

# DOCUMENTACION Y TEXTOS

DiEc t. XII, n. 72 (1987) 59-148

## GRUPO USA DE LUTERANOS Y CATOLICOS EN DIALOGO LA JUSTIFICACION POR LA FE

Declaración Conjunta. 1985

### PRESENTACION

El texto que sigue representa un importante paso en el Diálogo ecuménico que vienen protagonizando los miembros del *Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo*, del cual han emanado hasta el presente siete importantes acuerdos doctrinales desde 1965: uno sobre el Credo Niceno (1965), seguido de un segundo sobre el Bautismo (1966); el tercero sobre la condición sacrificial de la Eucaristía (1967); el cuarto sobre Eucaristía y Ministerio (1970); y el quinto y sexto sobre el ministerio de Pedro en la Iglesia (1974) y la función magisterial infalible de la autoridad (1979). Del Grupo proceden asimismo dos importantes estudios, entre otros trabajos, sobre la función de Pedro en el Nuevo Testamento (1974) y sobre la figura de María en el Nuevo Testamento (1978). De estos documentos, dos han sido incluidos en los *Anexos* del nuevo *Enchiridion oecumenicum*, ed. por A. González Montes (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, n. 12; Salamanca 1986) en lengua española. Se trata del cuarto y quinto de los mismos (cf. dichos documentos en el Anexo II, pp. 722-81), que por sí mismos incluyen en su confección doctrinal los elementos de los otros, o al menos las líneas dogmáticas que los vertebran. Con todo, *Diálogo Ecuménico* se propone ofrecer a sus lectores en lengua española el documento tercero, sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía, atendiendo algunos ruegos, sin prejuzgar otras traducciones.

En los seis primeros documentos el Grupo USA luterano-católico concluía una primera etapa de diálogo doctrinal, que, consagrada fundamentalmente a la tríada sacramental (Bautismo, Eucaristía y Ministerio), acompañaba el diálogo oficial entre católicos y no católicos sobre la misma, si bien este diálogo no ha seguido en todos los foros el mismo ritmo cronológico, como es sabido. El Grupo se veía de esta forma abocado a ahondar en los presupuestos de la tríada sacramental, tradicionalmente ligados a la doctrina sobre la justificación, considerada históricamente por Lutero y los reformadores del siglo XVI como el *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Eso es lo que ha realizado en este séptimo documento (*Lutherans and Catholics in Dialogue VII: Justification by Faith*, Mineápolis 1985), del cual publicamos aquí solamente el *acuerdo común* o *Common Statement* (pp. 15-74) correspondiente a la Iª Parte del volumen, que dedica la IIª Parte a los «papeles» o ponencias y estudios de los miembros de la Comisión *ad hoc* del Grupo. Editado el volumen por H. George Anderson, T. Austin Murphy y J. A. Burgess, está presentado por los dos copresidentes del Grupo, H. George Anderson, por parte de los ministros luteranos, y por el obispo T. Austin Murphy, de la Comisión para Asuntos Euménicos e Interreligiosos de la Conferencia Episcopal Católica de los EE.UU. de América.

En el volumen se indican además las sesiones que condujeron al texto final, así como los «papeles» preparatorios estudiados en las mismas y que en fechas son las siguientes: septiembre 1978, en Mineápolis (Minnesota); febrero 1979, en Cincinnati (Ohio); septiembre 1979, en Princeton (Nueva Jersey); marzo 1980, en Atlanta (Georgia); septiembre 1980, en Gettysburgo (Pensilvania); febrero 1981, en Cincinnati (Ohio); septiembre 1981, en Paoli (Pensilvania); febrero 1982, en Bixoli (Missisipi); septiembre 1982, en Nueva York; febrero 1983, en Belmont (Carolina del Norte); septiembre 1983, en Milwaukee (Wisconsin); y febrero 1984, en Seguin (Texas). Un largo itinerario, pues, que habría de conducir después de muy laboriosos debates a la redacción definitiva, como lo deja ver el número de notas y matizaciones que jalonan su confección y que hemos querido asimismo ofrecer al lector, traduciéndolas de las pp. 316-38 del volumen. En estas notas se hace con frecuencia alusión a los «papeles» y a las opiniones de sus autores bajo el título general del volumen.

Mas cumple decir también, para dar con el significado y alcance de este texto ecuménico, que aparece justo cuando en los foros de diálogo oficiales parece cerrada una primera etapa de conversaciones teológicas, con resultados que ahora se están evaluando en su justa medida. Es el caso muy particular del Diálogo Anglicano-Católico. La constitución de una ARCIC II (*Anglican Roman Catholic Commission*), erigida a partir de la visita del Papa Juan Pablo II a Cantorbery, el 29 de mayo de 1982, tiene la misión de examinar no sólo la difícil cuestión del reconocimiento de los ministerios de ambas Comuniones, sino también la de afrontar nuevos núcleos temáticos, cuales son la cuestión de la salvación y la *doctrina de la justificación*; cosa en la que dicha comisión está.

Importa, con todo, señalar que es en campo luterano donde están surgiendo los textos que más parejos corren del que ahora presentamos. Nos referimos en particular a la reciente publicación de los emanados del *Círculo de trabajo ecuménico de teólogos evangélicos y católicos* en torno a la justificación, los sacramentos y el ministerio en la época de la Reforma y en la actualidad, en ed. de K. Lehmann y W. Pannenberg (*Lehrurteilungen-kirchentrennend?: I.—Rechtfertigung, Sakramente und Amt* [Dialog der Kirchen 4; Herder: Friburgo de Brisgovia/Vandenhoeck und Ruprecht: Gotinga, 1986]). El círculo alemán tiene además la intención de dar a luz, en dos tomos más del mismo volumen de la serie editorial indicada, los materiales que han servido para la preparación del texto ahora recogido y que *Diálogo Ecuménico* se propone igualmente ofrecer a sus lectores. Sólo conociendo estos textos se podrá entender que en el contexto de la *Comisión Mixta Católico Romana-Evangélico Luterana* haya podido elaborarse un documento como el titulado *Einheit vor uns* (1985), sobre modelos, formas y etapas de comunión eclesial entre Luteranos y Católicos, en orden ya a un primer esbozo aproximativo de unidad operativa real.

\* \* \*

Nos queda sólo ofrecer algunas referencias técnicas, como indicar que la traducción del texto se debe a Irma y José Norat; las notas han sido traducidas por Rosa Herrera; y la revisión y control teológico es del Prof. A. González-Montes.

## ALGUNAS ABREVIATURAS

<i>Apologia</i>	<i>Apologia Confessionis Augustanae</i> (Apology of the Augsburg Confession)
BC	The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church (tr. y ed. de T. Tappert; Filadelfia 1959).
BS	Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DS	H. Denzinger-A. Schönmetzer (eds.), <i>Enchiridion symbolorum</i> (Barcelona 1967, 34ª ed.)
FC Ep	Fórmula de la Concordia, Epítome
FC SD	Fórmula de la Concordia, Solida Declaratio
L-C/1-6	Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo (seis documentos que preceden al texto presente, seguidos de nn.)
LW	<i>Luther's Works</i> (J. Pelikan y H. Lehmann, eds.)
MR	Malta Report/Relación de Malta
n.	número (= parágrafo) de toda la documentación que se cita con dicha abreviatura, salvo en el caso del texto presente (= §) relativo al volumen <i>Justification by Faith</i>
PG	<i>Patrologiae cursus completus, Series Graeca</i> (ed. de J. P. Migne)
PL	idem, <i>Series Latina</i>
SA	Smalcald Articles/Artículos de Esmalcalda
STh	Summa Theologiae (Santo Tomás de Aquino)
WA	Martin Luther, <i>Werke</i> (Kritische Gesamtausgabe = Weimarer Ausgabe; Weimar 1883 ss hasta el presente)
WA Br	WA Briefwechsel
WA DB	WA Deutsche Bibel
WA TR	WA Tischreden (Charlas de Sobremesa)

Hemos querido mantener las referencias en inglés de forma general, ya que los autores han trabajado con ellas, lo que es importante a la hora de aquilatar las citaciones. Con todo, cuando parecía preciso, se ha remitido a textos latinos o españoles.

Salamanca, Epifanía del Señor de 1987.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

## INTRODUCCION

1. Desde 1965 ha venido teniendo lugar en los Estados Unidos un diálogo teológico entre Católicos y Luteranos, acerca de doctrinas que han unido o separado sus respectivas iglesias la una de la otra, desde el siglo xvi. El grado de consenso o convergencia que existe sobre el Credo Niceno, el bautismo, la Eucaristía, el ministerio, la primacía papal, la autoridad del magisterio y la infalibilidad, ha sido expresado en sumarios y declaraciones conjuntas<sup>1</sup> que han llegado a ser importantes para las relaciones entre nuestras iglesias y para más amplias discusiones ecuménicas.

2. No obstante, la cuestión de la justificación por la fe que está en el centro de las divisiones heredadas desde el siglo xvi, no ha sido todavía directamente planteada en el diálogo en Estados Unidos, a pesar de que sus implicaciones en otros temas ya se apuntaron en documentos previos. La relación de la Comisión Internacional de Estudio Luterano-Católica de Malta dice en el curso de una breve sección sobre la doctrina que «hoy se da un acuerdo fundamental en la interpretación de la justificación»<sup>2</sup>. Pero se hace necesario un tratamiento ulterior del tema y de sus implicaciones<sup>3</sup>. La actual relación entre las

1 *Lutherans and Catholics in Dialogue*: 6 vols.: I. *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965); II. *One Baptism for the Remission of Sins* (1966); III. *The Eucharist as Sacrifice* (1967); IV. *Eucharist and Ministry* (1970); V. *Papal Primacy and the Universal Church* (Mineápolis 1974); VI. *Teaching Authority and Infability in the Church* (Mineápolis 1980). Los vols. I-IV, fueron originalmente publicados por la Comisión Episcopal para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos, en Washington D.C. y el Comité Nacional Estadounidense de la Federación Luterana Mundial, en Nueva York. Los volúmenes I-III han sido reimpresos juntos en un solo volumen por la Editorial Augsburg.

2 La Declaración común de la Comisión mixta nombrada por la Federación Luterana Mundial, Ginebra y el Secretariado para la Unidad, 'The Gospel and the Church', fue publicada en *Worship* 46 (1972) 326-51; y *Lutheran World* 19 (1972) 259-73. El texto en alemán e inglés junto con los documentos más importantes que se discutieron durante cinco años, pueden encontrarse en H. Meyer, *Evangelium-Welt-Kirche: Schlussbericht und Referate der römisch-katolisch evangelisch-lutherischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» 1967-1971* (Francfort del Meno 1975). La redacción final de la declaración fue realizada en San Antón, Malta (1971) y por consiguiente éste es el nombre comúnmente usado para ésta. Véase especialmente n. 26; cf. L-IC 2, 61-68; 74-75; 82, donde también se menciona brevemente el tema de la justificación por la fe.

3 Para una valoración del tratamiento de la justificación en la

tradiciones católica y luterana demanda una mayor claridad sobre la manera de expresar y entender la justificación, de la que se ha logrado hasta ahora en las discusiones oficiales, para que permanezcan en el centro de la fe y vida cristiana la buena nueva de la acción justificante de Dios en Cristo Jesús.

3. La presente declaración es una respuesta a tal necesidad. Está basada en discusiones desarrolladas desde 1978 sobre estudios de las posiciones articuladas en un cuerpo considerable de literatura bíblica, histórica, teológica y ecuménica<sup>4</sup>. Persegue indicar como se han desarrollado los desacuerdos históricos sobre la doctrina bíblica de la justificación y hasta qué extremo pueden ser superados hoy en día. Intenta eliminar obstáculos para una proclamación conjunta del mensaje de la justificación e incluye una declaración que proclama nuestra fe común. Porque la justificación es ante todo una realidad para ser proclamada en la palabra y en el sacramento.

4. Estamos de acuerdo en afirmar enfáticamente que la buena nueva de lo que Dios ha hecho por nosotros en Jesucristo es la fuente y el centro de toda la vida cristiana y de la existencia y ministerio de la Iglesia. En relación con este acuerdo, ha sido de gran ayuda conservar en mente durante nuestras reflexiones una afirmación que ambos, Católicos y Luteranos podemos aceptar de todo corazón: toda nuestra esperanza de justificación y salvación descansa en Jesucristo y en el Evangelio por medio del cual la buena nueva de la acción misericordiosa de Dios en Cristo se da a conocer; no ponemos nuestra confianza última en ninguna otra cosa que en la promesa y obra salvadora de Dios en Cristo. Esto excluye la dependencia en última instancia de nuestra fe, virtudes o méritos, aún cuando reconocemos que Dios obra en ellos y por su medio por gracia solamente (*sola gratia*). En resumen, la esperanza y confianza de salvación son dones del Espíritu Santo y finalmente se apoyan sólo en Dios en Cristo. Un acuerdo en esta afirmación cristológica no implica necesariamente un consenso total entre Luteranos y Católicos acerca de la justificación por la fe, pero suscita la pregunta, como veremos, de si las diferencias que persisten acerca de esta doctrina dividen necesariamente a las igle-

Relación de Malta y de la opinión de que es necesario un tratamiento más amplio, véase *Ecumenical Relations of the Lutheran World Federation: Report of the Working Group on the Interrelations between the Various Bilateral Dialogues* (Ginebra 1977) 117-23; 131-32. Además *Lutheran Episcopal Dialogue. Report and Recommendations. Second Series, 1976-1980* (Cincinnati 1981) 22-24.

4 En *Justification by Faith*, 10-12, se encuentra una lista completa de los ensayos y dónde fueron discutidos.

sias. Nuestro intento al presentar esta declaración es ayudar a nuestras iglesias a considerar cómo y porqué pueden y deben proclamar crecientemente unidas el único e indivisible Evangelio de la misericordia salvadora de Dios en Cristo.

## CAPITULO PRIMERO

### LA HISTORIA DEL PROBLEMA

5. En orden a entender cómo los desacuerdos sobre la justificación, que una vez fueron irresolubles, pueden ahora no ser factores de división de las iglesias, es importante tener en mente ciertos hitos, no sólo del tiempo de la Reforma durante el conflicto mismo, sino también de sus antecedentes durante la Edad Media, así como de desarrollos posteriores. Al resumir estos hitos en las secciones históricas siguientes, hemos usado el trabajo de muchos eruditos de diferentes tradiciones y puntos de vista, cuyas aportaciones hacen mucho para la superación de visiones confesional y polémicamente distorsionadas del pasado; pero no pretendemos haber hecho justicia ni a la complejidad del material ni a la variedad de interpretaciones. Hemos intentado, simplemente, subrayar aquellos aspectos de la historia completa que son de particular importancia para la discusión luterano-católica actual.

#### A) ANTES DEL SIGLO XVI

6. Recientes investigaciones históricas han incrementado grandemente nuestro conocimiento del grado en que el debate sobre la justificación en el siglo XVI estaba condicionado por una comprensión específicamente occidental agustiniana del contexto de la salvación, en el cual, en dependencia de San Pablo, se enfatizaba el tema escrituario de la «*iustitia*», de la justicia. En otro contexto, los teólogos orientales ven generalmente la salvación dentro de la estructura de un proceso cósmico en el cual la humanidad ocupa un lugar de honor<sup>5</sup>. Combinando alusiones bíblicas a la divinización (i.e., Sal 82, 6; 2 Pe 1, 4; 2 Cor 3, 18) con una orientación ascética y con un entendimiento neoplatónico de la ascensión del alma, los teólogos orientales describen la salvación humana en términos del retorno a Dios de

<sup>5</sup> William G. Rusch, 'How the Eastern Fathers Understood What the Western Church Meant by Justification', en *ibid.*, 131-42.

una creación que procedía de Él. Este patrón puede hallarse aun en la espiritualidad agustiniana, en la tradición mística occidental influenciada por el Pseudo-Dionisio, y en las estructuras de las sentencias de Pedro Lombardo y en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino.

7. Pero el patrón básico del pensamiento en Occidente sobre la salvación fue caracterizado específicamente por el modo como se desarrolló en la confrontación agustiniana con Pelagio en el siglo v. Agustín enfatizó no sólo la enseñanza paulina sobre la justificación mucho más de lo que era común en el Este, sino que además entendió ésta en términos de transformación del individuo, como sugiere la etimología latina del término *justificare*, hacer justo<sup>6</sup>. Su intención era enfatizar que esta transformación es realizada por la gracia, y el tema específico de la presente declaración, la justificación por la fe, no estaba en el centro de su atención. Por tanto, el meollo del debate con Pelagio y los pelagianos fue el de hasta qué punto la gracia de Dios es necesaria y soberana en este proceso soteriológico de transformación individual. Prominentes teólogos orientales tenían intereses distintos, como muestra la atención que dieron a la dimensión cósmica de la salvación, al carácter divinizador de la gracia, la universalidad de la corrupción y la muerte, así como la libertad y responsabilidad, en contraste con la prominencia del destino y determinismo en algunos sistemas paganos y gnósticos<sup>7</sup>. Agustín, en tratamientos posteriores del pecado, de la gracia y de la predestinación enfatizó la total dependencia por parte de los seres humanos de la gracia y la total soberanía de Dios en referencia a la salvación. Haciendo esto, asentó gran parte del contenido de la teología medieval y reformada, y con su victoria el nombre «pelagianismo» llegó a

6 San Agustín, *De Spiritu et Littera* 26, 45: «*Quid est enim aliud, justificati quam iusti facti, ab illo scilicet qui justificat impium ut ex impio fit iusti*» («la palabra 'justificados' no significa nada más que ser hechos justos, esto es, por aquel que justifica al impío de modo que el impío se convierte en justo»). Este significado de *dikaion/justificare* puede también encontrarse en los escritores griegos. Véase San Juan Crisóstomo, *In ep. ad Rom. hom.* 8.2 (PG 60, 456): «...*dynatai ho theos ion en asebeia bebiokota touton exaiphnés ouchi kolaseos eleutherosai monon, alla kai dikaion potesai...*» («...Dios puede de repente no sólo liberar a alguien, que ha vivo en la impiedad, del castigo, sino también hacerle justo») (Comentario de San Juan Crisóstomo sobre Romanos 4, 5). Véase también Juan Crisóstomo, *In ep. II ad Cor. hom.* 11, 3 (PG 61, 478).

7 Estos temas están resumidos en Jaroslav Pelikan, *The Cristian Tradition*, Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago 1971) 280-86.



ser la etiqueta de una herejía infamante (aunque el grado en que Pelagio era un pelagiano es algo debatido ahora por los historiadores) <sup>8</sup>.

8. No es por tanto sorprendente que todos los teólogos medievales procalmaran virtualmente su antipelagianismo, pero esto no evitó frecuentes acusaciones de pelagianismo durante aquel periodo <sup>9</sup>, y la crítica protestante sospechó de todo el sistema sacramental de la Iglesia medieval como herejía. Mientras que el énfasis agustiniano en la absoluta prioridad de la iniciativa divina y de la primacía de la gracia era reiterado a menudo, su modelo de justificación transformadora, al situarse éste en el contexto de los nuevos desarrollos en los puntos de vista intelectuales, en la práctica eclesiástica y en la espiritualidad <sup>10</sup>, se dio pie para una especulación creciente acerca del papel humano en el proceso <sup>11</sup>. Este desarrollo se evidencia par-

8 Algunos estudios modernos han sostenido que las opiniones de Pelagio no eran totalmente contrarias a las de S. Agustín. Su apelación a la responsabilidad humana no iba dirigida a minimizar la iniciativa de Dios sino a estimular la respuesta humana. Véase R. F. Evans, *Pelagius, Inquiries and Reappraisals* (Nueva York 1968), y G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Maguncia 1972).

9 Esto no significa que los acusadores fueran solamente agustinianos y que las tendencias pelagianas estuvieran ausentes. Véase A. E. McGrath, 'Augustinianism? A Critical Assessment of the So-Called Medieval Augustinian Tradition' on Justification', *Augustiniana* 31 (1981) 247-67.

10 La situación era compleja debido al contexto de una sofisticada teología escolástica y más complicada aún por varios factores históricos. El conocimiento de la llamada controversia semipelagiana y de las importantes decisiones del Concilio regional de Orange (529) se perdieron en gran parte tras el período caloringio. Sólo en el siglo XVI los textos de Orange reaparecieron y empezaron a ser usados. Véase H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* (París 1944) 99-123; M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1961) 90-133. Además, el propio comentario de Pelagio sobre las Epístolas paulinas circuló bajo nombres ortodoxos en forma un poco revisada y fue muy leído; véase la *Introduction* a la edición crítica de A. Souter, *Pelagius' Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul 1* (Texts and Studies 9, Londres 1922); también H. A. Frede, *Ein neuer unbekannter Paulustext und Kommentar* (Vetus Latina, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 7; 2 vols., Friburgo 1973-74). Finalmente, cuando surgen el fervor ascético-monástico así como el humanismo de la Baja Edad Media reforzaron no sólo los acentos soteriológicos orientales sino también la confianza general en los poderes de la naturaleza humana.

11 El cambio hacia nuevos acentos de este tipo no puede ser fácilmente trazado en el mismo lenguaje de la justificación. El tér-

ticularmente en: 1) el tratamiento de la gracia; 2) el énfasis en los méritos; y 3) la actitud cambiante hacia la predestinación.

9. 1) *La gracia*. La intención de Agustín al desarrollar la doctrina de la gracia era proteger la absoluta prioridad de la acción de Dios sobre todo intento humano: «¿Qué tenéis que no hayáis recibido?» (1 Cor 4, 7) <sup>12</sup>. Su distinción entre gracia «operante» y «cooperante», «preveniente» y «consiguiente» apunta en esta dirección <sup>13</sup>. El bajo escolasticismo añadió otras categorías tales como gracia primera, gracia dada libremente (*gratia gratis data*), y gracia justificante (*gratia gratum faciens*) en orden a clarificar las etapas diversas del proceso; y estaba abierto, como resulta evidente en Pedro Lombardo, a identificar el amor infuso con el Espíritu <sup>14</sup>. No obstante, en vista de un descubrimiento creciente de que la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural no era simplemente la misma que entre la criatura y Dios <sup>15</sup>, se comenzó a hacer distinción entre dos tipos de gracia sobrenatural, la gracia increada (*gratia increata*), i. e. Dios mismo o la morada interna del Espíritu Santo, y la creada, «habito» o disposición de gracia (*gratia creata*) <sup>16</sup>.

mino no era importante y se discutió incidentalmente dentro de otros contextos tales como las doctrinas de gracia, de la obra de Cristo, y del sacramento de la penitencia (Cf. Karlfried Froehlich, 'Justification Language in the Middle Ages', en *Justification by Faith*, 143-161). Tampoco los tratamientos medievales de pecado o fe revelan mucho sobre el cambio, porque la noción agustiniana del pecado original y la comprensión patristica de la fe con su énfasis sobre un asentimiento al contenido del credo (*fides quae*) que se completa siendo activa en el amor (cf. Gál 5, 6), sigue siendo normativa.

12 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* 3, 7 (PL 44, 964).

13 Para lo siguiente, véase las relaciones en O. H. Pesch y A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981) 15-54; P. Fransen, 'Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre', en *Mysterium Salutis* (Einsiedeln 1973) 4/2, 631-772. Ed. J. Feiner y M. Löhrer. Tr. española: 'Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia', *Mysterium salutis* IV/2 (Madrid 1975) 611-729.

14 Pedro Lombardo, *Sent.* I d. 17 c 1 y 6.

15 Véase H. de Lubac, *Surnaturel: Etudes historiques* (Paris 1946); B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Roma 1962).

16 La distinción entre *gratia creata* y *gratia increata* aparece por vez primera en los comentarios sobre I *Sent.* d. 17. Véase J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* (Friburgo 1942) 1, 86-123. El uso sistemático del término *habitus* lleva probablemente hasta Felipe el Canciller (siglo XII); una primera referencia oficial a la gracia como hábito aparece en el Concilio de Viena en 1312 (DS 904). Véase Fransen, 'Dogmengeschichtliche Entfaltung', 672-679.

10. El interés por el efecto transformador de la gracia creada condujo a la discusión de las potencialidades de la naturaleza humana en el sentido aristotélico. Para algunos teólogos, como Tomás de Aquino, Dios tenía el control total como iniciador y perfeccionador del movimiento (*motus*) de lo pecaminoso a lo santo<sup>17</sup>, y para todos los teólogos Dios retenía la iniciativa de manera que el hábito de la gracia lo infunde libremente (cf. Rom 5.5)<sup>18</sup>. Pero para muchos, la insistencia en la gracia infusa y en la presencia de medios especiales de gracia (*gratiae gratis datae*)<sup>19</sup> a cada paso del camino, estaba combinada con un fuerte énfasis en la capacidad del libre albedrío para contribuir a la salvación, no simplemente en virtud de la gracia, sino independientemente, *ex suis naturalibus*<sup>20</sup>. Este énfasis en la libertad humana era especialmente acusado, aunque no exclusivamente, entre aquellos influidos por el nominalismo de Occam y por la *via moderna* del final de la Edad Media; pero había otros, incluyendo algunos nominalistas como Gregorio de Rimini, que atacaron esto como pelagianismo a pesar de los descargos en contra de sus proponentes<sup>21</sup>.

11. 2) *Los méritos*. Un cambio similar puede ser trazado en el desarrollo del pensamiento acerca de los méritos antes de la Reforma. Agustín tomó el término de la tradición africana. Para él tenía su fundamento en el lenguaje bíblico de la recompensa, pero, de nuevo, lo que el Agustín maduro quería vindicar era la absoluta prioridad de Dios: «Cuando Dios recompensa

17 Esta es ciertamente la intención de la doctrina de la gracia de Aquino. Véase Pesch y Peters, *Einführung*, 64-107 (ya citado *supra* nota 13).

18 Después del Concilio de Trento el término técnico para el hábito infundido de gracia era gracia 'santificante'.

19 Algunas veces *gratia gratis data* significa un don otorgado por Cristo a una persona para la tarea de asistir a otros en el camino de la salvación. En otro tiempo el término fue usado más ampliamente incluyendo lo que hoy se llama gracia actual, por ejemplo, una asistencia divina transitoria que mueve a un individuo a una operación salvífica. Tomás de Aquino supo combinar ambos significados (*De Ver.* q. 24, a. 15, c) cuando pidió la necesidad de la gracia para prepararse para la gracia santificante (*gratia gratum faciens*).

20 *Ex suis naturalibus* o *ex puris naturalibus* traslada a la *via moderna* las habilidades naturales que permanecen en los seres humanos caídos y no deberían ser confundidas con el concepto más tardío de *natura pura* introducido por Cayetano. Cf. de Lubac, *Sur-naturel*, 105 (citado *supra* nota 15).

21 Paul Vignaux, *Justification et Prédestination au XIV<sup>e</sup> Siècle* (París 1934) esp. 97-175 sobre Guillermo de Occam y Gregorio de Rimini. Para la comprensión del Pelagianismo de Occam y la siguiente negativa de que el favoreciera esta herejía, véase 126-27.

nuestros méritos, corona sus propios dones»<sup>22</sup>. Con el tiempo, el cambio de interés hacia el papel de la naturaleza humana condujo a la distinción entre mérito «de congruo» y «de condigno» (*meritum de congruo* y *meritum de condigno*)<sup>23</sup>. El primero (*meritum de congruo*) designaba en uno de sus significados el fundamento para una esperanza en que Dios «no niega su gracia a aquellos que hacen cuanto está en sus manos» (*facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*)<sup>24</sup>. Este aserto puede ser entendido como afirmación de la prioridad de Dios en el sentido de que la dirección de Dios y su inspiración misericordiosa son necesarias para toda buena acción de la criatura humana. Este es el sentido en que Tomás de Aquino habla de hacer lo que esté en la mano de cada cual (*facere quod in se est*)<sup>25</sup>. Esta preparación para la justificación es posible tan sólo por la ayuda inmerecida de la providencia misericordiosa de Dios. Aunque Santo Tomás describía las buenas obras realizadas en el proceso de preparación como congruentemente meritorias, no deja de señalar que esto implica un uso lato del término «mérito». Desde luego, decía que de verse forzado, concedería en su caso que tales obras antes de la justificación no mereceran otro bien que el de afirmar que lo merecen<sup>26</sup>.

12. La fórmula *facere quod in se est*, no obstante, puede ser usada también en sentido pelagiano si «hacer lo que esté en uno» se considera como una condición, que apela por una parte al conferimiento de la gracia, y por la otra a lo que los seres humanos pueden y deben completar, descansando en los solos poderes de su naturaleza caída. En la *via moderna* medieval posterior tal condición se veía como implicando una acomodación graciosa de Dios, quien precisamente, al aceptar los esfuerzos

22 «...cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua», S. Agustín, *Ep.* 194, 5, 19 (CSEL 57, 190).

23 El término mérito «congruente» parece tener sus raíces en la escuela Porretana de los últimos años del siglo XII. Mérito «de condigno» (cf. Rom 8, 18) aparece aproximadamente al mismo tiempo. Véase B. Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (Tübinga 1977) 445-62.

24 Véase A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (Ratisbona 1952) I/1, 238-302; Auer, *Entwicklung der Gnadenlehre*, 1, 299-61.

25 *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, sol. 1, c; *De Ver.* q. 24, a. 15, c.

26 *In IV Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, sol. 4, c: «...ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra caritatem facta... Quia tamen hoc meritum non proprie meritum dicitur ideo magis concedendum est quod huiusmodi opera non sint alicujus meritoria quam quod sint».

humanos que carecen de valor, decide libremente conceder la gracia conducente a la justificación y, por tanto, en un sentido amplio, convierte estos esfuerzos en meritorios. Aunque esta explicación intentaba evitar el peligro pelagiano<sup>27</sup>, permitió afirmar a los teólogos que Dios se obligaba a sí mismo a ser gracioso en el caso de que se diese algún intento de buscarle; todo lo cual podía servir para urgir a los individuos a intentar con mayor esfuerzo probarse a sí mismos como dignos de ser aceptados por las buenas obras. El precepto «hacer lo que esté en uno» (*facere quod in se est*) contribuyó, según algunos historiadores, a la rampante escrupulosidad de la Baja Edad Media, y fue visto por los reformadores como causa de las «conciencias aterrorizadas»<sup>28</sup>.

