moderna a ambas confesiones. El catolicismo ha abandonado su postura cerrada antiliberal, antimodernista, y antidemocrática mantenida a lo largo del s. XIX y buena parte del s. XX. La apertura al mundo y al diálogo con la cultura moderna, y la aceptación de principios básicos de la modernidad como la separación Iglesia-Estado, la libertad religiosa, la legitimación democrática del poder político, y las libertades de expresión y de conciencia han cambiado la faz sociocultural del catolicismo. Con esto se ha iniciado la liquidación del «catolicismo militante» del s. XIX, caracterizado por constituir un ghetto social, con una fuerte homogeneidad ideológica, una gran identificación del cristianismo con la institución eclesiástica y una teología que definía a la Iglesia como «sociedad perfecta» en rivalidad con el poder soberano del Estado¹⁰.

La sociedad «moderna» es el resultado del desarrollo sociopolítico de países de mayoría protestante, e incluso más específicamente calvinista. Es una sociedad que ha nacido al margen de la Iglesia católica que optó en el siglo XIX por la ideología de la «restauración» y por el mantenimiento del Antiguo Régimen. De ahí que la apertura a las nuevas corrientes de la modernidad, y la asimilación de muchas de las libertades, derechos e instituciones generadas por la ilustración haya traído consigo una recepción y asimilación de una gran parte de la herencia «protestante»¹¹.

(10) Rahner denomina esta época como «era piana» indicando que concluye con el pontificado de Pío XII Cfr. K. RAHNER, *Tolerancia, libertad, manipulación*. Barcelona 1968, 138-46. Para una caracterización del catolicismo en esta época véase B. Van ONNA, «La desintegración del catolicismo político», en: *Práctica de la teología política*. (Ed. V. Xhaufflaire). Salamanca 1979, 141-60; H. KATZ, «Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und Gesellschaftlichen Wandel», en: *Zur Sociologie des Katholizismus* (Hrsg. K. Gabriel-F. Kaufmann). Mainz 1980, 112-44; K. GABRIEL, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, id., 201-25. Una buena síntesis de la génesis histórica e ideológica de esta tipología del catolicismo puede encontrarse en H. J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveranität*. Mainz 1978.

(11) Esto lo plantea ya Max Weber en una obra clásica: M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid 1955. Esta obra originó una gran discusión en la que las afirmaciones de Weber han sido matizadas, completadas y corregidas. Sin embargo, parece indiscutible el

También ha sufrido sin embargo el protestantismo el influjo decisivo del catolicismo, especialmente de la corriente renovadora que ha propulsado y desarrollado el Concilio Vaticano II. Como consecuencia de las experiencias de la II guerra mundial, y concretamente de la dictadura nazi, así como resultado de la creciente secularización de la sociedad moderna industrial el protestantismo ha visto erosionarse progresivamente la tradicional dependencia o simbiosis con el Estado, propia de la tradición protestante y especialmente luterana. El cristianismo se «eclesializa» en cuanto que la Iglesia aparece como la única institución en torno a la cual puede desarrollarse el cristianismo, so pena de la disgregación y fragmentación como consecuencia del retroceso de la religión al ámbito privado, de su creciente pérdida de infujo y arraigo en el ámbito público, y de la actitud consumista y selectiva que caracteriza hoy a muchos cristianos de nuestra sociedad¹².

Esta creciente importancia de la Iglesia en el ámbito protestante, es la contrapartida al resurgimiento del individuo y sus derechos dentro del catolicismo. Y es evidente que estas tendencias contribuyen a la convergencia y complementariedad ecuménica que estamos indicando.

A esto se añade la necesidad creciente de un «frente común» de todos los cristianos ante los problemas que plantea la modernidad: deterioro de los valores éticos y religiosos, ateísmo no sólo teórico sino sobre todo práctico y de raíz consumista, injusticias estructurales a escala planetaria, incremento del armamentismo y de la guerra fría que puede generar un holocausto sin precedentes en la historia... Ambas confesiones se encuentran hoy enfrentadas a un «enemigo común» y a una tarea que sólo es posible con la colaboración de todos los cristianos. En la medida en que ambas confesiones y las diversas Iglesias se instalan en la sociedad moderna más tienden a asumir sus valores comunes y a poner en segundo plano sus diferencias específicas intraconfesionales¹³, y en la medida en que se enfrentan a ella críticamente, más tienden a considerar

núcleo de su tesis: el parentesco entre el protestantismo y las sociedades modernas occidentales. Cfr. W. MOMMSEN, «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal»: *Papers* 15 (1981) 9-32; E. BAUMGARTEN, *Max Weber. Werk und Person*. Tübingen 1964, 573-89; H. M. JOHNSON, *Sociology: a systematic Introduction*. New York 1960, 444-53; N. BIRNBAUM, «Conflicting interpretations of the rise of Capitalism: «Marx and Weber»: *Brit. J. Sociol.* 4 (1953) 125-41.

