

JUSTIFICACION E IDENTIDAD LUTERANA. UNA LECTURA CATOLICA DEL DOCUMENTO DE ESTRAS- BURGO A LA LUZ DE LA CONFESION DE AUGSBURGO

PLANTEAMIENTO

Hace ya algo más de un lustro que Otto Hermann Pesch se lamentaba, en su colaboración sobre la justificación dentro de la teología de la gracia del manual católico *Mysterium Salutis*, de que la Iglesia Católica hubiera dejado pasar la fecha del 450 aniversario de la dieta de Worms para rehabilitar tanto la figura de Lutero como las tesis centrales de la Reforma en su verdadero alcance y significado¹. El aniversario de Worms tuvo lugar en 1971 y ahora, cuando aún no han pasado diez años, un nuevo aniversario, el también 450 de la Confesión de Ausburgo bien puede prestarse a reparar aquella ocasión perdida; pues, según estimo, dado el número de publicaciones, declaraciones y tomas de postura que se vienen sucediendo a propósito de la efemérides, tanto por parte de los teólogos como de los diversos organismos ecuménicos de las iglesias, bien cabe suponer que la fecha que celebramos este año no pasará en valde para la causa de la unidad. De ello debe ser, sin duda ninguna, exponente cualificado el trabajo que nos ocupa a todos.

Pesch concluye su colaboración con unas reflexiones entre airadamente resignadas a la realidad de la división entre católicos y luteranos, que persiste alimentada por la intransigencia hermenéutica de algunos teólogos, y esperanzadoramente opti-

1 'La gracia como justificación y santificación del hombre', *Mysterium salutis*. Manual de teología como historia de la salvación, IV/2 (Madrid 1975) 790-878, véase p. 860.

mistas; porque lo que ya se ha avanzado, a la luz de la investigación y del diálogo en las dos últimas décadas, en la clarificación de un problema de una envergadura teológica como la de la postulación por parte de la Reforma de la justificación por la sola fe, susceptible de una comprensión aceptable por parte de la teología católica, no puede ser ignorado en adelante. Está por medio el reto que el mundo contemporáneo representa para la vigencia en él del Evangelio y del señorío de Jesucristo en nuestra sociedad secularizada y pluralista². Por eso Pesch, atendiendo a los logros teológicos de la investigación y del diálogo, cree poder responder afirmativamente, en contra de otras posiciones, a la pregunta formulada retóricamente con intención de darle una respuesta negativa: «¿unidos en la doctrina de la justificación?»³.

Las reflexiones de Pesch, quizá el más cualificado conocedor católico del tema de la justificación⁴, no carecen de contexto, sino que obedecen a la nueva sensibilidad de la teología católica⁵, que cuenta ya con una larga andadura y desde la que yo quisiera aproximarme al Documento de Estrasburgo sobre la identidad luterana en lo que toca al tema de la justificación,

2 Este reto del mundo actual, puesto bajo el signo de la secularización se halla a la base de la teología del mundo de Metz, quien se pregunta: «esa secularización del mundo —una secularización irreversible y que nunca la tomaríamos demasiado en serio— ¿cómo sigue estando bajo la «ley de Cristo»? (1 Cor 9, 21). ¿Cómo va a seguir siendo, hoy día, en la intrinsecidad de la historia, el advenio, el futuro de procedencia cristiana, cómo va a seguir siendo —digo— el «venir-a-nosotros» de algo que sucedió en Jesucristo? ¿Cómo Jesucristo va a seguir siendo poderoso como el Señor que reina internamente en la historia, y no simplemente como su garantía trascendente? ¿No hace muchísimo tiempo que Jesucristo, por la secularización del mundo, se ha retirado a su rincón, del cual sólo se le puede hacer salir por medio de la acribacia metafísica de la teología? ¿Cómo sigue estando derramado su espíritu sobre la faz de nuestro mundo secularizado? Lo que se nos viene encima, cada vez con carácter de mayor urgencia, ¿cómo sigue procediendo *históricamente*, en su futuridad, de la «hora de Cristo»? ¿Hasta qué punto toda nuestra actual teología de la historia no es más que el velo místico que se echa sobre nuestra situación 'sin-dios'?», J. B. Metz, *Teología del mundo*, 2 ed. (Salamanca 1971) p. 17.

3 O. H. Pesch, *l. c.*, pp. 856-72; véase todo el epígrafe 7.

4 Puede verse su obra *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Maguncia 1967).

5 Cfr. O. H. Pesch, 'Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung', LR 16 (1966) 392-406; M. Bogdahn, *Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie* (Gotinga 1971); A. Peters, 'Luthersrechtfertigungslehre in der interpretation der modernen katholischen Theologie', *NZ-systThuRph* 12 (1970) pp. 267-93.

teniendo como marco de referencia obligada la Confesión de Ausburgo, motivo de las reflexiones que esbozaré a continuación; y habida cuenta de cuanto a propósito del tema se ha escrito últimamente, particularmente en fechas recientes. Para ello no perderé de vista los puntos de acuerdo logrados ya en llamado Documento de Malta, de 1972, así como las reflexiones que a propósito del tema de la justificación y la necesidad de su reformulación ha realizado la Comisión teológica de la Iglesia Evangélica luterana unificada de Alemania (VELKD) ⁶.

No es, desde luego, mi propósito ofrecer aquí un balance detallado de los logros obtenidos en el diálogo ecuménico y de las clarificaciones adquiridas desde la reflexión teológica de ambas confesiones. Así, aunque daré cuenta de ellas de una manera sinóptica y breve, centraré las reflexiones siguientes en algunos puntos implicados en postulado de la vigencia exclusiva de la fe para la justificación, por lo que a la comprensión luterana del mismo se refiere. Según esta intención que expreso, trataré de poner de relieve dónde residen algunas dificultades de comprensión fundamentales, que impiden a la teología luterana una intelección correcta, según mi opinión, del alcance teológico del aserto católico de la justificación *por la fe y las obras*, expresado particularmente a propósito de los cánones sobre el mérito en el decreto de la justificación por el Concilio de Trento, en oposición a los reformadores ⁷.

Lo haré así, porque estimo que algunas reticencias de la teología luterana para aceptar el aserto católico, habida cuenta de su explicación teológica ecuménica más adecuada y compatible, a juicio de la teología católica, con el aserto luterano de la *sola fides*, son debidas a la opción dogmática fundamental que se encuentra a la base de la doctrina luterana de la justificación. Opción dogmática que opera de forma bien notable, a

6 El Documento de Malta en español: 'El Evangelio y la Iglesia. Relación de la Comisión de estudio evangélica luterana-católica romana', *Renovación ecuménica* 48 (1975) 7-13 y 49 (1975) 3-8. Texto del Departamento de Ecumenismo del CELAM. Respecto a los trabajos de la VELKD (*Thesen zur Rechtfertigungslehre* y ponencias y trabajos) véase la edición por cometido de la Comisión teológica de la VELKD, *Rechtfertigung im neuzeitlichne Lebenszusammenhang*. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre (Gütersloh 1974).

7 Respecto a Trento, véase J. M. Rovira Beloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Colectánea San Paciano XXV (Barcelona 1979); V. Pfnür, 'Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient'. *Annuario historiae conciliorum* 8 (1976) pp. 107-428.

mi modo de ver, aunque teológicamente matizada por los logros del diálogo ecuménico, sobre el Documento de Estrasburgo; documento que, leído, sin embargo, desde la perspectiva hermenéutica de que es teológicamente susceptible la Confesión de Augsburgo, pudiera de alguna manera, no sólo quedar desbloqueado para una lectura católica, sino dar asimismo razón teológica más coherente de algunas de las tesis propuestas por el propio documento.

