

DEL CONFLICTO A LA COMUNIÓN

CONMEMORACIÓN CONJUNTA LUTERANO- CATÓLICO ROMANA DE LA REFORMA EN EL 2017

INFORME DE LA COMISIÓN LUTERANO-CATÓLICO ROMANA
SOBRE LA UNIDAD

Conmemoración Conjunta Luterano – Católico Romana
de la Reforma en el 2017

Federación Luterana Mundial (FLM) - Pontificio Consejo
para la Promoción de la Unidad de los Cristianos
(PCPUC)*

* Texto original en inglés y alemán por Evangelische Verlaganstalt, Leipzig y Bonifatius GmbH, Paderborn. Traducción española con el permiso de reproducción de la Editorial Sal Terrae, 2013. Grupo de Comunicación Loyola, 39600 Maliaño (Cantabria)-España.

PRÓLOGO

La lucha de Martín Lutero con Dios fue lo que impulsó y definió su vida entera. La pregunta ¿cómo he de hallar a un Dios misericordioso? no dejó de acosarlo. Encontró al Dios de gracia en el evangelio de Jesucristo. «La verdadera teología y el conocimiento de Dios se encuentran en Cristo crucificado» (Disputa de Heidelberg).

Cuando, en 2017, cristianos tanto católicos como luteranos echen una mirada retrospectiva sobre los acontecimientos ocurridos hace quinientos años, harán bien en contemplarlos colocando el evangelio de Jesucristo en el centro. El evangelio debe celebrarse y comunicarse a la gente de nuestro tiempo, para que el mundo crea que Dios se da a sí mismo a los seres humanos y nos llama a estar en comunión con él mismo y con su iglesia. Es aquí donde se encuentra el fundamento de la alegría por nuestra fe común.

A esta alegría pertenece también un discernimiento autocrítico, no solo respecto de nuestra historia, sino también de nuestro presente. Es cierto que el pueblo cristiano no siempre se ha mantenido fiel al evangelio; en muchas ocasiones nos hemos conformado a los patrones de pensamiento y comportamiento del mundo que nos rodea. Reiteradamente nos hemos constituido en obstáculo al paso de la buena nueva de la misericordia de Dios.

Como individuos y como comunidad de creyentes, estamos constantemente necesitados de arrepentimiento y de reforma, animada y dirigida por el Espíritu Santo. «Cuando

nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo “haced penitencia...” (Mt 4,17), quiso que toda la vida de los creyentes fuera penitencia». Así reza la primera de las noventa y cinco tesis de Lutero, escritas en 1517 y que desencadenaron el movimiento de la Reforma.

Aunque esta tesis es hoy todo menos evidente, las personas creyentes, tanto católicas como luteranas, queremos tomarla en serio, dirigiendo nuestra mirada crítica primero a nosotros, y no a los otros. Tomamos como nuestro principio rector la doctrina de la justificación, que expresa el mensaje del evangelio y que «nos sirve constantemente para orientar hacia Cristo toda la enseñanza y la práctica de nuestras iglesias» (*Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*).

La verdadera unidad de la iglesia solo puede existir como unidad en el evangelio de Jesucristo. El hecho de que en el siglo XVI la lucha por esta verdad llevara a la pérdida de la unidad en el cristianismo occidental pertenece a las páginas sombrías de la historia de la iglesia. En 2017 debemos confesar abiertamente que hemos sido culpables ante Cristo de causar daño a la unidad de la iglesia. Este año conmemorativo nos presenta dos desafíos: la purificación y la sanación de las memorias y la restauración de la unidad cristiana de acuerdo con la verdad del evangelio de Jesucristo (Ef 4,4-6).

El texto que sigue a continuación describe un camino que va «del conflicto a la comunión» –un camino a cuya meta aún no hemos llegado–. Sin embargo, la Comisión Luterano-Católica Romana por la Unidad ha tomado en serio las palabras del Papa Juan XXIII: «Las cosas que nos unen son más que las que nos dividen».

Invitamos a toda persona cristiana a estudiar el informe de nuestra Comisión con mente abierta y a la vez crítica, y a unirse a nosotros en el camino hacia una profunda comunión de todo el pueblo cristiano.

KARL HEINZ DIEZ
Obispo Auxiliar de Fulda
(Co-Presidencia Católica)

EERO HUOVINEN
Obispo Emérito de Helsinki
(Representando a la (Co-Presidencia Luterana)

INTRODUCCIÓN

1. En 2017, cristianos tanto luteranos como católicos van a conmemorar conjuntamente el 500 aniversario del comienzo de la Reforma. Hoy, luteranos y católicos disfrutan del crecimiento en un entendimiento, cooperación y respeto mutuos. Han llegado a reconocer que es más lo que les une que lo que les divide: sobre todo, la fe común en el Dios Trino y la revelación en Jesucristo, así como el reconocimiento de las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación.

2. Ya en 1980, la celebración del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo ofreció a luteranos y católicos la oportunidad de desarrollar un entendimiento común de las verdades fundamentales de la fe, al señalar a Jesucristo como el centro viviente de nuestra fe cristiana². En el 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero en 1983, el diálogo internacional entre católicos y luteranos obtuvo la afirmación conjunta de un número de inquietudes fundamentales de Lutero. El informe de la comisión lo designó como «Testigo de Jesucristo» y declaró que «los cristianos, ya

2 ROMAN CATHOLIC/LUTHERAN JOINT COMMISSION, «All Under One Christ: Statement on the Augsburg Confession 1980», en Harding Meyer & Lucas Vischer (eds.), *Growth in Agreement I: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1972-1982* (Geneva, World Council of Churches, 1984), 241-247.

sean protestantes o católicos, no pueden ignorar la persona y el mensaje de este hombre»³.

3. El próximo año 2017 desafía, tanto a católicos como a luteranos, a discutir, mediante el dialogo, los asuntos y las consecuencias de la Reforma de Wittenberg, que se concentraron en la persona y el pensamiento de Martín Lutero, y a desarrollar perspectivas para la presente rememoración y apropiación de la Reforma. El proyecto reformador de Lutero plantea, tanto a católicos como a luteranos contemporáneos, un desafío espiritual y teológico.

3 ROMAN CATHOLIC/LUTHERAN JOINT COMMISSION, «Martin Luther: Witness to Jesus Christ» I.1, en Jeffrey Gross, FSC, Harding Meyer & William G. Rusch (eds.), *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998* (Geneva, WCC Publications, 2000), 438.

CAPÍTULO I CONMEMORACIÓN DE LA REFORMA EN UNA ERA ECUMÉNICA Y GLOBAL

4. Cada conmemoración tiene su propio contexto. Hoy, el contexto incluye tres desafíos principales que presentan tanto oportunidades como obligaciones: (1) Es la primera conmemoración que tiene lugar en una época ecuménica. Por lo tanto, la conmemoración conjunta es una oportunidad para profundizar la comunión entre católicos y luteranos. (2) Es la primera conmemoración en una época de globalización. Por eso, la conmemoración conjunta debe incorporar las experiencias y perspectivas de creyentes del Sur y del Norte, del Este y del Oeste. (3) Es la primera conmemoración que debe responder a la necesidad de una nueva evangelización en un tiempo marcado por la proliferación de nuevos movimientos religiosos y, a la vez, por el crecimiento de la secularización en muchos lugares. De ahí que esta conmemoración conjunta tenga la oportunidad y la obligación de ser un testimonio común de la fe.

EL CARÁCTER DE CONMEMORACIONES ANTERIORES

5. El 31 de octubre de 1517 se convirtió, relativamente temprano, en un símbolo de la reforma protestante del siglo XVI. Aún en el presente, muchas iglesias luteranas recuerdan el 31 de octubre de cada año el acontecimiento conocido como

«La Reforma». Las celebraciones centenarias de la Reforma han sido exuberantes y festivas. Las perspectivas opuestas de los diferentes grupos confesionales se han hecho especialmente visibles en estos eventos. Para los luteranos, estos días conmemorativos y centenarios fueron otras tantas ocasiones para expresar una vez más el origen de la forma típicamente «evangélica» de su iglesia y, de esta manera, justificar su existencia particular. Esto, naturalmente, iba unido a una crítica de la iglesia Católica. Del otro lado, los católicos tomaron tales acontecimientos conmemorativos como otras tantas oportunidades para acusar a los luteranos de una división injustificable de la verdadera iglesia y un rechazo del evangelio de Cristo.

6. Agendas políticas y político-eclesiásticas frecuentemente dieron forma a estas primeras conmemoraciones centenarias. Por ejemplo, en 1617 la celebración del centésimo aniversario contribuyó a estabilizar y revitalizar la común identidad reformada de luteranos y reformados en su celebración conmemorativa conjunta. Tanto luteranos como reformados demostraron su solidaridad mediante duras polémicas contra la iglesia Católica. Conjuntamente celebraron a Lutero como el libertador del yugo romano. Mucho después, en 1917, en medio de la primera guerra mundial, Lutero fue presentado como un héroe nacional alemán.

LA PRIMERA CONMEMORACIÓN ECUMÉNICA

7. El año 2017 verá la primera conmemoración centenaria de la Reforma en una época ecuménica. También ha de marcar cincuenta años de diálogo luterano-católico romano. Como parte del movimiento ecuménico, tanto católicos como luteranos han sido enriquecidos al participar conjuntamente en la oración, la adoración y el servicio a sus comunidades. También afrontan juntos determinados desafíos políticos, sociales y económicos. La espiritualidad puesta en evidencia en matrimonios interconfesionales ha conducido a nuevos entendimientos y preguntas. Luteranos y católicos han podido reinterpretar sus tradiciones teológicas y prácticas, reconociendo la influencia que han tenido unos sobre otros. Por esta razón anhelan conmemorar juntos en 2017.

8. Estos cambios demandan una nueva aproximación a este asunto. Ya no es adecuado repetir simplemente los antiguos relatos del período de la Reforma, que presentaban perspectivas luteranas y católicas separadas y frecuentemente opuestas la una a la otra. El recuerdo histórico siempre hace una selección entre una abundancia de momentos históricos, asimilando los momentos seleccionados en un todo significativo. Ya que estos recuentos del pasado eran mayormente antagónicos, no solo tendían a intensificar el conflicto entre ambas confesiones, sino que conducían a veces a una abierta hostilidad entre ellas.

9. El recuerdo histórico ha tenido consecuencias considerables para las mutuas relaciones entre ambas confesiones. Por esta razón es tan importante y a la vez tan difícil un recuerdo ecuménico en común de la Reforma luterana. Aún hoy, un gran número de católicos asocian la palabra «Reforma» primeramente con la división de la Iglesia, mientras que para un gran número de cristianos luteranos la palabra «Reforma» se asocia principalmente con el Evangelio, la certidumbre de la fe y la libertad. Será necesario tomar en serio ambos puntos de partida para lograr relacionar ambas perspectivas y conducir las al diálogo.

CONMEMORACIÓN EN UN NUEVO CONTEXTO GLOBAL Y SECULAR

10. En el último siglo, el cristianismo ha llegado a ser cada vez más global. Actualmente existen cristianos de varias confesiones a través de todo el mundo. El número de cristianos en el Sur está en crecimiento, mientras que en el Norte va en disminución. Las iglesias del Sur están adquiriendo continuamente mayor importancia dentro del cristianismo mundial. Estas iglesias no ven los conflictos confesionales del siglo XVI necesariamente como sus propios conflictos, aun cuando estén conectadas a las iglesias de Europa y de América del Norte a través de distintas comuniones cristianas mundiales, con las que comparten un fundamento doctrinal común. Con relación al año 2017, será muy importante tomar seriamente en consideración las contribuciones, preguntas y perspectivas de estas iglesias.

11. En tierras donde el cristianismo ha existido por muchos siglos, un gran número de personas ha comenzado a dejar de asistir a las iglesias o ha olvidado sus tradiciones eclesiológicas. Mediante estas tradiciones, las iglesias han transmitido de generación en generación lo que han recibido de su encuentro con las Santas Escrituras: un entendimiento de Dios, la humanidad y el mundo, en respuesta a la revelación de Dios en Jesucristo; la sabiduría desarrollada en el curso de generaciones por creyentes que han experimentado toda una vida de compromiso con Dios; y el tesoro de formas litúrgicas, himnos, oraciones, prácticas catequéticas y servicios diaconales. Como resultado de este olvido, mucho de lo que dividió a la iglesia en el pasado es virtualmente desconocido en el presente.

12. Sin embargo, el ecumenismo no puede fundamentarse en el olvido de las tradiciones. Entonces, ¿cómo podrá ser recordada en 2017 la historia de la Reforma? ¿Qué es aquello por lo que estas dos confesiones religiosas lucharon durante el siglo XVI y que aún debe ser preservado? Nuestros padres y madres en la fe tenían la convicción de que había algo por lo que valía la pena luchar, algo necesario para una vida con Dios. ¿Cómo podremos compartir con nuestros contemporáneos aquellas tradiciones, generalmente olvidadas, sin reducirlas a un mero interés histórico, y que, por el contrario, sean un apoyo para una existencia cristiana dinámica? ¿Cómo podrán ser transmitidas estas tradiciones evitando que sirvan para cavar nuevas trincheras entre cristianos de diferentes confesiones?

NUEVOS DESAFÍOS PARA LA CONMEMORACIÓN DEL 2017

13. En el transcurso de los siglos, con frecuencia la relación entre la iglesia y la cultura se ha entrelazado de manera sumamente estrecha: mucho de lo que ha pertenecido a la vida de la iglesia también ha encontrado lugar en las culturas de esos países, y aún en nuestros días juega un papel en ellos, en ocasiones de forma independiente de las iglesias. Los preparativos para el 2017 tendrán que identificar los diversos elementos de la tradición ahora presentes en la cultura, para interpretarlos y favorecer una conversación entre la iglesia y la cultura a la luz de los mismos.

14. Durante más de cien años, tanto el pentecostalismo como otros movimientos carismáticos han logrado extenderse significativamente alrededor del mundo. Estos poderosos movimientos han presentado énfasis nuevos que hacen obsoletas muchas de las antiguas controversias confesionales. El movimiento pentecostal se hace presente en muchas otras iglesias en forma de movimientos carismáticos, creando nuevos elementos en común y estableciendo comunidades que cruzan fronteras confesionales. De esta forma, este movimiento abre nuevas oportunidades ecuménicas, mientras que, al mismo tiempo, crea desafíos adicionales que habrán de jugar un papel significativo en la celebración de la Reforma en 2017.

15. Mientras que los anteriores aniversarios de la Reforma se celebraron en tierras confesionalmente homogéneas o en países donde al menos la mayoría de la población era cristiana, hoy, cristianos y cristianas viven en entornos multirreligiosos en todo el mundo. Este pluralismo presenta un nuevo desafío para el ecumenismo, haciendo de él no algo superfluo, sino, por el contrario, algo más urgente, ya que el desacuerdo confesional perjudica a la credibilidad cristiana. La manera en que cristianos y cristianas traten las diferencias entre sí puede revelar algo de su fe a personas de otras religiones. Debido a que la cuestión manejo de conflictos entre cristianos se plantea con agudeza al recordar los comienzos de la Reforma, el aspecto de la cambiante situación merece atención especial en nuestras reflexiones para el año 2017.

CAPÍTULO II

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE MARTÍN LUTERO Y LA REFORMA

16. Lo que sucedió en el pasado no puede cambiarse. Lo que sí puede cambiar con el paso del tiempo es lo que se recuerda del pasado y el modo en que se ha de recordar. El recuerdo hace presente el pasado. Aunque el pasado como tal es inalterable, la presencia del pasado en el presente sí es alterable. Con vistas al 2017, la clave no está en compartir una historia diferente, sino en contar esa historia de manera diferente.

17. Tanto la comunidad luterana como la católica tienen numerosas razones para volver a contar su historia de una nueva manera. Estas comunidades se han acercado la una a la otra mediante relaciones familiares, a través de su servicio a la misión más amplia a nivel mundial, y en muchos lugares por su común resistencia a tiranías. Estos profundos contactos han cambiado las percepciones mutuas de tal manera que el diálogo ecuménico y una progresiva investigación han adquirido una nueva urgencia. El movimiento ecuménico ha transformado la orientación de las percepciones de las iglesias sobre la Reforma: teólogos y teólogas ecuménicos han optado por no insistir en sus afirmaciones confesionales a expensas del diálogo con sus compañeros y compañeras, sino por buscar aquello que es común dentro de sus diferencias, aun en sus desacuerdos, y de esta forma trabajar por la superación de las diferencias que dividen a la iglesia.

18. Las investigaciones han contribuido enormemente a cambiar la percepción del pasado de diversas maneras. En el caso de la Reforma, estas incluyen los relatos, tanto protestantes como católicos, de la historia de la iglesia. En base a estrictos parámetros metodológicos y la reflexión sobre las premisas de sus propias presuposiciones y puntos de vista, se han podido corregir anteriores descripciones confesionales de la historia. Del lado católico, esto se aplica especialmente a los nuevos estudios sobre Lutero y la Reforma, mientras que del lado protestante se aplica a una imagen modificada de la teología medieval y a un tratamiento más amplio y diversificado de la Baja Edad Media. En descripciones actualizadas del período de la Reforma, también se dedica una mayor atención a un vasto número de factores no teológicos de carácter político, económico, social y cultural. El paradigma de la «confesionalización» ha hecho correcciones importantes a anteriores historiografías del periodo.

19. La Baja Edad Media ya no es vista como la del total oscurantismo, tal como era descrita a menudo por el protestantismo, ni se percibe como la del total iluminismo, según las antiguas representaciones católicas. Esta era aparece en el presente como un tiempo de grandes contradicciones entre piedad externa y profunda interioridad; entre una teología orientada a la práctica, en el sentido de *do ut des* («yo te doy para que tú me des»), y la convicción de una total dependencia de la gracia de Dios; entre la indiferencia hacia las obligaciones religiosas, incluso ministeriales, por un lado, y la consideración de las reformas serias encaradas por algunas órdenes monásticas, por otro.

20. La iglesia era todo menos una institución monolítica; el *corpus christianum* abarcaba teologías, estilos de vida y concepciones de la iglesia muy disímiles. Especialistas en el área de historia señalan que el siglo XV fue un tiempo especialmente piadoso en la iglesia. Durante este período, cada vez más laicos recibían una buena educación y, por lo tanto, ansiaban escuchar una mejor predicación y una teología que les ayudara a llevar una vida cristiana. Lutero bebió en estas corrientes de teología y de piedad y las desarrolló aún más.

21. Las investigaciones católicas del siglo veinte sobre Lutero fueron producto del interés católico acerca de la historia de la Reforma, que despertó en la segunda mitad del siglo XIX. Estos teólogos siguieron los esfuerzos de la población católica, en los sectores predominantemente protestantes del imperio germano, por liberarse de una historiografía protestante parcial y anti-romana. El significativo avance en la erudición católica se produjo con la tesis de que Lutero superó en sí mismo un tipo de catolicismo que no era plenamente católico. De acuerdo con esta opinión, la vida y enseñanza de la iglesia a fines de la Edad Media sirvió principalmente como contraste negativo para la Reforma. De ahí que la crisis en el catolicismo hiciera más convincente para muchos la protesta religiosa de Lutero.

22. Lutero fue descrito, de una manera nueva, como una persona seriamente religiosa y de concienzuda disciplina de oración. Una minuciosa y detallada investigación histórica ha demostrado que la literatura católica sobre Lutero a lo largo de los últimos cuatro siglos y hasta bien entrado el siglo XX se había visto influida por los comentarios de Juan Cochlaeus, un opositor contemporáneo de Lutero y consejero del duque Jorge de Sajonia. Cochlaeus había caracterizado a Lutero como un monje apóstata, destructor de la cristiandad, corruptor de la moral y hereje. El logro de este primer período de abordaje crítico, pero comprensivo para con el carácter de Lutero, fue liberar a la investigación católica de la aproximación parcializada de tales trabajos polémicos sobre Lutero. Análisis históricos más sobrios realizados por otros teólogos católicos han mostrado que las cuestiones más cruciales de la Reforma, tales como la doctrina de la justificación, no fueron las que llevaron a la división de la iglesia, sino las críticas de Lutero sobre las condiciones de la iglesia de su tiempo, que surgieron de estas cuestiones.

23. El próximo paso para la investigación católica sobre Lutero consistió en descubrir, sobre todo mediante la comparación sistemática de los teólogos emblemáticos de las dos confesiones, Tomas de Aquino y Martín Lutero, contenidos análogos integrados, tanto en las estructuras como en los sistemas de sus respectivos pensamientos. Este trabajo permitió

a los teólogos entender la teología de Lutero dentro de su propio marco de referencia. Al mismo tiempo, estudios católicos examinaron el significado de la doctrina de la justificación en la Confesión de Augsburgo. Esto hizo posible que las inquietudes reformadoras de Lutero pudieran ser situadas en el contexto más amplio del proceso de redacción de las confesiones luteranas. En virtud de ello se pudo reconocer que la intención de la Confesión de Augsburgo no solo era expresar preocupaciones fundamentales de la Reforma, sino también preservar la unidad de la iglesia.

PROYECTOS ECUMÉNICOS PREPARAN EL CAMINO PARA EL CONSENSO

24. Estos esfuerzos llevaron directamente al proyecto ecuménico de un reconocimiento católico de la Confesión de Augsburgo, iniciado en 1980 por teólogos luteranos y católicos de Alemania con ocasión de la celebración del 450 aniversario de la presentación de dicha Confesión de Augsburgo. Los amplios logros de un posterior grupo ecuménico de trabajo de teólogos protestantes y católicos, que dieron lugar a un trabajo preparatorio denominado *Las condenas de la era de la Reforma: ¿Aún son causa de división?*⁴ se remontan a aquella inicial investigación católica acerca de Lutero.

25. *La Declaración conjunta sobre la doctrina de la Justificación*⁵, firmada tanto por la Federación Luterana Mundial como por la Iglesia Católica en 1999, se elaboró a partir de dicho trabajo preparatorio y del trabajo producido por el

4 KARL LEHMANN Y WOLFHART PANNENBERG (eds.), *Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?*, tr. Margaret Kohl (Minneapolis, MN: Fortress, 1990).

