

**CIRCULO DE TRABAJO ECUMENICO  
DE TEOLOGOS EVANGELICOS Y CATOLICOS RFA**

**LA JUSTIFICACION DEL PECADOR  
1985**

Después de haber publicado la Declaración conjunta del Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo, titulada *La justificación por la fe* (1985) incluimos aquí la versión española sobre la misma materia de diálogo ecuménico de tan decisiva importancia, del trabajo publicado por el grupo europeo germanoparlante de teólogos Evangélicos y Católicos, protagonistas del Diálogo Luterano-Católico bajo la alta dirección del Obispo luterano Hermann Kunst y del Cardenal Volk. Trad. del alemán por *Leonardo Rodríguez Duplá* y revisión y control teológico del Prof. *A. González-Montes*, según la publicación del Okumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Lehrverurteilungen: kirchentrennend? I: Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Ed. a cargo de K. Lehmann y W. Pannenberg (Herder: Friburgo de Brisgovia y Vandenhoeck und Ruprecht: Gotinga 1986) 35-75.

Al publicar este texto *Diálogo Ecuménico* cumple con lo anunciado en la *Presentación* del documento del Grupo USA (cf. *Diálogo Ecuménico* 22 (1987) 61. Ambos documentos son de particular importancia para enjuiciar el documento que ofrecimos en el cuaderno anterior (1988/nn. 75-76, pp.), emanado por la ARCIC II sobre la misma materia, dentro del contexto del diálogo teológico entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica, con el título «La salvación y la Iglesia».

**I. COMO HAN SIDO ENTENDIDAS HASTA AHORA  
LAS DIVERGENCIAS**

No es fácil resumir de forma a un tiempo precisa y clara las divergencias en la comprensión de la justificación del pecador, tal como la han expuesto los teólogos Católicos y Evangélicos, en nombre y por encargo de sus Iglesias, desde la época de la Refor-

ma hasta el pasado más reciente. La dificultad se basa principalmente en que los documentos confesionales de ambas Iglesias no se refieren unos a otros de forma expresa y precisa, sino que, debido a sus respectivas condiciones de formación, escogen una diferente secuencia de ideas y, por ello, también una estructura diferente. De forma que rara vez se puede confrontar texto a texto y frase a frase y compararlos.

Sin embargo, desde hace mucho tiempo se ha facilitado en las investigaciones teológicas pertinentes, en las tomas de postura eclesiásticas y en los manuales de dogmática, que exponen y explican las doctrinas de las iglesias, una lista de las diferencias doctrinales decisivas —tanto en el ámbito de la teoría de la justificación como en otras controversias teológicas— que a menudo han sido designadas como «doctrinas distintivas». Estas eran en todo momento y son todavía hoy el punto de referencia para entender la diferencia entre las Iglesias separadas y para juzgar su profundidad. Desde la aparición del Movimiento ecuménico, pasaron a ser también el punto de partida de todos los esfuerzos por superar la vieja disputa y buscar una concordancia más profunda en la fe, que permita aparecer como teológicamente injustificada una separación eclesial persistente. Como punto de partida de un enjuiciamiento teológico diferente, pueden prestar de entrada un importante servicio también a este estudio, a pesar o quizá precisamente debido a su tosquedad propagandística respecto a los puntos de divergencia. Habrán de ser revisadas y nuevamente juzgadas contando con los nuevos conocimientos que se brindan hoy a las iglesias y a la teología.

Por lo que respecta a la doctrina de la justificación, se cuentan habitualmente como «doctrinas distintivas» las siguientes divergencias:

1. Los reformadores enseñan la total *corrupción de la naturaleza humana*, debido a la cual el hombre ha perdido la libertad y la fuerza para hacer lo moralmente bueno y cumplir los mandamientos de Dios por amor a Dios, y no exclusivamente para la propia gloria o por temor al castigo. La doctrina católica, por el contrario, insiste en que la naturaleza del hombre *no está totalmente corrompida*; en que la libertad para hacer lo bueno está, es cierto, profundamente debilitada, pero no perdida; y en que no es rechazable sino algo bueno, bien que no perfecto, cumplir los mandamientos de Dios por temor a su juicio, que castiga.

La Fórmula de la Concordia dice:

«Creemos, enseñamos y confesamos que el pecado original no es una corrupción leve de la naturaleza humana, sino tan profunda que nada sano, nada incorrupto deja en el cuerpo y el alma del hombre, ni tampoco en sus fuerzas internas y externas...».

Y:

«Creemos que el entendimiento, el corazón y la voluntad de un hombre que no haya renacido en las cosas espirituales y divinas nada pueden conocer, creer, aceptar, pensar, querer, comenzar, completar, hacer, obrar o cooperar por sus propias fuerzas naturales... Por ello, el libre albedrío natural, debido a la corrupción de sus fuerzas y a su naturaleza depravada, es activo y eficaz sólo para aquello que disgusta a Dios y le es contrario»<sup>1</sup>.

Y Lutero, contra el rechazo papal (DS 1486), apreció mucho la tesis:

«La voluntad libre es, tras el pecado, cosa de mero nombre —en verdad un nombre sin cosa—, y cuando hace lo que está en ella peca mortalmente»<sup>2</sup>.

La doctrina católica, sin embargo, dice:

«Quien afirme que tras el pecado de Adán el libre albedrío del hombre se ha perdido o extinguido, o que es cosa de mero nombre, e incluso un nombre sin cosa, una ficción, en definitiva, introducida en la Iglesia por Satanás, sea excluido. Quien afirme que todas las obras que se hacen antes de la justificación, cualquiera que sea el motivo por el que son hechas, son en verdad pecados y merecen el odio de Dios; o que cuanto más intensamente se esfuerce uno por prepararse para la gracia, tanto más gravemente peca, sea excluido. Quien afirme que el miedo al infierno, por el cual nos refugiarnos en la misericordia de Dios con dolor de nuestros pecados o dejamos de pecar, es pecado o hace todavía peor al pecador, sea excluido»<sup>3</sup>.

1 «*Credimus, docemur atque confitemur peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus visis eius reliquit...*».

«*Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operare aut cooperari possint... Inde adeo naturale liberum arbitrium ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est*» (*Epit. I, Affirmativa III: BSLK 772, 10-16; SD II, 7: BSLK 873, 16-21; 874, 1.17-21*).

2 «*Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo —immo titulus sine re—, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter*» (WA 1 354, 5-6; cf. 18 756, 7; el acento en el paréntesis como respuesta al rechazo papal: WA 7 146, 3-5).

3 «*Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amisum et extinctum esse dixerit, aut res esse de solo titulo, immo titu-*

2. Los reformadores entienden la «*concupiscencia*» («*Begierlichkeit*») como componente esencial de la corrupción de la naturaleza. Por ello, es entendida como pecado, no en sentido ético como pecado actual, sino como pecado de la persona que está en el fondo de todos los pecados éticos, y puede ser utilizada también como designación del pecado original. La Iglesia Católica, por el contrario, no designa la «concupiscencia» expresamente como pecado mientras el hombre no se entregue a ella con consentimiento y, con ello, caiga en pecado grave.

«Claramente, pues [los testimonios de san Agustín y de san Pablo], llaman a la concupiscencia pecado, el cual no se imputa, sin embargo, a los que están en Cristo, aunque por su naturaleza es cosa que merece la muerte cuando no es perdonada»<sup>4</sup>.

«Rechazamos y condenamos, así pues, aquella doctrina según la cual se afirma... que los malos deseos no son pecados, sino condiciones connaturales y ciertas propiedades esenciales de la naturaleza, o que aquellos defectos o el mal inmenso que acabamos de mencionar no sea pecado, por cuya causa un hombre no adherido a Cristo no sea hijo de la ira»<sup>5</sup>.

A esta doctrina de los textos confesionales luteranos la doctrina católica opone:

«Que, sin embargo, la concupiscencia o 'yesca' queda en el bautizado, lo confiesa y sabe este Santo Sínodo; pero como permanece por mor del combate, no logra perjudicar a aquellos que no consienten y que se oponen a ella por la gracia de Cristo Jesús. Es más: el que lucha como es debido será coronado» [2 Tim 2, 5]. Esta concupiscencia, a la que el Apóstol llama a veces «pecado» [cf. Rom 6, 12 ss.; 7, 7.14-20], la Iglesia Católica nunca la ha entendido —así lo declara el Santo Si-

lum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam: an.s. Si quis dixerit, opera omnia quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: an.s.

Si quis dixerit gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse aut peccatores peiores facere: an.s.» (Concilio de Trento, *Decreto sobre la Justificación*, can. 5, 7 y 8: DS 1555; 1557-1558).

4 «Clare enim appellant sc. testimonia Augustini et Pauli concupiscentiam peccatum, quod tamen his, qui sunt in Christo, non imputatur, etsi res sit natura digna morte, ubi non condonatur» (*Apologia* 2, 40: BSLK 155, 11-15).

5 «Reiicimus ergo et damnamus dogma illud, quo asseritur... concupiscentias pravas non esse peccatum, sed concreatas naturae condiciones et proprietates quasdam essentiales aut defectus illos et malum ingens a nobis paulo ante commemoratum non esse peccatum, propter quod homo Christo non insertus sit filius irae» (FC, *Epit.* I, 11-12: BSLK 772, 40-733, 10; cf. SD I, 17-18: BSLK 850, 12-14.19-22).

nodo— de suerte que se llame «pecado» porque verdaderamente y en sentido propio sea pecado en los renacidos, sino más bien porque procede del pecado e inclina al pecado. El que piense lo contrario, sea excluido»<sup>6</sup>.

3. Los reformadores enseñan —debido a la total corrupción de la naturaleza y a la fundamentación de la salvación exclusivamente en Cristo— *la total pasividad del hombre* ante Dios: se excluye una colaboración del hombre en la justificación del pecador. La doctrina de la Iglesia Católica, por el contrario, insiste en que el hombre, cuando es tocado por la gracia justificante de Dios y literalmente «convertido», colabora por su parte en la medida en que libremente consiente la acción justificante de Dios y la acepta.

Lutero puede formular:

«De este modo, la voluntad humana está puesta en el medio como una bestia de carga; si Dios se sienta en ella, ella querrá ir e irá donde Dios quiera... Si Satán se sienta en ella, querrá ir e irá donde Satán quiera. Y no está en su arbitrio correr hacia uno de ambos jinetes e ir a buscarlo...»<sup>7</sup>.

Y en la Fórmula de la Concordia se dice:

«Para su conversión (el hombre)... no puede cooperar en absoluto. Y en parte él es mucho más perverso que una piedra o un bloque de madera, pues se opone a la palabra y la voluntad de Dios, hasta que Dios le rescite de la muerte del pecado, le ilumine y renueve»<sup>8</sup>.

6 «Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sunt, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo 'qui legitime certaverit, coronabitur' [2 Tim 2, 5]. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus 'peccatum' [cf. Rom 6, 12 ss.; 7, 7.14-20] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: an.s.» (Concilio de Trento, *Decreto sobre el Pecado Original*, can. 5. IIª Parte: DS 1515).

7 «Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus... Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere...» (*De servo arbitrio*: WA 18 635, 17 ss.).

8 «...ad conversionem suam... prorsus nihil conferre potest (sc. homo). Et hac in parte multo est deterior lapide aut trunco, quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque renovet» (SD II, 59: BSLK 895, 11-896, 7).

La doctrina católica, por el contrario, dice:

«Quien afirme que el libre arbitrio del hombre, cuando es movido y despertado por Dios, en nada puede colaborar, pres-  
tando su asentimiento al Dios que le despierta y llama, para  
que se disponga y prepare para la obtención de la gracia de  
la justificación; y que tampoco puede oponerse cuando quie-  
re, sino que, como una cosa inanimada, no hace nada en  
absoluto y se comporta de forma puramente pasiva; quien tal  
afirme, sea excluido»<sup>9</sup>.

4. Los reformadores enseñan que la *gracia justificante* es idéntica al amor que perdona y al don siempre nuevo de Dios, y, por tanto, que es *exclusivamente una realidad proveniente de Dios*. La doctrina de la Iglesia Católica, por el contrario, insiste en que es de la esencia («*formaliter*») de la gracia justificante el ser una realidad en el alma del hombre, que emana del amor de Dios como de su fuente y fundamento y *renueva y transforma internamente* al hombre.

«¿Por qué no explican [esto es, los adversarios] la 'gracia' como 'misericordia de Dios con nosotros?'» —pregunta Melanchton en la *Apologia Confessionis Augustanae*<sup>10</sup>. «La gracia, sin embargo, la entiendo aquí en sentido propio como favor de Dios, como debe ser, no como cualidad del alma, como enseñan nuestros [teólogos]» —explica Lutero<sup>11</sup>.

La doctrina católica, por el contrario, dice:

«Quien afirme que los hombres son justificados ya por la mera imputación de la justicia de Cristo, ya por la mera remisión de los pecados, con exclusión de la gracia y del amor derramados en sus corazones por el Espíritu Santo, que se adhieren íntimamente a ellos; o bien que la gracia por la que somos justificados es solamente favor de Dios; ese tal sea excluido<sup>12</sup>.

9 «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationes gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an.s.» (Concilio de Trento, *Decreto sobre la Justificación*, can. 4: DS 1554).

10 «Cur non exponunt (sc. adversarii) hic gratiam misericordiam Dei erga nos?» (*Apologia* 4, 381: BSLK 232, 3).

11 «Gratiam accipio hic proprie pro favore dei, sicut debet, non pro qualitate animi, ut nostri recentiores docuerunt» (*Antilatimus*: WA 8 106, 10).

12 «Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum emissionem, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis

5. Con la mayor energía y remitiendo a afirmaciones solemnes de las Sagradas Escrituras, los reformadores subrayan que el hombre recibe el regalo de la justificación *únicamente por la fe*, es decir, sólo mediante la confianza en la misericordia de Dios, que en gracia a Cristo no tiene en cuenta los pecados. La doctrina de la Iglesia Católica, por contra, insiste en que la fe y la confianza sólo justifican cuando van unidas a la esperanza regalada por Dios, a la caridad y a la correspondiente colaboración activa con la gracia de Dios.

La *Confessio Augustana* dice:

«Los hombres no pueden justificarse ante Dios por sus propias fuerzas, méritos u obras, sino que son justificados gratis a causa de Cristo por la fe, si creen que son aceptados en la gracia y que les son perdonados los pecados a causa de Cristo, el cual ha pagado con su muerte por nuestros pecados. Esta fe la imputa Dios como justicia ante El, Rom 3 y 4»<sup>13</sup>.

Y en los Artículos de Esmalcalda se lee de pluma del propio Lutero:

«Mientras que tal cosa la saber, la justificación sin mérito por la gracia de Dios a través de la redención de Jesucristo en su sangre (Rom 3, 23-25) debe ser creída y de lo contrario no puede ser alcanzada o concebida [por nosotros], es claro y seguro que sólo semejante fe nos hace justos... De este artículo nada se puede ceder o conceder, aunque caigan cielo y tierra»<sup>14</sup>.

La doctrina católica dice contra eso:

«Quien afirme que el impío es justificado por la sola fe, entendiéndolo [por ello] que no es precisa ninguna otra cosa, por medio de la cual él colabore a alcanzar la gracia de la justificación, y que no es en modo alguno necesario que se prepare y disponga por un movimiento de su voluntad; ese tal sea excluido.