A tenor de esta declaración de intenciones, me atenderé primero a una exposición sinóptica y breve, como he dicho, del alcance y significado teológico de la doctrina de la justificación en la *Augustana*, para pasar después a una valoración crítica del tratamiento que de dicha doctrina hace el Documento de Estrasburgo, teniendo en cuenta las referencias contextuales que acabo de hacer en lo que a estas reflexiones afecta; y con el ánimo de abocar a unas conclusiones en favor de una lectura católica del documento desde la hermenéutica teológica de la que, como digo, es susceptible la Confesión de Ausburgo.

I.—LA JUSTIFICACION EN LA CONFESION DE AUGSBURGO

1. El más reciente comentario luterano-católico a la *Confessio Augustana* dedica un largo capítulo al tema de la justificación, la fe y las obras⁸, debido a Gerhard Müller y Vinzenz Pfnür, éste último autor de uno de los más conocidos y brillantes estudios católicos sobre la *Confessio*⁹, cuyas tesis hermenéuticas se recogen una vez más en este comentario. Según dicho comentario y remitiendo el juicio a las palabras de Lutero en los Artículos de Esmalcalda¹⁰, en la cuestión de la justificación se trata sobre todo de la *afirmación de Jesucristo*, de forma que, por lo que afecta al artículo 4 de la Confesión, en el cual se formula la doctrina de la justificación, se ha de tener en cuenta esta *acentuación cristológica* del texto confe-

8 *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischen Theologen*. Ed. por H. Meyer y H. Schütte (Paderborn 1980) pp. 105-38.

9 V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535* (Wiesbaden 1970).

10 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 6 ed. (Gotinga 1967) (en adelante BSELK) 405-68; véase pp. 415 ss.

sional de Melancton, que legitima su disposición y orden en el marco estructural de la primera parte del mismo. Sobre todo ello se ha escrito ya suficientemente y no nos vamos a detener aquí en ponerlo de relieve¹¹. Nos importa sólo destacar este dato como el primero y determinante de una lectura correcta de la Confesión en lo que atañe al tema de la justificación, pues desde él se hace comprensible la centralidad de dicho artículo 4 en toda la Confesión, lo que impide una lectura antiecuménica de la misma, ya que no se trata en ella tanto de proposiciones negativas cuanto de afirmaciones medulares de la fe. Ciertamente que tales afirmaciones implican otras proposiciones negativas, como lo reconoce el comentario de Müller y Pfnür, explicables por el contexto por una parte anticatólico y, por otra, de aproximación al catolicismo del frente eclesial contrario a la Reforma.

En este sentido, la afirmación de que «(homines) *gratis iustificentur propter Christum*» implica la exclusión que representa la negación «*homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus*». Ahora bien, esta exclusión negativa es antipolémica, no tiene la intención de excluir las obras, la acción del hombre, del proceso de la justificación, sino de restarles cualquier valor causativo en orden a la misma. Por esta razón la Confesión de Augsburgo trata de las obras en los artículos 6 y 20, adscribiéndolas al proceso de la justificación como intrínsecamente pertenecientes al mismo. Lo que la Confesión conjura es la atribución de la justificación al mérito del hombre, lo cual llevaría inevitablemente a lo que la Reforma reprochaba justamente a la tardía teología escolástica: la *justificación por la ley*, que Melancton explicita en la Apología de la Confesión¹².

Con esto hemos tocado una connotación hermenéutica que

11 *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, 106 s. y 109 s.; véase el magnífico comentario de W Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*: v. 1: Einleitung und Ordnungsfragen (Gütersloh 1976); v. 2: Theologische Probleme (Gütersloh 1978). En el v. 1 Maurer al referirse a la estructura cristológica de la *Confessio* apunta cómo, mientras la versión Na (traducción alemana de un anteproyecto de la *Confessio* enviado a Nuremberg el 3 de junio de 1530) es típicamente pneumatológica en lo que afecta al planteamiento de la justificación, la *Augustana* es de estructura cristológica. Véase W. Maurer, *l. c.*, pp. 68 ss., donde fundamentan su análisis G. Müller, y V. Pfnür, *l. c.*, p. 109 s.

12 Véase Müller-Pfnür, *l. c.*, 110-14, particularmente p. 111, notas 15 y 16.

es preciso tener en cuenta para una lectura ecuménica del art. 4 y de las referencias de la Confesión a él vinculadas. Después de su estructura cristológica y de su intencionalidad antipolémica, es preciso prestar atención y destacar su *contextuación histórico-teológica*. La Confesión se hace eco de la intencionalidad anti-semipelagiana de los reformadores en contra de los teólogos escolásticos de la tradía Edad Media¹³, dejando planteado así en sus justos términos el problema debatido por católicos y luteranos a propósito de la relación entre la gracia y el mérito, entre acción de Dios y acción del hombre. A este respecto conviene que me remita ahora, sin perjuicio de lo que diré más adelante, a la declaración que hace *ad hoc* el Documento de Malta, en el que se acepta por ambas partes que en la cuestión de la justificación se trata del centro del Evangelio y que, si la controversia ha sido particularmente encarnizada, hoy se dibuja un amplio consenso sobre el tema; subrayando los mismos teólogos católicos que «el don salvífico hecho por Dios a los que creen no está subordinado a ninguna condición que debiera ser cumplida por parte del hombre»¹⁴.

Harding Meyer, que ha tratado muy bien el problema, prestando atención tanto a los cánones del Concilio de Trento como a los reformadores, así como a la reciente investigación teológica católica-luterana¹⁵, ha señalado la posible vía de solución de algunas de las cuestiones más importantes aquí implicadas.

2. En efecto, ¿qué significa la declaración aludida de Malta que a tenor de la Confesión de Augsburgo hemos dado con un texto que bien pudiera ser el lugar de mediación de las posiciones luterana y católica sobre la justificación? En principio la declaración de Malta parece expresar la aceptación por parte católica del postulado central de la Reforma: la justificación por la sola fe. ¿Representa esto que se ha aceptado, del mismo modo, por parte católica que la fórmula *iustificatio per gratiam* perteneciente al acervo tradicional de la teología católica debe ser sustituida por la fórmula de la Confesión *iustificatio per fidem*?

13 La dependencia de Melancthon del escrito de Lutero de 1517 *Disputatio contra scholasticam theologiam* se deja ver con claridad: WA 1, 224-28; cfr. V. Pfnür *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, 64-84; también Müller-Pfnür, *l. c.*, 113.

14 Documento de Malta, *l. c.*, pp. 10-11 (n. 26).

15 'La doctrine de la justificación dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Église luthérienne', *RHPPhR* 57 (1977) pp. 19-51.

La objeción fundamental de la teología católica a la fórmula de la Confesión se basaba en el aspecto *imputativo* de la justificación que tal formulación parecía representar, en oposición a la comprensión *efectiva* que la formulación *iustificatio per gratiam* implicaría; pero como dice Meyer con razón, Pfnür ha demostrado que la *Augustana* *excluye una comprensión forense y unilateral* de la justificación¹⁶. Müller y Pfnür, que tienen en cuenta la obra del último ya aludida¹⁷, aclaran el alcance que tiene la doble formulación de la *Augustana*, que utiliza tanto el «ser justificado» (= *iustum effici; ex iniusto iustum effici*), fórmula que se refiere no sólo al perdón de los pecados, según Apol 4, 72 (*hoc est accipiat remissionem peccatorum*), sino a la misma *regeneración* (*renasci, regenerari*)¹⁸; como utiliza el «ser tenido por justo» (= *iustum reputari*), que encontramos tanto en la Confesión como en la Apología¹⁹.