5 Publicación original en inglés: THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND THE ROMAN CATHOLIC CHURCH, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., William B. Eerdmans, 2000). Publicada originalmente como *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck/Paderborn: Bonifatius-Verlag, 1999). La versión de este documento en español se titula *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (= DCDJ) y se puede encontrar en www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html.

diálogo estadounidense sobre *Justificación por la Fe*⁶, y ratificó la existencia de un consenso en las verdades básicas de la doctrina de la justificación entre luteranos y católicos. Desarrollos católicos

26. Respondiendo al renacimiento bíblico, litúrgico y patrístico de las décadas anteriores, el Concilio Vaticano II trató temas tales como la estima y el respeto por las Sagradas Escrituras en la vida de la iglesia, el redescubrimiento del sacerdocio universal de todos los bautizados, la necesidad de la continua purificación y reforma de la iglesia, el entendimiento del ministerio eclesial como servicio, y la importancia de la libertad y responsabilidad de los seres humanos, incluido el reconocimiento de la libertad religiosa.

27. El Concilio también reconoció elementos de santificación y verdad aún más allá de las estructuras de la Iglesia Católica. Afirmó que, «de entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos o, mejor, muchísimos y muy importantes pueden encontrarse fuera del ámbito visible de la Iglesia Católica», e identificó elementos: «la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y algunos dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles» (UR 3)⁷. El Concilio también habló de las «muchas acciones litúrgicas de la religión cristiana» que son utilizadas por los «hermanos separados» y dijo: «de varias formas, según la diversa constitución de cada Iglesia o comunidad, pueden, sin duda alguna, producir la vida de la gracia, y hay que confesar que son aptos para dejar abierto el acceso a la comunión de la salvación» (UR 3). El reconocimiento se extiende no solo a los elementos individuales y acciones de estas comunidades, sino también a las mismas «iglesias y comunidades separadas. Pues el espíritu de Cristo no se ha restringido a utilizarlas como medios de salvación» (UR 1.3).

28. A la luz de la evidente renovación de la teología católica en

6 H. GEORGE ANDERSON, T. AUSTIN MURPHY, JOSEPH A. BURGESS (eds.), *Justification by Faith, Lutherans and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1985).

7 Unitatis Redintegratio = UR. La versión en español de este documento se titula *Decreto sobre el ecumenismo* y se encuentra en www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatisredintegratio_sp.html.

el Concilio Vaticano II, los católicos pueden apreciar hoy las inquietudes reformadoras de Martín Lutero y considerarlas con más apertura de lo que era posible anteriormente.

29. Un acercamiento implícito a las preocupaciones de Lutero ha conducido a una nueva evaluación de su catolicidad, que se dio en el contexto del reconocimiento de que su intención era reformar y no dividir a la iglesia. Esto surge claramente de las afirmaciones hechas por el cardenal Johannes Willebrands y por el Papa Juan Pablo II⁸. El redescubrimiento de estas dos características centrales de su persona y de su teología llevó a un nuevo entendimiento ecuménico de Lutero como un «testigo del evangelio». 30. El Papa Benedicto XVI también reconoció las maneras en que tanto la persona como la teología de Martín Lutero presentan un desafío a la teología católica hoy, cuando en 2011 visitó el monasterio Agustino de Erfurt, donde Lutero había vivido como monje aproximadamente durante seis años. El Papa Benedicto comentó: «Lo que constantemente inquietó a Lutero, constituyéndose en su pasión más profunda y la fuerza directriz de todo el camino de su vida, fue la pregunta sobre Dios: “¿Cómo he de encontrar a un Dios generoso?” Esta pregunta le golpeó en el corazón y se estableció en la base de toda su búsqueda teológica y lucha interna. Para él, la teología no era una mera ocupación académica, sino la lucha por uno mismo, que a su vez era una lucha con y por Dios. “¿Cómo he de encontrar a un Dios generoso?” El hecho de que esta pregunta fuera el impulso rector de toda su vida nunca deja de impresionarme. Porque ¿quién se preocupa actualmente por este asunto, incluso entre los creyentes? ¿Qué significa la pregunta sobre Dios en nuestras vidas y en nuestra predicación? Hoy, la mayoría de la gente, incluso cristiana, parte del presupuesto de que a Dios no le interesan fundamentalmente ni nuestros pecados ni nuestras virtudes»⁹

8 JAN WILLEBRANDS, «Lecture to the 5th Assembly of the Lutheran World Federation, on July 15, 1970», en *La Documentation Catholique* (6 Septiembre, 1970), 766; JUAN PABLO II, «Letter to Cardinal Willebrands for the Fifth Centenary of the birth of Martin Luther», en *Information Service* 52 (1983/II), 83-84.

9 BENEDICTO XVI, «Address», Encuentro con el Consejo de la Iglesia Evangélica en Alemania, 23 de septiembre, 2011, en www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt_en.html, traducción modificada.

Desarrollos luteranos

31. Las investigaciones luteranas sobre Lutero y la Reforma también han experimentado desarrollos considerables. La experiencia de dos guerras mundiales echaron abajo los supuestos sobre el progreso de la historia y la relación entre el cristianismo y la cultura occidental, mientras el surgimiento de la teología kerigmática abrió un nuevo camino para pensar con y sobre Lutero. El diálogo con historiadores profanos ayudó a integrar factores históricos y sociales en las descripciones de los movimientos de la Reforma. Teólogos luteranos reconocieron el entrelazamiento de pensamientos teológicos con intereses políticos, no solo del lado católico, sino también de su propio lado. El diálogo con teólogos católicos les ayudó a sobreponerse a aproximaciones confesionales parciales y a ser más autocríticos respecto de sus propias tradiciones.

LA IMPORTANCIA DE LOS DIÁLOGOS ECUMÉNICOS

32. Quienes participan en el diálogo mantienen un compromiso con las doctrinas de sus iglesias respectivas, las cuales, de acuerdo con sus propias convicciones, expresan la verdad de la fe. Las doctrinas muestran muchos elementos en común, pero pueden diferir y aun presentar elementos opuestos, según la manera en que se formulen. Debido a lo primero, el diálogo es posible; y a causa de lo último, el diálogo es necesario. 33. El diálogo demuestra que quienes participan en él hablan idiomas diferentes y entienden el significado de las palabras de forma distinta; hacen distinciones diferentes y piensan con modelos de pensamiento distintos. Sin embargo, lo que aparenta ser un desacuerdo en la expresión no es siempre una discrepancia en la sustancia. Para poder determinar la relación exacta entre artículos de doctrina respectivos, los textos deben ser interpretados a la luz del contexto histórico en que surgieron. Eso le permite a uno ver dónde existe verdaderamente una diferencia o discrepancia y dónde no.

34. El diálogo ecuménico significa apartarse de modelos de pensamiento que surgen de las diferencias confesionales y las enfatizan. En su lugar, las personas en diálogo se centran primero en aquello que comparten, y solo entonces sopesan el significado de sus diferencias. Sin embargo, estas diferencias

no se pasan por alto ni se desestiman, ya que el diálogo ecuménico es la búsqueda en común de la verdad de la fe cristiana.

CAPÍTULO III

UN BOSQUEJO HISTÓRICO DE LA REFORMA LUTERANA Y LA RESPUESTA CATÓLICA

35. Hoy podemos contar de forma conjunta la historia de la Reforma luterana. Aunque luteranos y católicos tienen puntos de vista diferentes, debido al diálogo ecuménico se pueden sobreponer a hermenéuticas anti-protestantes y anticatólicas tradicionales, a fin de encontrar una manera común de recordar acontecimientos del pasado. El presente capítulo no es una descripción de la historia completa y de todos los puntos teológicos en litigio. Tan solo resalta algunas de las situaciones históricas y asuntos teológicos más importantes de la Reforma del siglo XVI.

¿QUÉ SIGNIFICA «REFORMA»?

36. En la antigüedad, el sustantivo latino *reformatio* se refería a la idea de cambiar una situación presente negativa para regresar a los tiempos buenos y mejores del pasado. En la Edad Media, el concepto *reformatio* se utilizaba muy frecuentemente en el contexto de reformas monásticas. Las órdenes monásticas se comprometían a una reforma para vencer la decadencia de la disciplina y el estilo de vida religioso. Uno de los grandes movimientos de reforma tuvo origen durante el siglo X en la abadía de Cluny.

37. A finales de la Edad Media, el concepto de la necesidad de reforma se aplicó a la iglesia entera. Los Concilios de la iglesia y casi todas las Dietas del Santo Imperio Romano mostraban su interés por la *reformatio*. El Concilio de Constanza (1414-1418) consideraba necesaria la reforma de la iglesia «en su cabeza y en sus miembros»¹⁰. Un documento de reforma ampliamente diseminado bajo el título «Reformation keyser Sigmunds» pedía el restablecimiento del buen orden en casi todas las áreas de la vida. Al final del siglo XV, la idea de reforma también se extendió al gobierno y a la universidad¹¹.

38. El mismo Lutero empleó pocas veces el concepto «reforma». En sus «Explicaciones de las noventa y cinco tesis», Lutero afirma: «La iglesia necesita una reforma que no sea obra de un hombre, a saber, el Papa, o de muchos hombres, concretamente los Cardenales –ambas formas ha mostrado el reciente Concilio–, sino que es la obra de todo el mundo y, ciertamente, es la obra solo de Dios. No obstante, solamente Dios, que ha creado el tiempo, conoce el tiempo para esta reforma»¹². En ocasiones, Lutero empleó la palabra «reforma» para describir mejoras de orden, por ejemplo, de las universidades. En su tratado reformador titulado «A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana», de 1520, demandó «un concilio justo y libre» que permitiera debatir propuestas reformadoras¹³.

39. El término «Reforma» fue usado posteriormente, en un sentido más restringido, para designar el complejo de acontecimientos históricos que abarcan los años que van de

10 Concilio de Constanza, sesión 3, 26 de marzo de 1415.

11 The Lutheran World Federation and Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Apostolicity of the Church: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (Minneapolis, MN: Lutheran University Press, 2006), 92, n. 8. l= ApC l.

12 MARTIN LUTERO, «Explanations of the Ninety-Five Theses», tr. Carl W. Folkemer, en Helmut T. Lehmann & Jaroslav Pelikan (eds.), *Luther's Works*, American Edition, 55 vols. (Philadelphia & Saint Louis, 1955-1986) 31:250 (= LW); WA 1, 62, 27-31.

13 MARTÍN LUTERO, «A la nobleza Cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano» (1520), en *Obras de Martín Lutero* (Buenos Aires: Publicaciones El Escudo, editorial Paidós, 1967), 81. También en MARTIN LUTHER, «To the Christian Nobility of the German Nation concerning the Reform of the Christian Estate», tr. Charles M. Jacobs, rev. James Atkinson, en LW 44:127; WA 6, 407, 1.

1517 a 1555, esto es, desde el momento en que se propagaron las «Noventa y Cinco Tesis» de Martín Lutero hasta la paz de Augsburgo. La controversia eclesial y teológica que la teología de Lutero había desencadenado no tardó en verse entrelazada con la política, la economía y la cultura, dada la situación de aquel tiempo. Por eso, lo que se designa con el término «Reforma» alcanza mucho más allá de lo que Lutero enseñó y propuso. El concepto de «Reforma» como designación de una época entera viene de Leopold von Ranke, quien en el siglo XIX popularizó la costumbre de hablar de una «época de la Reforma».

PUNTO ÁLGIDO DE LA REFORMA: CONTROVERSIA SOBRE LAS INDULGENCIAS

40. El 31 de octubre de 1517, Lutero envió sus «Noventa y Cinco Tesis», con el título «Cuestionamiento del Poder y Eficacia de las Indulgencias», como apéndice a una carta dirigida al Arzobispo de Maguncia. En dicha carta expresó Lutero preocupaciones muy serias sobre la predicación y la práctica de las indulgencias que tenía lugar bajo la responsabilidad del Arzobispo, a quien urgió a realizar ciertos cambios. El mismo día, escribió otra carta a su Obispo diocesano, Jerónimo de Brandemburgo. Cuando Lutero envió sus tesis a algunos de sus colegas, y muy probablemente las colocara en la puerta de la iglesia del castillo en Wittenberg, deseaba inaugurar un debate académico sobre asuntos abiertos y aún por resolver en relación con la teoría y la práctica de las indulgencias.

41. Las indulgencias desempeñaban un papel importante en la piedad de aquel tiempo. Una indulgencia se entendía como la remisión del castigo temporal causado por pecados cuya culpa ya había sido perdonada. Los cristianos podían recibir una indulgencia bajo ciertas condiciones prescritas –tales como oración, obras de caridad y limosnas– mediante la acción de la iglesia, la cual –se pensaba– podía disponer y distribuir tesoro de la satisfacción de Cristo y de los santos a los penitentes.

42. En opinión de Lutero, la práctica de las indulgencias perjudicaba a la espiritualidad cristiana. Cuestionó que las indulgencias pudieran liberar a los penitentes de los castigos

impuestos por Dios; que cualquier penalidad impuesta por los sacerdotes pudiera ser transferida al purgatorio. Se preguntaba si el propósito medicinal y purificador de los castigos significaba que un penitente sincero podría preferir el castigo, en lugar de ser liberado de él; y si el dinero dado para las indulgencias no debería ser otorgado en su lugar a los pobres. También se preguntó por la naturaleza del tesoro de la iglesia, del cual el Papa ofrecía indulgencias.

LUTERO A PRUEBA

43. Las «Noventa y Cinco Tesis» de Lutero se propagaron muy rápidamente por toda Alemania, provocando a la vez un gran entusiasmo y un enorme daño a las campañas en favor de las indulgencias. Pronto cundió el rumor de que Lutero habría de ser acusado de hereje. Ya en diciembre de 1517, el Arzobispo de Maguncia había enviado a Roma las «Noventa y Cinco Tesis», junto con un material adicional, para un examen de la teología de Lutero.

44. Lutero se sorprendió por la reacción ante sus tesis, pues no había planificado un evento público, sino una discusión académica. Temía que las tesis pudieran fácilmente ser malinterpretadas, si eran leídas por un público muy amplio. Por esta razón, a fines de marzo de 1518 publicó un sermón en lengua vernácula «Sobre la indulgencia y la gracia» (*Sermo von Ablass und Gnade*), un panfleto extraordinariamente exitoso que convirtió a Lutero rápidamente en una persona muy conocida para el público alemán. Lutero insistió repetidamente en que, fuera de las primeras cuatro propuestas, las tesis no eran sus propias afirmaciones definitivas, sino propuestas escritas para ser discutidas.

45. A Roma le preocupaba que las enseñanzas de Lutero fueran a subvertir la doctrina de la iglesia y la autoridad del Papa. Por consiguiente, fue llamado a Roma para responder ante la corte de la Curia por su teología. Sin embargo, a instancias del Príncipe Elector de Sajonia, Federico el Sabio, el juicio fue trasladado a Alemania, concretamente a la Dieta Imperial de Augsburgo, para lo cual le fue confiado al Cardenal Cayetano el mandato de interrogar a Lutero. El mandato papal decía que Lutero debía retractarse y que, en caso de

que se rehusara, el Cardenal tenía el poder de proscribir a Lutero inmediatamente, o bien arrestarlo y llevarlo a Roma. Luego del encuentro, Cayetano escribió una declaración para el Magisterio de la Iglesia, la cual fue rápidamente promulgada por el Papa poco después del interrogatorio en Augsburgo, sin responder a ninguno de los argumentos de Lutero¹⁴13.

46. Una ambivalencia fundamental persistió a través de todo el proceso que llevó a la excomunión de Lutero. Lutero planteó preguntas para la discusión y presentó argumentos. Tanto él como el público, informado mediante muchos panfletos y publicaciones sobre su posición y el proceso en marcha, esperaban un intercambio de argumentos. A Lutero se le prometió un juicio imparcial. No obstante, aunque se le había asegurado que se le escucharía, recibió reiteradamente el mensaje de que debía retractarse o sería proclamado hereje.

47. El 13 de octubre de 1518, en una solemne *protestatio*, Lutero afirmó que él se encontraba de acuerdo con la Santa Iglesia Romana y que no podría retractarse, a menos que se le convenciera de que estaba equivocado. El 22 de octubre, insistió nuevamente en que su pensamiento y su enseñanza se movían dentro del ámbito de las enseñanzas de la iglesia romana.

ENCUENTROS FRACASADOS

48. Antes de su encuentro con Lutero, el Cardenal Cayetano había estudiado muy cuidadosamente los escritos del profesor de Wittenberg e incluso había escrito tratados sobre ellos. Pero Cayetano interpretó a Lutero dentro de su propio marco de referencia conceptual y, por lo tanto, lo malinterpretó en lo concerniente a la certeza de la fe, aun cuando reprodujo correctamente los detalles de su postura. Por su parte, Lutero no estaba familiarizado con la teología del Cardenal, y el interrogatorio, que permitía solo discusión limitada, presionó a Lutero a retractarse. No dio la oportunidad para que Lutero comprendiese la posición del Cardenal. Es una tragedia

14 LEÓN X, *Cum Postquam*, 9 de noviembre de 1518, DH 1448, cf. 1467 y 2641.

que dos de los teólogos más distinguidos del siglo XVI se encontraran enfrentados en un juicio sobre herejía.

49. En los años siguientes, la teología de Lutero se desarrolló rápidamente, dando lugar a nuevos tópicos de controversia. El teólogo acusado se esforzó en defender su postura y ganar adeptos en la lucha contra quienes estaban a punto de declararlo hereje. Aparecieron muchas publicaciones a favor y en contra de Lutero, pero solo tuvo lugar un debate oficial en 1519, en Leipzig, entre Andreas Bodenstein von Karlstadt y Lutero, de un lado, y Johannes Eck, del otro.

LA CONDENA DE MARTÍN LUTERO

50. Mientras tanto, en Roma, el proceso en contra de Martín Lutero seguía adelante, y finalmente el papa León X decidió actuar. Para cumplir con su ministerio pastoral, el Papa se sintió obligado a proteger la «fe ortodoxa» de quienes «distorsionaban y adulteraban las Escrituras» para que «dejaran de ser el Evangelio de Cristo»¹⁵. Por consiguiente, el Papa expidió la bula *Exsurge Domine* (15 de junio de 1520), la cual condenaba cuarenta y una proposiciones tomadas de varias de las obras de Lutero. Aunque todas ellas se pueden encontrar en las obras de Lutero y son citadas correctamente, están tomadas fuera de sus respectivos contextos. *Exsurge Domine* describe estas proposiciones como «heréticas, escandalosas, ofensivas a oídos piadosos, peligrosas para las mentes sencillas, o subversivas de la verdad católica»¹⁶, sin especificar qué calificación se aplica a cada proposición. Al final de la bula, el Papa expresa su frustración por el hecho de que Lutero no haya respondido a ninguna de sus invitaciones a la discusión, aunque mantiene la esperanza de que Lutero habría de experimentar la conversión de su corazón y abandonar sus errores. El Papa León le dio a Lutero sesenta días para «retractarse de sus errores» o someterse a la excomunión.

15 PETER FABISH y ERWIN ISERLOH (eds.), «Exsurge Domine», en *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, vol. 2 (Münster: Ascherdorffsche, 1991), 366; «Exsurge Domine», DH 1451-1492; también en www.ewtn.com/library/papaldoc/110exdom.htm.

16 *Ibid.*, 368.

51. Eck y Aleander, que publicaron la bula *Exsurge Domine* en Alemania, pidieron que los libros de Lutero fueran quemados. En respuesta, el 10 de diciembre de 1520 varios teólogos de Wittenberg quemaron algunos libros, equivalentes a los que luego vendrían a conocerse como libros de «ley canónica», junto con otros libros de opositores de Lutero, el cual arrojó la bula papal al fuego. De este modo se hacía evidente que Lutero no estaba dispuesto a retractarse. El 3 de enero de 1521, Lutero fue excomulgado mediante la bula *Decet Romanum Pontificem*.

52. El conflicto sobre las indulgencias no tardó en convertirse en un conflicto sobre la autoridad. Para Lutero, la curia romana había perdido su autoridad al insistir en la misma solo de manera formal, en lugar de utilizar argumentos bíblicos. Al principio de la controversia, las autoridades teológicas (Escritura, Padres de la iglesia y tradición canónica) constituían para Lutero una unidad. En el curso de la contienda, esta unidad se desmembró cuando Lutero concluyó que los cánones, tal como eran interpretados por los responsables en Roma, entraban en conflicto con las Escrituras. Por el lado católico, el argumento no era tanto la supremacía de las Escrituras, con la cual los católicos estaban de acuerdo, sino más bien su interpretación correcta.

53. Cuando Lutero dejó de ver un fundamento bíblico en ciertas afirmaciones de Roma, o juzgó que estas llegaban incluso a contradecir el mensaje bíblico, comenzó a pensar que el Papa podría ser el Anticristo. Con esta acusación, ciertamente escandalosa, Lutero quería expresar que el Papa no permitía a Cristo decir lo que Cristo mismo deseaba expresar, y que el Papa se había colocado a sí mismo por encima de la Biblia, en lugar de someterse a su autoridad. El Papa pretendía que su ministerio habría sido instituido iure divino («por derecho divino»), mientras que Lutero no pudo encontrar evidencia bíblica para este postulado.

LUTERO EN WORMS

54. De acuerdo con las leyes del Santo Imperio Romano de la Nación Alemana, la persona excomulgada también tenía que ser sometida a la proscripción imperial. No obstante, los

miembros de la Dieta de Worms requerían que una autoridad independiente interrogara a Lutero. Así, Lutero fue llamado a Worms. Visto que ahora era un hereje declarado, el emperador le otorgó un salvoconducto para entrar en la ciudad. Lutero había esperado un debate en la Dieta, pero solo se le preguntó si había escrito ciertos libros que se encontraban sobre una mesa frente a él, y si estaba dispuesto a retractarse.

55. Lutero respondió a esta invitación a retractarse con las famosas palabras: «A menos que sea convencido por el testimonio de las Escrituras o por la claridad de la razón (ya que no confío únicamente en el Papa ni en los concilios, pues es bien conocido que ellos han errado y se han contradicho), yo estoy obligado a las Escrituras a las que he hecho referencia, y mi conciencia es cautiva de las Palabras de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada, ya que no es seguro ni correcto ir en contra de la conciencia. Que Dios me ayude. Amén»¹⁷.

