

## JUNTOS CONFESAMOS QUE DIOS NOS JUSTIFICA

A LOS 500 AÑOS DE LAS TESIS DE WITTENBERG Y  
A LOS 20 DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA

### 1. EN AUGSBURGO, UN 31 DE OCTUBRE

En Augsburg, el 31 de octubre de 1999, fue firmada la “Declaración conjunta entre católicos y luteranos sobre la doctrina de la justificación”. El texto estaba ya preparado para ser firmado en 1997, en este mismo lugar y en la misma fecha, pero las observaciones y reservas por parte de los sínodos de las distintas Iglesias luteranas y por parte de la Iglesia católica, hicieron que la firma se retrasase dos años. El lugar y la fecha no tienen nada de inocentes. En Augsburg fue escrita en 1530 una página decisiva de la reforma luterana, la “Confessio Augustana”, redactada por Melancton<sup>1</sup>. Y el 31

1 Juan Pablo II valoró muy positivamente la Confesión de Augsburg con ocasión de los 450 años de su publicación: La Confesión de Augsburg “fue la última tentativa verdaderamente seria que, después de la ruptura ha tenido lugar para llegar a un acuerdo base entre luteranos y católicos”. Más aún: “Si hace cuatrocientos años no tuvo éxito el puente entre católicos y luteranos con la confesión de Augsburg, es evidente que los pilares del puente continúan sólidos sobre el río común y los fundamentos de nuestra fe común son profundos. El diálogo intenso que, de algún tiempo a esta parte y siguiendo la normativa del Vaticano II hemos empezado con los luteranos, está demostrando que estos fundamentos comunes de nuestra fe cristiana son verdaderamente sólidos y profundos”

de octubre de 1517, Lutero hizo públicas en Wittenberg sus 95 tesis contra las indulgencias<sup>2</sup>.

En este lugar y en esta fecha emblemáticos, en 1999, el cardenal Edward Idris Cassidy, presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos –por parte católica-, y el obispo Christian Krause, presidente de la Federación Luterana Mundial –por parte luterana- suscribieron una declaración conjunta, en la que las dos Iglesias reconocían un acuerdo fundamental sobre la doctrina de la justificación por la fe. Ese mismo día, desde el balcón de la plaza de San Pedro, el papa Juan Pablo II calificaba el hecho como “un acontecimiento trascendental en el difícil camino de la recomposición de la plena unidad entre los cristianos”<sup>3</sup>. Este apoyo explícito del Papa contribuyó decisivamente a la recepción pacífica del documento por parte católica.

La doctrina de la justificación gratuita del pecador por la fe en Cristo Jesús no es una más entre otras, sino una de las claves más importantes, sino la que más (“la clave” diría un luterano), de toda la vida cristiana y de toda reforma de la Iglesia<sup>4</sup>, que tiene repercusiones prácticas en todos los ámbitos de la vida eclesial, en el modo de comprender la Palabra de Dios, los sacramentos (¡también el sacramento del

(JULIÁN G. HERNANDO, “Juan Pablo II ante la confesión de Augsburgo”, en *Ecclesia*, 10 de enero de 1981, n. 2013, pág. 14-15 (46-47).

2 En contra de lo que tradicionalmente se decía, la mayoría de los historiadores consideran que estas tesis no fueron clavadas por Lutero a las puertas de la Iglesia del castillo de Wittenberg. Estas tesis estaban destinadas originalmente al prelado de Brandeburgo. Al no obtener respuesta, Lutero las confió a sus amigos, que las filtraron. Una breve información sobre esta historia, junto con el texto de las 95 tesis en: TEÓFANES EGIDO, *Lutero. Obras*, Sígueme, Salamanca, 1977, 62-69.

3 *Angelus* del 31 de octubre de 1999.

4 En esto (y en otras cosas) están de acuerdo Lutero y el Concilio de Trento: “El mensaje del Concilio es claro: una reforma de las estructuras sin una llamada a la santidad está abocada al fracaso... (Por tanto) la doctrina de la justificación constituye siempre el punto de referencia de toda auténtica reforma de la Iglesia” (ENRIQUE BENAVENT VIDAL, “Actualidad de la doctrina de la justificación”, en *Anales Valentinos*, 1997, 6). “La renovación de la Iglesia y de lo cristiano es un proceso que supone la fe y acontece en el interior de la fe” (JOSEPH RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, 301).

matrimonio!<sup>5</sup>), la tradición, los ministerios y la autoridad del Papa.

Hace quinientos años esta doctrina desencadenó la ruptura más importante ocurrida en la Iglesia. Paradójicamente, la doctrina de la justificación, que hace quinientos años fue causa de ruptura, hoy puede convertirse en impulso desencadenante de un camino de comunión. Digo bien, impulso y camino, porque el acuerdo fundamental que hay hoy entre católicos y reformados no ha sido conseguido todavía, en sus consecuencias teológicas y en sus repercusiones eclesiales, un efecto unificador similar al que entonces tuvo de efecto separador.

¿De qué se trata en esta cuestión de la justificación? Del tipo de relación de Dios con el hombre y de cómo el hombre puede tener una relación adecuada con Dios, de cómo ser justo delante de Dios; justo, o sea, como estar en la posición correcta. De ahí la importancia de saber que Dios nos justifica, nos hace justos, nos sitúa en nuestra verdad y en nuestro lugar. Porque todo es distinto si no tenemos a nadie que nos justifique. Me atrevo a traducirlo en otro lenguaje más asequible para las mentalidades de hoy: todo es distinto si fuera verdad que no tenemos Padre, que somos huérfanos, que estamos solos en el mundo, que no somos hermanos ni hay nadie que nos redima<sup>6</sup>. El hombre solo, sin Dios, es un peligro. No va a ninguna parte. Peor aún, camina hacia su pérdida, no sólo debido a su pobreza y a su limitación, sino debido a su egoísmo y a sus malas inclinaciones. Por el contrario, si Dios existe y en su Hijo Jesucristo somos perdonados, renovados y justificados, se abren las puertas de la esperanza y caminos de fraternidad.

5 En un diálogo luterano-católico sobre el sacramento del matrimonio, ambas partes pensaban que la pregunta por el nuevo casamiento de separados, debía comenzar por la pregunta sobre la justificación y la curación, ley y gracia (HARDING MEYER, "La declaración común (católico-luterana) sobre la doctrina de la justificación de 1999", en *Diálogo Ecuménico*, 1999, 647).