Quien afirme que la gracia justificante no es otra cosa que la confianza en la misericordia divina, que remite los pecados

inhaereat, aut etiam gratiam qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an.s.» (*Decreto sobre la Justificación*, can. 11: DS 1581).

13 «...quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso, Rom 3 y 4» (CA 4, 1-3: BSLK 56, 2-10).

14 AE II, 1: BSLK 415, 14-17; 21 s.

por Cristo, o bien que es por esta confianza sólo por lo que somos justificados; ese tal sea excluido»<sup>15</sup>.

Y, como ya se ha mencionado, el Concilio rechaza toda concepción de la justificación que se formule «con exclusión de la gracia y la caridad» (can. 11, véase arriba).

6. Con igual énfasis sostienen los reformadores que esta fe —debido a la promesa divina— crea y es *certeza de la salvación*, de la gracia, del perdón de los pecados; y que, de lo contrario, no sería fe verdadera. La doctrina de la Iglesia Católica Romana, por el contrario, insiste en que el cristiano, debido a la imperfección de su *amor*, nunca puede estar seguro de si realmente está en estado de gracia, y por ello debe «obrar su salvación con temor y temblor» (Fil 2, 12). En los criterios sobre la concepción del magisterio eclesiástico, Lutero se mantuvo firme:

«¿Por qué dijo Cristo 'A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados', si no porque no son perdonados a quien no crea que le son perdonados cuando el sacerdote los perdona? No bastan, así pues, el perdón del pecado y el don de la gracia, sino que también se ha de creer que [el pecado] es perdonado»<sup>16</sup>.

«...he dicho: nadie puede ser justificado, como no sea por la fe, de modo que es necesario que crea con firme confianza que es justificado y no dude en modo alguno de que alcanza la gracia. Pues si duda y está inseguro, justo por eso no se justifica, sino que rechaza la gracia»<sup>17</sup>.

15 «Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quo ad iustificationis gratiam consequendam cooperatur, et ex nulla parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: an.s.

Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: an.s.» (*Decreto sobre la Justificación*, can. 9 y 12: DS 1559 y 1562).

16 «Cur dixit Christus: Quorum remisistis peccata, remittuntur eis, nisi quod non sunt remissa ulli, nisi remittente sacerdote credat sibi remitti?... Non etiam sufficit remissio peccati et gratiae donatio, sed oportet etiam credere esse remissum» (*Resoluciones sobre las tesis de las indulgencias*. Conclusio VII: WA I 543, 14-15.22-24; cf. DS 1480).

17 «...dixi, neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere sese iustificare et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit gratiam» (*Acta Augustana*: WA 2 13, 7-9).

Y en los *Escritos Confesionales* resuena este eco:

«Sólo la fe mira la promesa y sabe por ella que ha de afirmarse con certeza que Dios perdona, pues Cristo no ha muerto en vano, etc., y así vence los terrores del pecado y de la muerte. Si uno duda si le son perdonados los pecados, ultraja a Cristo, pues juzga que sus pecados son más grandes y eficaces que la muerte y la promesa de Cristo»<sup>18</sup>.

La doctrina católica, por el contrario, dice:

«Quien afirme que es necesario a todo hombre para la remisión de los pecados que crea, con certeza y sin vacilación alguna debida a debilidad propia o falta de disposición, que los pecados le son perdonados; ese tal sea excluido.

Quien afirme que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado por creer con seguridad que es absuelto y justificado, o bien que nadie es justificado a menos que crea que es justificado, y que sólo por medio de esta fe se realizan la absolución y la justificación; quien tal afirme, sea excluido»<sup>19</sup>.

7. Por último, los reformadores enseñan con gran resolución que las buenas obras realizadas por la fe en la gracia de Dios son, ciertamente, secuela y fruto de la gracia, pero que de ningún modo son un «*mérito*» ante Dios. La doctrina de la Iglesia Católica insiste, por el contrario, en que las buenas obras del justificado, realizadas en fuerza de la gracia, son meritorias en sentido propio ante Dios, no en vista de la eficacia humana, sino en virtud de la gracia y del mérito de Cristo.

En algunos de los textos citados de los reformadores quedó ya claro que, según la concepción reformadora, es de la esencia de la acción justificante de Dios el excluir todo mérito. Los adversarios «dicen que merecen por su dignidad la gracia y la vida eter-

18 «Sola fides, quae intuetur in promissionem et sentit ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. Si quis dubitat, utrum remittantur sibi peccata, contumelia afficit Christum, cum peccatum suum iudicat maius aut efficacius esse, quam mortem et promissionem Christi» (*Apologia* 4, 148 s.: BSLK 189, 32-40).

19 «Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla hesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi remissa: an.s. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat, aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credit se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: an.s.» (*Decreto sobre la Justificación*, can. 13 y 14. DS 1563 y 1564).

na. Esto es, simplemente, una confianza impía y vanidosa»<sup>20</sup>. Los Escritos Confesionales están llenos de tales manifestaciones. Lutero puede resumir toda su crítica a la doctrina de la Iglesia medieval en esta frase:

«[Los fanáticos de la justicia] no quieren recibir gratis la gracia y la vida eterna de El [les decir, Dios], sino merecer ambas por sus obras»<sup>21</sup>.

E: «...impiamente filosofan contra la teología... los que dicen que, haciendo el hombre lo que está en sus fuerzas, puede merecer la gracia de Dios y la vida»<sup>22</sup>.

La doctrina católica, por el contrario, enseña:

«Quien afirma que el justificado peca cuando obra bien con vistas a la recompensa eterna, sea excluido.

Quien afirme que las buenas obras del hombre justificado son regalo de Dios, de suerte que no son también buenos méritos del justificado mismo, o bien que el justificado no merece en verdad —por las buenas obras que él hace en virtud de la gracia de Dios y del mérito de Jesucristo, del cual él es miembro vivo— el aumento de la gracia, la vida eterna y, caso de que muera en gracia, la obtención de la vida eterna y también un aumento de gloria; ese tal sea excluido»<sup>23</sup>.

Cuando se resumen las divergencias más destacadas de manera tan plástica, se presentan por sí mismas algunas preguntas que hemos de aclarar: ¿Se han descrito las divergencias de manera absolutamente correcta? ¿Se han deducido nuevos puntos de vista para su enjuiciamiento? ¿Se abren nuevas posibilidades de un sólido entendimiento teológico?

20 «Dicunt enim se de condigno mereri gratiam et vitam aeternam. Haec est simpliciter impia et vana fiducia» (*Apologia* 4, 146: BSLK 189, 11-13).

21 «(Iustitiarum) gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo (sc. Deo), sed illa mereri suis operibus» (*Comentario mayor a la Epistola a los Gálatas*: WA 40 I 224, 30-32 [en imprenta]).

22 «...impie philosophantur contra Theologiam... qui dicunt, hominem faciendo, quod in se est, posse mereri gratiam Dei et vitam» (*Disputatio de homine*: WA 39 I 176, 21-23).

23 «Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: an.s.».

«Si quis dixerit, hominis iustificati bone opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum (cuius vivum membrum est) fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum: an.s.» (*Decreto sobre la Justificación*, can. 31 y 32: DS 1581 y 1582).

## II. NUEVOS ATISBOS Y QUÉ CAMINOS CONDUJERON A ELLOS

El camino hacia tal reconciliación parece obstruido en el ámbito de la doctrina de la justificación del pecador, debido a que las divergencias doctrinales no sólo han sido formuladas de forma particularmente superficial, sino además sostenidas de manera especialmente implacable. Tanto más cierto es que únicamente podremos superar las diferencias si permanecemos firmes en el terreno cristológico que el Grupo USA de Luteranos y Católicos en Diálogo ha expresado, justamente respecto a la doctrina de la justificación, con estas palabras:

«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»<sup>23a</sup>.

Reconocemos en la fe que, cuanto más nos acerquemos a Jesucristo, tanto más nos acercamos unos a otros. Este reconocimiento es significativo porque el objeto y contenido de la doctrina de la justificación no es otra cosa que el Evangelio de Jesucristo. Por tanto, un acuerdo en las diferencias doctrinales acerca de la justificación también nos aproxima a Jesucristo y unos a los otros. Sin embargo, la doctrina de la justificación representó la diferencia fundamental, por la cual en el siglo xvi se separaron los caminos. Su tratamiento sigue siendo, por ello, la tarea decisiva para la reconciliación teológica entre la Iglesia Católica y las Iglesias de la Reforma. Cualquier otro consenso que no se apoye en un consenso genuino acerca de la doctrina de la justificación, está edificado sobre arena.

A la luz de la reflexión fundamental sobre Cristo y su Evangelio se han alcanzado ya, de hecho, progresos esenciales en el diálogo sobre la justificación del pecador. Los motivos son los mismos que fueron presentados ya en la introducción de este estudio como estímulos del diálogo ecuménico en general. Estos repercuten de modo específico en la cuestión de la justificación.

Por lo que respecta a la ciencia bíblica, los teólogos Católicos y Evangélicos, llevados de una común convicción acerca del significado normativo del testimonio bíblico para la fe cristiana, han

<sup>23a</sup> *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue VII)*, edit. por H. George Anderson et al. (Mineápolis 1985) § 156, tesis 1. Cf. la versión española: 'La justificación por la fe', *Diálogo ecuménico* 22 (1987) 59-148; aquí 144.

aprendido a distinguir más claramente entre las tesis bíblicas fundamentales sobre la justificación del pecador y la posterior traducción teológica del testimonio bíblico en una «doctrina de la justificación». Por mucho que ésta asimile y explique el testimonio bíblico, este último sigue siendo diferente de la forma en que se exponga; y, por ser originario y normativo, es frente a ella un criterio a un tiempo crítico y estimulante.

Sin embargo, el trabajo de los exégetas Evangélicos y Católicos acerca del contenido del mensaje de justificación del apóstol Pablo, en especial en las cartas a los Gálatas y los Romanos, ha permitido que las diferencias doctrinales del siglo xvi aparecieran a una nueva luz. La interpretación de estos textos —atendiendo a sus presupuestos histórico-conceptuales y genéticos— fortaleció la comprensión del acontecimiento de la justificación como acción sencillamente no merecida de Dios en el hombre pecador. Este recibe por la sola fe en Jesucristo, crucificado y resucitado por nosotros, el don de la justificación, y le es planteada una exigencia total frente a Dios justamente a través de esta fe. Este pensamiento paulino fundamental relega a segundo plano ciertas agudizaciones de las «doctrinas distintivas» confesionales.

La investigación sobre la historia de la Iglesia y de la teología ha aclarado no sólo que la doctrina escolástica tardía acerca de la gracia y de la justificación se distingue fundamentalmente —a pesar de que las palabras y los conceptos son a menudo los mismos— de la de la alta Escolástica, sino también y sobre todo que el Concilio de Trento, contra lo que podría parecer, no quiso prescribir como forma obligatoria de expresión de la fe católica ni la doctrina de la gracia de la Escolástica tardía ni la de la alta Escolástica. Y que, frente a los recelos de los reformadores, el Concilio ha fortalecido expresamente la base de la fe en Cristo de que ellos participan, como única fuente de la justificación; si bien rechazó la tesis de que la justicia de Cristo es «formaliter» también la del creyente (DS 1560).

En el aspecto hermenéutico y lingüístico-teológico, casi nadie ignora hoy que la Escolástica se sirve de las categorías conceptuales y lingüísticas de la metafísica aristotélica para reflejar la realidad de la fe. Y a la inversa: es sabido que Lutero y los otros reformadores rechazaron esta forma de hablar porque querían hacer justicia al lenguaje de la Biblia. Que de aquí no tiene por qué surgir una oposición excluyente, lo demuestra el hecho de ya Melancton y la posterior teología luterana y reformada pudieron servirse de nuevo —bien que con algunas modificaciones— del modo de expresión aristotélico, sin traición a la causa de la Reforma.

La Iglesia Católica y su teología reconocen hoy sin reserva el carácter personal e intransferible de la fe, sobre la que se funda todo lo que sucede entre Dios y hombre, y con ello toda la certeza

y la alegría del ser cristiano. La Iglesia Evangélica y sus teólogos comprenden hoy mejor las preocupaciones pastorales de los adversarios de los reformadores, que ante el tenor de la doctrina reformadora de la justificación temieron un peligro para la seriedad del esfuerzo ético, el cual, sin embargo, también según la doctrina reformadora, debe proceder de la fe.

Dado que por ambas partes se reconocen las «preocupaciones» y los puntos esenciales del interlocutor, se debe tratar, partiendo de ello, de entender las formulaciones doctrinales y confesionales de ambas Iglesias respecto a la doctrina de la justificación; de modo que la proximidad reconocida por ambas partes se consolide, en vez de entorpecerse.

De este modo, las conversaciones sobre las cuestiones polémicas de la doctrina de la justificación, llevadas a cabo durante decenios a todos los niveles, han conducido a resultados esperanzadores —primeramente en la teología profesional, más tarde también en comisiones para el diálogo intereclesial—. Más aún: las esperanzas de consenso que —a pesar de las diferencias de criterio que aún existen en cuestiones particulares— se abrieron en la doctrina de la justificación infundieron ánimo para, «a partir de este espacio de diálogo libremente constituido» (Karl Barth), abordar las demás cuestiones polémicas, de las cuales se hablará en las siguientes secciones de este estudio.

Las razones teológicas para tales esperanzas se han de exponer ahora. Al hacerlo, debemos tener presente que las doctrinas católica, luterana y reformada son, cada una, un todo. Desde el lugar que ocupe dentro de un «edificio doctrinal» teológico —si es que se aspira a construir uno— hasta la última tesis particular, todo está, por principio, relacionado con todo. Queda prohibido, por ello, el intento de descomponer estas totalidades en elementos singulares aislados y compararlos de manera igualmente aislada, y establecer el acuerdo o, en su caso, el persistente desacuerdo. Por otra parte, nunca se puede decir todo de una vez. La tradición de la controversia teológica de las «doctrinas distintivas» fuerza a comprometerse en puntos muy determinados y comparaciones de detalles. Se hará justicia en cada caso a la totalidad de la tradición correspondiente si, con cada cuestión singular, se piensa a la vez la relación con el todo. Para facilitar esto, podemos establecer de antemano cuatro axiomas, que sirven de clave para la interpretación y apreciación de las cuestiones particulares y de las litigiosas condenas referidas a ellas.