56. En su respuesta, el emperador Carlos V pronunció un discurso memorable en el que expuso sus intenciones. Hizo notar que provenía de una larga línea de soberanos, los cuales siempre habían considerado su deber defender la fe católica «para la salvación de las almas», y que él tenía el mismo deber. El emperador argumentó que un fraile solo debía estar equivocado si su postura se oponía al cristianismo de los últimos mil años¹⁸.

57. La Dieta de Worms convirtió a Lutero en un condeado que debía ser arrestado o, mejor aún, eliminado, y ordenó a los 16. 17. 36 CAPÍTULO III gobernantes a suprimir la «herejía luterana» por cualquier método. Pero como los argumentos de Lutero resultaron convincentes para muchos de los príncipes y ciudades imperiales, no ejecutaron el mandato.

17 LUTHER, «Luther at the Diet of Worms», tr. Roger A. Hornsby, en LW 32:112-113. Para el uso de «Palabras», en lugar de Palabra, véase WA 8, 838, 7; por la omisión de «no puedo hacer otra cosa, esto es lo que creo» (cf. WA 8, 838, 9), véase 113, n. 2: «Estas palabras son dadas en alemán en el texto en latín sobre la cual esta traducción está basada, pero “hay pruebas convincentes” de que Lutero no las dijo».

18 FRITZ REUTER (ed.), *Der Reichstag zu Worms von 1521: Reichspolitik und Luthersache*, vol. 2 (Köln & Wien: Böhlau, 1981, 226-29); véase también LW 32: 114-115, n. 9.

INICIOS DEL MOVIMIENTO DE LA REFORMA

58. La comprensión de Lutero del Evangelio convenció a un creciente número de sacerdotes, monjes, y predicadores, quienes trataron de incorporarla en sus predicaciones. Signos visibles de los cambios que fueron teniendo lugar eran, por ejemplo, que las personas laicas recibían la comunión bajo dos especies, que algunos sacerdotes y monjes se casaban, que algunas reglas del ayuno no se observaban, y que en ocasiones se mostraba irreverencia tanto ante las imágenes como ante las reliquias.

59. Lutero no tenía intención de establecer una nueva iglesia, sino que fue parte de una amplia y multifacética ansia de reforma. Desempeñó un papel activo cada vez mayor, tratando de contribuir a la reforma de prácticas y doctrinas que parecían estar basadas solo en la autoridad humana y que se encontraban en tensión o en contra de las Escrituras. En su tratado «A la nobleza cristiana» (1520), Lutero argumentó en favor del sacerdocio universal de todos los creyentes y, por lo tanto, en favor de un papel activo del laicado en la reforma de la iglesia. El laicado desempeñó un papel importante en el movimiento de reforma, ya fuera en calidad de príncipes y magistrados o de personas comunes.

NECESIDAD DE SUPERVISIÓN

60. Ya que no había un plan central ni una agencia centralizada para organizar las reformas, la situación difería de una ciudad a otra y de un pueblo a otro. Surgió la necesidad de organizar visitas a las iglesias. Como esto requería la autoridad de príncipes o magistrados, los reformadores le pidieron al Príncipe Elector de Sajonia que estableciera y autorizara una comisión de visitación en 1527. Su tarea no solo consistía en evaluar la predicación y todo el servicio y la vida de los ministros, sino también en asegurar que estos recibieran los recursos para su sustento personal.

61. La comisión instaló algo así como un gobierno eclesiástico. Se encomendó a unos superintendentes la tarea de supervisar a los ministros de cierta región y fiscalizar su doctrina y su forma de vida. La comisión también examinó los

órdenes litúrgicos y bregó por la unidad de los mismos. En 1528 se publicó un manual para ministros que abordaba todos los problemas doctrinales y prácticos más importantes. Este manual desempeñó un importante papel en la historia de las confesiones doctrinales luteranas.

LLEVAR LA ESCRITURA A LA GENTE

62. Lutero, junto con sus colegas de la universidad de Wittenberg, tradujo la Biblia al alemán para que un número mayor de personas pudieran leerla por sí mismas y, entre otros beneficios, empeñarse en un discernimiento espiritual y teológico para sus vidas en la iglesia. Por esta razón, los reformadores luteranos establecieron escuelas tanto para niños como para niñas y realizaron serios esfuerzos para convencer a los padres de que enviaran a sus hijos e hijas a las mismas.

Catecismos e himnos

63. Para mejorar el conocimiento precario de la fe cristiana entre ministros y personas laicas, Lutero escribió su Catecismo Menor para un círculo de lectores más amplio, y el Catecismo Mayor para pastores y laicos con mayor formación. Los catecismos explicaban los diez mandamientos, el Padre nuestro y los credos e incluían capítulos sobre los sacramentos del Santo Bautismo y la Santa Cena. El Catecismo Menor, el libro de mayor influencia de Lutero, mejoró significativamente el conocimiento de la fe entre la gente común.

64. Estos catecismos fueron pensados para ayudar a la gente a vivir una vida cristiana y capacitarla para el discernimiento teológico y espiritual. Los catecismos ilustran el hecho de que, para los reformadores, la fe significaba no solo confiar en Cristo y en su promesa, sino también afirmar el contenido proposicional de la fe, que puede y debe ser aprendido.

65. Para promover la participación laica en las celebraciones, los reformadores escribieron himnos y publicaron himnarios. Estos desempeñaron un papel duradero en la espiritualidad luterana y forman parte de una herencia valiosa para toda la iglesia.

Ministros para las parroquias

66. Una vez que las parroquias luteranas poseían en su idioma vernáculo las Escrituras, los catecismos, los himnos, el orden de la iglesia y los órdenes litúrgicos, quedaba aún por resolver un problema mayor, a saber, cómo proveer ministros a las parroquias. Durante los primeros años de la Reforma, muchos sacerdotes y monjes se hicieron ministros luteranos, de manera que había suficientes pastores disponibles. Pero este método de reclutar pastores finalmente resultó ser insuficiente.

67. Es notable que los reformadores esperaran hasta 1535 antes de llevar a cabo sus propias ordenaciones en Wittenberg. En la Confesión de Augsburgo (1530), los reformadores declararon que estaban dispuestos a obedecer a los obispos si estos, a su vez, permitían la predicación del evangelio de acuerdo con las creencias de la Reforma. Ya que esto no ocurrió, los reformadores tuvieron que decidir entre mantener la forma tradicional de ordenar sacerdotes por obispos, dejando de lado de esta forma la predicación reformada, o mantener la predicación reformada y permitiendo que sus pastores fueran ordenados por otros pastores. Los reformadores optaron por la segunda solución, recuperando una tradición hermenéutica de las epístolas pastorales que se remonta a los tiempos de Jerónimo en la iglesia primitiva.

68. Miembros de la facultad de teología de Wittenberg, actuando en nombre de la iglesia, examinaban tanto la doctrina, como la vida de los candidatos. Las ordenaciones tuvieron lugar en Wittenberg, en lugar de celebrarse en las congregaciones de las que provenían los candidatos, ya que los pastores eran ordenados para el ministerio de la iglesia entera. Los testimonios de la ordenación enfatizaban el acuerdo doctrinal de la persona ordenada con la iglesia católica. El rito de ordenación consistía en la imposición de manos y la oración al Espíritu Santo.

INTENTOS TEOLÓGICOS DE SUPERAR EL CONFLICTO RELIGIOSO

69. La Confesión de Augsburgo (1530) trató de resolver el conflicto religioso de la Reforma luterana. Su primera parte (artículos 1-21), presenta las enseñanzas luteranas como conformes con las doctrinas de «la iglesia católica o de la iglesia

romana»¹⁹. La segunda parte trata sobre los cambios iniciados por los reformadores para corregir ciertas prácticas entendidas como «abusos» (artículos 22-28), ofreciendo razones para la modificación de las mismas. El final de la primera parte reza: «Esta es casi la suma de la doctrina que se predica y se enseña en nuestras iglesias... Puesto que esta doctrina está claramente fundamentada en la Sagrada Escritura y no es contraria a la iglesia universal ni a la iglesia romana, hasta donde su enseñanza se refleja en los escritos de los Padres... Por lo tanto, quienes se proponen apartar, rechazar y evitar a los nuestros como herejes actúan despiadada y precipitadamente...»²⁰.

70. La Confesión de Augsburgo es un fuerte testimonio de la determinación de los reformadores de mantener la unidad de la iglesia y permanecer en el interior de la iglesia una y visible. Al presentar explícitamente las diferencias como de significado menor, este testimonio es similar a lo que llamaríamos hoy día un «consenso diferenciado».

71. Algunos teólogos católicos vieron la necesidad de responder inmediatamente a la Confesión de Augsburgo y rápidamente elaboraron la «Confutación de la Confesión de Augsburgo». La Confutación seguía muy de cerca el texto y los argumentos de la Confesión. La Confutación podía afirmar, junto a la Confesión de Augsburgo, una cantidad de enseñanzas cristianas centrales, tales como las doctrinas sobre la Trinidad, sobre Cristo, y sobre el bautismo. Sin embargo, rechazó un número de enseñanzas luteranas sobre la doctrina de la iglesia y de los sacramentos, basándose en textos bíblicos y patrísticos. Ya que los luteranos no podían ser persuadidos por los argumentos de la Confutación, se inició un diálogo oficial a finales de agosto de 1530 para reconciliar las diferencias entre la Confesión y la Confutación. Sin embargo, este diálogo no logró resolver los problemas eclesiológicos y sacramentales pendientes.

72. Otro intento de superar el conflicto religioso fueron los llamados *Religionsgespräche* o Coloquios (Speyer/Hagenau [1540], Worms [1540-1541], Ratisbona [1541-1546]). El emperador

19 «The Augsburg Confession», texto latino en ROBERT KOLB & TIMOTHY J. WENGERT (eds.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (Minneapolis, MN: Fortress 2000), 59.

20 *Ibid.*

o su hermano, el rey Fernando, convocaron las conversaciones, que tuvieron lugar bajo la conducción de un representante imperial. El objetivo era persuadir a los luteranos a que retornaran a las convicciones de sus adversarios. Las tácticas, las intrigas y las presiones políticas jugaron un papel importante en ellas.

73. En el *Regensburger Buch* (1541), los negociadores lograron redactar un texto notable sobre la doctrina de la justificación, pero el conflicto sobre la doctrina de la eucaristía parecía insuperable. Al final, tanto Roma como Lutero rechazaron los resultados, llevando estas negociaciones a su fracaso definitivo. La guerra religiosa y la paz de Augsburgo

74. La guerra de Esmalcalda (1546-1547) del emperador Carlos V contra los territorios luteranos tenía como propósito derrotar a los príncipes y forzarlos a revocar todos los cambios. Al principio, el emperador tuvo éxito y ganó la guerra (20 de julio de 1547). Sus tropas llegaron pronto a Wittenberg. Allí, sin embargo, impidió a sus soldados exhumar y quemar el cuerpo de Lutero.

75. En la Dieta de Augsburgo (1547-1548), el emperador impuso el llamado «Interim de Augsburgo» sobre los luteranos, lo cual llevó a conflictos interminables en territorios luteranos. Este documento explicaba la justificación principalmente como gracia que estimula al amor. Enfatizaba la sumisión bajo los obispos y el Papa. Sin embargo, también permitió el matrimonio de sacerdotes y la comunión bajo ambas especies.

76. En 1552, luego de una conspiración de príncipes, comenzó una nueva guerra contra el emperador que lo forzó a huir de Austria. Esto condujo a un tratado de paz entre los príncipes luteranos y el rey Fernando. De esta manera, el intento de erradicar la «herejía luterana» por medios militares acabó fracasando.

77. La guerra terminó, con la paz de Augsburgo, en 1555. Este tratado fue un intento de encontrar maneras de que gentes de diferentes convicciones religiosas pudieran vivir juntas en un país. Tanto los territorios y las ciudades que se adhirió a la Confesión de Augsburgo (1555) como los territorios católicos fueron reconocidos en el Imperio germano, pero no personas de otras creencias, como los reformados y los anabaptistas. Los príncipes y magistrados tenían el derecho a

determinar la religión de sus súbditos. Si el príncipe cambiaba de religión, la gente que vivía en su territorio también debía hacerlo, excepto en aquellos territorios en que los obispos eran príncipes (*geistliche Fürstentümer*). Los súbditos tenían el derecho a emigrar si no estaban de acuerdo con la religión del príncipe.

El Concilio de Trento

78. El Concilio de Trento (1545-1563), convocado una generación después de la reforma de Lutero, comenzó antes de la guerra de Esmalcalda (1546-1547) y concluyó después de la paz de Augsburgo. La bula *Laetare Jerusalem* (19 de noviembre de 1544) estableció tres órdenes de asuntos para el Concilio: la sanación de la separación confesional, la reforma de la iglesia y el establecimiento de la paz, para que pudiera ser preparada la defensa contra los otomanos.

79. El Concilio decidió que en cada sesión habría un decreto dogmático que afirmara la fe de la iglesia y un decreto disciplinario que ayudara a reformar dicha iglesia. En su mayor parte, los decretos dogmáticos no ofrecieron una presentación teológica abarcadora de la fe, sino que se centraron en aquellas doctrinas disputadas por los reformadores, enfatizando las divergencias.

Escritura y tradición

80. El 8 de abril de 1546, en su deseo de preservar la «pureza del evangelio purgándolo de todos sus errores», el Concilio aprobó un decreto sobre las fuentes de la revelación. Sin mencionarlo explícitamente, el Concilio rechazó el principio de sola scriptura, argumentando en contra del aislamiento de la Escritura de la tradición. El Concilio decretó que el evangelio, «la fuente de la verdad plena de la salvación y norma de la conducta», se preservaba «en libros escritos y tradiciones no escritas», aunque sin resolver la relación entre la Escritura y la tradición. Además, enseñó que las tradiciones apostólicas sobre la fe y la moral eran «preservadas en una secuencia ininterrumpida en la Iglesia Católica». La Escritura

y la tradición debían aceptarse «con un mismo sentido de piedad y reverencia»²¹.

81. El decreto publicó una lista de los libros canónicos del Antiguo y el Nuevo Testamento²². El Concilio insistió en que las Escrituras sagradas no podían interpretarse en contra de las enseñanzas de la iglesia ni oponerse a la «enseñanza unánime de los Padres» de la iglesia. Finalmente, el Concilio declaró que la antigua versión de la Biblia latina denominada «Vulgata» era el texto «auténtico» para ser utilizado por la iglesia²³.

Justificación

82. En relación con la doctrina de la justificación, el Concilio rechazó explícitamente tanto la doctrina pelagiana de la justificación por las obras como la doctrina de la justificación únicamente por la fe (sola fide), al entender la fe ante todo como conformidad con la doctrina revelada. El Concilio ratificó el fundamento cristológico de la justificación al afirmar que los seres humanos son injertados en Cristo, y que la gracia de Cristo es necesaria para el proceso entero de la justificación, aunque el proceso no excluya disposiciones para la gracia, o la colaboración del libre albedrío. Declaró que la esencia de la justificación no es solo el perdón de los pecados, sino también la «santificación y la renovación interior» mediante la caridad sobrenatural²⁴. La causa formal de la justificación es «la justicia de Dios, no porque por ella Él se justifique a sí mismo, sino porque por ella Él nos hace justos»; y la causa final de la justificación es «la gloria de Dios y de Cristo y la vida perdurable»²⁵. La fe fue destacada como «principio, fundamento, raíz» de la justificación²⁶. La gracia de la justificación puede perderse por causa del pecado mortal y no solo por la carencia de fe, aunque puede ser restaurada por el sacramento de

21 CONCILIO DE TRENTO, Cuarta Sección, 8 de abril de 1546, Decreto relativo a las Escrituras canónicas.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, Decreto relativo a la Edición y Uso de los Libros Sagrados

24 CONCILIO DE TRENTO, Sexta Sesión, 13 de enero de 1547, capítulo VII.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.* Capítulo VIII.

la penitencia²⁷. El Concilio afirmó que la vida perdurable es gracia, y no meramente una recompensa²⁸. Los sacramentos 83. En su séptima sesión, el Concilio presentó los sacramentos como los medios ordinarios mediante los cuales «toda verdadera justicia comienza o, una vez recibida, gana fuerza o, si se pierde, es restaurada»²⁹. El Concilio decretó que Cristo instituyó siete sacramentos y los describió como signos eficaces que generan gracia por el rito mismo (*ex opere operato*) y no simplemente por la fe de quien lo recibe.

84. El debate sobre la comunión bajo las dos especies llevó a expresar la doctrina de que bajo cualquiera de las especies se recibe al Cristo entero e indivisible³⁰. Después de la conclusión del Concilio (16 de abril de 1565), el Papa autorizó el cáliz para el laicado, bajo ciertas condiciones, en varias provincias eclesiásticas de Alemania y en los territorios heredados por los Habsburgo.

85. Respondiendo a la crítica de los reformadores sobre el carácter sacrificial de la Misa, el Concilio reafirmó esta como un sacrificio propiciatorio para hacer presente el sacrificio de la cruz. El Concilio enseñó que, ya que en la Misa el sacerdote ofrece los mismos dones sacrificiales que Cristo en la cruz, pero de una manera distinta, la Misa no es una repetición del sacrificio realizado de una vez por todas en el calvario. El Concilio definió que la Misa puede ser ofrecida en honor de los santos y para los fieles, tanto vivos como difuntos³¹.

86. El decreto sobre órdenes sagradas definió el carácter sacramental de la ordenación y la existencia de una jerarquía eclesiástica por mandato divino³².

27 *Ibid.*, capítulos XIV-XV.

28 *Ibid.*, capítulo XVI.

29 CONCILIO DE TRENTO, Séptima Sesión, 3 de marzo de 1547, Prólogo.

30 CONCILIO DE TRENTO, Vigésimo-Primera Sesión, 16 de julio de 1562, capítulo III, can. 2.

31 CONCILIO DE TRENTO, Vigésimo-Segunda Sesión, 17 de septiembre de 1562, capítulo II, can. 3.

32 CONCILIO DE TRENTO, Vigésimo-Tercera Sesión, 15 de julio de 1563, capítulos III y IV.

Reformas pastorales

87. El Concilio también inició reformas pastorales. Sus decretos reformadores promovieron una proclamación de la Palabra de Dios más efectiva mediante el establecimiento de seminarios para mejorar la formación de los sacerdotes y el requerimiento de la predicación los domingos y días festivos. Los obispos y sacerdotes fueron obligados a residir en sus diócesis y parroquias. El Concilio eliminó ciertos abusos en materias de jurisdicción, ordenación, patrocinio, beneficios e indulgencias, a la par que amplió los poderes episcopales. A los obispos se les otorgaron poderes para visitar parroquias exentas de prebendas y supervisar el trabajo pastoral de órdenes y capítulos exentos. Previó la realización de sínodos provinciales y diocesanos. Para comunicar mejor la fe, el Concilio estimuló la práctica emergente de escribir catecismos tales como el de Pedro Canisio, y tomó provisiones para la preparación del catecismo romano.

Consecuencias

88. Aunque en gran parte el Concilio de Trento fue una respuesta a la Reforma protestante, no condenó a individuos ni a comunidades, sino posiciones doctrinales específicas. Debido a que los decretos doctrinales del Concilio eran mayormente respuestas a lo que entendía eran errores protestantes, generó un ambiente entre protestantes y católicos que tendía a definir el catolicismo como opuesto al protestantismo. En este abordaje no hizo más que reflejar muchos de los escritos confesionales luteranos que también definían, por oposición, a las posiciones luteranas. Las decisiones del Concilio de Trento establecieron las bases para la formación de la identidad católica hasta el Concilio Vaticano II.

89. Hacia finales del tercer período de sesiones, el Concilio de Trento tuvo que reconocer sobriamente que la unidad de la iglesia en el mundo occidental había sido desgarrada. En los territorios luteranos se desarrollaron nuevas estructuras eclesiales. La paz de Augsburgo de 1555 logró asegurar, al principio, relaciones políticas estables, pero no le fue posible evitar el gran conflicto europeo del siglo XVII, la Guerra de los Treinta Años (1618-1648). El establecimiento de estados-naciones seculares con fuertes delimitaciones confesionales continuó siendo un lastre heredado del periodo de la Reforma.

El Concilio Vaticano II

90. Aunque el Concilio de Trento definió en gran medida durante varios siglos las relaciones entre católicos y luteranos, su legado debe ahora ser visto a través de la lente de las acciones del Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual permitió a la iglesia Católica ingresar en el movimiento ecuménico y dejar atrás la atmósfera, cargada de polémica, de la era posterior a la Reforma. La Constitución Dogmática de la Iglesia (*Lumen Gentium*), el Decreto sobre Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), la Declaración sobre Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae*), y la Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina (*Dei Verbum*) son documentos fundamentales para el ecumenismo católico. Aunque el Vaticano II afirmó que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, también reconoció que «muchos elementos de santificación y verdad se encuentran fuera de sus estructuras visibles. Estos elementos, como dones pertenecientes a la Iglesia de Cristo, son fuerzas que impelen hacia la unidad católica (LG 8)». Hubo una valoración positiva de lo que los católicos compartían con otras iglesias cristianas, como los credos, el bautismo y las Escrituras. En el sentido de una teología de comunión eclesial, afirmó que los católicos se encuentran en una comunión real, aunque imperfecta, con todos cuantos confiesan a Jesucristo y son bautizados (UR 2).

CAPÍTULO IV
TEMAS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA
DE LUTERO A LA LUZ DE LOS DIÁLOGOS
LUTERANO-CATÓLICO ROMANOS

91. Convicciones fundamentales tanto de Martín Lutero como de la teología luterana han sido materia de controversia entre luteranos y católicos desde el siglo XVI. Estas controversias han sido analizadas por diálogos ecuménicos e investigaciones académicas que intentaron superarlas identificando las terminologías diferentes, las distintas estructuras de pensamiento y las diversas inquietudes, que no necesariamente se excluyen entre sí.

92. En este capítulo, católicos y luteranos presentan en conjunto algunas de las principales afirmaciones teológicas desarrolladas por Martín Lutero. Esta descripción en común no significa que los católicos estén de acuerdo con todo lo que Martín Lutero dijo, tal como aquí se presenta. Sigue vigente la continua necesidad de diálogo ecuménico y entendimiento mutuo. No obstante, en nuestro recorrido ecuménico hemos llegado a una etapa que nos permite presentar este informe en común.