A tenor de tales aclaraciones, conquista hoy de la investigación de católicos y luteranos, sabemos ya que el rechazo reformado de la formulación católica atendía, por una parte, al deseo de conjurar la consideración de la gracia como un efecto de la acción del hombre, expresada en el axioma escolástico *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam* (o bien: *infallibiter Deus infundit gratiam*); y, por otra, a la convicción de los reformadores de que la interpretación de la gracia como *habitus* representaría una forma soterrada de atribuir al protagonismo del hombre alguna parte en la justificación que ha de ser totalmente atribuida a la obra de Cristo (= *gratis*)²⁰.

Detrás del temor de los reformadores, como dicen Müller y Pfnür, se hallaba, en primer lugar, la identificación escolástica

16 'La confessio Augustana, en cuanto confesión católico-luterana, ¿es un camino para la unión de los cristianos?', *Renovación ecuménica*, 68 (1980) 13-20, véase p. 16, nota 24.

17 Véase V. Pfnür, *l. c.*, 155-81; después Müller-Pfnür, *l. c.*, pp. 123-26.

18 Si se tiene en cuenta que la *Augustana* ha de interpretarse a la luz del conjunto de los *Bekennnisschriften*, no podemos dejar pasar por alto, la influencia que las llamadas Fórmulas de la concordia (*Fórmula concordiae, Konkordienbuch o Konkordienformel*) ejercieron sobre la separación entre justificación (dimensión imputativa) y santificación (dimensión efectiva) del proceso de la justificación, considerado de forma notablemente unitaria por Lutero en el Gran Catecismo y por Melancton en la Confesión y en la Apología de la misma, de lo que dan cuenta Müller-Pfnür, *l. c.*, p. 124.

19 Véase en *ibid.*, 125 la nota 84 a propósito del *iustum reputari* en cuanto que presupone el *iustum effici* y la discusión al respecto.

20 *Ibid.*, pp. 112-3.

tardía entre *gratia gratum faciens* y *caritas*; y, en segundo lugar, la concepción semipelagiana que del *habitus* tenía Biel, que, como se deja ver en Apol 4, 17, obedecía a una mera potenciación de las capacidades naturales del hombre²¹. Salvada esta objeción fundamental es fácil comprender que Melanchton se aviniera a una conciliación con Eck en la formulación *per gratiam et fidem*, como quería éste²².

O. H. Pesch ha marcado bien la distancia entre esta teología escolástica tardía y el pensamiento de Tomás de Aquino, componente principal de la tradición teológica católica. Hoy no repugna a los teólogos católicos aceptar la exclusividad de la fe en la *causalidad instrumental* de la justificación; al tiempo que, como reconoce el Documento de Malta, «los teólogos luteranos subrayan que el acto de la justificación no está limitado al perdón individual de los pecados: no ven en él una declaración puramente exterior de la justicia del pecador»²³.

Mas con esto entramos en el tercer nivel de nuestro análisis de la justificación en la *Augustana*, donde daré razón de la respuesta que conviene dar a la pregunta que antes hemos formulado a propósito de la aceptación por parte católica de la fórmula reformada.

3. El problema no está tanto en rechazar la formulación tradicional católica *per gratiam* cuanto en aceptar la formulación de la *Augustana per fidem*. Habida cuenta de lo que llevamos dicho, justificación por la sola fe quiere decir, como lo expresa el *coram Deo* y el *gratis* de la formulación de la *Confessio*²⁴, que estamos ante la causalidad de la salvación que emana de *Cristo solo* (= *solus Christus* como presupuesto de la *sola fides*). A tal apreciación nada hay que oponer por parte católica, siempre que se salve el alcance del acontecimiento salvífico a que se alude con la expresión *solus Christus* que legitima la de *sola fides*. En este sentido afirma el Documento de Malta que «la justificación puede ser entendida como la expresión total del acontecimiento de salvación»²⁵, lo cual se halla en concordancia con la intencionalidad de la *Augustana*, que

21 *Ibid.*, p. 117.

22 Cfr. particularmente *ibid.*, nota 45 a propósito de WA B 5, 555, 6-11.

23 N. 26, véase *l. c.*, 10, según la citación de precedente nota 6.

24 Véase W. Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, v. 2, 74-85.

25 N. 27, véase *l. c.*, 10.

explicita en el artículo 5, alusivo al ministerio, el verdadero significado del *per fidem: nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit*²⁶.

Es decir, se alude al ministerio y a la instrumentalidad de sus funciones (= *verbum et sacramenta*) incluyéndolos en la realidad de dicho acontecimiento salvífico, lo cual se deduce de la misma estructura de la Confesión, que no sólo trata de formular autoritativamente el contenido del símbolo recibido de la Iglesia *indivisa*, sino que tiende, tras apoyarse en la Sagrada Escritura y en los Padres, a la exclusión y al anatema de las sentencias heréticas²⁷; como en este caso del artículo 5 hace la Confesión en referencia a la exclusión de los anabaptistas *et alios*, que apuestan por una comprensión del acontecimiento de salvación de Cristo de orden espiritualista y no referida a la realidad externa de la Iglesia²⁸. El Documento de Malta toma buena nota de este alcance y significado de la fe reformada, compatible en tal sentido con la tradición católica²⁹.

Así, pues, en orden a responder a la pregunta que tenemos pendiente cabe que, no obstante, preguntemos todavía nosotros si, atendiendo a esta comprensión del acontecimiento salvífico de Cristo por la *Augustana*, no cabría, a su vez, una interpretación de la acción del hombre como acción que, si bien ha de admitirse que no produce por sí misma de forma causativa la justificación, sí que se hace necesaria como parte integrante del mismo acontecimiento salvífico de Cristo. Es decir, estamos de lleno ante el problema de la *incidencia salvífica de las obras* en el proceso de la justificación. Una cuestión de cuya solución depende la posibilidad de equiparar la formulación tradicional católica *per gratiam* con la reformada *per fidem*, respondiendo afirmativamente a la pregunta que aún permanece abierta.

Si atendemos al comentario de Müller y Pfnür, al comparar la expresión reformada con la expresión escolástica «justifica-

26 BSELK, 58; cfr. Müller-Pfnür, *l. c.*, pp. 116-7.

27 Cfr. sobre la estructura de la Confesión de Augsburgo el reciente trabajo de S. Wiedenhofer, 'Bekenntnis, Schrift, Tradition. Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana', *ThPh* 55 (1980) pp. 161-203.

28 Cfr. H. Meyer, 'La Confessio Augustana...', *l. c.*, 17, particularmente nota 26 a propósito de la consideración externa de la Iglesia; según citación de precedente nota 16.

29 Véase la parte III del documento, según *Renovación ecuménica* 49 (1975) pp. 3-6.

ción por la gracia creada (*gratia creata*) por Dios en el hombre», nos encontramos, según lo que vamos a decir a continuación, que ambas formulaciones persiguen la misma intención, siempre que tengamos presente el horizonte hermenéutico que venimos siguiendo³⁰. Al menos según parece desprenderse de la lectura del artículo 5 de la *Confessio*; pues si es el *spiritus sanctus, qui fidem efficit*, la fe es posterior a la intervención de Dios en el hombre, dato que es el supuesto de la fórmula escolástica, deudora de una determinada concepción ontológica del actuar divino en y sobre el hombre, que no tiene por qué condicionar la intelección del objetivo perseguido en la expresión. Por eso tiene razón O. H. Pesch, como reconoce Meyer a propósito de la comprensión reformada de la gracia como *favor y condescendencia de Dios hacia el hombre*, cuando afirma que, antes que ninguna otra cosa, dejando aparte la mediación del lenguaje filosófico de la escolástica tardía, la gracia es sencillamente el *amor de Dios*, como dice Tomás de Aquino; un amor que va más allá de la mera *aceptación*, característica del amor humano, para convertirse en *amor creador*, alusivo a la transformación que Dios opera en el hombre.