13. 3) *Predestinación*. Se puede observar también un camino en el tratamiento dado a la predestinación. La lucha de Agustín en sus últimos años para defender la primacía de la gracia contra Pelagio le condujo a enfatizar asimismo la primacía de la voluntad eterna de Dios. El no enseñó conscientemente una doble predestinación, pero de su énfasis en la elección de Dios de algunos para gloria, parecía lógico inferir la predestinación de otros a la perdición eterna. No obstante, el concilio regional de Orange enseñó lo que se llama generalmente la predestinación simple (i. e., de los elegidos para gloria)<sup>29</sup> y condenó la doble predestinación<sup>30</sup>.

14. Los teólogos escolásticos de los siglos XII y XIII influidos por el nuevo interés hacia los poderes de la naturaleza enfatizan que Dios, al predestinar para salvación ve en ello que la persona recibe la gracia que suprime el pecado y santifica el alma. Dios, insistían, no impone límites a la libertad humana; pero seguían afirmando la primacía de la gracia. Buenaventura, por ejemplo, sostenía que en la predestinación hay un plan divino

27 Véase W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* (Franziskanische Forschungen 10; Werl 1954); *Die Entwicklung der Akzeptations und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40/2; Münster 1964); 'Die antipelagianische Grundstruktur der scotistischen Rechtfertigungslehre', *Franziskanische Studien* 48 (1966) 266-70.

28 *Apologia* 4, 19-20; BS 163; BC 109-10.

29 DS 387.

30 Ambos, el monje Godescalco en el siglo IX (DS 621) y probablemente el presbítero Lúcido en el siglo V (DS 330-42) enseñaron la doble predestinación; ambos fueron condenados.

eterno, un conferimiento de la gracia divina en el tiempo y una glorificación eterna; en la reprobación hay, de nuevo, un plan eterno, una obstinación en el tiempo, un castigo eterno. Uno a quien le haya sido dada la gracia en esta vida merece la gloria del cielo, del mismo modo que uno que peque obstinadamente en esta vida merece el castigo del infierno. Sin embargo, y porque ambas, predestinación y reprobación, suponen el plan eterno de Dios, ninguna puede, tomada como un todo, ser merecida<sup>31</sup>. Por qué Dios desea justificar a una persona y no a otra, es algo que no ha sido revelado, pues este conocimiento no es necesario para nuestra salvación<sup>32</sup>.

15. Tomás de Aquino también enfatizó la primacía de la gracia. Dado que la gloria eterna es el último don que otorga Dios graciosamente, puede ser merecido en virtud de los primeros dones de la gracia divina, pero la gracia de la justificación no puede ser en sí misma merecida<sup>33</sup>. En la *Summa theologiae* dice que: «es imposible que el efecto total de la predestinación pueda tener, en general, causa alguna de nuestra parte». Y además, la razón por la que Dios ha «elegido a algunos para gloria y condenado» a otros no es otra que «su divina voluntad»<sup>34</sup>.

16. Según Juan Duns Escoto la predestinación se refiere propiamente a un acto de la voluntad divina de elegir a una criatura racional o intelectual para la gracia y la gloria. Con esto en mente, pregunta si uno que haya sido predestinado puede ser condenado. Su respuesta es que Dios puede predestinar a un individuo o elegir no hacerlo; no hacer ambas cosas simultánea o sucesivamente, sino una u otra en el mismo instante de la eternidad<sup>35</sup>. Escoto recalca la distinción entre lo que Dios podía hacer por medio de su poder obrando en el orden presente (*de potentia ordinata*) y lo que Dios podía hacer por medio de su poder divino absoluto (*de potentia absoluta*) en otro orden<sup>36</sup>.

17. Algunos teólogos posteriores fueron menos cuidadosos que Escoto al mantener que la predestinación, como efecto completo del decreto divino, no se basa en méritos previstos. Sostu-

31 *In I Sent.*, d. 41, a. 1, q. 1c.

32 *Ibid.*, q. 2c.

33 *In I sent.*, d. 41, q. 1, a. 3, c. y ad 2; *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4, c. y ad 4.

34 «*Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra*» (Sth I, q. 23, a. 5). «*Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem*» (ad 3).

35 *Ordinatio* I, d. 40, c.

36 *Ordinatio* I, d. 44, c.

vieron que incluso en el orden presente Dios puede predestinar y predestina a quienes hacen lo mejor que está en ellos por sus propios medios naturales<sup>37</sup>. Con todo, hubo teólogos, en la Baja Edad Media, que enseñaron que toda preparación para la gracia es efecto de la predestinación como acto de la voluntad divina, y que vieron esta posición como auténtica piedra de toque del verdadero «agustinismo» contra los «nuevos pelagianos». En la orden agustina, a la cual pertenecería Lutero más tarde algunos argüían de esta manera, pero otros no<sup>38</sup>.

18. El escenario de la Baja Edad Media estaba caracterizado, por tanto, por una variedad tal que inducía a confusión, en la que intenciones agustinianas se combinaban con intereses en competencia que surgían del énfasis en el poder y libertad de la naturaleza humana, dentro del orden establecido por Dios. Cada cual profesaba ser agustiniano y antipelagiano, pero no había mucho acuerdo sobre lo que significaban tales términos. Etiquetas corrientes tales como «*via antigua*», «*via moderna*», «nominalismo», y «agustiniano» no se corresponden con modelos específicos de la doctrina de la justificación<sup>39</sup>, y por consiguiente los reformadores del siglo xvi, aunque influidos por sus predecesores, no pueden ser clasificados dentro de ninguna escuela de pensamiento medieval.

19. En lo referente a la depravación de la naturaleza humana, por ejemplo, hay paralelos, reconocidos por el propio Lutero, entre sus enseñanzas y las de teólogos de la orden agustina como Giles de Roma y Gregorio de Rimini<sup>40</sup>. El rechazo por los reformadores de la categoría de la gracia creada podría ser eco de la identificación del amor infuso de Pedro Lombardo con el Espíritu Santo<sup>41</sup>. Al rechazar posiciones como la de Gabriel Biel, de que los seres humanos tienen capacidad natural para merecer

37 Heiko Oberman, *The Harvest of Mediaeval Theology* (Cambridge 1967) 185-96, esp. 189-92, discute el papel de los méritos previstos en la predestinación por Gabriel Biel en relación con Guillermo de Occam. Se debe notar que para estos autores y para muchos teólogos de la baja Edad Media que estuvieron de acuerdo con ellos, Dios actúa sólo en casos excepcionales tales como los de San Pablo y la Virgen María, elegidos para la vida eterna aparte de sus méritos previstos, pero ordinariamente (*regulariter*) Dios requiere «que uno actúe lo mejor que pueda» (192).

38 McGrath, 'Augustinianism?' (véase *supra*, nota 9) 256-66.

39 McGrath, 'Augustinianism?' (véase *supra*, nota 9).

40 Véase A. Zumkeller, 'Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung in Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 35-59.

41 P. Vignaux, *Luther, Comemntateur des Sentences* (Livre I, Distinction XVII) (París 1935).

la gracia, los reformadores se parecieron más a Aquino y a otros. Su lenguaje sobre la imputación, han argüido algunos eruditos, tiene similitudes con la noción escotista de la aceptación y con el lenguaje del misticismo bernardiano <sup>42</sup>.

20. Pero, como luego veremos con más detalle, los nuevos acentos de la Reforma en el entendimiento de la justificación por la sola fe (*sola fide*), no simplemente por la sola gracia (*sola gratia*), desafiaba el pensamiento transformacionista de Agustín. La Reforma quería restaurar el énfasis agustiniano en el pecado y la gracia. Con su acentuación de la fe, sin embargo, fue más allá de estos énfasis y conceptualizó la salvación de una nueva manera, la cual, al tiempo que retenía su foco en el individuo, era en algunos aspectos tan distinta de los modelos más antiguos agustinianos y medievales como de las ideas de divinización y redención cósmica que prevalecían en Oriente.

## B. EN EL SIGLO XVI

21. En contraste con las discusiones medievales, el debate acerca de la justificación en el siglo XVI, centrado en la fe y no solamente en la gracia, abarcó todos los aspectos del pensamiento y práctica cristianos. Además, lo que era central para los reformadores era a menudo secundario para sus adversarios; quizás ninguno de los bandos tomó en completa consideración las pretensiones del contrario. Para entender por qué sucedió así, es preciso revisar en su contexto histórico los aspectos más sobresalientes de la doctrina de la Reforma <sup>43</sup> y la historia de la controversia <sup>44</sup>.

### 1. La doctrina de la Reforma

22. Los dos problemas más importantes que ocasionaron la apelación de los reformadores a la enseñanza de San Pablo de que los seres humanos son «justificados por la fe aparte de las obras de la ley» (Rom 3, 28) fueron, desde su punto de vista, el rampante pelagianismo de las «obras de justicia», por un lado, y la necesidad de «consolar las conciencias aterrorizadas», por el otro. Su ataque al pelagianismo arrastró como una losa el énfasis teológico de Agustín en la pecaminosidad radical, la pérdida de la libertad, la primacía de la gracia y, especialmen-

42 Cf. K. Froehlich, 'Aspects of Justification Language in the Middle ages', en *Justification by Faith*, 143-61.

43 Véase §§ 22-28.

44 Véase §§ 29-63.



te en la obra de Lutero *De servo arbitrio* (1525), la predestinación; pero el centro del ataque fueron las tendencias medievales tanto en la piedad como en la teología. La salvación era considerada generalmente como algo que debe alcanzarse por medio de las buenas obras, las cuales incluían el cumplimiento no sólo de la ley moral y de los consejos monásticos de perfección, sino también la observancia de un vasto abanico de disciplinas penitenciales, leyes y regulaciones eclesiásticas. Además, el dinero pagado por las misas e indulgencias se consideraba como la obtención automática de la remisión de las penas del purgatorio.

23. Al protestar contra tales prácticas y actitudes, los reformadores, sin pretenderlo inicialmente, amenazaron la fuente de poder e ingresos de gran parte del sistema eclesiástico. Se vieron comprometidos así en la lucha contra la corrupción moral eclesiástica, lucha que era empresa ampliamente difundida entre muchos otros que, sin embargo, no compartían sus opiniones teológicas. Antes de los cambios efectuados por el Concilio de Trento (1545-1563), las indulgencias eran una fuente importante de ingresos para el Papa, y las misas por los difuntos y otros propósitos proveían el principal soporte económico de gran número de sacerdotes. Este sistema de «comprar» la salvación era además administrado por una jerarquía a menudo venal. En los altos cargos del clero, entre ellos papas del Renacimiento, había miembros de familias aristocráticas y ricas que habían comprado lucrativos oficios eclesiásticos por enormes sumas, y que usaban las rentas eclesiásticas para vivir lujosamente, enriquecer a sus parientes, construir espléndidas obras públicas y para hacer la guerra. Las órdenes monásticas y los miembros del bajo clero también estaban a menudo sumidos en un estado decadente, y se resistían al cambio de las prácticas de que se beneficiaban. Por tanto, el énfasis de la Reforma en la justificación «aparte de las obras de la ley» era un desafío no sólo a la tendencia general de la teología y de la práctica religiosa, sino también a los intereses especiales de grupos poderosos. También es cierto que factores como el incipiente nacionalismo y un deseo de mayor libertad frente al control eclesiástico de la vida, expresados en el anticlericalismo y el racionalismo popular, influyeron en algunos valedores de la Reforma <sup>45</sup>.

24. No obstante, para los reformadores el principal problema no era el laxismo moral ni la tendencia pelagiana a adscribir la salvación en parte al esfuerzo humano sin la gracia. En su situación, el objetivo más importante de la justificación por la

45 Véase § 43.

fe era, más bien, el consolar la ansiedad de las conciencias, aterradas por la imposibilidad de hacer lo suficiente para ganar o merecer la salvación. Pero justamente, aunque la gracia sea dada libremente para «hacer buenas obras», no se elude con ello el riesgo de tener una conciencia en ansiedad. Por tanto, para Lutero la respuesta a la pregunta «¿cómo hallaré un Dios de gracia?» debe ser «sólo por la fe», por la confianza única en las promesas de misericordia y perdón de Dios en Cristo. Aquí Lutero fue más allá de la primacía agustiniana de la gracia (*sola gratia*) a la de la fe (*sola fide*). No es suficiente decir en relación con estos problemas de la conciencia aterrorizada y de la seguridad de la salvación que «cuando Dios recompensa nuestros méritos, corona sus propios dones»<sup>46</sup>. Se debe añadir que no es por los dones de la gracia infusa, de la justicia inherente ni por las buenas obras como Dios declara justo al pecador y le concede vida eterna, sino por la justicia de Jesucristo, una justicia que es «ajena» o «extrínseca» con respecto a los seres humanos pecadores, pero que es recibida por ellos mediante la fe. Por tanto, Dios justifica a los pecadores sólo por los méritos de Cristo, no por su realización, aun cuando ésta lo sea con el auxilio de la gracia divina, de las obras ordenadas por la ley y realizadas en amor.

25. La justificación por la fe sin las obras de la ley condujo a Lutero a una forma de pensar acerca de la vida y experiencia cristianas marcadamente distinta del agustinianismo tradicional y de los modelos transformacionistas medievales. La imputación de una justicia ajena recibida por la fe implica, en vez de una transformación progresiva bajo el poder de la gracia, una simultaneidad; la justificación se completa en su imputación de manera que el creyente es «simultáneamente justo y pecador» (*simul iustus et peccator*). Todas las nociones de «cambio» y «crecimiento» en la vida del cristiano reciben por tanto una configuración totalmente diferente. La imputación real de la justicia de Cristo revela al mismo tiempo al creyente la profundidad y persistencia del pecado. Sin embargo, el pecado ya no es entonces meramente el fracaso en hacer «buenas obras» o la desesperación resultante de ello, sino que es sobre todo la tendencia humana a creer en su propia justicia. La justicia ajena e imputada de Cristo crea una nueva situación en la cual el pecado es expuesto a un tiempo como presunción y desesperación, y atacado en su totalidad, sólo cuando el pecado es expuesto así y confesado deja de ejercer su dominio por más tiempo.

26. Puede verse por esto que la justificación *sola fide* (tal

46 Véase *supra*, nota 22.

y como Lutero leyó Rom 3, 28)<sup>47</sup> es la justificación *propter Christum*. Nada más que la sola fe en Cristo hace a los pecadores gratos ante Dios; sus obras son buenas a sus ojos sólo «en relación con Jesucristo» (*propter Christum*). Porque la fe misma es enteramente la obra de gracia del Espíritu Santo<sup>48</sup>, enseña la Reforma que Dios olvida y justifica sólo por gracia, por medio de la fe sola, en relación con Cristo solo<sup>49</sup>.

27. La doctrina de la justificación con su enfoque cristológico y sus presupuestos trinitarios fue descrita posteriormente por Lutero en los Artículos de Esmalcalda (1537) como el «primer y principal artículo»:

...Jesucristo, nuestro Señor y Dios, «fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Sólo Él es «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). «Dios cargó sobre Él todas nuestras transgresiones» (Is 53, 6). Además «todos pecaron», y «son justificados gratuitamente por el don de su gracia, mediante la redención realizada en Cristo Jesús, por su sangre» (Rom 3, 23-25).

Dado que esto debe ser creído y no se puede obtener o aprehender por medio de obra alguna, ley o mérito, es evidente que sólo tal fe es lo que nos justifica... Nada de este artículo es objeto de concesión, aunque cielos y tierra y las cosas temporales fueren destruidas...

Este artículo funda cuanto enseñamos y practicamos contra el Papa, el demonio y el mundo<sup>50</sup>.

Como dijo Lutero posteriormente: «si este artículo permanece, la Iglesia permanece; si cae, la Iglesia cae»<sup>51</sup>.

47 El *sola* añadido por Lutero en su traducción de Rom 3, 28, era para expresar la exclusión de las buenas obras en la justificación. Véase *Sobre la traducción*, 1530 (WA 30/II 636, 11, 638, 22; LW 35, 187-89).. Sobre la doctrina de fe de Lutero, véase Walter von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Mineápolis 1976) cap. 2. Melancton vió el *sola* como una partícula «exclusiva», negando «verdad en el mérito del amor o las obras (Apología 4, 73-74; BS 175; BC 117).

48 CA III, 4; BS 54; CA V, 2; BS 58; BC 31.

49 Cf. CA IV, donde «sola» está más implícita que expresada (BS 56; BC 30).

50 Véase SA 2/1, 1-5; BS 415; BC 292.

51 «...quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia», *Exposición del Sal.* 130, 4, 1538 (WA 40/3, 352, 3). Lutero utilizó formulaciones similares en otros lugares. Estas declaraciones y las similares dieron pie más tarde a los teólogos luteranos para llamar al artículo de la justificación por la fe, «el artículo por el que la Iglesia se mantiene en pie y cae» («articulus stantis et cadentis ecclesiae»). Va-

28. Ver de esta manera la justificación por la fe, como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae* significa para los reformadores su consideración como un criterio o correctivo para toda práctica, estructura y teología de la Iglesia. La veían como el corazón del Evangelio, porque el mensaje de ésta en su sentido específico es la proclamación de las promesas libres y misericordiosas de Dios en Cristo Jesús<sup>52</sup>, las cuales sólo pueden ser rectamente recibidas por medio de la fe. Todos los aspectos de la vida, culto y predicación cristianas deben conducir a ella, o fluir de la fe justificante en este Evangelio; y deberían ser abolidas cuantas cosas se opongan o pretendan substituir la sola confianza en las promesas de Dios. La idea propugnada en los escritos confesionales luteranos, especialmente en la Confesión de Augsburgo y en los Artículos de Esmalcalda, era que aquel criterio es la razón fundamental de los ataques contra lo que los reformadores consideraban abusos prácticos y falsas enseñanzas teológicas.

## 2. La historia de la controversia

29. Volviendo a la historia del conflicto durante el siglo xvi, veremos que el problema de la justificación era sin duda la fuente de las protestas de la Reforma, pero, a menudo, no era central en las controversias resultantes, especialmente para los Católicos. El punto de partida de Lutero fue su imposibilidad de hallar paz con Dios como agustino ermitaño en el monasterio de Erfurt. Aterrado ante su propia conciencia, llegó más y más al convencimiento de que ni la teología en que había sido instruido, ni la formación espiritual que había recibido podía resolver la honda apelación espiritual (*Anfechtung*) de su búsqueda de un Dios de gracia. Hacia 1517 ya había dado a conocer esta conclusión en debates académicos hechos públicos, así como en intensos diálogos con su director espiritual y confesor, el vicario general de los agustinos, Juan Staupitz; su conclusión fue que la teología y piedad de su tiempo habían caído víctimas del pelagianismo, especialmente en lo relacionado con el sacramento de la penitencia<sup>53</sup>.

lentín E. Löscher parece haber sido el primero en emplear esta frase en su ensayo antipietista, *Timotheus Verinus* (Wittenberg 1718). Véase Véase Friedrich Loofs, 'Der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*', *Theologische Studien und Kritiken* 90 (1971) 345.

52 FC SD 5, 20-21; BS 958-59; BC 561-62.

53 Lutero expuso estos puntos de vista en la *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517 (WA 1, 221-28; LW 31, 9-16); en las 95 Tesis de 1517 (WA 1, 233-38; LW 31, 25-33), y en la *Disputatio de Heidelberg* de 1518 (WA 1, 353-74; LW 31, 39-70). Véase también Thomas

30. Fue a la luz de esta convicción como Lutero reaccionó contra la predicación de las indulgencias de Juan Tetzel, concedidas por el Papa León X como contribución a la reconstrucción de la Basílica de San Pedro en Roma. Los sermones de Tetzel prometían la remisión de las penas espirituales del purgatorio a aquellos que obtenían las indulgencias. Estaban éstas, además, sancionadas por instrucciones oficiales del Arzobispo Alberto de Maguncia. Lutero escribió al Arzobispo pidiendo que se dieran otras directrices a los predicadores<sup>54</sup>: las gentes no necesitan ser tranquilizadas con falsas seguridades y ausencia de temor, sino ser instruidas en que «las obras de piedad y amor son infinitamente mejores que las indulgencias» y para «aprender el Evangelio y el amor de Cristo». Acompañando la carta iban sus noventa y cinco tesis<sup>55</sup>, las cuales atacaban los abusos en la práctica y doctrina de las indulgencias. Lutero protestaba, de forma semejante, contra las instrucciones que recibía la gente sobre la confesión de los pecados en el sacramento de la penitencia; se les hacía creer que su propia contrición y satisfacción marcaban la diferencia entre perdón o reprobación de Dios. En el contexto de estas controversias sobre las indulgencias y la penitencia, Lutero insistía en cada ocasión en que justificación y perdón de los pecados vienen tan sólo por medio de la fe en Jesucristo, lo cual era para él el corazón del Evangelio<sup>56</sup>.

31. Aunque Lutero logró mucho apoyo popular, halló también una fuerte oposición. Parte de la misma no radicaba en asuntos teológicos, sino en el deseo por parte de quienes se aprovechaban de los beneficios eclesiásticos de conservar sus ganancias, o en los esfuerzos de príncipes y emperador para salvaguardar la paz en sus dominios. La oposición teológica, como se indica en las censuras emitidas entre 1518-1521 por las facultades teológicas de Maguncia, Colonia, Lovaina y París, no se centraba directamente en la doctrina de la justificación por la sola fe, tomada en sí misma como tal, sino más bien en cuestiones

N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton 1977) 351-63. Sobre la influencia de Staupitz sobre Lutero, véase David C. Steinmetz, *Luther and Staupitz* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4; Durham, N.C. 1980) 141-44.

54 Carta del 31 de octubre, 1517 (WA Br 1, 111, 37-46; LW 48, 47).

55 WA 1, 233-38; LW 31, 25-33.

56 Véase, por ejemplo, Tesis 25 en la *Disputatio* de Heidelberg, 1518 (WA 1, 364, 1-6; LW 31, 55-56). Lutero se había ocupado ya de la justificación en sus *Lecciones sobre Romanos*, 1515-16. Véase Karl Holl, 'Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilgewissheit', en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I: Luther* (Tubinga 1927, reimpresión en Darmstadt 1965) 111-54.

relacionadas con el libre albedrío, la alegada pecaminosidad de toda buena obra, la función de la contrición, la confesión y satisfacción en el sacramento de la penitencia, la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos, la pecaminosidad de la concupiscencia y el valor de las indulgencias. Durante aquellos años los varios puntos sometidos a debate llegaron a estar más y más conectados con la cuestión de la autoridad del Magisterio de la Iglesia, especialmente la del Papa.

32. El conocido teólogo Tommaso de Vio (Cardenal Cayetano) fue enviado por el Papa para llegar a un acuerdo en el asunto de Lutero, llegando a conversar con él en Augsburgo en 1518. Arguyendo sobre la base de la Escritura, Cayetano mantenía que la recepción personal del perdón no es objeto de fe divina, puesto que la fe lleva consigo sólo lo que ha sido revelado en la palabra de Dios; que el perdón de los pecados se obtiene solamente siempre que la fe esté animada por la caridad (*fides caritate formata*)<sup>57</sup>; que el requisito de la caridad no se halla entre las «obras de la Ley» que Pablo rechaza como condición para la justificación; que aquellos que hacen buenas obras las hacen así con la ayuda de la gracia de Cristo y merecen verdaderamente conforme a concepción de la Nueva Alianza, si bien nunca pueden colocar a Dios en sus deudas; y que las buenas obras hechas con la gracia de Dios no pueden satisfacer por la culpa del pecado, pero sí por el castigo temporal debido al pecado<sup>58</sup>.

57 En gran parte de la Escolástica de la época *caritas* es considerada como una virtud infusa divinamente, or la cual el creyente es llevado a la unión con Dios. La fórmula *fides caritate formata* significaba interpretar la versión de la Vulgata de Gál 5, 6, «*fides quae per caritatem operatur*», transpasándola a las categorías aristotélicas: «fe formada (en el sentido aristotélico de causalidad formal) por la caridad», es decir, una fe animada por el amor. El griego de Gál 5, 6 se traduce normalmente por «fe que actúa por medio del amor», pero otro significado posible es «fe inspirada por el amor (de Dios) (hacia nosotros)». El uso escolástico contemporáneo está indicado por la afirmación de Juan Altenstaig, *Vocabularius theologiae* (Hagenau 1517) I, fol. XXXI: «Caridad... es la forma de las virtudes, puesto que por medio de la caridad la acción virtuosa alcanza su perfección; pues por medio de la caridad (los actos virtuosos) son referidos a su último fin, que es Dios. Por ello hay mayor perfección en un acto referido a Dios que no a cualquier otro fin». Altenstaig habla aquí de la caridad infundida, derramada en el corazón humano por Dios.

58 Véase Jared Wicks, *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy* (Washington, D.C. 1978) 56-58 *et passim*. En detalle véase J. Wicks, 'Romans Reactions to Luther: The First Year (1518)', *Catholic Historical Review* 69 (1983) 521-62, esp. 549-50; también Gerhard Henning, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Be-*

33. Cayetano, no queriendo acusar a Lutero de herejía, le acusó de haber hecho afirmaciones temerarias en dos puntos. Primero, rechazó la afirmación de Lutero en las noventa y cinco tesis (n. 58) de que los méritos de Cristo no constituyeron un tesoro para las indulgencias. Dado que el Papa Clemente VI había afirmado en su bula *Unigenitus Dei Filius* (1343) que Cristo había adquirido para la Iglesia un tesoro para ser dispensado por ella para la remisión de las penas temporales debidas al pecado<sup>59</sup>, Cayetano pidió a Lutero que se retractara<sup>60</sup>. Para Cayetano las indulgencias no eran simplemente la remoción de las penas impuestas por la Iglesia; al conceder indulgencias la Iglesia confiaba en la facultad para curar las heridas dejadas en el pecador tras el perdón, a ella confiada en atención a Cristo y a sus méritos. De esta manera, Cayetano y otros temían que un énfasis excesivo en la justicia de Cristo, pudiera minimizar el papel de la Iglesia en la comunicación de sus méritos a los pecadores. El segundo error indicado por Cayetano era la que éste consideraba postura de Lutero acerca de la fe requerida para el sacramento de la penitencia. Para Cayetano era excesivo pedir a los penitentes la certidumbre de fe que sus pecados eran actualmente perdonados. «Esto es construir una nueva Iglesia»<sup>61</sup>.

34. En noviembre de 1518 el Papa León X, a requerimiento de Cayetano, publicó la bula *Cum postquam*, en la cual llevaba adelante la doctrina común sobre las indulgencias y pedía que Lutero, por sí mismo, se retractara de toda opinión contraria. Antes de recibir la bula Lutero había remitido ya la apelación canónica del Papado a un futuro concilio general. Fue entonces, en julio de 1519, cuando en el curso de una disputa con Juan Eck, en Leipzig, rehusó públicamente someterse a la bula *Cum postquam*, basándose en que ésta no había podido refutar los argumentos extraídos por él de la Escritura, los Padres y los cánones. El debate de Leipzig, que había comenzado

*gegung von Thomismus und Reformation* (Arbeiten zur Theologie 7, Stuttgart 1966) 67-69. Ed. de A. Jepsen y otros.

59 DS 1025-26.

60 Véase el propio informe de Lutero sobre las Actas de Augsburgo, 1518 (WA 2, 7, 29-34; LW 31, 261). Para el punto de vista de Cayetano véase nota 58 *supra*. Para una revisión de este encuentro en el contexto de la doctrina de la justificación de Lutero, véase Ernst Bizer, *Fides ex auditu: Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther* (Neukirchen-Vluyn 1958) 115-23.

61 Cf. Cayetano, *Opuscula* (Lyon 1562) 111a: «*Hoc enim est novam ecclesiam construere*». Citación traducida en Wicks, *Cajetan Responds*, 55; cf. 22-23.

con las cuestiones de la gracia y la predestinación, finalizó con un desacuerdo sobre la autoridad magisterial de los papas y los concilios<sup>62</sup>. Eck creyó haber expuesto la tendencia a derrumbar la estructura de la Iglesia de las posiciones de Lutero.

35. En vista de estos acontecimientos la Santa Sede determinó adoptar otras medidas. Una comisión papal, con la ayuda de unas listas de los errores de Lutero, compiladas por las universidades de Colonia y Lovaina, empezó a esbozar una condena. Como resultado del trabajo de esta comisión durante febrero y marzo de 1520, el Papa León X expidió el 15 de junio la bula *Exsurge Domine*. Amenazando con la excomunión censuraba cuarenta y una de las aserciones de Lutero acerca de la penitencia, indulgencias, purgatorio, gracia sacramental, y de la autoridad magisterial del Papa como «heréticas o escandalosas, o falsas u ofensivas para oídos piadosos, o seductoras para mentes sencillas e interponiéndose en el camino de la fe católica»<sup>63</sup>. El conflicto de Lutero con la Iglesia del Medioevo tardío alcanzó su cenit el mismo año, al publicar cuatro tratados de reforma (*Tratado sobre las buenas obras, A la nobleza cristiana de la nación germana, La cautividad babilónica de la Iglesia, y, La libertad de un cristiano*)<sup>64</sup>. La consiguiente reacción de Roma fue una bula de excomunión, *Decet Romanum Pontificem* (3 de enero de 1521). En la subsiguiente Dieta de Worms (27 de enero-23 de mayo), a la cual Lutero había sido convocado para defender sus tesis ante el emperador Carlos V, se le impuso una excomunión imperial (Edicto de Worms, 25 de mayo). En aquel edicto se declaraba hereje a Lutero por enseñar un determinismo pagano que negaba la doctrina del libre albedrío<sup>65</sup>.