6 Cf. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ciudadanía y cristianía*, Encuentro, Madrid, 2016, 22.

## 2. LA RECEPCIÓN CATÓLICA DE LA DECLARACIÓN

Lo que hace veinte años firmaron los representantes de la Federación Luterana Mundial y de la Iglesia Católica es un “paquete” constituido por tres documentos: una declaración oficial, un anexo y la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación. En la declaración oficial los representantes católico y luterano ratifican la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación “en su totalidad” y dejan claro que las anteriores condenas doctrinales mutuas “no son aplicables a las enseñanzas de ambas partes en diálogo”, tal como se presentan en la declaración conjunta. En el anexo “se explica de nuevo el consenso alcanzado en la Declaración conjunta”, aclarando algunas de las reservas que sobre la declaración habían manifestado los sínodos luteranos y la propia Iglesia católica.

Una declaración como esta no se improvisa. Es el resultado de mucha reflexión teológica, de serias investigaciones históricas y de sinceros diálogos entre las Iglesias. En el número 3 de la “Declaración conjunta” (en adelante DC) se mencionan los documentos más importantes, resultado de todo este proceso de diálogo. El primero de los documentos citados, “el Evangelio y la Iglesia” (1972), conocido como “Relación de Malta”<sup>7</sup>, ofrece el espíritu y las claves que ya reflejaban anteriores documentos, a saber: “Hoy se da un acuerdo fundamental en la interpretación de la justificación”. Pues, por una parte, los católicos “subrayan que el don salvífico hecho por Dios a los que creen no está subordinado a ninguna condición que debiera ser cumplida por el hombre”. Por su parte, los luteranos no ven, en el acto de la justificación, “una declaración puramente exterior de la justicia del pecador” y afirman que “la justicia de Dios es apropiada por el pecador como una realidad que lo abarca por entero y que, por esto mismo, funda la nueva vida del creyente”<sup>8</sup>.

¿Cómo fue recibida por parte católica la Declaración conjunta? Ya hemos dicho que el apoyo de Juan Pablo II

7 El texto se puede encontrar en: ADOLFO GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, 265-292.

8 *El Evangelio y la Iglesia*, texto citado en nota anterior, n. 26.

facilitó la recepción católica. Pero como suele suceder con todo lo que en la Iglesia “suenan a nuevo”, no faltaron las reacciones descalificadoras. En esta línea, que raya el fundamentalismo, el texto fue calificado de absurdo, lleno de herejías, escandaloso, contradictorio, sincretista, ambiguo, estrambótico e imposible<sup>9</sup>.

Una reacción equilibrada fue la del futuro cardenal Walter Kasper, por entonces Secretario del Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos. Reconoce que “la división no fue provocada por motivos superficiales, sino por un modo diverso de entender el núcleo mismo de la buena nueva de salvación”. Lo que ha hecho posible el acercamiento ha sido “una vuelta común a las fuentes de nuestra fe”. Este dato se encuentra en el número 8 de la DC: “nuestra escucha común de la Palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a nuevos enfoques”.

Kasper no oculta las dificultades que todavía subsisten: “La Declaración tiene su importancia, pero no excluye sus límites. Su grandeza consiste en que no pretende ocultar esos límites. El documento trata abiertamente de las cuestiones que todavía nos separan y que tenemos la responsabilidad de afrontar”. Las dificultades están, sobre todo, en la expresión luterana según la cual la persona es justificada y pecadora al mismo tiempo, y en la cuestión de la cooperación de la persona en la justificación. Aún así, dice Kasper, la firma de la DC significa que católicos y luteranos pueden dar testimonio común de lo que es para ellos el núcleo de la fe; este testimonio común es más necesario que nunca en este mundo cada vez más secularizado.

Finalmente, Walter Kasper hace una observación que me parece de gran interés: muchos cristianos ya no comprenden estas fórmulas y este lenguaje sobre la justificación. Por este preocupante motivo para teólogos, catequistas y predicadores, “juntos debemos tratar de ser elocuentes” para que “la

9 Es preferible no dar “publicidad” a estos descalificadores. Por lo demás, sus análisis se limitan, a lo sumo, a constatar la discrepancia literal entre lo que dice Lutero y lo que dice el Concilio de Trento. Un asunto tan serio merece otro tipo de análisis, como el que voy a intentar en el apartado cuatro de este artículo.

buena nueva sea creíble y convincente. No se trata simplemente de traducir algunas afirmaciones dogmáticas a un lenguaje moderno ni de encontrar el modo de expresarlas con palabras actuales; debemos ir mucho más a fondo y preguntarnos: ¿Qué significa Dios para nosotros hoy? ¿Qué significa Cristo para nosotros hoy? ¿Es realmente el Hijo de Dios, que nos ha redimido con su muerte en cruz y su resurrección? Por consiguiente, desde la perspectiva de la fe cristiana, ¿qué significa creer en un Dios misericordioso? ¿Qué comporta eso para nuestra vida?”<sup>10</sup>.

El 25 de junio de 1998 se publicó la respuesta de la Iglesia Católica a la DC. En ella se refleja la recepción católica de la DC. Mientras las reservas que se manifestaron por parte luterana hubieran deseado una mayor insistencia en que la justificación viene “sólo por la gracia, sólo por la fe, sólo por Cristo”, independientemente de toda acción y colaboración humana; las reservas por parte católica subrayan la fuerza y el poder efectivo de la gracia que quiere y puede renovar al hombre en su vida y que le obliga a hacer el bien.

En esta línea se comprenden las aclaraciones que la respuesta de la Iglesia católica hizo a la DC. Fundamentalmente estas tres: hablar, como hace el apartado 4.4 de la DC de “el ser pecador del justificado” no parece compatible con las afirmaciones del Concilio de Trento sobre la renovación y santificación del hombre interior. Por eso se considera equívoca la fórmula “oposición a Dios” como explicación del axioma luterano que caracteriza al justificado de “simul justus et peccator”. Otra dificultad surge en el número 18 de la DC: ¿en qué sentido se puede afirmar que la doctrina de la justificación es criterio y norma de la vida y la práctica de la Iglesia? Finalmente, la Iglesia Católica pide que se clarifiquen algunas afirmaciones de la DC referentes a la cuestión de la posibilidad de una cooperación del hombre a su propia justificación y a la doctrina del mérito de las buenas obras. El Concilio de Trento, recuerda la Iglesia católica, afirma que el

10 [http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/comentario\\_ala\\_declaracion.htm](http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/comentario_ala_declaracion.htm). Sobre la doctrina de la justificación y la declaración conjunta, resulta de gran interés: WALTER KASPER, *La unidad en Jesucristo*, Sal Terrae, Santander, 2016, 459-510.

hombre puede rechazar la gracia. Esa capacidad de rechazar supone una capacidad de adherirse a la voluntad de divina, que el concilio llama “cooperación”. De ahí la dificultad que tiene la Iglesia católica de aceptar la expresión “mere passive” que aparece en el número 21 de la DC<sup>11</sup>.