93. Es importante distinguir entre la teología de Lutero y la teología luterana y, sobre todo, entre la teología de Lutero y la doctrina de la iglesia luterana tal como se expresa en sus escritos confesionales. Esta doctrina es el punto de referencia principal para los diálogos ecuménicos. No obstante, es conveniente que en este caso nos centremos en la teología de Lutero a propósito de la conmemoración del 31 de octubre de 1517.

94. Este capítulo enfoca únicamente cuatro temas de la teología de Lutero: la justificación, la eucaristía, el ministerio, y la Escritura y la tradición, que han sido tratados de manera exhaustiva en los diálogos católico-luteranos en virtud de su importancia para la vida de la iglesia y teniendo en cuenta las controversias que ocasionaron durante siglos. La siguiente presentación cosecha los resultados de estos diálogos.

95. La discusión de cada tema se desarrollará en tres pasos. Primero se presenta la perspectiva de Lutero en cada uno de los cuatro temas teológicos, seguida de una breve descripción de la posición católica sobre el respectivo tema. Una síntesis muestra entonces la forma en que los diálogos ecuménicos han establecido una relación entre la teología de Lutero y la doctrina católica. Esta sección resalta lo que se ha afirmado en conjunto e identifica las diferencias aún persistentes.

96. Un tema para la discusión más a fondo es la preguntar por el modo en que podríamos profundizar nuestro acuerdo en aquellos asuntos en los que aún tenemos énfasis diferentes, especialmente con respecto a la doctrina de la iglesia.

97. Es importante notar que no todas las afirmaciones del diálogo entre luteranos y católicos tienen el mismo peso de consenso, ni tampoco han sido recibidas de la misma manera por católicos y luteranos. El más alto nivel de autoridad se encuentra en la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, firmada por representantes de la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica el 31 de octubre de 1999 en Augsburgo, Alemania, y ratificada en 2006 por el Consejo Metodista Mundial. Los cuerpos patrocinadores han recibido asimismo otros informes internacionales y de comisiones de diálogo nacionales, pero estos informes varían en su impacto sobre la teología y la vida de las comunidades luteranas y católicas. Los líderes de las iglesias comparten ahora la responsabilidad de valorar y recibir los logros de estos diálogos ecuménicos.

98. Martín Lutero estaba profundamente enraizado en la Baja Edad Media, respecto de la cual podía encontrarse al mismo tiempo receptivo, críticamente distante o en proceso de ir más allá de sus teologías. En 1505 se convirtió en un hermano de la orden de los Agustinos Eremitas en Erfurt, y en 1512 en profesor de sagrada teología en Wittenberg. En este cargo, enfocó su trabajo teológico primordialmente en la interpretación de las Escrituras bíblicas. Este énfasis en las Sagradas Escrituras estaba totalmente en línea con lo que las reglas de la orden de los Eremitas Agustinos esperaban que hiciera un fraile, a saber, estudiar y meditar sobre la Biblia, no solo para su beneficio personal, sino también para beneficio espiritual de otras personas. Los Padres de la Iglesia, especialmente Agustín, desempeñaron un papel vital en el desarrollo y diseño final de la teología de Lutero. «Nuestra teología y San Agustín están haciendo progresos»³³, escribió en 1517; y en la «Disputa de Heidelberg» (1518, se refiere a San Agustín como «fidelísimo interprete»³⁴ del apóstol Pablo. Por consiguiente, Lutero estaba profundamente enraizado en la tradición patrística.

99. Pese a que Lutero mantenía una actitud predominantemente crítica hacia teólogos escolásticos, como eremita agustino vivió, pensó y produjo durante veinte años teología en la tradición de la teología monástica. Uno de los teólogos monásticos que más le influyeron fue Bernardo de Claraval, a quien Lutero tenía en alta estima. La manera en que Lutero interpretaba la Biblia como el lugar de encuentro entre Dios y los seres humanos muestra paralelos muy claros con la interpretación que de las Escrituras hace Bernardo.

100. Lutero también estaba profundamente enraizado en la tradición mística del período final de la Edad Media. Encontró ayuda en, y se sintió comprendido por, los sermones alemanes de Juan Taulero († 1361). Además, Lutero mismo publicó el texto místico *Theologia deutsch* («Teología alemana»,

33 MARTIN LUTHER, «Letter to John Lang, Wittenberg, May 18, 1517», tr. Gottfried Krodel, en LW 48:44; WAB 1; 99, 8.

34 MARTÍN LUTERO, «La Disputa de Heidelberg», en *Obras de Martín Lutero*, 29; también en LW 31:38; WA 1; 353, 14.

1518), que había sido escrito por un autor desconocido. Este texto llegó a ser ampliamente difundido y muy conocido gracias a su publicación por Lutero.

101. Durante toda su vida, Lutero estuvo muy agradecido al superior de su orden, Juan de Staupitz, y su teología cristocéntrica, que consoló a Lutero en sus aflicciones. Staupitz era representante del misticismo nupcial. Lutero reconoció repetidamente su útil influencia indicando: «Staupitz comenzó esta doctrina»³⁵ y alabándolo «ante todo por ser mi padre en esta doctrina y haberme dado a luz la míl en Cristo»³⁶. En la Baja Edad Media se desarrolló una teología para el laicado. Esta teología (*Frömmigkeitstheologie*) refl exionó sobre la vida cristiana en términos prácticos y estaba orientada hacia la práctica de la piedad. Lutero fue estimulado por esta teología a escribir sus tratados para laicos. Tomó muchos de los mismos temas, pero les dio su tratamiento propio y distinto.

JUSTIFICACIÓN

La comprensión de Lutero de la justificación

102. Lutero obtuvo una de sus convicciones básicas para la Reforma refl exionando sobre el sacramento de la penitencia, especialmente en relación con Mateo 16,19. En su educación, propia de la Baja Edad Media, había sido preparado para entender que Dios perdonaría a la persona arrepentida de su pecado, siempre que llevara a cabo un acto de amor a Dios sobre todas las cosas. A este acto respondería Dios de acuerdo con su pacto (*pactum*), concediendo nuevamente su gracia y su perdón (*facienti quod in se est deus non denegat gratiam*)³⁷, para que el sacerdote solo necesitara declarar que Dios ya había perdonado el pecado del penitente. Lutero concluyó que Mateo 16 decía justamente lo opuesto, a saber, que el sacerdote declara la justificación del penitente y que, por este acto en nombre de Dios, el pecador llega a ser verdaderamente justificado.

35 WA TR 1; 245, 12.

36 MARTIN LUTHER, «Letter to Elector John Frederick, March 25, 1545», citado en Heiko Obermann, *Luther: Man Between God and the Devil*, tr. Eileen Walliser-Schwarzbart (New Haven & London: Yale University Press, 1989), 152; WAB 11; 67, 7f.

37 «Dios no negará su gracia a quien hace cuanto está de su parte».

Palabra de Dios como promesa

103. Lutero entendió las palabras de Dios como palabras que crean lo que dicen y que tienen el carácter de promesa (*promissio*). Tal palabra de promesa es dicha en un lugar y un tiempo particulares, por una persona particular, y es dirigida a una persona particular. Una promesa divina está dirigida a la fe de una persona. La fe, a su vez, se aferra a lo que es prometido, como algo prometido al creyente personalmente. Lutero insistió que tal fe es la única respuesta apropiada a una palabra de promesa divina. El ser humano está llamado a apartar la mirada de sí mismo y mirar solo a la palabra de promesa de Dios, confiando plenamente en ella. Porque nos arraiga en la promesa de Cristo, la fe ofrece al creyente la certeza total de su salvación. No confiar en esta palabra haría de Dios un mentiroso... o alguien de cuya palabra no podría uno fiarse en última instancia. Es por esto por lo que, en la perspectiva de Lutero, la incredulidad es el mayor pecado contra Dios.

104. Además de estructurar la dinámica entre Dios y la persona arrepentida dentro del sacramento de la penitencia, la relación entre la promesa y la confianza también le da forma a la relación entre Dios y el ser humano en la proclamación de la palabra. Dios desea tratar con los seres humanos ofreciéndoles palabras de promesa –los sacramentos son también tales palabras de promesa– que muestran la voluntad salvífica de Dios hacia ellos. Los seres humanos, a su vez, deberían tratar con Dios únicamente confiando en sus promesas. La fe depende totalmente de las promesas de Dios; no puede crear la entidad en la que los seres humanos ponen su confianza.

105. No obstante, la confianza en la promesa de Dios no es asunto de decisión humana; por el contrario, el Espíritu Santo es quien revela esta promesa como digna de crédito, creando así la fe en la persona. La promesa divina y la fe humana en esa promesa están hechas la una para la otra. Ambos aspectos deben ser resaltados: la «objetividad» de la promesa y la «subjetividad» de la fe. Siguiendo a Lutero, Dios no solo revela realidades divinas como información con la que el intelecto debe estar de acuerdo; la revelación de Dios siempre tiene también un propósito soteriológico dirigido a la fe y a la salvación de los creyentes, que reciben las promesas que Dios ofrece «para ti» como palabras de Dios «para mí» o «para nosotros» (*pro me, pro nobis*).

106. Es la propia iniciativa de Dios la que establece la relación de salvación con el ser humano; por consiguiente, la salvación ocurre por gracia. El don de la gracia solo puede ser recibido, y porque este don es otorgado mediante la promesa divina, no puede ser recibido excepto por la fe y no por las obras. La salvación acontece solamente por la gracia. No obstante, Lutero recalcó constantemente que la persona justificada haría buenas obras en el Espíritu.

Solo por Cristo

107. El amor de Dios a los seres humanos está centrado, enraizado y encarnado en Jesucristo. De esta forma, «solo por gracia» ha de ser siempre explicado como «solo por Cristo». Lutero describe la relación entre las personas humanas y Cristo utilizando la imagen de un matrimonio espiritual. El alma es la novia; Cristo es el novio; la fe es el anillo de matrimonio. De acuerdo con las leyes del matrimonio, las propiedades del novio (justificación) se hacen propiedades de la novia, y las propiedades de la novia (pecado) se hacen propiedades del novio. Este «intercambio feliz» es el perdón de los pecados y la salvación.

108. La imagen muestra que algo externo, a saber, la justicia de Cristo, se convierte en algo interno. Se convierte en el atributo del alma, pero solo en unión con Cristo, mediante la confianza en sus promesas, no separada de él. Lutero insiste que nuestra justicia es totalmente externa, porque es la justicia de Jesucristo, pero que tiene que llegar a ser totalmente interna por la fe en el mismo Cristo. Solo si ambas partes se enfatizan en la misma medida, se puede entender cabalmente la realidad de la salvación. Lutero declara: «es precisamente en fe donde Cristo se hace presente»³⁸. Cristo es «para nosotros» (*pro nobis*) y «en nosotros» (*in nobis*), y nosotros estamos en Cristo (*in Christo*).

38 WA 40/II; 229, 15.

Significado de la ley

109. Por otro lado, Lutero percibió la realidad humana con respecto a la ley en su significado teológico y espiritual, desde la perspectiva de lo que Dios requiere de nosotros. Jesús expresa la voluntad de Dios al decir: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente» (Mt 22,37). Lo cual significa que los mandamientos de Dios únicamente pueden ser cumplidos mediante la dedicación total a Dios. Esto incluye no solo la voluntad y las correspondientes acciones externas, sino también todos los aspectos del alma y el corazón humanos, tales como emociones, anhelos y ambiciones, es decir, esos aspectos y movimientos del alma que no se encuentran bajo el control de la voluntad, o que se encuentran solo indirecta y parcialmente bajo su control mediante las virtudes.

110. En las esferas legales y morales, existe una antigua regla, evidente de forma intuitiva, en el sentido de que nadie puede estar obligado a hacer más de lo que está en condiciones de hacer (*ultra posse nemo obligatur*). Por eso es por lo que en la Edad Media muchos teólogos estaban convencidos de que el mandamiento del amor a Dios debía ser limitado a la voluntad. Según este entendimiento, el mandamiento del amor a Dios no requiere que todas las mociones del alma deban ser dirigidas y dedicadas a Dios. Bastaría, más bien, con que la voluntad ame (esto es, quiera) a Dios sobre todo (*dilige deum super omnia*).

111. Sin embargo, Lutero argumentó que existe una diferencia entre un entendimiento legal y moral de la ley, por un lado, y un entendimiento teológico de la ley, por otro. Dios no ha adaptado sus mandamientos a las condiciones del ser humano caído; antes bien, el entendimiento teológico del mandamiento del amor a Dios muestra la situación y miseria del ser humano. Como Lutero escribió en la Disputa sobre la teología escolástica, «espiritualmente, una persona no mata, no comete adulterio o no hurta en cuanto no se enfurece ni es movida por el deseo»³⁹. En este sentido, la ley divina no se cumple ante todo por acciones externas o actos de la

39 MARTIN LUTHER, «Disputation against Scholastic Theology (1517)», tr. Harold J. Grimm, LW 31:13; WA 1, 227, 17-18.

voluntad, sino por la entrega incondicional de la persona toda a la voluntad de Dios.

Participación de la justicia de Cristo

112. La afirmación de Lutero en el sentido de que Dios requiere una entrega incondicional a propósito del cumplimiento de la ley explica por qué Lutero insistía tanto en que nosotros dependemos totalmente de la justicia de Cristo. Cristo es la única persona que ha cumplido plenamente la ley de Dios, y todos los demás seres humanos solamente podemos ser justificados, en un sentido estricto (es decir, en un sentido teológico), si participamos de la justicia de Cristo. Es por eso por lo que nuestra justicia es externa, en tanto en cuanto es la justicia de Cristo; pero debe hacerse nuestra justicia, es decir, interna, por medio de la fe en la promesa de Cristo. Solamente participando en la entrega incondicional de Cristo a Dios podremos ser justificados totalmente.

113. Porque el evangelio nos promete: «Aquí esta Cristo y su Espíritu», la participación en la justicia de Cristo nunca se realiza sin estar bajo el poder del Espíritu Santo, que nos renueva. Por consiguiente, el llegar a ser justos y el ser renovados van íntima e inseparablemente unidos. Lutero no criticó a sus colegas teólogos, tal como a Gabriel Biel, por su fuerte énfasis en el poder transformador de la gracia; por el contrario, su objeción era que ellos no lo resaltaban suficientemente como algo fundamental para cualquier cambio real en la persona creyente.

Ley y evangelio

114. Según Lutero, esta renovación nunca llegaría a realizarse mientras vivamos. Por lo tanto, otro modelo para explicar la salvación humana, tomado del apóstol Pablo, cobraría importancia para Lutero. En Rm 4,3, Pablo hace referencia a Abraham en Gn 15,6 («Creyó Abraham a Dios, y le fue reputado como justicia»); y concluye: «pero al que, sin trabajar, cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia» (Rm 4,5).

115. Este texto de Romanos incorpora la imagen forense de quien ante un tribunal es declarado justo. Si Dios declara

a alguien justo, ello cambia su situación, creando una nueva realidad. El juicio de Dios no permanece «en el exterior» del ser humano. Lutero utiliza con frecuencia este modelo de Pablo para subrayar que la persona entera es aceptada y salvada por Dios, aunque el proceso de transformación interna de una persona justificada en una persona entregada plenamente a Dios no llegue a culminarse en la vida terrena.

116. Como creyentes que se encuentran en proceso de ser renovados por el Espíritu Santo, aún no cumplimos completamente el mandato divino de amar a Dios con todo el corazón; por tanto, no satisfacemos las demandas de Dios. La ley, por consiguiente, nos acusa y nos identifica como pecadores. Con respecto a la ley, entendida teológicamente, creemos que aún estamos en pecado. Pero con respecto al evangelio, que nos promete: «Aquí está la justicia de Cristo», somos justos y estamos justificados, ya que creemos en la promesa del evangelio. Esta es la comprensión de Lutero acerca del creyente cristiano, que es justificado y al mismo tiempo pecador (*simul iustus et peccator*).

117. Esto no es una contradicción, ya que debemos distinguir dos formas de relación del creyente con a la Palabra de Dios: la relación con la Palabra de Dios como la ley de Dios, en tanto que ella juzga al pecador, y la relación con la Palabra de Dios como evangelio de Dios, en tanto que Cristo redime. Con respecto a la primera relación, somos pecadores; con respecto a la segunda, somos justos y justificados. Esta última es la relación predominante. Lo cual significa que Cristo nos compromete en un proceso de renovación continua cuando confiamos en su promesa de que somos salvos por la eternidad.

118. Por eso Lutero recalcó rotundamente la libertad de la persona cristiana: la libertad de ser aceptada por Dios por la sola gracia y por la sola fe en las promesas de Cristo, la libertad de la acusación de la ley por el perdón de los pecados, y la libertad para servir al prójimo espontáneamente, sin procurar méritos al hacerlo. La persona justificada se encuentra, por supuesto, obligada a cumplir los mandamientos de Dios, y lo hará bajo la motivación del Espíritu Santo, tal como Lutero lo declara en el Catecismo Menor: «Debemos temer y amar a

Dios, de manera que nosotros...», a lo cual siguen sus explicaciones de los Diez Mandamientos⁴⁰.

Preocupaciones católicas sobre la justificación

119. Aún en el siglo XVI, hubo una convergencia significativa entre posiciones luteranas y católicas sobre la necesidad de la misericordia de Dios y la incapacidad humana para lograr la salvación por su propio esfuerzos. El Concilio de Trento enseñó con claridad que los pecadores no podían ser justificados ni por la Ley ni por esfuerzo humano alguno, condenando a cualquiera que dijese que «el ser humano puede ser justificado ante Dios por sus propias obras que realiza, ya sea por sus propios poderes naturales o por las enseñanzas de la Ley, y sin gracia divina mediante Jesucristo»⁴¹. 120. Los católicos, sin embargo, habían considerado inquietantes algunas de las posiciones de Lutero. Algo en el lenguaje de Lutero despertó en los católicos la preocupación acerca de si él negaba la responsabilidad personal de las personas por sus propias acciones. Esto explica por qué el Concilio de Trento subrayó la responsabilidad de la persona humana y su capacidad para cooperar con la gracia de Dios. Los católicos insistían en que quienes eran justificados deberían comprometerse en el despliegue de la gracia en sus vidas. Por eso es por lo que, para la persona justificada, el esfuerzo humano contribuye a un crecimiento más intenso en la gracia y la comunión con Dios. 121. Más aún, según la lectura católica, la doctrina de Lutero de «imputación forense» parecía negar el poder creativo de la gracia de Dios para derrotar al pecado y transformar a la persona justificada. Los católicos deseaban reafirmar no solo el perdón de los pecados, sino también la santificación de la persona pecadora. Por eso, la persona cristiana recibe en la santificación esa «justicia de Dios» mediante la cual Dios nos hace justos. Diálogo católico-luterano sobre la justificación

122. Lutero y otros reformadores entendieron la doctrina de la justificación de los pecadores como el «primer y

40 MARTIN LUTHER, «*Small Catechism*», en BC 351-354.

41 Concilio de Trento, Sexta Sesión, 13 de enero de 1547, can.1.

principal artículo»⁴² y como «guía y juez sobre todas las partes de la doctrina cristiana»⁴³. Por eso la divergencia en este punto fue tan grave, y la labor para superar la misma se convirtió en un asunto de suma prioridad para las relaciones luterano-católico romanas. En la segunda mitad del siglo XX esta controversia fue objeto de extensas investigaciones por parte de teólogos individuales y de numerosos diálogos nacionales e internacionales.

123. Los resultados de estas investigaciones y diálogos se encuentran resumidos en la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación y fueron recibidos oficialmente en 1999 por la Iglesia Católica y por la Federación Luterana Mundial. La siguiente presentación está basada en esta Declaración, que ofrece un consenso diferenciado compuesto por afirmaciones comunes, junto a acentos diferentes de cada lado, con la pretensión de que estas diferencias no invaliden los acuerdos en común. Es, pues, un consenso que no elimina diferencias, sino que las incluye explícitamente.

Por la sola gracia

124. Católicos y luteranos confiesan juntos: «Solo por gracia, mediante la fe en Cristo y su obra salvífica, y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras» (DCDJ 15). La expresión «solo por gracia» se explica con más detalle de esta manera: «el mensaje de la justificación... nos dice que, en cuanto pecadores, nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe, y nunca por mérito propio, cualquiera que este sea» (DCDJ 17)⁴⁴.

125. Es dentro de este marco de referencia como pueden identificarse los límites y la dignidad de la libertad humana. La frase «solo por gracia», en relación con el movimiento del

42 MARTÍN LUTERO, «Artículos de Esmalcalda», en *Obras de Martín Lutero*, 166; también en BC, 301.

43 En WA 39/I, 205, 2-3.

44 DCDJ, op. cit. (nota 4).

ser humano hacia la salvación, se interpreta de esta manera: «Juntos confesamos que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios. La libertad de que dispone con respecto a las personas y las cosas de este mundo no es tal con respecto a la salvación» (DCDJ 19).

126. Cuando los luteranos insisten en que una persona solo puede recibir la justificación, quieren decir que «se excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la Palabra de Dios» (DCDJ 21).

127. Cuando los católicos hablan de la preparación para la gracia en términos de «cooperación», se refieren con ello a una «aceptación personal» del ser humano que «es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana» (DCDJ 20). Es por esto por lo que ellos no invalidan la expresión común de que la persona que incurre en pecado «es incapaz de volverse hacia él en busca de redención, de merecer su justificación ante Dios o de acceder a la salvación por sus propios medios. La justificación es obra de la sola gracia de Dios» (DCDJ 19).

128. Ya que la fe se entiende no solo como conocimiento afirmativo, sino también como la confianza del corazón que se fundamenta en la Palabra de Dios, también se puede decir conjuntamente: «La justificación tiene lugar “solo por gracia” (DC núm. 15 y 16), solo por la fe, la persona es justificada “aparte de las obras” (Rm 3,28; cf. DC 25)» (DCDJ, Anexo 2C)⁴⁵.

129. Lo que a menudo fue separado y atribuido a una u otra confesión, pero no a ambas, se entiende ahora en una coherencia orgánica: «Cuando los seres humanos comparten en Cristo por la fe, Dios ya no les imputa sus pecados, y mediante el Espíritu Santo les transmite un amor activo. Estos dos elementos del obrar de la gracia de Dios no han de separarse» (DCDJ 22).

45 *Ibid.*, 45.