La tradición católica ha expresado esta manera de ver las cosas en conceptos tales como los de *gratia inhaerens* y *gratia infusa*, conceptos que están detrás de la noción de *iustitia inhaerens* y que en nada traicionarían la intencionalidad de la Reforma³¹. Además, darían cuenta tanto del valor instrumental de la fe como del de los momentos antecedente y consiguiente a la misma que expresan las nociones de *infusio* y *consecutio gratiae* de Tomás de Aquino; al tiempo que posibilitan la comprensión del verdadero alcance de la *información* de la fe por el amor. No se trataría de añadir a la fe, como quería la Reforma interpretar la posición católica, el amor traducido en obras, siempre que por la fe haya de entenderse la *fe histórica*, sino que el amor es, más bien, el concepto católico expresivo del concepto reformado de fe. Así acertó a decirlo brillantemente el Cardenal Willebrands a la V asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial, de la cual da cuenta Meyer con tino y gran instinto ecuménico³². En el fondo, como ha puesto de relieve Peter Stuhlmacher, aludiendo a la funcionalidad cau-

30 Así lo ponen de relieve Müller-Pfnür, *l. c.*, p. 116.

31 Cfr. H. Meyer, 'La doctrine de la justification...', *l. c.*, 28-30, según citación de precedente nota 15.

sativa de la palabra de Dios (*verbum*), en el proceso de la justificación entendida como recreación del hombre nos hallamos ante la intencionalidad misma de Martín Lutero, que no habría querido expresar otra cosa que lo dicho, tal como se deduce del pensamiento de san Pablo al que él quería atenerse³³.

Ateniéndonos al horizonte hermenéutico en el que vengo conduciendo estas reflexiones, estimo que es posible situar las obras, esto es, la participación humana en el proceso de la justificación, expresada en la tradición católica por el concepto tal vez no demasiado afortunado de *mérito*³⁴, una vez que hemos incluido en el acontecimiento salvífico de Cristo la acción del ministerio. Del mismo modo que esta inclusión en el sentido expuesto (no me detendré ahora en una explicación mayor) nada tendría que ver con la exclusión de una consideración pelagiana del *ex opere operato* de los sacramentos que trató de combatir la Reforma³⁵, tampoco la inclusión de las obras en el proceso de justificación, interpretadas *instrumentaliter* dentro del mismo, nada tendría que ver con su exclusión de dicho proceso interpretadas como un añadido, el de la caridad, que informaría la fe, toda vez que ésta quedara en-

32 *Ibid.*, 38, donde Meyer da cuenta de esto. La alocución de Willebrands y la respuesta del Congreso véanse en *Evian 1970. Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (Ed. por H. W. Hessler 1970). Cfr. también en LR 20 (1970) y *Positions luthériennes* 18 (1970) para la versión francesa.

33 Véase P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga 1965), quien, como constata U. Duchrow, tiene el mérito de haber elaborado de forma convincente la relación existente entre las categorías jurídicas y las ontológicas en Pablo determinantes de la doctrina sobre la justificación en Pablo. Cfr. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre* (Stuttgart 1970) 100-2. También de Stuhlmacher, 'Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kainee ktisis* bei Paulus', *EvTh* 27 (1967) 1-35. Sobre el problema en Pablo puede verse: E. Käsemann, 'Gerechtigkeit bei Paulus', *idem, Exegetische Versuche und Besinnungen*, v. 2 (Gotinga 1970) 181-93; E. Lohse, 'Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie', *idem, Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, 2 ed. (Gotinga 1973) 209-27; *idem*, 'Taufe und Rechtfertigung bei Paulus', *ibid.*, 228-44; H. Conzelmann, 'Die Rechtfertigung des Paulus', *idem, Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1974) 191-206; *idem*, 'Rechtfertigung durch den Glauben', *ibid.*, 215-28; G. Strecker, 'Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus', *Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag* Ed. por J. Stuhlmacher, (Tubinga-Gotinga 1976) 479-508. También U. Luz, 'Rechtfertigung bei den Paulusschülern', *ibid.*, 365-83; H. H. Schmid, 'Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas', *ibid.* 403-14.

cerrada en una mera concepción intelectual. Esta interpretación permite una lectura que no repugna a la Reforma de los cánones de Trento sobre la justificación (particularmente DS 1559, 1561, 1562, 1574, 1575, 1576 y 1582), al tiempo que permite igualmente, según la intencionalidad real de la Confesión de Augsburgo, una lectura correcta de los artículos 5, 6 y 20; pues lo que en estos artículos se rechaza es una interpretación de las buenas obras, en cuanto acción del hombre, entendidas como correctivo de la fe no justificante o «fe muerta», concepto que queda descartado ya como no pertinente. Una tal concepción es la que rechazaría la *Augustana*, al tiempo que se defiende de los ataques del partido católico en lo que a la negación por su parte de las buenas obras se refiere. Más aún, la Apología alude al diferente grado de gloria que a las obras corresponde ³⁶.

Cabe, entonces, que concluyamos afirmando el carácter salvífico que dentro del proceso de la justificación revisten las obras, esto es, la acción del hombre, que, según lo que acabamos de exponer, de alguna manera parece legítimo deducir de una lectura ecuménica de la Confesión de Augsburgo. Sin embargo, sé muy bien que esta posición no siempre es compartida por teólogos protestantes. Así, pues, explicitaré ahora las dificultades que, a tenor de la opción dogmática fundamental previa, impiden, a mi entender, a la teología luterana aceptar una lectura de esta índole de la *Augustana*; y que, en el fondo, les impide asimismo el que podamos cerrar afirmativamente, tal como debería concluirse de lo que acabamos de expresar, la pregunta que abrimos al comienzo de estas reflexiones sobre la reducción de la fórmula tradicional de la teología católica *iustificatio per gratiam* a la reformada *iustificatio per fidem*. Reducción hoy asumible sin escrúpulos por los teólogos católicos y por muchos teólogos protestantes.

Estas dificultades a las que aludo dejan sentir su propio peso de alguna forma todavía en el Documento de Estrasburgo

34 Cfr. H. Meyer, 'La doctrine de la justification...', l. c. 31.

35 Véase Müller-Pfnür, l. c., 128-29.

36 *Ibid.*, 122, donde se remite a los decisivos lugares de la Apología sobre la relación entre justificación y buenas obras; cfr. BSELK 198 y 227-8. Para la *Augustana* no hay fe justificante sin obras, conforme a las cuales se ejerce, aunque no en orden a la justificación, si se quiere hacer ésta resultado de dichas obras. Cabe, pues, una lectura en el sentido aquí presentado.

sobre la *identidad luterana*, por lo cual me referiré a ellas a propósito de una posible lectura católica de dicho documento, como pretende ser la que aquí quiero ofrecer de forma crítica.

II.—JUSTIFICACION E IDENTIDAD LUTERANA

1. Como dice el comentario de Müller y Pfnür, la comprensión de la justificación por parte de Lutero obedece a una determinada antropología, aquella que, en atención a la obra salvadora de Jesucristo, atribuye a Dios solo todo el honor y el mérito del cambio del estatuto antropológico del justificado³⁷. Habida cuenta de ello, el Documento de Estrasburgo³⁸, al referirse al contexto histórico y actual de la segunda de las tesis en que expresa las convicciones teológicas básicas de la identidad luterana, tesis en las que se alude a la justificación como «esencia del mensaje de salvación (Evangelio), como criterio de proclamación eclesial y como fundamento de la existencia cristiana»³⁹, especifica cuál es la función actual de la doctrina aludiendo a la doble incidencia crítica de la misma sobre «un perfil eclesial donde el legalismo predomina en la comprensión de los acontecimientos humanos e históricos», sobre «toda tentativa de reducir el mensaje cristiano a un conjunto de normas éticas» y sobre «las antiguas y modernas tendencias a dejarse llevar por una comprensión unilateral de la fe cristiana en cuanto abocada a la acción», para señalar a continuación que esa función crítica se hace posible gracias a la antropología implicada en la doctrina reformada de la justificación.