1. *Las fórmulas de la doctrina de la justificación (y la polémica en torno a ellas!), que suenan tan abstractas, tienen un trasfondo concreto y un punto de referencia concreto en la vida cristiana de la Iglesia. La crítica reformadora se dirigía a la práctica de la época y a la concepción teológica de la penitencia y*

*de la confesión. De aquí que se concentren las tesis fundamentales sobre la justificación por la sola fe en Jesucristo sobre lo que acontece en el sacramento de la Penitencia, en la confesión del pecado y la administración del perdón en nombre de Cristo. El Decreto sobre la justificación del Concilio de Trento, por contra, busca la comprensión de la justificación en cierto modo a lo largo del camino al Bautismo y de la realización vital desde el Bautismo hasta el Juicio Final. Con ello, la doctrina de la justificación es, por decirlo así, cristología aplicada y doctrina compendiada de los sacramentos, si bien con diferentes puntos esenciales. Y, debido a que esto es así, la polémica en torno a las fórmulas es más que una «lucha de palabras». Pero si se considera la diferencia estructural en la concepción de la justificación, debida a la diversidad de los puntos esenciales concretos, pueden suprimirse, al menos, muchos malentendidos; y sobre todo las preocupaciones positivas pastorales del Decreto sobre la Justificación de Trento, respecto al modo cristiano de vida, pueden encontrar su lugar también en la doctrina de la Reforma, a saber: en la doctrina de la Palabra de Dios, en la de la diferencia y coordinación entre Ley y Evangelio, así como en la de la justificación y santificación, y no menos en la doctrina del Bautismo.*

2. De este primer axioma, así como de las tesis expuestas en la introducción a este estudio, se sigue un nuevo axioma: *no debemos proponernos como objetivo la concordancia en la estructura del modo de pensar ni en el modo de expresión.* Hemos de preguntar: ¿están las «preocupaciones» y los puntos esenciales de la exposición que son más «urgentes» en la doctrina de cada interlocutor lo suficientemente claros en la doctrina de la otra parte, como para que no puedan ser pasados por alto o malentendidos? Si es así, entonces ya no hay por qué mantener una condena, sino que los distintos cuerpos doctrinales eclesiásticos han de ser comprendidos como complementarios precisamente en la doctrina de la justificación, y los restantes problemas pueden dejarse al análisis científico-teológico (¡y a su verificación en la práctica eclesial!); como siempre sucedió en la Iglesia —también en las Iglesias de la Reforma—, sin que con ello se destruyera la unidad de la comunidad de fe. Y tanta más falta hará poner al descubierto los fundamentos comunes, ocultos detrás y por debajo de estas preocupaciones y puntos esenciales.

3. Por lo que se refiere a las distintas preocupaciones y puntos esenciales, hoy se puede partir con toda naturalidad del siguiente tercer axioma: *nadie puede condenar ni inculpar por el decaimiento de la fe cristiana a aquellos que, en la experiencia de la miseria de su pecado, de su falta de disponibilidad hacia Dios, de su falta de amor a Dios o al hermano en la fe, confían sólo en el Dios salvador, están seguros de su misericordia y tratan*

*de vivir en consonancia con esta fe*; si bien se ha de preguntar a los cristianos y teólogos que siguen las huellas de los reformadores si, sumidos en su conciencia de pecadores, no tienen en muy poco la seriedad del poder recreador de Dios. *Pero tampoco puede nadie condenar ni inculpar del decaimiento de la fe cristiana a aquellos que, persuadidos del poder ilimitado de Dios, destacan también en el acontecimiento de la justificación ante toda la gloria de Dios y la victoria de su acción graciosa en el hombre, y consideran como rigurosamente secundarios la imperfección y pusilanimidad del hombre frente a esta acción graciosa de Dios*; si bien se ha de preguntar una y otra vez a los cristianos y teólogos que siguen las huellas del Concilio de Trento si toman suficientemente en serio la miseria del pecado.

En el siglo xvi, la teología católica temió que el resultado de la doctrina reformadora de la justificación pudiera ser, en pocas palabras, el siguiente: ni libertad, ni nuevo ser, ni esfuerzo ético, ni recompensa, ni Iglesia (desvaloración del bautismo). La teología reformadora temió que el resultado de la doctrina católica de la justificación pudiera ser, en resumidas cuentas, el siguiente: inoquidad del pecado, vanagloria, justicia de las obras, salvación comprable, una Iglesia «entre» Dios y el hombre. Nuestro tercer axioma apremia a sacar a la luz el punto de acuerdo latente en ambas concepciones y reconocerlo sin ambages, *junto con su tensión en ambas direcciones, en su verdad cristiana, para, a partir de allí, enjuiciar todo desarrollo de las particularidades.*

Ya en el siglo xvi se aludió más de una vez a esta *comunidad en la fe* llena de tensión, justo cuando se apela a la memoria —sobre todo al comienzo de las formulaciones confesionales— de las grandes verdades fundamentales, sobre las que no había polémica alguna, a pesar de las formas divergentes de exposición<sup>24</sup>.

4. Para la interpretación histórica del Decreto sobre la Justificación de Trento —es decir, para el único complejo de textos respecto al cual se plantea la pregunta de si deben quedar en pie las condenas— vale un cuarto axioma: *En la duda sobre cuál sea la interpretación, ¡la que más se aproxima a San Agustín!* Pues es evidente para el conocedor de la historia de la teología en qué gran medida los tres primeros cánones del Decreto sobre la Justificación, así como los cuatro capítulos correspondientes, se expresan en el lenguaje y, por así decir, en el clima de la polémica entre San Agustín y Pelagio. Pero también sabemos que el recuerdo de la polémica pelagiana fue uno de los estímulos para

24 Cf. CA, Conclusión de la Iª Parte: BSLK 83c, 7-15; AE, Conclusión de la Iª Parte: BSLK 415, 1-3; Concilio de Trento, *Decreto sobre la Justificación*, can. 1-3 en relación con los cap. 1-4.

el desarrollo de la teología de los reformadores: mantuvieron, y no son los testigos principales de la misma Edad Media tardía, que la teología y la práctica piadosa de la Iglesia de la tardía Edad Media era «pelagiana», es decir, que se atribuía a la naturaleza humana y a las facultades humanas en general una «eficacia» ante Dios. Vistos de este modo, se pueden valorar los mencionados cánones como una advertencia del Concilio: deben ser leídos de modo que la doctrina del teólogo al que en Occidente se ha llamado desde antiguo *el «Doctor de la gracia» (Doctor gratiae)*, es decir, san Agustín, no sea criterio —pues sólo las Sagradas Escrituras lo son—, sino orientación para el enjuiciamiento de la doctrina reformadora de la justificación. Ciertamente, esta concordancia del siglo xvi no se ha mencionado en el tiempo posterior. Ningún problema se resuelve hoy apelando a san Agustín, ni para la teología evangélica, ni tampoco para la católica. Sin embargo, nuestro axioma ayuda en la aclaración de lo que se quería decir *en aquella época* y en el esfuerzo por no reforzar la divergencia con la doctrina reformadora en exposiciones que se definen claramente contra esta, como el mismo Concilio quiso.

### III. VIEJOS REPROCHES: POR QUE HOY YA NO ALCANZAN AL INTERLOCUTOR

Si en un nuevo examen de posturas y reproches se parte de estos axiomas, se pone de manifiesto que una serie de divergencias tuvo su causa en una insuficiente comprensión recíproca, y en parte también en una interpretación errónea y exagerada desconfianza; que otras divergencias se basaban en un modo de pensar y expresarse muy diferente; que también hay, es cierto, otras diferencias que precisan todavía ser retocadas.

1. En el juicio sobre la *radical corrupción del hombre no redimido ante Dios* y de su decaimiento en su juicio, la doctrina de la Iglesia Católica no les va a la zaga a las tesis de los reformadores (cf. *supra* I, 1): la gracia no se *añade* al esfuerzo del hombre, sino que le *capacita* para el primer paso hacia la salvación, y por tanto también para todos los demás pasos; es más: ella es la salvación, y todos los esfuerzos del hombre, todos sus pasos desde el primero hasta el último son don de la gracia, pues la obra de salvación de Cristo es el comienzo de todo (cf. DS 222 ss., 238 ss., 371 ss.). Así, pues, cuando la concepción evangélica subraya que el hombre «antes» de la justificación —no obstante, por ejemplo, su libertad y su obligación de cumplimiento «externo» de los mandatos de Dios en el sentido de la «justicia civil» (cf. CA

18 y FC II)— está tan completamente preso del poder del mal que sólo puede dejar que se le regale la gracia de la justificación, no incurre en contradicción. Y si la doctrina católica reconoce que todavía hay algo bueno en el pecador, lo hace para gloria de Dios, que no permite *sin más ni más* que su obra fracase por el hombre, sino que la vuelve a realizar en el acontecimiento de la justificación por el poder de su gracia. Con ello, se manifiesta a la vez desde la perspectiva católica el íntimo nexo teológico que existe entre «creación» y «redención»: la acción justificante de Dios se dirige al hombre necesitado de redención, que por la gracia de Dios es, no «reemplazado», sino *despertado* a una nueva vida (también así, por lo demás, la FC SD I, 34-49: BSLK 855, 11-860, 10).

Si bien la doctrina católica reconoce la libertad humana, se trata o bien de una libertad que no es frente a Dios y conforme a El, sino frente a las cosas de este mundo —y tal libertad no la ha negado la confesión luterana (cf. CA 18, 1: BSLK 73, 2-5)—, o bien una libertad debida a la llamada y al poder de la gracia —y a *esta* libertad, invocada y hecha realidad por Dios, atribuye el Concilio de Trento las obras que son hechas conforme a la justificación, incluidas las obras de la penitencia—. La libertad, fuera de la acción salvífica de Dios, es sólo «libertad dentro de una prisión» (Peter Brunner).

Las dificultades de comprensión guardan relación también con el hecho de que los reproches mutuos se dirigen a posiciones extremas del adversario, que en la polémica son consideradas como características de la otra parte. Así, la *Confessio Augustana* reprueba «a los pelagianos y a aquellos otros que enseñan que por las solas fuerzas de la naturaleza y sin el Espíritu Santo podemos amar a Dios sobre todas las cosas, así como cumplir los mandamientos conforme a la substancia de los actos» (CA 18 Ed. pr.: BSLK 74, app. al n. 12) y alude con ello a la teología de Gabriel Biel. Y, a la inversa, el Concilio de Trento reprueba la posición según la cual Dios es causa del pecado en sentido propio (*Decreto sobre la Justificación*, can. 6: DS 1556), y al hacerlo se refiere a dos manifestaciones exageradas de Lutero y de Melancthon de los años 1520/21, las cuales fueron posteriormente modificadas o corregidas y no entraron a formar parte de la confesión luterana.

La concepción evangélica puede causar, todavía hoy, un malentendido: el de pensar que Dios, obrando a su antojo, justifica a un hombre sin que éste tome arte ni parte en ello. Según la convicción evangélica, la justificación está ligada necesariamente a la predicación de la ley divina, que acusa al pecador y despierta el vivo deseo de la absolución del Evangelio.

La perspectiva católica puede suscitar, hoy todavía, el malentendido (con el cual también se topa en la perspectiva evangélica)

de pensar que la gracia divina que se ha de suponer es una trivialidad. Este malentendido puede degenerar hasta el punto de que se haga de la colaboración del hombre condición y presupuesto decisivo para la gracia del Bautismo. A esto se replica que toda «preparación» humana a la gracia del Bautismo sólo puede ser considerada como efecto de la gracia divina (*Decreto sobre la Justificación*, cap. 6: DS 1526).

Si se evitan estos malentendidos, ya no queda razón alguna para la recusación mutua en esta cuestión. De modo que el interlocutor contemporáneo ya no es alcanzado por las recusaciones de los can. 5, 7 y 8 del *Decreto sobre la Justificación* de Trento<sup>25</sup> y de la Fórmula de la Concordia<sup>26</sup>.

El alcance de las reprobaciones 4-5 en SD, *Epit. II* se aclarará después, en el punto 3.

2. En la medida en que el concepto de «*concupiscencia*» comprendía la concepción de la corrupción por el pecado, la polémica en torno a este concepto no puede crear un nuevo problema, pues las condenas mutuas en lo referente a la concepción de la corrupción por el pecado han pasado a ser en realidad superfluas (véase 1, *supra*). Por lo demás, queda un problema de definición que, si bien no carece de importancia histórica y objetiva, tiene solución —y que ya fue señalado por Melancthon en *Apología 2* y por el Concilio de Trento en el can. 5 del Decreto sobre el Pecado Original (cf. I, 2, *supra*).

El estado de la investigación de la historia de los dogmas y de la teología nos permite las siguientes aclaraciones al respecto:

a) Respecto a la concepción del pecado original —y por tanto de la concupiscencia— hay en la Escolástica medieval, a la que se refiere la polémica reformadora tres tendencias:

— El pecado original es el «*cor incurvatum in seipsum*» («el corazón incurvado sobre si mismo») y como tal idéntico a la concupiscencia; resuena aquí una fuerte insistencia en el placer sensible y especialmente en sentido sexual (agustinismo, Pedro Lombardo).

— El pecado original es *formalmente* la falta de la justicia original («*iustitia originalis*») obrada por la gracia, y *materialmente* la concupiscencia entendida como la falta de actuación armónica de las potencias del alma, referida a Dios, y que, por tanto, se inclinan al pecado (tomismo).

— El pecado original es la mera falta de la debida justicia

25 DS 1555; 1557 s.

26 SD I, Recusaciones 1; 3-7; BSLK 850 s., nn. 17; 19-23; cf. *Epit. I*: BSLK 772-774 nn. 11; 13-17; SD II, Recusaciones 1-3; 6-8; BSLK 902 s., nn. 74-76; 905 s., nn. 80-82; cf. *Epit. II*: BSLK 778-780, nn. 7-10; 13-15; cf. también CH 2; 5-8; 12-14.

original («carentia et privatio originalis iustitiae debitae inesse»). La concupiscencia no está contenida en el concepto del pecado original (escotismo, nominalismo).