36. Hacia 1525 el movimiento de la Reforma había conseguido el suficiente apoyo político como para amenazar la unidad del Sacro Imperio Romano. En la Dieta de Espira en 1526

62 Lutero resumió su visión del papado en la tesis 13. Véase el *Debate de Leipzig*, 1519 (WA 2, 161, 35-38; LW 31, 318). Cf. el análisis de Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict* (Filadelfia 1981) 81-85.

63 DS 1451-62.

64 Véase WA 6, 202-76; LW 44, 21-114. WA 6, 381-469; LW 44, 123-217. WA 6, 497-673; LW 36, 5-126. WA 7, 49-73; LW 31, 333-77.

65 Véase *Deutsche Reichstagsakten unter Karl V* (Gottinga 1962, reimpresión) 2, 647, 1-3. Ed. por A. Klunckholm y otros. El texto inglés en Delamar Jensen, *Confrontation at Worms* (Provo, Utah 1973) 86-87. Para un detallado relato de acontecimientos, véase E. Gordon Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms* (Nueva York 1964). Sobre el juicio de Lutero, véase Daniel Olivier, *The Trial of Luther* (San Luis 1978) tr. inglesa. de John Tonkin. *Lutherprozess und Lutherbann* (Corpus Catholicorum 32, Münster 1972), ed. de Remigius Bäumer.



el emperador Carlos V pospuso la imposición del Edicto de Worms en los territorios luteranos hasta que pudiera ser convocado un concilio general que tratara el conflicto religioso. Consiguientemente el movimiento luterano expandió su influencia en Alemania y pudo reforzar su asentamiento a través de reformas litúrgicas y catequéticas, especialmente en la Sajonia electoral <sup>66</sup>.

37. Cuando Carlos V invitó a los Luteranos a presentar su caso en la Dieta de Augsburgo en 1530, Felipe Melanchton fue escogido para redactar la Confesión de Augsburgo, la cual fue subsecuentemente aprobada por Lutero, quien por causa de la excomunión no podía acudir a la Dieta. Leída ante el emperador el 25 de junio de 1530, esta confesión perseguía presentar la postura luterana en forma irénica, aceptable para el partido romano. Veintiuno de sus artículos estaban dedicados a cuestiones doctrinales y siete a prácticas eclesiásticas. Tras los primeros artículos acerca de Dios, el pecado y Cristo, el cuarto afirma:

«¡Nuestras iglesias! enseñan también que los hombres no pueden ser justificados ante Dios por sus propias fuerzas, méritos u obras sino que son justificados gratuitamente a causa de Cristo, por medio de la fe, cuando creen que son graciosamente aceptados y que sus pecados son perdonados a causa de Cristo, quien por su muerte satisfizo por nuestros pecados. Esta fe Dios la imputa ante sus ojos como justicia» (Rom 3, 4) <sup>67</sup>.

Enfatizando el problema de los abusos, la Confesión pretendía sostener más que denigrar las antiguas tradiciones y llamaba a un diálogo ulterior sobre materias controvertidas, con la esperanza de evitar un cisma entre Luteranos y Católicos <sup>68</sup>.

38. Una comisión de teólogos convocados por el emperador halló dificultades en algunas de las afirmaciones de la Confesión de Augsburgo. En su informe del 3 de agosto de 1530, la

<sup>66</sup> Estas reformas fueron comenzadas por Lutero. Véanse los Escritos litúrgicos fundamentales, 1523-26 (WA 12, 35-37, 205-20; 18, 417-21; 19, 72-113; LW 53, 5-90); el *Catecismo mayor* y el *Catecismo menor*, 1529 (BS 501-733; BC 337-461).

<sup>67</sup> Traducción del texto latino (BS 56; BC 30). Comparar el texto alemán de este artículo, cuya tr. española puede verse en *Diálogo Ecueménico* 16 (1981) 352.

<sup>68</sup> «La disputa y la disensión están principalmente relacionadas con algunas tradiciones y abusos» (Conclusión de la Primera parte; BS 83d, 5; BC 48, 2).

*Confutatio*<sup>69</sup>, aprobaban diez de los artículos doctrinales, aceptaban otros cinco con modificaciones, y rechazaban otros seis como deficientes. Sus objeciones eran relativas a las condenas luteranas de las doctrinas católicas del pecado original, concupiscencia, méritos, fe animada por el amor, necesidad de confesar todos los pecados graves que uno recordara, el valor de la satisfacción en el sacramento de la penitencia, el orden eclesiástico divinamente instituido, las buenas obras y la invocación a los santos. La doctrina de la justificación por la fe, además, era descrita como «diametralmente opuesta a la verdad evangélica, la cual no excluye las obras»<sup>70</sup>. No obstante, las diferencias no eran puramente doctrinales porque envolvían asimismo ciertas prácticas eclesiásticas (i.e., celibato, comunión bajo las dos especies). Aunque el emperador insistió en que los teólogos de ambos bandos se reunieran para superar los obstáculos y conseguido algún acercamiento<sup>71</sup>, no se logró un total acuerdo y el conflicto se intensificó.

39. Melancthon fue comisionado una vez más para defender la causa luterana. En su Apología de la Confesión de Augsburgo (1530) argumenta que: «en esta controversia estaba involucrada la principal doctrina de la cristiandad», viz., la distinción apropiada entre Ley y Evangelio fundada en la Sagrada Escritura<sup>72</sup>. Siguiendo a Lutero que había llamado a esta distinción «el más alto valor del cristianismo»<sup>73</sup>, Melancthon explicaba que la justificación es la piedra angular de una teología que debe distinguir siempre con propiedad entre los dos caminos en los que Dios trata con la criatura humana: en las exigencias de la Ley Dios revela el pecado humano, mientras que en el don del Evangelio promete la justicia de la fe en Cristo.

69 El texto en *Melanthonis Opera* CR 27, 6-244. Véase también Herbert Immenkötter, *Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530* (Corpues Catholicorum 33; Münster 1979) Traducción inglesa en J. M. Reu, *The Augsburg Confession: A Collection of Sources with An Historical Introduction* (Chicago 1930, reimpresión en San Luis 1966) \*348-83.

70 «...ex diametro pugnat cum evangelica veritate opera non excludente». *Confutatio* 6, 3 (CR 27, 99; Immenkötter, *Confutatio* 90, 18-21; Reu, *The Augsburg Confession*, 352).

71 Para un análisis detallado de estas negociaciones, véase Vinzenz Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der «Confessio Augustana» (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1533* (Wiesbaden 1970). Cf. J. Riatt, 'From Augsburg to Trent', en *Justification by Faith*, 200-17.

72 *Apologia* 4, 2-8; BS 158-60; BC 107-8.

73 «Die höchste Kunst im Christentum», Sermón sobre Gál 3, 1 de enero de 1532 (WA 36, 9, 28-29).

La justificación debe ser atribuida exclusivamente a la fe, no a la Ley. «Si se omite la doctrina de la fe, resulta vano decir que nuestras obras son válidas en virtud de los sufrimientos de Cristo» 74. Finalmente, «Dios declara justos a aquellos que creen en Él de corazón y producen así buenos frutos, los cuales le agradan por la fe, y guardan por la misma razón la observancia de la ley» 75. Las conciencias aterrorizadas son consoladas por la fe en los beneficios de los sufrimientos de Cristo. «La fe no es un mero conocimiento, sino más bien el deseo de aceptar y asir lo que nos es ofrecido en la promesa de Cristo» 76.

40. La detallada argumentación de Melanchton constituía un ataque a lo que él consideraba una doctrina escolástica, es decir, que la fe es salvífica porque está animada por el amor (*fides caritate formata*). Más bien, la fe salva porque se adhiere a su objeto, la promesa de Dios de perdón en la muerte y resurrección de Jesucristo. Para estar seguros, la fe salvífica o justificante nunca está sola, nunca sin buenas obras; pero no justifica por esta razón. Melanchton, en contraste con gran parte de la enseñanza escolástica, sostenía que el amor es una obra, sin duda «la mayor obra de la Ley» 77. Por tanto los reformadores afirmaban que el amor y las buenas obras eran los frutos necesarios de la fe, aunque no su forma perfectiva, y son las consecuencias inevitables del perdón, más que condiciones previas al mismo. Tales afirmaciones eran una réplica a la acusación de que la justificación por la sola fe era una doctrina antinomista que socavaba la moralidad.

41. En contraste con una exaltación «entusiasta» (*schwärmerisch*) de la palabra interior (*verbum internum*), la consideración luterana de la justificación mantenía la prioridad de la palabra exterior (*verbum externum*) y de la indispensabilidad de los medios de gracia a través de los cuales se comunica esta fe-palabra creativa 78. Este principio de la palabra exterior y de los medios de gracia, permitió a los Luteranos asimismo defender su conservación de las prácticas tradicionales postbíblicas y su rechazo a alinearse con el talante iconoclasta de otros muchos protestantes. Lutero afirmaba que era preciso conservar algunas prácticas como la confesión privada y la absolución, dado que pueden ser útiles para proclamar la palabra y promover la fe. Otras prácticas tales como el uso de hábitos y la presencia de cuadros y estatuas en las iglesias, eran en principio

74 *Apologia* 4, 382; BS 232; BC 165.

75 *Apologia* 4, 252; BS 209; BC 143.

76 *Apologia* 4, 227; BS 209; BC 139.

77 *Apologia* 4, 229; BS 204 («*summum opus legis*»); BC 139.

78 CA V, 2; BS 58; BC 31.

*adiaphora* <sup>79</sup> o asuntos indiferentes que no se tenía por qué abandonar siempre que no arriesgaran la confianza que se debe tener sólo en Dios. Insistir en su eliminación, como hacían los iconoclastas, era desde la perspectiva luterana, caer víctima de nuevas formas de legalismo y obras de justicia. De forma similar, el ayuno y otras prácticas ascéticas y las vocaciones, incluyendo el celibato, no deberían imponerse, como ley, o considerarse como medios de obtención de gracia, sino que parecían apropiadas únicamente como respuestas voluntarias de fe para disciplinar el cuerpo y así «cumplir los deberes requeridos por el llamamiento de cada cual» <sup>80</sup>. Así, dado que la justificación por la fe servía como un criterio contra un puritanismo radical y no sólo contra el tradicionalismo rígido, el Luteranismo fue en algunos aspectos, como ha sido observado a menudo, un movimiento de reforma conservador. No obstante, en la atmósfera polémica del siglo xvi, esta apertura a la tradición no fue usualmente enfatizada, por los Luteranos, ni frecuentemente reconocida por los Católicos.

42. Sin embargo, sería erróneo concluir que todas las reacciones católicas sobre Lutero fueron negativas. Hubo católicos que, mientras que aceptaban las decisiones y autoridad papales, compartían a un tiempo algunas de las ideas de Lutero. Su llamada a la reforma de la Iglesia entonaba con los deseos de muchos en los inicios del siglo xvi. El movimiento reformador no era extraño en la corte papal, como puede verse por la elección de Adriano VI (1522-1523) al Papado, y por la creación por Paulo III (1534-1549) de una comisión de cardenales que hizo propuestas audaces, pero sin éxito, para la reforma en su *Consilium de emendanda ecclesia* <sup>81</sup>. Además, la concepción de Lutero de la justificación por la fe halló un eco favorable en mo-

79 «Things that make no difference» o las cosas ni mandan ni prohíben; «Things in the middle» (*Mitteldinge*). El concepto originado en la filosofía estoica relativo a las materias éticamente neutrales no necesarias para la verdadera sabiduría. Los Luteranos usaron el concepto como equivalente para asuntos que entran dentro del apartado del *ius ecclesiasticum*. Véase FC SD 10, 5-9; BS 1055-57; BC 611-12. Véase también Arthur C. Piepkorn, 'Ius divinum and Adiaphoron in Relation to Structural Problems in the Church: The Position of the Lutheran Symbolical Books': L-IC 5, 123-28; y Bernard J. Verkamp, 'The Limits upon Adiaphorist Freedom: Luther and Melancthon', *Theological Studies* 36 (1975) 52-76.

80 CA 26, 39; BS 106; BC 69.

81 Recomendaciones de un selecto comité de nueve cardenales y prelados al Papa Paulo III. Véase *Readings in Church History* (Westminster 1965) 2, 96, 102. Ed. Colman J. Barry. Barry da 1538 como fecha de este documento aunque algunos otros lo fechan uno o dos años antes.

vimientos espirituales tales como los centrados en los «oratorios del amor divino» de Italia y en círculos influenciados por algunos de los humanistas cristianos primitivos. Su forma de leer las Escrituras no era rechazada de manera uniforme. Había teólogos, aun fieles al Papa, cuyo énfasis en la suficiencia de la Escritura era similar al suyo<sup>82</sup>.

43. Sin embargo, esto no bastó para contener el deterioro de las relaciones entre Luteranos y Católicos, deterioro que fue alentado poderosamente por factores no teológicos. En los territorios de la Reforma los príncipes y una incipiente clase media se beneficiaban de las expropiaciones de propiedades monásticas y eclesiásticas y se resistían a cualquier tipo de reconciliación que pusiera en peligro sus ventajas políticas y financieras. Tanto Luteranos como Católicos hacían uso de la violencia para expandir y defender sus causas. Este resultado era quizás inevitable en una sociedad sin experiencia en el pluralismo religioso, en la que las autoridades civiles, sin importar a qué iglesia estuvieran adscritas, consideraban necesario reforzar la uniformidad religiosa, y en la que gran parte del poder tanto político como eclesiástico estaba todavía en manos del clero. El movimiento de Lutero sufrió a causa de disturbios traumatizantes provocados por grupos extremistas y por las revueltas de campesinos, quienes a menudo clamaban estar cumpliendo la justificación por la fe, rechazando todo tipo de autoridad eclesial, todos los sacramentos y toda autoridad política<sup>83</sup>. No es sorprendente que un oponente católico de la Reforma, Juan Mensing, escribiera en estos términos a Melanchton:

«Vosotros, no obstante, con vuestros incontables errores, tumulto y falsa enseñanza, ya habéis llegado al punto de no ser creídos por nadie, si es que acaso, en algún momento, se os escapara una palabra verdadera... Y verdaderamente, como se ha dicho, por esta razón nosotros os creemos tan poco cuando decís una cosa que, de otra manera, podría quizá ser tolerada e interpretada con benevolencia, justo del mismo modo como nosotros entendemos muchos de los dichos de los santos doctores, en el mejor de los sentidos»<sup>84</sup>.

82 Véase, por ejemplo, las nociones de la supremacía de la Escritura en las obras de Gaspar Schatzgeyer (1463-1527), Juan Dietsberger (d. 1534) y Ambrosius Catarinus Politi (1484-1553). Cf. George H. Tavard, *Holy Writ and Holy Church* (Nueva York 1959) 173-84.

83 Véase, p. ej., Hubert Kirchner, *Luther and the Peasants' War* (Filadelfia 1972). Sobre el «ala izquierda» en general, véase George H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfia 1962), esp. cap. 4 y 13.

84 Mensing, *Antapologie* (Francfort del Oder 1533) fol. 13, r.v.;

44. Después de 1530 el cisma entre Luteranos y Católicos comenzó a amenazar la estabilidad política de Alemania, y los príncipes luteranos formaron la Liga de Esmalcalda (1531), anticipándose a la posible necesidad de defender la causa luterana en una guerra de religión. El mismo Lutero creía que la reconciliación ya no era posible. Por instrucción de la corte sajona con el propósito de establecer los artículos de fe en los cuales se podían comprometer y aquellos que no, Lutero redactó los Artículos de Esmalcalda, que había de revisar la Liga en su encuentro de 1537. Declaró, como ya se ha apuntado<sup>85</sup>, que en lo concerniente a la justificación por la fe no se podían hacer concesiones. Sostenía Lutero que se debía rechazar la Misa, practicada como una obra sacrificial para ganar el favor de Dios, porque era una negación fundamental de la justificación por la fe. Argüía además que «si la Misa cae, el Papado caerá con ella»<sup>86</sup> y que nunca sería posible formar o hacer aceptable el oficio papal<sup>87</sup>. En este último punto, Melancthon y algunos de sus asociados disientían, diciendo que se podía conceder al Papa «esa primacía que posee por derecho humano sobre los obispos» con la condición de que «admitiera el Evangelio», esto es, la justificación por la fe<sup>88</sup>. Así, aunque hubo diferencias en Esmalcalda acerca de la aplicación del criterio de la justificación por la fe, hubo acuerdo en que esta doctrina es prueba decisiva para la unidad de la Iglesia.

45. A pesar de la actitud de Lutero, algunos Católicos y Luteranos continuaron con sus esfuerzos de acercamiento. Al menos en una ocasión, en la reunión preparada por el emperador Carlos V durante la Dieta de Ratisbona en la primavera de 1541, pareció que se lograba un entendimiento acerca de la justificación. Comisiones Católicas y Protestantes, compuestas cada una de ellas por tres teólogos, dos príncipes y dos juristas, asintieron en declaraciones conjuntas acerca de la condición humana antes de la caída, el libre albedrío, la causa del pecado, y el pecado original. Tras discutir sobre la justificación, anunciaron el 2 de mayo de 1541, que habían alcanzado un acuerdo sobre esta doctrina crucial<sup>89</sup>.

citado por Pfür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, 328 (citado *supra*, nota 71). Mensing, un dominico adversario de Lutero, recibió su licencia en teología en Wittenberg en 1517, llegó a ser provincial de Sajonia en 1534 y obispo sufragáneo de Halberstadt en 1539. Murió alrededor de 1541.

85 Véase *supra*, § 27.

86 SA 2/2, 10; BS 419; BC 294.

87 SA 2/4, 7; BS 429; BC 299.

88 Apéndice a SA; BS 464, 7; BC 316-17.

89 El texto del «Libro de Ratisbona» (*Liber Ratisbonensis*) se

46. El acuerdo de Ratisbona acerca de la justificación afirmaba que nadie puede ser reconciliado con Dios y liberado del pecado sino es a través del único mediador, Cristo, quien nos hace copartícipes individuales (*consortes*) de la naturaleza divina e hijos de Dios. Estos beneficios de Cristo no pueden obtenerse sino mediante un movimiento previo del Espíritu Santo, que nos conduce a aborrecer el pecado. Este movimiento viene a través de la fe por la cual el entendimiento, creyendo con seguridad cada cosa revelada (*tradita*) por Dios, asiente también con auténtica certeza y sin duda a las promesas dadas por Dios.

47. Los participantes en el coloquio de Ratisbona acuñaron una doble fórmula para la justificación hablando de «justicia inherente» (*iustitia inhaerens*) o la infusión de la caridad por la cual es sanada la voluntad, y de «justicia imputada» (*iustitia imputada*), la cual es dada únicamente por causa de los méritos de Cristo. Pero no se debería depender de la justicia inherente comunicada. La seguridad de la salvación descansa sólo en la justicia de Cristo mediante la cual uno es considerado justo; y en la promesa de Dios, por la cual al renacido, y desde el mismo momento de su renacimiento, le pertenece la vida eterna. Aunque las buenas obras de estos hijos de Dios merecen recompensa en ésta y en la vida venidera, de ninguna manera estas buenas obras pueden ganar la justificación. Por esto, también en lo tocante a las buenas obras, la doble fórmula de la justificación entra en juego, porque las recompensas no son dadas «de acuerdo con la substancia de las obras, no en el grado en que sean humanas, sino en el grado en que se realicen en fe y provengan del Espíritu Santo que mora en el creyente, mientras que nuestro libre albedrío concurre como un agente parcial»<sup>90</sup>.

48. Los participantes en Ratisbona disintieron acerca de la autoridad del magisterio, la transubstanciación, la confesión y de la relación entre justificación y autoridad jerárquica. Sin embargo, Roma y Lutero rechazaron los resultados del coloquio de Ratisbona. Un consistorio papal desaprobó la fórmula de la

puede encontrar en *Melanthonis Opera*: CR 4, 190-238. El coloquio tuvo lugar desde el 17 de abril al 31 de mayo de 1541. Para una detallada referencia de la influencia de Lutero sobre el encuentro de Ratisbona, véase Walter von Loewenich, *Duplex iustitia: Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte [Maguncia] 68; Wiesbaden 1972) 23-55. Sobre los problemas generados en Ratisbona, véase Vinzenz Pfnür, *Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41: Eine Täuschung?* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 191, Güterlosh 1980).

<sup>90</sup> CR 4, 201.

doble justificación por su ambigüedad; los predicadores y fieles podrían ser desorientados<sup>91</sup>. Lutero rechazó la fórmula porque intentaba «pegar parchear juntas» (*zusammenleimen*) la justificación bíblica y la doctrina escolástica de «fe animada por el amor»; además, halló en la fórmula trazas del libre albedrío y otros asuntos objetables<sup>92</sup>. Pero, mientras que la fórmula de Ratisbona fracasó en su intento de reunir a Católicos y Luteros, el esfuerzo y acuerdo momentáneo de unos y otros, de teólogos y príncipes de ambos bandos, indica que las dos vías explicativas de la justificación no son necesariamente excluyentes.

49. Lutero, que había apelado repetidas veces a un concilio general, quería éste libre del control papal. El avance de la influencia luterana en Europa y el hecho de que muchas personas leales a Roma sintieran la necesidad de drásticas reformas en la doctrina, la moral y áreas administrativas, condujo eventualmente a la demanda creciente y muy extendida de un concilio general. Sin embargo, las guerras entre gobernantes católicos y las vacilaciones de varios papas continuaban retrasando la convocatoria de tal concilio. Tras varios intentos frustrados y aplazamientos y para evitar una guerra inminente entre los territorios católicos y luteranos en Alemania, el Papa Paulo III convocó en 1542 a la celebración de un concilio en Trento, al sur de los Alpes. El 13 de diciembre de 1545 estaba ya reunido. Sin embargo, los Luteranos estuvieron ausentes porque sus condiciones de que debería ser «libre, general y no un concilio papal» no se habían cumplido<sup>93</sup>. La muerte de Lutero ocurrida el 18 de febrero de 1546 y la guerra de Esmalcalda, que estalló en el mismo año, alejaron aún más las perspectivas de acercamiento.

50. En Trento se llevaron a cabo veinticinco sesiones, en tres periodos y bajo tres papas: 1545-1547 (sesiones I-X), 1551-1552 (XI-XVI), y 1562-1563 (XVII-XXV). Dirigiéndose simultáneamente a la doctrina recta y a la reforma de la Iglesia, los padres conciliares reafirmaron el credo niceno-constantinopolitano como fundamento de la fe católica; y trataron extensivamente

91 Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent* (Londres 1954) 1, 382, tr. inglesa de Dom E. Graf; tr. española: *Historia del Concilio de Trento I* (Madrid 1964).

92 Carta a Juan Federico del 10 u 11 de mayo de 1541 (WA Br 9, 406, 8). Véase también Loewenich, *Duplex iustitia*, 54. Los participantes protestantes enviaron sus objeciones a la parte católica el 31 de mayo de 1541. Véase *Melanthonis Opera*: CR 4, 348-76.

93 Esta era la principal condición de la Liga de Esmalcalda. Lutero había propuesto la condición durante una reunión con el emisario papal Pablo Vergerio en Wittenberg en 1535. Véase *Melanthonis Opera*: CR 2, 987.



te asuntos tales como el canon de las Escrituras y su relación con las tradiciones apostólicas, el pecado original, la justificación, la gracia y los méritos, los sacramentos, la presencia eucarística, la comunión bajo las dos especies, el sacrificio de la Misa, el purgatorio el culto a los santos y las indulgencias. El debate acerca de la justificación se inició en 22 de junio de 1546, y el decreto fue promulgado el 13 de enero de 1547.

51. El Concilio de Trento enseñó que el pecado original es una condición que afecta «a la entera raza humana» y que tal pecado y su castigo debido, son remitidos por la gracia del bautismo. Los padres conciliares distinguieron entre el pecado original y la concupiscencia que permanece en los bautizados. La concupiscencia «viene del pecado y conduce al pecado», pero ésta no es, por su mera presencia, un pecado ella misma a menos que sea consentida libremente. En esto Trento pensaba estar con Agustín y contra Lutero<sup>94</sup>.

52. En su enseñanza acerca de la justificación el Concilio de Trento reafirmó el papel único de Cristo que murió por todos y que otorga la gracia «por los méritos de su pasión» a aquellos que han renacido en Él, y sin este nuevo nacimiento en Él no se puede jamás ser justificado<sup>95</sup>. El concilio enseñó además que «nada previo a la justificación, ya sea fe u obras, merece verdaderamente (*promeretur*) la gracia de la justificación»<sup>96</sup>. Además, en el proceso que conduce a la justificación del pecador adulto, la prioridad pertenece a «la gracia preve-

94 DS 1515. Cf. S. Agustín, *Ctr. duas ep. Pelagianorum*, lib. 1, cap. 13, 26 (CSEL 60, 445; PL 44, 562).

95 DS 1523.

96 DS 1532. Heiko Oberman mantiene que el verbo *promeretur* (traducido en nuestro texto como «merece verdaderamente») indica que el concilio *no excluyó* que los actos del pecador realizados por gracia divina pueden preparar para el mérito o justificación congruentemente; es decir, no en el sentido estricto (*de condigno*), sino de una manera menor o parcial (*de congruo*). Si es así, este pasaje no excluye (aunque tampoco confirma) las tesis occamistas. Véase H. Oberman, 'Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Licht spät-mittelalterlicher Theologie', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 251-82. Tr. inglesa en 'The Tridentine Decree on Justification in the Light of Late Medieval Theology', *Journal for Theology and the Church* 3. *Distinctive Protestant and Catholic Themes Reconsidered* (Nueva York 1967) 28-54, esp. 38-39 [Ed. R. W. Funk]. Así el texto, según la opinión de Oberman, da cabida al hecho de que la justificación pueda ser *partim* una obra de Dios y *partim* una obra del hombre aún sin justificar. Oberman piensa que los eruditos católicos están divididos en el modo de interpretar *promeretur* en este contexto y sabe que no todos conceden su lectura como plausible.

niente de Dios [dada] por medio de Cristo Jesús»<sup>97</sup>. Sin duda, el pecador coopera con esta gracia, al menos en el sentido de no rechazarla contumazmente. Influida por la gracia e iluminado por el Espíritu Santo el pecador cree en la verdad de la revelación divina y en las promesas de Dios, especialmente aquella de que el pecador es justificado por la gracia de Dios en Cristo Jesús<sup>98</sup>.

53. En un párrafo central, el Concilio de Trento expuso la naturaleza de la justificación con la ayuda de las categorías causales escolásticas<sup>99</sup>. La causa final es la gloria de Dios y de Cristo, y la vida eterna. La causa eficiente es el Dios de misericordia, quien limpia y santifica gratuitamente, sella y unge por el Espíritu Santo. La causa meritoria es Jesucristo quien por su pasión mereció nuestra justificación haciendo la satisfacción por nosotros ante Dios Padre. La causa formal es «la justicia de Dios— no aquella por medio de la cual Dios es justo sino aquella por la cual Él nos hace justos»<sup>100</sup>. El pecador justificado no es sólo tenido como justo, sino que es genuinamente llamado justo y es justo, dado que uno recibe la justicia de acuerdo con la libre generosidad del Espíritu Santo y en proporción a su propia disposición y cooperación.

54. En su descripción de la justificación Trento insistió en la primacía de la fe. «La fe es el principio de la salvación humana», el fundamento y la raíz de toda justificación, 'sin la cual es imposible agradar a Dios'<sup>101</sup>, pero la fe, aunque incondicionalmente necesaria para la justificación, no está viva a menos que:

Los Luteranos pueden temer que la exclusión de todos y cada uno de los tipos de merito anterior a la justificación engendre una falsa confianza y falsa rectitud de obras. Los Católicos pueden sospechar que este temor disminuya la insistencia de Trento en la gracia preveniente de Dios y su descripción de la cooperación humana en términos de un defecto para hacer lo que los hombres pueden realizar por sus propios medios (es decir, rechazar la gracia y así pecar). Para una reacción católica al artículo de Oberman, véase Edward Schillebeeckx, 'The Tridentine View on Justification', *Moral Problems and Christian Personalism* (Concilium 5-1965) 176-79 [Ed. F. Böckle]. Cf. la tr. española: 'Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el Concilio de Trento', *Concilium* 5 (1965) 168-71.

97 DS 1525.

98 DS 1526.

99 DS 1529.

100 Ibid. El Concilio cita aquí a S. Agustín, *De Trinitate*, 14, c. 12, n. 15 (PL 42, 1048).

101 DS 1532, con citas del Ritual Romano *Ordo Baptismi*, n. 1 y de Hb 11, 6.

«Por medio del Espíritu Santo la caridad de Dios sea vertida en nuestros corazones... adhiriéndose a ellos. De aquí que en la justificación se reciban por medio de Cristo en quien somos implantados, en el perdón de los pecados, todos estos [dones] infundidos al mismo tiempo: fe, esperanza y caridad. Porque la fe, a menos que le sean añadidas la esperanza y caridad, ni nos une perfectamente a Cristo, ni nos hace un nuevo miembro de su cuerpo»<sup>102</sup>.

Gracias a esta justificación recibida a través de la gracia de Cristo, son renovados los seres humanos, y «como la fe coopera con las obras (cf. Sant 2, 22), crecen y son ulteriormente justificados»<sup>103</sup>.

55. El concilio seguía afirmando que una persona que es justificada puede pecar todavía, y que, habiendo pecado, no puede estar segura de un arrepentimiento futuro<sup>104</sup>. La identidad del predestinado permanece como un misterio escondido de Dios<sup>105</sup>. Finalmente, para evitar la sospecha de que un énfasis en la fe y en las obras realizadas en la gracia pudiera abrogar el poder salvador de Cristo, Trento afirmaba: «Debe estar lejos de los cristianos el confiar o gloriarse en ellos mismos y no en el Señor (cf. 1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17), cuya generosidad hacia todos es tan grande que desea que sus propios dones sean méritos de ellos»<sup>106</sup>.