Esta antropología es la que permite operar críticamente a la doctrina tanto contra la teología actual como contra las teorías y visiones sociales y seculares de la utopía, «víctimas cada vez en mayor medida de una fe en el progreso que ya no toma en serio el continuo estado de pecado de la familia humana»^{39*}. La doctrina, pues, de la justificación cumpliría el mismo cometido crítico hoy que el que llevó a cabo en la época

37 Véase Müller-Pfnür, *l.c.*, 106.

38 Aunque tengo a la vista la redacción alemana mecanografiada y fotocopiada, citaré siempre según la versión española publicada en *Diálogo Ecuménico* 48 (1978) 447-81 bajo el título 'La identidad luterana'.

39 'La identidad luterana', n. 9.2., *l. c.*, 453.

39* N. 18, *ibid.*, 454-55.

de la Reforma, haciendo de la vigencia de sus tesis el centro del Evangelio en tanto que centro de la Sagrada Escritura ⁴⁰.

Para el punto de vista de la teología católica esta es, tal vez, la incidencia crítico-práctica de mayor alcance, genuinamente evangélica, de la doctrina de la justificación según es entendida por la Reforma, pero, tal vez también, su verdadero tendón de Aquiles. Tal incidencia crítico-práctica es sólo de orden negativo, aunque ciertamente irrenunciable para la predicación del Evangelio, y, por tanto, parcial. Ello se debe justamente a esa antropología que opera de fondo sobre la doctrina y que es debida al predominio de una protología infralapsaria, con una notable ausencia de la soteriología, o mejor, del significado escatológico de la misma; pues el mismo acento soteriológico, central en la doctrina reformada de la justificación, está matizado por el predominio del elemento protológico aludido. El esfuerzo realizado por la teología reformada en orden a equilibrar esta apreciación es notable, particularmente por lo que se refiere a los trabajos de algunos teólogos en especial, de los cuales son exponente las tesis para una nueva interpretación de la doctrina de la justificación elaboradas por cometido de la Comisión teológica de la Iglesia Evangélica Luterana unificada de Alemania ⁴¹.

Es un hecho que estos trabajos han tenido influencia sobre el mismo Documento de Estrasburgo, el cual reconoce que «el mensaje cristiano de la salvación humana encuentra también expresiones bíblicas distintas de la doctrina de la justificación», de donde «la acentuación unilateral de la doctrina que menosprecia el marco bíblico más amplio, y sobre todo el cristológico, es teológicamente inapropiada y también ecuménicamente discutible» ⁴². La afirmación es francamente importante y no hace, sino ser consecuente con la apreciación que ya hiciera el Documento de Malta al referirse a nociones tales como «reconciliación, libertad, redención, vida nueva, nueva creación» ⁴³. Nociones que traducen, particularmente algunas, el nivel *efectivo* de la justificación conocido como *santificación*, tradicionalmente separado del *imputativo* en los manuales de teología lute-

40 N. 14, *ibid.*, 454.

41 Cfr. precedente nota 6.

42 'La identidad luterana', n. 16, *l. c.*, 454.

43 Documento de Malta, *l. c.*, 11 (cfr. n. 27). Importantes son las precisiones a este respecto del libro de J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie* Royauté, règne et royaume de Dieu... sans eschatologie (Paris 1979).

rana típica, del cual da cuenta sobrada la Apología de la Confesión⁴⁴. Esta, en efecto, permite una lectura del Concilio de Trento a la luz de la hermenéutica teológica católica a la que ha sido sensible un teólogo protestante como Meyer, viendo en las buenas obras un elemento integrante de la noción de fe justificante^{44*}.

Una lectura de Trento que, a su vez, haría posible una lectura simultánea de la Confesión que impidiera arrojar sobre la doctrina luterana de la justificación la acusación de *pasividad conformista* con la suerte *externa* del mundo, de *espiritualismo*, *acusación* de la que se ha visto libre siempre el calvinismo, más sensible a una formulación positiva y menos condicionada por la protología infralapsaria de la justificación, por mucho más tematizada en torno al nivel pneumatológico de la misma⁴⁵.

2. Al expresar estas apreciaciones sobre el Documento de Estrasburgo, lo hago porque creo percibir en él por lo que hace a la doctrina de la justificación aquella opción dogmática fundamental que parece seguir caracterizando aún, en sus pági-

44 Cfr. Apol 4, 78, donde se identifican justificación y renacimiento. Cfr. además Müller-Pfnür, *l. c.*, 125 s.

44* 'La doctrine de la justification...', *l. c.*, 34 ss., donde se alude a las interpretaciones de Trento por parte de teólogos protestantes como W. Joest en su artículo 'Die tridentinische Rechtfertigungslehre', *KuD* 9 (1963) 41-69; P. Brunner, 'Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient', *Pro veritate. Ein theologischer Dialog*. Ed. por E. Schlink y H. Volk, (Münster 1963) 59-96 y A. Peters, 'Reformatatorische Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischen Rechtfertigungslehre und gegenwärtigen evangelischen Verständnis der Rechtfertigung', *Lutherjahrbuch* 31 (1964) 77-128. Cfr. también de Peters, *Globe und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift* (Berlin 1962). Véase asimismo el conocido artículo de H. Oberman, 'Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie', *ZThK* 61 (1964) 251-82 y contrastar con los recientes artículos de G. Gassmann, 'Die Rechtfertigungslehre in der Perspektive der Confessio Augustana und des lutherisch-katholischen Gespräch heute', *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 50 (1979) 52-54, fiel al concepto de la centralidad de la justificación, y con Ph. Schäfer, 'Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles, Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf den Konzil von Trient', *ThPh* 55 (1980) 205-29.

45 O. H. Pesch resume bien las diferencias en el tema de la justificación entre Lutero y Calvino: cfr. *Mysterium salutis*, IV/2 pp. 853-55, según citación de precedente nota 1. Véase a propósito de la justificación en Calvino la monografía de J. Larriba, *Eclesiología y antropología en Calvino* (Madrid 1975) 249-304 y 373-95. Sobre la problemática. Los correctivos a una lectura privatizante de la justificación J. M. Lochmann, 'Die Rechtfertigungsbotschaft und der gesellschaftliche Auftrag der Kirche', *ZevE* 18 (1974) 302 ss.; cfr. asimismo F. Buri, J. M. Lochmann y H. Ott, *Dogmatik im Dialog: v. 3. Schöpfung und Erlösung* (Gütersloh 1976) 287-300 (Die Rechtfertigung aus Glauben).

nas, la identidad luterana: de una parte, afirmar, en efecto, la mediación del mensaje de salvación de lo intramundano y corporal en virtud de la ley de la Encarnación que rige el acontecimiento salvífico, dando así lugar a una concepción de la teología de la revelación como *theologia crucis* (=teología de la kénosis y del ocultamiento)⁴⁶; y, por otra parte, hacer ineficaz la mediación de la salvación en lo humano en virtud de una concepción de la *separación de ley y Evangelio*, deudora, en última instancia, de una teología de la doble palabra divina.