Los reformadores se vuelven contra esta *tercera* orientación escolástica, representada por Escoto, Ockham y Biel, y la entienden en el sentido de que el pecado original *significa* meramente un castigo externo y no deja huella alguna al hombre, de modo que tras la caída original «las potencias naturales del hombre han quedado completas e incorruptas. Y [quel] el hombre tiene por naturaleza una razón recta y una buena voluntad... Item que el hombre puede por las fuerzas naturales cumplir y guardar todos los mandamientos de Dios. Item puede por sus potencias naturales amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo»<sup>27</sup>. Según la concepción reformadora, por el contrario, es la concupiscencia el tercer componente del pecado original, al lado de la falta de temor de Dios y de la falta de verdadera fe en Dios. No sólo es, por tanto, una inclinación posible al mal en sentido moral, sino que designa la aspiración del hombre a ser como Dios<sup>28</sup>. Tampoco puede, como subraya Lutero, ser eliminada en un instante (cf. la Lección sobre la carta a los Romanos de WA 56, 273, 4 ss.), sino que permanece como pecado aun después del bautismo. La parte católica, por el contrario, se escandalizó de esto (cf. DS 1452 s.), y vio en ello una socavación de la eficacia del bautismo.

b) En el trasfondo del uso dogmático del término «concupiscencia» en la teología católica y luterana se encuentra la concepción bíblica de ἐπιθυμία como *apetito egoísta del hombre viejo*, que bajo la Ley siempre «está inclinado a satisfacer el apetito de la carne» (Gál 5, 16; cf. Rom 7, 7.10). Incluso en la vida del justificado actúa aún como inclinación al pecado y puede siempre, de este modo, servir de «estación de despegue» al poder tentador del pecado. De aquí que el apóstol Pablo exhorte a los creyentes a la vigilancia contra los apetitos y a la lucha contra el siempre importunador poder del pecado (cf. Rom 6, 12-14). Si se ve esta *vinculación* inmediata del apetito con el pecado, pero también su *diferencia* conceptual, entonces se hace comprensible la valoración del concepto de concupiscencia en las diferentes concepciones del pecado y la justificación en la teología evangélica y católica, las cuales no tienen por qué excluirse mutuamente.

c) En las conversaciones de conciliación en tiempos de la Reforma se pudo llegar al entendimiento recurriendo a la concepción de la alta Escolástica de «...que el pecado es borrado respec-

27 III, 1: BSLK 434, 13-15.20-23; cf. *Apología* 2, 8: BSLK 149, 4-10.

28 Cf. *Apología* 2, 7.14.24: BSLK 148, 16 s.; 150, 8 s.; 151, 45-152, 15; 155, 35-41.

to a lo 'formal', pero permanece respecto a lo 'material'<sup>29</sup>. En 1541, Melanchton y Eck alcanzaron en Worms un acuerdo del siguiente tenor:

«Respecto a esta enfermedad en el renacido, existe acuerdo entre nosotros en que lo 'material' del pecado original permanece, mientras que lo 'formal' es eliminado por el bautismo. Llamamos lo 'material' del pecado a lo que procede del pecado, lo que inclina al pecado, y la misma corrupción de la naturaleza humana, la cual, por lo que se refiere a la cosa misma, es algo contrario a la ley de Dios, en vista de lo cual también Pablo la llama 'pecado'. En este sentido se suele enseñar en las escuelas de manera clara y concisa que en el bautizado permanece lo material del pecado original, mientras que lo formal es eliminado»<sup>30</sup>.

d) El Concilio de Trento rechaza indirectamente el concepto escolástico tardío de concupiscencia, recurre a la segunda concepción (la tomista) y confirma con ello prácticamente los acuerdos ya alcanzados. Ha de observarse, es cierto, que el Concilio se manifiesta sobre la concupiscencia sólo respecto a su permanencia en el *bautizado*, esto es, en el *justificado*. Respecto a la cuestión de la concupiscencia en el hombre que todavía está en el pecado original —tal como se discute en *Apología* y FC (véase *supra* I, 2)— el Concilio no toma postura.

e) Los teólogos de Trento y también la doctrina reformadora concuerdan en que el pecado original y la concupiscencia que permanece son contrarios a Dios, una descalificación ante Dios que precede a toda acción, ética o no. También están de acuerdo en que la concupiscencia, independientemente de cómo se la entienda más exactamente, es objeto de una lucha contra el pecado que dura toda la vida, para la que es capacitado el justificado en virtud del don gracioso de la fe en Cristo. Y, por último, Trento y los reformadores están de acuerdo en que en el justificado, tras el bautismo, la concupiscencia ya no separa al hombre de

29 «...quod (sc. peccatum originale) tollatur quoad formale, sed maneat quoad materiale» (cf. E. Iserloh *ed.*), *Confessio Augustana und Confutatio* [1980] 364; cf. *Apología* 2, 27 ss.: BSLK 152 con la cita concordante de santo Tomás y san Buenaventura).

30 «...De quo quidem morbo in renatis inter nos convenit, quod maneat materiale peccatum originalis, formali sublato per baptismum. Materiale autem vocamus peccati, quod fiat ex peccato, quod ad peccatum inclinēt, et ipsam humanae naturae depravationem, quae quod ad rem ipsam attinet, est quiddam repugnans legi Dei, quemadmodum Paulus quoque peccatum appellat. Ad eandem rationem in scholis compendio doceri solet, manere in baptizato originalis peccati materiale, formale vero, quod reatus est, auferri» (CR IV, 32; 86. Cf. Eck, *Apología* 154).

Dios, o dicho tridentinamente: ya no está «en pecado en sentido propio»; dicho luteranamente: «peccatum regnatum» (pecado dominado) que, por decirlo así, es condenable ya sólo hipotéticamente, a saber, en caso de que Dios no perdone (cf. *Apología 2*, 38: BSLK 154 s., *supra* I, 2).

f) En atención a la complicada situación histórico-conceptual a la que se hizo referencia, parece infructuoso discutir el problema de la permanencia del pecado, en el sentido de la Reforma, sólo en el concepto de la concupiscencia. La discusión ha de girar en torno al problema objetivo. En este sentido, la nueva teología católica ha alcanzado ciertamente, por medio de la profundización en sus propios fundamentos tradicionales, una considerable aproximación a la concepción reformadora, al pensar con más precisión la totalidad esencial del hombre en conexión con el concepto de concupiscencia y al no seguir ya la tendencia —todavía apreciable en la Edad Media— de contraponer al espíritu «ya» liberado del pecado por la justificación una corporalidad «todavía» marcada por la concupiscencia.

3. La a menudo mal entendida «pasividad» del hombre frente a la acción justificadora de Dios significa, según la doctrina reformadora, que el hombre sólo puede dejar que se le regale plenamente la gracia de Dios, y no que en ello el hombre no conteste a Dios de persona a persona. Las formulaciones de los reformadores, comprensiblemente deformadas por la situación de guerra, han sido rechazadas tanto por el Concilio de Trento («como una cosa sin vida», can. 4 = DS 1554), como también por la Fórmula de la Concordia («piedra o tronco»: SD II, 59: BSLK 894, 35-896, 7) con substancial acuerdo.

*Para ambos* se trata de que el hombre frente a Dios de ninguna manera puede alegar sus propios esfuerzos —tampoco «parcialmente», ni tras el renacimiento por el Espíritu Santo o en virtud del mismo—; ¡no se trata de negar una verdadera participación del hombre! ¿Por qué precisamente iba a *exhortar* tan verbosamente Lutero a una fe «resuelta», sino porque esta fe es respuesta del hombre a la palabra de la promesa, que pone en movimiento todo su corazón? Pero una respuesta no es una «obra». La respuesta de la fe se consigue por medio de la palabra de la promesa, que no se puede obtener por la fuerza y que al hombre le viene de afuera. «Concurso» puede haberlo sólo en el sentido de que en la fe está implicado el corazón, cuando lo alcanza la palabra y crea la fe. Los interlocutores Católicos ruegan a los Evangélicos que concedan que también la doctrina católica es de esa opinión. Y a la inversa: ella concede que la palabra «concurso» está expuesta a malentendidos.

Con esto, podría suprimirse del uso las frases recusatorias del

can. 4 del Decreto sobre la Justificación (DS 1554) y de la FC SD II, recusaciones 4-5<sup>31</sup>.

4. Cuando se define la *esencia de la gracia o de la justicia* ante Dios, una vez como *realidad* por parte de Dios, «fuera de nosotros», y otra vez como *realidad en el alma humana*, como «cualidad» que «es inherente» al alma (cf. *supra* I, 3), no parece tratarse de un malentendido, ni de un modo diferente de expresión o regulación gramatical, sino, sobre todo con vistas a la historia de las consecuencias, de una diferencia inequívoca. La teología de la Reforma es consecuente cuando vincula la justicia del creyente con la justicia de Cristo *extra se*, de la que participa el creyente, y al mismo tiempo entiende al creyente, con vistas a él mismo, como el que sigue siendo pecador (*simul iustus et peccator*), al mismo tiempo que ve el núcleo del acontecimiento de la justificación en una única, bien que continuamente renovada, acción global de Dios: en la absolución que perdona, en la no imputación de los pecados, en la imputación de Cristo. En todo lo cual no se trata sino de diferentes maneras de expresar una misma situación: que la persona humana vuelve a estar en la relación correcta con Dios. Igualmente consecuente es la concepción católica al entender el suceso de la justificación como proceso articulado, pues la gracia, con su poder de renovación, no se consigue de golpe en el alma del hombre, debido a la oposición inicial de éste (*vid. supra* 2), y ni siquiera la logra en su totalidad al final de su vida. Con todo, ¿nos encontramos aquí ante una verdadera divergencia, que desbarate todo acuerdo y haga forzosas las mutuas condenas?

La exégesis neotestamentaria nos enseña hoy que el modo reformador de hablar de la justicia, que está y obra «fuera de nosotros», tiene su justificación bíblica. Cristo mismo fue hecho por Dios justicia para nosotros (1 Cor 1, 30). Por ello, ante Dios sólo es justo el que por la fe y el Bautismo está unido a El, y ha muerto con El al pecado y al propio yo pecador (cf. Rom 6, 6 s.; 7, 4). Evidentemente, también la idea de la gracia «vertida» en el alma y «adherida» (*inhaerens*) a ella está bíblicamente bien fundada. Pues el amor de Dios que permanece «fuera de nosotros» ha sido «derramado en nuestros corazones» (Rom 5, 5), y es idéntico al don del Espíritu Santo (Gál 3, 2-5; 5, 6; Rom 8, 23; 2 Cor 5, 5); y como tal nos une a Cristo, nos llena de confianza y alegría, y nos capacita para una nueva vida, que, sin embargo, por ser comunión en Cristo y don del Espíritu, no es nunca una vida que también nos debemos en alguna medida a nosotros mismos.

Con ello, la exégesis neotestamentaria ha hecho un progreso que no será lo suficientemente apreciado, pues resta fuerza a

31 BSLK 903-905, nn. 77-79; cf. *Epit.* II: BSLK 779, nn. 11 s.

viejas cuestiones disputadas: ha sacado a la luz el nexo indisoluble que hay entre lo que la tradición católica llama gracia «in-creada» y «creada» (*gratia increata* y *gratia creata*) y lo que en la teología de la Reforma se designa como justificación «forense» y «efectiva». La teología sistemática, por ambas partes, aceptó este avance de la exégesis. Los conocimientos de historia de la teología, además, ya no permiten a la teología católica reprochar a la teología de la Reforma que no confiesa suficientemente que la justificación se traduce y debe traducirse en una nueva vida. Si el canon 11 del Decreto de Justificación (DS 1561) condena la doctrina de que la gracia es sólo favor de Dios, afecta, empero, a la concepción luterana sólo en apariencia. Que la justicia del creyente está «fuera de nosotros en Cristo» (*extra nos in Cristo*) —así también CH 1—, quiere decir también que ella se nos apropia como tal. La precisa distinción de Lutero entre «gracia» y «don» (ante todo en el *Antilatimus*) quiere reafirmar que la gracia «externa» alcanza a la persona misma del creyente y pretende, por medio del Espíritu Santo, convertir los pecados en «pecados dominados» (*peccatum regnatum*), impulsa a deshacerse de ellos y determina, de este modo, toda la conducta vital concreta del creyente. Es característico que el mismo lugar de la Escritura Rom 5, 5, que el canon 11 cita casi textualmente, es para Lutero la autoridad más importante para la distinción y coordinación de gracia y don.

Por otra parte, los mismos conocimientos histórico-teológicos ya no permiten a la teología evangélica el reproche de que la representación de la gracia como un *habitus*, como una determinación permanente de la existencia humana que inclina a nuevas obras, es equivalente a la confianza en la propia fuerza y, por ello, a la idea de un amor de Dios por las solas fuerzas de la naturaleza. Una representación que, como es sabido, Melancthon combatió incansablemente en la *Apologia*<sup>32</sup>. Además, el Concilio de Trento se ha *expresado* —según documentos de la más reciente investigación católica— en el campo conceptual de la teoría del *habitus*, es cierto; pero intencionada y conscientemente no ha definido que la gracia justificante haya de entenderse como «*habitus*».

Ya que no hay ninguna duda acerca de todo esto, ni para la doctrina de la Reforma bien entendida ni para la católica, se sigue:

— Que la doctrina católica no pasa por alto lo que la teología evangélica subraya: el carácter personal y verbal de la gra-

32 Cf. *Apologia* 2, 9-11; 17 s.; 287-297; 318-318: BSLK 160, 36-161, 10; 162, 29-163, 15; 217, 28-218, 57; 221, 15-41; y ya *Apologia* 2, 8-13: BSLK 149, 4-44.

cia; y no afirma lo que la teología evangélica teme: la gracia como «posesión» cósmica a disposición del hombre, por regalada que fuera esta posesión.

— Que la teología de la Reforma no pasa por alto lo que la doctrina católica subraya: el carácter creador y renovador del amor de Dios; y no afirma lo que la teología católica teme: la debilidad de Dios frente a un pecado que en la justificación «sólo» es perdonado, y no verdaderamente superado en su fuerza para separar de Dios.

Por ello, las recusaciones recíprocas sólo alcanzan a *formulaciones* que ya entonces eran oscuras y equívocas, y no a la *concepción* del interlocutor; esto vale particularmente para los cánones 10 y 11 del Decreto de Justificación (DS 1560 s.), y para las recusaciones referidas, directa o indirectamente, a las expresiones del can. 11 de la FC, a saber SD III, primer grupo de recusaciones, 3-7<sup>33</sup>, segundo grupo de recusaciones, 5-6<sup>34</sup>.

5. Si las consideraciones presentes son consistentes, tampoco la diferencia en la *concepción de la fe* es por más tiempo una razón para la condena recíproca, aunque en la época de la Reforma fue entendida como una divergencia decisiva: de una parte, las fórmulas de «la sola fe», de la otra, «fe, esperanza y caridad» (cf. *supra* I, 5).

En primer lugar, también aquí hay un malentendido —genuino o intencionado— que atraviesa toda divergencia. Los padres del Concilio de Trento, junto con la tradición medieval, entienden por la *palabra* «fe» (¡en la tensión semántica de «fides» y «credere»!) en primer lugar el consentimiento del entendimiento a la *palabra* revelada de Dios, por una parte, y la fe «objetiva», por la otra, tal como está consignada en el credo y en el magisterio de la Iglesia. Por esto, y debido al «catálogo de errores» de las tesis de la Reforma anterior al Concilio de Trento, los padres del Concilio entienden el modo de hablar acerca de la justificación «por medio de la sola fe» (*sola fide*), propio de la Reforma, como si con él se excluyera la eficacia de los sacramentos, la importancia de las buenas obras y la necesidad de un credo vinculante, que exija «asentimiento».

Los reformadores, por el contrario, entienden la fe, recurriendo a Pablo, como el perdón y la comunidad con Cristo obrada por la misma *palabra* de la promesa (cf. CH 21). Este es el fundamento del nuevo ser, por el cual la carne del pecado está muerta y el hombre nuevo tiene su vida en Cristo (*sola fide per Christum*). Pero, aun cuando semejante fe renueva necesariamente al

33 BSLK 931, nn. 47-51; cf. *Epit.* II: BSLK 779-781, nn. 15-19.

34 BSLK 935, nn. 64 ss.; cf. *Epit.* III: BSLK 785, nn. 20-23; cf. CH 56-60; 86; 115; 126.

hombre, el cristiano no edifica su confianza sobre su nueva vida, sino sólo sobre la promesa de la gracia de Dios. El recibirla en la fe basta, con tal que la «fe» se entienda como «confianza en la promesa» (*fides promissionis*).