56. La primera parte de esta última declaración puede leerse como abierta a la insistencia central de los reformadores en que los creyentes deberían mirar sólo a Dios y no a la propia acumulación de méritos para ser salvos, mientras que la segunda implica (tal y como afirma explícitamente en otra parte el decreto sobre la justificación)<sup>107</sup> que, fiel a su promesa, Dios finalmente juzga a los seres humanos «no aparte» de los méritos que les otorga. Sin embargo, Trento y el Catolicismo posterior no enfatizaron debidamente el primer interés (aquél de la Reforma), mientras que los Luteranos veían la doctrina católica del mérito como minadora de la sola confianza en Dios para la salvación. El decreto tridentino sobre la justificación, con su manera característica de insistir en la primacía de la gracia (*quae virtus [Christi] bona eorum opera semper antecedit*)<sup>108</sup>,

102 DS 1530-31.

103 DS 1535.

104 DS 1540.

105 DS 1540, 1565-66.

106 DS 1548. Cf. S. Agustín, citado en nota 22 *supra*.

107 DS 1549.

108 DS 1546.

no es necesariamente incompatible con la doctrina luterana de la *sola fide*, incluso a pesar de que Trento excluyó esta frase. En parte, la razón de esta exclusión fue, al parecer, el negar que los seres humanos puedan confiar en el conocimiento o en la experiencia de su propia fe, para tener la seguridad de la salvación, antes que en Cristo. Además, Trento insistía en que «las buenas obras del justificado son dones de Dios» de tal manera que éstos son «los méritos de la persona justificada» y que el justificado «por las buenas obras que son hechas por él, por medio de la gracia de Dios, y del mérito de Cristo Jesús (de quien es miembro vivo) merece en verdad un aumento de la gracia, la vida eterna y el logro de esta vida eterna (si muere ciertamente en gracia), así como un aumento de la gloria»<sup>109</sup>.

57. Tanto en sus decretos de reforma como en los doctrinales, el concilio de Trento reconoce que la crítica de la Reforma al estado de la Iglesia estaba, al menos en parte, justificada. En particular, su reafirmación de la primacía de la gracia en lo referente a la justificación y salvación aseguraba que no se perdiera la intención antipelagiana de la tradición agustiniana clásica.

58. Tras el Concilio de Trento las afirmaciones finales sobre la justificación y problemas afines en las confesiones luteranas no eran réplicas al concilio, sino que concernían a problemas luteranos internos. Después de la muerte de Lutero en 1546, los Luteranos en Alemania se vieron sacudidos por conflictos acerca de la interpretación correcta del «principal artículo» de Lutero<sup>110</sup>. En una serie de controversias teológicas, «Gnesio-luteranos» (discípulos del «auténtico» Lutero) y «Felipistas» (discípulos de Melancton) lucharon por unas formulaciones que preservaron la preeminencia de la justificación y que al mismo tiempo dieran una función de control sobre otras doctrinas, especialmente la del pecado original, libertad humana, buenas obras y la de las distinciones apropiadas entre Ley y Evangelio. la Fórmula de la Concordia (1557) trató de solucionar estas controversias<sup>111</sup>.

59. En un intento de salvaguardar la unidad luterana, los autores de la Fórmula cayeron progresivamente en una concepción puramente jurídica<sup>112</sup> de la justificación como reconocimien-

109 DS 1582.

110 Véase § 27 *supra*.

111 FC S D1-6; BS 843-99; BC 508-68. Véase también Eric W. Gritsch y Robert W. Jenson, *Lutheranism* (Filadelfia 1978) c. 5.

112 «Forense» (del Latín *forum*, la plaza del mercado donde tenían lugar los asuntos judiciales y otros negocios) es una designación

to por parte de Dios, que se debe distinguir cuidadosamente de cualquier justicia humana intrínseca. Esto no se hizo primariamente por oposición a los Católicos, sino en contra de algunos Luteranos que entendía la justificación como la morada interna de la naturaleza divina de Cristo en el creyente. La Fórmula, por otra parte, insistía fuertemente en la distinción entre «la justicia imputada de la fe» (*imputata fidei iustitia*) y la «justicia incoada de la nueva obediencia de la fe» (*inchoata iustitia novae obedientiae seu bonorum operum*). Sólo cuenta ante Dios la primera, mientras que la segunda sigue a la justificación. Aunque la última debería ser predicada a los cristianos, es demasiado imperfecta e impura como para sostenerse en pie ante el divino tribunal<sup>113</sup>. Aunque la intención primaria de la distinción no fuere un ataque a Trento, la oposición no pasa desapercibida.

60. Esta tendencia a objetivar la justificación como un acto jurídico creó dificultades a los forjadores de la Fórmula cuando intentaron refundir la enseñanza tradicional sobre el pecado original, la libertad humana y las buenas obras. Cuando los radicales Gnesio-luteranos contendían diciendo que la justificación por la sola fe excluía cualquier noción de bondad natural humana, o cuando algunos felipistas, en el lado contrario del espectro, argüían que el libre albedrío coopera con la obra justificante y creadora de fe del Espíritu Santo, la Fórmula tuvo que recurrir a la terminología escolástica medieval y a categorías filosóficas aristotélicas, en orden a mediar en esta controversia sobre el sinergismo. Se hicieron distinciones similares a las empleadas por teólogos medievales entre la «substancia» (*substantia*) humana creada a imagen de Dios, y el pecado original inherente en la caída de la naturaleza humana como un «acci-

usada por Lutero y otros reformadores para acentuar la justificación (*Rechtfertigung*) del pecador por Dios, más que por los méritos para cumplir la ley de Dios (*Recht*) por medio de sus propias obras. En este sentido «forense» denota la justa afirmación o declaración del pecador, que permanece ante el tribunal judicial de Dios sin excluir, sin embargo, la necesidad de buenas obras como fruto de la justificación. Lutero usó la designación en analogía con las viejas prácticas jurídicas alemanas. Véase Werner Elert, 'Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre', *Zeitschrift für systematische Theologie* 12 (1935) 22-35. Véase también Melancton, *Apologia* 4, 252-53; BS 209; BC 143, FC SD 3, 32; BS 925; BC 544. Cf. G. Forde, 'Forensic Justification and the Law in Lutheran Theology', en *Justification by Faith*, 278-303.

113 FC SD 3, 32; BS 925; BC 544-45. Estas declaraciones estaban dirigidas contra teólogos tales como Andrés Osiander, que habló de justificación como «inhabitación» (*Einwohnung*) de la naturaleza divina en el creyente. Véase FC SD 3, 54; BS 932-33; BC 548-49.

114 FC SD 2, 60-62; BS 864-65; BC 519.

dente» (*accidens*). De esta forma la Fórmula buscaba afirmar una profunda e indefinible corrupción de la naturaleza humana en todas sus partes y poderes, pero no su destrucción o transformación substancial en la caída <sup>114</sup>. Convencidos los autores de la Fórmula de su imposibilidad para solucionar todas las controversias a través de nuevas formulaciones, continuaron recordando a las facciones en contienda que la teología luterana se debía guiar por la instrucción de Lutero de distinguir entre Ley y Evangelio para que así los cristianos hallaran el auténtico reposo no en su propia justicia sino en los beneficios de Cristo <sup>115</sup>.

61. La distinción teológica entre Ley y Evangelio suscita preguntas acerca de la relación de la Ley con la cronología de la vida del justificado. ¿Lleva ésta distinción entre demanda y promesa divina a una cesación de la Ley en algún punto del tiempo? Lutero, en consonancia con su punto de vista de que el justificado es a la vez justo y pecador (*simul iustus et peccator*), enfatizaba tan sólo dos usos de la Ley: uno, para restringir el pecado a través de la autoridad política (*usus legis politicus*); el otro, para descubrir el pecado a través de la exhortación y la acusación (*usus legis theologicus o paedagogicus*, el cual es también llamado *elencticus*). Bajo la presión de las controversias antinomistas, la Fórmula de la Concordia temiendo aparentemente una separación entre Ley y Evangelio que podía conducir al «entusiasmo» (*Schwärmerei*) individualista, sostuvo que los creyentes «precisan la enseñanza de la Ley»; bajo la denominación de «tercera función de la Ley», insistía en la predicación de la Ley a los creyentes «de modo que no confíen en su propia santidad y piedad ni, bajo el pretexto de la guía del Espíritu Santo, instituyan un servicio divino elegido por ellos mismos sin la Palabra ni el mandato de Dios» <sup>116</sup>.

62. La Fórmula además tomó partido contra lo que sus autores entendían que era la doctrina calvinista de la predestinación. Habla sólo de «nuestra elección eterna para la salvación» e insiste en que debe predicarse sólo esto en orden a consolar las conciencias: «Si alguno expone esta enseñanza concerniente a la elección gratuita de Dios en la que los cristianos afligidos no pueden hallar consuelo, sino que se ven llevados a la desesperación... entonces es claro y evidente que esta enseñanza no se está exponiendo conforme a la Palabra y voluntad de Dios» <sup>117</sup>. Por su enfoque en temas pastorales, en la conso-

115 FC SD 5, 27; BS 961; BC 583.

116 FC SD 6, 20; BS 968; BC 587.

117 FC SD 11, 28; BS 1071; BC 620; FC SD 11, 91; BS 1089-90; BC 631-32.

lación de conciencias, la Fórmula se vio a sí misma en la línea de Lutero, incluso a pesar de que eludiera el lenguaje fuertemente predestinacionista que Lutero empleó en tratados tales como el *De servo arbitrio* <sup>118</sup>.

63. Por tanto la Fórmula de la Concordia y el Concilio de Trento parecen más cercanos entre sí en unas concepciones del papel de la moralidad y de la ley en la vida cristiana, de la naturaleza del pecado, de la primacía de la gracia, e incluso en lo concerniente al papel de la fe, de lo que estaban Lutero y los pelagionizantes a quienes principalmente atacó. Pero las polémicas interconfesionales continuaron siendo prácticamente las mismas. Los controversistas Luteranos argüían que pelagianismo y obras de justicia estaban ocultas de hecho bajo lo que consideraban un uso engañoso del lenguaje bíblico y agustiniano <sup>119</sup>; mientras que los Católicos, por su parte, ignoraban generalmente las cuidadosas formulaciones de las confesiones luteranas y continuaban repitiendo sin cambios los cargos iniciales de antinomismo, maniqueísmo, determinismo y la negación de los sacramentos <sup>120</sup>.

#### C) DESPUES DEL SIGLO XVI

64. En los últimos cuatrocientos años las Iglesias Católica y Luterana han continuado afirmando los pronunciamientos del siglo XVI sobre la justificación. Desde el Concilio de Trento y el *Libro de la Concordia*, los teólogos Luteranos han venido declarando que la doctrina es de capital importancia, pero la han interpretado de maneras diversas; los Católicos, aunque han deba-

118 *De servo arbitrio*: WA 18, 600-787; LW 33, 15-295. Cf. además Prefacio a la epístola de San Pablo a los Romanos, de Lutero, 1546 (1522): WA DB 7, 22-25; LW 35, 378: «En los capítulos 9, 10, 11 enseña la predestinación eterna de Dios... para que nuestra salvación pueda sernos quitada de nuestras manos y puesta tan sólo en las manos de Dios... Pero tú podían seguir mejor el orden de esta epístola. Preocupación primero por Cristo y por el Evangelio... Pues, cuando has alcanzado el capítulo octavo y estamos bajo la cruz y el sufrimiento, ello te enseñará correctamente acerca de la predestinación en los capítulos 9, 10 y 11, y cuán comfortable es».

119 Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* I-IV (Leipzig 1975) Part. I, Locus octavo, véase I, art. 1-3, 147-99. Ed. Eduard Preuss; (*Examination of the Council of Trent* [San Luis 1971]. Relativo a la justificación véase I, art. 1-3, 1, 465-92). Tr. de Fred Kramer.

120 A. Hasker, *Luther in der katholischen Dogmatik* (Munich 1968) 58-98.

tido las cuestiones del pecado, la libertad, la naturaleza y la gracia, no han hecho, en su mayoría, de la justificación misma un objeto primario de atención. Además, en ambos casos, las discusiones han sido principalmente internas, más que entre las dos comuniones.

65. La Ortodoxia luterana en el siglo xvi intentó dotar de claridad sistemática a las confesiones luteranas incluidas en el *Libro de la Concordia* (1580). Para resolver el problema de la relación entre la justificación como un acto objetivo jurídico y de la aprehensión de ésta por el individuo (justificación subjetiva), los dogmáticos luteranos desarrollaron varias teorías acerca del «orden de la salvación» (*ordo salutis*). Mientras que la justificación retenía su carácter jurídico, al menos en teoría, la atención tendía a desplazarse hacia aspectos más subjetivos del proceso de la salvación. La descripción de la fe por Melancthon, que, implicando el conocimiento de la verdad objetiva, asiente a aquella verdad y la cree de corazón (*notitia, assensus y fiducia*), era ahora explicada analíticamente en un orden que introducía categorías tales como la llamada del Evangelio, la iluminación, conversión, regeneración, renovación, unión mística, santificación, buenas obras, preservación y glorificación. La enseñanza acerca de la justificación por la fe fue trasladada a la sección de la dogmática sobre teología práctica (*gratia applicatrix*). En opinión de algunos intérpretes, la Ortodoxia luterana llegó a pensar sobre la justificación en un marco similar al de Trento, en que la Ortodoxia usaba una terminología escolástica y veía la justificación en el contexto de un orden de salvación<sup>121</sup>. Esto suponía un retorno parcial a modos de pensamiento transformacionista pero tendía a afinar las diferencias persistentes sobre el carácter específicamente jurídico de la justificación como un acto distinto de la santificación.

66. Unos pocos teólogos católicos en el siglo xvi (v. g. Lessio, Petavio, Thomassinus), asistidos por sus estudios en la tradición patristica griega, ampliaron las enseñanzas tridentinas concernientes a la presencia divinizante del Espíritu Santo en la justificación. No obstante, la teología católica en general, en el período post-tridentino se concentró en la naturaleza y las causas de la gracia creada. Se desataron amargas y prolongadas disputas con respecto a la cuestión de cómo puede la gracia dejar intacta la libertad del receptor siendo infaliblemente eficaz. Algunos, co-

121 Este es el juicio de los analistas críticos sobre la Ortodoxia luterana. Véase, por ejemplo, Wilhelm Dantine, *The Justification of the Ungodly* (San Luis 1968) c. 1-2, esp. 24. Tr. de Eric W. Gritsch y Ruth C. Gritsch; Hans E. Weber, *Reformation, Orthodoxy und Rationalismus* (Gütersloh 1937; reimposición, Darmstadt s.f.) I/1, 126.



mo Luis de Molina, s.j., mantuvieron que el decreto de predestinación para la gloria (*praedestinatio praecise ad gloriam*) es subsecuente lógicamente a la presciencia divina de los méritos de una persona, mientras que otros, como Domingo Báñez, o.p., sostenían que este decreto es previo a cualquier mérito anticipado. Las escuelas opuestas se acusaban la una a la otra de tendencias pelagianas o luteranas, pero Roma intervino y prohibió que cualquiera de estas posiciones fueran consideradas heréticas<sup>122</sup>.

67. Pero habría otras posturas que Roma no toleraría. Miguel de Bay (Baius) y Cornelio Jansen (Jansenius), asumiendo una visión muy pesimista de los efectos de la caída, enfatizaron la predestinación divina hasta casi excluir la cooperación humana. Sus posiciones fueron condenadas por Roma en 1567 y 1653 respectivamente. Al hacer esto, Roma rechazó como herética la visión de que Cristo murió solamente por los predestinados<sup>123</sup>. Esta condena fue una reafirmación enfática de la realidad de la voluntad salvífica universal de Dios. En 1713 Roma condenó ciento una proposiciones tomadas del libro del jansenista Pascasio Quesnel. Algunas de estas proposiciones relacionadas con la justificación podrían ser consideradas como similares a afirmaciones luteranas, por ejemplo «sin la gracia del Liberador, el pecador no es libre sino para hacer el mal» y «bajo el curso de la ley no se hace nunca nada bueno, porque se peca haciendo el mal o simplemente al evitarlo por miedo (Gál 5, 18)»<sup>124</sup>.

68. En parte como resultado de los viajes de descubrimiento a las Américas y al Oriente, se agudizó la cuestión de la salvación de los paganos. Los adversarios del jansenismo lograron un consenso en que la justificación podía alcanzar a los paganos, quienes estarían incluidos en la voluntad salvífica de Dios. Acor-

122 DS 1997, 2008, 2509-10, 2564-65. La controversia es reseñada como «*de auxiliis (divinae gratiae)*» («Sobre los auxilios de la [gracia divina]»). Una posición similar al punto de vista molinista fue tomada por el obispo luterano danés Erik Pontoppidan en su explicación del *Catecismo menor* de Lutero, *Truth unto Godliness (Sanhed til gudfrytighed... forklarung over Luthers Liden catechismo, 1737)* en respuesta a la cuestión 548. «What is election?» escribió, «God has appointed all those to eternal life who He from eternity has foreseen would accept the offered grace, believe in Christ, and remain constant in this faith unto the end» (Citado del «Madison Agreement» entre grupos luteranos noruegos, *Documents of Lutheran Unity in America* [Filadelfia 1968] documento 100, p. 233. Ed. por R. C. Wolf). Sobre la constante influencia de la formulación pontoppidana, cf. T. R. Skarsten, 'Erik Pontoppidan and His Asiatic Prince Menoza', *Church History* 50 (1981) 33-34.

123 DS 2005-6.

124 DS 2438, 2464.

dando que la fe es necesaria para la salvación, los teólogos disputaban acerca de la fe salvadora que los paganos podían tener. En contra de ciertas visiones liberales, el Santo Oficio, en 1679, negó que «la fe en su sentido amplio (*fides late dicta*), basada en el testimonio de las criaturas o en algún motivo de la especie, sea suficiente para la justificación»<sup>125</sup>.

69. Gran parte de la literatura espiritual de los siglos xvii y del xviii continuaba enfatizando la primacía de la fe como «el único medio próximo de unión con Dios» (San Juan de la Cruz) y, especialmente en los círculos influenciados por el cardenal de Bérulle, la centralidad de Cristo<sup>126</sup>. Incluso autores sin conexión con el «quietismo» enfatizaron el abandono a la divina providencia y la renuncia a uno mismo, los consuelos espirituales y los méritos personales. «Confía sólo en Dios» (Henri-Marie Boudon) y «es Dios quien lo hace todo» (Jean-Martin Moye)<sup>127</sup> ac-

125 DS 2123. *Fides late dicta*, término acuñado por Juan Ripalda, SI (1594-1648), significa la fe basada en la llamada revelación «natural» de Dios a través del orden creado. Ripalda sostuvo que tal fe, en el caso de la no evangelización, podría proporcionar la justificación si era obtenida en respuesta a la gracia divina. Aparentemente la condena iba dirigida a Gilles Estrix, SI, quien informó que había tomado la opinión de Ripalda en Lovaina en 1670. El Santo Oficio no declaró que Ripalda estuviera en el error sino que la tesis de Estrix en la forma citada era «al menos escandalosa y nociva en sus efectos prácticos» (DS 2166). Véase S. Harent, art. *Infidèles (salut des)*: DThC 7, 1759-60, 1792-98.

126 Véase *Subida al Monte Carmelo*, l. II, c. 9, *The Collected Works of St. John of the Cross* (Washington, D.C. 1973) 129-30. Ed. de Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez. De San Juan de la Cruz cf. la ed. española, de J. Vicente Rodríguez y F. Ruiz Salvador, *Obras completas* (Madrid 1980, 2ª ed.) 269-71. Sobre Bérulle y su clásica obra, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623); véase Fernando Guillén Preckler, *Brulle aujourd'hui. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ* (París 1978).

127 Henri-Marie Boudon (1624-1702), *Oeuvres complètes* (París 1856) 1, 406; expresiones similares se encuentran en todos sus escritos. Jean-Martin Moye (1730-1793), *Lettres* (Gap 1962) 59; véase Georges Tavard, *L'expérience de Jean-Marie Moye. Mystique et mission* (París 1978) 67-68, 145. Otras formulaciones en la misma línea se pueden encontrar en muchos autores del período, p. ej. en Jean-Pierre de Causade, *L'Abandon à la Providence divine* (París 1966), escrita entre 1730 y 1740; en inglés: *The Sacrament of the Present Moment* (San Francisco 1961), tr. de Kitty Muggeridge. Véanse también las oraciones de Teresa del Niño Jesús, de Claude de la Colombière, y de la Liturgia romana (colecta del V Domingo después de la Epifanía) citadas por H. Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (Nueva York 1964; 2ª ed. Filadelfia 1981) 274. Tr. de T. Collins, E. E. Tolk y D. Granskou. Tr. española: *Justificación según Karl Barth* (Barcelona 1967).

tuaron a menudo como correctivos de una piedad exuberante, que tomó algunas veces formas peculiares no distintas de la decoración rococó de las iglesias. Así, a pesar de la prevalencia de temas antireformistas en la teología oficial dominante del período, permanecieron corrientes dentro del Catolicismo que guardaban afinidades con algunas de las ideas básicas de los reformadores.

70. En los mismos siglos el pietismo luterano clamaba por cambios importantes en el entendimiento de la justificación en la Ortodoxia luterana. Así, el movimiento, primero en Alemania y en escandinavia después, estaba más interesado en el impacto intervalo, Möhler, Newman, Scheeben, Rahner y Küng, en-experiencial de la justificación en el individuo que en la descripción sistemática de la justificación en un *ordo salutis*. Enfatizando el nuevo nacimiento, evidenciado por una experiencia de conversión y de santificación medida por pruebas externas de conducta, los pietistas, en efecto, desenfataron la justificación jurídica en la cual un individuo es «declarado» justo, a favor de un énfasis en cómo es hecho justo el individuo. Por lo tanto la justificación era vista como idéntica al nuevo nacimiento del pecador que ha experimentado el «combate penitencial» (*Busskampf*), precipitado por la obra salvadora de Dios <sup>128</sup>.

71. En contraste con el pietismo que enfatizaba la experiencia individual de la justificación en el nuevo nacimiento y santificación, teólogos de la Ilustración en el siglo XVIII, tales como Semler, ya no vieron la justificación como una doctrina cristiana esencial. Reflejando una antropología racionalista que minimizaba el pecado y enfatizaba el valor de la criatura natural y la habilidad de los individuos para controlar sus destinos, estos teólogos enseñaron que la conducta justa, acorde con la moral natural y la enseñanza de Jesús, trae la salvación. Parecía suficiente con reconocer a Dios como padre de la humanidad, seguir a Jesús como maestro de valores morales universales, y experimentar el Espíritu Santo como el poder que impulsa a los seres humanos a llevar una vida moral mejor <sup>129</sup>.

72. Sin embargo, en los siglos XIX y XX se ha prestado una atención renovada a la doctrina de la justificación de la Reforma con sus conexiones con el pecado y el perdón. Schleierma-

<sup>128</sup> Véase, por ejemplo, el Pietista Augusto Germán Francke (1683-1727) en Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme* (Gütersloh 1977) 81, cf. 77-83 (bibliografía).

<sup>129</sup> Véase, por ejemplo, el teólogo luterano Juan Salomón Semler (1725-91), en Müller, *Rechtfertigungslehre*, 85, cf. 83-88 (bibliografía) (citado *supra*, nota 128).

cher, Ritschl, Kähler, Althaus, Elert, Prenter, Aulen, Tillich, y Barth, entre otros protestantes se han ocupado exhaustivamente de la doctrina en una variedad amplia de formas<sup>130</sup>. En el mismo intervalo, Möhler, Newman, Scheeben, Rahner y Küng, entre otros, contribuyeron al desarrollo del pensamiento católico en este asunto<sup>131</sup>. Además, exegetas tales como Schlatter, Bult-

130 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Filadelfia 1978) 478-505, 484. En inglés, tr. de la segunda edición alemana: la justificación es tratada como parte de regeneración. Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, N.J. 1966) c. 1-3: «The Conception of Justification and its relations». De qué modo Ritschl influyó en los teólogos posteriores, entre ellos Wilhelm Herrmann (1846-1922) y Adolf von Harnack (1851-1930), ha sido mostrado por Walther von Loewenich, *Luther und der Neuprottestantismus* (Witten 1963) 111-29. Para un resumen de los tratamientos de la justificación de Schleiermacher y Ritschl, véase Müller, *Rechtfertigungslehre*, 89-100 (citado *supra*, nota 128); M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt* (Erlangen 1883) 3 vols.; P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Filadelfia 1966) esp. 224-50, tr. de Robert C. Schultz; *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh 1952), esp. sección 61. W. Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (Hamburgo 1960); sobre Elert, véase Müller, *Rechtfertigungslehre*, 107-12 (citado *supra*, nota 128); R. Prenter, *Creation and Redemption* (Filadelfia 1967), tr. de Theodor I. Jensen, *Spiritus Creator* (Filadelfia 1953), tr. de John M. Jensen, G. Aulen, *The Faith of the Christian Church* (Filadelfia 1948), tr. de E. H. Wahlstrom y G. E. Arden; P. Tillich, *Systematic Theology* (Chicago 1967) 3 vols. en uno, I, 49-50, 222-28; K. Barth, *Church Dogmatic*, 4; *The Doctrine of Reconciliation*, I Parte (Edimburgo 1956) 514-642, tr. de G. W. Bromiley. Para una visión de conjunto véase *Die evangelische Lehre von der Rechtfertigung* (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe B, Protestantische Quellen 1; Luneburgo 1957) 12-13, 83-105, ed. de Ernst Kinder; A. Peters en O. H. Pesch y A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981) 284-305; Robert Bertram, 'Recent Lutheran Theologies on Justification by Faith: A Sampling', en *Justification by Faith*, 55; H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung: Die gegenwärtige kontrovertheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelischlutherischen und der römisch-katholischen Kirche* (Gütersloh 1971); Arthur B. Crabtree, *The Restored Relationship. A Study in Justification and Reconciliation* (Valley Forge, Judson 1963) 160-88; Vittorio Subilia, *La Giustificazione Per Fede* (Biblioteca di Cultura Religiosa, Brescia 1976) (en alemán: *Die Rechtfertigung aus Glauben: Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute* (Gotinga 1981), tr. de Max Krumbach).

131 J. A. Möhler, *Symbolism, or Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants as Evidenced by Their Symbolical Writings* (1ª ed. alemana 1832; Londres 1906, 5ª ed.) c. 3, tr. de James B. Robertson. «Opposite Views on the Doctrine of Justification». John Henry Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Westminster 1966) 348, 278; M. J. Scheeben, *The Mysteries of*

mann y Käseman han enfatizado la importancia bíblica de la doctrina <sup>132</sup>, y el renacimiento de los estudios sobre Lutero en los últimos cien años ha hecho posible el saber que en el corazón de la Reforma luterana no estaban valores como la libertad de conciencia o la autonomía individual, ni siquiera el principio de la *sola scriptura*, sino más bien, la justificación por la fe. Finalmente, el incremento del diálogo en las décadas recientes entre los Católicos y los herederos de la Reforma ha estimulado la investigación de los aspectos interconfesionales de la justificación. Cada uno de estos desarrollos podría ser explorado ampliamente con provecho, pero para nuestros propósitos son de importancia fundamental las recientes afirmaciones de las iglesias

*Christianity* (1ª ed. alemana 1865; San Luis 1946) 625-28, tr. de Cyril Vollert; *Nature and Grace* (1ª ed. alemana 1861, San Luis 1954), tr. de C. Vollert. Sobre K. Rahner, véase más adelante, I.D.3, «Catholic Theology since World War II» § 79. H. Küng, *Justification* (citado *supra*, nota 127). Cf. también George Tavard, 'Catholics Views on Karl Barth', *Christian Century* 76, 5 (4 de febrero de 1960) 132-33; Müller, *Rechtfertigungslehre*, 100-108 (citado *supra*, nota 128).

Para el desarrollo entre los teólogos católicos, véase también *Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und von der Gnade* (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A. Römisch-Katholische Quellen 2, Lüneburgo 1954), ed. de Wilfried Joest; y Avery Dulles, 'Justification in Contemporary Catholic Theology', en *Justification by Faith*, 256-77.

132 A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief* (Stuttgart 1935, 1959, 3ª ed.) 42-43, 117. El hijo de Schlatter, Theodor se vio obligado a explicar en el prólogo de la 4ª edición que la intención del comentario no era criticar la interpretación de Lutero sino «ir más allá de Lutero hasta Pablo», en orden a mostrar cómo vio Pablo la obra salvadora de Dios. R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (Nueva York 1951) 1, 270-85 tr. de K. Grobel, 'Dikaio-syne Theou', *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 12-16. Una aproximación diferente fue ofrecida por Krister Stendahl, quien advirtió contra la reducción del Evangelio a una interpretación introspectiva de la justificación y consecuentemente mostró que su interés estaba no contra la justificación sino a favor de una aproximación a la historia de la salvación. Cf. su 'The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West', *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215; reimpresso en *Ecumenical Dialogue at Harvard* (Cambridge, Mass 1964) 236-56, ed. de S. H. Miller y G. E. Wright; y más recientemente en Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (Filadelfia 1976) 78-96, cf. 23-40 y 129-32. E. Käsemann, 'The «Righteousness of God» in Paul', en *New Testament Questions of Today* (Filadelfia 1969) 168-82. Notense también las disertaciones hechas bajo la dirección de Käsemann: Christian Muller, *Gottesgerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (FRLANT 86, Gotinga 1964); y Peter Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87, Gotinga 1965). Para los exegetas católicos como Lyonnet y Kertelge véase más adelante nota 200.

y ciertos énfasis en la teología contemporánea. El problema de la justificación fue tratado de forma indirecta por el II Concilio Vaticano; y la asamblea de la Federación Luterana Mundial, en 1963, se ocupó de la justificación como su tema más importante. Algunos comentarios sobre estos tratamientos y la situación teológica actual se ordenan a continuación, antes de que volvamos a nuestras propias reflexiones.