En dependencia de esta separación se ha hecho al luteranismo en décadas particularmente difíciles, una acusación de dualismo que alcanzaría al mismo concepto de Dios que manejó Lutero⁴⁷. Un dualismo, en consecuencia, que representaría una hipoteca del luteranismo en la experiencia personal de Dios del Reformador de Wittenberg y que, como ha puesto de manifiesto O. H. Pesch, obedece con seguridad a la voluntad de condicionar existencialmente la predicación del mensaje evangélico a la experiencia teológica previa de la ley⁴⁸. Esto impide cualquiera otra tematización de la dialéctica entre ley y Evangelio que no sea la del esquema simple o doble del binomio «fe-amor», del cual da cuenta el esquema antropológico con el que opera la doctrina de la justificación: la fe que se remite a la ley o al Evangelio y el amor que se remite al servicio debido al prójimo en virtud de la ley, o al seguimiento marcado en libertad por el signo de la cruz⁴⁹.

Es verdad que el Documento de Estrasburgo dedica importante atención a la afirmación positiva del mundo como creación buena de Dios que «da la vida a través de la Palabra y del Espíritu, y conduce la tierra a su gloria»⁵⁰, así como a «la responsabilidad secular del cristiano como una participación obediente a la actividad de Dios en el mundo»⁵¹. Es verdad, asimismo, que, según el Documento de Estrasburgo, las obras,

46 'La identidad luterana', nn. 6 y 7, *l. c.*, 452-53.

47 Cfr. L. Pinomaa, *Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther* (Helsinki 1938); también W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967) particularmente 26 ss.

48 *Mysterium salutis*, IV/2, pp. 866 ss.

49 Véase A. Peters, 'Systematische Besinnung zu einer Neuinterpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre', VELKD, *Rechtfertigung im neuesten Lebenszusammenhang*, 112; según citación de precedente nota 6.

50 'La identidad luterana', n. 38.6, *l. c.*, 459.

51 *ibid.*, n. 46.7., p. 461.

en las que se traduce la relación de responsabilidad del cristiano para con el mundo, se hallan referidas a la fe bajo la misma dialéctica que el hecho de considerar «si la justificación quiere decir que declara o realmente hace a uno justo», o la dialéctica que se da en «la relación entre justificación y santificación»; lo que lleva a dicho documento a relativizar algo las cosas sin tomar una posición tajante, puesto que está en discusión es «la aplicabilidad para el hombre actual del mensaje de la justificación en su forma tradicional»⁵². Ahora bien, resulta difícil por lo dicho establecer la relación salvífica que desde un punto de vista católico dice la acción del hombre a la justificación, pues al subordinar la experiencia liberadora del Evangelio a la experiencia teológica existencial previa de la ley, experiencia de orden negativo, se cierra el camino a una posible consideración salvífica de la misma. Digo negativa, porque la única funcionalidad salvífica que se le asigna a la ley es la de poder experimentar el Evangelio como liberación por oposición a la experiencia que por la ley se hace del pecado⁵³.

Se protesta, es verdad, en el documento contra el hecho de que la ley haya de ser evaluada teológicamente mediante un concepto meramente negativo de la misma, pues en su consideración se incluye un tratamiento serio de «las experiencias y los mandamientos»; ahora bien, si se quiere salvar dicha evaluación negativa apelando a la responsabilidad que para con los asuntos temporales ampara la ley en el orden de la creación⁵⁴, con ello no se solventa el problema. Lo que hace inevitable una valoración negativa de la ley es el hecho de su contradistinción del Evangelio sin posibilidad alguna de ser recuperada salvíficamente desde el Evangelio mismo. Esto último resulta inaceptable para el documento de Estrasburgo que se defiende de la crítica barthiana a la comprensión luterana de la tensión dialéctica así establecida entre ley y Evangelio⁵⁵,

52 *Ibid.*, n. 15, p. 454.

53 *Ibid.*, n. 22, p. 455.

54 *Ibid.*, nn. 46 ss., pp. 461 ss.

55 *Ibid.*, n. 23, p. 456. Contra la crítica de Barth reaccionaron en momentos difíciles los hermanos Diem; cfr. Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus* (Munich 1938) y Hermann Diem, *Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum* (Zollikon-Zurich 1947). Las críticas no fueron, sin embargo, solventadas. A propósito de Barth, cuyos escritos *Evangelium und Gesetz* (1935) y *Rechtfertigung und Recht* (1938) desencadenaron la polémica, cfr. mi estudio 'La

precisamente porque el documento no extrae todas las consecuencias que deberían sacarse de una lectura de la doctrina reformada de la justificación como la que hemos expuesto, menos condicionada por la teología tradicional de la relación entre ley y Evangelio a que aludimos. Si se toma más en serio la afirmación de Vilmos Vajta, según la cual «la justificación se inserta en la acción divina del Padre dialécticamente distendida entre creación y salvación a través del Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo»⁵⁶, deben seguirse dos importantes anotaciones: a) que la creación no puede ser leída protológicamente de forma sólo infralapsaria; y b) que sobre la protología incide la soteriología en virtud de la obra de Cristo, obligando a una lectura *salvíficamente recuperable* en el Evangelio de la acción del hombre emanada del horizonte protológico, sobre el que el luteranismo del Documento de Estrasburgo parece hacer descansar la responsabilidad del cristiano para con el mundo. Una responsabilidad que se trata de delimitar mediante la *doctrina de los dos reinos*⁵⁷, en dependencia de la teología de la ley y el Evangelio, que me parece insatisfactoria por los motivos dichos.

III.—EL DOCUMENTO DE ESTRASBURGO Y LA CONFESION DE AUGSBURGO

1. Es obligado que concluyamos estas reflexiones confrontando el Documento de Estrasburgo con la Augustana por lo que se refiere a las dificultades señaladas. Así, a propósito de los presupuestos cristocéntricos e histórico-salvíficos y de las consecuencias éticas para la presencia del cristiano en el mundo de la doctrina de la justificación, Albrecht Peters, refiriéndose al anclaje cristológico y soteriológico de la misma, dice que los artículos 3 y 4 de la Confesión evidencian que Melancthon no consiguió por completo fundar cristológicamente la doctrina y enraizarla soteriológicamente, pues la fórmula forense *propter Christum per fidem* es espiritualizante y se debe profundizar por el hecho de hallarnos inseridos corporalmente

teología protestante de la ley y el Evangelio y la doctrina luterana de los dos reinos', *Diálogo Ecuménico* 48 (1978) 259-300.

⁵⁶ V. Vajta, *Gelebte Rechtfertigung. Eine biblisch-theologische Meditation* (Gotinga 1963), según citación de A. Peters, VELKD, I. c., 107.

⁵⁷ *La identidad luterana*, n. 52, I. c., 462.

en el señorío del Crucificado⁵⁸. Peters cree del todo necesaria la integración de nuestra existencia corporal y mundana en la justificación, corrigiendo el espiritualismo erasmiano de Melancthon desde los puntos de vista del propio Lutero.

Según él, Melancthon no consiguió en realidad ni en la redacción de la Confesión ni tampoco en su Apología desarrollar las relaciones entre palabra y sacramento, entre corporalidad y ética y entre lo mundano y lo cósmico en la justificación, acuñada en consecuencia a un nivel meramente antropológico-existencial⁵⁹. La observación me parece extraordinariamente aguda y creo que sobre ella descansa la objeción fundamental al Documento de Estrasburgo, pues si bien es verdad que el documento previene contra la «gracia barata» (el fácil espiritualismo de lo meramente existencial) impidiendo la separación entre ley y Evangelio⁶⁰, la distinción entre ambos, en sí misma acertada, lleva consigo para la lógica luterana del Documento la imposibilidad de hacer de la ley lugar de mediación del Evangelio, extremo este desacertado.