Antes de entrar a estudiar con un poco de detalle algunos aspectos de la DC que me parecen más interesantes para la teología católica, quisiera decir una palabra sobre la buena recepción de este documento tuvo entre los teólogos españoles. En general fue acogido con esperanza y simpatía. Las observaciones críticas, razonadas y bien justificadas que algunos hicieron, estaban en línea con las de la respuesta elaborada por la Congregación para la Doctrina de la fe y el Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos. Entre los teólogos españoles que se ocuparon del documento, a riesgo de dejarme algún nombre, me gustaría citar a José Ramón Villar, Pedro Rodríguez, Enrique Benavent, José María Herrero Mombiola, Fernando Salom, Hector Vall, Manuel Gesteira Garza, José María Rovira Belloso, Fernando Rodríguez Garrapucho y Adolfo González Montes, que ha traducido al castellano la DC, el anexo y la declaración oficial.

### 3. UN MÉTODO QUE PUEDE SER PARADIGMÁTICO

La DC es un texto relativamente breve. No es un estudio más sobre la justificación. Presupone muchos diálogos y estudios anteriores y ofrece, de forma sintética y accesible, los resultados, el punto común al que se ha llegado. Pero la DC es mucho más. Sigue una hermenéutica ecuménica muy precisa que puede convertirse en un modo paradigmático de hacer teología, pues este método puede ampliarse y aplicarse al diálogo interreligioso y también al modo de hacer teología dentro de las propias Iglesias.

<sup>11</sup> Al comienzo de este apartado indiqué que en el Anexo se aclaran “conjuntamente” estas reservas que la Iglesia católica manifestó a la DC. Hablaré de alguna de estas aclaraciones más adelante.

### 3.1. Mensaje y doctrina

¿Cuál es este método? Distinguir entre mensaje y doctrina. En aquellos puntos doctrinales controvertidos la DC comienza por buscar la fe común que subyace a las explicaciones doctrinales. Esta fe común es la que permite el encuentro, el entendimiento, la mutua comprensión y, en algunos casos, la mutua aceptación de las doctrinas. Tras la exposición de la fe común sobre siete puntos estrechamente relacionados con la justificación, encabezada con la fórmula “juntos confesamos”, la DC ofrece dos comprensiones distintas de esa fe, una propia de la teología luterana y otra propia de la teología católica. Estas comprensiones subrayan distintos aspectos del mismo mensaje de fe, explicados desde distintas teologías o esquemas de pensamiento.

Pongamos un ejemplo: el título del punto 4.3 es un doblete: justificación por la fe y por la gracia. Se utilizan dos palabras para decir lo que dice cada palabra por separado, a saber, que solo Dios salva<sup>12</sup>. El término fe complace a los luteranos. El término gracia complace a los católicos. Después del título viene el mensaje: “juntos confesamos que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo”. Y luego vienen dos interpretaciones que subrayan distintos aspectos de esta misma fe. La católica subraya la renovación de la vida humana operada por la gracia<sup>13</sup>. La luterana entiende la justificación como renovación de la relación entre Dios y el hombre<sup>14</sup>. A ello corresponde, dice con razón el que fue profesor de Estrasburgo Harding Meyer, “que por parte católica, se utilicen preferentemente categorías mentales y lingüísticas de tipo ontológico, y que, por parte luterana, se empleen preferentemente categorías personales de cara a la descripción del acontecimiento de la justificación”<sup>15</sup>.

12 Lo mismo ocurre en el “Anexo” 2 C: “La justificación tiene lugar solo por gracia, por la sola fe”.

13 “La enseñanza católica pone el énfasis en la renovación de la vida por la gracia justificadora” (DC, n. 27).

14 “Según la interpretación luterana, el pecador es justificado solo por la fe (*sola fide*). Por fe pone su plena confianza en el Creador y Redentor con quien vive en comunión” (DC, n. 26).

15 O.c. en nota 5, 635.



Más que una síntesis, lo que busca la DC es una diversidad reconciliada<sup>16</sup>. No se pretende uniformar sino encontrar lo que teólogos de una y otra confesión han llamado “consenso diferenciado”<sup>17</sup>. Eso significa que estando de acuerdo en lo fundamental, hay diferencias que aún permanecen, pero que pueden ser toleradas porque no cuestionan el acuerdo esencial. Algunas de estas diferencias responden a distintas preocupaciones y a distintas acentuaciones, que incluso pueden tener un carácter complementario y, en tal caso, sirven de permanente recordatorio para no perder la verdad acentuada en la otra explicación doctrinal. Así es posible lograr una unidad que respeta la diversidad, porque las divergencias son reconciliables, ya que les ha sido sustraída su fuerza separadora.

Esta metodología, esta tensión entre mensaje y doctrina, enlaza con una distinción de gran calado, que hizo Juan XXIII (que luego el Concilio Vaticano II hizo suya, en *Gaudium et Spes*, 62) entre sustancia de la fe y formulación de la fe: “una cosa es la sustancia del depósito de la fe y otra el modo de expresarla”. Las distintas sensibilidades culturales, espirituales o históricas han dado lugar a distintas formulaciones y explicaciones de la fe y, en ocasiones, han creado escuelas teológicas distintas.

### 3.2. Cuando las doctrinas se presentan en oposición

Desgraciadamente, en ocasiones, las formulaciones doctrinales no han sabido guardar el necesario equilibrio o situarse adecuadamente dentro del conjunto de la fe; cuando

16 Aunque no se refieran al ecumenismo, son interesantes estas palabras del Papa FRANCISCO: “la unidad a la que hay que aspirar no es uniformidad, sino una unidad en la diversidad, o una diversidad reconciliada” (*Amoris Laetitia*, 139).

17 Así HARDING MEYER, o.c. en nota 5, 636; y ANGELO MAFFEIS, “La reconciliación posible: el acuerdo luterano-católico sobre la doctrina de la justificación”, en *Diálogo Ecuménico*, 1999, 669. La DC no utiliza la expresión “consenso diferenciado”, pero utiliza expresiones equivalentes: nn. 5, 13, 14, 40 y 43. Cito el número 40: “Entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación. A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis 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”.

así ha ocurrido, las doctrinas se han radicalizado y presentado en oposición unas a otras. La historia de la teología de la gracia es una historia de controversias, de modo que con frecuencia las posiciones doctrinales se han presentado en oposición unas de otras: Agustín contra Pelagio, Trento contra Lutero, jesuitas con Luís de Molina a la cabeza, contra dominicos liderados por Domingo Bañez, gracia contra libertad, fe contra obras, Dios contra el hombre y hermanos contra hermanos. Esta oposición ha impedido valorar la parte de verdad que había en el otro y, en ocasiones, ha conducido a condenar la postura del otro.