- (12) Sobre las tendencias privatizantes de la religión en la sociedad moderna véase T. LUCKMANN, *La religión invisible*. Salamanca 1973; sobre la «eclesialización» del cristianismo Cfr. F. X. KAUFMANN, *Kirche begreifen*. Freiburg 1979, 82-103. Para Kaufmann la secularización, la privatización y la eclesialización del cristianismo responde a un movimiento convergente.
- (13) Esta tendencia es ya constatable en Estados Unidos: Ambas confesiones se acercan en la medida en que se «americanizan» y asumen los valores de la cultura establecida. Cfr. R. N. BELLAH, *The Broken Covenant*. New York 1975. Véase también J. L. RECIO ADRADOS, «Evolución de la identidad en la sociedad tecnocrática. II: la Religión organizada»: *Rev. de Fomento Social* 123 (1976) 285-97.

la comunidad de valores y actitudes que las unen y que forman el patrimonio común cristiano, y a contraponerlo a las actitudes nihilistas, ateizantes y materialistas que genera nuestra cultura occidental.

Algunos cambios en la experiencia cristiana

También en la experiencia cristiana de ambas confesiones se constata una tendencia que resalta más lo que une que lo que separa. Es bien sabido que el protestantismo y el catolicismo han comprendido de forma distinta la relación entre Dios y el hombre: El protestantismo ha acentuado la trascendencia y la soberanía de Dios, la actitud meramente receptiva del hombre, la importancia de la fe y de la subjetividad del individuo frente a cualquier objetivación de orden eclesial, el actualismo y verticalidad de la gracia, la esfera de lo profano respecto a lo sacral-cultural, y la igualdad fundamental de todos los cristianos. Por su parte, el catolicismo ha resaltado la importancia de la libertad del hombre y su dignidad en cuanto colaborador de Dios, la importancia de la dimensión social del hombre que se plasma eclesialmente en la revalorización de la Iglesia y de sus objetivaciones sacramentales y culturales, la continuidad entre el orden de la creación y el orden de la gracia, la diversidad de funciones y de carismas dentro de la comunidad eclesial, y el valor de lo cultural sacramental como esfera privilegiada de la relación entre Dios y el hombre¹⁴.

Evidentemente estas tipologías, indudablemente poco matizadas y quizás algo caricaturescas, no tendrían por que oponerse como ha ocurrido en siglos de controversia y de confrontación, sino que podrían llevar a un enriquecimiento mutuo muy fecundo para ambas confesiones. Y esto es lo que se está dando en la actualidad. El catolicismo procede a una revalorización del individuo y del Espíritu y a una revisión de los ámbitos eclesiales, institucionales y objetivos. Se resalta así la profanidad y con ello la dignidad del hombre, los derechos humanos, el compromiso por la justicia y la solidaridad con los pobres. Se procede a una revisión crítica de las instituciones eclesiales y de las formas de ejercer la autoridad, a la puesta en cuestión de un culto con frecuencia demasiado abstracto y alejado de la vida diaria, a la juridización y racionalización que se ha dado en la teología. Y junto a esto se revaloriza la experiencia del Espíritu, la dimensión carismática de la Iglesia, el carácter trascendente de Dios que cuestiona y relativiza todas las identificaciones y actualizaciones históricas del Reinado de Dios, se acentúa la teología de la esperanza, la reserva escatológica y el componente utópico del cristianismo. Y se desarrolla la igualdad fundamental de todos los cristianos, el carácter comunitario de la Iglesia y la dimensión colegial y de comunión de la jerarquía y de las diversas Iglesias

(14) Véase las tipologías de J. ALFARO, *Cristología y antropología*. Madrid 1973, 289-313.

locales. El paso del rito y de la pasividad a la participación activa, y a la experiencia sacramental son otras de las facetas del catolicismo actual¹⁵.

No cabe duda que esta evolución ha enriquecido y fecundado al catolicismo, y que ha supuesto el redescubrimiento de valores cristianos que a veces han quedado demasiado relegados a un segundo plano. Pero es que también el protestantismo ha aprovechado la tradición católica: Así asistimos a una revalorización de los sacramentos y de la comunidad eclesial: Todo lo profano puede constituirse en una experiencia sacramental refiriéndolo a Dios, pero esto no quita para que sean necesarios espacios, tiempos y expresiones en los que se tome conciencia de forma especial de la presencia de Dios. De ahí el reforzamiento de la comunidad eclesial, de los sacramentos y muy especialmente de la eucaristía; de la importancia de la ortopraxis no como obra justificante del hombre sino como fruto de la acción de la gracia; de las instituciones como resultado de la encarnación de Dios que asume la historia y actúa en ella a través del hombre, y se somete a sus leyes sociológicas e históricas. La revalorización de la dignidad humana, imagen de Dios y fuente por tanto de los derechos fundamentales de la persona, abre a su vez nuevas perspectivas a una comprensión positiva del papel del hombre en la obra salvífica sin que esto implique un atentado a la soberanía divina. La comunidad aparece como el recinto de fraternidad dentro de una sociedad despersonalizada y masificada, fraternidad que no excluye una diferenciación de funciones dentro de ella siempre que no atente contra la igualdad fundamental de todos los cristianos. Esto ha llevado también a captar la importancia de un ministerio concebido como garante de la unidad de la Iglesia universal en el marco de una eclesiología de comunión¹⁶.