Es verdad que esta manera de plantear las cosas opera críticamente, como el documento quiere, sobre la fácil tentación de etizar el mensaje evangélico comprometiendo la promesa divina de salvación⁶¹. Es verdad, asimismo, que al distinguir la ley del Evangelio se evita la no menos fácil tentación de equiparar la historia del progreso con la historia de la salvación, equiparación tendente a confundir los logros humanos con la realización y el crecimiento del reino de Dios. Todo esto es verdad; ahora bien, una consideración tal de la relación entre ley y Evangelio no presta, a mi entender, toda la atención debida al significado de la incidencia de la gracia sobre la naturaleza. Si, situándonos en el horizonte reformado, la palabra que declara justo recrea al mismo tiempo al hombre haciéndolo tal; o si, situándonos en una perspectiva católica y atendiendo a la equiparación que hemos postulado antes entre la *iustificatio per gratiam* y la *iustificatio per fidem*, por el «ca-

58 Véase A. Peters, VELKD, I. c., 114, en particular las notas 38 y 39, donde Peters se remite a importantes trabajos de W. Maurer y de Th. Mahlmann. A propósito de la intrínseca relación entre cristología y justificación bíblicamente fundada, cfr. el estudio de D. Lührmann, 'Christologie und Rechtfertigung', *Rechtfertigung*, 351-63, según citación de precedente nota 33.

59 VELKD, I. c., 115.

60 'La identidad luterana', n. 20, I. c., 455.

61 *Ibid.*, n. 18, p. 454.

rácter de creación que toda gracia encierra, el hombre llega a ser *sujeto* activo de la gracia», tal como dice Eduard Schillebeeckx, hemos de concluir que «aquello que en la libertad humana constituye precisamente la versión de la gracia de Dios y su manifestación no puede pensarse que esté en competencia con la gracia misma»⁶².

Estas apreciaciones de Schillebeeckx están referidas a los escrúpulos reformados por aceptar la noción católica de mérito (¡no se olvide que hemos admitido con Pesch que, tal vez, sea la de mérito una noción inadecuada, siempre que se salve la intencionalidad católica del concepto!), pero pueden muy bien ser aplicadas a lo que trato de definir como obligada necesidad de mediar el Evangelio en la ley sin confundirlos. Algo que puede hacerse en virtud del significado pneumatológico (¡fundamento de la santificación!) de la justificación, que no puede desvincularse de la condición recreadora de la gracia de la misma. Esto es, en la justificación se trata de la incidencia de la escatología sobre la creación, que queda así liberada de una mera referencia a la protología infralapsaria. Tal es el significado soteriológico de la justificación cristológicamente mediado, pues el *propter Christum* no puede de ninguna manera anular el *in Christo* de la nueva vida del redimido. Esto equivale a afirmar que si la ley ha alcanzado su cumplimiento en Cristo, la inserción en Cristo de la libertad recreada del hombre hallará en la ley su mediación insoslayable, no ya en virtud de su referencia a la protología, sino en virtud de la dinámica que rige la comprensión cristiana del significado escatológico del acontecimiento salvífico de Cristo. En este sentido las apreciaciones de Peters sobre la *Augustana* son aplicables al Documento de Estrasburgo.

2. Mas con esto no está dicho todo, pues hemos propuesto una lectura de la doctrina reformada de la justificación acorde con el estado actual del diálogo ecuménico luterano-católico, que haga posible el reconocimiento católico de la Confesión de Ausburgo. En contra de la lectura de Leif Grane de los cánones del Concilio de Trento, representativa del tradicional

⁶² Véase, en respuesta a las apreciaciones de H. Oberman en su obra *The Harvest of Mediaeval Theology*. G. Biel and Late Mediaeval Nominalism (Cambridge 1963) las precisiones de E. Schillebeeckx, 'Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento', *Concilium* 5 (1965) 168-71, en este caso p. 171.

sentir de la Reforma, en la doctrina católica no se trata de la protesta de la razón humana contra la vigencia del Evangelio. No se trata de que la razón quiera contraponer la justicia propia a la justicia de Dios como una característica del hombre⁶³, sino de la inevitable condición histórica de la realización de la gracia. Como dice Schillebeeckx con acierto «en la libertad humana la gracia se hace realidad *histórica*, visible y palpable», porque resulta «esencial al cristianismo la estructura incarnatoria de la gracia y el carácter histórico de la misma»⁶⁴.

Como ha sabido verlo Meyer, se trata, en efecto, de nuestra justicia, pero no de nuestra *propia* justicia (DS 1547), por lo cual no cabe hablar ni de *sinergismo* ni tampoco de *fariseísmo legalista* en la doctrina católica del mérito. Lo que esta doctrina evidencia es que la realización histórica de la justificación no es ajena, precisamente por su condición histórica, a la verdad *exterior* del hombre, la cual obliga a una mirada a la función mediadora de la ley como *topos* salvífico no sólo en virtud de la protología, sino de una comprensión correcta de la soteriología cristológica y pneumatológicamente fundada; pues en la mediación de la ley el hombre ve inexorablemente remitida su conducta a su estructura incarnatoria, a su condición histórica y mundana. ¿Es esto asumible desde la óptica teológica de la *Augustana*?

Hemos dado cuenta de las apreciaciones críticas para con la *Confessio* de A. Peters, desde las que se intenta corregir el espiritualismo erasmista de Melancton. Peters propone hacerlo remitiendo la doctrina de la justificación de la Confesión a Lutero. Puede parecer pardójico, pero esto no resulta extraño para un católico que tome conciencia de que por Lutero pasa, como lo supo ver muy bien Troeltsch⁶⁵, la frontera que delimita la eclesialidad de la Reforma sociológicamente expresada en la visibilidad externa de la Iglesia, por oposición a las corrientes conocidas como místicas o hipotecadas en el espiritualismo de las sectas. Lutero, en efecto, vinculó a la palabra y

63 L. Grane, *Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der Lutherischen Reformation* (Gotinga 1970) 43-44.

64 L. c., 170.

65 Cfr. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, v. 1: *Diz Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga 1912, Aalen 1965) particularmente pp. 512-606. Véase F. Fürstenberg, *Sociología de la religión* (Salamanca 1976) 247-55, donde se recoge el pensamiento de Troeltsch sobre la distinción entre iglesia y secta.

al sacramento la experiencia de la salvación y, al hacerlo, *objetivizó* en su mediación histórica, en fidelidad a la gran tradición católica, el misterio salvífico al que habría de verse referida la conciencia del creyente en Cristo. La *Augustana* recoge esta concepción luterana de la salvación eclesiológicamente fundada del mismo modo que lo hace el Documento de Estrasburgo. Hoy parecen superados ya los recelos católicos suscitados por la definición de la Iglesia como *communio sanctorum*, susceptible de una interpretación espiritualista en el sentido en que ya lo hicieran los confutadores⁶⁶; sobre todo, si se tiene en cuenta que a esta condición eclesiológica de la salvación pertenece sustantivamente el ministerio, tal como lo reconoce el art. 5 de la Confesión, sin el que es imposible una comprensión correcta de los arts. 7 y 8 sobre la Iglesia de la misma.

Así lo entiende el Documento de Malta (parte III) y el de Estrasburgo lo confirma (cfr. n. 28 en particular), al margen de las diferencias que aún puedan subsistir entre católicos y luteranos a propósito de la identidad del ministerio. Peters, sin embargo, entiende que consecuentemente con esta visión de la condición incarnatoria de la salvación el signo sacramental no recibe en la *Augustana* toda la atención que debiera prestársele en fidelidad a Lutero y en orden a una intelección no espiritualista de la doctrina de la justificación.