## D) LA HISTORIA RECIENTE

### 1. *El II Concilio Vaticano*

73. El II Vaticano concedió una atención explícita pequeña al tema de la justificación, pero entró indirectamente en el tema con sus enseñanzas en materias tales como fe, gracia, salvación y el ministerio de la Iglesia. Al ampliar la definición de fe más allá de los conceptos intelectualistas que habían prevalecido en el escolasticismo moderno, el concilio dejó abierta la posibilidad de que la fe pudiera incluir la respuesta completa del fiel a la gracia justificante<sup>133</sup>. En sus referencias a la cooperación y al mérito, el concilio mostró sensibilidad hacia intereses protestantes y a la necesidad de resistir cualquier tendencia pelagianizante que pueda existir entre los Católicos.

74. En su Constitución sobre la Iglesia el concilio situó las doctrinas tradicionales de la gracia, esperanza, cooperación, mérito y oraciones por los muertos en un marco eclesiológico y escatológico. La renovación de la creación es vista como anticipada de forma real, así, la Iglesia incluso en su estado de peregrina está marcada por «una verdadera aunque imperfecta santidad»<sup>134</sup>. Sin embargo, los cristianos deberían recordar que su dignidad es «atribuible no a sus propios méritos, sino a la gracia especial de Cristo»<sup>135</sup>. Gracias al don del Espíritu Santo

133 *Dei Verbum*, n. 5 implica una amplia definición cuando describe la obediencia de fe como aquella por la que «el hombre entrega todo su ser libremente para ofrecer a Dios la plena sumisión del intelecto y la voluntad al Dios que revela (II Vaticano) y asentir libremente a la verdad revelada por El». Ya el Concilio de Trento había mencionado la fe como *fundamentum et radix omnis justificationis* (DS 1526), pero en el capítulo 6 del decreto sobre la justificación describe la fe más bien como el don por el que creemos la verdad de lo que Dios ha revelado y prometido (DS 1532). Por consiguiente Trento favoreció un concepto más estrictamente intelectual de fe que el que prevaleció en el II Vaticano.

134 *Lumen Gentium*, n. 48.

135 *Ibid.*, n. 14.

el bautizado puede mirar hacia adelante con esperanza de que, cuando sea «juzgado conforme a sus obras», pueda ser contado entre los benditos<sup>136</sup>. Los santos en el cielo «presentan los méritos que ganaron en la tierra por medio del único Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo (cf. 1 Tim 2, 5)»<sup>137</sup>.

75. El II Vaticano enfatizó que Cristo es el único Mediador<sup>138</sup> que hizo «la satisfaccin perfecta requerida para nuestra reconciliación»<sup>139</sup>. Cristo asocia consigo mismo el trabajo de la Iglesia y está presente por su poder en los sacramentos, así que la liturgia es un ejercicio del mismo sacerdocio de Cristo<sup>140</sup>. Está presente de la misma forma en la proclamación del Evangelio, que es vista como el principal ministerio de obispos y sacerdotes<sup>141</sup>. Esta comprensión de Cristo como el que sobre todo actúa en la liturgia, implica una visión de la Eucaristía distinta de aquella que los reformadores tenían en mente cuando atacaron el sacrificio de la Misa como una obra humana.

76. Además, para participar en la liturgia se debe haber aceptado el Evangelio en la fe y el arrepentimiento<sup>142</sup>. Los sacramentos, inseparables del ministerio de la palabra<sup>143</sup>, son llamados apropiadamente sacramentos de fe», porque presuponen fe, la nutren, refuerzan y expresan<sup>144</sup>. Tomando parte en la alabanza y adoración ofrecida por la Iglesia, los fieles reciben la gracia de Cristo<sup>145</sup>. Son requeridos a cooperar con esa gracia «para no recibirla en vano (cf. 2 Cor 6, 1)»<sup>146</sup>. Este acento en la cooperación o «participación activa» en el culto es en algunos aspectos similar al interés de Lutero por la fe personal en conexión con la recepción de la Cena del Señor<sup>147</sup>. Es también significativo para los propósitos de este diálogo que el II Vaticano viera a la Iglesia como «aceptando pecadores en su seno» y co-

136 Ibid., n. 48.

137 Ibid., n. 49.

138 Además del texto citado, véase *Ad gentes*, n. 7 y *Lumen Gentium*, nn. 8, 14, 28, 41, 60 y 62.

139 *Sacrosanctum Concilium*, n. 5.

140 Ibid., n. 7.

141 Sobre los obispos, véase *Lumen Gentium*, n. 25 y *Christus Dominus*, n. 12. Sobre los presbíteros (sacerdotes), véase *Lumen Gentium*, n. 28 y *Presbyterorum Ordinis*, n. 4.

142 *Sacrosanctum Concilium*, n. 9.

143 Ibid., n. 10.

144 Ibid., n. 59.

145 Ibid., n. 10.

146 Ibid., n. 11.

147 Véase Vilmos Vajta, 'Renewal of Worship: *De sacra Liturgia*', en *Dialogue on the Way* (Mineápolis 1965) 101-28, esp. 108-13, ed. de G. Lindbeck.

mo «siempre en necesidad de ser purificada»<sup>148</sup>. Ella persigue «el sendero de la penitencia y renovación»<sup>149</sup> porque, como institución humana y terrena, continúa necesitada de «reforma continua», ya sea en la conducta, disciplina, o bien en la formulación de la doctrina<sup>150</sup>.

77. De significación no menor es el énfasis puesto por el II Vaticano en la palabra de Dios y especialmente en la Escritura, como fuentes de vida y energía para la Iglesia<sup>151</sup>. Pablo es citado enseñando que el Evangelio «es el poder de Dios para salvación de todo aquel que cree, a los judíos primeramente y luego a los griegos (Rom 1, 16)»<sup>152</sup>. La Iglesia y su *magisterium* se sostiene bajo la palabra de Dios<sup>153</sup>. A la Sagrada Escritura, como palabra de Dios «consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo»<sup>154</sup>, se le asigna una cierta prioridad sobre la Tradición. Al tiempo que reconocía la supremacía de Cristo y el Evangelio sobre todo cuanto pudiera ser puesto contra ellos, el concilio no previó que pudieran darse conflictos extremos entre Iglesia y Evangelio. El II Vaticano encarna la posición católica tradicional de que Cristo, por medio de su asistencia prometida en el Evangelio, conserva la enseñanza de la Iglesia fiel a la revelación por el Espíritu Santo<sup>155</sup>.

## 2. La Teología Católica desde la II.<sup>a</sup> Guerra Mundial

78. En los rasgos notados, el II Vaticano refleja el carácter general de la teología católica desde la II.<sup>a</sup> Guerra Mundial. Sin

148 *Lumen Gentium*, n. 8.

149 *Ibid.*

150 *Unitatis Redintegratio*, n. 6.

151 «Porque en los sagrados libros el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la Palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual' (*Dei Verbum*, n. 21).

152 *Ibid.*

153 *Dei Verbum*, n. 10.

154 *Ibid.*, n. 9. En el n. 21 se dice que las Escrituras «comunican inmutablemente la Palabra del mismo Dios». En n. 24 se afirma «las Sagradas Escrituras contienen la Palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la Palabra de Dios y, por consiguiente, el estudio del texto sagrado ha de ser como el alma de la Sagrada Teología».

155 Según *Lumen Gentium*, n. 25, todas las definiciones de los Papas y los Concilios serán aceptadas en la Iglesia «por la acción del mismo Espíritu Santo, por la cual la grey toda de Cristo se conserva y progresa en la unidad de la fe». La doctrina católica de la asistencia prometida al *magisterium* jerárquico se discutió en el vol. 6 de este diálogo: cf. L-C/6 28-27, 44-45.



hacer ruptura radical alguna con la tradición católica anterior ni con la doctrina de Trento, los teólogos Católicos recientes se han considerado a sí mismos a distancia de las formas de pensamiento del escolasticismo tardío, por considerarlo demasiado individualista, intelectualista, abstracto y legalista. La teología católica ha estado buscando el renovarse a sí misma a través de un retorno a categorías bíblicas, unido a un énfasis más histórico y personalista. La tendencia contemporánea es considerar la conversión como una respuesta consciente de la persona total al llamamiento gracioso de Dios en Cristo; ver la gracia primeramente como la amorosa comunicación de sí mismo del Dios trino; acentuar que en el culto sacramental el fiel participa en la vida de comunión del cuerpo místico de Cristo; y ver los méritos y la satisfacción como rasgos de la existencia peregrina de los creyentes mientras son llevados por Dios a la vida eterna. Esta atmósfera de cambio en la teología católica ha abierto nuevas posibilidades de encontrar y aprovechar la teología de la Reforma sobre la justificación<sup>156</sup>. Ya no se puede dar por sentado la adecuación de las afirmaciones polémicas hechas en la atmósfera de la Contrarreforma.

79. Entre otros teólogos Católicos contemporáneos influyentes, Carlos Rahner debe ser tomado en especial consideración. Su teología enfatiza la primacía y centralidad de Cristo en todo el orden de la creación y redención. La gracia no debe ser entendida primeramente como una cualidad creada (i. e. como gracia santificante), sino más bien como el mismo Dios haciéndose personalmente presente en el Espíritu en amor misericordioso (y así como «gracia increada»). En el grado en que el sujeto humano no es nunca totalmente libre de los efectos nocivos de la caída, hay un sentido en el que se puede hablar del justificado como *simul iustus et peccator*. Para Rahner, la respuesta libre humana a la gracia no disminuye la primacía de la gracia, porque el acto por medio del cual la gracia es aceptada es en sí mismo un don de gracia<sup>157</sup>. Sin sostener que la fe explícita en

156 Véase, por ejemplo, L. Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism* (Westminster 1956), tr. de A. V. Littledale; H. Küng, *Justification* (citado supra nota 127); H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (Nueva York 1971), tr. de John Drury, G. Söhngen, *Gesetz und Evcangelium* (Friburgo y Munich 1957); P. Franssen, *The New Life of Grace* (Nueva York 1972), tr. de G. Dupont. Para otras referencias véase A. Dulles, 'Justification in Contemporary Catholic Theology', en *Justification by Faith*, 256-77.

157 K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* (Nueva York 1978) 359-69, tr. de W. Dych. Cf. su 'Questions of Controversial Theology on Justification', *Theological Investigations* (Baltimore 1966) 4, 189-218, tr. de K. Smyth.

el Evangelio es esencial para la justificación de adultos, mantiene que todo movimiento hacia la justificación, santificación o salvación es un don gratuito de Dios a través de Cristo, transformando la conciencia humana, implicando así la receptividad activa de la fe. Procediendo de un *solus Christus*, Rahner cree que él ha afirmado en un contexto católico gran parte de lo que tradicionalmente se había entendido como principios de la Reforma de la *sola gratia* y *sola fide*<sup>158</sup>. Su aproximación cristocéntrica ofrece algunos paralelos con el punto de vista de la Reforma acerca de que el artículo de la justificación no es sino «cristología aplicada» y contribuye a convergencias significativas entre teólogos Luteranos y Católicos.

80. Un buen número de teólogos Católicos, incluido Rahner, han intentado despertar en la teología católica una apreciación más vívida de la palabra de Dios. Han descrito la palabra no simplemente como condición preliminar para el conferimiento sacramental de la gracia, sino como un evento dialógico en el cual el poder justificador de Dios se hace activo y presente bajo las condiciones históricas<sup>159</sup>. Esta postura representa una aproximación consciente a ciertas tendencias en la teología luterana.

81. La teología católica más reciente está marcada por un creciente interés en superar toda sospecha de individualismo o privaticidad en la teología de la gracia. El don libre y gratuito de la justificación, de acuerdo con Eduardo Schillebeeckx, no puede ser experimentado sino por aquellos que se pierden a sí mismos por el bien de los otros<sup>160</sup>. El teólogo uruguayo de la liberación, Juan Luis Segundo, advierte contra un interés paralizante por la propia justificación personal que puede distraer de

158 «...no sólo la gracia de divinización, sino también la aceptación de este don, de acuerdo con todas las fuentes teológicas, debe ser caracterizada como gracia. De aquí que la aceptación del don divino de la justificación forme parte del propio don...» (Rahner, 'The World and the Eucharist', *Theological Investigations* 4, 257).

159 'Esta palabra de Dios (como momento íntimo de la acción salvífica de Dios en el hombre y así con él y a causa de él) es la palabra salvadora que trae con ella lo que afirma. Es por lo tanto un acontecimiento salvador, que en su aspecto externo, histórico y social, revela lo que sucede en él y por él, y trae con ella lo que revela. Hace presente la gracia de Dios» (ibid., 259-60). Como muestra de la recinte teología católica de la «palabra», véase *The Word: Reading in Theology* (compilado en el *Canisianum*, Innsbruck; Nueva York 1964).

160 E. Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord* (Nueva York 1960) 338, tr. de John Bowman.

la causa comunitaria de construir el reino <sup>161</sup>. El brasileño Leonardo Boff, aunque interesado en mantenerse en continuidad con el Concilio de Trento, prefiere hablar más de liberación que de justificación. Sostiene que el término liberación designa la misma realidad pero «ahora elaborada en términos de sus dimensiones histórico dinámicas» <sup>162</sup>. Estos temas de la teología católica política contemporánea y de la teología de liberación convergen como veremos a continuación, con la acentuación del servicio colectivo en ciertas teologías luteranas recientes de la justificación.

### 3. *La Asamblea de Helsinki de la Federación Luterana Mundial*

82. El Luteranismo mundial no ha tenido algo similar al II Vaticano, pero en la IV.<sup>a</sup> Asamblea de la Federación Luterana Mundial en Helsinki, Finlandia (1963), se prestó particular atención a la justificación. Se realizó un trabajo considerable por parte de su Comisión de Teología a partir de 1952, y la asamblea misma trató el asunto en discursos, discusiones y en su relación.

83. Aunque el diálogo oficial entre las Iglesias Católica y Luterana no había comenzado todavía <sup>163</sup>, un documento de estudio preparatorio «Sobre la justificación» <sup>164</sup> notaba que, mientras que la doctrina de la Reforma había sido rechazada en el debate con la Iglesia de Roma, Roma estaba ahora cambiando, como podía apreciarse por «la renovación de los estudios bíblicos» y el «movimiento litúrgico». Además los problemas fueron suscitados por posturas luteranas tradicionales, se decía, por los estudios de la Biblia, por la «mayor variedad y diversidad entre los escritores bíblicos», la cual «ahora vemos», por la erosión de los términos teológicos, los cambios en el ambiente cultural (incluyendo un énfasis más antropocéntrico y la pérdida de la escatología), y por el hecho de que «el Evangelio pueda ser

161 J. L. Segundo, 'Capitalism-Socialism: A Theological Crux', en *The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith* (Concilium 96, Nueva York 1974) 122, ed. de C. Geffre y G. Gutiérrez.

162 L. Boff, *Liberating grace* (Nueva York 1979) 151-52. Tr. de John Drury.

163 Alemania fue el primer lugar en que aparecieron importantes discusiones sobre la justificación entre teólogos Católicos y Luteranos. Cf. esp. los ensayos en *Pro Veritate* (Münster 1963) de P. Brunner, pp. 59-96 y H. Volk, pp. 96-131.

164 *A Study Document «On Justification»*, preparado por la Comisión sobre Teología para la Asamblea de la Federación Luterana Mundial en Helsinki, del 30 de julio al 11 de agosto de 1963 (Nueva York, National Lutheran Council, s.f.).

proclamado sin... la palabra justificación». La exposición de la doctrina siguió el planteamiento de la Confesión de Augsburgo; se proveyeron nuevos matices para acentuar el Antiguo Testamento (nn. 46-48), Jesús (nn. 49-51), y «el uso de los términos 'justificar' y 'justificación' en los periodos más primitivos de la comunidad cristiana» previos a Pablo (n. 52). El análisis teológico mostró que los Luteranos, en la actualidad, como en el siglo xvi, no entienden la *sola fide* como minimización de los medios de gracia; la fe toma forma en la Iglesia con el ministerio y los sacramentos. No debe sorprender que la dimensión social de las buenas obras, que fluye de la fe fue enfatizado más que en el pasado; la «nueva obediencia» incluye oposición al materialismo de la cultura moderna, al nacionalismo y a las divisiones de raza y casta.

84. En Helsinki conferencias y grupos de discusión afrontaron el tema<sup>165</sup>. Se dijo que el testimonio de la Reforma sobre la justificación había estado en una triple «cautividad babilónica» de «doctrinización, individualización y espiritualización». De aquí que la justificación debería ser entendida como focalizando la entero género humano y como «la amnistia para todos». El poder de Dios «sostiene todo el mundo... y lo sujeta a su justicia». Este acento universalista es paralelo a un interés similar en el lado católico (v. arriba § 78). Se cuestionó la oposición entre visiones jurídicas y transformacionistas de la justificación: «la vieja alternativa de si el pecador es considerado justificado... —'jurídicamente'— o 'efectivamente' da por sentada la cuestión», porque la acción de Dios causa el «nuevo nacimiento». Otra conferencia insistía en que «el acto por el que Dios perdona es al mismo tiempo el acto a través del cual Dios renueva»<sup>166</sup>.

85. Algunas veces se ha concluido que en Helsinki los luteranos fracasaron en acordar o decir algo significativo sobre la justificación. Durante las sesiones se preparó y presentó a la asamblea una declaración sumaria, pero ésta fue meramente «recibida» más que aprobada, aunque se publicó al año siguiente por la comisión, sólo con pequeñas revisiones<sup>167</sup>. Las reaccio-

165 *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation Helsinki, July 30-August 11, 1963*, publicado por la Federación Luterana Mundial (Berlín y Hamburgo 1965). Cf. 'Helsinki 1963', *Lutheran World* 11 (1964) 1-36, esp. 4-10.

166 *Proceedings*, 77 y 83 para las citas de una conferencia de Gerhard Gloege, 95; cf. 97 y 89 para la de Helge Brattgard, que remite a FC SD 3, 41; BS 928; BC 546, «*sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquam est sola*» (cf. Luther, WA 43, 255, 38; LW 4, 166).

167 «Justification Today», Document 75-Assembly and Final

nes negativas de la asamblea se debieron en parte a motivos de procedimiento acerca de cuál sería el *status* de tal declaración (la cuestión del *magisterium*), y si este proyecto representaba totalmente a los veintiséis grupos de discusión. En parte, el problema estaba también en la estructura y el tono<sup>168</sup>. Algunos criticaron el lenguaje tradicional, la ausencia de atención al Antiguo Testamento<sup>169</sup>, o la falta de acentuación de los nuevos enfoques de los exégetas del Nuevo Testamento.

86. El documento resultante de Helsinki, «La justificación hoy», sugiere que la pregunta fundamental del mundo ya no es más acerca «de un Dios de gracia», sino acerca del «significado de la vida» (nn. 1-4). Aún la justificación se dice ser central, por el hecho «de que Cristo está con los pecadores y vive como hombre verdadero en medio de los que están sin Dios..., da coraje para creer en la justificación del hombre ante Dios» (nn. 5-8). La Iglesia con sus sacramentos está construida sobre tal fe (nn. 9-10). La justificación crea comunión, una Iglesia al servicio del mundo (nn. 11-15). A ella debe seguir una nueva vida vivida en fe (nn. 16-24), «un nuevo coraje para ser», capaz de superar la falta de sentido (nn. 25-29).

87. Algunas de las opiniones expresadas en Helsinki se han probado fructíferas en discusiones posteriores, incluyendo esta misma, pero quizá la mayor importancia de la asamblea estriba en haber alertado a los Luteranos de la necesidad de ulteriores consideraciones del tema cardinal de la justificación. Esta necesidad era palpable desde las «persistentes y libres expresiones de las diferencias de opinión» por voces de todo el mundo, especialmente de «Africa y Asia deseosas de tender un puente en el tiempo entre la Confesión de Augsburgue hace 430 años y la explicación de la fe luterana a los hombres de hoy»<sup>170</sup>. Lo que *Rechtfertigungslehre*, en *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszu-*

*Versions*, *Lutheran World* 12, 1, Supplement (1965) 1-11. El suplemento incluye 'The Meaning of Justification 1958-1963'; de Jorg Rothermund, 'The Discussion since Helsinki'; y 'Questions for Further Study and Discussion'. Sobre el desarrollo de los textos de Helsinki acerca de la justificación, véase también Peter Kjeseth y Paul Hofman, 'Document 75', *Lutheran World* 11 (1964) 83-86.

168 'Justification Today', 1.

169 Cf. Henning Graf Reventlow, *Rechtfertigung im Horizon des Alten Testaments* (Beiträge zur evangelischen Theologie 58, Munich 1971).

170 A. R. Wentz, 'Lutheran World Federation', en *The Encyclopedia of the Lutheran Church* (Mineápolis 1965) 2, 1428-29, ed. de Julius Bodensieck; para estas citas y las siguientes. Para un resumen de otras interpretaciones posteriores, véase Albrecht Peters, 'Systematische Besinnung zu einer Neuinterpretation der reformatorischen

«hizo imposible escribir un documento teológico satisfactorio en un tema de tal importancia en unos diez días escasos» fue el «vigor y apremio de la asamblea». «Había comenzado una saludable discusión» y, de acuerdo con lo que se predecía, «ésta continuará...». El presente diálogo entre Luteranos y Católicos se puede considerar como parte de esa continuación.

#### 4. Una perspectiva hermenéutica luterana

88. Un desarrollo ulterior en la comprensión de la doctrina de la Reforma sobre la justificación se enraiza en los estudios de la hermenéutica de Lutero como los de Karl Holl y Gerhard Ebeling<sup>171</sup>. Aunque de poca importancia directa en Helsinki, estos desarrollos han llegado a tener una influencia creciente. Se centra en las visiones hermenéuticas que residen en la raíz de la propuesta luterana de la justificación por la sola fe; y ayuda a clarificar por qué esta doctrina funciona como un principio crítico al juzgar todo pensamiento y práctica. El punto central es que la proclamación de la gracia de Dios en palabra y sacramento es en sí misma el evento salvador, en el cual se anuncia la muerte y resurrección de Jesucristo. La palabra de Dios realiza lo que proclama o, en terminología moderna, el mensaje del Evangelio es «performativo»; efectúa la realidad de la cual habla. La predicación del Evangelio tiene la fuerza de decretar el perdón de los pecados por los méritos de Cristo. Como un testamento o última voluntad, hace a los seres humanos herederos de la promesa aparte por completo de que lo merezcan. La palabra de Dios cumple lo que dice en el mismo acto de ser proclamada.

89. En esta perspectiva hermenéutica ni siquiera la fe que recibe la promesa es una condición para la justificación. No es un logro humano, sino más bien un don creado y otorgado en el poder del Espíritu Santo por la palabra justificante a la cual se adhiere. La justificación es incondicional, en el sentido de que la palabra justificante efectúa su propia recepción. De una forma similar la Apología dice: «Porque si la promesa fuese condi-

*sammenhang Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre* (Gütersloh 1974) 107-25, ed. de W. Lohff y C. Walther; y Pesch y Peters, *Einführung*, 332-33 (véase nota 130 *supra*).

171 K. Holl, 'Luther Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst': *Gesammelte Aufsätze* (citado *supra* nota 56) 1, 544-82. Gerhard Ebeling, 'Die Anfänge von Luthers Hermeneutik', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951) 172-230; 'The New Hermeneutics and the Young Luther', *Theology Today* 21 (1964) 34-45. Cf. también el estudio de James S. Preus sobre la hermenéutica de Lutero, *From Shadow to Promise* (Cambridge, Mass. 1969).

cionada a nuestros méritos y a la ley, la cual nunca observamos, entonces la promesa sería inútil. Desde que obtenemos la justificación por medio de una promesa libre, de cualquier modo que sea, se sigue que no podemos justificarnos a nosotros mismos. De otra manera, ¿por qué sería necesaria una promesa?»<sup>172</sup>.

90. Esta comprensión hermenéutica de la justificación puede ser puesta en términos jurídicos, no en el sentido de dar primacía exclusiva a una de las imágenes de la acción salvífica de Dios en Cristo sobre las otras. Sin embargo, imágenes particulares son de especial utilidad para propósitos específicos, y las forenses o jurídicas son de primera importancia cuando se enfatiza el carácter proclamatorio de la justificación. Hay varias formas de expresar que las promesas de Dios son en sí mismas incondicionales, pero esto se hace con especial acierto diciendo que Dios declara o imputa una justicia ajena, la de Cristo, a pecadores completamente indignos.

91. Cualquiera que sea la imagería, la afirmación de que la palabra de Dios salva al ser proferida introduce acusadas discontinuidades en las teologías centradas en la justificación por la fe. Cuando, por ejemplo, la justificación es vista enteramente como un don liberador otorgado en la proclamación, la voluntad no se puede decir que tenga ninguna libertad en sí misma; está atada, como decía Lutero, en relación «a esas cosas que están sobre nosotros»<sup>173</sup>. De forma similar, es oyendo el Evangelio como los creyentes reconocen la gravedad del pecado y su situación como *simul iusti et peccatores*. Porque miran sólo a la promesa de perdón en Cristo, no pueden ver nada en sí mismos que sea bueno ante Dios (*coram deo*). Para estar seguros, cuando los seres humanos son vistos en comparación entre sí (*coram hominibus*), es apropiado hablar de ellos como teniendo libre albedrío y grados varios de bondad, pero ante Dios toda «justicia es un paño manchado» (Is 64, 6). Así la salvación, como producto de la palabra creativa de Dios, está, en esta perspectiva, en radical discontinuidad con la naturaleza caída<sup>174</sup>. Es una nueva creación, no una transformación o perfeccionamiento de lo antiguo.

172 *Apologia* 4, 42-43; BS 168; BC 113. Esta incondicionalidad de la promesa, naturalmente, no excluye «la Palabra y los Sacramentos» (véase § 92).

173 *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (Library of Christian Classics 17; Filadelfia 1969) 143, ed. de E. G. Rupp y D. Watson.

174 Cf. p. ej. FC SD 2, 20-21; BS 879-80; BC 524-25. Este pasaje junto con un grupo numeroso de escritos de Lutero era el blanco favorito de los polemistas católicos. Véase Hasler, *Luther* (citado *supra*, nota 120) 175-76.

92. Este énfasis en el carácter proclamatorio de la justificación no da por resuelto un estrechamiento acatólico de la realidad cristiana. No queda excluida la fe, puesto que la promesa justificante se recibe sólo por la fe. La palabra y los sacramentos no son excluidos, puesto que por su medio se proclama la promesa. «El amor y las buenas obras deben seguir también a la fe. Por tanto, no son excluidos...»<sup>175</sup>. Las doctrinas de la justificación, de la palabra y de los sacramentos, y de la Iglesia (que para Lutero era una «cása-boca» que existe para proclamar el Evangelio)<sup>176</sup> son inseparables. La justificación por la fe no se enfatiza primariamente hablando de la doctrina, sino por una enseñanza y actuación tales, dentro de la Iglesia, que los cristianos sean constantemente colocados ante las promesas de Dios en la palabra y el sacramento, de los cuales fluye todo lo demás. Así Lutero dice poco directamente acerca de la doctrina de la justificación en sus sermones y catecismos, pero, a pesar de esto, la doctrina está presente constantemente, como guía hermenéutica para la presentación de las demás enseñanzas. Esta guía hermenéutica, además, puede ser operativa, aun cuando no esté articulada la doctrina de la justificación por la sola fe. Santos tales como Gregorio, Bernardo, Francisco y Buenaventura, dice Lutero, dependieron finalmente por entero de Dios para salvarse, a pesar de sus errores en teología y en la práctica<sup>177</sup>.

93. Mientras que esta interpretación hermenéutica de la doctrina de la justificación es sugerida especialmente por los primeros escritos de Lutero, fue olvidada de forma prolongada en el Luteranismo posterior y aun hoy no es a menudo entendida. Pero es importante para nuestros propósitos porque, mientras que entra en conflicto con aproximaciones escolásticas, ya sean católicas o luteranas, converge en parte con ciertas corrientes de la teología católica sacramental y kerigmática (cf. §§ 77 y 80).

175 *Apologia* 4, 73-74; BS 175; BC 117.

176 Postillas de Adviento, 1522, WA 10/1, 2, 48, 5; WA 7, 475, 14-18; WA 18, 638; LW 33, 70.

177 Para la opinión de Lutero de que estos santos fueron salvados por la fe, a pesar de sus errores sobre la justificación, véase WA 40/1, 687; LW 26, 459-60; WA 39/2, 107-8; 7, 774; 8, 451-2. Cf. John M. Headley, *Luther's View of Church History* (Puerto Nuevo 1963) 191, 212, 220-21.



## CAPITULO SEGUNDO

### REFLEXION E INTERPRETACION

94. Al pasar ahora de las consideraciones históricas a un examen de las relaciones actuales entre Católicos y Luteranos en la cuestión de la justificación, ya nos es evidente que muchas de las dificultades han sufrido de los intereses contrastantes y de los modelos de pensamiento diferentes en ambas tradiciones. En el clima polémico del pasado, estas diferencias despertaron temores y fueron interpretadas como conflictos, pero el desarrollo del diálogo ecuménico, la investigación histórica y los nuevos modos de pensamiento teológico nos capacitan para considerar la posibilidad de que estos modelos pudieran ser en parte complementarios e, incluso, si bien a veces en inevitable tensión, no necesariamente generadores de división. En la segunda parte de esta relación, por lo tanto, describiremos e interpretaremos los intereses históricos y los modelos de pensamiento de los entendimientos luterano y católico de la justificación antes de que pasemos, en la tercera parte, a una consideración de las convergencias en exégesis bíblica y entendimiento teológico.

95. Los Luteranos subrayan generalmente que Dios se dirige a los pecadores a través de la buena nueva de la vida, muerte y resurrección de Cristo; la teología y la doctrina deben servir a la proclamación de tal manera que se excluya la confianza en uno mismo para ser salvo. Por lo tanto se centran en salvaguardar la absoluta prioridad de la palabra redentora de Dios en Jesucristo. La incondicionalidad del amor divino hacia la humanidad caída implica que el cumplimiento de la promesa de salvación depende únicamente del don de fe, por el cual los creyentes confían en Dios. Los Católicos, mientras que no rechazan la absoluta prioridad de la acción salvadora de Dios, están generalmente más interesados en el reconocimiento de la eficacia de la obra salvadora de Dios en la renovación y santificación del orden creado, una eficacia que los Luteranos, por su parte, no rechazan.