Fe y buenas obras

130. Es importante que tanto luteranos como católicos tengan una perspectiva en común sobre la manera de ver la coherencia entre la fe y las obras: los creyentes «confían en la promesa de la gracia divina por la fe justificadora, que es esperanza en Dios y amor a él. Dicha fe es activa en el amor, y entonces el cristiano no puede ni debe quedarse sin obras» (DCDJ 25). De ahí que los luteranos también confiesen el poder creativo de la gracia de Dios que «incide en todas las dimensiones del ser humano, conduciéndolo a una vida de amor y esperanza» (DCDJ 26). La «justificación por la sola gracia» y la «renovación» deben distinguirse, pero no separarse.

131. Al mismo tiempo, «todo lo que en el ser humano antecede o sucede al libre don de la fe no es motivo de justificación ni la merece» (DCDJ 25). Por eso es por lo que el efecto creativo que los católicos atribuyen a la gracia justificadora no significa que sea una cualidad sin relación a Dios o «una posesión humana a la que se pueda apelar ante Dios» (DCDJ 27). Más bien, esta perspectiva toma en consideración que, dentro de la nueva relación con Dios, las personas justificadas son transformadas y hechas hijos e hijas de Dios que viven en una nueva comunión con Cristo. «Esta nueva relación personal con Dios se funda totalmente en la gracia y depende constantemente de la obra salvífica y creativa de Dios misericordioso, que es fiel a sí mismo para que se pueda confiar en él» (DCDJ 27).

132. A la pregunta sobre las buenas obras, católicos y luteranos afirman en conjunto: «Asimismo, confesamos que los mandamientos de Dios conservan toda su validez para el justificado» (DCDJ 31). El mismo Jesús, al igual que las Escrituras apostólicas, «amonestan al cristiano a producir las obras del amor» (DCDJ 37). Para que las demandas obligatorias de los mandamientos no sean malentendidas, se dice: «Cuando los católicos hacen hincapié en que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que, mediante Jesucristo, Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos la gracia de la vida eterna» (DCDJ 33).

133. Tanto luteranos como católicos pueden reconocer el valor de las buenas obras en vistas a una comunión cada vez más profunda con Cristo (DCDJ 38s), aun cuando los luteranos enfatizan que la justicia, como el ser aceptados por Dios

y compartir la justicia de Cristo, es siempre completa. El controvertido término «mérito» se explica de este modo: «Cuando los católicos afirman el carácter “meritorio” de las buenas obras, entienden por ello que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humano por sus actos» (DCDJ 38).

134. Con respecto al muy discutido asunto de la cooperación del ser humano, el *Apéndice de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación* formula la posición compartida, de manera más que notable, con una cita de las Confesiones Luteranas: «La obra de la gracia de Dios no excluye la acción humana: Dios obra todo, la voluntad y la realización; por eso estamos llamados a esforzarnos (cf. Flp 2,12ss). “Desde el momento en que el Espíritu Santo ha iniciado su obra de regeneración y renovación en nosotros, mediante la Palabra y los santos sacramentos, es seguro que podemos y debemos cooperar por el poder del Espíritu Santo...”»⁴⁶.

Simul iustus et peccator

135. En el debate sobre las diferencias en cuanto a la afirmación de que una persona cristiana es «a la vez justificada y pecadora», se mostró que ambas partes no entienden exactamente del mismo modo los términos «pecado», «concupiscencia» y «justicia». Es necesario centrarse no solo en su formulación, sino también en su contenido, para de esa manera llegar a un consenso. Con Rm 6,12 y 2 Cor 5,17, tanto católicos como luteranos señalan que el pecado no debería reinar en las personas cristianas. Además, declaran con 1 Jn 1,8-10 que los cristianos no están exentos de pecado. Hablan sobre «la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán» también en los justificados; lo que hace necesaria una «lucha durante toda la vida» en su contra (DCDJ 28).

⁴⁶ DCDJ, Anexo 2C, citado en «La Fórmula de Concordia, Declaración Sólida», II. 64f., en BC 556.

136. Según los católicos, esta tendencia no corresponde «al designio inicial de Dios para la humanidad» y se encuentra «en contradicción con Él» (DCDJ 30). Ya que para ellos el pecado tiene el carácter de una acción, los católicos no hablan en este caso de pecado, mientras que los luteranos ven en esta inclinación de contradecir a Dios una resistencia a entregarse totalmente a Dios y, por lo tanto, lo llaman «pecado». Pero ambos reafirman que esta tendencia de contradecir a Dios no separa a los justificados de Dios. 137. Bajo los presupuestos de su propio sistema teológico, y después de estudiar los escritos de Lutero, el Cardenal Cayetano concluyó que el entendimiento de Lutero sobre la certeza de la fe implicaba el establecimiento de una nueva iglesia. El diálogo católico-luterano ha identificado las diferentes formas de pensamiento tanto de Cayetano como de Lutero que llevaron al malentendido mutuo. Hoy se puede decir que «los católicos pueden compartir la preocupación de los reformadores por arraigar la fe en la realidad objetiva de la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando solo en la palabra de perdón de Cristo (cf. Mt 16,19 y 18,18)» (DCDJ 36).

138. Tanto luteranos como católicos han condenado las enseñanzas de la otra parte. Por eso, el consenso diferenciado, tal como aparece en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, contiene un doble aspecto. Por un lado, la Declaración asegura que el rechazo mutuo de las enseñanzas católicas y luteranas, según están representadas allí, no se aplican a la otra confesión. Por otro lado, la Declaración afirma positivamente un consenso en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación: «La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso con respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina» (DCDJ 40).

139. «A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, descritas en los párrafos 18 a 39, son aceptables. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales» (DCDJ 40). «De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, al menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos: las

condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración, y las condenas de las Confesiones Luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica expuesto en la presente declaración» (DCDJ 41). Esta es una respuesta muy notable a los conflictos generados por esta doctrina, que duraron casi medio milenio.

EUCARISTÍA

La comprensión de Lutero de la Cena del Señor

140. Para los luteranos al igual que para los católicos, la cena del Señor es un don precioso en el que las personas cristianas encuentran alimento y consuelo para sí mismas y por el que la iglesia se congrega y edifica siempre de nuevo. De ahí que las controversias sobre este sacramento causen dolor.

141. Lutero entendió el sacramento de la Cena del Señor como un *testamentum*, la promesa de alguien que está por morir; como resulta de la versión en latín de las palabras de institución. Al principio, Lutero entendió la promesa de Cristo (*testamentum*) como promesa de gracia y perdón de los pecados; pero el debate con Ulrico Zwinglio lo llevó a enfatizar su creencia de que Cristo se da a sí mismo, su cuerpo y su sangre, que están presentes de forma real. La fe no hace presente a Cristo; es Cristo quien se da a sí mismo, su cuerpo y su sangre, a los comulgantes, sea que ellos creen o no en ello. Por consiguiente, el desacuerdo de Lutero con la doctrina eclesial de su tiempo no se debía a que él negara la presencia real de Jesucristo, sino, antes bien, a su preocupación acerca de cómo entender la «transformación» en la Cena del Señor.

Presencia real de Cristo

142. El IV Concilio de Letrán (1215) utilizó el verbo *transubstantiare*, que implica una distinción entre sustancia y accidentes⁴⁷. Aunque para Lutero esta era una posible explicación

47 El Cuarto Concilio General de Letrán, Símbolo de Letrán (1215), DH 802.

de lo que sucede en la Cena del Señor; él no podía aceptar que tal explicación filosófica tuviera que ser vinculante para todos los cristianos. En cualquier caso, Lutero mismo reafirmó fuertemente la presencia real de Cristo en el sacramento.

143. Lutero entendía que el cuerpo y la sangre de Cristo estaban presentes «en, con y bajo» las especies del pan y del vino. Entre el cuerpo y la sangre de Cristo y el pan y el vino ocurre un intercambio de propiedades (*communicatio idiomatum*). Esto crea una unión sacramental entre el pan y el cuerpo de Cristo y entre el vino y la sangre de Cristo. Este nuevo tipo de unión, formado por la correspondencia de propiedades, es análogo a la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo. Lutero también comparó esta unión sacramental a la unión del hierro y el fuego en el hierro ardiente.

144. Lutero criticó la práctica de prohibir al pueblo laico recibir la comunión bajo las dos especies, el pan y el vino, como consecuencia de su forma de entender las palabras de institución («Bebed de ella todos»: Mt 26,27). No argumentó que laicos y laicas estarían recibiendo así solo la mitad de Cristo; por el contrario, afirmó que ellos ciertamente habrían de recibir la totalidad y enteramente a Cristo aun bajo una sola de las dos especies. Sin embargo, Lutero negó que la iglesia tuviera derecho a retirar al laicado la especie del vino, ya que las palabras de institución son muy claras en este asunto. Los católicos recuerdan a los luteranos que fueron razones principalmente pastorales las que motivaron la introducción de la práctica de la comunión bajo una sola especie.

145. Lutero también entendió que la Cena del Señor era un evento comunitario, una verdadera cena, donde los elementos bendecidos deben ser consumidos, no preservados, luego de la celebración. Él urgió al consumo de todos los elementos para evitar que surgiera la pregunta sobre la duración de la presencia de Cristo en ellos⁴⁸.

48 Lutero había instruido al pastor luterano Simon Wolferinus a no mezclar sobras de elementos eucarísticos consagrados con otros consagrados. Lutero le dijo: «haz lo que hacemos aquí (i.e., en Wittenberg!), a saber, comer y beber los restos del sacramento con los comulgantes, de manera que no sea necesario hacer la escandalosa y peligrosa pregunta acerca de cuándo concluye la acción del Sacramento» (WAB 10, 348f.).

Sacrificio eucarístico

146. La objeción principal de Lutero a la doctrina católica de la eucaristía versaba sobre la forma de entender la Misa como sacrificio. La teología de la eucaristía como recuerdo real (anamnesis, Realgedächtnis), en el cual el sacrificio de Cristo, único y suficiente de una vez por todas (Heb 9,1; 10,18), se hace por sí mismo presente para la participación de los fieles, ya no era entendida totalmente para finales de la Edad Media. Por eso fueron muchos los que tomaron la celebración de la Misa como otro sacrificio adicional al sacrificio único de Cristo. Según una teoría proveniente de Duns Escoto, se pensaba que la multiplicación de las Misas habría de efectuar una multiplicación de la gracia que podría ser aplicada a personas individuales. Esta es la razón, por ejemplo, de que en el tiempo de Lutero se dijieran miles de Misas privadas cada año en la iglesia del castillo de Wittenberg.

147. Lutero insistía en que, de acuerdo con las palabras de institución, Cristo se entrega a sí mismo en la Cena del Señor a quienes lo reciben y que, como un don, Cristo solo podía ser recibido mediante la fe, pero no ser ofrecido. Si Cristo fuese ofrecido a Dios, tanto la estructura interna como la dirección de la eucaristía quedarían invertidas. A los ojos de Lutero, entender la eucaristía como sacrificio significaría que la misma se vuelve buena obra que realizamos y ofrecemos a Dios. Asimismo, argumentó que, tal como nosotros no podemos ser bautizados en lugar de otra persona, tampoco podemos participar en la eucaristía en lugar de y para el beneficio de otra persona. En lugar de recibir el don más precioso que Cristo mismo es y nos ofrece, estaríamos tratando de ofrecer algo a Dios y, de esta forma, transformando un don divino en una buena obra.

148. No obstante, Lutero podía ver un elemento sacrificial en la Misa, el sacrificio de acción de gracias y alabanza. Es ciertamente un sacrificio, en el sentido de que, al dar gracias, la persona reconoce que necesita este don y que su situación solo cambiará recibiendo tal don. Por eso la verdadera recepción en la fe contiene una dimensión activa que no se debe subestimar. Preocupaciones católicas sobre la Eucaristía

149. El rechazo del concepto de «transustanciación» por parte de Lutero despertó dudas del lado católico en cuanto a

si su teología afirmaba plenamente la doctrina de la presencia real de Cristo. Aunque el Concilio de Trento admitió que apenas es posible expresar con palabras la forma de su presencia, distinguió entre la doctrina de la conversión de elementos y su explicación técnica. Sin embargo, declaró que «la santa Iglesia Católica ha llamado de manera adecuada y propia a este cambio “transustanciación”»⁴⁹. Este concepto pareció ser, en la perspectiva católica, la mejor garantía para mantener la presencia real de Jesucristo en las especies del pan y el vino y para asegurar que la total realidad de Jesucristo se encuentra presente en cada una de las especies. Cuando los católicos insisten en una transformación de los mismos elementos creados, desean resaltar el poder creador de Dios, que hace posible que surja la nueva creación en medio de la creación antigua.

150. A pesar de que el Concilio de Trento defendió la práctica de la adoración del Santo Sacramento, partió de la base de que el propósito original de la eucaristía es la comunión de los fieles. La eucaristía fue instituida por Cristo para ser consumida como alimento espiritual⁵⁰.

151. Como resultado de la pérdida de un concepto integrador de la conmemoración, los católicos se encontraron con la dificultad de carecer de categorías adecuadas con las que expresar el carácter sacrificial de la eucaristía. Comprometidos con una tradición que se remonta a los tiempos patrísticos, los católicos no quisieron abandonar la identificación de la eucaristía con un sacrificio real, aun cuando les costó esfuerzo describir la identidad de este sacrificio eucarístico con el sacrificio singular de Cristo. Fue necesaria la renovación de la teología sacramental y litúrgica, tal como fue articulada por el Concilio Vaticano II, para revitalizar el concepto de conmemoración (anamnesis) (SC 47; LG 3).

152. Tanto luteranos como católicos pudieron beneficiarse, en su diálogo ecuménico, de los nuevos conocimientos surgidos del movimiento litúrgico y la investigación teológica. La recuperación de la noción de anamnesis ha llevado tanto a luteranos como a católicos a un mejor entendimiento de cómo

49 CONCILIO DE TRENTO, Decimotercera Sesión, 11 de octubre de 1551, capítulo IV.

50 *Ibid.*, capítulo II.

el sacramento de la eucaristía como conmemoración hace presente, de manera efectiva, los eventos de salvación, y en particular el sacrificio de Cristo. Los católicos pueden apreciar las numerosas formas de la presencia de Cristo en la liturgia de la eucaristía, tales como su presencia en su palabra y en la comunidad (SC 7). A la luz del carácter inefable del misterio de la eucaristía, los católicos han aprendido a revalorizar diversas expresiones de la fe en la presencia real de Jesucristo en el sacramento. Los luteranos han obtenido una nueva conciencia de las razones por las que tratar de forma más respetuosa los elementos consagrados luego de la celebración.

El diálogo católico-luterano sobre la Eucaristía

153. La pregunta por la realidad de la presencia de Jesucristo en el sacramento de la Cena del Señor no es asunto de controversia entre católicos y luteranos. El diálogo católico-luterano sobre el tema de la eucaristía pudo declarar: «La tradición luterana afirma la tradición católica de que los elementos consagrados no permanecen simplemente como pan y vino, sino que más bien, mediante el poder de la palabra creativa, son otorgados como el cuerpo y la sangre de Cristo. En este sentido, los luteranos pueden hablar ocasionalmente, como lo hace la tradición griega, de una modificación» (Eucaristía 51)⁵¹. Tanto católicos como luteranos «rechazan en común una forma de presencia espacial o natural y una comprensión del sacramento como meramente conmemorativo o figurativo» (Eucaristía 16)⁵².

Comprensión común de la presencia real de Cristo

154. Tanto luteranos como católicos pueden afirmar en conjunto la presencia real de Jesucristo en la Cena del Señor: «En el sacramento de la Cena del Señor, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está presente total y enteramente, con su cuerpo y su sangre, bajo los signos del pan y del

51 Cf. «Apología de la Confesión de Augsburgo», X, en *Libro de Concordia*, 163. También en BC, 185-186.

52 Crecimiento en *Acuerdo I*, 190-214.

vino» (Eucaristía 16). Esta declaración en común afirma todos los elementos esenciales de la fe en la presencia eucarística de Jesucristo sin adoptar la terminología conceptual de «transustanciación». De esta forma, católicos y luteranos entienden que «el Señor exaltado está presente en la Cena del Señor, en el cuerpo y la sangre que él ofreció, con su divinidad y su humanidad, mediante la palabra de promesa, en los dones del pan y del vino, en el poder del Espíritu Santo, para su recepción mediante la congregación»⁵³.

155. A la pregunta por la presencia real de Jesucristo y su comprensión teológica se une la pregunta por la duración de su presencia y, con ello, la pregunta por la adoración de Cristo presente en el sacramento, luego de la celebración. «Diferencias relacionadas con la duración de la presencia eucarística también aparecen en la práctica litúrgica. Los cristianos católicos y luteranos confiesan conjuntamente que la presencia eucarística del Señor Jesucristo está dirigida hacia la recepción creyente; que ella, no obstante, no está confinada solamente al momento de la recepción, y que no depende de la fe de quien la recibe, a pesar de lo cercano que pueda estar a ella» (Eucaristía 52).

156. El documento La Eucaristía requirió que los luteranos trataran de manera más respetuosa los elementos sobrantes de la eucaristía luego de la celebración de la misma. Al mismo tiempo, advirtió a los católicos sobre la necesidad de tener en cuenta que la práctica de la adoración de la eucaristía «no contradice la convicción común del carácter de cena de la Eucaristía» (Eucaristía 55)⁵⁴.

Convergencia en la comprensión del sacrificio eucarístico

157. Con respecto al asunto que era de mayor importancia para los reformadores, a saber, el sacrificio eucarístico, el dialogo católico-luterano afirmó como principio fundamental:

53 Condemnations of the Reformation Era, *op. cit.* (nota 3), 155.

54 La traducción al inglés confunde esta oración; refiérase al original en alemán, en H. MEYER, H. J. URBAN y L. VISCHER (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtlich Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982* (Paderborn: Bonifatius & Frankfurt: Lembeck, 1983), 287.

«Cristianos católicos y luteranos reconocen conjuntamente que en la Cena del Señor “está presente [Jesucristo] como el crucificado que murió por nuestros pecados y resucitó nuevamente para nuestra justificación, como el sacrificio realizado de una vez por todas por los pecados del mundo”. Este sacrificio no puede ser ni continuado, ni repetido, ni remplazado, ni complementado; antes bien, puede y debe hacerse efectivo siempre de nuevo en medio de la congregación. Hay interpretaciones diferentes entre nosotros sobre la naturaleza y la extensión de esta efectividad» (Eucaristía 56).

158. El concepto de *anamnesis* ha ayudado a resolver el controvertido asunto de cómo poner el sacrificio de Jesucristo, suficiente de una vez por todas, en relación correcta con la Cena del Señor: «Al recordar en la adoración las acciones salvíficas de Dios, estas mismas acciones se hacen presentes en el poder del Espíritu, y la congregación celebrante se une a los hombres y mujeres que anteriormente experimentaron estas mismas acciones de salvación. Este es el sentido en que se entiende el mandato de Cristo en la Santa Cena: en la proclamación con sus propias palabras de su muerte salvífica y en la repetición de sus propias acciones en la Cena, surge la “memoria” en la que la misma palabra y obra salvífica de Jesús se hace presente»⁵⁵.

159. El logro decisivo fue la superación de la separación entre *sacrificium* (el sacrificio de Jesucristo) y *sacramentum* (el sacramento). Si Jesucristo está presente realmente en la Cena del Señor, entonces su vida, sufrimiento, muerte y resurrección también están presentes verdaderamente junto con su cuerpo, de manera que la Cena del Señor es «hacer presente de manera verdadera el evento en la cruz»⁵⁶. No solo el efecto del evento en la cruz, sino también el evento mismo, está presente en la Cena del Señor sin que la comida sea una repetición o un completamiento del evento de la cruz. El evento está presente de un modo sacramental. La forma litúrgica de la comida santa debe, sin embargo, dejar de lado todo lo que pueda dar la impresión de repetición o completamiento del sacrificio en la cruz. Si la comprensión de la Cena del Señor como recuerdo real se toma en serio de manera coherente,

55 *Condemnations of the Reformation Era*, 3.II.1.2, 86, op. cit. (nota 3)

56 *Ibid.*, 3.II.1.4, 88.

las diferencias en la comprensión del sacrificio eucarístico son aceptables para católicos y luteranos.

La comunión bajo ambas especies y el ministerio eucarístico

160. Desde el tiempo de la Reforma, la recepción de la copa por los laicos ha sido una de las prácticas características de los servicios de adoración luteranos. Por eso es por lo que durante mucho tiempo esta práctica distinguió visiblemente la Cena del Señor luterana de la práctica católica de administrar la comunión a los laicos solo bajo la especie del pan. Hoy se puede establecer el principio de que «tanto los católicos como los luteranos se encuentran en armonía en la convicción de que el pan y el vino pertenecen a la forma completa de la Eucaristía» (Eucaristía 64). No obstante, persisten diferencias en la práctica de la Cena del Señor.

161. Ya que la pregunta sobre quien preside la celebración eucarística es de gran importancia ecuménica, la necesidad de un ministro designado por la iglesia es una característica común significativa identificada por el diálogo. «Los cristianos católicos y luteranos están convencidos de que la celebración de la eucaristía implica la conducción por parte de un ministro nombrado por la iglesia» (Eucaristía 65). No obstante, tanto católicos como luteranos aún entienden de manera diferente el oficio del ministerio.

MINISTERIO

La comprensión de Lutero del sacerdocio común de los bautizados y el ministerio ordenado

162. En el Nuevo Testamento, la palabra griega *hiereus* (= sacerdote; en latín, *sacerdos*) no designaba un cargo en la congregación cristiana, aunque Pablo describe su ministerio apostólico como el de un sacerdote (Rm 15,16). Cristo es el sumo sacerdote. Lutero entiende la relación entre los creyentes y Cristo como la de un «intercambio feliz», en el cual el creyente toma parte en las propiedades de Cristo y así también en su sacerdocio. «Ahora, de la misma manera que

Cristo obtuvo por su derecho natural estas dos prerrogativas (sacerdocio y reinado), así también las distribuye y las comparte con todo aquel que cree en él, de acuerdo con la ley de matrimonio antes mencionada, mediante la cual la esposa posee aquello que pertenece al esposo. Por tanto, todos los que creemos en Cristo somos sacerdotes y reyes en Cristo, como afirma 1 Pe 2,9: “Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, pueblo adquirido”⁵⁷. «... por el bautismo todos somos ordenados sacerdotes...»⁵⁸. 163. Aunque, tal como lo entiende Lutero, todos los cristianos son sacerdotes, él no los considera a todos ministros. «Es cierto que todos los cristianos son sacerdotes, pero no todos son pastores. Pues para ser pastor, uno no solo tiene que ser cristiano y sacerdote, sino que debe tener un cargo y un campo de trabajo adjudicado a él. Este llamado y encargo hace a pastores y predicadores»⁵⁹. 164. La noción teológica de Lutero de que todos los cristianos son sacerdotes contradujo el orden de la sociedad que se había generalizado en la Edad Media. Según Graciano, había dos clases de cristianos: los clérigos y los monjes, por un lado, y los laicos, por otro⁶⁰. Con su doctrina del sacerdocio común, Lutero intentó abolir las bases para esta distinción. Lo que el cristiano es como sacerdote surge de su participación en el sacerdocio de Cristo. Él o ella llevan las inquietudes de la gente en oración ante Dios, y las inquietudes de Dios hacia la gente mediante la transmisión del evangelio.