A veces, incluso, ha ocurrido que las controversias y mutuas condenas se basan en puros malentendidos terminológicos. Un ejemplo lo podemos encontrar en la cuestión que nos ocupa. Cuando Lutero dice que estamos justificados por la “sola fe”, y el Concilio de Trento replica que la fe sola no es suficiente para la justificación, si no se le añaden la esperanza y la caridad, el desencuentro desaparece cuando se aclara que Martín Lutero y el Concilio de Trento no entienden el término fe de la misma manera. Lutero, bajo el término fe incluye la totalidad de la vida cristiana como don de Dios y respuesta del hombre. Y cuando habla de caridad se refiere principalmente al amor al prójimo. De ahí que pueda decir que la fe sola salva y que la caridad es una consecuencia de la fe.

El Concilio de Trento, cuando habla de fe se refiere a un aspecto primero de la respuesta a Dios, a saber, la adhesión a lo que Dios revela. Por este motivo el concilio de Trento añade que esta fe, entendida como conocimiento, necesita completarse con la caridad para ser salvífica. Pero, atención, cuando el Concilio de Trento habla de caridad no está pensando en el amor al prójimo, sino en la entrega total de la persona a Dios. La fe luterana equivale a la “fe, esperanza y caridad” tridentina. De modo que, supuesto el concepto tridentino de fe, jamás Lutero hubiera dicho que la fe sola justifica<sup>18</sup>.

18 Cf. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2002, 29-30 y 148-150; también: *La gracia. Gratis et amore*, San Esteban, Salamanca, 2002, 76-77.

La DC, aunque busca la conciliación, utiliza la terminología propia de la controversia. No busca un lenguaje nuevo. Al utilizar el lenguaje “clásico” se ve obligada a duplicar formulaciones, no digo para contentar a unos y otros, sino para que unos y otros comprendan que la doble formulación no es causa de división. Ya hemos notado que en el título del apartado 4.3 habla de justificación “por la fe y por la gracia”, o sea, utiliza dos presupuestos teológicos distintos para decir lo mismo. Más significativo aún: mientras en el número 26 se dice que “según la interpretación luterana, el justo es justificado por la sola fe”, el número 27 dice que en la interpretación católica “en la justificación, el justo recibe de Cristo la fe, la esperanza y el amor”.

Un paso más allá de la DC no solo debería aclarar la compatibilidad de lenguajes, sino utilizar un lenguaje común, entendible por los creyentes de hoy, aclarando bien lo que implica cada término del lenguaje utilizado. El concepto de fe que tienen el Magisterio y la teología católica de hoy (en la estela del Vaticano II) se acerca más a los presupuestos luteranos de la fe que a los tridentinos.

La búsqueda de un lenguaje común permitiría superar, en lo que fuera posible, todo rastro de polémica. Ni en el tema de la gracia, ni en ningún otro tema, las polémicas conducen a buenos resultados. Destacan lo que separa, tienden hacia los extremos, realzan lo que, en condiciones normales, no se hubiera presentado en forma tan extremosa. Favorecen y buscan la condena del otro. Olvidan el matiz e imposibilitan el diálogo y el encuentro.

Superado el clima de controversia del siglo XVI, en la cuestión de la justificación del pecador por la fe y la gracia, estamos hoy en condiciones de comprender mejor una y otra postura doctrinal. En este sentido, la DC es un ejemplo no solo para el ecumenismo, sino para la teología de hoy, ya que busca caminos para que el otro entienda la propia postura, y busca integrar y acoger lo positivo que hay en el otro. Este encuentro con el otro produce un enriquecimiento mutuo.

“Quién no mira más allá de sí mismo no tiene capacidad para comprenderse entero y verdadero a sí mismo”<sup>19</sup>.

### 3.3. *El amor a la verdad*

A unos y otros, luteranos y católicos, cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, debería unirnos el amor a la verdad (a la justicia, a la bondad, a la belleza), la voluntad de verdad. Porque sin verdad como criterio supremo solo queda el poder del violento que desde el poder decide “su” verdad y conduce al enfrentamiento y a la división<sup>20</sup>. Ahora bien, el amante de la verdad es siempre humilde, no busca polémica. Es consciente de sus propias limitaciones, así como de la pobreza de nuestros conceptos y de nuestro lenguaje. Si la Verdad buscada es Dios, entonces se acentúa la conciencia de la desproporción que hay entre lo que él es y lo que nosotros decimos de él. En la teología de Tomás de Aquino se repite una palabra, característica de toda relación de Dios con el ser humano. Es el término imperfección: la revelación es imperfecta, nuestro conocimiento de Dios es imperfecto. En lo que se refiere a nuestro tema de la justificación escribe Tomás de Aquino: “por la gracia, el alma participa de la bondad divina de modo imperfecto”<sup>21</sup>. La imperfección de lo teologal, de la relación de Dios con el ser humano, no se debe a que Dios tenga límite alguno o a que se nos entregue parcialmente. Dios se da totalmente, pero nosotros somos limitados. Por eso lo recibimos limitadamente, dada nuestra incapacidad de comprender y de acoger el amor infinito de Dios.

Ninguna explicación humana agota el misterio de Dios. Por este motivo, todas las fórmulas dogmáticas son mejorables y, en muchas ocasiones, pueden y deben complementarse

19 OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c. en nota 6, 65. Más aún, dice este autor: “la tensión entre los distintos acentos del cristianismo es la garantía de una real catolicidad” (o.c., 256).

20 O.c. en nota anterior, 117-119.

21 *Suma de Teología*, I-II, 110, 2, ad 2. Puesto que la gracia, según Santo Tomás, se traduce en una vida de fe, esperanza y de amor a Dios, el santo también afirma la imperfección de la fe y del amor (sobre esto: MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Para encontrar a Dios*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid, 2002, 98-105).

con otras, puesto que todas son limitadas y ninguna expresa en su totalidad la grandeza divina. Cuando la verdad se expresa humanamente tiene muchas vertientes. Pero hay más, pues incluso en aquellas doctrinas y fórmulas que resultan inaceptables puede haber también su parte de verdad, algún aspecto que apunta en la buena dirección. De nuevo Tomás de Aquino viene en nuestra ayuda. Según él, “es imposible encontrar en las cosas algo que esté totalmente privado de bien. De igual modo, también es imposible que exista un conocimiento totalmente falso sin mezcla de verdad”<sup>22</sup>.