96. Estos intereses distintos presentan modelos notablemente distintos de pensamiento y discurso. Los intereses católicos se expresan más fácilmente en el lenguaje transformacionista, apropiado para describir un proceso en el que los seres

178 Hablando del estado de la humanidad histórica el Papa Juan Pablo II ha usado recientemente la frase, «*status naturae lapsae simul et redemptae*» (L'Osservatore Romano, 18.2.1980, p. 1).

humanos, creados buenos pero ahora pecadores, son traídos a una nueva vida por medio de la infusión de la gracia salvadora de Dios <sup>178</sup>. La gracia, como dice el adagio medieval, no destruye sino perfecciona la naturaleza <sup>179</sup>. Las formas luteranas de expresión, por otra parte, están modeladas por la situación de los pecadores ante Dios (*coram deo*) y oyendo a una y al mismo tiempo las palabras de juicio y perdón de Dios en la Ley y el Evangelio. La atención está aquí focalizada en esta discontinua, paradójica y simultánea doble relación de Dios con el justificado, no en el proceso continuo de la obra transformadora de Dios.

97. Estos intereses y modelos de pensamiento distintos presentan diferentes formas de expresarse y pensar acerca de puntos tales como: 1) el carácter imputado o jurídico de la justificación; 2) la pecaminosidad del justificado; 3) la suficiencia de la fe; 4) los méritos; 5) la santificación; y 6) el criterio por el que deben ser juzgadas la vida y doctrina cristiana. Haremos breves observaciones en cada una de estas cuestiones, reconociendo que nuestras generalizaciones no les pueden hacer justicia, ni a la variedad de posiciones teológicas que son posibles dentro de cada tradición.

98. 1) *Justificación jurídica [forense]*. Los Luteranos describen la justificación como la imputación a los pecadores de una justicia, la del mismo Cristo (*iustitia aliena*), recibida en la fe. La justificación es por lo tanto el acto jurídico por el cual Dios declara justo al pecador; es un acto efectuado fuera de nosotros (*extra nos*) por el cual la fe es contada como justicia. Viendo la declaración de Dios como eficaz, los Luteranos afirman también la realidad de la santificación y buenas obras, pero ven estos efectos más que como partes de la justificación misma. En este sentido la doctrina luterana de la justicia imputada va dirigida a salvaguardar el carácter incondicional de las promesas de Dios en Cristo.

99. Los Católicos están de acuerdo en que la voluntad salvífica de Dios no tiene causa fuera de sí misma y que por lo tanto la salvación en su totalidad, como un efecto de esa voluntad, es incondicional <sup>180</sup>. Pero ven esta totalidad como inclu-

179 Tomás de Aquino, STh I, q. 1, a. 8, ad 2.

180 «Los mismos teólogos católicos subrayan, en esta cuestión, que el don salvífico hecho por Dios a los que creen no está subordinado a ninguna condición que debiera ser cumplida por el hombre» (MR, n. 26). Tr. española según la versión de la *Relación de Malta* (aquí = MR) del *Enchiridion Oecumenicum* (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 12; Salamanca 1986). Ed. de A. González Montes, cf. L-IC/1 28 (641).

yendo un número de elementos, algunos de los cuales son condicionales sobre otros. Así, la justificación depende de la fe, la cual a su vez depende de la palabra de Dios, mediada a través de las Escrituras y de la Iglesia (cf. Rom 10, 13-17). La receptividad a la palabra salvadora de Dios requiere que la semilla caiga en buena tierra y que el oyente no sea sordo (cf. Mt 13, 1-9 par.). En la ejecución del plan salvífico de Dios, por lo tanto, podría haber condiciones, las cuales, sin restringir el poder y libertad de Dios, condicionarían los efectos creados de sus poderosos decretos. Al desear eficazmente el efecto, no obstante, Dios desea también las condiciones y provee para su realización. En lo que respecta a la centralidad de la justificación, los Católicos están de acuerdo con la insistencia luterana en que la verdad del Evangelio es una verdad salvadora y que la cristología debe ser vista no estáticamente sino dinámicamente como acto de Dios «por nosotros y por nuestra salvación». Pero los Católicos vacilan en hacerlo proceder todo de una justificación considerada como un acto jurídico simplemente. Están a menudo inclinados a enfatizar otras imágenes o conceptos tales como la remisión de pecados, adopción, redención, regeneración, sanación, santificación, reconciliación, nueva creación y salvación.

100. Aunque los Católicos reconocen la posibilidad de organizar la teología sobre el tema de la justificación, temen comúnmente que ese énfasis en la justificación jurídica o justicia imputada, si no se acompaña de otros temas, podría, sin intención, animar a un cierto desprecio de los beneficios impartidos en el presente a través del acto amoroso de Dios en Cristo. Los Luteranos, por su parte, temen que el énfasis católico en los aspectos no jurídicos pudiera tender a hacer que los creyentes dependieran de sus propios recursos. En este, como en otros puntos, cada tradición desea guardarse contra lo que la otra ve como debilidades y está convencida de que puede hacerlo así dentro de su propia estructura.

101. Característico de las dos tradiciones son las aproximaciones diferentes a la relación entre la remisión de pecados y la transformación obrada por gracia. Los Católicos han tendido a considerar la infusión de la gracia como una causa del perdón de los pecados y de la santificación<sup>181</sup>. Los Luteranos pue-

181 Según Trento (DS 1528-30) la infusión de la gracia, el perdón de los pecados, y la santificación son simultáneos. Para Santo Tomás el proceso de justificación, por su naturaleza, requiere que a la liberación de la persona justificada del pecado preceda la obtención de la gracia justificante. Sin embargo, él sostiene que en relación con Dios que justifica, el orden está invertido: «*Et quia infusio gra-*

den admitir que este entendimiento católico de la infusión de la gracia no implica necesariamente que la justificación sea dependiente de la santificación de manera que socave la confianza en Dios e induzca a una «confianza» llena de ansiedad en los signos inciertos de la gracia en la vida de uno mismo. Es probable que piensen que el énfasis tradicional católico en la infusión de la gracia hace difícil expresar adecuadamente el carácter inmerecido de la misericordia y perdón de Dios. Para ellos el acto de perdón justificante de Dios es en sí mismo la causa o poder constante de renovación a lo largo de la vida del creyente. Los Católicos, por su parte, podrían pensar que la posición luterana está demasiado estrechamente focalizada en la «consolación de conciencias aterradas» y no toman suficientemente en consideración la dimensión doxológica de la respuesta de fe, i.e., de la alabanza a Dios por su vivir en nosotros que nos transforma.

102. 2) *Pecaminosidad del justificado*. Los Luteranos mantienen que la pecaminosidad del justificado es revelada simultáneamente en el acto jurídico de la justificación. Así los justificados se ven a sí mismos en un verdadero sentido como pecadores (*simul iusti et peccatores*). Mientras que conceden que la justificación efectúa, irdefectiblemente, una renovación interior (incluyendo los dones del Espíritu, santificación y buenas obras), los Luteranos ven esta renovación como un lucha a todo lo largo de la vida contra el pecado tanto como injusticia como justicia propia. Porque el acto justificante de Dios es en sí mismo el ataque al pecado que descubre; el pecado original y sus efectos ya no pueden reinar por más tiempo en aquellos que continúan oyendo y creyendo la proclamación justificante. El pecado, no obstante, permanece y hace necesario un perdón continuado<sup>182</sup>. Los Católicos, por otra parte, sostienen que la acción santificante del Espíritu Santo elimina la culpa del pecado (*reatus culpae*) y hace agradable al justificado ante los ojos de Dios. La concupiscencia que permanece no es «propia y verdaderamente pecado en los renacidos»<sup>183</sup>. Como resultado es posible, mantienen los Católicos, para los justificados el evitar los pecados mortales, los cuales implican la pérdida del Espíritu Santo. La gracia capacita al justificado para evitar también

*tiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea, quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso; nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis»* (STh I-II, q. 113, a. 8, ad 1).

<sup>182</sup> SA 3/3, 43-45; BS 448; BC 310. Véase también *Apologia* 4, 48; BS 169; BC 114.

<sup>183</sup> Concilio de Trento, Sesión VI, c. 5 (DS 1515).

los pecados veniales, aunque triunfar a lo largo de la vida en esta lucha puede lograrse tan sólo por un favor divino especial<sup>184</sup>. Porque por muy justo y santo que se sea, se cae de vez en cuando en los pecados del diario existir<sup>185</sup>. Lo que es más, la acción del Espíritu Santo no exceptúa a los fieles de la lucha constante contra las tendencias pecaminosas. La concupiscencia y otros efectos del pecado original y personal, de acuerdo a la doctrina católica, permanecen en el justificado, quien por lo tanto debe orar diariamente a Dios por el perdón<sup>186</sup>.

103. Los Luteranos temen que la doctrina católica de la justicia inherente pueda causar al cristianismo ansiedad o complacencia, y en cualquier caso insuficiente afirmación en la promesa de misericordia de Dios. Los Católicos temen que la posición luterana pueda llevar a un cierto abandono de las buenas obras, o bien no motivar adecuadamente al fiel a dar alabanza y gracias a Dios por los efectos sanadores y transformantes de su acción redentora en nosotros. Para describir esta transformación, los Católicos apelan algunas veces al concepto de divinización (*theosis*), que ocupaba un puesto muy importante en la tradición patristica griega, y mediante éste acentúan que la «justicia inherente» de los fieles es ante todo un don de Dios mismo, i.e., primeramente *gratia increata* y solo en segundo lugar *gratia creata*<sup>187</sup>. Los Luteranos ordinariamente no han empleado el lenguaje de la divinización, aunque a veces se aproximara Lutero a ello. Pero lo siguen al hablar de la participación del creyente en la gloria de Cristo resucitado y de la presencia constante y operativa del Espíritu Santo, quien «llama, reúne, ilumina, y santifica a toda la Iglesia cristiana en la tierra y la preserva unida a Jesucristo en la fe única y verdadera»<sup>188</sup>.

184 Ibid., can. 23 (DS 1573).

185 Ibid., c. 11 (DS 1537).

186 Ibid.

187 Carlos Rahner en particular ha acentuado que la gracia creada es «una consecuencia» más que «el fundamento» de la gracia increada, esto es, de la autocomunicación de Dios (*Theological Investigations* 1, Baltimore 1961) 325, tr. de Cornelius Ernst.

188 Lutero, *Catecismo menor* 2 (Credo) 6; BS 512; BC 345. Lutero habló de la fe como el poder que «une al alma con Cristo como un novio se une con su novia». Llamó esta comunión «un cambio y una lucha gozosos» (*fröhlicher Streit und Wechsel*): WA 7, 25, 34; 55, 8; LW 31, 351. Véase también las *Lecciones sobre Gálatas*, 1535, donde Lutero habla de la fe «que consuma la divinidad» (*consummat divinitatem*) no en la substancia de Dios, sino en nosotros: WA 40/1, 360, 24-25; LW 26, 227. Una noción semejante aparece en FC SD 8 (Persona de Cristo), 96: «...que nuestra carne y nuestra sangre tienen que ser

104. Discusiones ecuménicas recientes, al llamar la atención sobre elementos comunes dentro de estructuras diferentes de pensamiento, hacen difícil para los Católicos acusar a los Luteranos de disminuir la importancia de la santificación o del Espíritu Santo y hacen al mismo tiempo difícil para los Luteranos el acusar a los Católicos de ignorar los efectos duraderos del pecado en los bautizados. Y no es para menos, pues los caminos divergentes en que usualmente ambas tradiciones hablan acerca de la pecaminosidad del justificado son síntomas de continuas diferencias en sus intereses.

105. 3) *Suficiencia de la fe*. Los Católicos pueden hablar de la justificación por la fe e incluso de justificación por la sola fe en la medida en que enseñan, como hacen los Luteranos, que nada previo al don libre de la fe merece la justificación y que todos los dones salvíficos de Dios vienen tan sólo por medio de Cristo. Los Católicos acentúan, sin embargo, que la morada interna del Santo Espíritu lleva a los fieles no sólo a asentir y confiar, sino también a un compromiso de amor que resulta en buenas obras. En la teología católica, por esta razón, se ha solido mantener que la fe, para ser justificante, debe estar acompañada (o quizá mejor, intrínsecamente cualificada) por el don del amor (*caritas*). Esta posición tradicional está hasta cierto punto técnicamente compendiada en la fórmula escolástica, «fe animada por el amor» (*fides caritate formata*). Sólo cuando el amor cualifica la fe, ésta une perfectamente a los fieles con Cristo y les hace miembros vivos de su cuerpo<sup>189</sup>. Consintiendo el pecado y permitiéndole reinar en uno mismo, es posible, de acuerdo con el punto de vista católico, quedar fuera del dominio de la justicia, aún cuando se continúe creyendo y esperando en Cristo; en este sentido puede haber fe sin amor y sin gracia justificante.

106. Los Luteranos, por su parte, reconocen sin dificultad que la fe que justifica es viva y operante. Niegan también que la fe como mero asentimiento (llamada en su tradición teológica *fides historica*) pueda ser justificante. Acentúan el que la fe sea viva, y sólo ésta justifica porque nos adhiere a Cristo y a la promesa del Evangelio. El amor brota siempre de tal fe, pero está entre las obras de la ley, que no justifican. Así los Luteranos están descontentos de la enseñanza católica de que la fe infusa (i.e., fe como un don producido por Dios en el alma) pueda estar muerta y ser estéril. Sospechan que al hacer una distinción entre fe muerta y fe viva, los Católicos enseñan por implicación

transformados en Cristo para elevarnos a la derecha de la majestad y el poder omnipotente de Dios» (BS 1049; BC 610).

<sup>189</sup> DS 1531. Véase *supra* § 54.

que los creyentes puedan trasladarse ellos mismos de un estado de pecado a otro de justicia, justificándose ellos mismos, por consiguiente. Los temores luteranos se incrementan cuando oyen a los Católicos hablar de la activa cooperación de los pecadores en su propia justificación. Aunque los Católicos mantienen que la cooperación es en sí misma un don de gracia y que el amor que hace viva la fe es totalmente un don de Dios, los Luteranos consideran este modo de pensar en términos de un proceso tal propenso a distorsiones pelagianas<sup>190</sup>. La doctrina católica de que la sola fe no es suficiente, mantienen algunos Luteranos, tienta a los cristianos a descansar en su propia actividad más que en la obra salvadora de Cristo.

107. Las pasadas controversias sobre la suficiencia de la sola fe fueron agravadas por diferencias en terminología surgidas del escolasticismo medieval tardío y por la tendencia, entonces prevaleciente, a leer el Nuevo Testamento a la luz de conceptos y problemática escolásticos. En décadas recientes el común acercamiento a la exégesis y el cambio de la Escolástica por categorías modernas de pensamiento (personales y existenciales más bien que físicas o metafísicas) han reducido en gran medida las diferencias. Con todo, las diferencias teológicas referentes a la relación fe-amor no han sido completamente superadas, aun cuando la fe se reconozca ahora por ambas partes como incompleta si falta la confianza en Cristo y la obediencia amorosa a él.

108. 4) *Mérito*. Ambos, Luteranos y Católicos sostienen que, gracias a la renovación interna que surge de la justificación, el justificado puede, hace y debe realizar buenas obras. Los Luteranos, no obstante, asocian el mérito con la Ley. Afirmando que los cristianos «son justificados antes de que observen la Ley»<sup>191</sup> niegan que las buenas obras merezcan salvación. Ellos conce-

190 Un contemporáneo de Lutero, Roberto W. Jenson, acuñó el término «codicilo antipelagiano» para describir los esfuerzos de la teología medieval para escapar a las consecuencias pelagianas, que él sostiene que están implícitas en la doctrina escolástica de la cooperación. Véase Gritsch y Jenson, *Lutheranism* (citado *supra*, nota 111) 39; también R. W. Jenson, 'On Recognizing the Augsburg Confession', en *The Role of Augsburg Confession* (Filadelfia 1980) 160-62, ed. de J. A. Burgess y otros. De modo paralelo algunos Católicos parecen encontrar algo semejante a un codicilo antimaniqueo o anti-antinomista en ciertas formulaciones de la Ortodoxia luterana. Véase Avery Dulles, 'Luther's Theology: A Modern Catholic Reflection', documento no publicado de una comunicación sobre 'Lutero y el mundo moderno' presentada en la *Lutheran School of Theology* en Chicago, el 20 de octubre de 1980; manuscrito, p. 19.

191 *Apología* 4, 386; BS 229; BC 163.

den en sus escritos confesionales, por otra parte, que las buenas obras del justificado son meritorias «no para el perdón de pecados, la gracia y la justificación (puesto que obtenemos todo ello sólo por la fe) sino por otras recompensas espirituales y físicas en esta vida y en la venidera»<sup>192</sup>. Los Luteranos, sin embargo, han considerado generalmente engañoso el hablar de cualquier recompensa como «merecida».

109. Los Católicos, convencidos de que la justificación elimina todo cuanto sea odioso ante Dios en el justificado, sostienen que las buenas obras del justo le dan título a la salvación misma, en el sentido de que Dios ha convenido salvar a aquellos que, impulsados por gracia, obedecen su voluntad. Los Católicos reconocen, ciertamente, que el mérito de la criatura ante Dios difiere radicalmente de aquél por el que un ser humano merece con respecto de otro. Cualquier mérito que la criatura pueda tener a los ojos de Dios, señalan, es predicado en las promesas libres de Dios en Cristo. Obras meritorias, además, presuponen necesariamente gracia y llevan a la realización, al cumplimiento de lo que la gracia de Dios ha iniciado. Tienen valor meritorio porque el Santo Espíritu está presente y actúa en aquellos que hacen tales obras.

110. Aun a pesar de estas reservas, los Luteranos se sienten inclinados a sostener que las formas católicas de pensar y hablar acerca del mérito pueden conducir a un legalismo que mina el carácter incondicional de la palabra de Dios. Hablan de la recompensa, nueva obediencia y buenos frutos, pero evitan hablar del mérito.

111. Los Católicos admiten de buen grado que se ha predicado a menudo sobre el mérito de una manera autojustificante, que bordea el legalismo, pero niegan que el abuso de la doctrina invalide la doctrina misma. Los Católicos afirman que minimizar los dones de Dios, no es una forma de engrandecer al que los da. Nunca se debe olvidar, observar, que al coronar nuestros méritos Dios corona sus propios dones. Las obras meritorias, además, no pueden ser resultado del mero deseo de acumular tesoros espirituales por uno mismo. Tales obras presuponen una caridad que procede de Dios y a Él retorna. Para cualquier seguridad de perseverancia final y salvación, creen los Católicos, no se deben confiar en los propios méritos, sino, más bien, en la misericordia permanente de Dios.

<sup>192</sup> *Apologia* 4, 164; BS 198; BC 133; cf. Ap 4, 465-69; BS 229-30; BC 183. Véase también M. Lutero, *Rhapsodia seu Concepta in Librum de loco Iustificationis* (1530), WA 30/2, 670; y su *Wochenpredigten über Matt 5-7* (1530/32), WA 32, 543; LW 21, 292-94.



112. Por lo tanto, las intenciones esenciales escondidas en ambos, la doctrina católica del mérito *ex gratia* y la luterana de la promesa, pueden ser compatibles, pero ambas partes encuentran dificultad en hallar un lenguaje común. Las diferencias lingüísticas aquí reflejan de nuevo diferencias por lo que se refiere a los intereses. Los Luteranos intentan primeramente enfatizar el carácter salvífico de las promesas incondicionales de Dios dirigidas a los seres humanos y prevenir a los cristianos de verse abandonados a sus propios recursos, mientras que la preocupación católica es asegurarse de que sea reconocida la gama total de los dones divinos, incluso el don coronante de un destino merecido. Ambos intereses reflejan aspectos del Evangelio; la tensión, no obstante, permanece.

113. 5) *La satisfacción*. Los desacuerdos concernientes a la satisfacción son difíciles de especificar, dado que este tema ha sido menos prominente en la discusión teológica moderna que los otros temas ya mencionados aquí. En el siglo XVI ambos, Luteranos y Católicos, estaban convencidos de que en lo concerniente al castigo eterno, Cristo, por sus sufrimientos y muerte, dió completa satisfacción, por todo pecado, original o personal. Los Luteranos, además, estaban de acuerdo en que las buenas obras, que son el fruto del arrepentimiento y la fe, incluyen la mortificación de la carne, i.e. «la enmienda de la vida y el abandono del pecado»<sup>193</sup>. Aunque no llamaban a esta mortificación de la carne «satisfacción», estaban de acuerdo con la afirmación atribuida a Agustín de que «la auténtica satisfacción significa erradicar las causas del pecado, esto es, mortificar y reprimir la carne, no pagar por el castigo eterno, sino guardarnos de la seducción al pecado de la carne»<sup>194</sup>.

114. Los Católicos, sin embargo, sostenían que los padecimientos de los santos, unidos de forma misteriosa a los del mismo Cristo, podían «llevar» lo que faltara en los sufrimientos de Cristo (cf. Col 1, 24), no en cuanto concierne al valor intrínseco sino a la aplicación en tiempo, lugares y a personas específicas. Sostenían que los fieles que estaban viviendo en gracia de Dios podían participar en los dolores de Cristo, en su expiación por los pecados y en su intercesión por las necesidades espirituales de otros.

193 CA 12, 6; BS 67; BC 35. Cf. *Apologia* 12, 45-46, 164-66, 174; BS 260, 288, 290; BC 188, 208, 210.

194 *Apologia* 12, 168; BS 288; BC 209. Véase H. Fagerberg y H. Jorissen, 'Penance and Confession', en *Confessing One Faith: A Joint Commentary on the Augsburg Confession by Lutheran and Catholic Theologians* (Mineápolis 1982) 234-61, esp. 244-47. Ed. de G. W. Forell y J. F. McCue.

115. La doctrina católica a veces pobremente presentada, era usada como soporte de una variedad de abusos que fueron rectamente denunciados por los luteranos y por muchos reformadores católicos. Muchos de estos abusos fueron corregidos por las reformas del Concilio de Trento, otros han ido desapareciendo gradualmente, pero algunos, sin duda, permanecen todavía.

116. A pesar de estos abusos, los Católicos continúan manteniendo generalmente que los sufrimientos de pecadores penitentes y de los inocentes pueden ser piadosamente aplicados, en unión a la inconmensurable satisfacción ofrecida por Cristo para implorar el perdón y misericordia de Dios. Aunque pudiera parecer imposible el conocer exactamente lo que tal súplica implica, no incluye necesariamente las «obras de justicia» atacadas por los reformadores. Interpretada con propiedad, la doctrina católica de la satisfacción puede dar un significado cristiano al sufrimiento y a la solidaridad en la comunión de los santos. Se requiere un estudio ulterior de estos puntos para determinar si Luteranos y Católicos pueden llegar a un acuerdo sobre ellos, los cuales tienen ramificaciones enriquecedoras para doctrinas tradicionalmente discutidas, tales como el sacramento de la penitencia, misas por intenciones especiales, indulgencias y Purgatorio. Estas cuestiones exigen una exploración más minuciosa de la que hasta ahora se ha realizado aquí en este y en otros diálogos <sup>195</sup>.

117. 6) *Criterios de autenticidad*. El movimiento luterano, fundado en un momento en el que campaban la corrupción y superstición, estaba legítimamente interesado en hallar un principio crítico mediante el cual probar lo que es auténticamente cristiano. El principio de la justificación por la fe, entendido como correlativo a la sola mediación de Cristo, fue aceptado como el artículo por el que la Iglesia puede mantenerse o caer. Los Luteranos creen que este principio tiene una validez permanente; dado que la tendencia de los cristianos a descansar en sus propios artificios más que en Cristo no conoce freno. Mientras conceden que el principio de la justificación por la fe sola no debe ser usado para erosionar la totalidad de la herencia apostólica y de los medios por los que ésta herencia viene me-

<sup>195</sup> Véase en relación con esto la declaración de la Comisión Mixta Luterano-Católica, *The Eucharist* (Ginebra 1980); especialmente el cuarto estudio suplementario, 'The Mass as Sacrifice for Atonement for the Living and the Dead ex opere operato', de Vinzenz Pfnür, 76-80; y el quinto estudio suplementario, 'The Eucharist as a Communal Meal', de Harding Meyer, 81-83.

diada en cuales quiera tiempo o lugar dados, creen, sin embargo, que este principio mantiene su importancia crítica.

118. Los Católicos, por su parte, son cautos en usar cualquiera doctrinas como el principio absoluto mediante el cual purificar desde fuera, por decirlo así, la herencia católica. Reconocen, ciertamente, el peligro de absolutizar estructuras eclesíásticas meramente humanas. Al tiempo que reconocen que la Iglesia permanece fiel al Evangelio y debe ser juzgada por éste, los Católicos insisten en que el Evangelio no puede ser recatamente interpretado sin echar mano de todos los recursos disponibles dentro de la Iglesia. Hablar de «solo Cristo» o «sola fe», afirman, puede conducir, contrariamente a las intenciones de los propios Luteranos, a la posición de que la gracia de Cristo pueda darse al margen de la palabra externa de la Escritura, de la predicación cristiana, de los sacramentos y del ministerio ordenado.

119. Aquí, como en otros puntos, hay mucho en común. Los Luteranos son conscientes de los peligros de descuidar los medios de gracia y de fomentar el individualismo en la Iglesia. Reconocen la importancia del canon de las Escrituras, los sacramentos, rituales, devoción e importancia del ministerio ordenado<sup>196</sup>. Han recobrado recientemente valiosos elementos de la tradición antigua de la Iglesia. Continúan preguntando, empero, si, aún en en el Catolicismo moderno, se ha venido haciendo suficientemente evidenciable que (tal como expresaba la Relación de Malta la postura luterana) «las instituciones y ritos de la Iglesia no pueden ser considerados como condiciones puestas a la salvación; y no pueden tener más valor que el de un libre desarrollo de la obediencia de la fe»<sup>197</sup>. Sospechan que el Papado y la infalibilidad magisterial siguen necesitando una reinterpretación y reestructuración con el propósito de subordinarlos al Evangelio sin malentendidos<sup>198</sup>. Finalmente, por mencionar un problema que no ha sido discutido en este diálogo, se preguntan si las enseñanzas oficiales sobre María y el culto a los santos, a pesar de las protestas en contra, no restan mérito al principio de que sólo en Cristo se debe confiar, porque todos los dones salvíficos de Dios vienen tan sólo por mediación suya.

120. En las divergencias existentes relativas a los principios y métodos de reforma de la Iglesia vemos de nuevo las consecuencias de dos series de intereses distintos. Los Luteranos, concentrados principalmente en enfatizar las promesas in-

196 Véase § 41.

197 MR, n. 29 (= *Enchiridion oecumenicum*: L-IC/1 29 [642]).

198 Véase LC 21-3, 31-3; 6, 32; § 42.

condicionales y salvíficas de Dios, y en purificar a la Iglesia de supersticiones, corrupción y autoglorificación, continúan apremiando una aplicación más minuciosa de la justificación por la fe como principio crítico. Los Católicos, interesados en proteger la plenitud de los dones otorgados por medio de Cristo en el Espíritu Santo, están en guardia contra un criticismo que pudiera erosionar la herencia católica. A pesar de sus intereses distintos, ambas tradiciones concuerdan en que la Iglesia debe estar sujeta a la crítica y al enjuiciamiento a la luz del Evangelio; y en que éste debe ser siempre escuchado e interpretado por los cristianos en la Iglesia, donde la palabra de Dios es proclamada explícitamente.

121. *Conclusión.* Si esta interpretación es correcta, Luteranos y Católicos pueden compartir los intereses de cada cual en lo tocante a la justificación y pueden, hasta cierto punto, reconocer la legitimidad de las perspectivas teológicas y de los modelos de pensamiento contrastantes. Aún, por otra parte, parecen irreconciliables algunas de las consecuencias de las diferentes perspectivas, especialmente las que se refieren a aplicaciones particulares de la justificación por la fe como criterio para toda proclamación y práctica de la Iglesia. Para ir más allá y superar este punto muerto, es necesario para ambas partes el tomar seriamente en consideración los intereses del otro, y esforzarse en reflexionar juntamente sobre los problemas. A este esfuerzo a que nos referimos nos entrebamos ahora; primero, atendiendo a los datos bíblicos acerca de la justificación, y, segundo, resumiendo y reflexionando acerca de las convergencias en el pasado y del presente.

### CAPITULO TERCERO

#### PERSPECTIVAS DE RECONSTRUCCION

##### A) LOS DATOS BIBLICOS

122. Los desarrollos en el estudio de las Escrituras en las décadas más recientes han llevado a Católicos y Luteranos a un mayor acuerdo acerca del significado de muchos pasajes controvertidos al menos desde el siglo xvi. Ha sido de especial importancia, dentro del énfasis bíblico general católico, el estímulo dado por la autoridad eclesiástica a los intérpretes católicos en los últimos cincuenta años para que hicieran uso de los métodos histórico-críticos, compartiendo así un modo de inter-

pretación usado por los protestantes por más tiempo. En particular, esta aproximación a la Biblia pone el acento en el contexto de cada libro o pasaje y en la teología de cada escritor individual. De esta manera los lectores son estimulados a evitar el mal uso de versículos aislados, sacados de su contexto, como «textos probatorios» en un sentido negativo; y a respetar así los significados de los autores bíblicos. Este interés común por lo que los textos bíblicos afirman en sus situaciones ha influido, asimismo, en los teólogos sistemáticos Católicos y Luteranos.