Ha de observarse en este contexto, ciertamente, que en Lutero y Melancton —si bien queda siempre clara la distinción y relación entre fe y obras en la *realidad*— vacila el *uso lingüístico* de los conceptos «santificación», «renacimiento» y «renovación». Sólo en los Escritos Confesionales (a partir de 1559) y en la Fórmula de la Concordia quedan fijados los conceptos, de forma que se distinguen de la justificación misma (en el sentido de la subsiguiente renovación moral). Por el contrario, estas palabras, en el uso lingüístico escolástico aluden predominantemente al renacimiento, renovación y santificación (a través de la gracia santificante) fundados en el sacramento del Bautismo (y Penitencia). De manera similar se utilizan los conceptos en la *Confessio Augustana* (CA 2: BSLK 53: Renacimiento por el Bautismo y el Espíritu Santo) y en el Catecismo Mayor («Por ello, santificar no es otra cosa que conducir hasta el SEÑOR Jesucristo, alcanzar un bien al que no podríamos acceder por nosotros mismos: BSLK 654, 38-42; cf. WA 30 I, 91).

Es importante, sin duda, considerar lo siguiente:

— Es ocioso disputar quién lleva aquí frente a quién el peso de la prueba. Pues ambas partes se apoyan —ciertamente bajo los presupuestos de la exégesis de la época— en san Pablo, según que acentúen más, ya la importancia central del concepto de fe en Rom 3, 21-4, 25 y Gál 2, 14-3 29, ya la unidad de fe, esperanza y caridad y la destacada importancia de la caridad —apelando a 1 Cor 13, 13 especialmente.

— El testimonio del Nuevo Testamento no sólo apoya la particularidad de la fe que justifica, sino también la unidad teológica de fe y caridad, pues en especial la predicación del apóstol san Pablo no define de forma excluyente la relación de «fe», «confesión» (Rom 10, 9), amor a Dios (1 Cor 13, 13) y efecto de la fe en el amor al prójimo (Gál 5, 6), sino al contrario. En este sentido, no se ha de entender la exhortación a las obras de caridad en Sant 2, 14-26 como contradicción material de la concepción paulina de la fe, sino como su complemento paranético.

— Lo decisivo en la concepción de la fe propia de la Reforma, la confianza incondicional en el Dios misericordioso, aquí y en el juicio final, ya no es problema para la teología católica de hoy, apoyada en los ya citados progresos de la exégesis neotestamen-

taria (cf. *supra* Parte II, 1 y aquí en el n. 4), de la teología sistemática y, ante todo, en los textos del Segundo Concilio Vaticano<sup>35</sup>.

— Ya en la tradición anterior a la Reforma nunca fue pasada por alto la confianza incondicionada en el Dios misericordioso, decisiva para el concepto de fe propio de la Reforma: siempre estaba comprendida en el concepto de esperanza, que, según la enseñanza de los grandes escolásticos, no se apoya a la vez en la misericordia de Dios y en los méritos del hombre, sino *exclusivamente* en la misericordia todopoderosa de Dios, y que nunca puede existir sin la fe viva (*fides viva*).

— Por el contrario, los reformadores expresan lo que entiende la formulación escolástica de la justificación por la *gratia gratum faciens* (gracia santificante), hablando de la justificación «por la fe», en la medida en que en la fe se toma y recibe la misericordia de Dios:

«Y en cambio, cuando hablamos de la fe, queremos que por ella se entienda su objeto, esto es, la misericordia prometida»<sup>36</sup>.

«Y pues que sólo esta fe recibe el perdón de los pecados, nos hace agradables a Dios y trae consigo el Espíritu Santo, podría (debería) ser llamada *gratia gratum faciens* (gracia santificante) con mayor derecho que su efecto consecuente, la caridad»<sup>37</sup>.

También en Augsburgo, en 1530, se alcanzó un acuerdo en la doctrina de la justificación por medio de la ordenación del concepto escolástico de gracia al concepto de fe propio de la Reforma:

«El perdón de los pecados ocurre formalmente por la gracia santificante y la fe»<sup>38</sup>.

— Además, los reformadores han atribuido a la fe —entendida como estar abrazado el hombre por el Espíritu Santo— todas

35 Cf. DV 5, así como la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae*, n. 10.

36 «Et rursus, quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus obiectum, scilicet misericordiam promissam» (*Apologia* 4, 55: BSLK 171, 11-13).

37 «Et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorum, et reddit nos acceptos Deo, et affert Spiritum Sanctum: rectius vocari *gratia gratum faciens* poterat, quam effectus sequens, videlicet dilectio» (*Apologia* 4, 116: BSLK 183, 50-55).

38 «Remissio peccatorum fit per gratiam gratum facientem et fidem formaliter» [«Acta der Sieben Vorordneten», ONB Cod. 11817, Fol. 174v-175r; v. E. Iserloh (ed.), *Confessio Augustana und Confutatio* (Münster 1980) 336 s., nota 110].

aquellas maravillosas secuelas de renovación para la vida del hombre, que la tradición católica entiende como efectos específicos del amor de Dios que emana de la gracia divina.

— Aun cuando según la concepción de la Reforma la justificación sucede por la sola fe, la misma fe justificante no es mera fe desnuda. Cuando Lutero rechaza el modo de hablar de la justificación fundado en la «fe informada por la caridad» (*fides caritate formata*), no lo hace por menosprecio del amor de Dios, sino porque, a la vista de la doctrina del nominalismo, según la cual el hombre puede amar a Dios sobre todas las cosas «por las solas fuerzas naturales» (*ex puribus naturalibus*), teme que algo ético-humano se vuelva decisivo en el proceso de la salvación. Ya en el Comentario a la Epístola a los Gálatas, de 1531, dice:

«Si por fe informada entendieran la verdadera y teológica, o, como dice san Pablo, la fe sin hipocresía, la que Dios llama fe, no me ofendería su exégesis. Pues entonces la fe no se distinguiría de la caridad, sino que se opondría a una opinión vana de la fe; de este modo distinguimos asimismo entre fe verdadera y fingida»<sup>39</sup>.

Por ello, podemos decir con el Cardenal Willebrands «que la palabra 'fe' en el sentido de Lutero en ningún caso quiere excluir las obras, ni la caridad, ni tampoco la esperanza. Puede decirse con toda razón que el concepto de fe de Lutero, cuando se considera en su totalidad, no significa otra cosa que lo que en la Iglesia Católica designamos como caridad» (en Evian, 1970, en la reunión plenaria de la Federación Luterana Mundial).

Si se toma todo esto en consideración, se puede decir: si se traduce de un lenguaje al otro, corresponde por una parte al discurso de la Reforma sobre la justificación por la fe el discurso católico sobre la justificación por la gracia; y, por la otra, la doctrina de la Reforma comprende en el término único de «fe» lo que la doctrina católica resume, en relación con 1 Cor 13, 13, en la triada «fe, esperanza y caridad». Pero, en tal caso, las condenas recíprocas sobre esta cuestión ya no pueden ser consideradas como adecuadas —a saber, el can. 10 y el 12 del *Decreto sobre la Justificación* (DS 1559 y 1562) y las correspondientes condenasen FC SD III, primer grupo de condenas 1-2 (BSLK 930 s., nn. 45 s.); cf. en CH en especial 20.

La divergencia persistente de ambas fórmulas no debe, pues.

39 «Si ipsi fidem formata vocarent veram et Theologicam vel, ut Paulus, ἀνυπόκριτον. quam Deus fidem vocat, nihil me offenderet haec ipsorum glossa. Tunc enim fides non distingueretur contra charitatem, sed contra vanam opinionem fidei, quo modo et nos distinguimus inter fidem fictam et veram» (WA 40 I 421, 17-21).

negarse ni reducirse a una *mera* —y, por tanto, arbitraria— elección de palabras. Antes bien, se ponen de manifiesto, una vez más, diferentes preocupaciones y puntos esenciales de los que pueden depender concretamente el ser cristiano mismo y la comprensión que de sí tengan los cristianos Evangélicos y Católicos. Según la concepción evangélica, basta la fe, que se aferra incondicionalmente a la promesa de Dios en palabra y sacramento, para la justicia ante Dios, de modo que la renovación del hombre, sin la cual no puede haber fe, no es por su parte una contribución a la justificación. La doctrina católica se sabe de acuerdo con la tesis de la Reforma de que la renovación del hombre no obra ninguna «contribución» a la justificación, contribución que el hombre pudiera alegar ante Dios (cf. *infra* 7). Sin embargo, se ve forzada a acentuar la renovación del hombre por la gracia justificante por causa de la confesión en el poder de Dios para recrear; de modo que esta renovación en fe, esperanza y caridad no es sino respuesta a la insondable gracia de Dios. Sólo si se considera esta diferencia, puede decirse con verdad la doctrina católica no pasa por alto lo que más preocupa a la evangélica, y a la inversa; y la doctrina católica no afirma lo que la doctrina evangélica teme, y a la inversa.

6. Al igual que en el concepto de fe, también en el tema de la «*certeza de la salvación*» (cf. *supra* I, 6) se vio dificultado un consenso sólido, o al menos un no condenarse mutuamente, ya en el siglo xvi, por funestos malentendidos que perduran hasta hoy. Aquí se pone de manifiesto con especial claridad, por lo demás, cómo «preocupaciones» que por ambas partes se reconocen como tales producen un malentendido por la diferente apreciación de su prioridad y alcance. Lutero y los reformadores sabían tan bien como sus adversarios cuán débil, poco entusiasta y, por ello, insegura es la conversión a Dios del corazón humano, cuán atribulada es la fe en la promesa de Cristo, de la cual, sin embargo, depende toda salvación del hombre. Ambos saben que esto nunca se ha da cambiar de una vez por todas. La cuestión es: cómo puede y debe vivir el hombre ante Dios, a pesar de su debilidad y con ella. Destaca en este lugar con especial claridad la relación entre la concepción de la justificación y la concepción de los sacramentos, que ya fue presentada arriba como primer axioma interpretativo. La doctrina católica, ya oficialmente representada por el Cardenal Cayetano en Augsburgo en 1518, contesta a esta pregunta así: la fe puede y debe ser plenamente consciente del perdón de Dios, es decir, del efecto especial de los sacramentos en mí, en la medida en que se considera desde el lado del sacramento —dicho luteranamente: desde el lado de lo que está *extra me*, «fuera de mí»—. Visto desde el lado del que recibe, sin embargo, la duda está justificada, pues nunca puede estar seguro de

si se ha abierto lo suficiente al efecto del sacramento —dicho luteranamente: si ha creído total y plenamente—. Esta inseguridad debe llevarla el cristiano con paciencia.

Lutero y sus partidarios dan un paso más. No sólo exhortan a soportar la inseguridad, sino a soportar la vista de ella y tomar en serio, concreta y personalmente, la validez objetiva de la absolución que viene «de fuera» en el sacramento de la Penitencia. Contestan la mencionada pregunta acerca de las relaciones con la propia inseguridad subrayando la incondicionada confianza en la absolución del sacerdote. Dado que Jesús ha dicho: «cuanto desatares en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 16, 19), tendría el creyente —así dice el argumento repetido una y otra vez por Lutero— a Jesús por mentiroso y, con ello, «rechazaría la gracia» ciertamente, si no se confiara firmemente al perdón de Dios prometido en la absolución, independientemente de la calidad de sus obras y de la calidad de su contrición y arrepentimiento. Que este abandonarse todavía puede ser subjetivamente incierto, que de este modo la certeza del perdón no es seguridad (*securitas*) del perdón, lo sabe Lutero tan bien como sus adversarios —pero, por decirlo así, esto no tiene por qué ser un problema: el creyente debe apartar la mirada de ello y dirigirla sólo a la palabra de perdón de Cristo.

A partir de aquí se pone de manifiesto el verdadero sentido de la doctrina de la Reforma sobre la certeza de la salvación: como no podemos por nosotros mismos estar nunca «subjetivamente» a la altura de la ley de Dios, que reclama nuestras obras, la fe debe confiarse a lo que es más «objetivo» para la Iglesia: la palabra de Dios, independientemente de la situación del hombre que se confía a ella. Cierto que esta fe está siempre expuesta a la tentación. Por ello, es *posible* que el hombre dude —pero *no tiene* por qué ni *debe* hacerlo—. Sencillamente, no *está* cierto de la salvación del mismo modo en que se tiene una certeza teórica; pero puede estarlo en el modo en que es segura una confianza. En la tentación, el hombre no debe mirarse a sí mismo, a su pecado, a su duda, sino a Cristo y a la comunión con El fundada en el Bautismo y prometida siempre de nuevo en la Penitencia. Si el hombre cree así, y en la medida en que lo hace, está de hecho cierto de su salvación, pues él no puede confiarse a la palabra de salvación de Dios y, al mismo tiempo que se confía, tenerla por insegura.

Los adversarios de los reformadores —asi Cayetano— entendieron esta concepción, sin embargo, como si fundara la certeza de la salvación precisamente en la convicción subjetiva —por no decir: en el sentimiento subjetivo del creyente—. Y les pareció que los reformadores pretendían para esta certeza subjetiva incluso la certeza objetiva de la profesión de fe eclesial («...con la certeza de la fe, a la que no puede caer en error alguno»: DS

1534). Los reformadores, a su vez, han entendido el rechazo de su concepción como si sus adversarios tuvieran verdaderamente interés en mantener a los creyentes en la incertidumbre y además no temieran el efecto de la duda sobre la confianza en las promesas de Cristo.

Las dificultades para el entendimiento se vieron asimismo agravadas desde un principio debido a que la polémica se suscitó en torno a posiciones extremas, o al menos en torno a tesis formuladas de manera equívoca, que más tarde fueron precisadas —ya que no completamente revisadas— por ambas partes, sin que esto repercutiera plenamente sobre las recusaciones. Por ello, no se ha observado lo bastante cuán cerca se estaba en realidad. Lutero se vuelve contra el «contricionismo» de Gabriel Biel, que entiende el arrepentimiento pleno (*contritio*) como *condición* de la absolución y que, de este modo, *tiene* que dejar al cristiano en la incertidumbre, ya que nunca puede estar cierto de la plenitud de su arrepentimiento. Contra esto reacciona él en las *Resoluciones* (especialmente *Res. 7 y 38*) y en otros escritos (*Sermo de poenitentia*; lista de tesis *Pro veritate*) —con la intención de *revalorizar* la importancia de la potestad de las llaves y de la solución— subrayando intensamente la fe en la promesa, de modo que a veces, ya para Cayetano, esto suena como si la fe se convirtiera ahora en obra condicionante del perdón. El Concilio de Trento se ha atenido estrictamente a estas tesis de Lutero y de sus seguidores, en relación con la bula *Exsurge Domine* (cf. DS 1533 s.; 1563 s. con 1460-1462). Si, el Concilio rechaza la posición según la cual el bautizado ya no podría perder la gracia, aunque quisiera y por mucho que pecara, en tanto no dejera de creer —y alude con ello a una frase de Lutero en *De captivitate Babyloica* (WA 6 529, 11-13; cf. DS 1540; 1673). Sin embargo, Lutero precisó más tarde su doctrina, asegurándola contra malentendidos teológicos y pastorales; incluso retiró formalmente la frase que se acaba de mencionar, al distanciarse en los Artículos de Esmalcalda de los fanáticos «que sostienen que todos los que hubieran recibido una vez el Espíritu o el perdón de los pecados o se hubieran llenado de fe, si más tarde pecaran, si permanecieran igualmente en la fe, en nada les dañarían tales pecados; los que gritan: 'Haz lo que quieras, que mientras creas nada importa, pues la fe extirpa todo pecado', etc.»<sup>40</sup>. Tal como si quisiera debilitar de antemano ulteriores recelos, Lutero ha rechazado desde un principio expresamente una certeza de fe que tenga su fundamento sólo en la convicción subjetiva, y no en Cristo<sup>41</sup>.