#### 4. PROBLEMAS QUE AÚN SUBSISTEN. ENSAYO DE SUPERACIÓN

Nos referimos ahora a algunos problemas que, según la respuesta de la Iglesia católica a la DC, todavía subsisten, así como a las aclaraciones “conjuntas” del anexo, que son el primer intento de superar tales problemas. Al mismo tiempo ofrezco, desde mi punto de vista, las perspectivas que hoy se abren para la teología con esta superación.

##### 4.1. *El ser pecador del justificado*

###### 4.1.1. Aclaraciones del Anexo de la DC

“El ser pecador del justificado” (título del apartado 4.4), que los luteranos entienden en el sentido de que el cristiano es “al mismo tiempo justo y pecador” es, según la respuesta católica, la afirmación más controvertida. Según esta respuesta, el título del apartado (“el ser pecador del justificado”) ya es causa de perplejidad. Además (para caracterizar o explicar esta situación de pecador del justificado) se considera “equivoca” la expresión “oposición a Dios” (nn. 28-30) “que es en sí un verdadero pecado”, según la explicación luterana (n. 29). Esto parece incompatible con las afirmaciones del Concilio de Trento. Aún así, conviene recordar que en este mismo lugar de la DC en donde aparecen los supuestos o reales equívocos, también se afirma que “a pesar del

<sup>22</sup> *Suma de Teología*, II-II, 172, 6.

pecado el cristiano ya no está separado de Dios”. ¿Qué clase de pecado es este que, por una parte, produce “oposición”, pero por otra “no separa” de Dios? La nueva explicación que ofrece el “Anexo” puede ser compatible con las enseñanzas del Concilio de Trento: esta doctrina “nos recuerda el peligro continuo que viene del poder del pecado y su acción en el cristiano” (Anexo, 2/A).

En la base del “simul justus et peccator” está el concepto antropológico de concupiscencia. El Anexo lo aborda para clarificar mejor el axioma teológico. La concupiscencia permanece en el bautizado, pero mientras para el Concilio de Trento esta concupiscencia es natural y, por tanto, no puede ser considerada pecado, para Lutero es la expresión de la permanente aversión del hombre contra Dios, este egoísmo que se traduce en rebeldía<sup>23</sup>, que acompaña al hombre desde los comienzos de la historia: de ahí que el justificado, en el que siempre hay concupiscencia, sea también pecador. El Anexo reconoce estas diferencias, pero dice que a pesar de ellas, desde la perspectiva luterana “se puede reconocer que el deseo puede llegar a ser la apertura por la que el pecado ataca” (Anexo, 2/B). La concupiscencia ha dejado de ser entendida como pecado y se entiende como apertura, como “punto débil” del que se aprovecha el pecado.

No cabe duda de que estamos ante dos comprensiones de la concupiscencia que conducen a conclusiones teológicas distintas. Los católicos la entienden como realidad “natural” y los luteranos como realidad “personal” (una realidad que afecta a todos los aspectos de la personalidad). Si es natural no puede ser pecado, si es personal puede serlo. Ahora bien, en uno y otro caso, para poder hablar de pecado se requiere además una adhesión que comprometa la libertad. Lo natural y lo personal pueden ser complementarios. En este caso, ¿no nos ayudaría a los católicos entender que esta realidad natural afecta al hombre en su totalidad personal? ¿Y no ayudaría a los luteranos a entender que el carácter personal

23 Desde otra perspectiva esta rebeldía manifiesta la grandeza del hombre, su posibilidad de enfrentarse a Dios. Pero esta grandeza, cuando se expresa como orgullo y afirmación, le aleja de Dios y conduce al hombre a su propia pérdida.

de la concupiscencia necesita de la libertad, del consentimiento voluntario a sus impulsos, para llegar a ser verdadero pecado?<sup>24</sup>.

#### 4.1.2. Las fórmulas en su contexto

Además de las aclaraciones que se ofrecen en el Anexo de la DC, puede ser útil, para superar la polémica, situar las afirmaciones de unos y otros en su propio contexto ideológico, doctrinal e histórico. Ciertamente, leídas por sí mismas, las posiciones parecen incompatibles. El justificado es “justo y pecador a un tiempo”, dice Lutero. El justificado “se convierte de injusto en justo y de enemigo en amigo”<sup>25</sup>, hasta el punto de que por la gracia “se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado y no sólo no se imputa”<sup>26</sup>, dice el Concilio de Trento.

Pero si tenemos en cuenta el diferente uso lingüístico, el distinto contexto espiritual, si distinguimos entre lo que se dice y lo que se quiere decir, y además situamos las fórmulas dentro del amplio conjunto en el que se encuentran, nos daremos cuenta de que comparten una gama de matices y de precisiones que la sola y estricta fórmula no puede expresar. Tales matices y precisiones permiten un serio acercamiento entre unos y otros, y hacen posible una coincidencia de lo que se quiere decir, aunque sea dicho de distintos modos.

En efecto, la fórmula de Lutero se sitúa en un contexto narrativo, flexible, expresivo, literario, lo que hace que aparezcan en un mismo texto distintas variantes: “el hombre cristiano es a la vez justo y pecador, santo y profano, enemigo e hijo de Dios”. Tras esta declaración, Lutero se pregunta cómo puede ser esto posible. Y establece una comparación: cuando el enfermo reconoce su enfermedad, está dando pasos hacia la salud; cuando nos reconocemos pecadores estamos corriendo hacia Cristo, el médico que cura y salva de

24 Cf. ENRIQUE BENAVENT VIDAL, “Las cuestiones polémicas de la declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación”, en *Revista Española de Teología*, 2001, 358-359.

25 DH, 1528.

26 DH, 1515.

los pecados<sup>27</sup>. El sentimiento (¡importante término, utilizado por Lutero!) que tiene el justo de ser pecador hay que entenderlo en sentido dinámico, como un estado de marcha, cuyo resultado es la penitencia<sup>28</sup>. Si la fórmula tiene un sentido penitencial debe entenderse existencialmente y no ontológicamente.