123. Como parte de nuestro diálogo, se ha prestado amplia atención a los pasajes bíblicos relacionados con la justicia/justificación por la fe y su relación con el amor y las buenas obras esperadas de un cristiano. Un examen detallado y comprensivo, imposible de resumir aquí totalmente, se puede hallar en un volumen separado con el título «*Righteousness*» in the New Testament, así como en ensayos relacionados acerca del mérito<sup>199</sup>. Aquí acentuaremos las contribuciones que a partir de nuestro estudio en común tratan el problema, históricamente causante de división, de cómo interpretar los datos bíblicos acerca de la justificación por la fe. Sobre todo debe decirse que los Católicos han llegado a reconocer que «la justicia/justificación por la fe es más usual en la enseñanza del Nuevo Testamento de lo que se había normalmente sospechado en siglos anteriores o entre comentaristas más antiguos; y que es una imagen de primera importancia para nuestra expresión del evento de Cristo e incluso del Evangelio» (*Righteousness*, n. 423); y los Luteranos reconocen que este tema tiene más matices, y, dirían algunos, limitaciones en expresar el Evangelio (nn. 347-349) de las que han sido generalmente supuestas en su tradición.

124. Nuestro examen de la evidencia escrituraria ha mostrado no sólo determinadas convergencias y claros acuerdos ya existentes en el trabajo de exégetas católicos y no católicos<sup>200</sup>,

199 Una mayor discusión del material del Nuevo Testamento relativo al tema de la justificación por la fe se encuentra en el volumen resultante del diálogo, «*Righteousness*» in the New Testament: «*Justification*» in *Lutheran-Catholic Dialogue*, de John Reumann, con respuestas de Joseph A. Fitzmyer, SJ, y Jerome D. Quinn (Filadelfia 1982). Este material fue discutido en las sesiones plenarias por los miembros del grupo de diálogo. Los nn. que se citan en los parágrafos siguientes se refieren a este volumen, mientras no se diga nada en contra. Véase también Jerome D. Quinn, 'The Scriptures on Merit' y Joseph A. Burgess, 'Rewards, But in a Very Different Sense', en *Justification by Faith*, 82-93 y 94-110.

200 P. ej., A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (citado *supra*, nota 132) 35-39, 117; E. Käsemann, 'The «Righteousness of God» in Paul', (citado *supra*, nota 132); *Commentary on Roman* (Grand Rapids 1960)

sino también algunas matizaciones concretas y nuevas comprensiones, no subrayadas hasta ahora en discusiones ecuménicas acerca de la justicia/justificación por la fe. La primera de éstas implica el hecho de que son las Escrituras hebreas (o Antiguo Testamento) las que proporcionan el marco adecuado para cualquier discusión de este tipo (nn. 27-48; 358-64). Ese punto es ya patente incluso tras una lectura casual de Pablo, porque Pablo apela, en su disputa con sus oponentes a Ha 2, 4 (cf. Gál 3, 11; Rom 1, 17: «el justo vivirá por la fe y a Gn 15, 6 (Gál 3, 6; Rom 4, 3: «creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia»; cf. también Rom 3, 21: «testificada por la Ley y los profetas»). Muchos de los varios significados del término neotestamentario *dikaiosynē* (y palabras semejantes) enraizan en matices de la raíz hebrea *sdq*.

126. La «justicia» bíblica cuando se predica de seres humana etimología rica y una amplia variedad de usos. Han sido tomadas como imágenes de marcos jurídicos y forenses (cortes de justicia), y son empleados para describir la recta relación de los seres humanos, con Dios o entre ellos, y el modo o proceso por el cual deviene tal relación correcta. Por lo tanto, el término «justo» puede denotar a un ser humano como inocente o absuelto ante un tribunal de justicia. Pudiera también sugerir un conjunto de relaciones correctas y, según muchos intérpretes, un comportamiento sujeto al pacto y la lealtad; y, también según algunos, incluso una relación con el orden cósmico.

126. La «justicia» bíblica cuando se predica de seres humanos es entendida como justicia del que gobierna o juzga, de la rectitud ética, de la lealtad al pacto, obediencia a la Torah, o de la inocencia jurídica. Las descripciones de la manera en que una persona es llevada a la justicia ante los ojos de Dios varían entre los autores del Antiguo Testamento y en los del Nuevo Testamento, especialmente en los escritos de Pablo.

127. Cuando «justicia» se predica de Dios es entendida como su rectitud fundamental; su(s) triunfo(s) en una guerra santa, en una disputa (*rib*) ante una corte de justicia con Israel, o en decisiones legales (Sal 9, 5); pero sobre todo, especialmente

21-32 *et passim*; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (citado *supra*, nota 132); K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus: *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (Neutestamentliche Abhandlungen 3; Münster 1967); S. Lyonnet, 'De «*justitia Dei*» in epistola ad Romanos', *Verbum Domini* 25 (1947) 23-24, 118-21, 129-44, 193-203, 257-63; K. Kertelge, «*Dikaiosynē, etc.*»: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1980) 1, 784-810. Mis bibliografía en «*Righteousness*» in the *New Testament*.

en el período postexílico, como su actividad salvífica de gracia, manifiesta en un juicio justo (Is 46, 3; 51, 5-8; 56, 1; cf. Os 2, 18-19; Sal 40, 9-10; 98, 2). Nos hace especialmente sabedores de tales matices asociados a la «justicia» de Dios el que equivalente hebreo de este término (*sdq*) aparece en la traducción griega del Antiguo Testamento como su «misericordia» (Is 56, 1, en inglés «deliverance» = liberación) y que su «constante amor» (en hebreo *hesed*) es traducido como su «justicia» (*dikaioynē*; LXX Ex 34, 7; Is 63, 7).

128. La segunda área que se ha presentado para la actual discusión era la posibilidad de determinar el uso cristiano primigenio de la terminología justicia/justificación. Mientras que Jesús mismo no es atestiguado como utilizador de tal lenguaje (nn. 49-54, 365-67), las palabras e imaginaria jurídica asociada parecen haber surgido primero en sumarios de credos o confesiones de fe ahora fijados en las epístolas paulinas y en otras, pero prepaulinas en su origen (nn. 55-76, 368-75). Los ejemplos incluyen 1 Cor 6, 11 («ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús»); Rom 4, 24-25 («Jesús, Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación»); y Rom 3, 24-26a (cf. también 1 Cor 1, 30; 1 Pe 3, 18; 1 Tim 3, 16; y posiblemente 2 Cor 5, 21). Claramente, en los años treinta y cuarenta del primer siglo, la comunidad cristiana primitiva usaba ya esta imaginaria del Antiguo Testamento para expresar el derecho por el que, por la muerte y resurrección de Cristo, los seres humanos son considerados justos ante el tribunal de Dios. Estas formulaciones no mencionan específicamente la «fe» o las «obras», pero muestran, como parte de una expresión común de la fe apostólica, que Pablo no fue el primero en formular el evento de Cristo en términos de justicia/justificación.

129. Lo que hizo Pablo, al heredar el lenguaje sobre justicia/justificación del Antiguo Testamento y de sus aplicaciones previas a Cristo, fue afirmar el significado, especialmente aunque no exclusivamente en Gálatas, Romanos y Filipenses. Relacionó el proceso de la justificación con la «gracia» y expuso el tema del «justo por la fe, no por las obras de la ley», aunque insistió también en la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5) y en la respuesta al Evangelio en las vidas de los fieles (ver §§ 132-36). Los datos paulinos han constituido una tercera área que contiene nuevas comprensiones (nn. 77-162, 376-99).

130. a) Ante las disputas desde la Reforma, nuestra comprensión de lo que Pablo quiso decir cuando escribió que su evangelio revelaba «la justicia de Dios... de fe en fe» (Rom 1, 17) ha aumentado grandemente, primeramente por la consideración

del rico entorno del Antiguo Testamento y prepaolino que ha sido descubierto en lo concerniente a «la justicia de Dios».

131. A veces Lutero atribuía a sus predecesores una identificación de la «justicia de Dios» bíblica (Vulgata, *iustitia dei*) con la justicia punitiva, vindicativa de Dios<sup>201</sup>. El mismo prefería hablar de la «justicia de Dios» como de una justicia ajena (*iustitia aliena*) que da a cuenta de la fe en Cristo. Esta sólo es «*die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*»<sup>202</sup>. Historiadores de la doctrina admiten hoy generalmente que los predecesores medievales de Lutero no identificaron como regla *iustitia dei* con una justicia primitiva<sup>203</sup>. De todas formas, la erudición bíblica reciente ve la justicia de la cual habla Pablo en ambos sentidos como un don de Dios<sup>204</sup> y, en algunos pasajes, como un atributo o cualidad de Dios, un poder ejercido en beneficio de la humanidad pecadora para salvar y justificar (*heilsetzende Macht*)<sup>205</sup>. Este amplio consenso en la comprensión moderna de *dikaiosynē theou*, de acuerdo a la cual se trata de un atributo de Dios, pero también de su poder presente en el don, nos ayudarían ulteriormen-

201 Véase Lutero, *Prefacio a la edición completa de las obras latinas*, de 1545 (WA 54, 185-86; LW 34, 336-37). Lutero atribuye «la justicia formal o activa... con la cual Dios es justo y castiga al pecador injusto» a «todos los maestros» (WA 54, 185; LW 34, 336). Sobre la «experiencia de la torre» (*Turmerlebnis*) de Lutero, respecto a lo que sigue en este Prefacio véase también el pasaje de las *Charlas de sobremesa*: WA TR 3, n. 3232a, b, c; LW 54, 193-94; más en *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (Tubinga 1929), ed. de O. Scheel; y K. G. Hagen, 'Changes in the Understanding of Luther. The Development of the Youn Luther', *Theological Studies* 29 (1968) 472-96, esp. 478-81. Joseph A. Fitzmyer, 'Brief Remarks on Luther's interpretation of Pauline Justification' (siv. publicar).

202 Literalmente, «la justicia que importa (o se sostiene, o es válida) ante Dios»; así en la Biblia luterana en Rom 1, 17; 3, 21; 2 Cor 5, 21. Cf. la bibliografía citada *supra* en nota 201.

203 Hienrich Denifle, OP, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über «Justicia Dei» (Rom 1, 17) und «Justificatio»* (Maguncia 1905) vol. 1, 1ª Parte; Karl Holl, 'Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes' (1921), reimpressa en *Gesammelte Aufsätze III: Der Wester*. (1928; reimpresso 1965) 171-88; Gordon Rupp, *The Righteousness of God: Luther Studies* (Nueva York 1953) 123-26.

204 Véase esp. Fil 3, 9: «la justicia de Dios que viene por la fe». Cf. 2 Cor 5, 21: «...a fin de que nosotros llegásemos a ser en él justicia de Dios»; si no es prepaolina (véase § 128), entonces es la propia frase de Pablo la que expresa lo que Lutero dice con «*die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*». Sobre la justicia de Dios como «don», véase esp. R. Bultmann, *Theology and «Dikaiosyne Theou»* ya citada *supra* en nota 132.

205 Véase esp. Rom 3, 5 y Käsemann, ya citado en nota 127; *Righteousness*, nn. 93, 381.



te a ir más allá de los problemas que dividían en el siglo xvi. En aquel tiempo los textos paulinos eran interpretados en debates polémicos sobre pecado y gracia, fe y buenas obras; su uso de la noción «justicia de Dios» era a menudo traducido en categorías que no eran las suyas y que eran mutuamente exclusivas. Además, cada lado sospechaba entonces de las intenciones del otro cuando se apelaba a Pablo.

132. b) Un segundo camino que nos ha ayudado a comprender lo que Pablo dice acerca de la justificación ha sido el relacionar este asunto con otras imágenes que él empleó para describir la actividad salvífica de Dios hacia los hombres. Mientras que justicia/justificación es la vía primaria por la que el apóstol describe lo que Dios ha hecho por nosotros en Cristo, ésta es complementada por otras imágenes, que expresan aspectos de la actividad de Dios en una terminología no jurídica relativa a una transformación personal y comunitaria. Pablo reconocía que Cristo había muerto «de una vez por todas» (Rom 6, 10) al pecado y justificado a los hombres (Gál 2, 16; Rom 3, 26-28; 4, 25; 5, 18); pero describía libremente lo que esto implicaba bajo otras imágenes, tales como salvación (2 Cor 7, 10; Rom 1, 16; 10, 10; 13, 11), expiación de pecados (Rom 3, 24; 8, 32), reconciliación de los pecadores con Dios (2 Cor 5, 18-20; Rom 5, 10-11; 11, 15), adopción (Gál 4, 5; Rom 8, 15, 23), santificación (1 Cor 1, 2, 30; 6, 11) libertad (Gál 5, 1, 13; Rom 8, 1-2, 21), transformación (2 Cor 3, 18; Rom 12, 20), glorificación (2 Cor 3, 10; Rom 8, 30), y una nueva creación (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17; cf. 1 Cor 15, 45). Aunque entrelazadas algunas veces con la justicia/justificación, estas imágenes apuntan hacia dimensiones de la actividad salvífica de Dios que no pueden ser fácilmente denotadas por una terminología jurídica, aun cuando el énfasis jurídico pudiera ser necesario para su recta interpretación.

133. c) Mientras que, como ya se ha hecho notar, Pablo heredó la terminología justicia/justificación como una manera bíblica de describir lo que Cristo Jesús había hecho por los seres humanos, él la relacionó con más claridad con la gracia y la fe de lo que se había hecho hasta entonces. No obstante, en cada una de las siete epístolas que se le atribuyen sin contestación, hace uso de los términos «justicia» en un sentido genérico, como si a pesar de ello se pudiera dar por supuesto su significado. Parece por tanto que su forma de articular lo que la muerte y resurrección de Cristo significan no es sólo el resultado de los debates con judaizantes en Galacia, aunque tal confrontación pudiera haber sido la ocasión para afinar su formulación en términos de «fe» y en contraste con «las obras de la ley». La tesis clásica de Pablo se halla en Gál 2, 16: «el hombre no es

justificado (*dikaicoutai*) por las obras (i. e., observancia) de (la) ley, sino por la fe en Cristo Jesús» (cf. Rom 3, 21). El verbo «es justificado» es usado con seguridad en un sentido jurídico, declarativo; si hay también un sentido afectivo aquí (i. e., que la persona es hecha, así como declarada justa) no se puede resolver sólo por el análisis filológico. Sin embargo, dado que la justificación no sólo tiene un sentido jurídico, sino que también representa el poder de Dios actuando, los pecadores son «hechos justos» (cf. Rom 5, 19); ello implica el sentido ético y ante Dios de la justicia (nn. 100, 382).

134. En cualquier caso, según Pablo, esta justificación se realiza por «la gracia de Dios», por la fe, no por la ley (Gál 2, 21; Rom 3, 22, 24), como muestra el argumento de la historia de Abrahán en Gál 3-4 y Rom 4. Para Pablo la fe en Cristo es una respuesta al Evangelio; viene de la audición del Evangelio (Gál 3, 2, 8; Rom 10, 17) y le sigue «obediencia» personal (Rom 1, 5; cf. 16, 26). La fe es también algo que «actúa por la caridad» (Gál 5, 6), una concisa frase paulina que expresa la relación de la fe con el servicio cristiano del amor (a menos que *agápe* se refiera aquí al amor de Dios por nosotros). Tal comprensión (nn. 105, 106, 384) elude gran parte de la acritud acerca de la interpretación de Gál 5, 6 durante el siglo XVI<sup>206</sup>.

135. Sin duda, Pablo enfatiza en la carta a los Romanos el argumento de que la justicia viene por la fe y por gracia (1, 17; 3, 2 ss.). Sin embargo, incluso con esta carta ha habido problemas acerca del «juicio» y de las «obras». Porque Pablo afirma que «el juicio justo de Dios» (Rom 2, 5; *dikaio krisis* como distinto de su *dikaio synē*) será revelado; «[Dios] 'pagará a cada uno conforme a sus obras' (Sal 62, 12); ¡él dará vida eterna a los que perseverando en el bien obrar, buscan gloria, honor e inmortalidad»; pero a aquellos que pecan aguarda su cólera e indignación (Rom 2, 6-8). Si Rom 2, 6-11 se refiere a los cristianos o no, es algo debatido por los exégetas (nn. 125-129, 390-391). Compárese también 2 Cor 5, 10: «Porque es necesario que todos seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal». Hacemos notar que por estos pasajes algunos intérpretes Protestantes han caído más en la cuenta de que hay en Pablo un juicio basado en las obras y algunos Católicos en la posibilidad de que éste no debe ser necesariamente entendido como contrario a la justificación por la fe (n. 129).

136. d) En lo que respecta a tales pasajes, descubrimos hoy, que las afirmaciones de Pablo sobre la comparecencia de los

206 Véase *supra* nota 57.

hombres ante el tribunal de Dios debe ser entendida en el marco de su mayor insistencia en la justificación misericordiosa de Dios ofrecida a todo hombre y mujer por la fe en Cristo Jesús, una justificación consumada por la muerte de Cristo por los pecados «una vez por todas»; una, pero por la cual los creyentes aguardan «la esperanza de la justicia» por el Espíritu (Gál 5, 5; cf. Rom 8, 23, 25). Se trata además de una declaración efectiva, que sucede ahora, cuando uno es justificado y vive en paz en Cristo; habiendo oído, en efecto, el juicio de Dios y su palabra justificante (Gál 2, 15-20; Rom 5, 1-2; 8, 28-37). Así la justificación no es simplemente un evento del futuro o del pasado, sino una realidad escatológica, la cual se extiende desde el pasado al presente y hacia el futuro (nn. 147, 398). Por esto, Pablo, al escribir a los Filipenses, puede ordenar, «ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor», y añadir inmediatamente, «porque Dios es el que produce en vosotros así el querer y el obrar, según le parece» (2, 12-13). «Dios obra cada cosa, hagamos, pues, nosotros cada cosa, y lo recibiremos todo»<sup>207</sup>. La «buena obra» (cf. Rom 2, 7; 1 Tes 1, 3) que los cristianos, justificados por la fe en Cristo Jesús, traerán ante el tribunal de Dios será obrada por la acción de Dios en ellos (nn. 83, 125, 377, 390). Abreviando, parece que la perspectiva escatológica de Pablo le capacitaba para hablar de un juicio conforme a las obras y de la justificación por la fe aparte de las obras de la ley.

137. Una cuarta área, en la que hay ahora mayor acuerdo por la atención prestada por la erudición moderna a los contextos específicos dentro de los cuales deben ser interpretados los pasajes bíblicos, concierne a aquellas epístolas paulinas consideradas ampliamente como el producto de discípulos de Pablo y de la escuela paulina. El énfasis puesto en las cartas propias de Pablo en la justificación por la fe llega a ser menos pronunciado en las situaciones distintas de las deuteropaulinas y pastorales. Hay un menor interés en la manera en que los fieles son justificados y una acentuación incipiente de los efectos de la justificación en sus vidas. Así, Col 4, 1 y Ef 5, 9; 6, 14 emplean la terminología de la justicia al urgir los efectos éticos de la justificación. Incluso Ef 2, 4-10 refleja la enseñanza paulina de ser «salvados por gracia por medio de la fe»; pero Efesios no usa la terminología «justicia/justificación» para decir esto. Además, la escatología cambia, porque no hay referencia al futuro; y mientras que la salvación no es «por las obras» (2, 9), las «buenas obras» en las que los cristianos deben andar han sido «preparadas de antemano» por Dios (2, 10; cf. nn. 171-174, 401).

138. El tono de las epístolas pastorales es similar. En una

<sup>207</sup> Burgess, 'Rewards...', en *Justification by Faith*, 104.

ocasión (Tit 3, 5-7) es expuesto al modo de la justificación en conexión con el bautismo («justificados por su gracia», «no por las obras de la justicia que nosotros hubiésemos hecho»). Por otra parte, las tres cartas enfatizan los efectos de la gracia y misericordia de Dios (inmerecidas por las solas obras humanas) en términos de las «buenas (*agatha*) obras» o de las «bellas (*kala*) obras» de los creyentes. La última frase sin precedente en Pablo y muy extraña en la tradición bíblica griega, presta una orientación misionera a los efectos de la justificación (nn. 178-91, esp. 185; 402; 428-37, esp. 432 y 434). Como cuerpo literario las deuteropaulinas (y específicamente las pastorales) ilustran la realidad viva que la justificación introduce en la existencia del creyente. Así, los métodos de análisis no disponibles en el siglo xvi muestran en mayor grado de lo que era posible en el pasado cómo la doctrina de Pablo fue desarrollada posteriormente en las epístolas pastorales.

139. La quinta área de comprensión viene dada por un completo escrutinio del resto de escritos del Nuevo Testamento acerca de la justicia/justificación, los Sinópticos y Hechos, la literatura joánica, Hebreos y las epístolas petrinas (nn. 223-318, 409-20); y da ulterior soporte a las tendencias generales hechas notar ya (§ 123): la terminología de la «justicia» y las expresiones del concepto de «justificación» son más usuales de lo que se ha sospechado a menudo, pero varían los usos, difiriendo especialmente de los de Pablo. Siguen algunos ejemplos.

140. Entre los evangelistas sinópticos Mateo ha usado especialmente el nombre *chikaiosynē* para referirse al camino de salvación de Dios (v. g. 5, 6; 6, 33), o a la respuesta ética humana (v. g. 5, 10; 6, 1) o a ambas (cf. 21, 32; nn. 226-43; 410). Visto que Pablo consideraba la «justicia» como un don de Dios y la «fe» como la respuesta humana, Mateo habla a veces del «reino» como del don proveniente de Dios y de la «justicia» especialmente como de la respuesta. Las escasas apariciones de los términos en Lucas (18, 14) y en Hechos (15, 10-11; 13, 38-39) están relacionadas, pero no son idénticas con los usos dados a los mismos por Pablo y representan otro tipo de desarrollo (nn. 244-53, 411).

141. Los ejemplos que existen de terminología de la justicia en Juan, 1 Juan y Apocalipsis reflejan el Antiguo Testamento, especialmente matices éticos, aunque Cristo es «el Justo» que es la propiciación por los pecados (Jn 2, 1-2; nn. 254-65; 412). Hebreos interpreta el evento de Cristo a veces en términos de justicia (1, 9; 5, 13; 10, 37-38), pero escasamente con el sentido paulino de la justificación y con un sentido distinto de la fe (11, 1 ss.; nn. 285-99, 415-17). El uso escaso en 1 Pedro de los términos de la justicia sitúa ese documento en la órbita paulina o, mejor,

en la apostólica prepaolina; en 2 Pedro «la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo» (1, 1) sugiere un uso de lenguaje heredado para contrarrestar una nueva amenaza, proveniente de una falsa enseñanza en el entorno helenista plural (nn. 305-14, 418-20).

142. La epístola de Santiago constituye una sexta área de entendimiento exegético (nn. 266-83, 413-14), un área que ha sido de significancia neurálgica en los debates católico-luteranos. Algunos de los usos no son controvertidos: Sant 1, 20 habla de la «justicia de Dios» en el sentido de la incommovible fidelidad de Dios entendida como una norma para la conducta cristiana; y «justo/justicia» aparece también en un sentido ético (3, 18; 5, 6, 16). En Sant 2, 14-26, no obstante, encontramos la famosa discusión acerca de la fe y las obras, en la que se arguye que la justificación no viene sólo por la fe, sino también por las obras que la complementan. Una interpretación contemporánea muy extendida ve esta parte de la carta no como dirigida directamente contra Pablo, o contra su enseñanza acerca de la justificación por la fe<sup>208</sup>. Esta es más bien un intento por corregir una caricatura de su enseñanza, que al parecer aboga por alguna forma de libertinaje; una caricatura contra la que el propio Pablo tuvo que contender (ver Rom 3, 8; 6, 1.15). «Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente» (Sant 2, 24) puede que parezca contradecir Gál 2, 16 o Rom 3, 28. Reconocemos, empero, que para Pablo «obras» significaba regularmente «obras de la ley [mosaical]» (ver Rom 3, 21) y «fe» significa una fe que «obra por medio del amor» (Gál 5, 6; ver § 134). Tal fe no está «muerta» para Pablo; es similar a aquella «fe que alcanzó su perfección por las obras» (Sant 2, 22b). Además, para Pablo el sentido fecundo de la fe incluye, además de la lealtad a Dios en Cristo, la inevitabilidad de las buenas obras que fluyen de la misma. Esto, por consiguiente, difiere grandemente de lo que denota «fe» en Sant 2, 19: aceptar una revelación sin correspondencia en el comportamiento. Debiera mencionarse que en el Nuevo Testamento la frase *sola fide* aparece en Sant 2, 24, no en los escritos de Pablo. Por consiguiente, se puede llegar al

208 Véase «*Righteousness*» in the New Testament, nn. 280-83, cf. 413-14, y comparar 275; a la bibliografía disidente aquí citada se puede añadir P. Stuhlmacher, 'Schriftauslegung in der Confessio Augustana', *Kerygma und Dogma* 26 (1980) 201-202 (Los textos, sostiene Stuhlmacher, no pueden ser reconciliados; en su lugar debe existir una referencia más sistemática a la misión y muerte de Jesús por los pecadores desde la perspectiva paulina) y Jürgen Roloff, *Neues Testament* (Neukirche-Vluyt 1977) 165-66. Cf. D. Lüthmann, 'Glaube': *Reallexikon für Antike und Christentum* 11 (1979) 78; *Glaube im Frühen Christentum* (Gütersloh 1976).

acuerdo de que Santiago no ataca directamente los conceptos paulinos de fe o de justificación por la fe, aunque resulte difícil conciliar la comprensión general que tiene Santiago de la Ley, obras, y pecado con la enseñanza de Pablo sobre los mismos temas.

143. El tópicus del mérito representa una séptima área, en la que el escrutinio moderno de los datos bíblicos vierte alguna luz en lo que se refiere a otro problema que dividía, en las controversias del siglo xvi, a Roma de Lutero y sus colegas. «Mérito» es un término teológico técnico occidental para un concepto que no tiene un equivalente terminológico único en los textos bíblicos. Incluso en la Vulgata *meritum* aparece en sólo dos o tres lugares en el Eclesiástico (10, 31; 16, 15; 38, 18 [?]), traduciendo varios términos griegos o hebreos (ver LXX Sirac 10, 28; 16, 14; 38, 17), ninguno de los cuales tiene mucho que ver con «mérito».

144. No obstante, la noción puede estar relacionada, aunque no sea exactamente lo mismo, con la idea bíblica de la «recompensa» o «retribución» que Dios de Israel concede por la conducta humana. Bajo una variedad de imágenes tomadas de la naturaleza (v. g. «producir», «fruto», «cosecha») y de las relaciones humanas (particularmente de carácter contractual o competitivo, v.g. «salaries», y «premios»), la literatura del Antiguo Testamento, desde la Torah, pasando por los profetas, salmos y libros sapienciales, describe a menudo este aspecto de la vida y conducta, la relación entre lo que los hombres y las mujeres hacen por (o contra) Dios y lo que reciben a cambio de Él (ver Gn 2, 12; Dt 28; Jer 31, 29-30; Ez 18, 1-32; Sal 1; 37, 25-26; Pr 13, 13; 19, 16-17; el libro de Job; cf. Tb 4: 7-11; 12: 5-6; Sb 2, 22; 3, 14-15; 5, 15-16; Si 51, 30). Pablo puede escribir de la muerte como «don gratuito de Dios» (*kharisma*; nunca «pago de buenas obras», Rom 6, 23; cf. Cál 6, 7-9) el cual ha sido efectuado por el todo-suficiente acto del Cristo que murió por nosotros (cf. Rom 5, 9-11 con los vv. 15-17). Ef 2, 1-10 (ver § 137) describe este acto de Cristo en términos de las riquezas inconmensurables que el Padre ha otorgado gratuitamente por medio de su Hijo (cf. 1 Pe 1, 18-19 referido a los creyentes rescatados «con la sangre preciosa de Cristo»). Usando tales datos bíblicos, la tradición teológica y litúrgica latina interpretó las inconmensurables riquezas de la obra de Cristo como sus «méritos infinitos» y los comparó con los «méritos» menores o inexistentes de las obras meramente humanas o cristianas<sup>209</sup>, en la himnología luterana

<sup>209</sup> El lenguaje del mérito aparece frecuentemente en los textos de la liturgia romana, pero palabras tales como «*meritum*», «*dignus*», y «*iuste*» muchas veces son usadas en un sentido poético y vago, que

y protestante los méritos de Cristo, en contraste a la carencia humana de méritos, son mencionados a menudo <sup>210</sup>.

no es apto para precisar una interpretación teológica. Por ejemplo, el *praeconium paschale* en la Vigilia Pascual alaba el pecado de Adán «*quae talem ac tantum meruit redemptorem*» («que mereció tal y tan grande redentor»). El Viernes Santo el madero de la cruz es aclamado por ser «*Digna ferre mundi victimam*» (digno de soportar la víctima del mundo») (himno «*Pangue lingua*» en el *Missale Romanum*, comúnmente llamado Misal tridentino). En muchas de las oraciones colectas romanas se piden a Dios grandes favores en atención a los méritos de los santos. Muy frecuentemente Dios, o Cristo, es reconocido como el dador de todos nuestros méritos y se le implora que nos conceda los méritos que nosotros no tenemos. También frecuentemente los fieles confiesan su propia falta de méritos, su indignidad, y su necesidad de misericordia, como hacen, por ejemplo, en el «*Domine non sum dignus*» («Señor, no soy digno») regularmente recitado antes de la recepción de la Sagrada Comunión. También hay algunos textos en los que Dios es confesado como el que da justamente a los pecadores y a los santos la recompensa según sus respectivas acciones.