165. Lutero entendió el ministerio de los ordenados como un servicio público para toda la iglesia. Los pastores son *ministri* (sirvientes). Este oficio no está en competencia con el sacerdocio común de todos los bautizados, sino más bien le sirve a él para que todos los cristianos puedan ser sacerdotes unos para con otros. Institución divina del ministerio

57 MARTIN LUTHER, «Freedom of a Christian», tr. W. A. Lambert, rev. Harold J. Grimm, en LW 31:354; WA 7; 56, 35-57,1. También en MARTÍN LUTERO, «La libertad Cristiana», *Obras de Martín Lutero*, 154-56.

58 MARTÍN LUTERO, «A la nobleza cristiana», en *Ibid.*, 75. También en MARTIN LUTHER, «Christian Nobility», en LW 44:127; WA 6; 407, 22f.

59 MARTIN LUTHER, «Psalm 82», tr. C. M. Jacobs, en LW 13:65; WA 31/1; 211, 17-20.

60 Graciano, Decr. 2.12.1.7.

166. Durante más de 150 años, uno de los debates en la teología luterana ha versado acerca de si el ministerio ordenado depende de una institución divina o de una delegación humana. Sin embargo, Lutero habla «del estamento pastoral, instituido por Dios, con el cual ha de gobernarse una comunidad mediante la predicación y los sacramentos...»⁶¹. Lutero ve este ministerio enraizado en los sufrimientos y la muerte de Cristo: «Yo espero, ciertamente, que creyentes que quieren ser llamados cristianos sepan muy bien que el estamento espiritual ha sido establecido e instituido por Dios, no con oro ni plata, sino con la sangre preciosa y la muerte amarga de su hijo único, nuestro Señor Jesucristo (1Pe 1,18-19). De sus heridas ciertamente fluyen los sacramentos [...] Él ciertamente pagó muchísimo para que los hombres pudieran tener en todos los lugares este ministerio para predicar, para bautizar, para atar y desatar, para administrar el sacramento, consolar, alertar, exhortar con la palabra de Dios y realizar cualquier otra cosa perteneciente al ministerio pastoral [...] Pero el estamento espiritual en el que pienso no es el actualmente existente en claustros y monasterios, sino más bien uno que tiene el oficio de la predicación y el servicio de la palabra y los sacramentos, y el cual imparte el Espíritu y la salvación»⁶². Claramente, pues, para Lutero es Dios quien ha establecido el ministerio pastoral.

167. Según la convicción de Lutero, nadie puede establecerse por sí mismo en el ministerio. Hay que ser llamado a ejercerlo. Las ordenaciones que comenzaron a realizarse en Wittenberg en 1535 tenían lugar luego de que los candidatos fueran examinados en su doctrina y en su vida y tras cerciorarse de que habían recibido un llamamiento a una comunidad. Pero la ordenación no se realizaba en la comunidad que había extendido el llamamiento, sino centralmente en Wittenberg, ya que la ordenación era una ordenación para el servicio de toda la iglesia.

61 MARTÍN LUTERO, «A la nobleza Cristiana», 107. MARTIN LUTHER, «To the Christian Nobility», tr. C. M. Jacobs, rev. J. Atkinson, en LW 44, WA 6; 441, 24s.

62 MARTIN LUTHER, «A Sermon on Keeping Children in School», tr. Charles M. Jacobs, rev. Robert C. Schultz, en LW 46:219-20; WA 30/2; 526, 34; 527, 14-21; 528, 18s., 25-27.

168. Las ordenaciones se realizaban con oración e imposición de manos. Tal como lo manifiestan tanto la oración introductoria –que Dios envíe obreros para recoger la cosecha (Mt 9,38)– como la oración al Espíritu Santo, es Dios es realidad quien actúa en la ordenación. En la ordenación, el llamamiento de Dios abarca a toda la persona. En la confianza de que la oración ha de ser respondida por Dios, el envío se efectuaba con las palabras de 1 Pe 5,2-4⁶³. En uno de los testimonios de ordenación se dice: «El ministerio de la iglesia es para todas las iglesias algo muy grande e importante, y es otorgado y mantenido solamente por Dios»⁶⁴.

169. Dado que la definición de Lutero de lo que es un sacramento era más estricta de lo que era habitual durante la Edad Media, y debido a que él percibía al sacramento católico de la ordenación como al servicio, ante todo, de la práctica del sacrificio de la Misa, dejó de ver la ordenación como un sacramento. Melanchthon, sin embargo, afirmó en la Apología de la Confesión de Augsburgo: «Si, pues, la ordenación se entiende como refiriéndose al ministerio de la Palabra, no nos disgusta denominar “sacramento” al orden. Porque el ministerio de la Palabra tiene mandamiento de Dios y tiene también magníficas promesas: “El evangelio es fuerza de Dios para salud de todo el que cree” (Rm 1,16), y, asimismo: “Así será la palabra que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, antes hará lo que yo quiero” (Is 55,11). Si el orden se entiende de este modo, tampoco nos disgustará que se denomine “sacramento” la imposición de las manos. Porque la Iglesia tiene el mandamiento de ordenar ministros, lo que debe ser gratisísimo para nosotros, pues sabemos que Dios aprueba este ministerio y se manifiesta en el ministerio»⁶⁵.

El Ministerio Episcopal

170. Ya que los obispos rehusaron ordenar candidatos simpatizantes con la Reforma, los reformadores practicaron la ordenación por medio de presbíteros (pastores). En el

63 Véase Wittenberger Ordinationszeugnisse, en WAB 12, 447-485.

64 WA 38; 423, 21-25.

65 «La Apología de la Confesión de Augsburgo», en Libro de Concordia, 203-204. También en www.escriturayverdad.cl/Concordia/3.pdf.

artículo 28, la Confesión de Augsburgo se queja del rechazo de los obispos en relación con tales ordenaciones. Esto obligó a los reformadores a elegir entre mantener la ordenación por los obispos o ser fieles a lo que entendían que era la verdad del evangelio.

171. Los reformadores pudieron practicar la ordenación por medio de presbíteros, pues habían aprendido de las Sentencias de Pedro Lombardo que los cánones de la iglesia reconocían tan solo dos órdenes sacramentales dentro de los órdenes mayores: el diaconado y el presbiterio; y que, según la comprensión generalizada en la Edad Media, la ordenación de obispos no impartía un carácter sacramental propio⁶⁶. Los reformadores se refirieron explícitamente a una carta de Jerónimo, el cual estaba convencido que, según el Nuevo Testamento, los ministerios de presbítero y de obispo eran iguales, con la excepción de que los obispos tenían derecho a ordenar. Como hicieron notar los reformadores, esta carta a Evangelus había sido recibida en el *Decretum Gratiani*⁶⁷.

172. Lutero y los reformadores subrayaron que hay un solo ministerio ordenado, un oficio para la proclamación pública del evangelio y la administración de los sacramentos, que son, por su misma naturaleza, eventos públicos. No obstante, desde el principio había una diferenciación en el ministerio. Desde las primeras visitaciones a las congregaciones, se desarrolló el cargo de Superintendente, que tenía la tarea especial de supervisar a los pastores. Felipe Melanchthon escribió en 1535: «Porque en la iglesia se necesitan gobernantes, los cuales han de examinar y ordenar a aquellos que han sido llamados al ministerio eclesial y ejercer la jurisdicción y la supervisión sobre la enseñanza de los sacerdotes. Y en caso de no haber obispos, habría, no obstante, que crearlos»⁶⁸.

66 PEDRO LOMBARDO, Sentencias IV, dist. 24, cap. 12. 66.

67 Felipe Melanchthon citó la carta de Jerónimo en su «De potestate et primatu papae tractatus», en BC, 340. Véase también, WA 2; 230, 17-19; Jerónimo, «Letter 146 to Evangelus», en J.-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina XXII* (Paris, 1845), 1192-1195; «Decretum Gratiani», pars 1, dist. 93, en E. Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici* (Graz, 1955), 327-329.

68 MELANCHTHON, «Concilium de moderandis controversiis religionis», en C. G. Bretschneider (ed.), *Corpus Reformatorum*, vol. II (Halle: C. A. Schwetschke, 1895), 745s; 1535.

Preocupaciones católicas referentes al sacerdocio común y la ordenación

173. La dignidad y responsabilidad de todos los bautizados en y por la vida de la iglesia no fue subrayada adecuadamente a finales del período medieval. Únicamente en el Concilio Vaticano II el magisterio presentó una teología de la iglesia como pueblo de Dios y afirmó «una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo» (LG 32).

174. Dentro de este marco de referencia, el Concilio desarrolló la noción del sacerdocio de todos los bautizados y estableció su relación con el sacerdocio ministerial. En la teología católica, el ministro ordenado tiene la facultad sacramental de actuar en nombre de Cristo, al igual que en nombre de la iglesia.

175. La teología católica está convencida de que el ministerio episcopal hace una aportación indispensable a la unidad de la iglesia. Los católicos se preguntan cómo se puede mantener la unidad de la iglesia en tiempos de conflicto sin el ministerio episcopal. También les preocupa que la particular doctrina del sacerdocio común de Lutero no mantuviera adecuadamente las estructuras jerárquicas de la iglesia, que son consideradas una institución divina.

Diálogo católico-luterano sobre el ministerio

176. El diálogo católico-luterano ha identificado numerosos elementos en común, al igual que diferencias en la teología y formas institucionales de los ministerios ordenados, entre ellos la ordenación de la mujer que se practica hoy en muchas iglesias luteranas. Una de las preguntas pendientes es si la Iglesia Católica puede reconocer el ministerio de las iglesias luteranas. Los luteranos y los católicos pueden elaborar juntos la relación entre, por una parte, la responsabilidad por la proclamación de la Palabra y la administración de los sacramentos y, por otra, el ministerio de quienes son ordenados para esta tarea. Unidos, pueden desarrollar las distinciones acerca de tales tareas, como la episcopó y los cargos locales y regionales.

Comprensión común de los ministerios

SACERDOCIO DE TODA PERSONA BAUTIZADA

177. Se plantea la pregunta de cómo relacionar correctamente las tareas específicas de quienes reciben la ordenación con el sacerdocio universal de todas las personas creyentes bautizadas. El documento de estudio *La apostolicidad de la Iglesia* afirma: «Los católicos y los luteranos están de acuerdo en que todos los bautizados que creen en Cristo participan en el sacerdocio de Cristo y, por tanto, están comisionados “para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable” (1 Pe 2,9). Por consiguiente, ningún miembro está impedido de participar en la misión de todo el cuerpo» (ApC 273).

FUENTE DIVINA DEL MINISTERIO

178. En el entendimiento del ministerio ordenado existe una convicción común sobre su fuente divina: «Los católicos y los luteranos afirman en conjunto que Dios instituyó el ministerio y que este es necesario para el ser de la iglesia, ya que la Palabra de Dios y su proclamación pública en palabra y sacramento son necesarias para despertar y preservar la fe en Jesucristo y, junto a esto, para que surja y sea preservada la iglesia como comunidad de creyentes que constituyen el cuerpo de Cristo en la unidad de la fe» (ApC 276).

EL MINISTERIO DE LA PALABRA Y EL SACRAMENTO

179. La apostolicidad de la iglesia identifica como la tarea fundamental de los ministros ordenados, tanto para los luteranos como para los católicos, la proclamación del evangelio: «Los ministros ordenados tienen una tarea especial en la misión de la iglesia en su totalidad» (ApC 274). Tanto para católicos como para luteranos, «el deber y propósito fundamental del ministerio ordenado es el servicio público de la palabra de Dios, el evangelio de Jesucristo, cuya proclamación a todo el mundo ha sido confiada por el Dios trino a la iglesia. Cada cargo ministerial y cada ministro habrán de ser evaluados en base a esta obligación» (ApC 274).

180. Este énfasis en la tarea ministerial de la proclamación del evangelio es común tanto a católicos como a luteranos (cf.

ApC 247, 255, 257, 274). Los católicos sitúan el origen del ministerio sacerdotal en la proclamación del evangelio. El decreto conciliar sobre el sacerdocio (*Presbyterorum Ordinis*) afirma: «El pueblo de Dios está formado en su unidad, en primer lugar, por la palabra del Dios vivo, la cual es correcto esperar que proceda de la boca de los sacerdotes. Pues ya que nadie puede llegar a ser salvo sin antes haber creído, la primera tarea de los sacerdotes, como colaboradores con los obispos en este quehacer, es predicar el evangelio de Dios a todos» (PO 4; citado en ApC 247). «Los católicos también afirman que es tarea de los ministros ordenados reunir en unidad al pueblo de Dios mediante la palabra de Dios y proclamar esto a todos, para que ellos puedan creer» (ApC 274). De manera similar, el entendimiento de los luteranos es que «el ministerio tiene su base y criterio en la tarea de proclamar el evangelio a toda la congregación, de una forma tan persuasiva que haga posible y asegure el despertar de la fe» (ApC 255).

181. Luteranos y católicos también coinciden en la responsabilidad del liderazgo ordenado para la administración de los sacramentos. Los luteranos dicen: «El evangelio asigna a los que presiden sobre las iglesias el mandato de predicar el evangelio, de perdonar pecados, de administrar los sacramentos...» (ApC 274)⁶⁹. Los católicos también afirman que los sacerdotes están comisionados para la administración de los sacramentos, que para ellos «están sujetos a la eucaristía» y dirigidos hacia ella como «la fuente y cumbre de toda predicación del evangelio» (PO 5; citado en ApC 274).

182. La Apostolicidad de la Iglesia comenta además que «vale la pena notar la similitud entre las descripciones de las funciones ministeriales de los presbíteros y de los obispos. El mismo patrón del ministerio tripartito –predicación, liturgia, liderazgo– es utilizado para obispos y presbíteros, y en la vida concreta de la iglesia son precisamente los últimos quienes llevan a cabo el ejercicio ordinario de estas funciones, mediante las cuales se construye la iglesia, mientras que los obispos ejercen la supervisión de la enseñanza y cuidan de

69 Citando a MELANCHTHON, «Tratado sobre el poder y la primacía del Papa», en *Libro de la Concordia*, 344; «Treatise on the Power and Primacy of the Pope», BC 340; BSLK 489, 30-35.

la comunión entre las comunidades locales. Sin embargo, los presbíteros ejercen su ministerio subordinados a los obispos y en comunión con ellos» (ApC 248).

RITO DE LA ORDENACIÓN

183. Con respecto a la instalación en este ministerio especial, existe el siguiente común acuerdo: «La instalación en este ministerio se lleva a cabo por la ordenación, en la cual una persona cristiana es llamada y comisionada, mediante la oración y la imposición de manos, para el ministerio público de la predicación del evangelio mediante la palabra y el sacramento. Esa oración es una súplica por el Espíritu Santo y sus dones, en la certidumbre de que ha de ser escuchada» (ApC 277).

MINISTERIO LOCAL Y REGIONAL

184. Luteranos y católicos pueden decir juntos que la diferenciación del ministerio «en un oficio más local y otro más regional surge necesariamente de la intención y tarea del ministerio en cuanto ministerio de unidad en la fe» (ApC 279). En las iglesias luteranas, la tarea de la *episkopé* se percibe de varias maneras. Quienes ejercen un ministerio supra-congregacional son designados en algunos lugares con otros títulos distintos del de «obispo», tales como éforos, presidente de la iglesia, superintendente, o pastor sinodal. Los luteranos entienden que el ministerio de la *episkopé* no se ejerce solamente de manera individual, sino también en otras formas tales como sínodos, en los cuales miembros ordenados y no ordenados participan juntos»⁷⁰.

70 En 2007, el Consejo Directivo de la FLM adoptó el documento «Ministerio episcopal dentro de la apostolicidad de la iglesia: La afirmación de Lund por la Federación Luterana Mundial – Una comunión de iglesias». A pesar de que «no tenía la intención de convertirse en un documento de instrucción», el texto busca clarificar para la comunión luterana un número de preguntas concernientes a la *episkopé*, prestando atención tanto a la tradición luterana como a los frutos de los compromisos ecuménicos. Véase www.lutheranworld.org/lwf/index.php/affirms-historic-statement-on-episcopal-ministry.html.

APOSTOLICIDAD

185. Aunque católicos y luteranos perciben de manera diferente la forma en que sus estructuras ministeriales transmiten la apostolicidad de la iglesia, concuerdan en que «la fidelidad al evangelio apostólico tiene prioridad en la interacción entre *traditio*, *successio* y *communio*» (ApC 291). Ambos coinciden en que «la iglesia es apostólica en base a su fidelidad al evangelio apostólico» (ApC 292). Este acuerdo tiene consecuencias para el reconocimiento católico de que «quienes ejercen el oficio de supervisión, que en la Iglesia Católica es llevado a cabo por los obispos», también «cargan con una responsabilidad especial por la apostolicidad de la doctrina en sus iglesias» y, por lo tanto, «no pueden ser excluidos del círculo de aquellos cuyo consenso es, de acuerdo con el punto de vista católico, el signo de la apostolicidad de la doctrina» (ApC 291).

186. Tanto luteranos como católicos coinciden en que el ministerio es para el servicio a la iglesia universal. Los luteranos «presuponen que, cuando se encuentra reunida para la adoración, la congregación se sitúa en una relación esencial con la iglesia universal», y que esta relación es «intrínseca a la congregación en adoración, no algo añadido» (ApC 285). Aunque los obispos católicos «ejercen su gobierno pastoral sobre la porción del pueblo de Dios entregada a su cuidado y no sobre otras iglesias, ni sobre la Iglesia Universal», cada obispo está obligado a «ser solícito para con la Iglesia entera» (LG 23). El obispo de Roma, en virtud de su ministerio, «es pastor de toda la Iglesia» (LG 22).

Diferencias en la comprensión del ministerio

EL EPISCOPADO

187. Existen todavía diferencias significativas con respecto a la comprensión del ministerio en la iglesia. La apostolicidad de la iglesia reconoce que para los católicos el episcopado constituye la forma cabal del ministerio ordenado y es, por lo tanto, el punto de partida para la interpretación teológica del ministerio de la iglesia. El documento cita *Lumen Gentium* 21: «Enseña, pues, este santo Sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden...

lla cuall confiere también los oficios de enseñar y de regir, los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio» (citado en ApC 243).

188. El Concilio Vaticano II reafirmó su convencimiento de que «los Obispos han sucedido, por institución divina, a los Apóstoles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha escucha a Cristo, y quien los desprecia desprecia a Cristo y a quien lo envió» (LG 20). No obstante, es parte de la doctrina católica que «un obispo individual no se encuentra en sucesión apostólica por el mero hecho de ser parte de una cadena ininterrumpida, históricamente verificable, de imposición de manos por sus predecesores a partir de uno de los apóstoles, sino, en lugar de ello, por estar en comunión con la suma del orden de los obispos, quienes en su totalidad suceden al colegio apostólico y su misión» (ApC 291).

189. Esta perspectiva sobre el ministerio, que comienza con el episcopado, representa un cambio de foco respecto de lo establecido sobre el sacerdocio por el Concilio de Trento y subraya la importancia del tema de la sucesión apostólica, aunque *Lumen Gentium* acentuó el aspecto ministerial de esta sucesión sin negar la dimensión doctrinal, misional y existencial de la sucesión apostólica (ApC 240). Por esta razón, los católicos identifican a la iglesia local con la diócesis, considerando como elementos esenciales de la iglesia la palabra, los sacramentos y el ministerio apostólico en la persona del obispo (ApC 284).

SACERDOCIO

190. Los católicos difieren de los luteranos en su interpretación de la identidad sacramental del sacerdote y en la relación del sacerdocio sacramental respecto del sacerdocio de Cristo. Ellos afirman que los sacerdotes, «participando de una forma especial del sacerdocio de Cristo en la celebración de las cosas sagradas, obran como ministros de quien, por medio de su Espíritu, efectúa continuamente por nosotros su ministerio sacerdotal en la liturgia» (PO 5).

PLENITUD DEL SIGNO SACRAMENTAL

191. Para los católicos, las ordenaciones luteranas carecen de un signo sacramental pleno. En la doctrina católica, «la práctica y doctrina de la sucesión apostólica en el episcopado es, junto al ministerio tripartito, parte de la estructura completa de la iglesia. Esta sucesión se realiza de una forma corporativa en la manera en que los obispos son incorporados al colegio de los obispos católicos y, de esta forma, llegan a tener el poder para la ordenación. Por esta razón, es también doctrina católica que en las iglesias luteranas no se encuentra plenamente presente el signo sacramental de la ordenación, porque quienes ordenan no actúan en comunión con el colegio de los Obispos Católicos. Es por ello por lo que el Concilio Vaticano II habla de un defectus sacramenti ordinis (UR 22) en estas iglesias» (ApC 283)⁷¹.

MINISTERIO MUNDIAL

192. Finalmente, católicos y luteranos difieren tanto en los oficios del ministerio y la autoridad del mismo como en el liderazgo a nivel regional. Para los católicos, el Pontífice Romano «tiene sobre la iglesia... plena, suprema y universal potestad» (LG 22). El colegio de los obispos también ejerce potestad suprema y universal sobre la iglesia «junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza» (LG 22). La apostolicidad de la iglesia menciona la existencia de varias perspectivas entre los luteranos sobre «la competencia de cuerpos directivos de nivel superior al nivel de las iglesias individuales y el poder vinculante de sus decisiones» (ApC 287).