El lenguaje del Concilio de Trento es ontológico: “ser o no ser”. En este nivel parece que no son posibles los matices. Sin embargo, leyendo el decreto sobre la justificación del Concilio, encontramos una serie de matices que nos hacen caer en la cuenta de que tampoco el lenguaje y la filosofía ontológica, que parecen tan claros y determinantes, expresan totalmente lo que la doctrina conciliar quiere decir sobre el resultado de la justificación del hombre, o sea, sobre la relación del ser humano con Dios. En efecto, según el Concilio de Trento la persona justificada está sometida a la tentación, se encuentra en constante peligro de pecar<sup>29</sup> y la concupiscencia le acosa constantemente<sup>30</sup>. De modo que también el Concilio de Trento termina utilizando el lenguaje penitencial: la oración es necesaria para la vida del justificado<sup>31</sup>.

27 MARTÍN LUTERO, “Comentario a la carta a los gálatas”, en *Oeuvres*, Labor et Fides, Genève, t. XV, 1969, 239. Lutero emplea por primera vez la expresión “simul justus et peccator” al comentar Rm 7, 16. Pretende, por tanto, encontrar un buen apoyo en san Pablo (*Oeuvres*, t. XI, 1983, 103). En alguna ocasión Lutero constata que la Escritura habla de la persona en términos contradictorios (*Oeuvres*, t. II, 1966, 276)

28 “Toujours l’homme est dans le non-être, dans le devenir, dans l’être. Toujours en privation, en puissance, en acte. Toujours dans le péché, dans la justification, dans la justice. C’est-à-dire, toujours pécheur, toujours pénitent, toujours juste! Car en faisant pénitence, de non-juste il devient juste. Donc la pénitence est le milieu entre l’injustice et la justice. Et de la sorte, l’homme est dans le péché considéré comme borne extrême de départ (*terminus a quo*), et dans la justice considéré comme borne extrême d’arrivée (*terminus ad quem*). Si donc nous sommes toujours pénitents, nous sommes toujours pécheurs; et cependant, para là même, nous sommes aussi justes et nous sommes en train d’être justifiés: en partie pécheurs en partie justes, c’est-à-dire rien sinon pénitents” (*Oeuvres*, t. XII, 1985, 211).

29 “Cualquiera, al mirarse a sí mismo y a su propia flaqueza e indisposición, puede temblar y temer por su gracia” (DH, 1534).

30 DH, 1515.

31 DH, 1541 y 1542.



#### 4.1.3. Una fórmula penitencial y orante

El anexo a la DC va en la misma dirección, pues indica que el buen contexto para entender la fórmula “simul” es el penitencial y orante: “Cuando oramos solo podemos decir como el recaudador de impuestos: ¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mi que soy un pecador! (Lc 18, 13). El anexo añade algo sumamente interesante: “esto es expresado de diversas maneras en nuestras liturgias” (Anexo 2 A). En efecto: la eucaristía, el acto más propio del pueblo de Dios, de la asamblea de los santos, comienza con un reconocimiento de los pecados: “antes de celebrar los sagrados misterios, reconocamos nuestros pecados”. Y en el momento de recibir al Señor, hecho sacramento eucarístico, a este Señor que sólo pueden recibir los limpios de corazón, los justos, el creyente confiesa: “no soy digno de que entres en mi casa”. En el canon romano el celebrante pide que “a nosotros pecadores” nos admitas en la asamblea de tus santos”. Cabe recordar también que la oración “compendio de todo el Evangelio”<sup>32</sup>, el Padrenuestro, pide: “perdona nuestras ofensas”. Hace ya muchos años el Concilio de Cartago (año 418) aclaró que cuando el hombre en gracia recita esta petición lo hace no de modo hipócrita, sino verdaderamente y refiriéndose a sí mismo<sup>33</sup>. Este concilio cita el pasaje de la primera carta de Juan 1, 8 (que también cita el Anexo de la DC): “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos”, para mostrar que el hombre en gracia también debe confesar sus pecados (cf. 1 Jn 1, 9)<sup>34</sup>.

Si no vamos más allá de las oposiciones, no hay modo de superarlas. El justo no puede ser pecador en tanto que ¡justo! Pero lo que debe preguntarse el católico es si el justo puede ser también pecador y en qué sentido<sup>35</sup>. En esta línea, Tomás de Aquino aceptaría una fórmula de este tipo: el creyente puede ser “simul peccator et fidelis”, pues el único pecado

32 Eso dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*, citando a Tertuliano: n. 2761.

33 DH, 229 y 230.

34 DH, 228. El Sínodo de Orange tiene una fórmula parecida (DH, 392).

35 Cf. JUAN LUÍS RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1991, 367.

que “aparta totalmente al hombre de Dios” es la apostasía, “cosa que no acontece con ningún otro pecado”<sup>36</sup>. El creyente es también un pecador, según esta teología del santo doctor.

#### 4.2. “*Simul justus et peccator*”. Nuevas perspectivas

El axioma luterano puede ser entendido católicamente o, mejor aún, conjuntamente como una descripción de la situación concreta, histórica y existencial del justificado. Pero además, puede aplicarse a otras perspectivas que enriquecen a la teología y a la espiritualidad.

##### 4.2.1. Aplicación eclesial: la Iglesia santa y pecadora

En primer lugar, el principio del “simul justus et peccator” tiene una equivalencia eclesial que permite comprender con más realismo la confesión de fe sobre la santidad de la Iglesia. San Ambrosio habló de la Iglesia como “casta meretriz”, a la vez santa y pecadora, pecadora por las personas que la formamos y santa por nuestra cabeza que es Cristo. Por su parte, el Vaticano II afirma: “la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación”<sup>37</sup>. Este texto reconoce la presencia del pecado en el seno del pueblo de Dios. También afirma la necesidad de un progreso permanente en el encuentro y relación con Dios, pues nunca estamos del todo santificados (“la Iglesia... avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación”). En otro lugar el Concilio afirma que “la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a una perenne reforma”<sup>38</sup>. La gracia es un camino que acaba en la vida eterna, pero mientras caminamos en este mundo necesitamos volvernos continuamente a Dios, apoyarnos en él para no volver al pecado del que hemos

36 *Suma de Teología* II-II,12. 2, ad 3.

37 *Lumen Gentium*, 8.

38 *Unitatis Redintegratio*, 6. Sobre la Iglesia santa y pecadora resulta sugerente lo que escribe JUAN ANTONIO ESTRADA, “Notas de la Iglesia en una época postmoderna”, en *La Iglesia en una sociedad postmoderna*, Tirant humanidades, Valencia, 2016, 218-220.

salido y no caer en el pecado que siempre nos acosa. Y esto tanto individual como comunitariamente.