Mi intención no es abordar aquí el asunto de la eclesiología y, si me refiero al problema que la mediación eclesiológica de la salvación plantea para una comprensión satisfactoria de la justificación, es porque en dicha mediación se halla el *analogatum primum* de la relación que la gracia dice a su inserción en la historia. No es, por tanto, extraño que Peter Brunner haya afirmado que de lo que de verdad se trataba en la Reforma no es tanto de la justificación cuanto del significado de la Iglesia; y que Maron analice con decepción y enojo, como anota Pesch, la doctrina del II Concilio Vaticano sobre la Iglesia como sa-

⁶⁶ Véase H. Meyer, 'Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?', AA.VV., *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* (Ratisbona 1979) 145-75. Cfr. asimismo las reflexiones de H. Meyer en el artículo ya citado en precedentes notas 16 y 28 de *Renovación ecuménica* 68 (1980) 17, en especial nota 26. Ténganse en cuenta las aclaraciones de orden histórico-textual de W. Maurer, *l. c.*, 163-82. Véase también el reciente artículo de W. Beinert, 'Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Confessio Augustana', *ThG* 69 (1979) 237-62.

cramento fundamental, viendo «en tal doctrina la consolidación definitiva de una oposición insoslayable entre las interpretaciones católica y evangélica de la justificación»⁶⁷.

Toda vez que no he querido, ni tampoco me hubiera sido posible, abordar de forma exhaustiva la problemática de la justificación —ahí queda por hacer aún una aproximación obligada al *simul iustus et peccator*—⁶⁸ y dado el horizonte de la relación entre gracia y naturaleza en el que me he situado, apunto más bien a ese segundo nivel señalado por Peters, alusivo a la necesidad de una integración de nuestra existencia corporal y mundana en la justificación: la ineludible necesidad de concretar éticamente el seguimiento de Cristo como contenido de la fe justificante, dejando ahora al margen la necesidad de redimensionar igualmente una comprensión meramente existencial de la justificación desde su alcance cósmico-mundano.

Sustancialmente creo que la reticencia del Documento de Estrasburgo a una mediación ética de la justificación se debe a las mismas deficiencias que Peters cree descubrir en la Confesión de Augsburgo. La dificultad que experimenta la teología luterana para asumir una responsabilidad para con el mundo que no sea la ya indicada en referencia a la protología y sólo en tal sentido confirmada por el Evangelio estriba, a mi modo de ver, en la inconsecuente valoración de la acción del hombre como mediación histórica de la acción salvífica de Dios y no como condición de la misma, pues son cosas diferentes. No cabe en la perspectiva luterana del documento otra incidencia de la escatología sobre la realidad presente del mundo en la mediación de la acción humana que no sea la meramente noética⁶⁹. En este sentido, la Confesión de Augsburgo, a pesar del alcance que sobre ella pueden tener, según lo dicho, las objeciones señaladas, parece ofrecer margen a una lectura

67 *Mysterium salutis*, IV/2, p. 823. Pesch remite a la obra de G. Maron, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Gotinga 1969). Por lo que se refiere a Peter Brunner véase su estudio '*Reform-Reformation, Eins- heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablassthesen*', *KuD* 13 (1967) 159-83.

68 Véase a este propósito H. Meyer, 'La doctrine de la justification...', *I. c.*, 40-48; R. Kösters, 'Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»', *Catholicum* 18 (1964) 193-217; K. Rahner, 'A la par justo y pecador', *idem, Escritos de Teología*, t. 6, pp. 256-70; R. Hermann, *Luthers These «Gerecht und Sünder zugleich»*, 2 ed. (Gütersloh 1960).

69 Véase 'La identidad luterana', nn. 40, 47 y 48, *I. c.*, 459 y 461.

susceptible de ser apropiada por la teología católica, tal como recientemente he indicado ⁷⁰.

CONCLUSION

Así, pues, quisiera concluir estas reflexiones apostando por una lectura de este género de la Confesión de Augsburgo, en continuidad con las que ya se han hecho desde otras perspectivas confesionales por eminentes teólogos ⁷¹. Esta lectura estaría basada en los puntos siguientes, en los que resumo el horizonte hermenéutico teológico que la hace posible:

1. En primer lugar, tomando en todo su alcance teológico la concreción eclesiológica de la justificación, expresión de su mediación histórica y analogado principal de la presencia de la acción humana en la acción salvífica de Dios. Esto no debe significar otra consideración de la Iglesia que la de ser obra de Dios y no de los hombres ⁷².

2. En segundo lugar, atendiendo a la noción de las obras que se desprende de su consideración como contenido de la fe justificante, aparece obligado leer el art. 4 de la Confesión no sólo en referencia a los arts. 6 y 20 de la misma, sino de manera muy particular al art. 16 (*De rebus civilibus*); siempre y cuando la lectura de este artículo no se haga desde una hermenéutica teológica hipotecada en la protología infralapsaria, tal y como lo ha venido haciendo el luteranismo histórico, sino en referencia al significado histórico-práctico de la nueva creación, insoslayable a la luz del alcance escatológico de la salvación. El *regnum mundi* de ninguna manera puede ser sustraído al señorío de Jesucristo en virtud de una consideración teológica de la ley que excluye su recuperación salvífica positiva ⁷³.

⁷⁰ Véase A. González-Montes, 'La doctrina de los dos reinos en la Confesión de Augsburgo', *Renovación ecuménica* 68 (1980) 21-24.

⁷¹ Cfr. particularmente R. Prenter, 'L'interpretation de la doctrine de deux règnes', *RHPH* 43 (1963) 239-49.

⁷² Cfr. O. H. Pesch, *Mysterium salutis*, IV/2, pp. 826-30, en especial p. 828, donde Pesch da cuenta de la significación de la Iglesia para la inmediatez de Dios sin obstaculizarla.

⁷³ Véase mi artículo a este respecto, que acabo de citar en precedente nota ⁷⁰, particularmente p. 23, donde se contraponen la interpretación tradicional no salvífica a la salvífica. Optar por esta última es posible en virtud

En este sentido, el art. 16 de la Confesión, al aludir al obligado ejercicio de la cantidad en la esfera de las *ordinationes civiles (politia y oeconomia)* postula la incidencia de la gracia en la acción del hombre de forma positiva. Las obras del amor se insertan de este modo en la vida del justificado en el mundo como obras de su justicia, que por no serle propia, sino donada, no quedan hipotecadas en las potencialidades autónomas del hombre. Son estas obras, así entendidas, las que objetivan la incidencia salvífica de la fe sobre el mundo.

3. Esta comprensión de las obras de algún modo la comparte el Documento de Estrasburgo, cuando afirma que Dios reconoce al mundo «como suyo por medio de la Encarnación de Jesucristo y lo llevará a la consumación en la liberación final del poder de la muerte y la victoria final sobre todas las fuerzas destructoras»⁷⁴. Ciertamente que el alcance de esta afirmación se atempera en otros momentos del documento⁷⁵, al dar cuenta de la desproporción entre la incidencia salvífica de la gracia liberadora sobre la historia y su consumación final, pero no por eso se puede pasar por alto el significado soteriológico de la acción del hombre alcanzada por la gracia y sostenida e impulsada por ella. De otra manera sería bien difícil hacer justicia al contenido verdadero de la justificación, deudora todavía doctrinalmente en el Documento de Estrasburgo de una intelección entre ley y Evangelio que el mismo documento parece sobrepasar hermenéuticamente.

ADOLFO GONZALEZ-MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

de tan serios estudios como el de H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Kirche* (Gütersloh 1971) y el tantas veces citado de Pfnür sobre la *Confessio*, decisivos para conceptualizar la fe y las obras.

⁷⁴ 'La identidad luterana', n. 40, l. c., 459.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 52 (alusión a la «doctrina de los dos reinos»), p. 462, donde la incidencia de la salvación sobre la realidad mundana queda bloqueada por una protología de la que hemos dado cuenta, cuyo horizonte hermenéutico es la forma de entender la distinción entre ley y Evangelio que aquí hemos criticado.