Uno de los frutos más significativos de este acercamiento a posturas y valores de la Iglesia católica lo encontramos en el resurgimiento de la vida religiosa dentro del protestantismo actual. El contraste de las muchas formas de vida comunitaria y religiosa (de la cual una de las más conocidas es la de Taizé) que actualmente existen en el protestantismo con los inicios de la reforma es patente. Lutero rechazaba los «votos religiosos» sobre la base de que no tenían fundamento bíblico, de que llevaban a establecer una casta elitista dentro de la Iglesia, que derivaban en un orgullo suficiente y autojustificativo basado en esa obra humana, que atentaban contra la libertad cristiana, y que al convertirse en un «voto» transformaban un consejo dirigido a todos los cristianos en un manda-

(15) J. KERKHOFS, «Principali mutamenti nelle società cristiane e nelle Chiese dopo il Vaticano II»: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 5-22.

(16) Cfr. P. TILLICH, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Gesammelte Werke VII*. Stuttgart 1962, 124-28. También H. MUHLEN, *Entsakralisierung*. Paderborn 1971, 149-70.

miento. La vida religiosa era así el testimonio más palpable de una espiritualidad que ponía al hombre, y a su obra, en el lugar de Dios¹⁷.

Actualmente se da un resurgimiento de la vida religiosa que en las Iglesias evangélicas de Centroeuropa consta ya con más de treinta comunidades y asociaciones¹⁸. Se evita hablar de «votos» prefiriéndose términos como el de compromiso, vinculación, donación etc. Existe además una gran resistencia a los votos perpetuos, porque se ve en ellos un atentado a la libertad del Espíritu que no garantiza una permanente posesión del Espíritu; y se evita en muchas comunidades (no en todas) una «profesión» sustituyéndola por una bendición inicial que simboliza el compromiso asumido. Pero junto a esto asistimos a un redescubrimiento de valores netamente enraizados en la espiritualidad católica de la vida religiosa: Afirmación de la vida religiosa como un carisma que enriquece a la Iglesia, considerarla como una expresión del seguimiento radical de Cristo y de una actitud de servicio y disponibilidad para los demás, se resalta su dimensión escatológica y de símbolo actual del Reino de Dios, se asume el celibato y se conecta con una ascesis entendida como disponibilidad para el servicio apostólico, afirmación de la pobreza como forma de solidaridad con los pobres y como puesta en común de los bienes, redescubrimiento de la soledad constitutiva del hombre y por tanto de la dimensión contemplativa y orante que se conecta siempre con la vida activa y comunitaria...

Es evidente que la nueva teología ecuménica, que sustituye a la vieja teología de controversia, se constituye así en el exponente de un acercamiento real entre las diversas Iglesias. En este sentido incluso se podría afirmar que a veces «la base» va mucho más lejos del consenso al que han llegado las respectivas jerarquías y autoridades eclesiales. Esto es lo que hace concebir esperanzas para una futura reunificación de los cristianos en la única Iglesia de Cristo, que abarca a Iglesias hermanas¹⁹. Es evidente que siguen subsistiendo diferencias importantes en problemas teológicos y prácticos, y que dentro de las diversas Iglesias sigue habiendo fuertes núcleos tanto anticatólicos como antiprotestantes que ven con alarma estas aproximaciones. Sin embargo es también innegable que algo está cambiando en el ámbito intracristiano y que este nuevo clima es uno de los exponentes más alentadores para el futuro del cristianismo, y un testimonio más de que el Espíritu de Jesús sigue actuando en la Historia y en la Iglesia.

Juan A. Estrada

(17) Sobre la postura de Lutero acerca de la vida religiosa Cfr. H. BACHT, «Luthers 'Urteil über die Mönchsgelübde' in, Ökumenischer Betrachtung»: *Catholica* 21 (1967) 222-51; B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation*. Göttingen 1963.

(18) Sobre la vida religiosa en el protestantismo actual Cfr. A. M. KOTHGASSER, «Christliche Ehelosigkeit in den Kirchen der Reformation»: *Ephemerides Liturgicae* 95 (1981) 408-25; 444-67.

(19) El concepto de Iglesias «hermanas» lo aplica el Concilio Vaticano II a las Iglesias ortodoxas (UR 14) y Pablo VI lo ha aplicado a la Iglesia anglicana. Esta nueva comprensión de las otras Iglesias se debe a que el Vaticano II ha evitado la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, prefiriendo el término más matizado de que «la Iglesia de Cristo subsiste» en la Iglesia católica (LG 8). Cfr. Y. CONGAR, «L'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques», en: *Unitatis Redintegratio 1964-1974*. (ed. G. Beker-V. Vajta). Roma 1977 89-96.