40 III, 3, 42: BSLK 448, 8-13; cf. también CA 12, 7 s.: BSLK 67, 12-16.

41 Cf. WA 56 298, 24 ss.; 8, 114, 21 s.

Una vez aclarados estos malentendidos y dificultades para el entendimiento, queda de manifiesto que el Concilio de Trento rechaza precisamente lo que también los reformadores tratan de eliminar; seguridad y sobreestima de sí mismo respecto al propio hallarse en gracia, autoengaño sobre la propia debilidad, falta de temor a la pérdida de la gracia, sentimiento de consuelo como criterio, falta de obligación moral que apela a la conciencia de la salvación y, con mayor razón, a la seguridad de la predestinación. Y acentúa por su parte los puntos que para Lutero y los reformadores son fundamento y punto de partida de su concepción: la confianza y la total suficiencia de la promesa de Dios y de la fuerza de la muerte y resurrección de Cristo, la debilidad humana y la amenaza implicada por ella para la fe y la salvación<sup>42</sup>.

Lo que ya entonces sólo pudo conducir a la condena recíproca, porque no se habían escuchado unos a otros con bastante atención, apenas puede hoy seguir fundando una reclamación mutua, sobre todo si se piensa a partir de un concepto de fe bíblicamente renovado (v. *supra* 4). Pues bien puede suceder que un hombre pierda o abandone la fe, la entrega a Dios y a su promesa. Pero no puede creer en este sentido y, a la vez, no tener confianza en Dios. En este sentido siguen valiendo hoy las palabras de Lutero: la fe es certeza de salvación. Hoy sólo queda por preguntar lo que ya en la época de la Reforma había que preguntar: si el término «certeza de la salvación» no puede originar —de manera parecida a como ocurrió con el concepto católico de «cooperación»— malentendidos que ya entonces podían registrarse, a saber, la idea de una «confianza», en el sentido de seguridad «carnal», que en realidad es vana (cf. DS 1533).

Pero hoy, a la vista de las presentes consideraciones, no pueden pasar por acertados los reproches de antaño —a saber, los can. 13-16 y 23 del *Decreto sobre la Justificación* (DS 1563-1566; 1573); en la Fórmula de la Concordia faltan expresamente los rechazos a este punto<sup>43</sup>.

## EXCURSO: JUSTIFICACION, BAUTISMO Y PENITENCIA

En este lugar se ponen de manifiesto con especial claridad las relaciones entre la doctrina de la justificación y la doctrina del sacramento, que aquí deben ser tomadas en consideración en razón del tema que nos ocupa —si bien la doctrina de los sacra-

42 Cf. *Decreto sobre la Justificación*, cap. 9 y 12: DS 1533 s. y 1540.

43 Pero compárese SD III, 30; IV, 12; *Epit.* III, 12: BSLK 924, 18-36; 941, 32-942, 9; 783, 34-784, 7; cf. también *Apología* 4, 148 s. (v. *supra* I, 6).

mentos será tratada especialmente en la segunda parte de este estudio—. Pues, como los reformadores tratan las cuestiones de la doctrina de la justificación y las de la doctrina de los sacramentos sin solución de continuidad, por decirlo así (cf. arriba 6, y previamente II, 1<sup>er</sup> axioma), y como, a la inversa, también el Decreto sobre la Justificación se refiere a menudo al Bautismo<sup>44</sup> y al sacramento de la Penitencia<sup>45</sup>, las divergencias en este círculo de cuestiones repercutirían amenazadoramente, caso de no ser superadas, sobre un acuerdo (o no-oposición) que acaso se alcanzara en el entendimiento de la doctrina de la Justificación.

En todo caso, entra aquí en juego la problemática que habitualmente se fija y discute en torno al término clave de la «mediación» de la gracia. Para la doctrina católica, lo mismo que para la evangélica, no es discutible que la gracia de Dios alcanza a los pecadores *en* la Iglesia. Pues, cuando la doctrina evangélica dice que la «mediación» de la justificación ocurre a través de Cristo, en su palabra, gracias a su Espíritu, por medio de la fe, habla de procesos que ocurren *en* la comunidad de fe, esto es, en la Iglesia. Sin embargo, siente los mayores reparos para hablar de una «mediación» de la justificación *por* la Iglesia, pues esto se podría entender como si la Iglesia tuviera un poder de disposición de la gracia de Dios —cuando ésta sólo nos puede venir por la propia acción de Dios en la Palabra y el Sacramento—. Los Escritos Confesionales pueden perfectamente llamar «medio» e «instrumento» a los sacramentos por los que es dado el Espíritu Santo (CA 5: BSLK 58, 4; CH 65).

Sin embargo, la doctrina católica habla sin ambages de la «mediación» de la gracia *por* la Iglesia y *por* los sacramentos, porque no puede comprender que esto se considere como una disposición de la gracia de Dios, cuando la Iglesia se entiende a sí misma y a su acción como «instrumento» de la acción de Dios; y porque de hecho la fe en la gracia de Dios que perdona es exigida y posibilitada al hombre singular «por medio» del testimonio y la acción espiritual de aquellos que han creído antes que él.

Ante este trasfondo de problemas, parecen en primer lugar necesarias las siguientes determinaciones generales, y pueden hacerse las siguientes reflexiones sin temor a pasar por alto las divergencias:

1. Es injusto que en el siglo xvi se reprochara a los reformadores, y que aún hoy se les reproche ocasionalmente, que menosprecien los sacramentos. En realidad, los sacramentos son para

44 Can. 3 y 4 del *Decreto sobre el Pecado Original*: DS 1513 s.; can. 7 y 9 del *Decreto sobre la Justificación*: DS 1557 y 1559, en relación con el cap. 6: DS 1526.

45 Can. 14 y 29: DS 1564 y 1579.

ellos —como para el apóstol san Pablo—, junto con la predicación de la palabra, la forma concreta en que la acción justificante de Dios alcanza al pecador. Esto vale para Lutero y la confesión luterana especialmente, pero también para la doctrina reformada\* bien entendida (cf. CH 65 ss.). Contra grupos del movimiento de la Reforma que de hecho menosprecian los sacramentos como «cosa externa» han luchado casi con los mismos argumentos con que los teólogos de la vieja fe pensaban que debían combatirlos: haciendo referencia al orden sapientísimo de Dios, que exige obediencia por serlo.

2. Tampoco es justo lo que los reformadores reprochaban entonces a la Iglesia y a su tradición teológica, y que los teólogos evangélicos, aún hoy, no rara vez dicen de la doctrina católica: que la gracia justificante está ligada a los sacramentos —y es, en este sentido, «gracia sacramental»— de tal manera que la Iglesia tiene pleno poder para excluir de la gracia de Dios a hombres rehusándoles los sacramentos. Cualquiera que haya sido y sea el efecto de una praxis a menudo poco inspirada y de difusas formulaciones teológicas, la doctrina católica se mantuvo y se mantiene firmemente adherida a la tesis de Tomás de Aquino: «Dios no ha ligado su fuerza a los sacramentos de modo que no pueda comunicar sin los sacramentos el efecto de los mismos» (STh III 64, 7). Toda «instrumentalidad» de la Iglesia y los sacramentos tiene su límite en la reserva de la libertad de Dios de no querer servirse de sus «instrumentos». Cuando, sin embargo, la doctrina católica subraya la «mediación» sacramental de la gracia justificante, lo hace por un motivo en el que está de acuerdo con los reformadores: porque nadie puede querer alcanzar la gracia de Dios y, al mismo tiempo despreciar conscientemente el camino que la sabiduría divina ha señalado para ello. Justo éste es el sentido de la clásica tesis medieval de que toda mediación de la gracia, excepto la recepción real de los sacramentos, es una especie de «eficacia previa» de los sacramentos.

3. Tampoco es verdad que la doctrina católica afirmara que la comunicación de la gracia por medio de la administración de los sacramentos se da con independencia de la fe, como si no fuera necesaria la disposición de entrega del corazón, querer recibir realmente la gracia de Dios en el sacramento. Hay que reconocer que las fórmulas medievales, cuyo sentido exacto se puede aclarar fácilmente de forma teórica, y con ello hacerlas irreprochables —por ej., la fórmula de «*non ponere obicem*» («no

\* Se trata de la tradición protestante calvinista o «reformada» (*reformiert*), que se distingue no sólo de las demás tradiciones de la Reforma, sino de la denominación general que se hace de la doctrina de esta última como doctrina «reformadora» (*reformatorisch*). [Nota del Editor].

echar el cerrojo») o la fórmula «*ex opere operato*» («por la realización misma») —, por el mal entendimiento y el mal uso pudieran causar esta impresión en su empleo pastoral. En contra de ello, ha de tenerse por doctrina católica la siguiente: los sacramentos no son una vía de salvación que facilite las condiciones al margen de la fe personal<sup>b</sup>.

Hasta aquí, las diferencias y divergencias en la comprensión del sacramento que van emergiendo remiten a las diferencias y divergencias, ya discutidas, en la comprensión de la justificación misma, y hoy pueden ser superadas junto con estas últimas. Al menos, ya no exigen una condena mutua. Esto vale fundamentalmente para la concepción reformadora del *Bautismo*, y de sus consecuencias para la vida cristiana, en contraposición a la habitual doctrina católica del *Bautismo*.

Por el contrario, quedan abiertas las preguntas acerca del *sacramento de la Penitencia*. Este debe ser tratado, al menos en lo fundamental, por mor del ya mencionado motivo de que se ha de soportar una contraprueba del mutuo reconocimiento (o no-condena) de la doctrina de la justificación. Por otra parte, a la vista de la amplísima discusión en torno a problemas históricos, dogmáticos y pastorales del sacramento de la Penitencia, no es posible en este lugar rechazar y responder dictámenes con la misma decisión que en otros puntos tratados hasta ahora (cf. *supra* p. 16).

La situación se ve dificultada, además, porque la toma de posición respecto al sacramento de la Penitencia no es unánime entre los reformadores y, en consecuencia, tampoco en las Iglesias de la Reforma. Cierto que Lutero desarrolló su doctrina de la justificación en conexión con una nueva reflexión sobre el sacramento de la penitencia, pero más tarde, a pesar de la alta estima en que siempre tuvo a la confesión auricular, dejó de considerar la Penitencia como sacramento *propio*. En la *Confessio Augustana*, Melancthon presupone la penitencia como sacramento<sup>46</sup>, y en la Apología la considera sacramento en sentido propio<sup>47</sup>. La Iglesia reformada negaba el carácter sacramental de la penitencia, y desde el comienzo ya no practicaba la confesión auricular. La administración del perdón de los pecados se da aquí primeramente en el sermón y en el recién instaurado sacramento de las llaves (cf. también CH 83-85), también en la conversación pastoral, en la que por ejemplo Calvino insistió especialmente (cf. *Inst.*

<sup>b</sup> Cf. más detalles en *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?*, 88 ss. (IIª Parte: *Sakramente* I 2.2), sobre la doctrina general de los sacramentos. [N. del E.].

<sup>46</sup> CA 12 y 13: BSLK 66, 10-68, 11.

<sup>47</sup> Apología 12, 41; 98-101; 13, 4: BSLK 259, 17-20; 272, 36-51; 292, 24-33.

IV, 1, 22; acerca de la sacramentalidad: IV, 19, 14 ss.). Las mencionadas expresiones, tomadas de CA y Apología, no son válidas para la teología reformada.

A pesar de la diferente posición de partida en los Escritos Confesionales, también en la Iglesia luterana se perdió, desde final del siglo XVIII, la práctica de la penitencia en la forma de la confesión personal. Asimismo en la Iglesia Católica el sacramento de la Penitencia ha caído hoy en una crisis. En realidad, la cuestión se plantea hoy para las Iglesias no como una pregunta acerca del acuerdo o desacuerdo en la comprensión del sacramento de la Penitencia, sino también, ante la crisis de la práctica de la Penitencia y de la conciencia de pecado, como pregunta por el significado de la penitencia en general.

No siempre podemos, con estos presupuestos, ofrecer soluciones, pero querramos hacer visibles los verdaderos términos del problema y señalar los problemas que están por discutir. Ciertamente, las preguntas y los problemas no señalan en una dirección completamente desesperada. En este sentido se entienden las siguientes indicaciones.

1. Hemos de partir de una concepción fundamental que marca profundamente la piedad en la Iglesia Luterana y que, por ello, se hace notar hasta en la presente controversia teológica; respecto a dicha concepción fundamental se presenta inmediatamente la pregunta de en qué medida incluye una divergencia respecto a la interpretación católica. Cómo ha de entenderse el sacramento de la Penitencia —y, conforme a ello, cómo ha de realizarse:

— Como *nueva comunicación* de la gracia justificante *tras la pérdida de la gracia del Bautismo*, tal como dice la doctrina católica<sup>48</sup>.

— O bien como *regreso*, o mejor dicho: como *repatriación* regalada por Dios con el *nunca caduco perdón de los pecados*, que es concedido de una vez por todas al pecador en el Bautismo, como una «alianza» (Lutero), tal como reza la doctrina evangélica<sup>49</sup>.

La doctrina católica presupone que se puede perder la gracia del bautismo; la doctrina evangélica presupone que *no* se puede perder como tal, pero que se puede «caer fuera» de ella (CM, Bautismo 82: BSLK 707, 6; cf. *supra* III, 4). Según la concepción católica, la absolución se hace eficaz en conexión con la tríada de arrepentimiento, confesión de los pecados y satisfacción de obra; según la concepción evangélica, en conexión con el binomio de

48 *Decreto sobre la Justificación*, cap. 14 y can. 29: DS 1542 s., 1579; can. 1 sobre el sacramento de la Penitencia: DS 1701.

49 CM IV 6, Bautismo, 80-82: BSLK 706, 31-707, 10; y ya *De captivitate Babylonica*: WA 6 529, 22-34.

arrepentimiento (*contritio*) y fe (*fides*) (cf. CA/Apolo<sup>12</sup>: BSLK 66 s./252 ss.). Según la concepción de la Reforma, las buenas obras son enteramente fruto y manifestación de la Penitencia, pero no la satisfacción para la remisión de la pena.

¿Ha de constatarse aquí una divergencia? Por las anteriores consideraciones (cf. III, 4) debería estar claro que sólo se puede perder la gracia del Bautismo en la medida en que ésta es un don hecho al hombre. Pero no se puede perder el amor de Dios que perdona, gratuito e incontrito. Quedó claro en ese lugar que el testimonio bíblico obliga a considerar ambas dimensiones de la concepción de la gracia justificante en su conexión, tal como la relación insoluble entre la gracia «increada» y la «creada» y entre la justificación «forense» y la «efectiva». Si esto es así, entonces las dos tesis contrapuestas respecto a la concepción del sacramento de la Penitencia han de entenderse como modos complementarios de enunciar una misma situación fundamental. Esto basta para excluir una condena mutua.