#### 4.2.2. Una paradójica comprensión de la santidad

El axioma permite entender la paradójica situación en la que se encuentran aquellos que avanzan en el camino de la santidad. Cuanto más cerca están de Dios, cuanto más le conocen, más conscientes son de su grandeza, pureza y santidad y, por tanto, de lo mucho que les separa de él. El santo “cuanto más se aproxima a Dios, más, a la mirada del Puro, conoce su impureza”<sup>39</sup>. Por tanto, el acercamiento a Dios psicológicamente parece un alejamiento.

Cuanto más nos acercamos a Dios, más iluminada queda nuestra vida. Pero esta iluminación nos hace más conscientes de nuestras imperfecciones y pecados, de nuestras debilidades y cobardías. La luz divina nos hace cobrar mayor conciencia de nuestra realidad pecadora, de quiénes somos realmente: “la experiencia del propio pecado que han vivido los santos es experiencia del obstáculo a la acción de Dios; cuanto más fuerte es la iluminación de la gracia en el hombre, más es éste capaz de detectar los puntos oscuros que todavía quedan en él. Nada tiene que ver con una exageración o con un autoengaño el reconocimiento de la propia culpa por parte de personas de cuya vida cristiana no podemos dudar”<sup>40</sup>.

39 ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE, *La santidad*, San Esteban, Salamanca, 2016, 119. Es interesante también lo que escribe este autor, en la página 103 de este libro. En la misma línea decía S. KIERKEGAARD: “Cuanto más te acercas a Dios, más degradado quedas, es decir, cuanto más te acercas a él, más infinita es tu idea de su infinita sublimidad, lo que precisamente te degrada” (*Diario* Xv A 23; también en Xiii A 509). Por su parte escribe LEONARDO BOFF: “los santos y los místicos tenían una conciencia extremadamente aguda de su situación ambigua: cuanto más santos, más lejos se sentían de Dios” (*Gracia y liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1978, 214). Resulta significativa esta confesión personal de Benedicto XVI: “Por mucha confianza que tenga en que el buen Dios no puede rechazarme, cuanto más cerca estoy de su rostro, tanto más fuertemente me perco de cuántas cosas he hecho mal. En este sentido también el lastre de la culpa le oprime a uno, aunque la confianza fundamental está, por supuesto, siempre ahí” (*Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao, 2016, 40).

40 LUIS F. LADARIA, *Antropología Teológica*, UPCM, Madrid, y Universidad Gregoriana, Roma, 1987, 359. En este contexto, Ladaria afirma que hay un problema que el Tridentino no se planteó, a saber: ¿es la respuesta

### 4.2.3. Justificación como liberación

Finalmente, a la luz de la sensibilidad actual, el “simul” permite una prolongación en el plano socio-ético-liberador<sup>41</sup>. El mensaje de la justificación en y por Cristo no puede separarse de la preocupación por construir un mundo más justo y más libre. De ahí que la clave individualista de las doctrinas clásicas sobre la justificación puedan y deban completarse con la clave histórico-liberadora. Dice Leonardo Boff: “en vez de hablar de justificación, hablaremos de liberación. Se trata de la misma realidad, pero más vertebrada en su dimensión dinámica e histórica”. En este contexto, Boff propone esta prolongación del “simul justus et peccator”: “homo simul oppressus et liberatus, semper liberandus”. Pues mientras dura la historia el proceso liberador está continuamente amenazado. Se abre, pues, un camino de liberación progresiva, que obliga a corroborar continuamente las libertades conquistadas, y a tener en cuenta que hoy la dimensión individual del pecado debe completarse con la dimensión estructural del pecado<sup>42</sup>.

No podemos desarrollar más esta dimensión, pero sí dejar constancia de que la doctrina de la justificación puede abrirse a perspectivas liberadoras de las estructuras de pecado, porque la gracia es liberadora y la renovación que ella opera alcanza a todas las dimensiones de la persona, incluidas las sociales<sup>43</sup>.

del hombre, afirmativa en lo fundamental, siempre plenamente satisfactoria? Y concluye: “tenemos que afirmar un aspecto de verdad en el “simul justus et peccator” aún en el caso de quién ha recibido la justificación; nunca la respuesta humana corresponde como es debido al amor de Dios”.

41 La DC reconoce que este aspecto podría haberse tratado, pero no se ha hecho: n. 43.

42 LEONARDO BOFF, o.c. en nota 39, 205-214; también J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Este es el hombre*, Cristiandad, Madrid, 1986, 97-101.

43 También sería posible prolongar antropológicamente el axioma teológico: el humano es un ser de contradicciones: es *homo sapiens* y *homo demens* (Leonardo Boff), lleno de ternura e inteligencia y a la vez hinchado de arrogancia y de odio. En la vida todo está hecho de orden y desorden, de cosmos y de caos, de sim-bólico y dia-bólico, de realidades que orientan más allá de sí mismas y de realidades que dividen. Es posible ser (como Rudolf Hess) un pequeño burgués, cariñoso con su mujer y sus hijos, amante de la naturaleza y, al mismo tiempo, un perverso asesino

#### 4.3. La justificación como criterio

Aludo brevemente a otro aspecto que, según la respuesta católica a la DC todavía podría plantear algún motivo de incompreensión, a saber, si es posible considerar la doctrina de la justificación como criterio y norma de toda la predicación y praxis de la Iglesia, tal como dice el n. 18 de la DC. La respuesta católica entiende que el criterio fundamental es la “regla de la fe”, o sea, la confesión de Dios uno y trino. No me parece que haya que hacer mucho problema al respecto, pues el Dios cristiano es el Dios que nos justifica y nos salva. No podemos sólo hablar de Dios “en sí”; el Dios revelado es un Dios con nosotros y para nosotros, que “por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo”. La teología, la comprensión de Dios, tiene repercusiones directas e inmediatas en la antropología, en la comprensión del ser humano. Que en este asunto la reforma insista en la antropología y el catolicismo en la teología es una buena tensión, en la que cada posición recuerda a la otra la importancia de no olvidar un aspecto fundamental de la fe.

El Anexo resuelve la dificultad diciendo que la doctrina de la justificación es un criterio indispensable en la medida en que sirve para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras Iglesias (Anexo, 3). Por tanto “la discusión se puede desbloquear si se piensa que por justificación no sólo se entiende una doctrina paulina, sino el centro del mensaje del Evangelio que abarca la comprensión de la Escritura a partir del misterio de Cristo en su Iglesia para la salvación del mundo”<sup>44</sup>.

que envía a cerca de dos millones de judíos a las cámaras de gas. Somos una compleja combinación de luces y sombras.