CONSIDERACIONES

193. Frecuentemente se ha observado en el diálogo que las relaciones entre los obispos y los presbíteros a principios del siglo XVI no se entendían como lo serían luego por el Concilio Vaticano II. Por lo tanto, la ordenación de pastores por pastores en el tiempo de la Reforma debería ser considerada

71 Véase Randall Lee & Jeffrey Ross, FSC (eds.), *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference of Bishops, 2005), 49-50, §§107-109.

con referencia a las condiciones de ese período. También es significativo que las tareas de los ministros, tanto católicos como luteranos, han correspondido, mayormente, una respecto de la otra.

194. En el curso de la historia, el ministerio luterano ha podido cumplir su tarea de mantener a la iglesia en la verdad de tal forma que, casi quinientos años después del inicio de la Reforma, fue posible declarar un consenso católico-luterano en las verdades fundamentales de la doctrina de la justificación. Si, de acuerdo con el juicio del Concilio Vaticano II, el Espíritu Santo utiliza a las «comunidades eclesiales» como medios de salvación, podría sostenerse que esta obra del Espíritu tiene implicaciones para el reconocimiento mutuo del ministerio. De esta manera, el oficio del ministerio presenta tanto obstáculos considerables al entendimiento común como también perspectivas esperanzadoras para una reconciliación⁷².

ESCRITURA Y TRADICIÓN

La comprensión de Lutero de la Escritura, su interpretación y las tradiciones humanas

195. La controversia que estalló en relación con la difusión de las Noventa y cinco Tesis de Lutero sobre las indulgencias no tardó en suscitar la pregunta por las autoridades a las que puede recurrirse en momentos de conflicto. El teólogo de la corte papal Silvestre Prierias argumentó en su primera respuesta a las tesis de Lutero sobre las indulgencias: «Quienquiera que no se mantenga en la enseñanza de la Iglesia Romana y del Papa como regla infalible de la fe, de quien la Santa Escritura también recibe su poder y autoridad: es un hereje»⁷³. Y Juan Eck le respondió a Lutero: «La Escritura no

72 Estas preguntas también han sido exploradas por el Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen; su trabajo también se recopiló en *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, 3 vols. (Freiburg: Herder & Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, 2006, 2008).

73 SILVESTRE PRIERIAS, «Dialogue de potestate papae», en P. Fabisch & E. Iserloh (eds.), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, vol. I (Münster: Aschendorff, 1988), 55.

es auténtica sin la autoridad de la Iglesia.»⁷⁴. El conflicto muy pronto pasó de ser una controversia sobre cuestiones doctrinales (el entendimiento correcto de las indulgencias, la penitencia, y la absolución) a constituir una cuestión relacionada con la autoridad en la iglesia. En casos de conflicto entre diferentes autoridades, Lutero solo podía considerar a las Escrituras como juez último, porque habían mostrado ser una autoridad eficaz y poderosa, mientras que otras autoridades meramente derivaban su poder de ella.

196. Lutero consideraba las Escrituras como el primer principio (*primum principium*)⁷⁵ sobre el que todas las afirmaciones teológicas debían estar directa o indirectamente fundadas. Como profesor, predicador, consejero y compañero de conversación, practicó la teología como una interpretación consistente y compleja de la Escritura. Estaba convencido de que tanto los cristianos como los teólogos no solo debían adherirse a las Escrituras, sino vivir y permanecer en ellas. Él las denominó «la matriz de Dios, en la cual nos concibe, nos carga y nos da la vida»⁷⁶.

197. Según Lutero, la manera correcta de estudiar teología es un proceso en tres pasos: *oratio* (oración), *meditatio* (meditación) y *temptatio* (aflicción, o sometimiento a prueba)⁷⁷. Uno debe leer la Escritura en la presencia de Dios, pidiendo al Espíritu Santo en oración que sea Él el maestro y, al meditar sobre las palabras de la Biblia, prestar atención a las situaciones de la vida, que frecuentemente parecen contradecir lo que se encuentra en ella. Mediante este proceso, la Escritura da pruebas de su autoridad al vencer esas aflicciones. Como dijo Lutero: «nótese que la fuerza de la Escritura se encuentra en esto: que no se transforma en quien la estudia, sino que convierte a quien la ama en sí misma y en su fortaleza»⁷⁸. En el

74 JOHN ECK, «Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)», en P. Fraenkel (ed.), *Corpus Catholicorum* 34 (Münster: Aschendorff, 1979), 27.

75 Véase WA 7; 97, 16-98, 16.

76 WA 10/1, 1; 232, 13-14.

77 MARTIN LUTHER, «Preface to the Wittenberg edition of Luther's German writings (1539)», tr. Robert R. Heitner, en LW 34:285; WA 50; 559,5 – 660,16.

78 MARTIN LUTHER, «First Lectures on the Psalms», tr. Herbert J. A. Bouman, en LW 10:332; WA 3; 397, 9-11.

contexto de esta experiencia resulta obvio que la persona no solo interpreta la Escritura, sino que también es interpretada por ella, y esto es la demostración de su poder y autoridad.

198. La Escritura es el testimonio de la revelación de Dios; es por esto por lo que el teólogo debe seguir cuidadosamente la manera en que la revelación de Dios se expresa en los libros de la Biblia (*modus loquendi scripturae*). De otro modo, la revelación de Dios no sería tomada en cuenta completamente. Las múltiples voces de la Escritura son integradas en un todo por su referencia a Jesucristo: «Sacad a Cristo de las Escrituras, ¿y qué otra cosa hallarán en ellas?»⁷⁹. De esta manera, «lo que comunica a Cristo» (*was Christum treibet*) es la norma para abordar el problema de la canonicidad y los límites del canon. Es una norma que emerge de la misma Escritura y, en algunos casos, es aplicada de forma crítica a algunos libros en particular, como la Carta de Santiago.

199. El propio Lutero utilizó rara vez la expresión «sola scriptura». Su inquietud principal era que nada podía reclamar una autoridad superior a la Escritura, y con la mayor severidad se volvió en contra de cualquiera y cualquier cosa que alterara o desplazara las afirmaciones de la Escritura. Pero, aun cuando Lutero reafirmaba la autoridad de la Escritura sola, no leía solo la Escritura, sino que lo hacía con referencia a contextos particulares y en relación con las confesiones cristológicas y trinitarias de la iglesia primitiva, que para él expresaban la intención y el significado de la Escritura. Continuó aprendiendo sobre la Escritura mediante los Catecismos Menor y Mayor, a los que consideraba breves resúmenes de la Escritura, y practicó su interpretación con referencia a los Padres de la Iglesia, especialmente Agustín. También hizo uso intensivo de otras interpretaciones antiguas y se valió de todas las herramientas disponibles de la filología humanista. Llevó a cabo su interpretación de la Escritura en debate directo con las concepciones teológicas de su tiempo y las de generaciones anteriores. Su lectura de la Biblia se apoyaba en la experiencia, y la practicaba consecuentemente en la comunidad de los creyentes.

79 MARTIN LUTHER, «Bondage of the Will», tr. Philip S. Watson with Benjamin Drewery, en LW 33:26; WA 18; 606, 29.

200. Según Lutero, la Santa Escritura no se opone a toda la tradición, sino a lo que se conoce como tradiciones humanas. Sobre estas afirma: «Nosotros censuramos las doctrinas de los seres humanos, no porque los seres humanos las hayan expresado, sino porque son mentiras y blasfemias contra las Escrituras. Y las Escrituras, aunque también han sido escritas por seres humanos, no son ni de los seres humanos ni por los seres humanos, sino de Dios»⁸⁰. Al evaluar otro tipo de autoridad, la pregunta decisiva para Lutero era si esta autoridad oscurece la Escritura o si hace valer su mensaje y lo hace relevante en un contexto particular. El significado de la Escritura puede ser reconocido debido a su claridad externa; la Escritura puede convencer de su verdad al corazón del ser humano, debido al poder del Espíritu Santo. Esto último es lo que denominamos «claridad interna» de la Escritura. En este sentido, la Escritura es su propio intérprete.

Preocupaciones católicas referentes a la Escritura, las tradiciones y la autoridad

201. En una época en el que surgieron nuevas preguntas sobre el discernimiento de la tradición y la autoridad para interpretar la Escritura, tanto el Concilio de Trento como los teólogos de aquel tiempo trataron de dar una respuesta equilibrada. La experiencia católica era que la vida eclesial se enriquece y determina por diferentes factores no reducibles únicamente a la Escritura. Trento consideró la Escritura y las tradiciones apostólicas no escritas como sendos medios para transmitir el evangelio. Esto requiere una distinción entre la tradición apostólica y las tradiciones eclesiales, las cuales son valiosas, pero de carácter secundario y alterable. A los católicos también les preocupaba el posible peligro de derivar conclusiones doctrinales en base a interpretaciones individuales de la Escritura. A la luz de esto, el Concilio de Trento afirmó que la interpretación de la Escritura debía estar guiada por la autoridad del magisterio de la iglesia.

202. Profesores católicos como Melchor Cano llegaron a la conclusión de que evaluar la autoridad del magisterio de la iglesia era un tanto complejo. Cano desarrolló un sistema de

80 WA 10/2; 92, 4-7.

diez *loci* o fuentes para la teología, tratando sucesivamente la autoridad de la Escritura, la tradición oral, la Iglesia Católica, los concilios, los Padres de la Iglesia, los teólogos escolásticos, el valor de la naturaleza, la razón como se manifiesta en la ciencia, la autoridad de los filósofos y la autoridad de la historia. Finalmente, examina el uso y la aplicación de estos *loci*, o fuentes, en el debate escolástico o en la polémica teológica⁸¹.

203. Sin embargo, durante los siguientes siglos surgió una tendencia a separar al *magisterium*, como autoridad interpretativa vinculante, de otros *loci* teológicos. Las tradiciones eclesiásticas fueron confundidas, en algunas ocasiones, con las tradiciones apostólicas, y de esta manera tratadas como fuentes materiales equivalentes para la fe cristiana. Había, asimismo, una resistencia a reconocer la posibilidad de criticar las tradiciones eclesiásticas. La teología del Vaticano II, en su totalidad, posee una visión más equilibrada de las diferentes autoridades en la iglesia y de la relación entre la Escritura y la tradición. En la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (DV 10) se afirma por primera vez que el magisterio de la iglesia «no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve». 204. El papel de la Sagrada Escritura en la vida de la iglesia se reafirma enérgicamente cuando el Concilio Vaticano II dice: «Es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21)⁸². Por esta razón, los fieles son amonestados a practicar la lectura de la Escritura, en la cual Dios les habla, acompañándola con la oración (DV 25). 205. El diálogo ecuménico ayuda a los luteranos y a los católicos a llegar a una visión más diferenciada de los distintos puntos de referencia, de las autoridades que desempeñan un papel en el proceso de entender el significado de la fe cristiana, y de la manera en que esta debe dar forma a la vida de la iglesia. El diálogo católico-luterano sobre la Escritura y la tradición 206. Como consecuencia de la renovación bíblica que inspiró la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano

81 MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, Libro 1, cap. 3 (Migne, *Theologiae cursus completus* 1 (Paris, 1837)), col. 82.

82 www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.

II, se ha hecho posible un nuevo entendimiento ecuménico del papel y significado de la Santa Escritura. Como afirma el documento ecuménico La apostolicidad de la Iglesia, «... es por esto por lo que la doctrina Católica no mantiene lo que la teología de la Reforma teme y desea evitar a toda costa, a saber, la derivación de la autoridad de la Escritura, como canónica y obligatoria, de la autoridad de la jerarquía de la iglesia, quien da a conocer el canon» (ApC 400).

207. Mediante el diálogo, los católicos han reafirmado convicciones que habían mantenido en común con la Reforma, tales como la eficacia del texto bíblico inspirado por el Espíritu, «para proveer la verdad revelada que da forma a las mentes y corazones, como se afirma en 2 Tim 3,17 y es expresado por el Vaticano II (DV 21-25)» (ApC 409). Los católicos añaden: «esta eficacia ha estado actuando en la iglesia, con el paso del tiempo, no solo en creyentes individuales, sino también en la tradición eclesial, tanto en las expresiones doctrinales de alto nivel, tales como la regla de fe, los credos y las enseñanzas conciliares, como en las estructuras principales de la adoración pública... La Escritura se ha hecho a sí misma presente en la tradición, lo cual le permite desempeñar un importante papel en la interpretación. El Vaticano II no dice que la tradición haga surgir nuevas verdades más allá de las Escrituras, sino que provee la certidumbre sobre la revelación confirmada por las Escrituras» (ApC 410).

208. Un fruto del diálogo ecuménico para la teología luterana es su apertura al convencimiento católico de que la eficacia de la Escritura obra no solo en individuos, sino también en toda la iglesia. La evidencia al respecto se encuentra en el papel que desempeñan las confesiones luteranas en las iglesias luteranas.

La Escritura y la tradición

209. Por lo tanto, el significado y el papel que desempeñan la Santa Escritura y la tradición son entendidos por la iglesia católica actual de forma diferente de como lo entendían los adversarios teológicos de Lutero. En relación con la pregunta sobre la interpretación auténtica de la Escritura, los católicos han explicado: «Cuando la doctrina católica sostiene que el “dictamen de la iglesia” tiene un papel en la interpretación

auténtica de la Escritura, no atribuyen al magisterio de la iglesia un monopolio sobre la interpretación, cosa que temen y rechazan correctamente los partidarios de la Reforma. Antes de la Reforma, grandes figuras ya habían indicado la pluralidad eclesial de los intérpretes... Cuando el Vaticano II habla de que la iglesia tiene un “dictamen último” (DV 12), evita claramente un reclamo monopolístico de que el magisterio sea el único órgano de interpretación, lo que es confirmado tanto por la promoción oficial de estudios bíblicos católicos, que lleva siglos de existencia, como por el reconocimiento en DV 12 del papel de la exégesis en la maduración de la enseñanza del magisterio» (ApC 407).

210. De esta manera, luteranos y católicos pueden concluir en conjunto: «Por lo tanto, en relación con la Escritura y la tradición, los luteranos y los católicos se encuentran en tan amplio acuerdo que sus diferentes énfasis no requieren en sí mismos mantener la división presente de las iglesias. En este área hay unidad en una diversidad reconciliada» (ApC 448)⁸³.

Mirar hacia adelante: el evangelio y la iglesia

211. Además de ofrecer a los católicos un mejor entendimiento de la teología de Martín Lutero, el diálogo ecuménico, junto a las investigaciones históricas y teológicas, ofrece tanto a luteranos, como a católicos un mejor entendimiento mutuo de las doctrinas de cada uno, sus puntos principales de acuerdo y los asuntos que aún necesitan de conversación activa. La iglesia ha sido un tema importante en estas conversaciones.

212. La naturaleza de la iglesia fue un tema de discusión en el tiempo de la Reforma. El asunto primordial era la relación entre la acción salvífica de Dios y la iglesia, que tanto recibe como comunica la gracia de Dios por medio de la palabra y del sacramento. El tema de la primera fase del diálogo internacional católico-luterano fue la relación entre el evangelio y la iglesia. Debido a este informe de Malta y a otros

83 Estos asuntos también han sido explorados en Alemania por el Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen; su obra se encuentra disponible en W. PANNENBERG & TH. SCHNEIDER (eds.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 vols. (Freiburg: Herder & Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, 1995, 1998).

muchos documentos ecuménicos subsiguientes, hoy podemos entender mejor las posiciones de los luteranos y los católicos e identificar tanto los entendimientos en común como los asuntos que requieren aún mayor consideración.

La iglesia en la tradición luterana

213. En la tradición luterana, la iglesia se entiende como «la asamblea de todos los creyentes, entre los cuales se predica genuinamente el evangelio y se administran los santos sacramentos de acuerdo con el evangelio» (CA VII). Esto significa que la vida espiritual se centraliza en la congregación local reunida en torno al púlpito y al altar. Esto incluye la dimensión de la iglesia universal, ya que cada congregación individual se conecta con las otras por la genuina predicación y la correcta celebración de los sacramentos, para lo cual se ha establecido en la iglesia el ministerio. Habría que recordar que, en su Catecismo Mayor, Lutero llama a la iglesia «... la madre, pues ella engendra y mantiene a todo cristiano mediante la palabra de Dios que él mismo [el Espíritu Santo] revela y enseña... El Espíritu Santo permanecerá con la santa comunidad [Gemeindel] o cristiandad hasta el día del juicio final, por la cual nos buscará [para Cristo] y se servirá de ella para dirigir [enseñar] y practicar [predicar] la palabra»⁸⁴.

La iglesia en la tradición católica

214. La enseñanza del Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* es esencial para la comprensión católica de la iglesia. Los padres conciliares explicaron el papel de la iglesia dentro de la historia de la salvación en términos de sacramentalidad: «... la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...» (LG 1). 215. Un concepto básico para explicar este entendimiento sacramental de la iglesia es la noción de «Misterio», que afirma la relación inseparable entre los aspectos visibles e invisibles de la iglesia. Los padres del concilio enseñaron que «Cristo, el único Mediador,

84 MARTÍN LUTERO, «Catecismo Mayor», en *Libro de Concordia*, 443-445.

instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su santa Iglesia, comunidad de fe, de esperanza y de caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser considerados como dos realidades distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

Hacia el consenso

216. En las conversaciones luterano-católico romanas ha surgido un claro consenso en que tanto la doctrina de la justificación como la doctrina de la iglesia van de la mano. Este entendimiento común quedó establecido en el documento La iglesia y la justificación: «Los católicos y los luteranos dan juntos testimonio de la salvación, que se ofrece solo en Cristo y solo por gracia y es recibida en la fe. Pronuncian en común el credo, confiesan “una, santa Iglesia católica y apostólica”. Tanto la justificación de los pecadores como la Iglesia constituyen artículos fundamentales de la fe» (Iglesia y justificación, 4).

217. Iglesia y Justificación también afirma: «Hablando estricta y adecuadamente, nosotros no creemos ni en la justificación ni en la Iglesia, sino en el Padre, que tiene misericordia de nosotros y nos reúne en la Iglesia como su pueblo; y en Cristo, que nos justifica y cuyo cuerpo es la Iglesia; y en el Espíritu Santo, que nos santifica y mora en la Iglesia. Nuestra fe abarca la justificación y a la Iglesia como obras del Dios trino, las cuales tan solo pueden ser aceptadas mediante la fe en él» (Iglesia y Justificación, 5)

218. Aunque los documentos Iglesia y Justificación y La apostolicidad de la Iglesia hicieron aportaciones significativas a un número de asuntos sin resolver entre católicos y luteranos, se necesitan aún conversaciones ecuménicas más extensas sobre la relación entre la visibilidad y la invisibilidad de la Iglesia, entre la iglesia universal y la iglesia local, entre la iglesia como sacramento y la necesidad de la ordenación sacramental en la vida de la iglesia, así como sobre el carácter sacramental de la consagración episcopal. La discusión futura

debe tomar en cuenta el trabajo significativo que ya ha sido realizado en estos y otros importantes documentos. Esta tarea es muy urgente, ya que tanto católicos como luteranos nunca han cesado de confesar juntos la fe en la «una, santa iglesia católica y apostólica».

CAPÍTULO V

LLAMADOS A UNA CONMEMORACIÓN CONJUNTA

EL BAUTISMO: LA BASE PARA LA UNIDAD Y LA CONMEMORACIÓN EN COMÚN

219. La iglesia es el cuerpo de Cristo. Y dado que solo hay un Cristo, así también él tiene solo un cuerpo. Mediante el bautismo, los seres humanos son constituidos en miembros de su cuerpo.

220. El Concilio Vaticano II enseña que quienes han sido bautizados y creen en Cristo, pero no pertenecen a la Iglesia Católica, «justificados por la fe en el bautismo, quedan incorporados a Cristo y, por tanto, reciben el nombre de cristianos con todo derecho y son justamente reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica» (UR 1.3)⁸⁵. Los cristianos luteranos dicen lo mismo de sus hermanas y hermanos católicos.

221. Ya que tanto católicos como luteranos se encuentran unidos unos a otros en el Cuerpo de Cristo, del cual son miembros, se verifica en ellos lo que Pablo menciona en 1 Cor 12,26: «Si uno de los miembros sufre, los demás comparten su

85 www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_196411-21_unitatis-redintegratio_sp.html.

sufrimiento; y si uno de ellos recibe honor, los demás se alegran con él». Lo que afecta a un miembro del cuerpo afecta también a todos los demás. Por esta razón, cuando los cristianos luteranos recuerdan los acontecimientos que dieron lugar a la formación particular de sus iglesias, no desean hacerlo sin sus hermanas y hermanos cristianos católicos. Al recordar unos con otros el principio de la Reforma, están tomando en serio su bautismo.

222. Ya que los luteranos creen pertenecer al único cuerpo de Cristo, ellos afirman que su iglesia no se originó con la Reforma ni comenzó a existir hace tan solo quinientos años. Más bien, están convencidos de que las iglesias luteranas tienen su origen en el acontecimiento de Pentecostés y en la proclamación de los apóstoles. Sin embargo, sus iglesias obtuvieron su forma particular mediante las enseñanzas y esfuerzos de los reformadores. Los reformadores no tenían ningún deseo de fundar una iglesia nueva y, de acuerdo a su propio entendimiento, no lo hicieron. Lo que querían era reformar la iglesia, cosa que también lograron, dentro de su campo de influencia, aunque con errores y tropiezos.

Preparándose para la conmemoración

223. Como miembros de un solo cuerpo, católicos y luteranos recuerdan juntos los acontecimientos de la Reforma que hicieron que, de ahí en adelante, vivieran en comunidades separadas, aunque pertenecían a un mismo cuerpo. Esta es una realidad innegable y una fuente de dolor intenso. Ya que pertenecen a un solo cuerpo, católicos y luteranos luchan de cara a su división por la total catolicidad de la iglesia. Esta lucha tiene dos lados: el reconocimiento de lo que es común y les une, y el reconocimiento de lo que les divide. Lo primero es razón para gratitud y alegría; lo segundo es motivo de dolor y lamento.

224. En 2017, cuando los cristianos luteranos celebren el aniversario del inicio de la Reforma, no estarán, por lo tanto, celebrando la división de la Iglesia de Occidente. Nadie que sea teológicamente responsable puede celebrar la división de los cristianos entre sí.