Por lo demás, ya en el siglo xvi se ha observado con exactitud que la terminología llena de sospechas hacia la otra parte ocultaba un amplio acuerdo material. La tesis de la Reforma acerca de la permanencia de la validez de la gracia otorgada es expresada en la terminología escolástica al hablar del *character indelebilis* («carácter imborrable») conferido en el Bautismo; terminología gravada por la polémica acerca del estado espiritual. A la inversa, la tesis católica que sostiene que la gracia se puede perder —esto es, la «gracia creada» (*gratia creata*)— es recogida en la terminología de la Reforma al hablar del «perder la fe en el Espíritu Santo»<sup>50</sup>, o del «recaer»<sup>51</sup> o del «quedar fuera»<sup>52</sup>.

El trasfondo de la controversia en torno a la penitencia queda aún más claro en las «falsas doctrinas» recogidas en *Apolo<sup>12</sup>* 12, 17-27: BSLK 256,4-46, que se refieren a la doctrina de la penitencia de la Escolástica tardía —del perdón por medio de la *attritio* o *contritio* («arrepentimiento imperfecto» o «perfecto») y de la correspondiente devaluación de la absolución—. Ya en Augsburgo, en 1530, se alcanzó (si prescindimos de la cuestión del castigo de los pecados) este acuerdo:

«No rehusamos poner tres partes (en la Penitencia) a saber: (1) el arrepentimiento (*contritio*), que designa los terrores que acometen a la conciencia tras el conocimiento del pecado, (2) la confesión, pero en ella se ha de contemplar la absolución y creer en ella. Pues no se perdonan los pecados si no se cree que son perdonados por los méritos de la pasión de Cristo.

50 CA 12, 7: BSLK 67, 12-14; *Apolo<sup>12</sup>* 4, 219; 222: BSLK 201, 54 s.; 202, 31; AE III 3, 42: BSLK 448, 4-18.

51 CA 12,8: BSLK 67, 14.

52 CM, Bautismo 82: BSLK 707, 6.

(3) La tercera parte es la satisfacción, esto es, los frutos dignos de la penitencia. Estamos de acuerdo en que, por lo que hace a la culpa, los pecados no son perdonados por las satisfacciones. Pero no nos hemos puesto todavía de acuerdo sobre si las satisfacciones son necesarias para el perdón del pecado por lo que hace a la pena»<sup>53</sup>.

Eck es de la opinión de que se podría «alcanzar fácilmente acuerdo» sobre CA 12, pues se trata más de una polémica terminológica que efectiva<sup>54</sup>. Spalatino hizo constar en acta: «El doctor Eck ha dicho asimismo que no hay desacuerdo *in re*»<sup>55</sup>.

2. La historia de la práctica de la penitencia es extremadamente variada y también, como demuestra la prehistoria de la Reforma, rica en síntomas de decadencia y abusos. Además, en Occidente la evolución ha sido distinta que en la Iglesia Oriental, sin que la Iglesia Católica haya encontrado hasta hoy motivo para recusar y condenar la distinta práctica del sacramento de la Penitencia en la Iglesia Oriental, incluidas las regulaciones jurídicas que rigen para ella. Es más, también la explicación teológica de los cánones del Concilio de Trento (DS 1701-1715) que se refieren al sacramento de la Penitencia es objeto, en la Iglesia Católica, de una discusión abierta y en parte controvertida, en la que al menos algo está firmemente asentado: no todos estos cánones son, más allá de la determinación jurídica y disciplinaria, una tesis forzosamente teológica o dogmática. Esta compleja situación dificulta considerablemente el tener por necesaria una única concepción del sacramento de la Penitencia y una única praxis y condenar todas las opiniones contrarias, supuesto que se persevere firmemente en el acuerdo alcanzado respecto a la concepción de la justificación.

53 «Non recusamus, tres partes paenitentiae ponere, scilicet contritionem quae significat terrores incussos conscientiae agnito peccato, Confessionem, sed in hac oportet respicere absolutionem et illi credere. Non enim remittitur peccatum, nisi credatur, quod propter meritum passionis Christi remittatur. Tertia pars est satisfactio videlicet digni fructus paenitentiae. Sed propter satisfacciones concorditer sentimus, non remitti peccata, quoad culpam; uerum de hoc nondum conuenit, utrum necessariae sint satisfacciones ad remissionem peccati, quoad poenam» («Acta der Sieben Vorordneten», ONB Cod. 11817, Fol. 175r-v; ver E. Iserloh (ed.), *Confessio Augustana und Confutatio* [Münster 1980] 368 nota 116).

54 «Solum est verbalis et non realis differentia»: Informe de Eck, UB Giessen, Cod. 296, Fol. 117v; ver Iserloh (ed.), *loc. cit.*, 368, nota 117.

55 K. E. Förstemann, *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags zu Augsburg im Jahre 1530*, II (Halle 1835) 228; ver Iserloh (ed.), *loc. cit.*, 369, nota 123; cf. Förstemann, *loc. cit.*, II, 292; Iserloh (ed.), *loc. cit.*, 371, nota 136.

3. Por lo que respecta a las cuestiones que no pueden discutirse a fondo en el marco de este excursus, éstas son, ante todo, dos: a) La concepción de la «magistratura» del confesor y de la confesión como «acto judicial» (*actus iudicialis*) (can. 9 sobre el sacramento de la Penitencia: DS 1709). La *divergencia* al respecto, en el mencionado canon, radica en una concepción de la absolución como «puro (ejercicio del) servicio de notificar y explicar que los pecados son perdonados al creyente, con tal de que crea que le son perdonados»<sup>56</sup> —esto es, la concepción de la conciencia de la salvación basada en la absolución, concepción que más arriba (en III 6) pudimos juzgar como susceptible de acuerdo, con tal que las doctrinas reformadora y católica sean entendidas adecuadamente tras el reconocimiento de sus particulares objetivos.

Es un *hecho*, en primer lugar, que tras las explicaciones del cap. 6 del *Decreto sobre la Penitencia*, el *actus iudicialis* no ha de entenderse estricta, sino análogamente: «al modo de un acto judicial..., tal como es dictada una sentencia por un juez»<sup>57</sup>. Según el cap. 8, el sacramento de la Penitencia «no es un tribunal de la ira o del castigo» (*forum irae vel poenarum*: DS 1692). Al cap. 6 se refiere también la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II *Reconciliatio et Paenitentia*, cuando dice que «la clase de procedimiento judicial» del sacramento es «comparable con los juicios humanos sólo de modo análogo» (n. 31, II).

Es un *hecho*, asimismo, que los confesores católicos saben que su tarea en el confesionario es no sólo «juzgar» al penitente, sino también alentarle y guiarlo espiritualmente. Con ello, están de acuerdo tanto con la tradición<sup>58</sup> como con las indicaciones prácticas<sup>59</sup> y la nueva liturgia penitencial<sup>60</sup>. Así, pues, *actus iudicialis* debe, siempre y a la vez, ser un *actus pastoralis*: el *actus iudicialis* es precisamente la *absolución*<sup>61</sup>.

La *tarea* será entender y explicar el *actus iudicialis*, de modo que quede sin apoyo la idea —que, por lo demás, no aparece en los textos litúrgicos— de que aquí decide una instancia humana, un funcionario de la Iglesia, si se otorga la gracia de Dios a un

56 «Nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitendi, modo tantum credat se esse absolutum».

57 «Ad instar actus iudicialis... velut a iudice sententiae pronuntiat»: DS 1685; NR\* 654.

58 Cf. Tomás de Aquino, STh *Suppl* 9, 2.

59 Cf. can. 978, 1 CIC/1917, tomado del Rit. Rom. 1614, tit. 4, cap. 1, n. 2.

60 Cf. *Ordo Paenitentiae*, 2.12.1973 (Typis Polyglottis Vaticanis 1974) (Introducción: n. 10).

61 Cf. DS 1709 y *Reconciliatio et paenitentia*, n. 31, II; con referencia a Lc 5, 31 s.; 9, 2; Is 54, 4 s.; a san Agustín y al *Ordo Paenitentiae*.

hombre y se le hace partícipe de ella; pues esto contradiría frontalmente la *sola fide* conjuntamente afirmada.

El *sentido* irrenunciable de la magistratura del confesor es que:

— el confesor atribuya al penitente pecados concretos, no en general, sino en virtud de su confesión, y con ello le advierta de la gravedad de su responsabilidad ante Dios; en caso límite negándole la absolución;

— que, con el perdón que en nombre de Cristo le otorga, le coloque también bajo el tribunal de Cristo que es siempre la otra cara de su perdón, sin la cual éste pierde dignidad.

Visto así, el *actus iudicialis* del confesor expresa la dimensión escatológica de la justificación.

b) La otra cuestión se refiere al concepto y la práctica de «satisfacción» (*satisfactio*), en cuya aplicación en relación con la teología de la penitencia tanto se apoyaron los reformadores y se apoya aún hoy la teología evangélica (cf. can. 12-14 sobre el sacramento de la Penitencia: DS 1712-1714). También este concepto es muy debatido en historia de la teología y de los dogmas. ¿Qué relación guarda con el tiempo de penitencia que en la Iglesia antigua precedía a la absolución? ¿Cómo han de entenderse las «penas» de los pecados, según la cual la absolución debe ser «satisfecha» todavía? ¿Es histórica y fácticamente la satisfacción idéntica a la lucha contra el pecado, sin la cual, también según la concepción reformadora, no puede haber verdadera penitencia? La aclaración del problema fue dificultada por la definición escolástica tardía de la *satisfactio* como «acción externa para la reconciliación por la afrenta a Dios»<sup>62</sup>, y sobre todo por lo degenerada práctica de la indulgencia, que impedía todo buen atisbo religioso y toda renovación de la Penitencia. Hoy, en la Iglesia Católica, la «satisfacción» —en la medida en que hay que entenderla como parte esencial del sacramento de la Penitencia y, por ello, como necesaria para la «validez» de la absolución— es a menudo, contrariamente a la doctrina y a las instrucciones jurídicas y litúrgicas, una pequeña oración de agradecimiento a Dios tras recibir la absolución, al pronunciar la cual el que ha recibido el sacramento apenas es consciente de cuán dudosas prácticas estuvieron en otro tiempo ligadas a éste. Al mismo tiempo, en la teología católica se lleva hoy a cabo en todas las disciplinas una discusión muy viva sobre cómo se puede recuperar, en las modernas condiciones de vida, el sentido de la absolución y «recon-

62 *Apologia* 12, 117; 118: BSLK 276, 21-25.36-40. «Satisfactio est operatio laboriosa... ad placandam divinam offensam» (BSLK 276, nota 1).

ciliación con la Iglesia» propio de la Iglesia antigua. Esta discusión ha sido recogida en textos oficiales de la Iglesia<sup>63</sup>.

Pues una cosa es clara: la verdadera «satisfacción» no es la pequeña oración, sino la vida nueva a partir del perdón recibido. Con esto, la idea de la satisfacción ha recuperado su sentido recto, que se había olvidado. Pues todas las condiciones de la penitencia sólo puede tener el sentido de animar al cristiano en aquello donde también Lutero pone el acento: en la lucha contra el pecado, que no está resuelta con la absolución, sino que comienza de nuevo y debe dar frutos dignos de la Penitencia.

Quedan aún otras cuestiones por zanjar. ¿Cuál es, por ejemplo, el sentido de la obligación del penitente de confesar todos los pecados mortales plenamente, en la medida en que pueda recordarlos en conciencia (cf. DS 1679 s.)? El Concilio no quiere favorecer con ello un escrupuloso despedazamiento de uno mismo, como temieron los reformadores, sino, como ya se ha indicado, hacer más aguda la conciencia de responsabilidad por los propios pecados del creyente ante Dios.

De gran importancia es la cuestión: ¿quién tiene el pleno poder de impartir la absolución o, dado el caso, de denegarla? Según la doctrina del Concilio de Trento, la tiene el sacerdote, pues a él se le ha dado el poder de atar y desatar (DS 1684 y 1710 haciendo referencia a Mt 18, 18; Jn 20, 23). Según la doctrina de la Reforma, el poder de las llaves para atar y desatar es un mandato de Cristo a la Iglesia que como tal conserva su validez. A partir de aquí se aclaran distintas formulaciones en los textos de la Reforma. Todo cristiano puede otorgar el perdón al «hermano» que con él se confiesa (por ej., WA 8 183, 28: *De la Confesión*, 1521). Otros textos hablan indistintamente de la confesión ante el que tiene ministerio y ante el cristiano sin ministerio (cf. CM, Confesión 13: BSLK 728; *Tract.* 24: BSLK 478).

A su vez, otros textos presuponen que la confesión se da ante el portador del ministerio en tanto que siervo ordenado de la Iglesia<sup>64</sup>. Finalmente, hay textos que vinculan la recepción de la confesión con el ministerio episcopal (CA 28,5: BSLK 121). De muchos formularios actuales de ordenación de las Iglesias Luteranas se sigue, por lo demás de forma inequívoca, que la confesión y absolución son funciones elementales del ministerio del pastor.

A pesar de las manifestaciones sobre la confesión, todo el celo eclesiástico de la doctrina luterana se dirige únicamente al

63 Cf. especialmente LG 11, 28; *Constituciones Apostólicas Paenitentini*, del 17.2.1966, e *Indulgentiarum doctrina*, del 1.1.1967, n. 4.

64 Por ej.: CA 11: BSLK 66; CA 25: BSLK 97 ss.; *Apologia* 11, 5: BSLK 250; CM, Confesión: BSLK 517 ss.; probablemente también CM, Confesión 13: BSLK 728.

portador del ministerio (CA 28, 21 s.: BSLK 123 s.). También Calvino y la doctrina reformada subrayan el nexo íntimo entre el poder de llaves y el ministerio ordenado<sup>65</sup>. La disciplina eclesiástica, por el contrario, es cosa del presbiterio o del Sínodo. Tanto en la doctrina luterana como en la reformada, la disciplina eclesiástica se vincula a la competencia para la admisión a la Santa Cena o para la exclusión de ella. En la presente discusión católica en torno al sacramento de la Penitencia, se recuerda en determinados casos la práctica viva de la confesión de laicos, que no fue contestada hasta la Edad Media (cf. Tomás de Aquino, *STh Suppl* 8, 1-3), a la que también Melancthon vuelve a dar validez (*Tract.* 67). Si se tiene en cuenta todo esto, se impone la pregunta de si no se pueden descubrir, también en este importante ámbito de problemas, concordancias teológicas soterradas.

Como ya se ha dicho, ésta y otras cuestiones no pueden aclararse aquí. Pero acaso puedan sacarse dos consecuencias *provisionales*; de nuevo en forma de pregunta, no de tesis:

— ¿No es hora de distanciarse de lo que fue traído a primer plano sólo por la sospechosa voluntad de «definirse» y de conservar la propia «identidad»? Crece ya en la Iglesia de la Reforma —en la «libertad de un cristiano» y sobre las huellas de Lutero— una nueva y alta estima de la confesión singular y de la absolución individual.