Estos textos podrían ser incluidos como ilustrativos de la liturgia romana contemporánea: «*...et omnium sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio*» («...y de todos tus santos; por cuyos méritos y oraciones concedemos en todo tu protección» (o más literalmente, «...y de todos tus santos; concede que por medio de sus méritos y oraciones nosotros podamos ser fortificados en tu protección en todas las cosas»); Plegaria Eucarística I, *Missale Romanum* (Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971) 448. [Cf. al respecto la versión española del *Misal Romano*, así como la de los rituales de los sacramentos, aprobadas por la Conferencia Episcopal Española y confirmadas por Roma, por los cuales citamos, aunque respetamos el texto inglés cuando es preciso para poder entender el trabajo original de la Comisión. *Nota de la Edición*]. Las primeras traducciones dadas de estos por la ICEL (International Commission on English in the Liturgy) en *The Sacramentary* (Nueva York 1974), seguidas por una versión más literal «*Non aestimator meriti sed veniae quaesumus largitor admitte*» («Do not consider our merits but grant us your forgiveness» [«Receive us, we beg, not as a judge of merit but as a giver of mercy»]); *ibid.*, 455. «*Gratias agentes quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi ministrare*» («We thank you for counting us worthy to stand in your presence and serve you»); Plegaria Eucarística II, *ibid.*, 458. Otros textos: Primer Domingo de Adviento, Oración de entrada, *Missale Romanum* 129; Miércoles de Ceniza, Oración después de la Comunión, *ibid.*, 180; Miércoles de la Primera semana de Cuaresma, Oración de entrada, *ibid.*, 188; Viernes de la Segunda semana de Cuaresma, Oración de entrada, *ibid.*, 198. También es pertinente la antifona final de la Santísima Virgen María del sábado después de la octava de Pentecostés que empieza con: «*Ora pro nobis, sancta Dei Genetrix, ut digni efficiamur promissionibus Christi*» («Pray for us, holy Mother of God, that we may be made worthy of the promises of Christ»);

145. Las imágenes y parábolas que el Nuevo Testamento usa para designar la recompensa que Dios da a cada persona por su conducta (v.g., Mt 10, 29-30 y paralelos: Mt 19, 29; Lc 18,

*The Hours of the Divine Office in English and Latin* (Collegeville 1964) 3, 4 del material suplementario.

Al ver la colecta que llegó a ser la oración de entrada para el quinto domingo del tiempo ordinario, A. Baumstark (*Comparative Liturgy* [Westminster 1958] 61) observa que fueron precisamente las controversias pelagianas y antipelagianas las que marcaron tales colectas en los antiguos sacramentales, particularmente en el periodo después de Pentecostés. Algunos textos que indican una convergencia entre el lenguaje oracional católico y luterano han sido ya anotados en L-C/4 18-19. [Cf. *Enchiridion oecumenicum*: Anexo II, pp. 727-28]. Para textos adicionales, consúltense concordancias litúrgicas tales como la de Andre Plieger, *Liturgicae Orationis Concordantia Verbalia: Prima Pars, Misale Romanum* (Friburgo 1964); Tadeus A. Schnitker y Wolfgang A. Slaby, *Concordantia Verbalia Missalis Romani* (Münster 1983).

210 Ejemplos en himnos luteranos americanos recientes. *The Lutheran Hymnal* (1941, LH); *Service Book and Hymnal* (1958, SBH); y *Lutheran Book of Worship* (1978, LBW), incluyen los siguientes: Lutero («*Aus tiefer Not*» v. 3), «*Darum auf Gott will hoffen ich, auf mein Verdienst nicht bauen*» (LBW 295, 3, «Es en Dios en quien esperamos y no en nuestro propio mérito»); («*Nun Freut Euch*», 3), «*Mein guten Werk die galten nicht, es war mit ihn' verdorben*» (LBW 299, 3, «Todas mis buenas obras no han sido mérito»); («*Nun Freut Euch*», 3), «*Mein guten Werk die galten nicht, es war mit ihn' verdorben*» (LBW 299, 3, «Todas mis buenas obras no han sido nada. Ni gracia ni mérito ganan»); LBW 374, 3. «...el perdón y la salvación vienen a través del mérito de Jesús (LH desarrolla la traducción del «*Wir glauben All*» de Lutero). Paul Speratus («*Es ist das Heil*», 1523 v. 11), «*Der woll mit Gnad erfüllen, was er in uns engfangen hat*» (LBW 297, 5. «Al Dios que nos salvó por su gracia, toda gloria a su mérito»). J. Mayor («*Ach Gott und Herr*», 1613, v. 3), «*Zu dir flieh ich verstoss mich nicht, wie ichs wohl hab verdient*» (LH 317, 3, «Señor a Tí te busco, yo no merezco nada»). E. C. Homberg («*Jesu, Meines Lebens Leben*», 1659, v. 1, «*in dis äusserste Verderben, nur dasz ich nicht möchte sterben*» (LBW 97, 1, tr. de Catherine Winkworth, 'Through your suff'ring, death, ard merit/Life eternal I inherit'). J. Neander («*Gott ist gegenwärtig*», 1680) ha traducido en LH 4 y SBH 164, v. 3, «*trusting only in thy merit*».

Isaac Watts (Congregacionista, «*Blest is the man*», 1719), «*He pleads no merit of reward/And not on works but grace relies*» (LH 392, 2). Edward Moe (Baptista, ca. 1834), «*My hope is built on nothing less/Than Jesus' blood and righteousness, No merit of my own I claim, But wholly lean on Jesus' name*» (LBW 294, 1). J. M. Neale (Anglicano, «*Blessed Savior, who hast taught me*», 1842), «*Resting in my Savior's merit*» (LH 333, 3; SBH 290, 3). K. J. P. Spitta (Luterano, «*Wir sind des Herrn*», 1843), traducido por C. T. Astley (Anglicano), «*We are the Lord's. His all-sufficient merit... this grace*



29-30)<sup>211</sup>, cuando se consideran juntamente con aquellos que enfatizan la «inutilidad» de las obras (Mt 20, 1-10; Lc 17, 7-10), nos recuerda cuán complejas son las cuestiones concernientes al «mérito». No es fácil transferir sistemáticamente nuestros esquemas éticos humanos (incluyendo aquellos relativos a la justicia natural o conmutativa) al juicio divino. Mateo, por mencionar un ejemplo, describe vívidamente al Hijo del Hombre separando los corderos de los cabritos y otorgando recompensas por la conducta humana (Mt 25, 31-46; cf. 16, 27). Juan, mencionando otro, describe las consecuencias del discipulado fiel e infiel por medio de la imagen de la viña y los sarmientos (Jn 15, 1-11; cf. Jn 3, 19-21; 5, 25-29). Aún de otras maneras Hebreos (4, 1; 6, 7-8, 10-12; 10, 26-36) y el Apocalipsis (14, 13; 22, 11-12) articulan la misma enseñanza, ilustrando la paradójica incalculabilidad de una recompensa divina la cual, en última instancia, es, para aquellos que obran el mal, la perdición eterna de Dios. Nadie osará pasar por alto este aspecto de la enseñanza bíblica, aunque haya de situarse siempre en el marco de la acción misericordiosa de Dios en favor de la humanidad en Cristo.

146. Pero es la justicia/justificación la que emerge en Pablo y en otras partes como imagen y concepto de capital importancia; a veces como en Romanos, la imagen central o dominante, para expresar lo que Dios ha hecho en Cristo y por tanto para dar expresión al Evangelio. Junto a este acento se halla también en los escritos del Nuevo Testamento la acentuación, aunque no tan acusada, de las obras consiguientes del cristiano justo y de las recompensas que le aguardan. «Justicia» y «justificación» en otros escritos del Nuevo Testamento no son siempre calificados, como lo son en los escritos paulinos, por las frases «por gracia» y «por medio de la fe». Aún la formulación clásica de la doctrina de la *institia dei* nos ha llegado a través de Pablo. Es él quien, entre los autores bíblicos, ha discutido con mayor detalle y cuidado la «justicia» y la «fe» y quien, a la luz de su comprensión de estos términos, piensa en la justificación como simplemente «por gracia» y por medio de la fe» sin adiciones ni calificaciones. Pablo no estaba, nos dice, «avergonzado del

accords» (LH 453, 1; LBW 399, 1). H. W. Baker (Anglicano, «Ransomed, Restored, Forgiven», 1876), «Not ours, not ours the merit» (LH 32, 2); («O Perfect Life of Love», 1875), «Thy works, O Lamb of God, I'll plead, Thy merits, not mine own» (LH 170, 6). LH 437, 3. «Who Trusts in God», «...Until we stand at Thy right hand/Thro 'Jesus' saving merit». Para muchos más ejemplos, véase E. V. Haserodt, *Concordance to The Lutheran Hymnal* (San Luis 1956) 404-5, v. «merit, merits», nombre y verbo.

211 Quinn, «Merit» 89-90; Burgess, 'Rewards...', en *Justification by Faith*, 107-108.

Evangelio», porque «en él la justicia de Dios se revela de fe en fe» y «es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree» (Rom 1, 16-17). Resumiendo, para Pablo son de la mayor importancia una fe centrada y un esbozo jurídicamente concebido de la justificación y, en un cierto sentido, también para la Biblia en su totalidad; aunque no sea ésta de ninguna manera, la única forma bíblica o paulina de representar la obra salvífica de Dios.

147. El significado de estos hallazgos exegéticos depende en parte de la actitud adoptada acerca del problema teológico del «centro de la Escritura», el cual está relacionado con aquel de un «canon dentro del canon». Cuando un principio como el de la justificación por la fe se toma como la clave de la interpretación de toda la Escritura, los libros bíblicos, sobre todo las cartas más importantes de Pablo, que acentúan esta doctrina son considerados algunas veces como canónicos en un sentido especial, mientras que otros (v.g., Santiago), pueden ser vistos como de una canonicidad secundaria o incluso dudosa. Lutero habló algunas veces de esta manera, si bien la cuestión de un canon dentro del canon ha adquirido mayor importancia, sobre todo hoy en día, debido en parte a nuestro mayor conocimiento de las diferencias teológicas entre los autores bíblicos.

148. El problema no es enteramente nuevo. Los autores medievales estaban comúnmente de acuerdo en que había una jerarquía entre los libros del Nuevo Testamento los primeros en importancia serían los cuatro evangelios (una visión reiterada por el II Concilio Vaticano<sup>212</sup>. Los sentidos «espirituales» de la Escritura conducen a menudo a una lectura cristocéntrica de ésta como resulta patente en esta fórmula de Bonaventura: «...Por la fe Cristo mora en nuestros corazones, tal es el conocimiento de Jesucristo, del cual deriva toda certeza y entendimiento de la Sagrada Escritura»<sup>213</sup>. Esta afirmación bonaventuriana puede ser comparada con la visión de Lutero de que la Escritura es *was Christum treibet*<sup>214</sup>, un acercamiento que significaba para Lute-

212 *Dei Verbum*, n. 18.

213 *Breviloquium*, prol., n. 2. Véase George H. Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure* (St. Bonaventure, NY 1975); Renato Russo, *La metodología del sapere nel sermone di S. Bonaventura, Unus est Magister Vester Christus* (Grottaferrata 1982).

214 Lutero usó la frase alemana (a veces traducida «lo que inculca a Cristo», LW 35, 396) para indicar que «los legítimos libros sagrados» siempre predicán y enseñan a Cristo, Prefacio a las Epístolas de Santiago y San Judas, 1548 (1522): WA DB 7, 385, 27; LW 35, 396. Esta

ro, entre otras cosas, que la Escritura debe ser interpretada en términos de justificación por la fe.

149. En vista de esta historia es posible para Luteranos y Católicos estar de acuerdo en que por lo que a la interpretación teológica se refiere, la Escritura tiene un centro cristológico, el cual debería controlar la interpretación de aquellas partes de la Biblia que se centran en otros asuntos y no en el propio centro, y que por tanto son de un rango secundario en la jerarquía canónica. Este menor rango, no obstante, no significa que carezcan de toda importancia o autoridad; sobre esto ambas tradiciones confesionales, Católica y Luterana, están de acuerdo<sup>215</sup>. Cuando se concede, por tanto, que toda la Escritura debe ser tomada en serio, se hace evidente por los hallagos exegéticos que hemos resumido que el testimonio bíblico del Evangelio de la obra salvífica de Dios en Cristo es más rico y variado de lo que los tradicionales acercamientos, ora católicos, ora luteranos, a la justificación han abarcado. Ambas partes deben tratar sus intereses y formas de interpretar la Escritura con mayor respeto y disposición para aprender de lo que se ha hecho en el pasado.

#### B) CONVERGENCIAS CRECIENTES

150. La interpretación de la Escritura es crucial, pero no es el único factor que contribuye a las convergencias teológicas que ahora reseñaremos. Estas convergencias han sido facilitadas por una amplia desaparición de fuentes no teológicas de división. Las coronas de los príncipes, los ingresos de sacerdotes y pastores, las posiciones de las clases sociales ya no están entrelazadas, como lo estaban en el siglo XVI, con el conflicto acerca de la justificación. La separación de Iglesia y Estado y el desinterés de las iglesias en la lucha por el poder temporal hace más fácil el discernir y reconocer acuerdos entre ellos.

predicación y enseñanza deben ser modeladas por la justificación, esto es, por el modo en que Cristo hizo recta la relación entre Dios y los pecadores (Rom 3, 21; 1 Cor 2, 2, cit. *ibid.*). «Treiben» es en alemán antiguo un verbo que puede haber sido ampliamente usado por los marineros. Puede ser relacionado con «propellere — conducir, impulsar» y con «trudere — empujar, impeler»; véase Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlín 1975) 788.

215 El desacuerdo sobre el *status* canónico de los llamados libros apócrifos o deuteroacanónicos del Antiguo Testamento es irrelevante para nuestro tema actual, porque a excepción de un simple pasaje (2 Mac 12, 42-45), significativamente referido a la cuestión tangencial del purgatorio, estos libros no han sido citados en las disputas relativas a la justificación.

151. A la luz de estos desarrollos, Luteranos y Católicos se han ido acercando más y más. La teología en ambas Iglesias está influenciada por los estudios escriturales modernos y por los desarrollos intelectuales en las ciencias humanas, los estudios sociales y las ciencias naturales. Ambas Iglesias se ven influidas por la renovación litúrgica, con sus acentos en los modelos litúrgicos en la Iglesia primitiva, distintos de los medievales y de los de la etapa posterior a la Reforma. Los abusos ocasionados por la Reforma fueron, en su mayor parte, condenados por Trento y por el II Concilio Vaticano; en sus cuatrocientos años de historia los Luteranos, por su parte, han acumulado su propia carga de infidelidad al Evangelio. Ambas Comuniones reconocen la necesidad de una reforma continua, y ambas están aprendiendo a colaborar conjuntamente para lograr dicho fin. Cooperan crecientemente en el servicio a las necesidades humanas y, en menor extensión aunque destacable, en esfuerzos en la educación y en llevar el Evangelio al mundo. Luteranos y Católicos se sienten como en sus propios hogares en las iglesias de ambos como nunca antes en la historia de su división. No es entonces sorprendente que ahora se hallen en lo tocante a la doctrina de la justificación más cerca que nunca desde el colapso de la última discusión oficial del tema en Ratisbona en 1541 (§§ 45-48).

152. Lo que resulta del presente estudio es una convergencia (aunque no uniformidad) sobre la justificación por la fe considerada desde sí misma y en sí misma; y una significativa, aunque menor, convergencia sobre las aplicaciones de la doctrina como un criterio de autenticidad para la proclamación y práctica de la Iglesia (§ 121). Comentaremos primero 1) la incompleta convergencia sobre el uso de dicho criterio, y, después 2) acerca de la convergencia material.

#### 1) *Uso del criterio*

153. Tanto Católicos como Luteranos reconocen la necesidad de probar las prácticas, estructuras y teologías de la Iglesia, para ver hasta qué punto las mismas ayudan o impiden «la proclamación de las promesas libres y misericordiosas de Dios en Cristo Jesús, las cuales solo pueden ser rectamente recibidas por medio de la fe» (§ 28). Este acuerdo, sin embargo, no implica siempre concordancia sobre las aplicaciones del criterio, i.e., que creencias, prácticas y estructuras superen la prueba. Por ejemplo, Católicos y Luteranos difieren tradicionalmente sobre el Purgatorio, el Papado, y el culto a los santos (§§ 116, 119). No obstante, los Luteranos no excluyen la posibilidad de que tales enseñanzas puedan ser entendidas y aplicadas de manera consecuente con la

justificación por la fe; si tales enseñanzas se proclaman y practican de acuerdo con esta doctrina, no serán necesariamente, desde la perspectiva luterana, causa de división, aún cuando los Luteranos no las acepten. Los Católicos, por su parte, admiten la legitimidad de la prueba y sostienen que sus doctrinas fomentan la «obediencia de la fe» (cf. Rom 1, 5), pero están abiertos a las diferentes opiniones relativas al grado hasta el que estas posiciones tradicionalmente católicas deben ser aceptadas por los otros con miras a una comunión más próxima. El acercamiento ecuménico que se ha venido efectuando durante el II Vaticano y después de él evidencia que es posible una mayor unión de las iglesias, incluyendo una admisión limitada a la Eucaristía, sin una adhesión explícita a todos los dogmas católicos<sup>216</sup>. Los problemas relativos a la posibilidad de aceptar los desarrollos posteriores a la Reforma en cada tradición no pueden ser simplemente resueltos por referencia a la justificación por la fe como una doctrina *per se*. Cada desarrollo debe ser valorado en sí mismo y en conexión con otros temas de relieve, tales como la relación entre Escritura y Tradición.

154. Resulta evidente en nuestra discusión que las diferencias en estructuras de pensamiento juegan un considerable papel en la tensión creada entre Católicos y Luteranos en su visión de la justificación. Se ha hecho referencia (§ 25) a los modelos agustiniano y medieval, «transformacionistas», en contraste con «un modelo de simultaneidad», que reinterpreta toda noción de cambio y crecimiento. El entendimiento hermenéutico luterano de la justificación por la fe (§§ 88-93) incrementa de alguna forma la tensión con posiciones católicas. Lo hace al excluir de la proclamación del Evangelio toda referencia a la libertad y bondad de los seres humanos caídos, apoyándose en que esto socavaría la incondicionalidad de las promesas de Dios en Cristo. Tal interpretación suscita aún otras cuestiones provinientes de como ven los Luteranos las descripciones católicas de la justificación como un proceso de transformación ontológica. Por su parte, los Católicos siguen preguntando si las formulaciones luteranas de ese género hacen justicia al respeto de Dios por la libertad humana y a la idea de un cambio real obrada por el Espíritu Santo (§§ 98-104). Sin duda, estos problemas son complicados por las diversas estructuras de pensamiento dentro de los «campos» teológi-

216 L-C/6 37, 52-56 se ocupa de la cuestión de la aceptación de todos los dogmas eclesiales como condición para la unión de la Iglesia. En la p. 54, n. 46 toma nota de la limitada participación eucarística que puede existir entre Católicos y Ortodoxos a pesar de la no aceptación por parte de los ortodoxos de algunos dogmas católicos tales como la infabilidad papal y la Inmaculada Concepción.

cos luterano y católico así como entre ellos. El conflicto entre las estructuras de pensamiento suscita un número de problemas que no hemos resuelto y apunta hacia la necesidad de ulterior diálogo. Sin embargo creemos que aquí también, Luteranos y Católicos pueden reconocer la legitimidad de intereses expresados en formas distintas. En vista de las convergencias de los que ahora nos ocuparemos, los desacuerdos teológicos acerca de estructuras de pensamiento en relación a la proclamación del Evangelio, aunque serias, no deben necesariamente dividir a las iglesias.

## 2) *Convergencias materiales*

155. La convergencia acerca del uso de la justificación por la fe como criterio, depende de previas y más amplias convergencias materiales sobre la propia doctrina. Sólo porque Católicos y Luteranos comparten convicciones fundamentales respecto a la justificación y la fe pueden acrecentar su acuerdo sobre los criterios de autenticidad cristiana y aceptar la justificación como un *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, que protege el *solus Christus* (cf. § 160). Algunas de sus convicciones comunes vienen de lejos, otras han venido a la luz más recientemente, y todas permanecen sujetas a diferentes interpretaciones y formulaciones en cada tradición. Pero si se las considera en su totalidad, constituyen un acuerdo muy significativo.

156. Elementos de este acuerdo pueden formularse como sigue:

1) Cristo y su Evangelio son la fuente, centro y norma de la vida cristiana, individual y corporativa, en la Iglesia y en el mundo. Los cristianos no tienen otro fundamento de alcanzar la vida eterna y para la esperanza en la salvación final que el don gratuito de Dios en Cristo Jesús, que les ha sido otorgado en el Espíritu Santo.

2) El prerrequisito para la salvación final es la justicia. Para ser salvo se debe ser juzgado justo y ser justo.

3) Como consecuencia del pecado original toda la humanidad precisa de la justificación incluso antes de cometer pecados personales. Aquellos en quienes reina el pecado nada pueden hacer para merecer la justificación, la cual es un don gratuito de la gracia de Dios. Incluso los inicios de la justificación, por ejemplo, arrepentimiento, oración por la gracia y el deseo de perdón, deben ser la obra de Dios en nosotros.

4) Permanecemos como criaturas de Dios incluso cuando nos gobierna el pecado. Retenemos la liertad humana para efectuar elecciones entre los bienes creados, pero carecemos de la capacidad para volver a Dios sin el auxilio divino.

5) La justificación, como paso de un estado de desfavor e injusticia a otra de favor y justicia a los ojos de Dios, es en su totalidad obra de Dios. Por la justificación somos declarados y hechos justos. La justificación, por lo tanto, no es una ficción legal. Dios, al justificar, efectúa lo que promete; El perdona los pecados y nos hace realmente justos.

6) La Escritura, la proclamación de la palabra y los sacramentos son medios por los que el Evangelio, como poder de Dios para salvación, viene concretamente a los individuos para despertar y fortalecer la fe justificante.

7) En la justificación recibimos por fe los efectos de la acción de Cristo en nuestro favor. La fe justificante no es simplemente conocimiento histórico o convicción intelectual, sino la respuesta al Evangelio confiada y comprometedora para uno mismo.

8) La fe justificante no puede existir sin esperanza y amor; se traduce necesariamente en buenas obras. Pero el justificado no puede descansar en sus buenas obras o alardear de sus propios méritos como si ya no siguiera necesitando la misericordia.

9) El pecado ya no reina en el justificado, pero éste continúa sujeto a inclinaciones pecaminosas y a los ataques del pecado así que, cuando es dejado a sus propias fuerzas, peca repetidamente. Sigue siendo capaz de perder la justificación por sí mismo, pero, por la gran misericordia de Dios en Cristo, puede confiar firmemente y esperar que Dios le conducirá a la salvación final.

10) La recompensa eterna prometida al justo es un don, porque depende enteramente de la gracia de Dios en Cristo, el único mediador entre Dios y la humanidad caída.

11) Las buenas obras del justificado, realizadas en gracia, serán premiadas por Dios, justo juez, quien, fiel a sus promesas, «dará a cada cual conforme a sus obras» (Rom 2, 6) (cf. § 108).

12) La prioridad de la voluntad redentora de Dios sobre toda obra humana al brindar la salvación final es reconocida por nuestras dos tradiciones en la doctrina clásica de la predestinación.

157. Este acuerdo implica, como resulta evidente de §§ 6, 7 y 8, una afirmación fundamental, ya apuntada en la introducción (§ 4) como particularmente útil en nuestras discusiones: nuestra entera esperanza de justificación y salvación descansa en Cristo Jesús y en el Evangelio, por medio del cual se da a conocer la buena nueva de la acción misericordiosa de Dios en Cristo; no ponemos nuestra confianza última en ninguna otra cosa que en la promesa y en la obra salvadora de Dios en Cristo. Tal afirmación no equivale totalmente a la enseñanza reformada sobre

la justificación, conforme a la cual Dios acepta a los pecadores como justos por los méritos de Cristo por la sola fe; pero por su insistencia en que toda esperanza de salvación debería ser puesta enteramente en Dios, expresa ésta un interés central de aquella doctrina. Esta no excluye tampoco la postura católica tradicional de que la gracia que opera la transformación de los pecadores es una preparación necesaria para la salvación final. El acuerdo, en resumen, está en la naturaleza de la confianza o seguridad de la salvación, en la actitud experiencial fundamental del justificado ante Dios (*coram deo*). Hay, no obstante, diferencias que persisten sobre las formulaciones teológicas y sobre la relación entre teología y proclamación (cf. §§ 88, 154).

158. Debe enfatizarse que nuestra afirmación conjunta de que es sólo Dios en Cristo en quien los fieles confían en última instancia no obliga a conceptualizar o visualizar la obra salvadora de Dios de ningún modo particular. Esa obra puede ser expresada con la imaginera de Dios como juez que proclama a los pecadores inocentes y justos (cf. § 90), y también en un modelo transformacionista el cual enfatiza el cambio operado en los pecadores por la gracia infusa. Además, como indica la Relación de Malta: «este acontecimiento salvífico del cual da testimonio el Evangelio puede muy bien ser globalmente expresado por otras expresiones tomadas del Nuevo Testamento, tales como reconciliación, libertad redención, vida nueva, nueva creación»<sup>217</sup>. Pero, cualquiera que sea el aspecto de la acción salvadora de Dios que uno se vea obligado a poner de relieve por las necesidades de la proclamación del Evangelio en cada época, la afirmación sostiene que la última esperanza y confianza de salvación debe ser puesta en el Dios de nuestro Señor Jesucristo, y no en nuestra propia bondad, incluso siendo ésta don de Dios; ni en nuestra experiencia religiosa, aun cuando esta sea la experiencia de la fe.

159. Doquiera sea mantenida esta afirmación se posibilita una gran variedad al describir la salvación y al interpretar la declaración justificante de Dios sin destruir la unidad. Se debe seguir debatiendo acerca de cual es el mejor modo de proclamar o evocar la confianza en el don de sí mismo de Dios en Cristo Jesús. La creencia de que la seguridad de la salvación y la certeza de la esperanza debe ser hallada (como indicó Tomás de Aquino) «principalmente» (*principaliter*) mirando a la misericordia de Dios, y, no a uno mismo, no resuelve tales debates<sup>218</sup>. Pero como

<sup>217</sup> MR, n. 27 [*Enchiridion oecumenicum*: L-IC/1 27 (642)].

<sup>218</sup> STh II-II, q. 18, a. 4 ad 2. Para una discusión del paralelismo entre Tomás de Aquino y Martín Lutero sobre la seguridad de la



quiera se acepte esta afirmación, Luteranos y Católicos podrán reconocerse entre sí como quienes comparten una llamada al mismo Evangelio de amor redentor recibido en la fe.

160. Esta afirmación, como la doctrina reformada de la justificación por la sola fe, sirve de criterio para juzgar toda práctica, estructura y tradición de la Iglesia, porque su complemento es «solo Cristo» (*solus Christus*). Sólo en él se confía en última instancia como el único mediador, por medio del cual Dios en el Espíritu Santo derrama sus dones salvíficos. Todos nosotros en este diálogo afirmamos que todas las enseñanzas y ministerios cristianos deberían ejercerse de tal manera que fomentaran «la obediencia de la fe» (Rom 1, 5) en la acción salvadora de Dios en Cristo solo por medio del Espíritu Santo, para la salvación de los fieles y la alabanza y honra del Padre celestial.

## DECLARACION

161. Así podemos hacer juntos, fieles al Evangelio que compartimos, la siguiente declaración:

Creemos que la benignidad creadora de Dios se nos ofrece a nosotros y a todos para la reconciliación y la salvación, de forma que, por medio de la Palabra hecha carne, Jesucristo, «el cual fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25), todos somos llamados a pasar de la alienación y opresión del pecado a la libertad y asociación con Dios en el Espíritu Santo. No respondemos con nuestra propia iniciativa a esta llamada, sino sólo por medio de un don inmerecido, que es otorgado y hecho conocer en la fe; y que alcanza su realización en nuestro amor a Dios y al prójimo, al tiempo que somos conducidos en la fe a dar testimonio del don divino en todos los ámbitos de nuestras vidas. Esta fe nos da esperanza a nosotros mismos y a toda la humanidad; y nos da la confianza de que la salvación en Cristo será siempre proclamada como el Evangelio, la buena nueva que el mundo está buscando.

162. Este Evangelio nos libera a los ojos de Dios de la esclavitud al pecado y a uno mismo (Rom 6, 6). Estamos dispuestos a

salvación (adscrita por el primero a la esperanza y por el último a la fe), véase S. Pfürtner, *Luther and Aquinas - A Conversation: Our Salvation, Its Certainty and Peril* (Nueva York 1965), tr. de Edward Quinn, y más brevemente, O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Walberger Studien der Albertus-Magnus Akademie, theologische Reihe 4, Maguncia 1967) 262-83, 748-57.

que Él nos juzgue en todos nuestros pensamientos y acciones, filosofías y proyectos, teologías y prácticas religiosas. Dado que no hay aspecto de la comunidad cristiana o de su vida en el mundo que no pueda ser renovado o reformado a su luz o por su poder.

163. Hemos encontrado este Evangelio en los sacramentos de nuestras Iglesias y en sus liturgias, en sus predicaciones y enseñanzas, en sus doctrinas y exhortaciones; aunque reconocemos también que en ambas Iglesias no ha sido proclamado el Evangelio, que ha sido entorpecido por la reinterpretación y transformado de formas diversas en sistemas autocomplacientes de mandamientos y prohibiciones.

164. Agradecemos el que en este tiempo seamos capaces de confesar juntos lo que nuestros antepasados Católicos y Luteros trataron de afirmar respondiendo de modos diversos al mensaje bíblico de la justificación. Es necesario un consenso fundamental acerca del Evangelio para dar credibilidad a nuestros acuerdos ya logrados acerca del bautismo, Eucaristía y formas de autoridad eclesial. Creemos que hemos conseguido tal consenso.

165. Sometemos esta declaración a nuestras Iglesias para su estudio, con la esperanza de que podrá servirles a la hora de enfrentarse con la necesidad de tomar las decisiones apropiadas para el propósito de confesar ambas su fe como uno sola. Asimismo confiamos en que los cristianos de todas las tradiciones puedan hallar en esta declaración una invitación a la esperanza y al amor renovados en la gracia, que es ofrecida a la humanidad por Dios por medio de su Palabra, Jesucristo, en el Espíritu Santo.