<sup>44</sup> FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, “Eclesialidad de la salvación en el diálogo luterano-católico sobre la justificación”, en *Diálogo Ecuménico*, 2000, 38. Por su parte ENRIQUE BENAVENT escribe: “entendida como llamada para que la Iglesia se centre permanentemente en lo que es verdaderamente decisivo para su misión, la afirmación de que la doctrina de la justificación es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* puede ser aceptada por un católico” (o.c. en nota 24, 369).

#### 4.4. *El hombre coopera asintiendo a Dios*

Finalmente me refiero a la tercera dificultad que aparece en la respuesta católica sobre la capacidad que tiene el hombre para acoger la acción de Dios en su vida. El n. 21 de la DC recuerda la enseñanza luterana de la incapacidad del hombre para contribuir a la salvación; por tanto esta salvación solo puede acogerla pasivamente. El Concilio de Trento, aunque mantiene que la salvación es gratuita y que el hombre no puede conseguirla por sus fuerzas o como premio a sus méritos<sup>45</sup>, también sostiene que la libertad del hombre no se ha extinguido por el pecado, sino solo debilitado<sup>46</sup>. Por eso, Trento dice que el hombre puede rechazar la salvación<sup>47</sup>. Si hace algo para rechazarla, hay que afirmar, en consecuencia, que hace algo cuando la acoge. De ahí que el concilio indique que en la acogida de la gracia hay una “cooperación”<sup>48</sup>. Esta cooperación parece incompatible con la pasividad.

A mi entender las dos posiciones pueden encontrar un acuerdo si entendemos la cooperación como asentimiento o aceptación. El hombre no se justifica a sí mismo, pero se abre a la acción de Dios. El mismo Concilio de Trento entiende la cooperación como un “asentimiento a Dios”<sup>49</sup>. Tomás de Aquino más que de cooperación habla de “aceptación”<sup>50</sup>. La acogida, por muy pasiva que sea, requiere un mínimo asentimiento; de lo contrario, no hay acogida. El Anexo a la DC (2 C) cita la “Fórmula de Concordia” (confesión de fe luterana) que termina utilizando el verbo cooperar: “Desde el momento en que 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”. Cuando se trata de la acogida de la gracia de Dios las diferencias entre la explicación luterana y la católica son mínimas y de matiz.

45 DH, 1521 y 1532.

46 DH, 1555.

47 DH, 1525.

48 DH, 1554.

49 DH, 1525 y 1554.

50 *Suma de Teología*, I-II, 111,2, ad 2; 113,3.

## 5. CONCLUSIÓN: NUESTRO COMÚN TESTIMONIO DE CRISTO

### 5.1. *¿Qué celebramos?*

De parte católica, grupos y personas con similar ideología a los que condenaron la Declaración Conjunta sobre la doctrina de la justificación, dicen ahora que no hay nada que celebrar con los luteranos. Y lamentan que el pasado 31 de octubre de 2016 el Papa participara en Lund (Suecia) en una ceremonia ecuménica con motivo de los 500 años de la reforma protestante de Martín Lutero.

Evidentemente, si lo que celebramos es una pelea, no hay nada que celebrar. Pero si celebramos que la pelea puede superarse y buscamos comprender las circunstancias históricas y doctrinales que la provocaron, para aprender a no repetirla, para que si hoy se dieran dificultades encontrar caminos para resolverlas de otra manera, entonces es bueno recordar el pasado y celebrar los caminos que han conducido a un presente de concordia y colaboración. La DC es un buen ejemplo de a dónde pueden conducir esos caminos de estudio crítico del pasado, de comprensión y de colaboración. El Papa Francisco ha reconocido que “hoy luteranos y católicos estamos de acuerdo sobre la Doctrina de la justificación”. Más aún, que “sobre este punto tan importante Lutero no estaba equivocado”<sup>51</sup>.

### 5.2. *Jerarquía de verdades*

Sin duda, después de la DC hay todavía nuevos pasos que dar, como reconoce la misma declaración (n. 43). Pero estos nuevos pasos han sido facilitados por los que ya se han dado y por los acuerdos a los que se ha llegado. Hoy lo que nos une es más que lo que nos separa. Si seguimos acentuando lo que nos separa no podremos avanzar. Lo que nos separa, nos aleja cada vez más. Ahora bien, poner el acento en lo esencial, compartido por unos y por otros, que es

51 Declaraciones a los periodistas en el vuelo de regreso a Roma desde Armenia el 26 de junio de 2016, en: <http://www.periodistadigital.com/religion/vaticano/2016/06/26/francisco-en-el-vuelo-papal-hay-algo-que-no-funciona-en-la-ue-se-necesita-creatividad-se-necesita-una-nueva-union-religion-armenia-lutero-gays-mujeres-benedicto.shtml>

confesar a Cristo, a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores (n. 18 de la DC), puede ser compatible con distintas teologías y espiritualidades. De ahí la importancia que, en el diálogo ecuménico, cobra el principio de la “jerarquía de verdades”, que no solo se aplica a las “verdades de la fe”, sino también a las explicaciones doctrinales. Cuando estas explicaciones se inculturán y, sobre todo, cuando responden a preguntas cada vez más detalladas o condicionadas por las distintas coyunturas históricas o pastorales, tanto más diferenciadas son.

### *5.3. Los caminos paralelos se juntan en el Infinito*

En una sociedad en donde lo que cuenta es el esfuerzo, el rendimiento, el éxito y la conquista, es más necesario que nunca anunciar que Dios regala gratuitamente la vida, que acoge misericordiosamente a los que nada pueden exhibir, que perdona a los pecadores, que justifica a los que no tienen derecho. Este anuncio nos llama a vivir de otra manera, con criterios distintos a los del mundo.

Nuestro común testimonio de Cristo puede ser también un signo de unidad en un mundo dividido, que busca la paz y la unidad, pero muchas veces no sabe cómo encontrarlas. Si nosotros, cristianos de unas y otras Iglesias, ofrecemos signos de encuentro, de colaboración, de perdón y de unidad, estamos contribuyendo a que el Reino de Dios sea una realidad cada vez más presente en nuestro mundo.

El diálogo ecuménico es un signo de que, aunque todavía no nos hayamos encontrado del todo, estamos caminando hacia este encuentro gozoso y fraterno. Por eso, podemos aplicarnos la descripción que el evangelio de Juan hacía cuando las mujeres acudían al sepulcro de Jesús: “amanece, pero estaba oscuro” (Jn 20, 1). El sol de la escatología nos aguarda, sí, pero mientras tanto avanzamos por caminos paralelos, en la esperanza de que los caminos paralelos, como dicen los buenos matemáticos, se junten precisamente en el Infinito, que es Dios.

Prof. Dr. Martín Gelabert Ballester, O.P.  
Facultad de Teología  
Valencia