— ¿No debería preguntarse la Iglesia Católica si es realmente condenable entender y realizar la penitencia como retorno gracioso al Bautismo, que Dios hace indestructible? Si lo dicho arriba (3, b) sobre la concepción de la absolución como *actus iudicialis* es válido, entonces también la doctrina del Concilio de Trento<sup>66</sup> queda disponible para tal concepción del sacramento de la Penitencia a partir del Bautismo. ¿No es la doctrina del Bautismo de Lutero —que con razón ha sido designada como «expresión exacta de su doctrina de la justificación» (Paul Althaus)— una contribución muy importante a la comprensión del Bautismo cristiano, y tanto más cuanto que la investigación de la historia del sacramento de la Penitencia y de su liturgia deja claro en qué gran medida sacó Lutero a la luz tesoros escondidos de la tradición eclesiástica? ¿No va en esta dirección el *Ordo Poenitentiae*, cuando indica al confesor que recuerde a los penitentes «que por el sacramento de la Penitencia el cristiano toma parte en la muerte y resurrección de Cristo y que su vida se renueva por

65 Cf., por ej., *Inst.* III 1, 22; 4, 14; IV 11 *passim*; CH 83-85.

66 Compárese a este respecto el *Decreto sobre la Justificación*, can. 29 en relación con el cap. 14; el *Decreto sobre la Penitencia*, can. 2 en relación con el cap. 2: DS 1579 en relación con 1542 s.; 1702 en relación con 1671 s.

el misterio pascual» (n. 44)? ¿Queda realmente excluida, a la luz de las presentes consideraciones, la mutua concesión sin condenas de una práctica diferenciada —como ocurre ya por parte de la Iglesia Católica ante las Iglesias Ortodoxas de Oriente— y reconocer, a la vista de las diferencias de concepción, que ya no son muy importantes, que ambas son válidas; en todo caso que no están en modo alguno en contradicción con el testimonio del Nuevo Testamento?

Hasta aquí el excursus imprescindible sobre la relación entre la doctrina de la justificación y la doctrina del sacramento. Proseguimos ahora la indagación de las viejas objeciones, donde la habíamos interrumpido (cf. p. 31).

7. La polémica en torno al «mérito» (cf. *supra* I, 7; también I, 5 y, en esta parte, 5), por raro que parezca, se basa asimismo en buena medida en un malentendido. Los padres de Trento preguntan: ¿cómo se puede tener reparos contra el concepto de mérito, cuando el mismo Jesús habla de «recompensa», y además se trata sólo de aquella acción que el cristiano realiza como miembro de Cristo? Los reformadores preguntan: ¿cómo se puede llamar «meritorias» a las obras que se siguen de la fe, cuando sólo la fe justifica, y las obras son imperfectas y además precisan del perdón divino?

Y, sin embargo, las objeciones de los reformadores, tal como son presentadas, no son certeras. Donde los reformadores temen el endiosamiento de los hombres en sus obras, el Concilio excluye todo merecimiento de la *gracia* —así como de la *justificación*— (can. 2: DS 1552) y funda el merecimiento de la *vida eterna* en el don de la *gracia* misma, por nuestra pertenencia a Cristo (can. 32: DS 1582): como *don*, las buenas obras son «méritos». Donde los reformadores denuncian una «confianza atea» en las propias obras, el Concilio excluye expresamente toda idea de derecho y falsa seguridad (cap. 16: DS 1548 s.). Visiblemente, también en los documentos de la génesis del cap. 16 y del can. 32, el Concilio quiere vincularse a san Agustín, que introduce el concepto de mérito para, a pesar del carácter de don de las buenas obras, afirmar la responsabilidad del hombre.

Así, pues, cuando el Concilio defiende la idea de mérito como afirmación sobre la responsabilidad del hombre y la estructura escatológica de la *gracia*, y la teología de la Reforma, por el contrario, la rechaza como idea ético-práctica (¡y pastoralmente aplicable!), no entran en contradicción. Los reformadores encarecen la responsabilidad del hombre, lo mismo que la estructura escatológica de la justificación, pero *sin* el concepto de mérito. Y a la inversa: el Concilio se opone a toda tendencia teológica y piadosa según la cual el cristiano considere su obra como un trabajo que puede alegar y de ella derive derechos ante Dios.

Objetivamente, el Concilio podría repetir la frase de Lutero: «No que los hijos merecen el Reino, sino que el Reino merece a los hijos»<sup>67</sup>.

Sin embargo, la teología católica debe conceder expresamente que el concepto de «mérito» ha sido utilizado a menudo en teología, pastoral y piedad de manera poco bíblica y recortada. Los reformadores critican con razón el ajuste de cuentas y la idea de derecho, que acompañan al concepto de mérito y a la práctica de la «satisfacción» (*satisfactio*) (cf. *supra* Excurso, 3, b). Debido en buena medida a esta crítica, la teología católica, la instrucción religiosa y, ante todo, los documentos eclesiásticos<sup>68</sup> hacen únicamente un uso muy prudente del concepto de mérito, y expresan de otro modo lo que éste quiere decir objetivamente. Y a la inversa, también la teología evangélica acentúa la importancia de las buenas obras debido al mandamiento de Dios, como ejercicio de fe y como confesión y agradecimiento (*Apologia* 4, 189: BSLK 197, 45-48). Por amor al prójimo han de hacerse buenas obras, por medio de las cuales uno no se hace hijo, es cierto, pero sí un hijo mejor<sup>69</sup>.

Muchas divergencias podrían superarse con sólo que la equívoca expresión «mérito» se vea y piense en conexión con el verdadero sentido del concepto bíblico de «recompensa» (cf., entre otros lugares, Mt 20, 1-16; 5-12; Jn 4, 36; 1 Cor 3, 8.14; Col 3, 24) (Hay,

67 «Regnum meretur filios, non filii regnum» (WA 18 694, 27; en relación con Mt 25, 34).

68 Cf. el Registro de términos del Segundo Vaticano, en la entrada «mérito», a la luz de LG 14, fragmento intermedio.

69 Cf. WA 30 II 670; CH 86 y IIIª Parte *passim*.

El traductor ha elegido «recompensa», intentando salvar la dificultad del vocablo alemán *Lohn*: salario, jornal, sueldo, pago, retribución, *recompensa*, premio, etc. El vocablo latino citado por los miembros de la Comisión Católico-Luterana, a tenor de los textos aducidos del NT, es *merces*: merced, salario, estipendio, precio, premio, pago (a la obra del trabajo), etc. Todos los textos aquí aludidos del NT, excepto Col 3, 24 (= *retributionem hereditatis*) utilizan este término latino *merces*, que traduce el vocablo griego *μισθός*: retribución, sueldo, paga, salario, pago, soldada, *recompensa*, honorarios, etc. Col 3, 24 utiliza el término griego *ἀνταπόδοσις*: retribución, *recompensa*, compensación, pago, etc. Cf. E. Nestle-K. Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (Londres, 21 ed.) para el texto del NT; para la trad. española cf. la de la *Sagrada Biblia* de F. Cantera Burgos y M. Iglesias González (BAC: Madrid 1979), conocida por su fidelidad a los textos originales. También el texto evangélico de P. Benoit, M. E. Boismard y J. L. Malillos, *Sinopsis de los cuatro evangelios*: t. I Textos (Bilbao 1975). La versión española de esta sinopsis, igual que los textos evangélicos de Cantera-Iglesias, habla de «jornal». La Biblia de Jerusalén traduce Mt 20, 8 por «jornal» y Jn 4, 36 por «salario». Los otros tres casos (1 Cor 3, 8.14; Col 3, 24) se traducen

por lo demás, fuertes indicios —un análisis del uso lingüístico podría documentarlos— de que el lenguaje de la liturgia no sólo refleja el verdadero sentido objetivo del concepto de mérito, sentido que hemos destacado aquí, sino que, contra todo temor de los reformadores, prefiere para su aclaración el concepto *meritum* (mérito) al concepto *merces* (recompensa) precisamente porque suena menos «material» («*dinglich*») que «recompensa».

De este modo, podemos juzgar una vez más que, tras estos presupuestos y aclaraciones, las objeciones ya no alcanzan al interlocutor de hoy —el can. 2, 24 y 32 del *Decreto sobre la Justificación* (DS 1552, 1574 y 1582) y FC SD IV, 3 (BSLK 949, n. 35; cf. *Epit.* IV, nn. 16-18).

#### IV. UN RESULTADO: ¿HASTA DONDE LLEVA?

¿A dónde ha llevado el camino que comenzó con las tradicionales divergencias y condenas y que, a la luz del desarrollo del diálogo teológico-ecuménico e intereclesial, ha conducido en este siglo a su revisión?

1. El resultado fundamental puede expresarse sin temor del siguiente modo: por lo que respecta a la concepción de la justificación del pecador, las mutuas recusaciones del siglo xvi, aquí investigadas, ya no alcanzan al interlocutor de hoy con el efecto de dividir la Iglesia. Este resultado tiene tanta más importancia, cuanto que la mirada histórica a la polémica de entonces muestra que en muchos puntos singulares no se acertaba con lo que el adversario realmente quería decir —¡sin que por ello haya que descalificar aquí a los «padres»!—. En todo caso, los interlocutores han aprendido hoy a escucharse mutuamente con sentido autocrítico. Por ello, cada uno entiende mejor lo que el otro quiere decir, no se combaten ya como enemigos aparentes, y se atiende a expresarse de modo que la otra parte no entienda mal, sino que pueda entender sus «preocupaciones» particulares, aunque no pueda secundar su modo de pensar y expresarse.

2. La supresión de los reproches no significa que no existan ya en la concepción de la justificación del pecador diferencia alguna o que éstas se *limiten* a meros malentendidos o a diferentes modos de expresión. Sigue habiendo tales diferencias (cf. espe-

del modo siguiente: 1 Cor 3, 8: (ἴδιον) μισθὸν (*propiam*) *mercedem* = *recompensa* (Cantera-Iglesias), *salario* (Biblia de Jerusalén); 1 Cor 3, 14: μισθὸν = *mercedem* = *recompensa* (Cantera-Iglesias), *recompensa* (B. de Jerusalén); Col 3, 24: ἀνταπόδοσιν = *retributionem* = *recompensa* (Cantera-Iglesias), *recompensa* (B. de Jerusalén). [N. del E.].

cialmente *supra* III, 4.5.7, así como el excursus sobre el sacramento de la Penitencia). Si las consideraciones precedentes, empero, son acertadas, no son cuestiones decisivas, en manera tal que dando contestación a las mismas se pudiera decidir sobre la Iglesia verdadera y la falsa; en otras palabras: no son tales que con ellas «la Iglesia se mantenga o caiga». Sin embargo, son tareas teológicas que han de tomarse en serio, que han de ser proseguidas, incluso en controversia teológica legítima; *dentro* de la Iglesia una, que no tiene que romperse por su causa.

3. Las experiencias de la historia, sobre todo de la historia de la Reforma, nos enseñan que realmente puede haber una concepción de la justificación del pecador en la que se rompa la unidad de la Iglesia, como ya entonces se rompió: la que se da cuando *realmente* se afirma y se piensa lo que encontramos en las tesis contrapuestas introducidas al comienzo y en los prejuicios al uso. Por ello, la doctrina de la justificación, y sobre todo su fundamento bíblico, conserva siempre una función específica en la Iglesia: recordar a los cristianos que nosotros, pecadores, vivimos por el solo amor de Dios, que perdona; ante el cual sólo podemos permitir que se nos otorgue, pero que en manera alguna, por nimia que sea, no podemos «merecer» o vincular a condiciones previas o posteriores que nosotros hubiéramos de producir. La «doctrina de la justificación» pasa, con ello, a ser la norma crítica con la que siempre podemos comprobar si una interpretación concreta de nuestra relación con Dios puede reclamar el nombre de «cristiana». Al mismo tiempo, pasa a ser norma crítica para la Iglesia, norma por la que siempre ha de comprobarse si su proclamación y su práctica corresponden a lo pretendido por su Señor.

#### MIEMBROS DEL CIRCULO DE TRABAJO PARA EL GRUPO I («Justificación»)

1. Obispo Prof. Dr. K. Lehmann (Presidente), Maguncia.
2. Prof. Dr. F. Beisser, Maguncia.
3. Prof. Dr. J. F. G. Goeters, Bon.
4. Prof. Canónigo Dr. E. Iserloh, Münster.
5. Prof. Dr. K. Kertelge, Münster.
6. Prof. Dr. B. Lohse, Hamburgo.
7. Prof. Dr. O. H. Pesch, Hamburgo.
8. Prof. Dr. V. Pnür, Münster.
9. Prof. Dr. R. Slenczka, Erlangen.
10. *Jefe de protocolo*: As. Cient. Dr. P. Walter, Tubinga.

El Prof. Dr. O. Hofius (Tubinga) dejó de pertenecer al Grupo de trabajo poco después de su constitución. El Prof. Dr. F. Hahn (Munich), aproximadamente después de la celebración de la mitad de las sesiones, dejó de pertenecer al Circulo de trabajo ecuménico, y con ello abandonó asimismo el Grupo de trabajo sobre el tema «Justificación».

\* \* \*

El texto ofrecido aquí en su redacción final fue sometido a votación de todos los miembros del Circulo de trabajo ecuménico, entre abril y septiembre de 1985, lo mismo que a la votación de los miembros de los Grupos de trabajo. Cosa que se hizo de forma diferenciada, atendiendo a cada una de las partes documentales, de un texto global, que incluye asimismo los «Sacramentos» (Grupo de trabajo II) y el «Ministerio» (Grupo de trabajo III).

He aquí el resultado de la votación obtenido por el texto relativo a la «Justificación» (Grupo I): *Votos emitidos*: 41; *Si*: 35; *No*: 2; *Abstenciones*: 0; *En blanco*: 4.

## ALGUNAS ABREVIATURAS

<i>Apologia</i>	<i>Apologia Confessionis Augustanae</i>
AE	Artículos de Esmalcalda
BSLK (o BS)	<i>Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche</i> (Gotinga 1930; 1986, 10 ed.)
CA	<i>Confessio Augustana</i>
can./cap.	canon (-es)/capítulo (-os)
CH	Catecismo de Heidelberg *
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
CM	Catecismo Mayor (de Lutero; o <i>Grosser Katechismus</i> )
Cm	Catecismo menor (de Lutero; o <i>Kleiner Katechismus</i> )
CR	<i>Corpus Reformatorum</i>
DS	H. Denzinger/A. Schönmetzer (ed.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Friburgo de Brisgovia y o. l. 1965)
DV	II Concilio Vaticano: Constitución dogmática sobre la divina Revelación <i>Dei Verbum</i>
Ed. pr.	<i>Editio princeps</i>
<i>Epit.</i>	<i>Epitome Articularum</i>
FC	<i>Formula Concordiae</i> o Fórmula de la Concordia
<i>Inst. (itutio)</i>	<i>Institutio Religionis Christianae</i> (1559), de Juan Calvino
LG	II Concilio Vaticano, Constitución dogmática sobre la Iglesia <i>Lumen Gentium</i>
SD	<i>Solida Declaratio</i>
<i>Suppl</i>	<i>Supplementum</i>
<i>Tract.</i>	<i>Tractatus de potestate et primatu Papae</i> (1537), de Felipe Melanchton
WA	Martin Luther, <i>Werke</i> (Weimar 1883 ss.) (= <i>Weimarer Ausgabe</i> )

\* La edición utilizada por los miembros del Círculo es la de O. Weber (ed.), *Der Heidelberg Katechismus* (GTB 258; Gütersloh 1978).