Alegría compartida en el evangelio

225. Los luteranos están agradecidos de corazón por lo que Lutero y otros reformadores les hicieron accesible: el entendimiento del evangelio de Jesucristo y la fe en él; el reconocimiento del misterio del Dios Trino, que se da a sí mismo para nosotros, los seres humanos, por gracia, y que solo puede ser recibido en la confianza total de la promesa divina; en el reconocimiento de la libertad y la certidumbre que el evangelio crea; en el amor que procede de y es despertado por la fe; en la esperanza frente a la vida y frente a la muerte que la fe trae consigo; y en el contacto vital con la Santa Escritura, los catecismos y los himnos que le dan vida a la fe. La memoria y la mencionada conmemoración sumarán a esta lista aún otras razones para estar agradecidos. Este agradecimiento es lo que mueve a los cristianos luteranos a querer celebrar en 2017.

226. Los luteranos también se dan cuenta de que aquello por lo que agradecen a Dios no es un don que pueden reclamar solo para sí mismos. Desean compartir este don con todos los otros cristianos. Por esta razón, invitan a todos los cristianos a celebrar con ellos. Como ha mostrado el capítulo anterior, los católicos y los luteranos tienen en su fe tanto en común que pueden –y, de hecho, deberían– estar agradecidos ambos en conjunto, especialmente en el día de la conmemoración de la Reforma.

227. Esto toma un impulso que es expresado por el Concilio Vaticano II: «los católicos, con gozo, reconozcan y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las virtudes en la vida de quienes dan testimonio de Cristo y, a veces, hasta el derramamiento de su sangre, porque Dios es siempre admirable y digno de admiración en sus obras» (UR 1.4). Razones para el arrepentimiento y el lamento

228. Así como la conmemoración común en 2017 traerá expresiones de alegría y de gratitud, también deberá permitir un espacio para que tanto luteranos como católicos experimenten el dolor por los fracasos, las transgresiones, las culpas

y los pecados relativos a las personas y acontecimientos que se conmemoran.

229. En esta ocasión, los luteranos también habrán de recordar las afirmaciones degradantes que expresó Martín Lutero contra los judíos. Ellos están avergonzados de las mismas y las deploran profundamente. Los luteranos han llegado a reconocer con profundo sentido de remordimiento la persecución de anabaptistas por las autoridades luteranas, así como el hecho de que Martín Lutero y Felipe Melanchthon apoyaron teológicamente esta persecución. Ellos deploran los ataques violentos de Lutero contra los campesinos durante la Guerra de los Campesinos. La toma de conciencia sobre los lados oscuros de Lutero y de la Reforma ha dado lugar a una actitud crítica y autocrítica de teólogos luteranos hacia Lutero y la Reforma de Wittenberg. Aunque concuerdan en parte con la crítica de Lutero al papado, no obstante, los luteranos rechazan hoy la identificación que hacía Lutero del Papa con el anticristo.

Oración por la unidad

230. Porque antes de su muerte Jesucristo oró al Padre «para que ellos sean uno», es claro que la división del cuerpo de Cristo es opuesta a la voluntad del Señor. Ella también contradice la expresa amonestación apostólica que escuchamos en Ef 4,3-6: «... procurando mantener la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz: un solo cuerpo y un solo Espíritu, como fuisteis también llamados en una misma esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos y por todos y en todos». La división del cuerpo de Cristo se opone a la voluntad de Dios.

Evaluar el pasado

231. Cuando los católicos y los luteranos recuerden juntos las controversias teológicas y los eventos del siglo XVI desde esta perspectiva, deberán considerar las circunstancias de dicho siglo. Luteranos y católicos no pueden ser culpados por todo lo ocurrido a propósito de las desavenencias religiosas, ya que muchos de los acontecimientos del siglo XVI estaban

más allá de su control. Durante ese siglo, las convicciones teológicas y la política del poder se encontraban frecuentemente entrelazadas unas con otras. Muchos políticos utilizaban a menudo ideas genuinamente teológicas para conseguir sus fines, mientras que muchos teólogos promovían sus pensamientos teológicos por medios políticos. En esta compleja arena, en la que intervinieron numerosos factores, es difícil adscribir responsabilidad por los efectos de acciones específicas a personas individuales y nombrarlas como las partes culpables.

232. Las divisiones del siglo XVI se encontraban enraizadas en modos diferentes de entender la verdad de la fe cristiana y eran particularmente polémicas, ya que se percibía que la salvación se encontraba en peligro. En ambas partes, las personas mantenían convicciones teológicas que no podían abandonar. No se puede culpar a nadie por seguir su conciencia cuando esta ha sido formada por la Palabra de Dios y ha llegado a sus juicios luego de seria deliberación con otros.

233. La manera en que los teólogos presentaron sus convicciones teológicas en la lucha por la opinión pública ya es otro asunto. En el siglo XVI, católicos y luteranos frecuentemente no solo malinterpretaron, sino que exageraron y caricaturizaron a sus oponentes para ridiculizarlos. Repetidamente violaron el octavo mandamiento, que prohíbe dar falso testimonio contra nuestro prójimo. Aun cuando los adversarios eran intelectualmente honestos unos para con otros, su voluntad de escuchar al otro y de tomar en serio sus inquietudes fueron insuficientes. Los más propensos a la controversia deseaban refutar y derrotar a sus rivales, a menudo agravando deliberadamente los conflictos, en lugar de buscar soluciones prestando atención a aquello que sostenían en común. Los prejuicios y las malas interpretaciones desempeñaron un papel importante en la caracterización de la otra parte. Se creaban desacuerdos, y estos eran legados a generaciones posteriores. En esto, ambas partes tienen razón suficiente para arrepentirse y lamentar las maneras en que condujeron sus debates. Tanto los luteranos como los católicos cargan con esta culpa, que debe ser confesada abiertamente al recordar los acontecimientos de hace quinientos años.

La confesión católica de pecados contra la unidad

234. Ya en su mensaje a la Dieta imperial reunida en Núremberg el 25 de noviembre de 1522, el papa Adriano VI se quejó de abusos y transgresiones, pecados y errores cometidos por las autoridades de la iglesia. Mucho más tarde, durante el siglo pasado, el Papa Pablo VI, en su discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, pidió el perdón de Dios y de los «hermanos» separados de Oriente. Este gesto del Papa encontró expresión en el mismo Concilio, sobre todo en el Decreto sobre Ecumenismo⁸⁶ y en la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*)⁸⁷.

235. En un sermón de cuaresma, en el «Día del perdón», el Papa Juan Pablo II reconoció de la misma manera la culpa y rogó en oración por el perdón como parte de la celebración del «Año Santo» 2000⁸⁸. Fue el primero en no repetir simplemente el remordimiento de sus predecesores, Pablo VI y los padres del Concilio, sobre las memorias dolorosas, sino en actuar realmente en consecuencia. Así, relacionó también la petición de perdón con el ministerio del Obispo de Roma. En su encíclica *Ut Unum Sint* alude a su visita al Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, el 12 de junio de 1984, admitiendo que «el convencimiento de la Iglesia católica de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, en el ministerio del Obispo de Roma el signo visible y la garantía de la unidad, constituye una dificultad para la mayoría de los demás cristianos, cuya memoria está marcada por ciertos recuerdos dolorosos». Entonces añadió: «Por aquello

86 «Humildemente, pues, pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido» (UR 7).

87 «Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos» (NA 4). Véase www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html.

88 JUAN PABLO II, «Día de perdón», en www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_sp.html.

de lo que somos responsables, con mi predecesor Pablo VI, imploro perdón»⁸⁹.

La confesión luterana de pecados contra la unidad

236. En su quinta asamblea en Evian, en 1970, la Federación Luterana Mundial declaró, en respuesta a una presentación profundamente conmovedora del cardenal Jan Willebrands, que «nosotros, como cristianos y como congregaciones luteranas, estamos dispuestos a reconocer que el juicio de los reformadores sobre la Iglesia Católica y su teología no estaba totalmente libre de distorsiones polémicas, las cuales, en parte, se han perpetuado hasta el día de hoy. Estamos verdaderamente apenados por la ofensa y mala interpretación que estos elementos han causado a nuestras hermanas y hermanos católicos. Recordamos con gratitud la afirmación del Papa Pablo VI al Concilio Vaticano II, en la que él comunicó su petición de perdón por cualquier ofensa causada por la Iglesia Católica. En la manera en que, junto a todos los cristianos, oramos por el perdón en la oración que nuestro Señor nos enseñó, esforcémonos por utilizar en todas nuestras conversaciones un lenguaje claro, honesto y caritativo»⁹⁰.

237. Los luteranos también confesaron sus ofensas con respecto a otras tradiciones cristianas. En su undécima asamblea en Stuttgart, en 2010, la Federación Luterana Mundial declaró que los luteranos «están llenos de un profundo sentido de arrepentimiento y dolor por la persecución de anabaptistas por parte de autoridades luteranas, y especialmente por el hecho de que reformadores luteranos apoyaran teológicamente tal persecución. Por esta razón, la Federación Luterana Mundial... desea expresar públicamente su remordimiento y tristeza. Confiando en Dios, que en Jesucristo estaba reconciliando al mundo consigo mismo, pedimos el perdón de Dios y de nuestros hermanos y hermanas menonitas por el daño causado por nuestros antepasados durante el siglo XVI a los anabaptistas, por olvidar o ignorar esta persecución durante

89 JUAN PABLO II, *Ut Unum Sint*, 25 de mayo de 1995, 88.

90 JAN WILLEBRANDS, «Lecture to the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation, on 15 July 1970», en *La Documentation Catholique* (6 September, 1970), 766.

los subsiguientes siglos y por las descripciones inapropiadas, engañosas e hirientes acerca de anabaptistas y menonitas hechas por autores luteranos, de modo tanto popular como erudito, hasta el día de hoy»⁹¹.

91 «Acción en relación con el legado de persecución luterana a la “comunidad anabaptista”», en www.flm-asamblea.org/uploads/media/Mennonite_Statement-ES_03.pdf.

CAPÍTULO VI CINCO IMPERATIVOS ECUMÉNICOS

238. Católicos y luteranos asumen que ellos y las comunidades en las que viven su fe pertenecen al único cuerpo de Cristo. Crece la conciencia, entre luteranos y católicos, de que el conflicto del siglo XVI ha terminado. Las razones para la condenación mutua de la fe de la otra parte han quedado en el camino. Por eso, tanto luteranos como católicos identifican cinco imperativos al conmemorar juntos el 2017.

El primer imperativo: católicos y luteranos deben comenzar siempre desde la perspectiva de la unidad y no desde el punto de vista de la división, para de este modo fortalecer lo que mantienen en común, aunque las diferencias sean más fáciles de ver y experimentar.

239. Se invita a luteranos y católicos a pensar desde la perspectiva de la unidad del cuerpo de Cristo y a buscar todo aquello que exprese esta unidad y sirva a la comunión del cuerpo de Cristo. Mediante el bautismo se reconocen mutuamente como cristianos. Esta orientación requiere una conversión continua del corazón.

El segundo imperativo: luteranos y católicos deben dejarse transformar a sí mismos continuamente mediante el encuentro de los unos con los otros y por el mutuo testimonio de fe.

240. En el curso de la historia, católicos y luteranos han definido sus confesiones en oposición unas en contra de otras

y, por tanto, han sufrido de la parcialidad que persiste hasta hoy y que se manifiesta cuando deben lidiar con cuestiones tales como la de la autoridad. Ya que los problemas han surgido del conflicto entre unos y otros, solo se pueden resolver, o al menos abordar, si mediante esfuerzos comunes se profundiza y fortalece la comunión. Católicos y luteranos necesitan la experiencia, el estímulo y la crítica del otro.

241. Católicos y luteranos han aprendido mucho mediante el diálogo y han alcanzado a comprender que la comunión entre ellos puede tener diferentes formas y grados. Con respecto a 2017, deben renovar sus esfuerzos con gratitud por lo que ya se ha logrado; con paciencia y perseverancia, ya que el camino subsiguiente podría ser más largo de lo que se anticipaba; con el celo que no permite sentirse satisfecho con la situación presente; con amor del uno para con el otro, aun en tiempos de discrepancias o conflictos; con fe en el Espíritu Santo; con la esperanza de que el Espíritu cumplirá la oración de Jesús al Padre; y con la oración sinceramente convencida de que esto ha de suceder.

El tercer imperativo: católicos y luteranos deben comprometerse otra vez en la búsqueda de la unidad visible, para elaborar juntos lo que esto significa en pasos concretos y esforzarse continuamente hacia esa meta.

242. Católicos y luteranos tienen la tarea de dar a conocer de manera renovada a los miembros de sus comunidades la comprensión del evangelio y de la fe cristiana, al igual que las tradiciones antiguas de la iglesia. Su desafío consiste en evitar que, a causa de esta relectura de la tradición, se caiga nuevamente en la antigua discrepancia confesional.

El cuarto imperativo: luteranos y católicos deben juntamente redescubrir el poder del evangelio de Jesucristo para nuestro tiempo.

243. El compromiso ecuménico para la unidad de la iglesia no solo sirve a la iglesia, sino también al mundo, para que el mundo crea. La tarea misionera del ecumenismo se hará mayor en la medida en que nuestras sociedades se hagan más y más pluralistas en términos de religión. A este respecto también se requiere de reflexión y metanoia.

El quinto imperativo: católicos y luteranos deben dar testimonio común de la misericordia de Dios en la proclamación y el servicio al mundo.

244. El caminar ecuménico hace posible que luteranos y católicos puedan apreciar juntos la visión de Martín Lutero y su experiencia espiritual acerca del evangelio de la justicia de Dios, que es a la vez su misericordia. En el prefacio a sus obras latinas (1545), Lutero notó que, «por la misericordia de Dios, meditando día y noche», obtuvo un nuevo entendimiento de Rm 1,17: «Ahora me sentí totalmente renacido. Las puertas se habían abierto, y yo había entrado en el paraíso. De inmediato, toda la Escritura tomó otro aspecto para mí... Más tarde leía El Espíritu y la Letra, de Agustín, donde, en oposición a mis expectativas, encontré que él interpretaba la justicia de manera parecida, a saber, la justicia “con la que Dios nos viste al justificarnos”»⁹².

245. Los inicios de la Reforma habrán de ser recordados correctamente cuando luteranos y católicos escuchen juntos el evangelio de Jesucristo y permitan ser llamados nuevamente a la comunión en el Señor. Entonces estarán unidos en una misión común que la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación describe así: «Luteranos y católicos compartimos la meta de confesar a Cristo, en quien debemos creer primordialmente por ser el único mediador (1 Tim 2,5-6) a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores» (DCDJ 18).

92 MARTÍN LUTERO, «Prefacio al primer tomo de los escritos latinos (1545)», en http://luterana.homelinux.org/archivos/obrasluterovolumen_I.pdf. Véase también, LUTHER, «Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings», tr. Lewis W. Spitz, Sr., en LW 34:337; WA 54; 186, 3.8-10. 16-18.

ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ApC	The Apostolicity of the Church: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity (2006)
Apol.	Apology of the Augsburg Confessions (1530).
AS	Smalcald Articles (1537). Artículos de Esmalcalda
BC	The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church (Minneapolis, MN: Fortress 2000); Libro de Concordia
BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche (Göttingen, 1930; 10th ed. 1986)
CA can.	Augsburg Confession. La Confesión de Augsburgo
CD	Vatican II: Decree on the Pastoral Office of Bishops in the Church, <i>Christus Dominus</i>
DCDJ	Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación
DH H.	Denzinger & P. Hünermann (eds.), <i>Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Freiburg, 2001)
DV	Vatican II: Dogmatic Constitution <i>Dei Verbum</i> (1978). Constitución dogmática sobre la divina revelación
Epit.	Epitome (Formula of Concord). La Formula de Concordia
Eucharist	The Eucharist: Final Report of the Joint Roman Catholic-Lutheran Commission (1978)

FC	Formula of Concord (1577)
JDDJ	Joint Declaration on the Doctrine of Justification (1999)
LC M.	Luther, Large Catechism (1529)
LG	Vatican II: Dogmatic Constitution on the Church, Lumen Gentium
LW	Luther's Works, American Edition, ed. J. Pelikan & H. T. Lehmann, 54 vols (Philadelphia and St. Louis 1955-1986)
LWF	The Lutheran World Federation
Ministry	Ministry in the Church, Lutheran-Roman Catholic Conversation, 1981
PO	Vatican II: Decree on the Ministry and Life of Priests, Presbyterorum Ordinis
SC	Vatican II: Constitution on the Sacred Liturgy Sacrosanctum Concilium
SmC	M. Luther, Small Catechism (1529)
STh	Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Latin/Engl., Blackfriars (London and New York, 1963)
UR	Vatican II: Decree on Ecumenism, Unitatis Redintegratio
WA D.	Martin Luthers Werke (Weimar 1883ss.) (Weimarer Ausgabe)
WAB D.	Martin Luthers Werke-Briefwechsel (Weimar, 1930ss.)
WA TR D.	Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Tischreden, Weimar 1912-1921

COMISIÓN LUTERANO-CATÓLICO ROMANA SOBRE LA UNIDAD

AFIRMACIONES COMUNES

Fase I (1967-1972)

El evangelio y la iglesia (Informe de Malta, 1972)

Fase II (1973-1984)

La eucaristía (1978)

Todos bajo un mismo Cristo (1980)

Caminos hacia la comunión (1980)

El ministerio en la iglesia (1981)

Martín Lutero, testigo de Cristo (1983)

Confrontando la unidad. Modelos, formas y fases de sociedad eclesial católico-luterana (1984)

Fase III (1986-1993)

Iglesia y justificación (1993)

Fase IV (1995-2006)

La apostolicidad de la iglesia (2006)

«DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN», FIRMADA POR REPRESENTANTES DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL, EL 31 DE OCTUBRE DE 1999.

LUTERANOS

Miembros

Obispo Emérito Dr. Eero Huovinen (Co-Director), Finlandia Rev.

Prof. Dra. Wanda Deifelt, Brasil

Dra. Sandra Gintere, Letonia

Prof. Dr. Turid Karlsen Seim, Noruega

Rev. Dr. Fidon R. Mwombeki, Tanzania

Prof. Dr. Friederike Nüssel, Alemania

Prof. Dr. Michael Root, EE UU (2009)

Rev. Prof. Dr. Hiroshi Augustine Suzuki, Japón Rev.

Prof. Dr. Ronald F. Thiemann, EE UU (2010-2012 †)

Consultor

Rev. Prof. Dr. Theodor Dieter, Instituto para Investigaciones Ecueménicas, Estrasburgo.

Personal

(Federación Luterana Mundial)

Prof. Dra. Kathryn L. Johnson, Co-Secretaria

CATÓLICO-ROMANOS

Miembros

Obispo Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller (Co-Director), Alemania (2009-2012)

Obispo Prof. Dr. Kurt Koch, Suiza (2009)

Obispo Auxiliar Prof. Dr. Karlheinz Diez, Alemania (2012-)

Rev. Prof. Dr. Michel Fédou, S.J. Francia Rev.

Prof. Dr. Angelo Maffei, Italia

Prof. Dr. Thomas Söding, Alemania

Prof. Dr. Christian D. Washburn, EE UU

Prof. Dra. Susan K. Wood, SCL, EE UU

Consultores

Prof. Dra. Eva-Maria Faber, Suiza

Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johan-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Alemania

Personal

(Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de
los Cristianos)

Mons. Dr. Matthias Türk, Co-Secretario

Grupo Les Dombes

María en el designio de Dios y la comunión de los santos



- I. En la historia y en la Escritura
- II. Las cuestiones controvertidas
y la conversión de las Iglesias

CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS
"JUAN XXIII"

Año publicación: 2001 • 216 pp • 8,41 € IVA incluido

John Henry Newman
**Conferencias sobre la
doctrina de la justificación**



CÁTEDRA "JOHN HENRY NEWMAN" DE LA UPSA
CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS
"JUAN XXIII"

Año publicación: 2009 • 388 pp.

Carlos Martínez Oliveras
Católicos y Anglicanos
¿Hacia la comunión
o el distanciamiento?

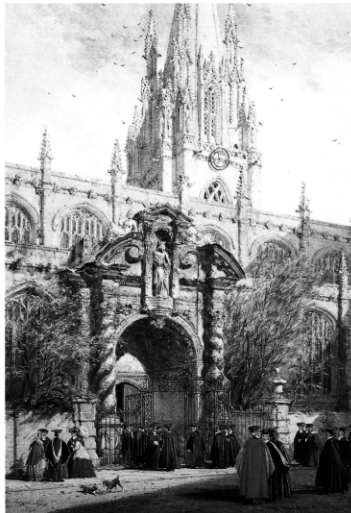


CÁTEDRA "JOHN HENRY NEWMAN" DE LA UPSA
CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS
"JUAN XXIII"

Año publicación: 2010 • 624 pp.

Xabier Larrañaga Oyarzabal

**Jesucristo en nosotros
La doctrina de la justificación
en John Henry Newman**



CÁTEDRA "JOHN HENRY NEWMAN" DE LA UPSA
CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES Y ECUMÉNICOS
"JUAN XXIII"

Año publicación: 2012 • 516 pp.



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



OTRAS PUBLICACIONES PERIÓDICAS



Revista Helmántica

Facultad de Filología
Clásica y Hebrea

ISSN: 0018-0114
Semestral
Suscripción España: 46,00 €
Número suelto: 18,00 €



Revista Familia

Instituto Superior de Ciencias
de la Familia

ISSN: 1138-8893
Semestral
Suscripción España: 27,00 €
Número suelto: 18,00 €



Revista Española de Derecho Canónico

Facultad de Derecho
Canónico

ISSN: 0034-9372
Semestral
Suscripción España: 60,00 €
Número suelto: 32,00 €



Revista Papeles Salmantinos de Educación

Facultad de CC.
de la Educación

ISSN: 2340-1508
Anual | CD
Suscripción España: 15,00 €



Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía

Facultad de Filosofía

ISSN: 0210-4857
Anual
Suscripción España: 43,00 €
Número suelto: 45,00 €



Revista Salmanticensis

Facultad de Teología

ISSN: 0036-3537
Cuatrimestral
Suscripción España: 46,00 €
Número suelto: 18,00 €

Universidad Pontificia de Salamanca – Servicio de Publicaciones

C/ Compañía, 5 – 37002 Salamanca – Teléfono: 923 277 128 – www.publicaciones.upsa.es – publicaciones@upsa.es

